

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião

Fábio Henrique de Abreu

**A *GESTALT* DA GRAÇA E O DESDOBRAMENTO DE UMA CONSCIÊNCIA
PROTESTANTE NO BRASIL: responsabilidade social, ética e humanismo teológico**

Juiz de Fora

2015

Fábio Henrique de Abreu

**A *Gestalt* da graça e o desdobramento de uma consciência protestante no Brasil:
responsabilidade social, ética e humanismo teológico**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Zwinglio Mota Dias

Juiz de Fora
2015

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Abreu, Fábio Henrique de.

A Gestalt da graça e o desdobramento de uma consciência protestante no Brasil : responsabilidade social, ética e humanismo teológico / Fábio Henrique de Abreu. -- 2015.
304 f.

Orientador: Zwinglio Mota Dias

Coorientadora: Heidi Hadsell

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2015.

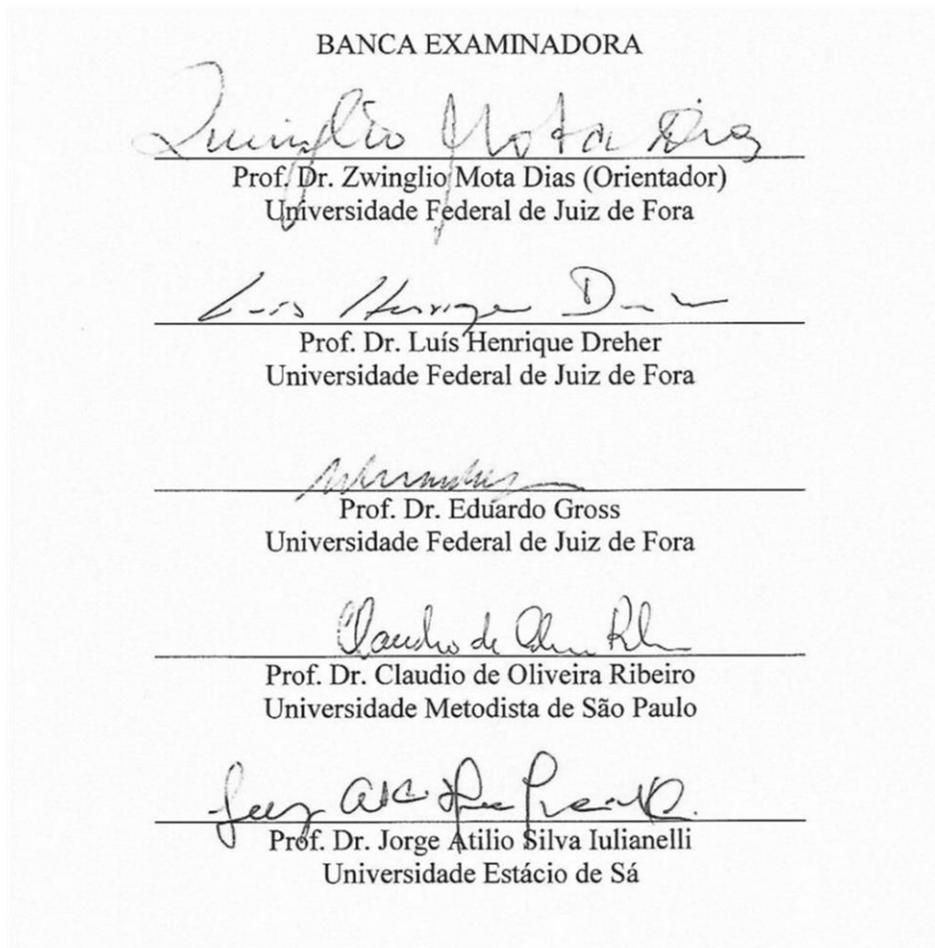
1. Protestantismo. 2. Movimento Ecumênico. 3. Consciência protestante crítica. 4. Teologia ética. 5. Gestalt da graça. I. Dias, Zwinglio Mota, orient. II. Hadsell, Heidi, coorient. III. Título.

Fábio Henrique de Abreu

**A *Gestalt* da graça e o desdobramento de uma consciência protestante no Brasil:
responsabilidade social, ética e humanismo teológico**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 25 de fevereiro de 2015.



Esta pesquisa é dedicada ao Prof. Dr. Zwinglio Mota Dias, em reconhecimento ao seu envolvimento sem reservas com a luta pela humanização da vida.

AGRADECIMENTOS

Muitas foram as pessoas que, no decorrer desta pesquisa, contribuíram para a sua realização. Em primeiro lugar, devo agradecer ao meu orientador, Prof. Dr. Zwinglio Mota Dias, pelas inúmeras críticas e sugestões elaboradas no decorrer deste trabalho. É preciso fazer menção, também, à Profa. Dra. Heidi Hadsell (Hartford Seminary, Connecticut) que, como coorientadora desta pesquisa, contribuiu de maneira ímpar para o seu desenvolvimento. Neste ínterim, estendo meus agradecimentos aos Profs. do Hartford Seminary, que contribuíram, cada um a seu modo, para a elaboração desta pesquisa.

Ao professor Dr. Luís Henrique Dreher (UFJF) agradeço não somente por sua participação como membro titular de minha banca de defesa, mas também por haver fomentado, ao longo dos inúmeros anos vividos como aluno do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, o desejo pelo aprofundamento de meus estudos no âmbito da filosofia clássica alemã e dos liberalismos teológicos que marcaram as teologias protestantes modernas. Neste sentido, estendo meu agradecimento ao Prof. Eduardo Gross, não apenas por também haver sido membro titular de minha banca de doutorado, mas também por ter me inspirado nas pesquisas sobre a teologia filosófica de Paul Tillich. Aos Profs. Drs. Claudio de Oliveira Ribeiro (UMESP) e Jorge Atilio Silva Iulianeli, membros titulares da banca, agradeço pelas inúmeras contribuições, pela leitura cuidadosa do texto e por todas as conversas travadas no “rito de passagem” representado pela defesa.

Aos amigos e companheiros de diálogo, Davison Schaeffer e Vitor Gomes, sou grato pelos constantes estímulos intelectuais e pelas inúmeras discussões filosóficas e teológicas, responsáveis pelo desenvolvimento de uma reflexão mais aguçada.

A meus pais, irmãos, sobrinhos, bem como boa parte de meu núcleo familiar, agradeço pelo apoio constante. Sem este apoio, a conquista deste passo árduo em minha carreira acadêmica jamais teria sido possível. Por fim, gostaria de registrar meu agradecimento à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, por financiar o projeto durante todos os 48 meses de pesquisa e intenso trabalho.

The history of Christianity itself is most instructive in this connection. It is, in the long run, a tremendous, continuous compromise between the Utopian demands of the Kingdom of God and the permanent conditions of our actual human life. It was indeed a sound instinct which led its founders to look for a speedy dissolution of the present world-order.

Ernst TROELTSCH. *Christian Thought: Its History and Application*. Lectures written for delivery in England during March 1923. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007, p. 165.

A isto acresce ainda a insofismável consciência que em nossos dias está invadindo todas as formas-da-vida, de que esta, a vida, se encontra hoje numa fase culminante de transformações históricas, cujo exato alcance não podemos ainda medir, mas de que deriva um sentimento de esmagadora responsabilidade para a actual geração como talvez nunca outra o tivesse tido.

Heinz HEIMSOETH. *A filosofia do século XX*. 5. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1982, p. 127.

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo analisar o movimento de renovação teológica que deu origem a uma consciência protestante ecumênica na América Latina e no Brasil. A partir da contextualização do desenvolvimento da reflexão teológica ecumênica latino-americana e brasileira, liderada por setores do protestantismo histórico de missão, este trabalho pretende analisar as razões que proporcionaram o nascimento de uma nova linguagem teológica protestante neste contexto. Esta linguagem teológico-ética, radicalmente moderna, histórica e secular, tornou-se responsável por impulsionar setores do protestantismo à afirmação de um projeto político-religioso alternativo, voltado para a tarefa de humanização da vida. As lutas pela humanização da vida eram entendidas, do ponto de vista teológico, como manifestações, configurações históricas da forma (*Gestalt*) da graça. Nesta tarefa analítica, especial atenção é dada à teologia ética de Richard Shaull. Esta linguagem teológica, construída a partir da contextualização das discussões em torno à temática da responsabilidade social promovidas pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI), deu lugar a uma nova forma de relacionamento entre religião e sociedade, fé e política. Foi a partir desta história ecumênica que surgiram organismos ecumênicos como o movimento Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), o Centro Ecumênico de Informação (CEI), e o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). Estes organismos foram uma consequência, em maior ou menor grau, direta desse movimento de renovação teológica. Neste sentido, eles são representantes de uma práxis ecumênica ampla, que se compromete com os desafios da sociedade e com a tarefa de construção democrática do Brasil. Esta pesquisa, ao resgatar a história do desdobramento do nascimento de uma consciência protestante crítica, constitui uma análise da práxis ecumênica brasileira e dos elementos teológicos que a fundamentam.

Palavras-chave: Protestantismo. Movimento Ecumênico. Consciência protestante crítica. Teologia ética. *Gestalt* da graça.

ABSTRACT

This research aims to examine the movement of theological renewal that gave rise to an ecumenical Protestant conscience in Latin America and Brazil. From the contextualization of Latin American and Brazilian ecumenical theological reflection development, led by sectors of the historical Protestantism of mission, this work aims to analyze the reasons that contributed to the birth of a new Protestant theological language in this context. This theological-ethical language, radically modern, historical and secular, became responsible for promoting sectors of the Protestantism to the affirmation of an alternative political-religious project, aimed at the task of the humanization of life. The struggles of the humanization of life were understood, from the theological point of view, as manifestations, historical configurations of the form (*Gestalt*) of grace. In this analytical task, particular attention is given to the ethical theology of Richard Shaull. This theological language, constructed from the contextualization of discussions around the theme of social responsibility, promoted by the World Council of Churches (WCC), has given place to a new form of relationship between religion and society, faith and politics. It was from this ecumenical history that ecumenical organizations like the movement of Church and Society in Latin America (ISAL), the Ecumenical Information Center (CEI), and the Ecumenical Center of Documentation and Information (CEDI) emerged. These organisms were a direct consequence, to a great or less extent, of this movement of theological renewal. In this sense they are representatives of a broad ecumenical praxis, which is committed to the challenges of society and with the task of the democratic construction in Brazil. This research, rescuing the unfolding history of the birth of a critical Protestant consciousness, is an analysis of the Brazilian ecumenical praxis and its theological elements in which it is based.

Keywords: Protestantism. Ecumenical Movement. Critical Protestant consciousness. Ethical theology. *Gestalt* of Grace.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
2	CAPÍTULO PRIMEIRO: A CARACTERIZAÇÃO PARTICULAR DO ECUMENISMO NA AMÉRICA LATINA E NO BRASIL.....	21
2.1	BREVES APONTAMENTOS SOBRE O MOVIMENTO ECUMÊNICO MODERNO.....	21
2.2	DA ETIMOLOGIA DA PALAVRA <i>OIKOUMENE</i> : SIGNIFICADOS E ABRANGÊNCIA DE UM TERMO.....	33
2.3	ECUMENISMO COMO RUPTURA EPISTEMOLÓGICA: CRÍTICA AO PROTESTANTISMO.....	40
2.3.1	Breve história do protestantismo no Brasil.....	41
2.3.2	Protestantismo de Missão e Liberalismos: o Congresso do Panamá (1916).....	47
2.3.3	Alternativas e ruptura.....	55
3	CAPÍTULO SEGUNDO: A ÉTICA SOCIAL ECUMÊNICA E A TEOLOGIA ÉTICA DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO.....	68
3.1	TEOLOGIA E ÉTICA SOCIAL NO PROTESTANTISMO LATINO-AMERICANO E BRASILEIRO.....	68
3.2	DESDOBRAMENTOS DA ÉTICA SOCIAL ECUMÊNICA (1925-1937).....	69
3.3	<i>SOCIEDADE RESPONSÁVEL E RESPONSABILIDADE SOCIAL: A CONSTITUIÇÃO DO CMI.....</i>	75
3.3.1	Por uma nova ética social ecumênica: a Conferência de Genebra.....	85
3.3.2	A temática da <i>revolução</i> na América Latina.....	100
3.3.3	Modernidade, secularização, historicização: o programa teológico de Shaul.....	104
3.3.4	A teologia ética de Shaul: em direção a uma teoria da <i>Gestalt</i>.....	117
4	CAPÍTULO TERCEIRO: A PRÁXIS ECUMÊNICA HUMANIZADORA NAS BASES – O CEDI COMO UM ESTUDO DE CASO.....	142
4.1	ARTICULAÇÃO DA <i>PRÁXIS ECUMÊNICA</i> NO BRASIL: O LEGADO DE ISAL.....	142
4.2	DA MILITÂNCIA ECUMÊNICA NAS <i>BASES</i> AO PROJETO DE UMA <i>IGREJA POPULAR</i>	149
4.3	AS ENTIDADES ECUMÊNICAS DE SERVIÇO COMO <i>ALTERNATIVA ECUMÊNICA</i>	156
4.3.1	A constituição do CEI: reafirmando o compromisso com a <i>responsabilidade social</i>.....	165

4.3.2	A fundação do CEDI: por um ecumenismo <i>libertador</i> e uma libertação <i>ecumênica</i>	175
4.3.2.1	<i>Programa de Assessoria à Pastoral Protestante</i>	185
4.3.2.2	<i>Programa de Educação e Escolarização Popular</i>	190
4.3.2.3	<i>Programa Povos Indígenas no Brasil</i>	197
4.3.2.4	<i>Programa Movimento Camponês e Igrejas</i>	204
4.3.2.5	<i>Programa Memória e Acompanhamento do Movimento Operário</i>	206
4.3.3	Superação e multiplicação	208
5	CONCLUSÃO	215
	REFERÊNCIAS	220
	APÊNDICE A – A <i>GESTALT</i> DA GRAÇA: UM BREVE INCURSO NÃO-EXAUSTIVO NA TEOLOGIA ÉTICA DE RICHARD SHAULL.....	240

1 INTRODUÇÃO

Pois o homem participará da glória de Deus somente de um modo tal que ele sempre de novo terá de deixar para trás o que ele já é e o que encontra como o estado dado de seu mundo. O homem participa em Deus não pela fuga do mundo, mas pela ativa transformação do mundo, que é expressão do amor divino, o poder do seu futuro sobre o presente, através do qual o presente é transformado na direção da glória de Deus¹.

A análise do desenvolvimento das reflexões sobre ética e teologia vinculadas à práxis ecumênica preconizada por setores do protestantismo latino-americano e brasileiro, que tomou corpo, sobretudo, a partir da segunda metade do século passado, representa o interesse mais fundamental desta pesquisa. Trata-se de um esforço por acompanhar historicamente o processo de desdobramento e formação (*Gestaltung*) de uma articulação teológico-ética específica, que diz respeito à tentativa de construção de uma consciência protestante crítica, plenamente identificável com a realidade contextual latino-americana, a partir de um processo contínuo de *ressignificação* de elementos constitutivos da tradição teológica na qual estavam inseridos, ou melhor, a partir de um processo constante de crítica e reconstrução da tradição da teologia frente às exigências de seu contexto sociopolítico e cultural conformativo. Esse processo contínuo de envolvimento e reflexão ensejou a criação de uma “nova linguagem teológica”², responsável pela propagação e pelo reconhecimento da teologia latino-americana em cenário internacional – ainda que este reconhecimento tenha se dado, muitas vezes, de uma forma inevitavelmente polêmica.

A tentativa de análise do *fenômeno* religioso tem sido comumente circundada por dois equívocos nem sempre claramente perceptíveis, mas que, em última instância, correspondem a posições extremas, inversamente situáveis. Um primeiro equívoco diz respeito à redução do fenômeno religioso ao predicado de *epifenômeno* das estruturas sociais, o que conduz ao constante esvaziamento do *proprium* da religião. O segundo equívoco está ligado à tentativa,

¹ Wolfhart PANNENBERG. The God of Hope. In: *Basic Questions in Theology: Collected Essays: Volume 2*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2007, p. 248. [Todas as traduções, ao longo deste estudo, de textos em línguas estrangeiras para o português são, salvo quando – e se – houver menção do contrário, de minha responsabilidade.]

² Rubem ALVES. *Da esperança*. Campinas: Papirus, 1987, p. 216.

permanentemente romântica, de análise da religião como um fenômeno autônomo e desligado de enraizamentos culturais, o que, por seu turno, enseja o arrefecimento dos inevitáveis vínculos históricos e sociais constitutivos da religião. Uma visão unilateral da relação entre religião e sociedade será sempre inevitável, como ressaltou com precisão o sociólogo Peter Berger, a menos que se considere a possibilidade de uma “*desalienação religiosamente legitimada*”³. Pode-se afirmar, portanto, que essa pesquisa constitui uma tentativa de explicitação de uma história de “*desalienação religiosamente legitimada*”, a partir da elucidação do *significado* e do *alcance* da *práxis*⁴ ecumênica latino-americana.

A *práxis* religiosa subjacente à história do Movimento Ecumênico latino-americano e brasileiro, objeto proeminente deste estudo, deve ser compreendida como um elemento que se contrapõe, de maneira radical, aos dois equívocos comumente relacionados à análise do fenômeno religioso. De fato, tal *práxis* diz respeito a um processo de desalienação político-religioso, uma vez que significava uma *ruptura* com o *locus* precípua das significações discursivas e práticas comuns ao protestantismo latino-americano e se avigorava pela tentativa de construção de uma nova linguagem teológica, como chave para uma participação política e social mais efetiva e próxima à realidade contextual. Neste sentido, torna-se exequível afirmar que essa *práxis* religiosa tenha se originado no processo constante de *crítica* a uma determinada *Weltanschauung* constitutiva da configuração histórica e social do protestantismo latino-americano. Essa *Weltanschauung*, característica de tal protestantismo, de forma mais ou menos precisa, tornou-se um *locus* frequentemente comum e o elemento polêmico *par excellence* na história das tentativas de análise das atitudes do protestantismo em relação ao seu contexto de inserção.

A articulação teológica que se desenvolveu no interior da militância ecumênica latino-americana se caracterizou por privilegiar o ideário proporcionado pelo horizonte do reino de Deus como critério precípua para uma inserção política e social mais efetiva. De fato, as teologias latino-americanas, desenvolvidas neste período de militância ecumênica e política,

³ Peter L. BERGER. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 108: “Seria, pois, um grave engano encarar as formações religiosas como sendo simplesmente resultados mecânicos da atividade que as produziu, ou seja, como ‘reflexos’ inertes de sua base social. Pelo contrário, a formação religiosa é capaz de agir sobre a base e modificá-la. Esse fato, todavia, tem uma consequência curiosa, a saber, a possibilidade de uma *desalienação religiosamente legitimada*. Um [*sic*] visão unilateral entre religião e sociedade é inevitável, caso não se considere essa possibilidade” [Os grifos ao longo da dissertação serão sempre dos próprios autores].

⁴ O termo *práxis* não deve ser entendido como “mera ação pragmática”, já que a “relação entre *práxis* e seu conteúdo teórico é mútua, sendo que cada elemento apoia, testa e corrige o outro. Visto que *práxis* significa uma relação ativa com o mundo, ela afeta necessariamente o seu sujeito; as pessoas são, pois, modificadas por sua *práxis*, como elas modificam o mundo através dela”. José MÍGUEZ BONINO. *Práxis*. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 920.

em seus mais (ou menos) diferentes desdobramentos e acepções, configuraram-se, significativamente, como uma reflexão em torno ao significado da amplitude e das implicações intrínsecas ao conceito de “reino de Deus”⁵. Tal ideário, fundamentalmente *utópico*⁶, configurou-se como um elemento *crítico* de denúncia da *crise* da configuração histórica das igrejas protestantes latino-americanas, incapazes de oferecer uma “resposta criadora” ao desafio radical levantado pelas profundas mudanças que se evidenciavam em seu contexto de inserção⁷. De um modo bastante óbvio, essa configuração da teologia latino-americana a colocava em constante discussão e interpretação em torno ao significado do teologúmeno da *esperança* cristã, bem como do relacionamento entre o ideário do reino de Deus e as realizações humanas na história. Aliás, pode-se inclusive afirmar que muitas das *reduções* epistemológicas provocadas por grande parte das teologias latino-americanas, sobretudo aquelas desenvolvidas no período subsequente à militância ecumênica, preconizada pelos setores protestantes, foram caudatárias de interpretações apressadas ou pouco criteriosas sobre esses incisivos *loci theologici*⁸.

Não obstante, por mais que seja possível afirmar uma caracterização particular da teologia ecumênica latino-americana em torno ao significado do conceito de reino de Deus, uma interpretação dessa categoria teológica como critério para a inflexão das igrejas nos meandros das lutas políticas e sociais no contexto de uma Europa pós-guerra não era desconhecida da história das discussões ecumênicas sobre “ética social” e “responsabilidade social”, mesmo no período anterior à fundação do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em

⁵ Para uma análise desta temática, veja: Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*. São Leopoldo: Sinodal, 1998, p. 220-221.

⁶ Sobre os significados da palavra utopia, cf. Garry W. TROMPF. Utopia. In: Lindsay JONES. (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Michigan: Macmillan Reference, 2005, p. 9491-9494. O termo pode tanto possuir uma significação *negativa*, “nenhum lugar” (οὐ-τόπος), como uma positiva, “bom lugar” (εὖ-τόπος). A caracterização utópica no cerne da teologia ecumênica latino-americana deve ser compreendida em estreita relação com o ideário representado pelo teologúmeno do reino de Deus. Não se trata, portanto, de um ideário de abstração (utopismo), mas de um elemento *normativo* e *catalisador* de crítica ao tempo presente. Como ressaltou com precisão Gerhard Tiel: “Sob ‘reino de Deus’ se entende, também na América Latina, quase sempre uma dimensão basicamente escatológica, pois não se é vítima da ilusão de poder realizar já agora em toda a sua plenitude a promessa de justiça e paz abrangentes para todas as pessoas implícita no Reino. Ainda assim, para as pessoas engajadas em atividades ecumênicas de base a visão do reino de Deus é mais do que uma utopia política e social deslocada para o futuro. O que está em jogo também é mais do que vivenciar ou realizar já agora, antecipatoriamente, sinais desse reino prometido por Deus. O reino de Deus, porém, pode ser descrito como um ‘campo de força’ que permeia dinamicamente a brutal estrutura da injustiça existente na América Latina e em outros países do chamado ‘Terceiro’ Mundo e impulsiona, encoraja e motiva todas as pessoas de boa vontade, seja lá a que Igreja ou confissão pertençam, a trabalhar num espírito ecumênico abrangente em prol do mundo que Deus quer para suas criaturas”. Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 221.

⁷ Richard SHAULL. A crise nas igrejas nacionais. In: Rubem A. ALVES. (Org.). *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação*. São Paulo: Editora Sagarana; CEDI; CLAI; Ciências da Religião, 1985, p. 159.

⁸ Cf., entre outros, Hans SCHWARZ. Escatologia. In: Carl E. BRAATEN; Robert W. JENSON. (Ed.). *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1995, p. 529-531.

1948. Ainda assim, isso não significa dizer, sob nenhuma hipótese, que a teologia desenvolvida pela militância ecumênica latino-americana não apresente contornos e características próprios, que a distanciam *sensivelmente* da discussão ecumênica em nível internacional, ainda que não a tornem independente. Se esta pesquisa intenta, por um lado, demonstrar que o movimento de renovação teológica latino-americano é uma consequência direta das discussões desenvolvidas por setores protestantes em torno às temáticas centrais articuladas pelo panorama ecumênico internacional, ela pretende igualmente demonstrar, por outro lado, que muitos dos acentos específicos e distintivos da teologia latino-americana ensejaram uma reinterpretação das discussões em torno à ética social e à responsabilidade social nas agendas do próprio CMI, sobretudo a partir da Conferência Mundial sobre Igreja e Sociedade, realizada na cidade de Genebra, em 1966⁹.

Não seria aleivoso afirmar que o movimento de renovação teológica latino-americano tenha sido uma consequência direta da reflexão teológico-ética protagonizada pelo missionário presbiteriano estadunidense Millard Richard Shaull (1919-2002). De fato, Shaull não somente representou o ponto de *inflexão* da teologia protestante latino-americana, como também o ponto de *intersecção* entre as discussões desenvolvidas no cenário ecumênico internacional e a nascente reflexão político-teológica latino-americana. Sua reflexão tornou-se um elemento catalisador de importantes iniciativas protestantes, como são dignos de nota o Setor de Responsabilidade Social da Igreja, vinculado à Confederação Evangélica do Brasil (CEB), e o movimento Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), considerado, por intelectuais católicos e protestantes, o instrumento mais importante e a iniciativa mais consistente no processo de desenvolvimento da teologia protestante na América Latina. Portanto, a análise do desenvolvimento teológico vinculado à militância ecumênica, preconizada por setores do protestantismo latino-americano, se depara, necessariamente, com a centralidade da teologia de Richard Shaull, não podendo desta se afastar. Assim, a elucidação de alguns dos pressupostos mais fundamentais e constitutivos da teologia de Shaull se constitui no objetivo mais fundamental desta pesquisa, uma vez que tal reflexão é *conditio sine qua non* para a compreensão da teologia latino-americana.

De fato, a análise do desenvolvimento do pensamento teológico de Richard Shaull possibilita a elucidação do espírito de uma época, bem como a explicitação de seus acordos e desacordos em âmbito ideológico e conceitual. Isso porque é justamente nesse processo de

⁹ Alguns apontamentos sobre a contribuição da teologia latino-americana para a o cenário teológico ecumênico internacional foram esboçados por Marcelo SCHNEIDER. *Em busca de uma ética social ecumênica: a discussão no CMI em diálogo com a perspectiva e práxis latino-americanas*. 2005. Tese (Doutorado em Teologia)-Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005, p. 136-192.

intermediação entre o conteúdo da *tradição* e as exigências utópicas para o tempo *presente* que a compreensão das transformações políticas e sociais de uma determinada época se torna exequível¹⁰. Por outro lado, a intermediação, no âmbito da reflexão teológica, entre o conteúdo da *tradição* e as exigências do tempo presente não somente revela os conflitos ideológicos e conceituais de uma determinada época como também dá sentido à própria tarefa teológica, ensejando a irrupção de uma reflexão *ideologicamente*¹¹ comprometida, ao mesmo tempo, com os seus *fundamentos* e com o seu *contexto* de inserção¹².

A elucidação da história do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) ocupa, de fato, uma posição estratégica no desenvolvimento desta pesquisa. Isso porque o CEDI representou uma continuidade direta com as iniciativas protestantes responsáveis pela promoção dessa nova linguagem teológica¹³. Além disso, pode-se certamente afirmar que a existência do CEDI tenha se configurado como uma representação do alcance e da amplitude das mudanças ocorridas no âmago da teologia protestante latino-americana, sobretudo em função do nível de comprometimento com a realidade social que esta organização veio a alcançar. De fato, a partir da elucidação do movimento de renovação teológica que proporcionou sua fundação, torna-se possível compreender como setores do protestantismo latino-americano, a partir da denúncia do vínculo econômico-liberal e da

¹⁰ Como ressalta Reinhart KOSELLECK. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 308: “Com isso chego à minha tese: experiência e expectativa são duas categorias adequadas para nos ocuparmos com o tempo histórico, pois elas entrelaçam passado e futuro. São adequadas também para se tentar descobrir o tempo histórico, pois, enriquecidas em seu conteúdo, elas dirigem as ações concretas no movimento social e político”. Ou seja, o conteúdo da tradição, herança de um passado espontâneo e atuante, e o horizonte de um futuro, que irrompe no presente, são categorias meta-históricas adequadas para a análise do tempo histórico, como sugere a *Begriffsgeschichte* de Koselleck. É neste sentido que se pode afirmar que a linguagem teológica protestante preconizada por Shaull, articulada na tensão entre um “espaço de experiência” (*Erfahrungsraum*) e um “horizonte de expectativa” (*Erwartungshorizont*), constitui não somente a irrupção de uma nova ideiação teológica, mas também uma fonte que dá testemunho da história das transformações políticas e sociais de seu tempo.

¹¹ O termo “ideologia” não deve ser entendido, de maneira imediata, em sua acepção marxista, geralmente associado à ideia da falsa consciência (*falsches Bewußtsein*), mas de acordo com sua acepção ecumênica (Genebra, 1966), isto é, como “a estrutura de pensamento teórica e analítica que sustenta a ação exitosa para realizar a mudança revolucionária na sociedade ou para preparar e justificar seu *status quo*”. Vítor WESTHELLE. Ideologia. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 599. Por isso mesmo, a distinção entre *ideologia* e *utopia*, tal qual apresentada e desenvolvida, no âmbito da sociologia do conhecimento, por Karl MANNHEIM. *Ideologia e utopia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976, 216-228, não é aplicável ao ideário oriundo da reflexão teológica de Richard Shaull, uma vez que, assumindo-se a acepção ecumênica não-pejorativa do termo ideologia, comum desde a Conferência de Genebra, tratar-se-ia, neste caso, de uma “ideologia utópica”.

¹² Esta concepção de teologia está diretamente associada ao método teológico desenvolvido por Paul TILLICH. *Teologia sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 21-26.

¹³ Paulo Ayres MATTOS. Ecumenismo para o novo milênio. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, ano 20, n. 301, 1998, p. 27. Como ressalta com precisão Paulo Ayres Mattos acerca de Koinonia, organismo ecumênico ulterior ao CEDI: “Nosso compromisso, nessa perspectiva libertária, tem marcado nossa trajetória ecumênica ao longo destes anos na antiga Confederação Evangélica do Brasil, em ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina), no CEI, no CEDI, e hoje em KOINONIA”.

alienação político-social representados pelas igrejas do protestantismo histórico, puderam comprometer-se com uma linguagem teológica libertária, que “incorpora em seu universo de discurso tudo o que evoque o mundo dos homens e a sua esperança de libertação”¹⁴. Neste sentido, além de acompanhar o desenvolvimento da reflexão teológica protestante latino-americana, caberá a esta pesquisa uma análise da *práxis* desenvolvida pelo CEDI, enquanto símbolo das transformações ocorridas no âmago da reflexão teológica e de sua função na sociedade.

Sob a luz de tais considerações, o *primeiro capítulo* representa uma tentativa de análise do significado da *práxis ecumênica* e de sua recepção entre setores do protestantismo na América Latina. A análise demonstra que a *práxis ecumênica* latino-americana e, mais especificamente, brasileira, somente pode ser corretamente compreendida a partir da explicitação do modo de configuração do protestantismo histórico de missão, uma vez que esta *práxis* significou uma resposta ao tipo de projeto político e de relação social preconizado pelo protestantismo aqui inserido. A partir desta análise, o capítulo evidencia que a militância ecumênica latino-americana significou, antes de tudo, uma *possibilidade de inserção e contextualização* na realidade brasileira e latino-americana e uma *ruptura* com a forma pela qual o protestantismo se constituiu neste contexto.

O segundo capítulo corresponde à tentativa de análise da teologia protestante latino-americana em sua relação direta com as reflexões em torno às temáticas da “responsabilidade social” e da “ética social ecumênica”, preconizadas, sobretudo, pelo Conselho Mundial de Igrejas. Esse capítulo quer evidenciar que a teologia do protestantismo ecumênico, aqui desenvolvida, não somente permaneceu em constante discussão com a reflexão teológica internacional, como também lançou as bases do projeto teológico que posteriormente ficou conhecido como “teologia da libertação”. Essa nova linguagem teológica, articulada a partir da pergunta sobre o “futuro histórico” de seu contexto, surgiu como uma resposta à *crise* vivenciada pela sociedade e pelas igrejas do protestantismo histórico de missão¹⁵. Não obstante, essa nova linguagem teológica não pretendia restaurar a *ordem* do passado como uma solução para a *crise* do presente, mas estava aberta ao futuro, esperando, na própria

¹⁴ Rubem ALVES. *Da esperança*, p. 216.

¹⁵ Como afirma Reinhart KOSELLECK. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999, p. 111: “Pertence à natureza da crise que uma decisão esteja pendente mais ainda não tenha sido tomada. Também reside em sua natureza que a decisão a ser tomada permaneça em aberto. Portanto, a insegurança de uma situação crítica é atravessada pela certeza de que, sem que se saiba ao certo quando ou como, o fim do estado crítico se aproxima. A solução possível permanece incerta, mas o próprio fim, a transformação das circunstâncias vigentes – ameaçadora, temida ou desejada –, é certo. A crise invoca a pergunta ao futuro histórico”. É o nascimento da possibilidade da pergunta pelo futuro histórico, pois, o que preocupa o presente estudo.

história, a irrupção do *novum*¹⁶. Essa teologia, protagonizada, sobretudo, por Richard Shaull, representa as possibilidades e a amplitude da práxis ecumênica na América Latina, o que torna sua análise, ainda que de forma rapsódica e demasiado limitada, indispensável. Além disso, esse capítulo evidencia que a teologia de Shaull não somente foi responsável pela reviravolta da teologia latino-americana, como também foi responsável por uma *inflexão* nas discussões teológicas internacionais em torno à temática da “ética social ecumênica”. O capítulo representa, portanto, a contribuição da teologia ecumênica internacional para a teologia latino-americana, e a contribuição específica oriunda da teologia latino-americana para o cenário teológico ecumênico internacional.

O último capítulo possui um duplo objetivo. O primeiro objetivo consiste em demonstrar que a reflexão teológica liderada pelos setores protestantes inseridos na militância ecumênica, não encontrando espaço no seio das igrejas protestantes latino-americanas, se insere na práxis eclesiástica romano-católica – representada pela ideação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) –, incorrendo em *reduções* inevitáveis em função da transição de uma teologia *extra ecclesiam* para uma teologia essencialmente institucional, fundamentada sobre o projeto de uma “Igreja Popular”. O segundo objetivo consiste em demonstrar que, em função do recrudescimento da postura *reacionária* das igrejas protestantes históricas de missão, sobretudo no período ulterior a 1964, setores do protestantismo latino-americano criaram espaços alternativos, com a intenção de levar adiante o seu projeto político-religioso libertário. Esses espaços alternativos, muitos dos quais ancorados sob a proteção direta do Conselho Mundial de Igrejas, constituíram-se como Entidades Ecumênicas de Serviço, caracterizando-se, em sua maioria, pelo desenvolvimento contínuo de uma práxis teológica não institucional¹⁷. A análise das atividades desenvolvidas pelo CEDI, que, em função de sua história de militância ecumênica, insere-se diretamente na história do movimento ISAL e do

¹⁶ Jürgen MOLTSMANN. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 309: “a palavra ‘crise’ mede os eventos não compreendidos e novos pelo padrão da ordem estabelecida da vida humana, a qual agora entrou em ‘crise’, está ameaçada, e, portanto, deve ser salva, guardada e renovada. A expressão ‘crise’ sempre se relaciona com ‘ordem’. A ‘crise’ põe a ordem em questão e, portanto, só pode ser dominada pela ordem. Continua despercebido, por outro lado, o fato de que no evento, que é visto como ‘crise’, está oculto o ‘novo’”.

¹⁷ Para maior consideração sobre as “Entidades Ecumênicas de Serviço” ou “organismos ecumênicos”, cf.: José Carlos STOFFEL. *Ecumenismo de organismos: notas introdutórias para um estatuto eclesiológico dos organismos ecumênicos*. In: Rudolf von SINNER. (Org.). *Missão e ecumenismo na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2009, p. 131-143. As Entidades Ecumênicas de Serviço, que geralmente aparecem associadas à práxis ecumênica de base, não devem ser contrapostas às representações institucionais ou à práxis ecumênica eclesiástica. Isso porque, como bem demonstra Stoffel, tais Entidades geralmente constituem-se como instrumentos de serviço às próprias instituições eclesiásticas, embora não se restrinjam às diversas igrejas e organismos oficiais. Neste sentido, também o exercício ecumênico de base e o eclesiástico não devem ser compreendidos como incompatíveis, mas, *ipso facto*, complementares. Cf., ainda sobre esta temática, Gottfried BRAKEMEIER. *Ecumenismo institucional e de base – um diagnóstico a partir da América Latina*. In: Rudolf von SINNER. (Org.). *Missão e ecumenismo na América Latina*, p. 78-91.

Setor de Responsabilidade Social da Confederação Evangélica do Brasil, proporciona a compreensão das consequências oriundas de uma práxis ecumênica comprometida com as questões sociais e interessada em responder aos desafios e questões levantados pelas exigências de seu contexto de inserção. Neste sentido, o CEDI apresenta-se como *uma* das consequências do movimento de renovação teológica na América Latina e, particularmente, *um* dos resultados da reflexão ética e teológica protagonizada por Richard Shaull, no cerne do engajamento ecumênico latino-americano. Por constituir-se como uma Entidade Ecumênica de Serviço e não como um organismo das igrejas, o CEDI pôde inclinar-se, com liberdade, às questões oriundas de seu contexto e da realidade sociopolítica brasileira em seus diferentes aspectos conjunturais. Neste sentido, ele simboliza, através de sua existência e de sua multiplicação, tanto a história do engajamento ecumênico desenvolvido por setores do protestantismo latino-americano, como as possibilidades de um exercício ecumênico significativo para a realidade terceiro-mundista.

Last but not least, cabe lembrar que a análise da história de militância ecumênica simbolizada pelo CEDI consiste, ademais, em olhar a história a partir dos dissidentes, e não da perspectiva institucional eclesiástica, ou da história “oficial” e do “centro”¹⁸. Muitas das percepções desenvolvidas ao longo deste texto são caudatárias de interpretações oriundas da reflexão teológica e histórica do próprio Centro Ecumênico de Documentação e Informação, o que pode denunciar a *objetividade* e a isenção ambicionadas pelo autor. Não obstante, cabe reafirmar uma percepção, já demasiado antiga, que uma *imparcialidade* na análise histórica não passa de um romantismo infantil. Como afirma o historiador Reinhart Koselleck, “ninguém poderia contradizer, nos dias de hoje, a ideia de que toda afirmação histórica está associada a um determinado ponto de vista”¹⁹. Na realidade, a perspectiva epistemológica da história moderna, de acordo com a percepção de Koselleck, corrobora a afirmativa de que

¹⁸ Jean-Claude SCHMITT. A história dos marginais. In: Jacques LE GOFF. *A história nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 352: “Uma espécie de ‘revolução copernicana’ afeta hoje a escrita da história. Ela é sensível há uns quinze anos, ainda que se tenha preparado de mais longa data. Sem ser necessariamente abandonada, a perspectiva tradicional parece insuficiente, limitada por sua própria posição: a partir do centro, é impossível abarcar com o olhar uma sociedade inteira e escrever sua história de outro modo que reproduzindo os discursos unanimistas dos detentores do poder. A compreensão brota da diferença: é preciso, para tanto, que se cruzem múltiplos pontos de vista que revelam do objeto – considerado, dessa vez, a partir de suas margens ou do exterior – múltiplas faces diferentes, reciprocamente ocultas”. Embora essa pesquisa não se ocupe com o discurso eclesiástico oficial, uma síntese se encontra em: Rubem ALVES. Os inimigos do protestantismo. In: IDEM. *Religião e repressão*. São Paulo: Loyola; Teológica, 2005, p. 285-318.

¹⁹ Reinhart KOSELLECK. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, p. 161: “Ninguém poderia contradizer, nos dias de hoje, a ideia de que toda afirmação histórica está associada a um determinado ponto de vista. Pois quem poderia negar que a história é observada a partir de diferentes perspectivas e que uma alteração no âmbito da história corresponderá necessariamente a uma alteração no âmbito do discurso que a expressa? A velha tríade *lugar, tempo e pessoa* também está presente na obra do historiador. Caso se altere um desses três elementos, trata-se já de uma outra obra, ainda que se debruce ou pareça debruchar-se sobre o mesmo objeto”.

somente é possível “encontrar a verdade quando se adota um ponto de vista fixo ou mesmo quando se toma um partido”²⁰. Assim, assume-se aqui uma perspectiva subjetiva explícita, que, por vezes, procura conferir uma voz concreta ao processo de desdobramento de uma consciência protestante crítica na América Latina e no Brasil. Não obstante, essa pesquisa quer ser um exercício permanente de reflexão, fundamentado no princípio da “honestidade intelectual”²¹, responsável pela tentativa, em seus maiores ou menores graus de sucesso, por uma perspectiva crítica e teoricamente fundamentada; o que, nem por um instante, deixa de ser *normativa*.

²⁰ Reinhart KOSELLECK. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, p. 161.

²¹ Heinz ZHRNT. *The Question of God: Protestant Theology in the Twentieth Century*. London; New York: William Collins Sons and Co.; Harcourt, Brace & World, 1970, p. 132: “To be intellectually honest means to keep one’s thought in accordance with reality”.

2 CAPÍTULO PRIMEIRO: A CARACTERIZAÇÃO PARTICULAR DO ECUMENISMO NA AMÉRICA LATINA E NO BRASIL

[...] *ecumenismo é solidariedade*. Solidariedade na busca do Reino, no serviço aos pobres. Em consequência, o ecumenismo é inseparável da libertação. É resultado do poder do Espírito Santo, e ali “onde está o Espírito do Senhor, há liberdade”[...]”²².

2.1 BREVES APONTAMENTOS SOBRE O MOVIMENTO ECUMÊNICO MODERNO

Não se pode entender a história do Movimento Ecumênico Internacional associando-a ao nascimento de uma organização, nem mesmo ao nascimento e à atuação do Conselho Mundial de Igrejas, CMI. É ela fruto da insatisfação de alguns “espíritos lúcidos” que, ao se depararem com as consequências das divisões eclesiásticas e com o “fracasso ético da Igreja dividida”²³, começaram a mover-se em sentido à unidade²⁴. Apesar de não dizer respeito, de uma forma necessária, às iniciativas de cunho institucional na busca de um diálogo e de uma plataforma comum entre os mais diversos corpos eclesiásticos cristãos, o Movimento Ecumênico moderno está ligado, de uma forma direta, à história da igreja cristã e, portanto, participa de suas contradições e deficiências.

Não seria aleivoso afirmar que o Movimento Ecumênico foi, em grande parte, a excrescência da iniciativa do movimento missionário²⁵. Menos do que uma proposta de cunho institucional e eclesiástico e sempre mais ligado às ações de indivíduos, o Movimento

²² Júlio de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 303.

²³ Helmut Richard NIEBUHR. *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo: ASTE; Ciências da Religião, 1992, p. 11-23.

²⁴ Júlio de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, p. 219.

²⁵ Cf., por exemplo: Kenneth Scott LATOURETTE. *Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council*. In: Ruth ROUSE; Stephen Charles NEILL. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1517-1948*. Geneva: WCC Publications, 2004, p. 353-402; Júlio de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, p. 69-81, 221-238; Thomas E. FITZGERALD. *The Ecumenical Movement: an Introductory History*. Westport: Praeger Publishers, 2004, p. 1-5; Gottfried BRAKEMEIER. *Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo*. São Paulo: ASTE, 2004, p. 31-37; Zwinglio Mota DIAS. *O movimento ecumênico: história e significado*. *Numen*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, 1998, p. 128-139.

Ecumênico foi germinado a partir da consciência da divisão em meio aos campos de trabalho comum e testemunho da fé cristã. Fato é que foram os missionários “os primeiros a sentir a tragédia das divisões entre as igrejas”²⁶ e a sonhar com a utopia da unidade a partir dos campos de missão. Neste sentido, o despertar ecumênico surge como uma “reação à fragmentação da Igreja de Jesus Cristo”²⁷, uma denúncia da divisão e um clamor em favor da unidade. Como bem enfatizou o conhecido historiador da igreja Wiliston Walker, “a história da igreja cristã tem sido marcada por dois grandes impulsos – expansão e integração”²⁸. Foi no processo de expansão da igreja cristã através do exercício de propagação do evangelho para além dos limites institucionais eclesiásticos que o Movimento Ecumênico moderno começou a ganhar forma e consistência.

Tem sido um *locus* histórico-teológico muito comum associar o início simbólico do Movimento Ecumênico à realização da Conferência Missionária de Edimburgo (Escócia), em 1910²⁹. Naturalmente, é preciso enfatizar que a realização desta conferência, icônica para a história do Movimento Ecumênico moderno, não se deu *ex abrupto* na história da igreja cristã, notavelmente marcada por divisões e discórdias³⁰. É preciso fazer menção a toda uma história anterior em busca de uma unidade fraterna, nem sempre uníssona em suas formas e motivações, que veio tomando corpo desde o início do século XVIII entre diversos grupos leigos cristãos³¹. Edimburgo representou, de fato, o zênite das iniciativas anteriores em prol da unidade entre diversas igrejas e agências missionárias então atuantes em várias partes das colônias europeias. Mas, esta conferência não foi, em nenhuma hipótese, um evento isolado

²⁶ Kenneth Scott LATOURETTE. *Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council*, p. 354. [Todas as traduções, ao longo do texto, são do próprio autor].

²⁷ Gottfried BRAKEMEIER. *Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo*, p. 31. De acordo com Brakemeier, a internacionalização do mundo, entendida como a “consequência das conquistas tecnológicas que encurtam as distâncias, bem como da migração intercontinental de grandes parcelas da população mundial”, e como o “avanço da globalização, iniciada com a descoberta das Américas no século XV e fortemente acelerada no século XIX”, foi um dos importantes impulsos para o desenvolvimento do Movimento Ecumênico. Nas palavras do autor: “a internacionalização do mundo que ocorre no século XIX já não mais permite a separação geográfica das confissões. Faz com que colidam, principalmente nas áreas missionárias da África e da Ásia. Surgem daí importantes impulsos para o ecumenismo”.

²⁸ Wiliston WALKER. *História da igreja cristã*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2006, p. 802.

²⁹ Michael KINNAMON; Brian E. COPE. (Ed.). *The Ecumenical Movement: an Anthology of Key Texts and Voices*. Geneva: WCC Publications, 1997, p. 1.

³⁰ Para um breve panorama histórico das divisões entre as igrejas cristãs, cf.: Juan BOSCH NAVARRO. *Para compreender o ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 59-104; Jos VERCRUYSSSE. *Introdução à teologia ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 17-36.

³¹ Como precisamente afirmam os autores Ninan Koshy e Júlio de Santa Ana: “The modern ecumenical movement began to take shape as early as the 18th century. It developed among groups of lay Christians during the early part of the 19th century, and began to influence the Christian missionary movement during the latter part of that century” (Ninan KOSHY; Júlio de SANTA ANA. *On the Meaning of “Ecumenical”*). In: Júlio de SANTA ANA. *Beyond Idealism: a Way Ahead for Ecumenical Social Ethics*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006, p. 30). Para o historiador Wiliston Walker, entretanto, as raízes do Movimento Ecumênico podem ser encontradas já a partir do século XVI: Cf., Wiliston WALKER. *História da igreja cristã*, p. 803.

articulado a partir de um súbito desejo de unidade e espírito de diálogo. Como ressalta corretamente a teóloga reformada Christine Lienemann-Perrin, “pela primeira vez se conseguiu reunir 180 igrejas e sociedades missionárias dentre as confissões oriundas da Reforma, para refletir sobre a tarefa comum da missão”³². Fato é que a Conferência Missionária de Edimburgo representou, ao mesmo tempo, o encerramento do “século da missão” e o começo da “era ecumênica da história da igreja”³³.

Se, por um lado, a Conferência de Edimburgo é vista como um evento icônico a partir do qual a historiografia ecumênica tem situado o *terminus a quo* do desenvolvimento das atividades em prol da unidade cristã, ela, por outro lado, representou uma problemática inicial para o protestantismo instalado em território latino-americano. A conferência excluiu a América Latina como alvo das missões protestantes por considerá-la um território cristão, sob a influência do romano-catolicismo. Muito embora seja já comum associar a conferência ao expurgo da legitimidade de práticas missionárias cristãs em território latino-americano por parte de seus organizadores, é preciso examinar esta questão com mais cautela. A articulação feita pelo historiador Arturo Piedra demonstra que, longe de uma unanimidade por parte dos organizadores, houve toda uma discussão anterior à realização da conferência que distinguia claramente as diferenças entre as concepções europeias e norte-americanas no tocante à prática missionária fora dos limites de suas fronteiras. Nas palavras de Piedra:

Os líderes das maiores sociedades missionárias do Reino Unido e da Alemanha entendiam que isso dizia respeito aos países onde não havia influência cristã de nenhum tipo, como nos países muçulmanos; os Estados Unidos, ao contrário, tinham outra interpretação totalmente distinta, considerando que incluíam entre as populações não-cristãs os cristãos nominais, particularmente os católicos romanos, dentro de países de tradição cristã³⁴.

O fato a ser observado é que havia uma preocupação por parte dos organizadores da conferência em manter o apoio dos britânicos, particularmente os anglicanos da “Alta Igreja” (*High Church*), que não queriam patrocinar uma nova presença do protestantismo onde já houvesse influência de outra igreja cristã. Tais anglicanos só apoiariam a conferência se a América Latina não fizesse parte das agendas de discussão. Neste sentido, cabe ressaltar que as articulações de Joseph Oldham (1874-1969) foram decisivas para o sucesso da conferência,

³² Christine LIENEMANN-PERRIN. *Missão e diálogo inter-religioso*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2005, p. 58. Como indica o conhecido historiador das missões Kenneth Scott Latourette, Edimburgo foi uma sucessão dos encontros realizados em Nova York e em Londres em 1854, em Liverpool em 1860, em Londres em 1878 e 1888, e especialmente em Nova York em 1900: Cf., Kenneth Scott LATOURETTE. *Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council*, p. 355.

³³ Christine LIENEMANN-PERRIN. *Missão e diálogo inter-religioso*, p. 58.

³⁴ Arturo PIEDRA. *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*. São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2006, p. 125.

tendo em vista que ele atuou como um mediador da polêmica entre o bloco europeu e o norte-americano, excluindo a temática latino-americana das agendas de discussão e garantindo o apoio por parte dos anglicanos. Se, por um lado, John Mott (1865-1955) via a Igreja Católica como um fracasso no que tange à tentativa de consolidar o cristianismo na América Latina e, portanto, esforçava-se por expandir o protestantismo no continente, por outro lado, Oldham “era sensível às matizes teológicas e às sutilezas eclesiais, com habilidade para perceber possíveis tensões entre o comitê organizador da conferência e as igrejas que o apoiariam”³⁵. Embora tenha dedicado apenas uma seção com não mais de uma página sobre a América Latina, Edimburgo teve um significado *sui generis* para a expansão do protestantismo na região, principalmente através de suas conclusões sobre o papel da missão cristã, que mais tarde seriam aproveitadas pelos organizadores do Congresso do Panamá, em 1916. A decisão de construir um Comitê de Continuação, que tinha por finalidade executar as conclusões da conferência, tornou-se o ponto de partida para o desenvolvimento de outras iniciativas que iriam afluir na formação do CMI, em 1948, como a fundação do Conselho Missionário Internacional, o Movimento Fé e Constituição, o Movimento Vida e Ação e a publicação da *International Review of Mission*³⁶.

Abstraindo-se desta problemática inicial intrínseca à organização da Conferência de Edimburgo, é preciso notar, antes de qualquer coisa, que o Movimento Ecumênico moderno é, de fato, e por mais tautológico que possa soar, um produto da modernidade. Essa relação, todavia, requer melhor entendimento. Para o sociólogo Peter Berger, por exemplo, a situação de pluralismo³⁷, provocada ou radicalizada pelo advento da modernidade, direciona as instituições religiosas, regidas por uma lógica de mercado, a um exercício de *racionalização* das práticas de competição entre os diversos corpos institucionais eclesiais, bem como à burocratização de suas instituições. Este processo crescente de racionalização e burocratização estabelece, de acordo com Berger, “um fundamento sociopsicológico para o ‘ecumenismo’”. Como ele afirma:

O “ecumenismo”, porém, no sentido de uma colaboração amigável cada vez mais estreita entre os diferentes grupos envolvidos no mercado religioso, é exigido pela

³⁵ Arturo PIEDRA. *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*, p. 117.

³⁶ Jos VERCRUYSSSE. *Introdução à teologia ecumênica*, p. 50-51.

³⁷ Para uma visão sobre o pluralismo moderno em Berger, cf.: Peter L. BERGER; Thomas LUCKMANN. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 37-51. Para Berger o pluralismo moderno “significa qualquer situação na qual há mais do que uma visão do mundo à disposição dos membros de uma sociedade, isto é, uma situação na qual há competições entre visões do mundo”. Para uma análise da perspectiva de Berger, cf.: Peter L. BERGER. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 76-77.

situação pluralista como um todo e não apenas pelas afinidades sociopsicológicas do pessoal burocrático-religioso. Essas afinidades asseguram, pelo menos, que os rivais religiosos são [sic] vistos não tanto como “o inimigo”, mas como companheiros com problemas semelhantes. Isso, obviamente, torna a colaboração mais fácil. Mas, a necessidade de colaboração deve-se à necessidade de se racionalizar a própria competição na situação pluralista. O mercado competitivo estabeleceu-se no momento em que se tornou impossível a utilização da máquina política da sociedade para a eliminação dos rivais religiosos. As forças desse mercado tendem, então, para um sistema de livre competição muito semelhante ao do capitalismo do *laissez-faire*. Um sistema assim, porém, requer uma racionalização posterior ao longo do seu desenvolvimento. A livre competição entre as diferentes agências de mercado, sem nenhuma restrição imposta de fora ou com a qual as próprias agências concordem, torna-se irracional até o ponto em que o custo dessa competição começa a comprometer os ganhos a serem obtidos dela. Esse custo pode, em primeiro lugar, ser político ou de “prestígio público”. Assim, pode ser mais fácil obter favores de um governo neutro se as diferentes Igrejas agirem em conjunto do que se elas tentarem uma concorrência desleal. Também uma competição muito selvagem pela adesão do consumidor pode ser autodestrutiva, na medida em que pode ter o efeito de afastar em conjunto várias classes de “fregueses” potenciais do mercado religioso³⁸.

Essa compreensão sociologizante do desdobramento da práxis ecumênica apresenta alguns questionamentos iniciais que merecem um tratamento maior. Não se pode desprezar a influência da modernidade na configuração de um novo agir no que tange a própria temática de legitimação do religioso e, *ipso facto*, do desenvolvimento do Movimento Ecumênico. Como bem coloca o teólogo Jos Vercruysse:

Seria, todavia, ingênuo não reconhecer que as mudanças de mentalidade na idade moderna influenciaram bastante o rumo desse desenvolvimento. Pensemos no espírito de tolerância e de igualdade, na aceitação dos direitos modernos de liberdade de consciência e de religião, na nova consciência filantrópica e internacionalista que se manifesta na fundação de grandes associações internacionais com amplos fins humanitários, como a *Sociedade para a Abolição da Escravatura* ou a *Cruz Vermelha*³⁹.

É bem possível, a partir de um ponto de vista das ciências do social, compreender o Movimento Ecumênico como um produto estratégico em meio às competições institucionais, típicas de uma situação pluralista, na tentativa de racionalização das práticas de competição entre os corpos eclesiásticos. Obviamente, o “escândalo da divisão” só pôde ter ocorrido numa situação em que uma realidade de pluralidade institucional se fez presente. A própria Conferência Missionária de Edimburgo, em 1910, até aqui apontada como um referencial

³⁸ Peter L. BERGER. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, p. 153; cf., também, Peter L. BERGER. A market model for the analysis of ecumenicity. *Social Research*, v. 30, 1963, p. 77-93.

³⁹ Jos VERCRUYSSSE. *Introdução à teologia ecumênica*, p. 48. Como bem colocam os autores Peter Berger e Thomas Luckmann, numa sociedade plural “a tolerância é considerada uma virtude ‘elucidativa’ por excelência, pois só ela faz com que indivíduos e sociedades vivam juntos e lado a lado, tendo sua vida voltada para valores diferentes” (Peter L. BERGER; Thomas LUCKMANN. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*, p. 38).

simbólico para as origens do Movimento Ecumênico moderno, foi uma tentativa de repensar a tarefa comum da missão cristã, “em vista de uma evangelização do mundo naquela geração e para contribuir para a ‘finalidade de toda ação missionária, a de implantar em todas as nações não-cristãs uma só e única Igreja de Cristo’”⁴⁰. Entretanto, não se pode desprezar que a inspiração evangélica tenha contribuído “para a descoberta do escândalo da desunião e para o esforço de eliminá-lo”⁴¹. Embora seja possível afirmar que esta inspiração evangélica seja também uma forma *ad hoc* de legitimação teológica deste movimento⁴², isso não significa que ela não seja, de fato, uma necessidade ligada à própria contradição que a desunião dos corpos eclesiais significa para a existência das igrejas cristãs.

Apesar da cartelização proporcionada pela situação pluralista tender a um determinado tipo de práxis ou mesmo *estratégia* ecumênica, como bem demonstra a abordagem sociológica de Peter Berger, torna-se necessário reconhecer que o Movimento Ecumênico quer ser muito mais um exercício de aproximação, superação das suspeitas e diálogo do que uma tentativa de formação de oligopólios mercantilizados. Para ser mais exato, o Movimento Ecumênico moderno deve ser compreendido como “uma das formas na qual comunidades cristãs, especialmente na Europa Ocidental e América do Norte, responderam ao processo de

⁴⁰ Jos VERCRUYSSSE. *Introdução à teologia ecumênica*, p. 50. De igual modo, a teóloga Christine LIENEMANN-PERRIN. *Missão e diálogo inter-religioso*, p. 58 registra acerca da Conferência de Edimburgo: “Muitos dos 1200 participantes estavam tomados pela visão de levar o evangelho ao cabo de uma geração literalmente ‘até os confins da terra’ e converter todos os povos para o cristianismo. O tema de uma das oito comissões era ‘Levar o evangelho a todo o mundo não-cristão’. Pretendia-se reforçar a evangelização nas ‘regiões ainda não ocupadas’”. Essa compreensão das razões da Conferência de Edimburgo (1910) apontada por Lienemann-Perrin está, de fato, muito próxima daquilo que Berger qualifica como uma tentativa de “racionalizar a competição por meio da cartelização”. Berger exemplifica este processo de racionalização da competição através da cartelização através da elucidação do significado de “cortesia” no protestantismo norte-americano, que se refere “aos acordos entre as diferentes denominações com relação aos territórios a serem alocados a seus respectivos programas de ‘expansão’”. Sobre este ponto, cf.: Peter L. BERGER. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, p. 154.

⁴¹ Jos VERCRUYSSSE. *Introdução à teologia ecumênica*, p. 48.

⁴² Uma forma muito clara de se perceber tal tentativa de legitimação bíblico-teológica do Movimento Ecumênico seria a aplicação da oração evangélica “para que todos sejam um” (evangelho de João, 17.21), nem sempre dotada de refinada reflexão teológica, e que acabou por transformar-se no lema do Movimento Ecumênico moderno. Mesmo procurando abordar em seu trabalho “enfoques e percepções do diálogo ecumênico sobre a igreja”, o teólogo protestante Jürgen ROLOFF. *A igreja no Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2005, p. 11 afirma que “é uma tentação ver nisso algo como uma ironia da história da teologia; isto porque a ideia joanina da unidade possui uma perspectiva diferente daquela do atual movimento ecumênico: por trás dela de forma alguma está o programa da reunião do povo universal de Deus numa unidade histórica visível, de confissão e testemunho comuns; na verdade, o que ela quer é articular a autocompreensão de um pequeno grupo de crentes autênticos em sua diferenciação do mundo e em seu distanciamento frente à história. O mesmo vale de modo bem geral para a concepção joanina de igreja; pois esta se mostra como *rudimentar*, na medida em que renuncia amplamente aos motivos e questionamentos que determinam a visão da igreja na maioria dos demais escritos neotestamentários”. Ao que conclui com precisão Roloff: “A partir de João não é possível desenvolver *nenhum programa* para o movimento ecumênico atual, mas com certeza ele oferece a este, justamente em sua ideia de unidade, um *corretivo indispensável*. Ele deixa claro que unidade não é uma ‘realização moral ou organizacional da comunidade, mas exclusivamente dádiva divina. Ela não brota do consenso dos membros da igreja, mas é algo do qual esta sempre já provém’”. Sobre este ponto, cf. a p. 343 da obra supracitada de Roloff.

modernização”⁴³. Isso porque, se é correto afirmar que o Movimento Ecumênico moderno é um produto da modernidade, ele não é, todavia, o único produto desta modernidade. Como bem ressalta Peter Berger, a situação pluralista “engendrou não apenas a ‘era do ecumenismo’ mas também, em aparente contradição com esta, a ‘era das redescobertas das heranças confessionais’”⁴⁴. A modernidade também traz consigo, numa forma de “correlativo estrutural”, o fenômeno do fundamentalismo religioso. De sorte que, enquanto um produto da modernidade, o Movimento Ecumênico, gradualmente, “tornou-se o mais importante projeto das igrejas cristãs abrindo-as aos desafios da modernidade”⁴⁵.

Parece bastante razoável, desta forma, pressupor a existência de uma correspondência entre os desenvolvimentos teológicos, enquanto práxis discursiva, e as estruturas do contexto com o qual estes interagem, o que não significa, em nenhuma hipótese, tornar a reflexão teológica um labor completamente subordinado aos condicionamentos de suas estruturas contextuais. Neste sentido, pode-se entender, por um lado, o desenvolvimento de uma *consciência ecumênica* como uma consequência da “infraestrutura pluralista” com a qual a teologia interage *dialeticamente* e, por outro lado, o fundamentalismo religioso como uma forma através da qual a articulação teológica rejeita o contexto pluralista em que se encontra inserida, isto é, uma forma através da qual a teologia busca impor certezas absolutas num contexto de ênfase na pluralidade⁴⁶. Desta forma, não obstante a atitude frente ao seu

⁴³ Júlio de SANTA ANA. The Ecumenical Movement at the Crossroads. *Student World*, n. 1, 2003, p. 11-12.

⁴⁴ Peter L. BERGER. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, p. 159.

⁴⁵ Júlio de SANTA ANA. The Ecumenical Movement at the Crossroads, p. 12.

⁴⁶ Não cabe aqui maior discussão sobre a problemática do fundamentalismo. Uma boa discussão, entre inúmeras outras, pode ser encontrada no texto do teólogo protestante Heinrich Schäfer: Heinrich SCHÄFER. Religious Fundamentalism and Reflexive Modernity. In: Júlio de SANTA ANA. (Ed.). *Religions Today: Their Challenge to the Ecumenical Movement*. Geneva: WCC Publications, 2005, p. 271-292. Para resumir, de acordo com Heinrich Schäfer, a modernidade pode ser caracterizada por dois tipos de razão: a razão *reflexiva* e a *instrumental*. A razão reflexiva tende a uma prática política democrática, tolerância da pluralidade, direitos humanos, discurso político aberto, enquanto que a instrumental diz respeito ao desenvolvimento tecnológico, dominação colonial, unificação cultural, expansão pela guerra e o domínio total da razão instrumental econômica. O fenômeno do fundamentalismo, que já não pode ser restrito apenas à esfera religiosa, parece ser uma resposta a esta nova situação. Nas palavras do autor: “Fundamentalism seems to be a religious and political reaction to this overall situation. In fact, a closer look will show that it is the other face of modernity. It is anti-modern only in relation to reflexive modernity. It subverts the basic civilization paradigm shift at the brink of modernity: reflexivity as consciously relative, procedural legitimation and organization of political and social life. Where modernity puts reflexivity, tolerance and pluralism in place, fundamentalism installs absolute ‘truths’ as orientations for social organization”. Sobre este ponto, cf.: Heinrich SCHÄFER. Religious Fundamentalism and Reflexive Modernity, p. 274. Uma outra referência igualmente significativa é o texto de autoria de Zwinglio Mota Dias que, além de oferecer um panorama histórico do desenvolvimento do fenômeno do fundamentalismo no seio do “ambiente eclesiástico protestante”, ainda possui o mérito de oferecer uma reflexão sobre os diferentes “pressupostos epistemológicos da leitura fundamentalista”. Segundo Zwinglio Dias, seguindo nas trilhas de Heinrich Schäfer, a operação epistemológica elaborada pelo fundamentalismo, baseada numa conservadora teologia da história, estabelece “um processo de conhecimento da realidade que transforma o relativo em absoluto”. Nas palavras do autor: “os teólogos de Princeton postulavam uma apreensão sem obstáculos (não existem mediações!), da razão sobre a Escritura que objetivava, empiricamente, as afirmações sobre Deus e suas

contexto, a teologia é sempre responsiva a um lugar e a um momento histórico singular. Tal caracterização da teologia como uma práxis discursiva desde um *locus* específico e historicamente situado não é em si nenhuma novidade. Paul Tillich, com agudeza, evidenciava, já nas primeiras páginas de sua *Teologia Sistemática*, a importância do “polo chamado situação” do qual a teologia não pode jamais se desvencilhar. Para Tillich, a “situação à qual a teologia deve responder é a totalidade da autointerpretação criativa do ser humano em um período determinado”⁴⁷. Neste sentido, a teologia deve, ao mesmo tempo, permanecer *apologética* e *querigmática*, isto é, uma “teologia que responde” sem, entretanto, desprezar o conteúdo do seu anúncio. A forma de unir mensagem e situação é o que Paul Tillich caracteriza como “método de correlação”, ou, de forma mais clara, a tentativa de relacionar às perguntas levantadas por um dado contexto as respostas possíveis existentes na mensagem e conteúdo teológicos. Esta relação *binomine* situação-anúncio pressupõe a possibilidade da irrupção de diferentes teologias, enquanto respostas possíveis a diferentes contextos. Em consequência, não se pode mais falar de uma única teologia enquanto um conjunto de práticas discursivas homogêneas e igualmente aplicáveis a qualquer situação e contexto. Cada teologia possui um *locus* específico com o qual se relaciona e a partir do qual se desenvolve. Como bem definiu o teólogo Carl Braaten, não havendo “uma única dogmática reinante para a Igreja”, “‘pluralismo’ é a palavra mais apropriada para caracterizar a atual situação da teologia”⁴⁸. Assim, mesmo a atitude fundamentalista seria uma forma de resposta ao seu contexto, posto que, nas precisas palavras de Tillich, “temerosos de perder a verdade eterna, identificam-na com algum trabalho teológico anterior, com conceitos e soluções tradicionais, e tentam impô-los a uma situação nova e diferente. Confundem a verdade eterna com uma expressão temporal desta verdade”⁴⁹.

A negatividade da proposta fundamentalista residiria, de acordo com a perspectiva de Tillich, na exclusão do contato com a “situação presente” por meio da repetição de respostas previamente estabelecidas “desde uma situação do passado”. A teologia, neste caso, não é pensada como um discurso que possui raízes em determinados contextos sociais e históricos,

relações com o mundo, os humanos, etc., em objetos e dados sobrenaturais. Desta forma a razão empírica poderia olhar de forma direta para o céu e conhecer com objetividade o absoluto e verdadeiro, livre de toda dúvida. Este modo de interpretação da realidade tem como alvo oferecer às pessoas um método para equacionarem sua situação de crise (existencial, social, cultural, econômica, etc.) e encontrarem, pelo menos no plano simbólico, uma solução para seus impasses frente à vida”. Sobre este ponto, cf.: Zwinglio Mota DIAS. Fundamentalismo: o delírio dos amedrontados. Anotações sócio-teológicas sobre uma atitude religiosa. *Tempo e Presença Digital*, Rio de Janeiro, ano 3, n. 13, dez. 2008.

⁴⁷ Paul TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 22.

⁴⁸ Carl E. BRAATEN. Prolegômenos à dogmática cristã. In: Carl E. BRAATEN; Robert W. JENSON. (Ed.). *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 62.

⁴⁹ Paul TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 21.

mas como um construto fechado e imutável. Ela não é mais algo do qual o homem participa, ou mesmo uma atividade que reconhecidamente parte da reflexão humana, mas algo do qual este se aliena. Não se trata mais de uma reflexão, mas da repetição de fórmulas fixas e, por natureza, não relacionais. Neste sentido, designar o discurso fundamentalista como um discurso genuinamente teológico seria não somente equivocado para uma própria concepção rigorosa de *teologia*, como também possivelmente pernicioso. Como acertadamente escreveu o teólogo David Tracy, “teologias fundamentalistas e autoritárias, se propriamente consideradas, de forma alguma são teologias”⁵⁰. Não somente por rejeitar a tarefa de responder ao contexto no qual está inserido, como também por ser incapaz de interpretar a sua própria tradição e cair na armadilha do “tradicionalismo”⁵¹, o discurso fundamentalista perde, na perspectiva de Tillich, o próprio sentido do quefazer teológico.

O que a análise de Berger quer evitar, através da relação dialética entre sociedade e religião, é, de um lado, o que ele designa – de forma bastante caricata, diga-se de passagem – como “idealismo”, isto é, a possibilidade de um discurso *puro*, sem quaisquer mediações e influências do contexto do qual parte, e, de outro lado, o “materialismo”, isto é, um completo determinismo sociológico suplantador da possibilidade do exercício da autonomia individual, ainda que tal autonomia seja exercida dialeticamente a partir de uma configuração espiritual ou cultural específica. Como bem ressalta Peter Berger, “parece plausível, para o sociólogo, pelo menos, encarar os desenvolvimentos teológicos como consequências e não como causas da infraestrutura pluralista, sem com isso negar a capacidade de eles ‘retroagirem’ sobre a infraestrutura”⁵². Ainda que o despertar de uma consciência ecumênica possa ser apontado como uma consequência da infraestrutura pluralista com a qual interage, este despertar não deve ser apontado como uma simples consequência *imediate e natural* deste processo. Não se deve imaginar o Movimento Ecumênico moderno, portanto, como bem afirma o teólogo José Míguez Bonino, como “um processo automático, um tipo de ‘determinismo histórico’ para a

⁵⁰ David TRACY. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006, p. 136.

⁵¹ Jaroslav PELIKAN. *The Vindication of Tradition*. New Haven; London: Yale University Press, 1984, p. 65, agarra de forma precisa o problema intrínseco ao “tradicionalismo” por meio de uma bela fórmula: “Tradition is the living faith of the dead, traditionalism is the dead faith of the living. And, I suppose I should add, it is traditionalism that gives tradition such a bad name”.

⁵² Peter L. BERGER. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, p. 155. Embora Berger afirme, por um lado, que a situação pluralista tenda ao ecumenismo em sua dinâmica social, política e econômica, ele também afirma, por outro lado, que essa “tendência não precisa ser relacionada *a priori* a nenhuma concepção teológica particular sobre o termo”. Não obstante, o perigo de se deduzir motivos religiosos diretamente de uma determinada configuração histórica e cultural permanece presente na obra de Berger, e isto a despeito de seus esforços para garantir certa autonomia à esfera religiosa. Para uma exímia análise da relação entre sociologia e teologia, cf. o excelente artigo de Mark D. CHAPMAN. On Sociological Theology. *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte/Journal for the History of Modern Theology*, Bd. 15, 2008, p. 3-15.

unidade. O movimento é mediado pela reflexão, vontade e ação das igrejas”⁵³. Ademais, toda análise histórica minimamente rigorosa tem demonstrado que, menos do que um desenvolvimento espontâneo e natural, o desenvolvimento de uma consciência ecumênica permaneceu uma atitude marcadamente minoritária, muitas vezes até subversiva, e, não raras vezes, independente de estruturas e aparatos institucionais, ainda que sem desprezar a importância destes.

A problemática do despertar de uma consciência ecumênica aparece, de qualquer forma, envolta numa nebulosa de dificuldades, correndo o risco de ser apressadamente classificada como um epifenômeno *imediato* da “reflexão teológica” numa situação pluralista, caracterizada pelo predomínio da lógica de mercado. Certo é que tal despertar só pode ser compreendido à luz das mudanças ocorridas na estrutura social e na mentalidade individual a partir do desenvolvimento da modernidade. A abordagem sociológica de Berger contribui, ainda que não evada o perigo por completo, para uma não redução da práxis religiosa a uma consequência da estrutura contextual na qual está inserida, ao passo que a reflexão teológica de Tillich revela que, apesar de ter de responder ao contexto no qual está inserida, a teologia possui um conteúdo próprio a anunciar, uma “verdade eterna”⁵⁴, que somente se torna passível de tematização, não obstante, *por meio* da cultura. É, pois, sob o prisma destas considerações que o desdobramento de uma consciência ecumênica deve ser compreendido. O caráter estritamente dialético da relação entre religião e cultura, teologia e contexto histórico é, assim, sublinhado. Tal concepção, longe de apontar para uma originalidade metodológica, está relacionada com aquilo que vem sendo denominado, há muito, como “teologia contextual” – ou, se quisermos nos apropriar do sentido amplo do termo tal como formulado por Tillich, “teologia de mediação [*Vermittlungstheologie*]”⁵⁵. Esse tipo de compreensão teológica evidencia que a tarefa da teologia é a de “comunicar o evangelho em termos da

⁵³ José MÍGUEZ BONINO. A “Third World” Perspective on the Ecumenical Movement. *The Ecumenical Review*, v. 34, n. 2, 1982, p. 118.

⁵⁴ Paul TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 21: “A teologia, como função da igreja cristã, deve servir às necessidades desta igreja. Um sistema teológico deve satisfazer duas necessidades básicas: a afirmação da verdade da mensagem cristã e a interpretação desta verdade para cada nova geração. A teologia oscila entre dois polos: a verdade eterna de seu fundamento e a situação temporal em que esta verdade eterna deve ser recebida”.

⁵⁵ Paul TILLICH. Introdução. In: IDEM. *A era protestante*. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1992, sobretudo, p. 15. Para uma análise do sentido de mediação na obra de Tillich, cf. o excelente ensaio de Martin REPP. Zum Hintergrund von Paul Tillichs Korrelations-Methode. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 24, Issue 1-3, 2009, p. 206-215. Veja também o ensaio de Dirk-Martin GRUBE. Kontextinvariante Wahrheit in geschichtlicher Vermittlung? Eine Analyse von Tillichs Methode der Korrelation. In: Gert HUMMEL. (Ed.). *Truth and History – a Dialogue with Paul Tillich*. Proceedings of the VI. International Symposium held in Frankfurt/Main 1996. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998, p. 49-68. Para uma crítica do método de correlação e da teologia de mediação de Tillich, cf.: John Powell CLAYTON. *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1980, p. 191-249.

realidade das culturas com as quais a igreja está envolvida”. De acordo com John Pobee, contexto, neste sentido, “significa a interpenetração de sujeito e objeto, assinalando a disposição e empenho de viver mais com o específico que com generalidades, mais com particulares que com os universais”⁵⁶. Ainda que não possamos concordar integralmente com a definição de “contexto” tal como formulada por Pobee⁵⁷, a teologia contextual – que somente pode se voltar para o particular na medida em que assume, de forma consciente ou não, o universal – é passível de ser caracterizada como uma “declaração da relatividade na teologia”, o que não implica, necessariamente, a ausência de um conteúdo específico passível de anúncio e proclamação. Posto de forma mais direta, a declaração da relatividade na teologia não implica um *relativismo* puro e simples⁵⁸.

Como consequência de tais pressuposições teóricas, temos que também a história do Movimento Ecumênico moderno, *enquanto um movimento propriamente religioso*, não deve ser encarada apenas como um conjunto de atividades mais ou menos homogêneas, oriundas de diferentes situações contextuais, a partir das quais as igrejas cristãs foram passivamente se acomodando à situação pluralista na qual se encontravam. Na verdade, tal Movimento Ecumênico, entendido como a expressão de um conjunto mais ou menos homogêneo de práticas em prol da unidade cristã, parece não passar de uma quimera. Assim como diferentes organizações contribuíram para o desenvolvimento de uma consciência ecumênica entre

⁵⁶ John S. POBEE. Teologia contextual. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 1051.

⁵⁷ Aqui, optamos por empregar o termo “teologia contextual” cautelosamente em conformidade com sua acepção ecumênica. Esta opção se justifica na medida em que excede os limites de nossos propósitos imediatos uma problematização mais entretida da posição de Pobee. Há, de fato, e tanto quanto entendemos, inúmeros problemas em seu posicionamento, sobretudo em sua insistência de que a teologia contextual implica uma “disposição e empenho de viver mais com o específico que com generalidades, mais com particulares que com os universais”. Não há especificidade sem generalidade, nem particularidade sem universalidade. Em nossa concepção, a teologia contextual deve ser entendida em conformidade com a fundamentação de uma “teologia da cultura” propriamente dita. Neste caso, o termo “contexto” torna-se, em nosso entendimento, sinônimo de “configuração cultural”, ao passo que o termo “teologia” aponta para a tarefa de desvelar a substância (*Gehalt*) religiosa da cultura, isto é, sua “dimensão de profundidade” e “incondicionalidade”. Para uma análise do programa de uma teologia da cultura, cf. a famosa *Kulturvortrag* de Tillich: Paul TILLICH. *Über die Idee einer Theologie der Kultur*. 1919. In: Michael PALMER. (Hrsg.). *Main Works – Hauptwerke*. Band 2: Kulturphilosophische Schriften. Berlin; New York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1990, p. 69-85. Deixamos uma problematização mais entretida de lado precisamente porque nosso estudo está circunscrito ao âmbito das discussões ecumênicas, de sorte que um incurso metodológico mais rigoroso que procure desvelar o sentido de “contexto” no termo “teologia contextual” somente contribuiria para a perda do foco da discussão em pauta. Neste sentido, adotaremos, cautelosamente, a definição ecumênica do termo “teologia contextual”, apontando seus riscos, sempre que necessário, nas notas de rodapé. Para uma análise geral da fundamentação filosófica sobre a qual a teologia de mediação (ou o método de correlação) de Tillich se encontra edificada, cf., de meu próprio punho, Fábio Henrique de ABREU. Apontamentos sobre a relação entre religião e autorreflexividade nos escritos sobre filosofia da religião de Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, v. 14, n. 27, 2015, p. 85-110.

⁵⁸ Que um relativismo puro e simples na teologia seja, em nosso entendimento, uma impossibilidade, já pode ser inferido a partir da ideia da “verdade eterna” que a teologia cristã está chamada a anunciar.

diversas igrejas, diferentes propostas de unidade formaram e formam o escopo do Movimento Ecumênico, caracterizando-o como um movimento multifacetado e, muitas vezes, contraditório e ambíguo⁵⁹.

Assim, buscando as raízes históricas para o desenvolvimento do Movimento Ecumênico moderno, o teólogo Júlio de Santa Ana ressalta que, no decorrer do século XIX, houve três diferentes contribuições que ajudaram a desenvolver o espírito ecumênico e que, portanto, merecem ser acentuadas: em primeiro lugar, o já citado *movimento missionário*; em segundo lugar, os *movimentos leigos*, que foram surgindo principalmente na segunda metade do século XIX; em terceiro lugar, a evolução do *movimento anglo-católico*⁶⁰. O desenvolvimento da modernidade, que assolava a cultura ocidental levando-a a um rápido processo de secularização, exigia, ao menos para os teólogos mais sensíveis, a necessidade da criação de novas formas de configuração das realidades eclesiais. Gottfried Brakemeier assinala que, diante de um processo de internacionalização do planeta, as igrejas se viram impulsionadas a criar “estruturas igualmente globais”. Estas manifestações, rumo à unidade no trabalho comum, rapidamente engendraram importantes estímulos para a construção de organismos confessionais e interconfessionais. Não se trata aqui da fundação de novas igrejas, mas da organização de estruturas *federativas*. O problema da economia e da justiça social, entendido como consequência imediata do capitalismo emergente, também pode ser apontado como um dos fatores que exigia uma resposta por parte dos diversos corpos cristãos. *Ipsa facto*, o colonialismo europeu manifestava-se, após a perda das Américas em virtude da emancipação das mesmas, na apropriação “da África e da Ásia como aquele resto do mundo considerado ainda ‘sem dono’”, o que proporcionou a colisão entre os diferentes interesses “colonialistas na exploração das riquezas das regiões ocupadas”. Como corretamente ressalta Brakemeier, “a pauperização de amplas camadas da população devido à exploração selvagem do trabalho, o êxodo rural, o crescimento do proletariado e da miséria nos centros urbanos sensibilizava as consciências e clamava por uma reação das Igrejas”⁶¹.

Foi sob estes influxos que surgiram, principalmente a partir da segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do século XX, importantes organismos que contribuíram de forma direta e indireta para a criação das condições propícias para o desenvolvimento do

⁵⁹ Para um panorama das diferentes propostas de unidade, complementares ou mesmo completamente contraditórias entre si, cf. a já citada obra de Júlio de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, p. 69-121. Nesta conexão, cf. também Jos VERCROY. *Introdução à teologia ecumênica*, p. 17-36.

⁶⁰ Júlio de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, p. 221-229.

⁶¹ Gottfried BRAKEMEIER. *Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo*, p. 32-33.

Movimento Ecumênico. Vê-se surgir, neste período, organizações tais como a Associação Cristã de Moços (ACM), em 1844, a Associação das Jovens Cristãs (YWCA), em 1854, a Comunhão Anglicana, em 1867, a Aliança Mundial de Igrejas Reformadas, em 1875, o Conselho Mundial Metodista, em 1881, a Federação Mundial dos Estudantes Cristãos (WSCF), em 1895, a criação da Convenção Luterana Mundial, em 1923, a Convenção Mundial das Igrejas de Cristo, em 1930, e a Associação Internacional do Cristianismo Liberal e Liberdade Religiosa, em 1930⁶². De fato, como bem coloca Jos Vercruysse, muitos destes organismos, especialmente a WSCF, “tornaram-se o berço e um estágio ecumênico para muitos dos futuros pioneiros do movimento”⁶³. Tais organizações influenciariam, cada uma a seu modo, toda a dinâmica da atividade ecumênica e seu desenvolvimento ulterior. Assim, o Movimento Ecumênico não possui somente um débito histórico para com essas organizações, mas deve a elas muitas de suas principais potencialidades e características.

2.2 DA ETIMOLOGIA DA PALAVRA *OIKOUMENE*: SIGNIFICADOS E ABRANGÊNCIA DE UM TERMO

Entender o Movimento Ecumênico moderno como a busca pela unidade entre as diversas igrejas de tradição cristã não basta para compreender o significado e as possibilidades do exercício ecumênico. A tentativa de elaboração de uma abordagem etimológica, entendida como a busca pela raiz de uma dada palavra, despojando-a “de todos os traços que nela depositaram as combinações e as flexões”⁶⁴, aparece, muito comumente, envolta por uma nebulosa de desafios e dificuldades. Como expressou corretamente Luís Dreher, “a busca pela etimologia, entendida como desejo pela palavra pura ‘antes’ da rede de influências em que está sempre imbricada, corre o risco de sofrer a dupla acusação da impossibilidade e da abstração”⁶⁵. A tarefa se complica ainda mais na medida em que se reconhece que a práxis etimológica pode vir acompanhada ou mesmo precedida por motivações políticas distintas e até mesmo ideológicas. Como ressaltou Hans-Georg Gadamer, num provavelmente exagerado e retórico tom de suspeita, as etimologias, em sua

⁶² Para um maior panorama histórico, cf.: Gottfried BRAKEMEIER. *Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo*, p. 32-33; Jos VERCRUYSSSE. *Introdução à teologia ecumênica*, p. 48-49; Wiliston WALKER. *História da igreja cristã*, p. 811-812.

⁶³ Jos VERCRUYSSSE. *Introdução à teologia ecumênica*, p. 49. De semelhante modo, Júlio de Santa Ana ressaltava a importância particular da WSCF: “The ‘Federation’, as it was called then, was the classic ‘nursery’ of the ecumenical movement where most of its future leaders were trained for ecumenical co-operation”. Sobre este ponto, cf.: Júlio de SANTA ANA. *The Ecumenical Movement at the Crossroads*, p. 11.

⁶⁴ Michel FOUCAULT. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 154.

⁶⁵ Luís Henrique DREHER. Teologia ecumênica ou oikoumene teológica? Exercícios sobre um tema do Conselho Mundial de Igrejas e de cada um. *Rhema*, Juiz de Fora, v. 4, n. 16, 1998, p. 179.

grande maioria, “são invenções dos estudiosos, que o melhor que sabem fazer é refutar-se mutuamente”⁶⁶.

Isso é particularmente perigoso e concomitantemente instigante quando dirigido à tarefa da análise do termo grego *oikoumene* (οἰκουμένη). Um termo, como sublinhou Gadamer, é sempre “algo artificial, seja porque a própria palavra é formada artificialmente, seja – o que é mais frequente – porque uma palavra que já está em uso é recortada da plenitude e largueza de suas relações de significado e fixada em um determinado sentido conceitual”⁶⁷. A conceitualização de uma determinada palavra, não poucas vezes, termina por reduzi-la a tal ponto que pode até mesmo torná-la irreconhecível. Neste sentido, cabe dizer, ainda que uma abordagem etimológica traga consigo as suas próprias dificuldades e problemáticas, o que não se pretende solucionar aqui, pode ser proveitosa, para fins elucidativos, uma análise da palavra grega *oikoumene* na tentativa de uma melhor compreensão de sua abrangência e significado no âmbito de uma reflexão estritamente teológica. Não se trataria, portanto, de uma tentativa de *idealização* da palavra na tentativa de estabelecimento de uma crítica a uma prática que está, de certa forma, mais ou menos consolidada, apesar de sempre se encontrar em constante revisão.

A tentativa de construção de uma teologia ecumênica geralmente tem circundado a questão de uma análise criteriosa do termo grego *oikoumene*. Isso não significa que uma teologia ecumênica encontre todas as suas possibilidades e limitações através de uma análise etimológica, o que de certa forma impediria a liberdade e a autonomia da construção de uma reflexão teológica séria. Por outro lado, isso não quer dizer que uma reflexão teológica séria seja independente de fundamentos concretos, o que muitas vezes traz a exigência de uma atenção criteriosa sobre o conteúdo e significado de determinadas palavras e conceitos. Trata-se, neste caso, da aplicação do princípio da “racionalidade semântica”, que constitui “o primeiro princípio que determina o caráter racional da teologia sistemática”⁶⁸. Neste sentido, a reflexão exegética pode auxiliar uma fundamentação que, muitas vezes, aponta para

⁶⁶ Hans-Georg GADAMER. La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo. In: Reinhart KOSELLECK; Hans-Georg GADAMER. *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 116.

⁶⁷ Hans-Georg GADAMER. *Verdade e método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 536.

⁶⁸ Paul TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 68-69: “Há palavras que são usadas na linguagem filosófica, científica e popular. Se o teólogo usa essas palavras, frequentemente pode pressupor que o conteúdo indica o âmbito do discurso do qual essa palavra procede. Mas esse não é sempre o caso. Há termos que, durante séculos, foram adotados pela teologia, embora, ao mesmo tempo, retivessem sentidos religiosos, filosóficos e outros. Nesta situação, o teólogo deve aplicar a *racionalidade semântica*. Um dos méritos do escolasticismo foi que ele se tornou, em última análise, um centro de clarificação semântica tanto para a teologia quanto para a filosofia. E é uma deficiência frequente e, às vezes, uma vergonha para a teologia moderna o fato de utilizar conceitos não aclarados, mas ambíguos. Pode-se acrescentar, contudo, que o estado caótico das terminologias filosófica e científica torna essa situação mais ou menos inevitável” (p. 69).

distorções e obscurecimentos que uma determinada práxis histórica enseja. Por outro lado, uma análise de certos fundamentos constituintes de uma dada temática teológica pode impedir uma prática *fundamentalista*, que significa, na maioria das vezes, o aprisionamento dos fundamentos teológicos dentro de uma concepção arbitrária.

A palavra *oikoumene* designa, em linhas gerais, a “terra habitada” ou o “mundo todo”⁶⁹, sendo uma derivação da palavra grega *oikos* (οἶκος), “que significa casa, lugar onde se vive, espaço onde se desenvolve a vida doméstica, onde as pessoas têm um mínimo de bem estar”⁷⁰. Cabe ressaltar que a palavra *oikos* não faz referência a qualquer casa, mas, estritamente, à casa habitada, diferindo-se, assim, da palavra *dómos* (δῶμος), que designa, em seu sentido mais básico, uma simples construção, um domicílio. A palavra *oikos* pode fazer referência, ainda, às pessoas que habitam uma casa, uma família, ou mesmo a família de Deus (ὁ οἶκος τοῦ Θεοῦ). Seguindo as articulações desenvolvidas por Luís Dreher, a palavra *oikoumene* diz respeito, em primeiro lugar, “a uma categoria espacial”, que tem sua melhor expressão na figura do “círculo, que retorna a si mesmo e que se fecha sobre si”, o “círculo da Terra” ou “o globo”. Essa concepção primeva e abrangente do termo *oikoumene* possui o mérito de qualificar o círculo da *oikoumene* não somente enquanto uma categoria espacial ou geográfica, mas também enquanto uma categoria do ser e de tudo aquilo que é pelo simples fato de ser, uma vez que é “habitação de um ser específico, o humano, que enche a terra de variedade”, como a própria raiz *oikos* parece demonstrar. Não se trata, neste sentido, de um círculo vazio, inabitado, amorfo e que, portanto, deva ser conquistado e anexado. Como sugere com precisão Luís Dreher, a concepção de *oikoumene* enquanto um espaço habitado e nunca vazio “precede e proíbe o desenvolvimento do que há de pior na antiquíssima ideologia da globalização” que, em seu sentido degenerado, é antiecumênica. Esse círculo é sempre inclusivo, na medida em que compreende o todo, sendo sempre o mais amplo e todo-

⁶⁹ Konrad RAISER. *Oikoumene*. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 837. Cf., ainda sobre o termo *oikoumene*, os seguintes textos: Júlio de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, p. 15-23; Juan BOSCH NAVARRO. *Para compreender o ecumenismo*, p. 9-10; Jos VERCRUYSSSE. *Introdução à teologia ecumênica*, p. 10-15; Gottfried BRAKEMEIER. *Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo*, p. 9-14. Para uma discussão maior, cf.: Willem Adolf VISSER’T HOOFT. The Word “Ecumenical” – Its History and Use. In: Ruth ROUSE; Stephen Charles NEILL. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1517-1948*, p. 735-740. Visser’t Hooft aponta sete significações distintas do termo *oikoumene* ao longo da história: *a.* diz respeito a todo o mundo habitado; *b.* representa o todo do Império Romano; *c.* representa o todo da igreja; *d.* algo que aponta para uma validade eclesial universal; *e.* referente ao alcance missionário mundial da igreja; *f.* referente às relações e unidade entre duas ou mais igrejas; *g.* aquela qualidade ou atitude que expressa a consciência e o desejo pela unidade cristã. Na análise de Visser’t Hooft torna-se evidente não apenas o processo de corrupção semântica da palavra *oikoumene*, mas também sua reconfiguração numa agenda em prol da unidade.

⁷⁰ Júlio de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, p. 16.

abrangente possível: “ele é o globo não globalizado”⁷¹. Nessa primeira acepção, a palavra *oikoumene* não apresenta qualquer inclinação ou mesmo degeneração de cunho político ou cultural, mas unicamente geográfica, na medida em que aponta para o lugar da habitação do humano, daquele que é pelo simples fato de ser⁷².

O desenvolvimento subsequente da palavra *oikoumene* deslocou-a de sua acepção não-política e não-cultural a uma forma que nem mesmo poderia ser designada como pictórica ou mimética, mas, essencialmente, caricaturesca. Como bem ressaltou Gadamer, é da essência do *mimema* (μίμημα) “já representar também algo diferente do que ele mesmo representa. A mera imitação, o ‘ser como’, já contém sempre a possibilidade de iniciar a reflexão sobre a distância ontológica que separa imitação e seu modelo”⁷³. No caso do uso subsequente do termo *oikoumene*, entretanto, não há nem mesmo uma dimensão mimética, pois além de não fazer mais referência ao todo, ao “globo não globalizado”, seu objeto temático intencional, a aplicação da palavra limitou-se a uma compreensão totalmente unilateral, corrompendo sua significação originária. Nessa segunda acepção do termo, o círculo passa a ser deferido desde um local específico, apresentando um forte contorno político, não representando mais o todo, mas o particular totalizante. Nesse sentido, *oikoumene* fazia referência à porção de terra habitada pelos gregos, distinguindo-se das terras habitadas pelos “bárbaros”. O círculo não dizia mais respeito ao “globo”, mas a uma porção de terra demarcada geográfica, cultural e politicamente. Os espaços para além dos limites do círculo dos gregos eram passíveis de dominação e anexação através do desenvolvimento do império grego, que unificava e “homogeneizava” a diversidade do globo até onde as possibilidades e os meios o permitiam, fomentando a distinção entre helênico e bárbaro, civilizado e inculto. Surge, assim, “o ideal do homem helênico como elemento unificador”, a ideia de “um indivíduo cosmopolita como representante da verdadeira humanidade” e, desta forma, a depreciação ontológica de outros espaços para além dos limites do mundo helênico. Após a morte de Alexandre Magno (323 a.C.) e a conseqüente divisão e declínio político do império grego, a palavra associar-se-ia ao domínio do crescente *Imperium Romanum*, que impunha seu poder sobre as terras que circundavam o que fora chamado de *Mare Nostrum*, carregando em si a significação geográfica, cultural e exacerbando ao extremo sua dimensão política⁷⁴. Torna-se evidente, desta forma, o regime hiperbólico e o alargamento semântico conferidos à palavra

⁷¹ Luís Henrique DREHER. Teologia ecumênica ou oikoumene teológica? Exercícios sobre um tema do Conselho Mundial de Igrejas e de cada um, p. 179-180.

⁷² Willem Adolf VISSER 'T HOOFT. The Word “Ecumenical” – Its History and Use, p. 735.

⁷³ Hans-Georg GADAMER. *Verdade e método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica, p. 530.

⁷⁴ Júlio de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação*: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus, p. 18.

*oikoumene*⁷⁵. Ela aqui dizia respeito ao *Imperium Romanum* e aos assuntos com ele relacionados, a despeito da dimensão mais ampla e abrangente do globo.

O uso eclesiástico do termo *oikoumene*, como ressalta Rudolf von Sinner, foi introduzido pelo Concílio de Nicéia (381 d.C.), passando a designar “doutrinas e costumes de validade universal”⁷⁶. O significado hodierno do termo ecumênico, como um programa para a busca da unidade e cooperação entre os diversos corpos eclesiásticos cristãos, somente aparece no século XIX. De um modo diverso, entretanto, a etimologia do termo *oikoumene* sugere que a busca de unidade experimentada através do exercício do Movimento Ecumênico moderno não pode, de modo algum, restringir-se apenas às discussões de cunho religiosos e cristãos. Obviamente, como deixa claro Konrad Raiser, “o uso atual está condicionado em grande medida pela nova realidade do movimento ecumênico organizado, tal como representado pelo CMI, e as diferentes formas de reagir a essa realidade”⁷⁷. Mas, cabe ressaltar que o exercício ecumênico transcende as práticas eclesiásticas e está estritamente associado ao “mundo habitado” em todas as suas dimensões e não se restringe nem diz respeito a uma parte do globo em especial. Isso é particularmente interessante e igualmente significativo quando examinado a partir do prisma da história do Movimento Ecumênico. Se esta, em seu despontar, apareceu como uma proposta de unidade entre os mais diversos corpos eclesiásticos cristãos, na tentativa de transformação do globo em uma essencialmente estranha e contraditória *oikoumene* cristã através da pregação do evangelho “em toda a terra” (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ), a práxis ecumênica hoje é cada vez mais desafiada pela realidade da legitimidade de outras práticas e tradições religiosas. Neste sentido, a práxis ecumênica também inclui “a convivência com outras religiões”⁷⁸, não como uma práxis outra, para além do exercício ecumênico estrito. Cada vez mais se torna evidente a necessidade de não se reduzir a *oikoumene* aos limites e possibilidades cristãos e de contemplar a diversidade e a diferença não como algo a ser conquistado, transformado, mas como uma dádiva na qual o outro tem o direito de ser e permanecer outro⁷⁹. A *oikoumene*, se propriamente compreendida enquanto “o globo não globalizado”, impede e exclui a possibilidade de um imperialismo

⁷⁵ Luís Henrique DREHER. Teologia ecumênica ou oikoumene teológica? Exercícios sobre um tema do Conselho Mundial de Igrejas e de cada um, p. 183.

⁷⁶ Rudolf von SINNER. Ecumenismo. In: Fernando BORTOLLETO FILHO. (Org.). *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008, p. 321.

⁷⁷ Konrad RAISER. Oikoumene, p. 838.

⁷⁸ Rudolf von SINNER. Ecumenismo, p. 323.

⁷⁹ Heidi HADSELL. Ecumenical Social Ethics Now. In: Júlio de SANTA ANA. *Beyond Idealism: a Way Ahead for Ecumenical Social Ethics*, p. 25: “Where early ecumenical thought aimed at the eventual overcoming of differences between Christians, contemporary ethical thought takes the narrow construction of identity as a given and seeks ways to encounter the other without the expectation that the other will cease to be other”.

cristão. Por isso mesmo não cabe o uso do termo *macroecumenismo* enquanto um indicativo de uma prática que, de certa forma, estaria para muito além das exigências e atividades do exercício ecumênico, ao abordar a necessidade do diálogo com outras religiões, ou o chamado “diálogo interreligioso”. Por outro lado, isso não quer dizer que o exercício de aproximação entre as diferentes igrejas cristãs da *oikoumene* seja um tipo de *microecumenismo*, ou uma prática não autêntica e contraditória em seus próprios termos. Designar o diálogo entre as igrejas cristãs como uma espécie de microecumenismo significaria diminuir um exercício que significa, em si mesmo, o desafio da luta pela unidade, que encontra na aproximação entre as igrejas talvez os maiores obstáculos. Quer seja uma aproximação entre igrejas, quer seja uma aproximação entre culturas e religiões diferentes, o exercício ecumênico é sempre um exercício de diálogo e reconhecimento mútuo, uma exigência da convivência entre os diferentes habitantes da *oikoumene*.

Há que se ressaltar, de uma forma igualmente significativa, que o termo *oikoumene* também possui, agora estritamente na linguagem religiosa e teológica cristã, um sentido dinamicamente escatológico, em que o esperado reino de Deus podia ser chamado de “a *oikoumene* vindoura” (τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν)⁸⁰. Esta compreensão escatológica não deve ser entendida, entretanto, como algo que diz respeito somente a um suposto “fim dos tempos”. Antes o contrário: a dimensão semântica estritamente escatológica presente na palavra *oikoumene* opera como um referencial utópico, regulativo-normativo, isto é, como um referencial limite que dinamiza a transformação da realidade presente. Como precisamente observa Konrad Raiser:

As dimensões eclesial e mundana, missionária e social se pertencem mutuamente numa compreensão abrangente de *oikoumene*. *Oikoumene* é um conceito relacional e dinâmico que se estende além da comunhão entre cristãos e igrejas para a comunidade humana dentro da totalidade da criação. A transformação da *oikoumene* como a “terra habitada” na casa (*oikos*) viva de Deus continua sendo a vocação do movimento ecumênico⁸¹.

A luta pela unidade da igreja só adquire sentido real quando se entende que a finalidade do Movimento Ecumênico é estabelecer a unidade não só das igrejas, mas da própria humanidade⁸². A realidade da exclusão social cada vez mais evidente, bem como a divisão entre as nações, principalmente no período ulterior à Segunda Guerra Mundial,

⁸⁰ Aqui, a referência é a passagem presente na epístola aos Hebreus, 2.5, onde se lê: “Οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν”. Evidentemente, um exercício exegético que desvele o sentido da passagem bem como sua acepção escatológica precisa não é, aqui, entretanto, aplicado.

⁸¹ Konrad RAISER. *Oikoumene*, p. 838.

⁸² Júlio de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, p. 115.

ensejou a questão da unidade da humanidade como um foco especial da atenção teológica e da práxis ecumênica. Se o termo ecumênico se refere a “todo o mundo habitado”, então as questões relevantes a este mundo também permeiam e dizem respeito a qualquer reflexão e práxis ecumênicas dignas do nome. Como observa Júlio de Santa Ana, “a busca da unidade da igreja não pode ser separada do empenho pela unidade da humanidade”⁸³. Isso significa que a luta pela unidade da humanidade está intrinsecamente relacionada, em função de seu próprio ímpeto, à “unidade na luta pela justiça”, não podendo desta se distanciar. “Há uma conexão entre ecumenismo e a unidade da humanidade que está baseada na justiça”⁸⁴. Neste sentido, vale dizer, é totalmente inexequível uma luta pela unidade sem uma crítica formal à situação de injustiça global vivenciada pela humanidade. A compreensão da *oikoumene* enquanto o globo não globalizado traz consigo, *in nuce*, a crítica à corrupção e degeneração de sua acepção semântica mais originária que se revela na ideologia perversa de uma particularidade que se quer totalizante. É a partir desta perspectiva da abrangência do termo ecumênico que Santa Ana evidencia uma relação íntima entre ecumenismo e as lutas pela libertação da terra habitada. Para Santa Ana, a efervescência das diferentes Teologias da Libertação a partir da segunda metade do século XX não significou para o Movimento Ecumênico, desta forma, nenhum novo alvitre⁸⁵. A temática da libertação já se fazia presente na reflexão ecumênica, ainda antes da efervescência das diferentes Teologias da Libertação latino-americanas. Quer seja uma aproximação entre cristãos, quer seja um diálogo entre corpos eclesiásticos, o exercício ecumênico exige a prática da libertação humana, sem a qual não pode haver um diálogo fraterno entre iguais. Ecumenismo significa um empreendimento amplo, na tentativa de transformação da realidade na *oikos* de Deus.

A abrangência etimológica da palavra *oikoumene* abre, portanto, um vasto campo semântico que transita desde o globo em sua totalidade até o compromisso com a unidade da humanidade, passando pela prática da libertação como denúncia profética das divisões e injustiças sociais, por meio *ou não* das igrejas. Este exercício de denúncia profética, que muitas das vezes ocorre na contramão dos interesses eclesiásticos, impede que a práxis ecumênica se transforme em um programa imperialista de legitimação de práticas expansionistas e de dominação, que termina por globalizar o globo, ao menos em princípio,

⁸³ Júlio de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, p. 115.

⁸⁴ Ninan KOSHY; Júlio de SANTA ANA. On the Meaning of “Ecumenical”, p. 49.

⁸⁵ Como ressalta Santa Ana: “During the second half of the last century, different theologies were formulated – each one in its own context – that emphasized the relevance of human liberation in all its dimension: personal, cultural, social and political. The point was not new in ecumenical thinking” (Ninan KOSHY; Júlio de SANTA ANA. On the Meaning of “Ecumenical”, p. 50). Embora a temática da *libertação* tenha sido sempre central no ecumenismo, não se quer com isso desprezar a originalidade das teologias da libertação.

não globalizável. O exercício ecumênico não pode distanciar-se dos desafios sociais e políticos da humanidade, restringindo-se às práticas intereclesiais. Quando isso ocorre, há um esvaziamento dos conteúdos mais radicais do termo, transformando o exercício da busca da unidade das igrejas cristãs em um fim em si mesmo. Neste sentido, a práxis ecumênica está a serviço da humanidade, da terra habitada, contribuindo para a denúncia dos elementos que impedem o desenvolvimento de uma vida plena, alicerçada nos valores mais essenciais e universais da existência humana.

2.3 ECUMENISMO COMO RUPTURA EPISTEMOLÓGICA: CRÍTICA AO PROTESTANTISMO

A práxis ecumênica no Brasil significou, em larga escala, uma tentativa por parte dos protestantes de inserção e contextualização na realidade brasileira. Isto implicou uma ruptura com a forma através da qual o protestantismo havia se constituído no cone sul, direcionando-o rumo às lutas em prol das transformações sociais então em curso no país. Em consequência, o ecumenismo se inicia, basicamente, como uma tentativa de aproximação entre as diversas igrejas protestantes e, em grande medida, como uma crítica ao caráter do protestantismo histórico desenvolvido em solo latino-americano⁸⁶. Vale dizer que essa tentativa sempre foi obra de uma minoria que, na maior parte das vezes, representava um interesse inteiramente díspar de suas instituições de origem. Tal minoria, comprometida com a situação sócio-política do país e cônica da importância de seu papel nas transformações que tomavam o cenário brasileiro, sobretudo nas turbulentas décadas de 50 e 60 do século XX, representou

⁸⁶ Para uma maior articulação sobre o protestantismo de missão, protestantismo histórico ou protestantismo clássico, cf. os seguintes referenciais teóricos: Antônio Gouvêa MENDONÇA. *Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil*. In: Antônio Gouvêa MENDONÇA; Prócoro VELASQUES FILHO. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 31-46; Martin N. DREHER. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 230-247; Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 22-39; José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003, p. 121-124. Há ainda a tipologia articulada por Rubem Alves, de cunho mais propriamente teológico. Alves define o protestantismo em três tipos *ideais* que transcendem as determinações denominacionais concretas: 1. protestantismo da *Reta Doutrina*; 2. protestantismo do *sacramento* e, 3. protestantismo do *espírito*. Para uma apreciação da tipologia de Alves, cf.: Rubem ALVES. O protestantismo da reta doutrina: um tipo ideal. In: IDEM. *Religião e repressão*, p. 33-45. O teólogo José Míguez Bonino, por sua vez, parte da tentativa de elaborar uma “chave hermenêutica que permita reconhecer a identidade única, a diversidade real e a convivência dessa identidade em cada uma das manifestações desse sujeito que é o ‘protestantismo latino-americano’”. A partir de uma tipologia dos “rostos do protestantismo latino-americano”, Míguez Bonino aponta para quatro tipos de protestantismos que coexistem em solo latino-americano: o liberal, o evangélico, o pentecostal e o étnico. Sobre este ponto, cf.: José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 9-96. Uma síntese de diversas propostas de tipologias pode ser encontrada no trabalho de doutoramento de Adilson Schultz: Adilson SCHULTZ. *Deus está presente – o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro*. 2005. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005, p. 94-110.

uma verdadeira *ruptura epistemológica* na reflexão teológica latino-americana, oferecendo ao protestantismo brasileiro, concomitantemente, uma nova proposta *programática* e uma tentativa de “recriação autóctone”⁸⁷.

Assim, o entendimento da práxis ecumênica no Brasil torna-se dependente do entendimento da forma como o protestantismo se instalou e se desenvolveu neste país. Por isso mesmo, não é possível compreender e perscrutar os recônditos de uma dita *ruptura epistemológica* ou mesmo de uma *mudança programática* da teologia sem fazer menção ao caráter do protestantismo de missão latino-americano. Ainda que não seja o objetivo desta pesquisa fornecer uma história de tal protestantismo, história esta já bastante estudada e pormenorizada em diferentes pesquisas, cabe aqui fazer alguns apontamentos, ainda que de forma rapsódica e evidentemente genérica, sobre uns poucos aspectos mais centrais do caráter do protestantismo desenvolvido em solo latino-americano. A partir da elucidação dos aspectos gerais desta breve história, pretendemos tornar compreensível a natureza da mudança paradigmática da teologia latino-americana e brasileira operada, sobretudo, a partir da segunda metade do século passado.

2.3.1 Breve história do protestantismo no Brasil

A história das tentativas de inserção do protestantismo na América Latina e, particularmente, no Brasil, data desde a segunda metade do século XVI, com a chegada da expedição de Nicolau Durand de Villegaignon. Buscando a fundação da França Antártica, bem como um refúgio para os huguenotes perseguidos no Velho Mundo, contando com o apoio do próprio Calvino e, sobretudo, do almirante Gaspard de Coligny, as expedições francesas chegaram à Baía de Guanabara em 11 de outubro de 1555⁸⁸. Acerca desta primeira tentativa de inserção do protestantismo, escreve precisamente Jean-Pierre Bastian:

A expedição obedeceu a um propósito duplo – político e religioso – uma vez que se tratava de “estender, ao mesmo tempo, o reino de Jesus Cristo, Rei dos reis e Senhor dos senhores, e o reino do príncipe e soberano [da França] naquele país distante”. O interesse político se tornou predominante. A expedição permitia a Enrique II e a Coligny encontrar uma solução para o problema religioso interno,

⁸⁷ José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 125-126.

⁸⁸ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 21-29; Antônio Gouvêa MENDONÇA. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995, p. 23-26; José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 95-102; Adilson SCHULTZ. *Deus está presente – o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro*, p. 110-111.

assegurar a presença francesa no Novo Mundo, e sustentar, desta forma, a oposição à Bula de Alexandre VI, que havia dividido as novas terras entre Espanha e Portugal, sem levar em consideração a França⁸⁹.

Após a inconstância político-religiosa de Villegaignon, que não apenas tentou implantar práticas romano-católicas entre os colonos e, desta forma, causou profundos desentendimentos com os pastores reformados presentes na colônia, mas também por haver travado lutas contra os nativos que terminaram por propiciar um inevitável confronto com os portugueses, esta breve tentativa findou-se em 11 de maio de 1560, quando os franceses foram expulsos pelo então governador Mem de Sá. No entanto, como descreve Antônio Gouvêa Mendonça, resta “àqueles fervorosos huguenotes, o prestígio de terem organizado, sob céus da América, a primeira igreja protestante segundo o modelo da Igreja Reformada de Genebra e aqui realizado o primeiro culto em 10 de março de 1557”⁹⁰. Sabe-se que, além disto, esta primeira empreitada protestante produziu uma confissão de fé com dezessete artigos, que tem o mérito de ser a primeira confissão religiosa reformada redigida na América, datada de 1561, de autoria de Jean Crespin, conhecida como *Confessio Fluminensis*⁹¹.

Uma segunda tentativa de implantação do protestantismo no Brasil, esta, por seu turno, mais séria e duradoura, ocorreu no ano de 1630, desta vez sob o influxo de imigrantes reformados holandeses que ocuparam o nordeste do Brasil ou, mais precisamente, a capitania de Pernambuco, apontada como a principal dos centros de produção açucareira das Américas⁹². Novamente nas palavras de Jean-Pierre Bastian:

Em 1630, sem dificuldade, os holandeses tomaram posse do porto de Recife e, posteriormente, da cidade de Olinda, assegurando sua hegemonia em Pernambuco durante 24 anos. Sua esfera de influência chegou em 1634 até a Paraíba e Goiânia, por meio da qual controlavam, em 1641, sete das 14 capitanias do Brasil português, ainda que uma boa parte desta hegemonia fosse um tanto precária e se encontrasse sob o constante ataque dos portugueses⁹³.

Consolidada com a chegada do calvinista João Maurício de Nassau-Siegen em 1637, a colônia holandesa adquiriu importância e abrangência notáveis no país, desenvolvendo, desta

⁸⁹ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 22.

⁹⁰ Antônio Gouvêa MENDONÇA. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, p. 24. Neste contexto histórico particular, Adilson Schultz não apenas ressalta que foi celebrada neste período a primeira Santa Ceia em 21 de março de 1557, como também aponta, neste ínterim, a morte de Jacques de La Balleur, enforcado por ordem de Mem de Sá, em 1567.

⁹¹ José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 96; Domingos RIBEIRO. *Origens do evangelismo brasileiro: esboço histórico*. Rio de Janeiro: Apollo, 1937, p. 39-47.

⁹² José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 98. Bittencourt Filho aponta a chegada dos holandeses em Pernambuco no ano de 1628.

⁹³ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 27.

forma, uma reconhecida missão entre os povos indígenas, escola dominical, impondo a observância do descanso dominical também aos escravos e indígenas. Chegaram a preparar um catecismo trilingue (tupi, holandês e português) para a evangelização das tribos. Segundo Jean-Pierre Bastian, a colônia teria, até o ano de 1640, 90 mil habitantes, entre os quais, uma terça parte de portugueses e outra de escravos negros, uma sexta parte de índios e a outra sexta parte de colonos holandeses e seus aliados europeus. A estrutura religiosa da colônia tinha por modelo a organização eclesiástica genebrina e, durante 24 anos de colonização holandesa, foram organizadas 22 congregações e igrejas reformadas, sendo as de Olinda e Recife as mais importantes. Dois presbitérios foram formados, um no Recife e outro na Paraíba, constituindo, desta forma, o primeiro sínodo no Brasil. Conforme descreve Bastian:

Na prédica se empregava o holandês, mas também o inglês e o francês, sobretudo em Recife, em benefício da população anglicana e huguenote. Desde a primeira ocupação da Bahia, em maio de 1624, foram celebrados alguns serviços religiosos em conformidade com a tradição reformada; no entanto, somente a partir de 1634 surgiu uma verdadeira organização religiosa que contava com cerca de 50 pastores que, em diversas épocas, trabalharam na colônia. Um consistório foi criado, organismo de gestão e decisão eclesiástica, que se adaptou ao modelo da igreja reformada holandesa. De acordo com Schalkwijk, de 1636 a 1648 foram celebradas 14 sessões dos presbitérios e quatro sínodos na cidade de Recife, centro político da colônia⁹⁴.

Obviamente, torna-se correta a assertiva de que a presença dos holandeses não se deu, basicamente, por motivos estritamente religiosos, ainda que estes fossem de grande importância, como as significativas realizações, ocorridas num breve período de tempo, parecem demonstrar. Entretanto, de acordo com Antônio Gouvêa Mendonça, o mais simples “é ver no grande empreendimento holandês na época do Brasil filípico a expansão colonialista e capitalista da Companhia das Índias, visando o comércio do açúcar”⁹⁵. Não obstante, atentar para o que aqui é apontado como o mais simples não seria o mesmo que incorrer no equívoco de deduzir motivos religiosos diretamente de uma determinada configuração histórico-política? O mais simples, apesar de seu imenso poder atrativo, nem sempre é o mais correto, porém. Com efeito, motivos religiosos, políticos e econômicos estavam presentes na articulação deste grande empreendimento holandês na época do Brasil filípico. No entanto, e precisamente em função deste motivo, talvez seja mais adequado apontar para uma *confluência de motivos* em vez de reduzir a prática religiosa holandesa como uma simples expressão de uma expansão colonialista e capitalista que visava apenas um interesse no

⁹⁴ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 28.

⁹⁵ Antônio Gouvêa MENDONÇA. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, p. 24.

comércio do açúcar. Caso desejemos reduzir a problemática do empreendimento holandês no Brasil, solucionando-a através daquilo que parece ser o mais simples, temos de estar cientes que uma tal redução pode terminar contribuindo não para uma correta apreensão do problema, mas, antes, para seu obscurecimento.

Tendo em vista tais considerações, é interessante ressaltar que, apesar do caráter predominantemente puritano e da rigorosa disciplina religiosa, havia uma relativa política de tolerância religiosa que se praticava na colônia holandesa. Para Bastian, por exemplo, a colonização holandesa em Pernambuco é um caso em que se torna evidente a abissal diferença entre a evangelização protestante e a evangelização católica. Ao passo que na evangelização dos reformados havia lugar para alguma tolerância religiosa, com liberdade de culto e de consciência, na teocracia romano-católica tal liberdade não era possível⁹⁶. Com a derrota e expulsão dos holandeses pelas forças militares portuguesas em 1654, teve fim a segunda tentativa de implantação do protestantismo no Brasil. De acordo com uma interpretação tardia dada pelos pastores reformados ao insucesso da missão holandesa e à consequente expulsão por parte dos portugueses, a missão teria fracassado devido à manifestação da cólera divina frente às práticas escravistas exercidas pelos holandeses na colônia⁹⁷. Esta, sem dúvida, é uma demonstração cabal de que os interesses dos holandeses no Brasil, embora marcados por um forte acento político e econômico, não podem ser pensados à parte dos motivos genuinamente religiosos.

Ainda uma terceira tentativa de implantação do protestantismo no Brasil precisa ser, aqui, mencionada. Esta terceira tentativa se deu na primeira década do século XVII, quando a expedição dos franceses Rasily e La Ravardière intentou fundar a França Equinocial no

⁹⁶ Há que se reconhecer, entretanto, que apesar do regime do padroado com sua aliança trono-altar tenha sido favorável ao monopólio institucional da igreja romano-católica, o catolicismo sempre foi, como bem demonstra a clássica *sociogênese* elaborada por Pierre Sanchis, uma “estrutura virtualmente sincrética”. É sempre problemático confundir religião com instituição religiosa. Nas palavras do autor: “Uma pluralidade sistemática marca essa sociogênese do Brasil, logo traduzida em porosidade e contaminação mútuas. Só para lembrar: as ‘santidades’ indígenas (Vainfas, 1995), as tradições africanas já profundamente sincretizadas antes de chegar, foram introduzidas aqui no caldeirão de uma matriz viva, historicamente ativa e processadora das diferenças: o catolicismo. Nem África pura, nem catolicismo europeu. Do ponto de vista religioso e do ponto de vista cultural?”. Sobre este ponto, cf.: Pierre SANCHIS. A religião dos brasileiros. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, 1997, p. 38. De semelhante modo vai a tese de Bittencourt Filho da existência de um substrato religioso cultural denominado *matriz religiosa brasileira*, “que provê um acervo de valores religiosos e simbólicos característicos, assim como propicia uma religiosidade ampla e difusa entre os brasileiros”. Para uma apreciação da tese de Bittencourt filho, cf.: José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 17. Esta matriz seria formada pelo catolicismo medieval ibérico, essencialmente de cunho sincrético e mágico, as religiões indígenas e as religiões africanas, sendo acrescida, a partir do século XIX, pelo espiritismo europeu e alguns poucos fragmentos do catolicismo romanizado. Para maiores considerações desta proposta, cf.: José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 15-81.

⁹⁷ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 29.

Maranhão. Mesmo sendo Rasily um católico militante e de estar na companhia de numerosos frades capuchinhos, havia um número significativo de huguenotes na expedição. Havia no Maranhão certo clima de tolerância religiosa, sob a inspiração do Edito de Nantes. É bem possível admitir que tais huguenotes tivessem chegado a celebrar cultos no Brasil, embora Antônio Gouvêa Mendonça restrinja estes às práticas particulares domésticas. Malograda a expedição francesa, o protestantismo permaneceu por mais de um século sem a consolidação de sua presença no Brasil, com exceção de “esporádicos negociantes e aventureiros”⁹⁸. Nas precisas palavras de Bittencourt Filho:

Por tudo isso se pode depreender, entre outros fatores, que essas primeiras experiências do Protestantismo europeu em terras brasileiras não alcançaram êxito, em virtude do fato de que os impérios ibéricos não iriam admitir, naquelas circunstâncias, qualquer modalidade alternativa de Cristianismo na colônia. Isso poderia simplesmente solapar os alicerces simbólicos do poder das metrópoles, identificados com o Catolicismo romano. A rigor, esse quadro só iria sofrer uma alteração significativa no século XIX⁹⁹.

A presença protestante somente alcança lugar no cenário religioso brasileiro após o advento da família Real ao Brasil e a subsequente abertura dos portos “às nações amigas”, que rompeu com a exclusividade comercial brasileira, em 1808, na esteira da dependência portuguesa em relação à Inglaterra, e concedeu liberdade religiosa aos protestantes britânicos residentes no Brasil. O Tratado de Comércio e Navegação (1810) com a Inglaterra autorizou a celebração de cultos protestantes no país, ainda que com muitas e sérias restrições. Desta forma, a presença de protestantes britânicos e mesmo anglo-saxões começa a se fazer sentir no país, desfrutando de uma relativa liberdade religiosa e “aproveitando as oportunidades que o clima de tolerância oferecia”¹⁰⁰. Isso implicava uma progressiva redução da hegemonia romano-católica no país, tendo em vista que a intolerância religiosa significava um forte obstáculo à realização dos tratados e dificuldades políticas inúmeras à Coroa portuguesa em sua relação de dependência econômica com a Inglaterra.

Foi no ano de 1824 que os primeiros grupos protestantes de imigrantes, em sua grande parte alemães, encontraram lugar em terras brasileiras, marcando, desta forma, a entrada oficial, desde um ponto de vista institucional, do protestantismo no Brasil e rompendo com a exclusividade religiosa católica¹⁰¹. Fundaram colônias em Nova Friburgo (RJ) e São

⁹⁸ Adilson SCHULTZ. *Deus está presente – o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro*, p. 111.

⁹⁹ José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 100-101.

¹⁰⁰ Antônio Gouvêa MENDONÇA. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, p. 27.

¹⁰¹ Antônio Gouvêa MENDONÇA. *Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil*, p. 27. Para um panorama histórico da imigração protestante luterana no Brasil, cf.: Hans-Jürgen PRIEN. *Formação*

Leopoldo (RS) e foram se espalhando progressivamente em vários pontos do país. Nas palavras de Martin Dreher, “tais colônias seriam células para a penetração do protestantismo, mas também do catolicismo da renovação no Brasil”¹⁰², tendo em vista a concomitante entrada de imigrantes católicos. Tem sido enfatizado o forte contorno étnico deste tipo de protestantismo instalado no Brasil, já que demonstrava um desinteresse em práticas prosélicas e uma tentativa de preservação da identidade, muito embora tal tipologização deste protestantismo como “protestantismo étnico” seja passível de inúmeras críticas¹⁰³. Como sugere corretamente Roger Bastide, os camponeses teuto-brasileiros estavam simultaneamente interessados em “conservar sua originalidade, as tradições de seus antepassados, sua posição de grupo marginal”, sem deixar de se considerar “bons brasileiros, desempenhando os deveres cívicos e eleitorais, recusando-se a se desligar da nova pátria”¹⁰⁴. Além disso, não é possível caracterizar os imigrantes alemães como portadores de uma homogeneidade determinante. Como sugere Bastide, tais imigrantes são de proveniência muito diversa, “não falam o mesmo dialeto, não têm os mesmos costumes nem a mesma religião, e foi-lhes preciso primeiramente fundirem-se uns com os outros, procederem à interpenetração das diversas culturas regionais; ora, ao mesmo tempo sofriam a influência unificadora do novo meio geográfico”¹⁰⁵. Torna-se necessário, desta forma, “relativizar a centralidade do fator étnico como decorrência natural da conjuntura dentro da qual o protestantismo de imigração se desenvolveu”¹⁰⁶.

Cabe dizer, entretanto, que os protestantes alemães não migraram por motivos religiosos, mas por motivos predominantemente sociais. Como descreve Wirth: “As causas da emigração são sociais e não religiosas. São os sobrantes da penetração de relações capitalistas

da Igreja Evangélica no Brasil: das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001, p. 23-97.

¹⁰² Martin N. DREHER. *A igreja latino-americana no contexto mundial*, p. 173. Sobre este ponto, cf.: Arthur Blásio RAMBO. A igreja dos imigrantes. In: Martin N. DREHER. (Org.). *500 anos de Brasil e igreja na América Meridional*. Porto Alegre: Edições EST, 2002, p. 57-73.

¹⁰³ Conforme descreve Lauri Wirth: “A preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração não se explica pela experiência religiosa nem pela vida cotidiana do imigrante. Tal explicação precisa ser buscada em ingerências exógenas, relacionadas a interesses políticos e econômicos, vinculados a disputas entre as potências expansionistas europeias pela busca de novos espaços comerciais e territoriais, na segunda metade do século XIX até os anos 40 deste século (Segunda Guerra Mundial). Foi a partir desse pano de fundo histórico que o papel da religião na preservação da etnia ganhou relevância fundamental no caso do protestantismo de imigração. Mais que decorrente de fatores conjunturais locais, a preservação da etnia foi imposta como canal de influência cultural e política sobre os imigrantes e seus descendentes. Não está na raiz da experiência religiosa do imigrante”. Sobre este ponto, cf.: Lauri Emilio WIRTH. Sobre a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração. In: Ronaldo SATHLER-ROSA. (Org.). *Culturas e cristianismo*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 72-73.

¹⁰⁴ Roger BASTIDE. *Brasil, terra de contrastes*. 8. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: DIFEL, 1978, p. 195.

¹⁰⁵ Roger BASTIDE. *Brasil, terra de contrastes*, p. 203.

¹⁰⁶ Lauri Emilio WIRTH. Protestantismo e etnia: sobre a preservação da identidade no protestantismo de imigração. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 38, n. 2, 1998, p. 159.

no campo e os desempregados dos centros industrializados da Europa, que encontram na emigração uma possibilidade de reconquistar as condições de sobrevivência que haviam perdido em seus países de origem”¹⁰⁷. Muito embora tenham sido os pioneiros entre os protestantes instalados no Brasil, será somente no período ulterior à Segunda Guerra Mundial que os protestantes oriundos da imigração assumirão o fato de viver no Brasil, avançando na direção da integração à sociedade e inserindo-se nas lutas sociais e políticas do país.

2.3.2 Protestantismo de missão e Liberalismos: o Congresso do Panamá (1916)

No final do século XIX já estavam instaladas no Brasil praticamente todas as denominações clássicas do protestantismo, entre as quais aquelas que, em sua grande maioria, foram frutos do movimento missionário norte-americano. De um modo diferente do protestantismo de imigração, o protestantismo norte-americano chega ao Brasil sob o ímpeto do espírito missionário. Não se trata, neste caso, de “criar um espaço cultural para uma população de imigrantes”, mas, nas palavras de Rubem Alves, “de invadir a cultura dos nativos para convertê-los a uma nova fé”¹⁰⁸.

Tem sido um *locus* bastante comum associar a história do protestantismo – tal como este se desenvolveu nos países do cone sul, excetuando-se as igrejas provenientes da imigração europeia – ao projeto *expansionista* norte-americano, tornando-o, desta forma, um elemento sempre estranho e exótico à realidade latino-americana. De acordo com Antônio Gouvêa Mendonça, mesmo sendo correto afirmar que as religiões universais tendem a assimilar traços das culturas locais, “o protestantismo que chegou ao Brasil jamais se identificou com a cultura brasileira”, razão pela qual seria mais correto falar sobre um “protestantismo no Brasil” do que sobre um “protestantismo brasileiro”¹⁰⁹. Tal assertiva, entretanto, exige uma análise mais cautelosa. Ainda que, via de regra, uma das marcas mais assinaladas do protestantismo de missão na América Latina tenha sido seu *anticlericalismo* e sua propagação de valores e práticas político-culturais estadunidenses, parece equivocado

¹⁰⁷ Lauri Emilio WIRTH. Em busca de memórias marginais. Um comentário sobre a conferência “A igreja dos imigrantes”. In: Martin N. DREHER. (Org.). *500 anos de Brasil e igreja na América Meridional*, p. 74. Como ressalta Wirth: “Minha suspeita, contudo, é a de que este vínculo entre as igrejas e os interesses culturais econômicos mais amplos só era assimilado profundamente por uma elite emergente nos centros de colonização europeia. Nas camadas populares ele se impunha mais pela falta de outras opções do que por seu significado na vida cotidiana da população. Mas neste particular certamente existem nuances significativas”. Posição de Lauri Emilio WIRTH. Em busca de memórias marginais. Um comentário sobre a conferência “A igreja dos imigrantes”, p. 77.

¹⁰⁸ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 158.

¹⁰⁹ Antônio Gouvêa MENDONÇA. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, 2005, p. 51.

supor que em função de seu vínculo estadunidense o protestantismo latino-americano não tenha representado nenhum tipo de *relacionamento* e *identificação* com a cultura na qual esteve inserido. Essa associação imediata, *arriscada* em diversos sentidos e sempre *generalizante*, tem levado ao reconhecimento de que as denominações clássicas do protestantismo de missão constituíram-se, na esteira da política *panamericana* estadunidense para a América Latina, em vanguardas do *liberalismo* político-econômico, quase sempre em função de sua defesa dos valores e liberdades do indivíduo, e sua oposição radical ao *clericalismo* representado pelo romano-catolicismo¹¹⁰.

De acordo com Mendonça, “durante todo o século XIX, imperava a ideia de que religião e civilização estavam unidas na visão da América cristã e que Deus tem sempre agido através de povos escolhidos”, sendo estes “obrigados a propagar as ideias cristãs e a civilização cristã”. É nesse quadro que insere a ideologia do “destino manifesto” (*manifest destiny*), alicerçada sobre a “teologia do pacto” e conduzida, em grande parte, ao menos no século XIX, pela “religião americana”, ou melhor, pelo “protestantismo americano, com sua vasta empresa educacional e religiosa, que preparou e abriu caminho para o seu expansionismo político e econômico”¹¹¹. De acordo com esta concepção, foi, sobretudo, em

¹¹⁰ José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 124 evidencia que “o Protestantismo de Missão chega ao Continente sul-americano e ao Brasil, em particular, como parte integrante do projeto expansionista norte-americano e sob o influxo da ideologia do ‘destino manifesto’”. Roland SPLIESGART. *Luteranos na América Latina: a perspectiva da história do cristianismo*. *Numen*, Juiz de Fora, v. 6, n. 1, 2003, p. 103 afirma que o interesse dos missionários norte-americanos, além da proclamação do Evangelho, foi transmitir às pessoas na América Latina “os valores da civilização e colocar assim as bases para um progresso social”. Martin N. DREHER. *A igreja latino-americana no contexto mundial*, p. 238 afirma que o verdadeiro impulso para a inserção do protestantismo no Brasil se iniciou a partir de 1870. Como consequência da Guerra de Secessão nos EUA, cerca de 2.000 “sulistas” vieram ao Brasil, fundando colônias em várias partes do país. De semelhante modo, Antônio Gouvêa MENDONÇA. *Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil*, p. 31 ressalta: “surgiu a vocação norte-americana de transferir para a América Latina os benefícios do ‘sonho americano’ ou do ‘estilo americano de vida’, cujos componentes são patriotismo, racismo e protestantismo. Tem sido comum a tese de que foi esse caldo de cultura o ponto de partida das missões protestantes na América Latina”. Para o historiador Jean-Pierre Bastian, entretanto, a historiografia protestante tem prestado pouca atenção às origens das relações entre liberalismo radical e protestantismo. Nas palavras de Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 93: “Este nexu no fue solamente fruto de una convergencia ideológica en torno de la modernidad democrática y republicana; se encuentra en el origen del movimiento asociativo que los liberales consideraron como el crisol de un nuevo pueblo latinoamericano. Ello se debe a que las sociedades protestantes, igual que las demás sociedades de idea, se proponían crear un pueblo de ciudadanos que poco a poco constituirían el pueblo político, base de una democracia representativa y de una cultura política moderna. En efecto, para estos últimos, el espíritu de asociación iría progresivamente poniendo fin al *esprit de corps*”.

¹¹¹ Antônio Gouvêa MENDONÇA. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, p. 62: “Buscava-se um modelo de sociedade, e a certeza de tê-lo encontrado estava na mente da maioria, assim como a convicção de que esse modelo servia, no espírito do evangelho, para ser compartilhado com todas as nações para que se abreviasse a vinda do Reino de Deus. O ideal do milênio surge no fim de um processo de construção social de que todos deviam participar no mundo inteiro e sob a inspiração e a liderança americanas. É nesse contexto que se insere a ideologia do ‘Destino Manifesto’ calcada, parece, na Teologia

função do sentimento nacional expansionista, obviamente combinado com interesses religiosos e conversionistas, que as missões protestantes estadunidenses receberam seu impulso mais fundamental, marcando sua chegada ao território latino-americano de uma forma entrelaçada a uma gama de relações que ultrapassavam em muito as dimensões propriamente religiosas¹¹².

De fato, é possível afirmar, como o faz com precisão Jean-Pierre Bastian, que os movimentos de reforma liberal, que triunfaram a partir da segunda metade do século XIX, assinalam o início da modernidade religiosa na América Latina. Uma primeira consequência perceptível deste processo foi a *fragmentação* ou *pluralização* do campo religioso, que começou a sentir a presença de novas sociedades religiosas, as quais surgiam “dos espaços geográficos liberais entre minorias em transição da sociedade rural para sua integração nas redes da economia de mercado”. De acordo com Jean-Pierre Bastian, o anticlericalismo foi a expressão do “destino trágico do liberalismo latino-americano”, que teve que constituir-se em oposição radical à cultura religiosa católica, “sem encontrar um caminho para uma reforma religiosa que houvesse facilitado o acesso a um pluralismo religioso e cultural”¹¹³. Também é possível afirmar que, provavelmente, as missões e imigrações protestantes tenham recebido algum tipo de incentivo político, na medida em que o *mito* do caráter progressista do protestantismo, ancorado numa leitura apressada da tese de Max Weber, inspirava parte dos setores mais progressistas da sociedade¹¹⁴.

Assim, se o que se entende por liberalismo econômico diz respeito à afirmação da igualdade radical entre os indivíduos e à livre iniciativa individual, e por liberalismo político a tentativa de limitação dos poderes do Estado em relação às liberdades individuais, então a associação entre o protestantismo e o liberalismo político-econômico diz respeito, inicialmente, à defesa dos valores da modernidade liberal por parte dos grupos protestantes, favoráveis à instauração da democracia liberal, em busca, sobretudo, da liberdade religiosa e de culto. Não obstante, caberia investigar se esse vínculo não dizia respeito mais a uma *elite* protestante do que aos adeptos das mais diferentes denominações. Além do mais, é possível

do Pacto. O mesmo comissionamento outorgado aos judeus através de Abraão se transferia agora para os americanos num messianismo nacional direcionado para a redenção política, moral e religiosa do mundo”.

¹¹² Antônio Gouvêa MENDONÇA. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, p. 62.

¹¹³ Jean-Pierre BASTIAN. *La mutación religiosa de América Latina*. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 35-36.

¹¹⁴ Jean-Pierre BASTIAN. O protestantismo na América Latina. In: Enrique DUSSEL. (Org.). *Historia liberationis: 500 anos de história da igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 482: “É que a emergência das congregações e sociedades protestantes, durante o período de confronto entre Igreja e Estado, não correspondeu a uma penetração, nem a uma invasão ou pretensa conspiração, tal como o denunciava a imprensa católica e conservadora, mas aos pedidos expressos dos setores liberais radicais ultraminoritários e desejosos de ampliar suas bases”.

identificar, entre os próprios missionários, uma influência de certa *teologia liberal* de cunho social (*social gospel*), que, neste sentido, entraria em conflito com o vínculo político-econômico liberal que jazia como base do impulso missionário. Essa tendência teológica liberal, que também precisa ser considerada na análise do movimento missionário, dizia respeito aos setores mais *progressistas* do protestantismo estadunidense, em oposição ao conservadorismo dos grupos *evangelicais*.

De todo jeito, a associação imediata entre protestantismo e liberalismo é um tanto arriscada, tendo em vista que “o projeto imperialista dos Estados Unidos só toma corpo na América Latina após a guerra de secessão naquele país (1860), quando a presença protestante já tinha aqui mais de duas décadas”¹¹⁵. O autor que parece desenvolver esta relação com maior cautela é, sem dúvida, o teólogo José Míguez Bonino. Seguindo na trilha desenvolvida por Jean-Pierre Bastian da “hipótese associativa”, ainda que com algumas restrições e críticas, Míguez Bonino atenta para o fato de que a relação *binomine* protestantismo-liberalismo tem menos a ver com o projeto expansionista norte-americano do que com as lutas endógenas à América Latina que buscavam uma modernidade burguesa, ancorada no indivíduo livre e organizada numa democracia participativa e representativa. Nas palavras do autor:

Cabe supor que a “associação” tenha ocorrido com base numa coincidência em afirmar uma sociedade democrática – para a qual o modelo norte-americano atraía a todos – e, provavelmente mais ainda, na necessidade missionária de conseguir uma abertura para a liberdade de consciência e de culto. Os dirigentes latino-americanos, por sua vez, encontravam nessa aliança um apoio para sua luta contra a oposição clerical às reformas que pretendiam introduzir. Não me parece exagerado suspeitar que tenhamos aí mais uma convergência de interesses do que uma semelhança de ideias¹¹⁶.

A associação imediata da empreitada missionária tão somente aos influxos liberais neocolonialistas norte-americanos carece de fundamentação teórica e corre o risco de ser, como já apontamos reiteradamente nas páginas precedentes, reducionista. Não se pode supor, ainda que na América Latina convergissem, neste período, o projeto liberal, o predomínio da presença dos Estados Unidos e a entrada do protestantismo, que a razão que motivava os missionários a abandonarem as suas pátrias tenha sido um “cínico apêndice de interesses econômicos”. É preciso buscar tal motivação em razões endógenas à própria dinâmica da caracterização religiosa norte-americana. Rubem Alves salienta que o cenário religioso norte-americano estava “dominado por uma obsessão com a ação, por um sentido de urgência

¹¹⁵ José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*, p. 10.

¹¹⁶ José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*, p. 12.

aliado a um enorme otimismo quanto aos frutos dessa mesma ação¹¹⁷. O esforço missionário estava combinado com duas outras tendências presentes no cenário religioso norte-americano, quais sejam, o reavivamento (*revival*) e o evangelho social (*social gospel*). Não se pode dissociar o movimento missionário destes dois outros fatores, complementares à ação missionária e que marcaram o desenvolvimento histórico do protestantismo latino-americano e brasileiro. Tal *hipótese associativa* entre protestantismo e liberalismo tem o mérito de oferecer subsídios contra uma distorção dos interesses dos missionários, bem como situar tal relação dentro das lutas por libertação que se faziam cada vez mais constantes em território latino-americano. Em consequência, exclui-se também a possibilidade de uma definição das igrejas protestantes como simples “igrejas de transplante”¹¹⁸, transformando-as em cópias das igrejas norte-americanas. É um fato já demasiado conhecido que a relação de oposição ao catolicismo marcaria, de uma vez por todas, o caráter identitário do protestantismo de missão brasileiro. Isso tem explicações históricas óbvias, já que para se afirmar em um país majoritariamente católico, o protestantismo terminou por definir o catolicismo como seu grande inimigo pagão. Muito mais do que no protestantismo norte-americano, onde o catolicismo sempre foi minoritário, o protestantismo no Brasil se constituiu em oposição ao catolicismo brasileiro, numa, não poucas vezes, excessiva polêmica antirromanista, que terminaria por explicar o seu caráter iconoclasta, o seu estranhamento frente à cultura brasileira e a sua postura tendenciosamente antiecumênica¹¹⁹.

De todo jeito, o protestantismo missionário latino-americano representou algum tipo de vínculo com a política *panamericana* estadunidense. As sociedades missionárias que invadiam a América Latina traziam em seu bojo a tentativa de propagar as práticas e os valores religiosos da modernidade liberal, considerados inseparáveis do progresso econômico e da consolidação do liberalismo republicano. Por isso mesmo a ênfase numa moral ascética de cunho puritano que exigia uma abstinência do álcool, do tabaco e dos jogos de azar, isto é, uma moral centrada no indivíduo como ator religioso e social, moral esta que correspondia aos anseios liberais dos setores sociais latino-americanos em transição¹²⁰. Entretanto, não se pode confundir, como corretamente ressalta Míguez Bonino, a estratégia da empresa missionária com “a vida cotidiana, a piedade e a prática das congregações evangélicas no

¹¹⁷ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 161.

¹¹⁸ Hans-Jürgen PRIEN. Historia reciente del protestantismo en América Latina (1959-1984). *Estudios Teológicos*, São Leopoldo, ano 26, n. 1, 1986, p. 59-72.

¹¹⁹ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 158-166.

¹²⁰ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 106-111.

continente”¹²¹. Isso tudo fica ainda mais evidente sob a perspectiva da problemática intrínseca ao Congresso do Panamá, realizado em 1916 basicamente como uma resposta à exclusão da América Latina como alvo das missões protestantes por parte dos realizadores da Conferência de Edimburgo. O Congresso do Panamá significou, de fato, um momento importante na história do protestantismo latino-americano. Esse aspecto, entretanto, não o exime de muitas e sérias ambiguidades. Presidido pelos norte-americanos Robert Speer e John Mott, o Congresso do Panamá não deixou de ser um congresso essencialmente norte-americano, tendo o inglês como idioma oficial. A realização do congresso deu-se por meio do Comitê de Cooperação para a América Latina (CCLA), organismo fundado em 1913 (fruto da Conferência de Edimburgo) na cidade de Nova Iorque, sob a liderança do presbiteriano Robert Speer, que também se tornou o primeiro presidente do comitê. Sabe-se que foi via CCLA que se constituiu no Brasil, através das articulações do pastor presbiteriano Erasmo Braga, a Comissão Brasileira de Cooperação, em 1918, que terminou por se constituir na Confederação Evangélica do Brasil, em 1934. Entretanto, mais do que um evento genuinamente latino-americano, o Congresso do Panamá foi, antes, um evento *para* a América Latina¹²². Dos cerca de 230 delegados oficiais presentes no Panamá, apenas uma ínfima minoria era de latino-americanos. As agências missionárias eram, em sua grande maioria, sediadas nos Estados Unidos, com pouquíssima presença europeia.

Com isso, tem sido praticamente automática a associação entre o Congresso do Panamá e o *panamericanismo*. Como ressalta Arturo Piedra, “o interesse das sociedades missionárias protestantes dos Estados Unidos em estender seu trabalho nesse continente esteve estreitamente relacionado com a importância geopolítica e econômica que esses países foram adquirindo para seu país”¹²³. Entretanto, cabe ressaltar, como o faz Míguez Bonino, que o Congresso do Panamá foi, antes de tudo, um congresso missionário realizado sob a

¹²¹ José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*, p. 13.

¹²² Gottfried BRAKEMEIER. *Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo*, p. 58-59. Sobre o CCLA, cf.: Arturo PIEDRA. *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*, p. 160-167; Dafne Sabanes PLOU. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 41-68. Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 168 parece equivocar-se ao afirmar que o CCLA surgiu do Congresso do Panamá quando, na verdade, o próprio CCLA preparou e organizou o evento.

¹²³ Arturo PIEDRA. *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*, p. 19. Ou ainda, referindo-se à influência da Doutrina Monroe: “Existem suficientes evidências que mostram como o legado da Doutrina Monroe fortaleceu, no final do século XIX e princípios do século XX, as idéias de norte-americanos que pensavam na articulação de um programa de evangelização de grande alcance para a América Latina. O princípio ‘América para os americanos’, o coração da doutrina, também teve uma clara conotação religiosa: os Estados Unidos e não a Europa devem liderar a introdução do protestantismo nesses países”. Sobre este ponto, cf.: Arturo PIEDRA. *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*, p. 30.

hegemonia das denominações históricas liberais (na acepção norte-americana de “progressista” ou “avançado”), influenciadas pela teologia liberal e pelo *social gospel* dos Estados Unidos. Em contraposição ao que se é geralmente assumido, as denominações mais conservadoras, como a Convenção Batista do Sul e a Aliança Cristã e Missionária, não estiveram presentes na realização do congresso. Há que se evidenciar também, de uma forma igualmente significativa, a existência de uma preocupação no congresso com a identidade regional latino-americana, isto é, uma tentativa de se priorizar o desenvolvimento de sociedades missionárias autônomas, do ponto de vista econômico, e dirigidas por latino-americanos, ainda que tal preocupação contrastasse com a composição essencialmente norte-americana do congresso. Como ressalta corretamente Jean-Pierre Bastian, o congresso, graças a sua orientação, “manifestou um sentimento de identidade regional e de solidariedade com um protestantismo ‘ultraminoritário’ em todos os países da América Latina. Desejava-se, ademais, superar o velho anticatolicismo do liberalismo radical, já não contente ‘em atacar os erros e a corrupção da Igreja romana’, mas proclamar um ‘Evangelho de vida’ a todos os setores sociais, sem menosprezar os costumes locais”¹²⁴. Apesar disso, não se pode negar que havia uma relação crescente entre Estados Unidos e América Latina que se estendeu para o campo educacional, social e econômico, isto é, para além dos interesses missionários *tout court*. Nas palavras de Míguez Bonino:

São precisamente a unidade e interconexão desses aspectos o que caracteriza a versão de panamericanismo que eles promovem. É evidente que as dimensões religiosa, educacional e social – especialmente de assistência – predominam sobre a econômica, mas não se desligam dela. Só tentam “purificá-la” denunciando suas corrupções, que atribuem a defeitos morais de alguns de seus agentes e não a razões estruturais implícitas no sistema ou na ideologia que a promove¹²⁵.

Mesmo sendo os líderes missionários homens de formação liberal e portadores, desta forma, de elementos oriundos de vertentes liberais e progressistas, Míguez Bonino atenta para o fato de que, por outro lado, esses mesmos missionários estavam sob a influência do “segundo despertar”, caracterizado por uma soteriologia individualista e subjetivista¹²⁶. Isso tudo provocava uma incoerência entre os aspectos liberais das intenções dos missionários e os aspectos conservadores dos elementos contidos nas tendências do *revival* e na religiosidade

¹²⁴ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 157-158.

¹²⁵ José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*, p. 18.

¹²⁶ José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*, p. 19. Nas palavras do autor: “a pessoa de John R. Mott, talvez a figura simbólica mais importante em todo esse movimento, é a ilustração mais cabal dessa posição ‘conservadoramente progressista’. Se a visão liberal os leva a esboçar um modelo missionário socialmente comprometido, a soteriologia missionária os obriga a aplicar de imediato a surdina” (José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*, p. 19-20).

individualista – porem não privatista! – de corte puritano e evangelical. Outra fonte de incoerência surge da sobreposição de duas propostas de modelos democráticos distintos e igualmente vigentes nos Estados Unidos no contexto da inserção do protestantismo na América Latina. Um primeiro modelo seria o da “democracia como proteção”, baseado na ideia do ser humano como “maximizador de utilidades”, numa sociedade regida pelo mercado e que nada mais seria do que a soma dos indivíduos com interesses conflituosos. Tal proposta tinha por formulação filosófica o *utilitarismo*, ligado ao nome de Jeremy Bentham, expresso como “o cálculo de felicidade”, isto é, a maior felicidade do maior número de pessoas. A função do Estado, assegurada pelo voto secreto e universal, seria a de regulamentar a competitividade, garantindo o livre funcionamento do mercado. Um segundo modelo seria o da “democracia como desenvolvimento”, ligado principalmente aos nomes de John Stuart Mill e John Dewey. Com o peso da classe operária cada vez mais evidente, propõe-se uma concepção do ser humano como ser moral, que não quer apenas acumular, mas desenvolver-se. A sociedade, de acordo com esta concepção, seria um processo em busca de maior liberdade e igualdade, avançando rumo a um ideal social diferente através, principalmente, da práxis educacional. Segundo Míguez Bonino, esta teria sido a linha que prevaleceu no Congresso do Panamá, em 1916¹²⁷. É sob o prisma destas incoerências que deve ser vista a empreitada missionária em território latino-americano, o que, pelo menos em aspectos gerais, dificulta uma associação direta entre as práticas missionárias e a política de expansão econômica norte-americana, ainda que não negue a existência de uma ideologia neocolonialista que, no mínimo, influenciou e incentivou o grande fluxo das agências missionárias. Como resume precisamente Gottfried Brakemeier: “por demais vezes, as missões entraram em choque com as forças colonizadoras, exigindo a observância de princípios evangélicos e sua primazia sobre os brutais interesses econômicos. Ainda assim, é verdade que os impérios coloniais propiciaram a expansão da missão”¹²⁸.

Fato é que foi no campo educacional, muito mais do que no nível social ou mesmo político, que o protestantismo encontrou as possibilidades mais reais para a viabilização de seu *projeto liberal* para a América Latina. Rubem Alves diz que, “faltando ao protestantismo incipiente a massa humana que tomasse sobre seus ombros a causa da regeneração social, foi por meio das escolas e dos hospitais que se pretendeu atingir tal fim”¹²⁹. Segundo Míguez Bonino, a ênfase na educação e na criação de escolas oferecia “uma mediação inobjetable

¹²⁷ José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*, p. 20-21.

¹²⁸ Gottfried BRAKEMEIER. *Preservando a unidade do espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo*, p. 32.

¹²⁹ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 163.

para com o social sem obrigar a pronunciar-se sobre regimes políticos ou definições econômicas”. Esta ênfase educacional não apenas permitia, por um lado, uma tentativa de “reconciliar a ênfase ‘conversionista’ com a preocupação ética e a noção liberal de um desenvolvimento pessoal”, como também oferecia “um amplo campo de colaboração com as novas elites ilustradas da América Latina, obcecadas com a ‘redenção do povo’ mediante a educação”, por outro¹³⁰. Nas palavras de Jether Ramalho:

[...] os princípios e as características da prática educativa introduzidos no Brasil, no final do século passado e nas primeiras décadas do atual, pelos colégios oriundos das denominações históricas do protestantismo, provenientes das missões norte-americanas, só podem ser interpretados na medida em que são referidos: à versão ideológica que os inspira mais profundamente e lhes dá sentido e às condições estruturais da nova sociedade em que vão atuar¹³¹.

2.3.3 Alternativas e ruptura

O projeto liberal, subjacente às missões protestantes, falhou em reconhecer a peculiaridade do contexto político-social e econômico do Brasil, bem como as características de sua formação cultural singular. Esta falha conduziu o protestantismo aqui instalado, juntamente com o projeto liberal ao qual esteve associado direta ou indiretamente, a um esgotamento das possibilidades de uma participação social relevante. O reconhecimento do colapso das possibilidades de uma participação social mais efetiva e significativa tornou necessária, por conseguinte, “uma profunda reflexão” a respeito da função social do protestantismo “para além da esfera estritamente religiosa”. Uma vez levada a cabo, este processo de autoexame e autorreflexão ofereceu a possibilidade ao protestantismo de recriar-se “por meio da formulação de um projeto global autóctone, sem deixar de ser coerente com seus fundamentos filosóficos e teológicos”¹³². Neste sentido, o caminho que se estendeu diante do protestantismo, segundo a articulação de Martin Dreher, parecia oferecer três vertentes claramente perceptíveis: o ecumenismo e a luta em prol das transformações sociais,

¹³⁰ José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*, p. 19.

¹³¹ Jether Pereira RAMALHO. *Prática educativa e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p. 10. Neste sentido, é totalmente injusta a crítica de Rolf Schünemann a Jether Ramalho: Ramalho “exclui os luteranos em sua investigação, quem sabe porque dificultariam a comprovação de sua tese de que o protestantismo serviu para a promoção do liberalismo no Brasil, e que seu projeto educativo veio ao encontro das classes médias em formação”. Para a crítica, cf.: Rolf SCHÜNEMANN. *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal, 1992, p. 41, nota 67. A análise de Jether Ramalho se estende sobre as denominações provenientes das missões norte-americanas e não da imigração alemã, as quais, obviamente, distanciavam-se substancialmente daquelas.

¹³² José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 125.

o recrudescimento das raízes puritanas rumo ao fundamentalismo religioso e o caminho do reavivamento e da novidade espiritualizante¹³³.

Uma das consequências imediatas do Congresso do Panamá, apesar de toda a problemática referente ao seu significado específico para a América Latina, foi a realização de uma série de Conferências Regionais nas mais importantes cidades latino-americanas, entre elas, a *Conferência do Rio*, em 1916. Realizada na Igreja Presbiteriana do pastor Álvaro Reis, no Rio de Janeiro, esta conferência tem o mérito de ter sido palco de diversas propostas de cooperação entre as diferentes igrejas protestantes, ainda que tais propostas não tenham encontrado lugar no seio do protestantismo brasileiro naquele momento. Foi com o surgimento da Comissão Brasileira de Cooperação, em 1918, que se deu um passo mais concreto em direção à aproximação entre as diversas igrejas protestantes no país. Segundo Duncan Alexander Reily, a Comissão, sob a liderança de Erasmo Braga, conseguiu reunir dezenove entidades entre igrejas, missões e organizações evangélicas cooperativas¹³⁴. Embora desde o início das atividades da Comissão se pretendesse transformá-la em um conselho nacional de igrejas, tal intento só veio a se concretizar em 1934, com a constituição da Confederação Evangélica do Brasil.

O que estava em jogo com a tentativa de aproximação entre os diversos corpos institucionais protestantes latino-americanos era o desafio de manifestar no protestantismo aqui instalado “uma consciência protestante latino-americana desejosa de responder às questões mais prementes do continente”¹³⁵. Como uma resposta às conclusões negativas acerca da legitimidade das práticas missionárias em território latino-americano por parte dos organizadores da Conferência de Edimburgo, o Congresso do Panamá, sob a liderança de John Mott, bem como do CCLA, deu um impulso inicial para se pensar um protestantismo latino-americano, ainda que tal conferência tenha sido marcada, conforme visto, por muitas e sérias ambiguidades. Consequentemente, foram criados diversos comitês regionais para a promoção da unidade entre os protestantes latino-americanos, sendo os ideais do congresso divulgados por meio da revista *La Nueva Democracia*, publicada pelo CCLA, sob a direção de Samuel Guy Inman (1877-1965). A questão da identidade latino-americana do protestantismo ia, assim, encontrando espaço na reflexão de teóricos e líderes regionais. Foi como uma tentativa de responder a esses questionamentos acerca da identidade protestante

¹³³ Martin N. DREHER. *A igreja latino-americana no contexto mundial*, p. 233.

¹³⁴ Duncan Alexander REILY. *História documental do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2003, p. 254.

¹³⁵ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 153.

latino-americana, no contexto de uma América Latina em crise, que foram organizados os congressos em Montevideú (1925) e em Havana (1929).

Em Montevideú, em contraste com o Congresso do Panamá, houve uma maior presença e participação de líderes e intelectuais latino-americanos e o idioma oficial do congresso foi o espanhol. Organizado por Robert Speer e Samuel Guy Inman, também por meio do CCLA, o congresso teve como presidente e moderador o presbiteriano brasileiro Erasmo Braga. Ainda assim, conforme ressalta Jean-Pierre Bastian, o congresso teve não somente um forte contorno das lideranças estadunidenses, como também “os missionários norte-americanos ocuparam a maior parte das presidências das comissões”¹³⁶. Não obstante, pode-se dizer que o congresso teve uma característica “mais sul-americana” quando comparado ao do Panamá e a ênfase dada na necessidade de cooperação entre as diversas igrejas protestantes no país, acentuando “a necessidade de garantir a presença evangélica no continente, sem sectarismo, criando uma opinião pública cristã e uma consciência pública acerca dos grandes princípios morais”¹³⁷, contribuiu de forma significativa para o desdobramento de uma autoconsciência protestante contextualizada.

O Congresso de Havana realizado em 1929, por sua vez, distinguiu-se de todos os precedentes por sua caracterização genuinamente latino-americana. Presidido pelo mexicano Gonzalo Báez Camargo (1899-1983), ativista da Revolução Mexicana, o Congresso de Havana foi, de fato, “o primeiro congresso organizado e dirigido em sua totalidade por protestantes latino-americanos”. A presença do CCLA, em contraste com o congresso de Montevideú, assumiu um papel mais secundário na realização do evento, deixando a reunião de Havana sob a responsabilidade, principalmente, dos líderes nacionais. Como precisamente descreve Jean-Pierre Bastian:

Mesmo que somente tenham participado delegados de sociedades protestantes do norte da América Latina, [o congresso] teve um grande efeito em todo o protestantismo latino-americano, que contou com a contribuição de diversos fatores, principalmente a existência de uma nova geração de dirigentes protestantes muito bem preparados tanto em escolas missionárias como em escolas públicas; mas também o triunfo da Revolução Mexicana, na qual participaram ativamente os protestantes; sua presença no seio dos processos políticos democráticos (a qual lhes deu oportunidade de exercer sua responsabilidade); e, por último, o fato de que alguns dos organizadores do congresso haviam participado do Conselho Missionário Mundial (Jerusalém, 1926), onde adquiriram uma experiência protestante internacional ainda mais ampla. A posição europeia no que diz respeito à evangelização da América Latina predominou no congresso, e inclusive se pôs

¹³⁶ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 161.

¹³⁷ Dafne Sabanes PLOU. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*, p. 33.

em dúvida o próprio conceito de missão, pois o otimismo do princípio do século foi demasiadamente debilitado, a saber, o otimismo segundo o qual bastaria apenas uma geração para o cristianismo se difundisse em todos os confins da Terra¹³⁸.

A temática da *latino-americanização* do protestantismo na região constituiu o principal viés de discussão do congresso em Havana. Isso incluía, obviamente, a problemática da nacionalização e autofinanciamento das igrejas em busca de uma independência não só econômica, mas também teológica – uma problemática, por sinal, que foi também articulada em Montevideú, embora sem tanta centralidade. Em função das raízes liberais do protestantismo de missão em território latino-americano, o congresso apontou para o caráter *exógeno* deste protestantismo, indicando a sua incompatibilidade com a cultura local e enfatizando a necessidade de uma *latino-americanização* do protestantismo aqui instalado. Segundo Dafne Plou, a decisão mais importante do congresso “foi propor a criação de uma confederação de conselhos ou federação de igrejas nacionais”, como tentativa de desempenhar um importante papel na vida religiosa do mundo latino, tornando, desta forma, o protestantismo mais compatível com a realidade sociocultural latino-americana.

Uma das consequências deste tema da *latino-americanização* do protestantismo foi a publicação do livro *The Other Spanish Christ*, em 1933, de autoria de John Mackay¹³⁹, que “discutiu pela primeira vez de forma sistemática a possibilidade de um protestantismo latino-americano”. Roland Spliesgart ressalta que dois tipos de interpretações marcaram os debates em torno do protestantismo latino-americano desde então. Um primeiro se esforça, nas palavras do autor, “em fundamentar teologicamente o processo de latino-americanização, baseando-se no conceito da inculturação e contextualização das ideias protestantes”. O segundo tipo de interpretação, bastante comum, “observa o protestantismo como um sistema, que está profundamente consolidado na cultura do norte europeu – e na cultura da América do Norte, depois da emigração de muitos europeus para os EUA – e que conseqüentemente é incompatível com a cultura latino-americana”¹⁴⁰. Para Spliesgart, não é possível pensar o protestantismo latino-americano, quer de missão ou de imigração, em termos não relacionais com a cultura em que este protestantismo se encontra inserido, ainda que muitas vezes esta

¹³⁸ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 163.

¹³⁹ John A. MACKAY. *The Other Spanish Christ: A Study in the Spiritual History of Spain and South America*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001.

¹⁴⁰ Roland SPLIESGART. *Luteranos na América Latina: a perspectiva da história do cristianismo*, p. 102. Com o conceito *latino-americanização*, Roland Spliesgart quer designar uma conceitualização que aponta para a “teoria da aculturação, como ela é usada na antropologia e desenvolvida por Alphonse Dupront e Georges Devereux. *Aculturação* significa primeiramente todo processo de troca e mudança”. Sobre este ponto, cf. a p. 106 deste mesmo artigo. Com isso, Spliesgart é capaz de aproximar o protestantismo da cultura latino-americana, evitando certos reducionismos.

relação tenha sido negativa, isto é, de rejeição da cultura latino-americana. Basta uma análise de teor até mesmo demasiado superficial para que se perceba que a história do protestantismo latino-americano, em geral, e brasileiro, em particular, sempre esteve imbricada numa gama de relações mais amplas do que as propriamente religiosas. Isto porque mesmo uma relação estritamente negativa já implica, por necessidade, uma tomada de postura no que diz respeito à configuração cultural ou ao contexto histórico rejeitado. Neste sentido, como ressalta Spliesgart, o processo de contato e relacionamento com uma cultura diferente implica, necessariamente, uma aculturação e, desta forma, uma correspondência entre o protestantismo e a realidade latino-americana. Embora tenha sido enfatizada a necessidade de *latino-americanização* do protestantismo pelo Congresso de Havana, não se pode dizer com isso que o protestantismo aqui instalado não tivesse sofrido anteriormente nenhuma influência da cultura à qual esteve ligado. A relação dialética entre religião e sociedade permanece válida também para este caso. O que o Congresso de Havana enfatizou, e nisso reside sua importância particular para a história do protestantismo latino-americano, foi a necessidade de um protestantismo autônomo e comprometido com os interesses regionais, rejeitando e criticando, desta forma, a política *panamericana* para a América Latina. Essa *desconfiança* para com a cultura norte-americana impulsionou o protestantismo a repensar o seu papel frente à cultura latina, engendrando, em última análise, uma *ruptura* com a forma pela qual o protestantismo havia se estabelecido na região. Como sugere Bastian, “o Congresso de Havana refletiu a maturidade política adquirida, ao longo das lutas democráticas em cada país pelos dirigentes protestantes latino-americanos, e marcou as balizas do desenvolvimento futuro de um protestantismo autônomo”¹⁴¹.

Cabe enfatizar, entretanto, que a busca por uma *latino-americanização*, entendida como um processo consciente de *aculturação* do protestantismo latino-americano à realidade sociocultural do contexto no qual está inserido, permaneceu uma busca de uma parcela minoritária do protestantismo. Se a proposta de desenvolvimento de uma maior interrelação entre as diversas igrejas protestantes latino-americanas foi uma das ênfases comuns aos diversos congressos e eventos ocorridos na região, muito embora particularmente central no Congresso de Havana, sabe-se que uma inserção mais profícua na realidade latino-americana permaneceu um desafio de uma minoria progressista, libertadora e nacionalista do protestantismo.

¹⁴¹ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 166.

Não obstante, a realização dos congressos no Panamá, em Montevideu e Havana fez com que as questões pertinentes ao ecumenismo se contextualizassem na América Latina e no Brasil. Isso porque no Brasil, de fato, o ecumenismo “começa com a *cooperação interdenominacional de igrejas protestantes*”¹⁴². A luta pela aproximação entre os diversos corpos eclesiásticos no Brasil como forma de responder de maneira mais ativa ao contexto no qual estavam inseridos ensejou a criação da Confederação Evangélica do Brasil (CEB), em 1934, que se filiou ao Conselho Missionário Internacional um ano mais tarde, tornando-se, então, “o principal organismo ecumênico do país”¹⁴³. Tal organismo nasceu como resultado da união de três organismos já existentes no país, isto é, o Conselho Evangélico para Educação Religiosa, a já citada Comissão Brasileira de Cooperação e a Federação de Igrejas Evangélicas no Brasil¹⁴⁴.

A CEB constituiu-se como um organismo de representação dos interesses dos evangélicos no país frente aos assuntos públicos e às autoridades. Também a questão missionária se constituiu num tema central desde os primeiros anos de funcionamento da CEB. Apesar de interessada em representar os interesses dos evangélicos num país predominantemente católico, a CEB não fomentava as atitudes anticatólicas tão características do protestantismo de missão. Mesmo ciente de seus interesses ligados à “família evangélica brasileira”, a CEB procurou não entrar em choque com a Igreja Católica, o que não a impedia de levantar protestos “contra os favorecimentos institucionais que beneficiavam o lado católico”¹⁴⁵. Com a elaboração do plano de um *modus vivendi*, a CEB demonstrou uma preocupação, em conformidade com o espírito da Conferência de Edimburgo, com a efetiva ocupação no Brasil pelas igrejas evangélicas de forma a eliminar qualquer duplicação de

¹⁴² Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 21.

¹⁴³ Elias WOLFF. *Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 84. Wolff ressalta que existia “certa sensibilidade sócio-política dos idealizadores da Federação”.

¹⁴⁴ Duncan Alexander REILY. *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 258. Reily, citando um texto de 1932, de autoria de Erasmo Braga e Kenneth G. Grubb (*The Republic of Brazil: a Survey of the Religious Situation*), fundamenta da seguinte maneira a necessidade de uma federação de igrejas evangélicas: “O movimento reacionário, que agora procura introduzir na nova Constituição do país algumas restrições sobre a liberdade religiosa, tem apressado o movimento pró-federação. É óbvio que tal federação poderia falar à nação em nome das igrejas nacionais, expressando a mente comum de milhares de evangélicos sobre assuntos públicos e, particularmente, em defesa da liberdade religiosa. As suspeitas que existem quanto a missões estrangeiras e a crescente maré de nacionalismo tornam oportuna a organização de uma federação nacional”. Sobre este ponto, cf.: Duncan Alexander REILY. *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 258. De acordo com o teólogo Gerhard Tiel, “a necessidade de uma federação de igrejas evangélicas foi, portanto, fundamentada em termos político-religiosos”. Para uma análise do posicionamento de Tiel, cf.: Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 45.

¹⁴⁵ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 46.

esforços, isto é, uma forma de evitar a concorrência entre as diversas sociedades missionárias atuantes no país¹⁴⁶. As igrejas que fizeram parte da CEB foram a Presbiteriana do Brasil, Presbiteriana Independente do Brasil, Metodista, Episcopal e Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, esta última tendo ingressado somente no ano de 1959. Além destas, duas igrejas pentecostais também passaram a integrar o corpo eclesiástico da CEB – a saber, a Igreja do Evangelho Quadrangular, em 1963, e a Igreja Evangélica Pentecostal “O Brasil para Cristo”, em 1968.

A CEB, além de outras atividades restritas às diversas igrejas, à educação e ao desenvolvimento de projetos sociais, também tinha por finalidade a participação ativa na série de encontros continentais, desenvolvida pelos setores mais politizados das diversas igrejas latino-americanas, e conhecida sob o título de Conferências Evangélicas Latino-Americanas (CELAS), conferências estas realizadas em Buenos Aires (CELA I), em 1949, em Lima (CELA II), em 1961, e novamente em Buenos Aires (CELA III), em 1969. Impulsionadas pela Conferência sobre Igreja e Sociedade realizada na cidade de São Paulo, em 1953, organizada através da comissão de Igreja e Sociedade do Conselho Mundial de Igrejas, e dirigida por Paul Abrecht, as CELAS influíram de forma significativa no desenvolvimento de uma consciência social entre as diferentes igrejas e as diferentes expressões nacionais da sociedade. A mais significativa destas conferências foi, sem dúvida, a que tomou lugar em Lima, em 1961. A Segunda Conferência Evangélica Latino-Americana (CELA II), convocada sob o tema “Cristo, a esperança para a América Latina”, caracterizada como a mais representativa do protestantismo latino-americano, foi promovida, conforme escreve detalhadamente Dafne Plou, “por onze conselhos e associações nacionais de diversos países, reunindo delegados de 42 denominações evangélicas de 28 nacionalidades diferentes, incluindo representantes das Antilhas Britânicas e Holandesas”, totalizando 220 pessoas, entre delegados, visitantes e observadores oficiais. Dafne Plou afirma que antes desse evento, porém, duas consultas haviam sido realizadas na localidade de Huampaní, nas proximidades de Lima, que, com base em resoluções no âmbito da própria conferência, deram origem a duas importantes organizações ecumênicas: da consulta sobre Educação Cristã nasceu a Comissão Evangélica Latino-Americana de Educação Cristã (CELADEC), constituída por 17

¹⁴⁶ Duncan Alexander REILY. *História documental do protestantismo no Brasil*, p. 260. Reily afirma que metodistas e presbiterianos firmaram um acordo semelhante ao da “cortesia missionária”, já em operação no México. Tal concepção está, conforme demonstramos nas páginas precedentes, muito próxima da teoria de *mercado* bem como do significado de “cortesia” no protestantismo norte-americano na abordagem sociológica de Peter Berger, muito bem expressa na fórmula: “A situação pluralista, na medida em que tende à cartelização, tende ao ‘ecumenismo’”. Para uma análise da teoria sociológica de Berger, cf.: Peter L. BERGER. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, p. 155.

conselhos, igrejas e instituições eclesiais, e da consulta sobre Igreja e Sociedade surgiu a Comissão Latino-Americana de Igreja e Sociedade (ISAL), talvez o mais importante organismo ecumênico já existente na América Latina¹⁴⁷.

Também pode ser apontada como uma das consequências das articulações oriundas da CELA II a fundação, em 1964, de uma nova organização para a cooperação ecumênica, que recebeu o nome de Comitê Provisório para a Unidade Evangélica Latino-Americana (UNELAM). Esse comitê esteve em constante contato e colaboração com a CEB, planejando a organização da CELA III, que se pretendia realizar, o mais tardar, em 1965. Entretanto, o golpe militar ocorrido no Brasil no ano de 1964, não somente dificultou a organização da conferência, como também derrocou a estrutura da CEB. Segundo Gerhard Tiel, dois fatores devem ser mencionados na tentativa de elucidação da crise experimentada pela CEB e sua não resistência ao golpe militar: em primeiro lugar, “uma crise na autocompreensão ecumênica dos conselhos de igrejas nacionais” e, em segundo lugar, “um relacionamento obscuro com as ditaduras militares”. Há que se ressaltar também, como o faz Tiel, que “a situação ecumênica no país começou a mudar com a abertura da Igreja Católica após o Concílio Vaticano II. Também a prioridade do trabalho ecumênico tinha mudado: um ecumenismo entendido essencialmente em termos eclesiológicos, que dava mais valor a discussões dogmáticas do que a ações sócio-políticas, tinha se tornado *passé*”¹⁴⁸. Fato é que o golpe militar no Brasil acarretou profundas dificuldades na articulação e desenvolvimento dos ideais sócio-políticos da CEB¹⁴⁹. Contando com o apoio de importantes estruturas eclesiais protestantes, o golpe

¹⁴⁷ Dafne Sabanes PLOU. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*, p. 99-100. Sobre as CELAS, a abordagem de Dafne Plou continua sendo a mais completa. Para uma maior consideração destes eventos, cf.: Dafne Sabanes PLOU. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*, p. 93-111.

¹⁴⁸ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 47-48.

¹⁴⁹ Tiel destaca o fato de a CEB ter sido “revivificada” no ano de 1987, abandonando, porém, a sua inspiração ecumênica originária: “Em junho de 1987, os (na época) 32 deputados da Assembleia Nacional Constituinte que pertenciam a igrejas conservadoras e fundamentalistas revivificaram a velha CEB; pouco depois foram abertas representações nas mais importantes cidades brasileiras. A ‘ressurreição’ da CEB foi favorecida por uma generosa ajuda pública do governo do então presidente José Sarney, que, ao que tudo indica, esperava que a CEB o apoiasse politicamente numa época caótica”. Sobre este ponto, cf. as importantes e detalhadas informações oferecidas por Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 48-49. Obviamente, as igrejas se manifestaram condenando o ressurgimento da CEB, que não representaria mais os “interesses legítimos do povo evangélico brasileiro”. Como ressaltou a Comissão Central do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs: “Foi unânime, por parte dos órgãos representativos das igrejas episcopal, metodista, presbiteriana unida e de confissão luterana, a manifestação de estranheza diante da reativação da Confederação e da forma como ela vem sendo articulada. Eles consideram que a CEB não representa mais os interesses legítimos do povo evangélico brasileiro. Constatam, ademais, que a CEB, que foi omissa durante os 21 anos da recente ditadura militar, jamais levantando sua voz contra as crueldades praticadas, agora volta favorecida e carregada por uma onda de interesses políticos. Sua reabertura e seus objetivos atuais não foram discutidos com as igrejas que a compunham e sobre a antiga CEB pairam ainda dúvidas nos âmbitos administrativo e jurídico. Questiona-se,

militar fez com que os principais agentes progressistas da CEB fossem perseguidos dentro e fora de suas igrejas. Segundo Zwinglio Dias, “este acontecimento faria com que esse grupo de pessoas, para dar consequência a sua opção política e seu compromisso de fé, desse origem, em 1965, sob os auspícios do CMI – via apoio direto de ISAL –, ao Centro Evangélico de Informação (CEI)”¹⁵⁰. Como corretamente aponta Bittencourt Filho, “os conflitos que advieram entre as correntes conservantista, libertária e carismática não se deram propriamente no terreno das ideias, mas no da disputa pelos espaços de poder institucional, gerando um círculo vicioso inescapável”¹⁵¹.

A constituição do CEI, que de uma forma muito particular dava continuidade à dimensão política da CEB, não resume a relevância do movimento Igreja e Sociedade na América Latina para o desenvolvimento do ecumenismo latino-americano. Isso porque, embora tenha nascido, num primeiro momento, como um departamento para assuntos sociais, a serviço das igrejas evangélicas, ISAL logo se caracterizou como a organização ecumênica protestante mais consistentemente radical na América Latina, desenvolvendo uma reflexão teológica de denúncia da *ideologização* da mensagem protestante em função do *status quo* político-econômico dominante. Como ressalta Bittencourt Filho, “a preocupação de ISAL consistia na ‘contaminação’ das igrejas evangélicas com o ‘vírus’ da Responsabilidade Social”¹⁵². Esse protesto culminou, praticamente, na retirada de todas as instituições eclesiásticas de seu apoio ao movimento.

De acordo com Gerhard Tiel, embora o movimento ISAL só tenha sido fundado oficialmente em 1961, “é preciso fazer referência a uma história preliminar, que já começou em 1940-1950 com uma inquietação e insatisfação entre muitos jovens, especialmente na Igreja Metodista, em relação à evangelização e educação na América Latina”¹⁵³. Esse fato é ainda mais significativo quando se afirma, como o fez Rubem Alves, que é possível “identificar no movimento jovem dos anos 1950, as origens da fermentação que iria produzir o lado protestante da teologia da libertação”¹⁵⁴. Pela primeira vez na América Latina se deu início à elaboração de uma teologia original e *contextualizada*, não dependente, portanto, da

por conseguinte, que o organismo agora reativado possa ser um instrumento adequado de testemunho comum no exercício do amor e do serviço ao povo, para justiça e para a paz, conforme a orientação das igrejas ligadas ao CONIC”. Sobre o posicionamento do CONIC em relação à tentativa ideológica de recriação da CEB, cf.: CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS. Igrejas do CONIC se distanciam da Confederação Evangélica do Brasil. *Notícias do CONIC*, v. 4, n. 6, p. 8.

¹⁵⁰ Zwinglio Mota DIAS. O movimento ecumênico: história e significado, p. 150.

¹⁵¹ José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 127.

¹⁵² José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 166.

¹⁵³ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 52.

¹⁵⁴ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 170.

dominação teológica euro-americana, embora muitas vezes baseada e em diálogo constante com tais desenvolvimentos teológicos¹⁵⁵. Contando com o apoio tanto moral quanto eclesiástico-político e financeiro de programas do Conselho Mundial de Igrejas, ISAL configurou-se de maneira autônoma às instituições eclesiásticas, não obstante a participação ativa de setores intelectualizados das igrejas, o que permitiu o desenvolvimento de uma reflexão comprometida não com uma proposta confessional, mas com a elaboração de uma teologia contextualizada que de alguma forma correspondesse às necessidades e exigências continentais. De acordo com Bittencourt Filho, “pela primeira vez, evangélicos de todo o Continente discutiram em conjunto o papel dos cristãos e das igrejas frente ao processo social”. A criação do movimento Igreja e Sociedade na América Latina fez com que, de fato, as igrejas considerassem, de um modo, até então, bastante original na história do protestantismo latino-americano, “a possibilidade de que o contexto sócio-político-econômico pudesse vir a ser definidor de suas estratégias de ação”¹⁵⁶. Como ressalta Jean-Pierre Bastian, “com a criação de ISAL, apoiada em princípio por sete federações protestantes nacionais latino-americanas, começou um movimento que, em parte, constituiu a origem da teologia da libertação”¹⁵⁷.

No Brasil, os grupos de ISAL foram compostos pelos setores das igrejas que, aglutinados na CEB, desenvolveram processos de reflexão e ação solidária através do Setor de Responsabilidade Social e do Departamento de Ação Social, procurando mobilizar as igrejas-membro para uma maior participação na vida política do país. Embora tenha durado um pouco mais de uma década, o movimento Igreja e Sociedade na América Latina possibilitou, ao mesmo tempo, a contextualização das propostas e ideais ecumênicos do CMI na América Latina e a renovação dos ideais ecumênicos mundiais a partir da vertente e dos

¹⁵⁵ Como indicou Zwinglio Mota DIAS. O movimento ecumênico: história e significado, p. 148: “os intelectuais de origem protestante, forçados a migrar de suas igrejas por imposição dos setores mais conservadores, que assumiam o poder de qualquer maneira para impor seus interesses às vezes extremamente reacionários, não lançaram apenas as bases para uma reflexão teológica genuinamente latino-americana. Eles influíram, em muitos países e em situações bem específicas, na construção de um pensamento que levou as marcas da originalidade latino-americana”. Neste mesmo sentido descreve José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 164: “pensadores protestantes e alguns católicos (mercê da índole ecumênica de ISAL), despossuídos de apoio das suas respectivas igrejas, militavam em ISAL com a intenção de implementar o que consideravam uma proposta teológico-política para a América Latina”.

¹⁵⁶ José BITTENCOURT FILHO. *Por uma eclesiologia militante: ISAL como o nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*. 1988. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)-Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1988, p. 36.

¹⁵⁷ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 238.

questionamentos especificamente latino-americanos¹⁵⁸. Foi através da militância ecumênica de ISAL que nasceu o legado mais importante e original da teologia latino-americana, colocando-a em um polêmico e honroso cenário de discussão mundial. A importância do pensamento do missionário estadunidense Millard Richard Shaul, um dos mais importantes intelectuais de ISAL, não somente proporcionou uma reinterpretação da tarefa das igrejas protestantes no continente, como também lançou os alicerces de um “novo modo” de se refletir teologicamente – um modo, diga-se de passagem, até então completamente desprezado pelas igrejas e teólogos continentais. Tal teologia, marcada por seu compromisso radical com a realidade cultural do pós-guerra, ficou conhecida sob o funesto epíteto *teologia da revolução*, não tardando a se tornar alvo de fortes críticas e repulsa por parte de alguns, e admiração e filiação por parte de outros.

Pode-se afirmar que o pensamento teológico de Shaul representa um momento fundamental no processo de desdobramento de uma autocompreensão teológica protestante latino-americana e, mais particularmente, brasileira. De fato, sua teologia diz respeito ao *terminus a quo* do desenvolvimento de uma reflexão teológica continental autônoma, isto é, uma tentativa de superar os reducionismos desta teologia, de cunho marcadamente individualista e fetichista das relações políticas e sociais. Na realidade, sua teologia pode ser considerada como um momento de superação de uma teologia *fundamentalista* e uma tentativa de construção de uma teologia interessada em responder aos desafios levantados pelo contexto no qual está inserida. Isso não equivale dizer que sua teologia seja plenamente determinada pelo espírito do tempo, na qual o conteúdo da tradição cristã e protestante é desprezado de forma arbitrária. É mais sensato pensar a guinada teológica protestante latino-americana e brasileira, levada a cabo de forma mais profícua por Richard Shaul, como uma *ressignificação* de aspectos específicos da *tradição* teológica protestante a partir de um movimento de retorno ao conteúdo teológico da Reforma como instrumental de crítica à prática teológica até então vigente¹⁵⁹. A teologia de Shaul está situada, neste sentido, na

¹⁵⁸ José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 167, explicando sobre a razão da extinção de ISAL, afirma que “pode-se inferir que o movimento foi desagregado tanto pela carência de bases eclesiais, quanto pela radicalização (teórica e prática), tornando-se alvo preferencial da repressão estatal”. Júlio de Santa Ana, por sua vez, afirma que «pour la grande majorité des Églises protestantes d’Amérique latine, les positions d’ISAL étaient inacceptables». Sobre este ponto, cf. : Júlio de SANTA ANA. Du libéralisme à la praxis de la libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, v. 71, n. 1, juillet-septembre 1990, p. 80.

¹⁵⁹ Para uma breve análise dos contornos fundamentais da teologia de Richard Shaul, cf.: Fábio Henrique de ABREU. Teologia como hermenêutica simbólica: breves considerações sobre o método teológico de Richard Shaul. *Numen*, Juiz de Fora, v. 13, n. 1-2, 2011, p. 151-177. Para uma análise mais pormenorizada, mas de forma alguma exaustiva, cf. adiante o apêndice deste presente estudo.

vanguarda do movimento de renovação teológica experimentado tanto por católicos como por protestantes a partir da irrupção das assim chamadas *teologias da libertação* – ainda que, muitas vezes, o valor e o lugar de seu pensamento no despontar e na configuração de tais teologias não tenha sido devidamente reconhecido.

A partir da compreensão do contexto em que Shaull desenvolveu sua reflexão teológica, bem como de sua influência sobre muitos dos teólogos que no período ulterior tornar-se-iam as figuras mais centrais na articulação e no desenvolvimento da teologia protestante latino-americana, pode-se avaliar o valor e o alcance de suas ideias. Fato é que foi a partir da iniciativa de Shaull que se configurou, no Rio de Janeiro, uma “Comissão de Igreja e Sociedade”, ainda no início do ano de 1955, que se integrou nesse mesmo ano na Confederação Evangélica do Brasil, passando a ser designada como “Setor de Responsabilidade Social da Igreja”. A iniciativa de Shaull foi uma consequência dos preparativos para a segunda assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, em Evanston (EUA), realizada em 1954. Shaull havia sido convidado por Paul Abrecht para refletir sobre ação social no contexto do terceiro mundo, o que ensejou a realização dos estudos sobre a “responsabilidade cristã em áreas de rápidas transformações sociais” na América Latina. Na Comissão de Igreja e Sociedade havia “um acordo geral de que as igrejas deveriam estabelecer critérios, bem como formas de ação frente à realidade brasileira, embora não houvesse unanimidade no que diz respeito ao âmbito e à natureza do trabalho a ser desenvolvido”¹⁶⁰. O setor rapidamente passou a congregar os grupos mais progressistas das igrejas protestantes, promovendo importantes consultas nacionais entre os anos de 1955 e 1962. De acordo com Rubem Alves, esse setor faria ecoar diretamente as preocupações do CMI no país, polarizando radicalmente os grupos dentro das igrejas, nos seminários e na própria CEB¹⁶¹. As consultas promovidas pelo Setor de Responsabilidade Social da Igreja foram marcadas pela presença não somente de intelectuais e líderes cristãos, mas também pela participação de sociólogos e educadores não-cristãos, como é digna de nota a que tomou lugar na cidade do Recife, em 1962, sob o tema “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”, que marcou o fim do programa “Igreja e Sociedade” da CEB.

¹⁶⁰ Waldo CÉSAR. Church and Society – or Society and Church? In: Nantawan Boonprasat LEWIS. (Ed.). *Revolution of Spirit: Ecumenical Theology in Global Context. Essays in Honor of Richard Shaull*. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, p. 135: “The ecumenical composition of this group was quite representative of the theological and ideological differences that characterized the diverse branches of Brazilian Protestantism. In the Commission that was organized, there was, however, a general agreement that the churches should establish criteria for, as well as forms of, action in face of Brazilian reality, although there was no unanimity as regards the scope and the nature of the work to be developed”.

¹⁶¹ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 170.

Embora Shaull não tenha participado da Conferência do Nordeste, esta conferência refletia plenamente o seu empenho e orientação teológica, o que evidencia a influência e abrangência de sua reflexão teológica sobre os setores mais progressistas do protestantismo latino-americano. Não obstante, Shaull era acusado de *subverter* a teologia e a ordem sócio-política e econômica estabelecida, além de ser publicamente acusado de impulsionar toda a crise da igreja. Como ressalta Waldo César, “suas iniciativas e atividades na educação teológica, na prédica, no movimento estudantil, nos contatos com os dominicanos, no movimento ecumênico, nos livros e artigos por ele publicados – tudo isto era visto como ‘subversão’ da teologia e da ordem estabelecida”¹⁶². Shaull, na “luta por uma igreja mais próxima dos pobres e deserdados da sociedade”, contribuiu de maneira decisiva não somente para uma autocompreensão teológica latino-americana, como também para a criação de novas estruturas de dinamização do momento histórico continental. De acordo com Waldo César, por ocasião da Conferência do Nordeste, “o lema popular era *reforma*, para os mais moderados, e *revolução* para aqueles que acreditavam na ideia radical de um movimento singular da ‘evolução da nacionalidade brasileira’”¹⁶³. Pode-se afirmar que a tematização da categoria *revolução* constituía uma parte importante da teologia da história desenvolvida por Shaull, ainda que o epíteto “teólogo da revolução” seja, na melhor das hipóteses, completamente equívoco.

Se, por um lado, a reflexão teológica de Shaull contribuiu para a contextualização dos ideais ecumênicos internacionais na América Latina, por outro lado, ela foi responsável pela recepção da peculiaridade da práxis ecumênica latino-americana nas discussões do próprio CMI. Um exemplo claro dessa contribuição de Shaull foi a realização da Conferência de Genebra sobre Igreja e Sociedade, em 1966, na qual Shaull escreveu um de seus textos mais importantes e conhecidos: “*Revolutionary Change in Theological Perspective*”¹⁶⁴. Com esse texto Shaull não somente evidenciou a maturidade de sua reflexão teológica militante, como também “escandalizou a uma boa parte dos participantes por seu concreto conteúdo revolucionário”¹⁶⁵. Isso porque Shaull representava uma percepção ecumênica muito particular, uma concepção de ecumenismo que transcendia em muito os interesses

¹⁶² Waldo CÉSAR. Church and Society – or Society and Church?, p. 139. Como ressalta César, não somente Shaull sofrera as conseqüências da articulação de uma teologia alternativa: “And many of his students, and others who worked with him, would have to pay for their complicity in and support of the idea of a church closer to the poor and disinherited in the society in which we were living”.

¹⁶³ Waldo CÉSAR. Church and Society – or Society and Church?, p. 136.

¹⁶⁴ Richard SHAULL. Revolutionary Change in Theological Perspective. In: John C. BENNETT. (Ed.). *Christian Social Ethics in a Changing World: An Ecumenical Theological Inquiry*. New York: Association Press; London: SCM Press, 1966, sobretudo, p. 32-38.

¹⁶⁵ Juan LUÍS SEGUNDO. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978, p. 163.

eclesiásticos e institucionais, um ecumenismo que deixava transparecer as necessidades mais emergentes do contexto latino-americano e brasileiro. É exatamente neste sentido que se pode falar que Shaul significou um “divisor de águas” na teologia e no protestantismo latino-americano, estabelecendo definitivamente um antes e um depois dele¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Eduardo Galasso FARIA. *Fé e compromisso: Richard Shaul e a teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2002, p. 143.

3 CAPÍTULO SEGUNDO: A ÉTICA SOCIAL ECUMÊNICA E A TEOLOGIA ÉTICA DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO

Consequentemente, parece que a *revolução social* é o fato primário com que a nossa geração terá de se defrontar, na medida em que muita gente em todo o mundo vai sendo tomada de paixão pela derrubada total das velhas estruturas e pela tentativa de um novo começo com o estabelecimento de uma nova ordem¹⁶⁷.

3.1 TEOLOGIA E ÉTICA SOCIAL NO PROTESTANTISMO LATINO-AMERICANO E BRASILEIRO

A partir da segunda metade do século passado, setores do protestantismo latino-americano, profundamente comprometidos com o *status* sociopolítico do continente, começaram a refletir sobre a necessidade de construção de uma nova forma de relacionamento com a sociedade na qual se encontravam, lançando os alicerces para a construção de uma reflexão teológica contextualizada. Conforme se ressaltou anteriormente, a busca por uma autoconsciência protestante latino-americana somente pode ser compreendida enquanto resultado de um longo processo de crise e ruptura com a forma pela qual o protestantismo, intimamente vinculado ao espírito econômico liberal das missões, ainda que muitas vezes em conflito com este espírito, havia se estabelecido e se caracterizado na América Latina. Foi, sobretudo, em função de suas características sócio-históricas, que setores do protestantismo latino-americano apontaram para a necessidade da construção de uma autoconsciência protestante contextualizada, encontrando no engajamento ecumênico, ao mesmo tempo, uma forma de ruptura com o projeto liberal, ao qual as igrejas estiveram direta ou indiretamente vinculadas, e uma possibilidade de se repensar a tarefa da teologia e das igrejas frente às necessidades da sociedade em que atuavam.

O capítulo que se segue é uma tentativa de compreensão dos *fatores* que possibilitaram o desenvolvimento da nova reflexão teológica que surge como resposta à situação sociopolítica e econômica da América Latina, em função do esgotamento do modelo

¹⁶⁷ Richard SHAULL. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*. Petrópolis: Vozes, 1966, p. 12.

tradicional de ação cristã desenvolvido pelas igrejas protestantes latino-americanas. Não há dúvida de que a teologia desenvolvida por Richard Shaull seja não somente o elemento-chave na compreensão de tal ruptura epistemológica, como também o ponto de incidência entre os desdobramentos das discussões em torno à temática da ética social, que permeia toda a história do Movimento Ecumênico moderno, e o nascente pensamento teológico latino-americano. Se, por um lado, não se pode compreender a guinada teológica protestante latino-americana sem um correto entendimento da teologia de Richard Shaull, por outro, não se pode compreender sua teologia sem um correto entendimento da temática da “responsabilidade social do cristão” no interior do Movimento Ecumênico. Isso porque muitos dos temas que irrompem no cenário teológico latino-americano por meio da teologia de Shaull são temas centrais nas discussões ecumênicas internacionais sobre o sentido e a finalidade da ética social e não podem ser compreendidos isoladamente. Desta forma, a análise da ruptura epistemológica operada na teologia protestante latino-americana reivindica um procedimento tríplice: *a.* análise do desenvolvimento das discussões em torno à temática da responsabilidade social dos cristãos, constitutiva da ética social ecumênica; *b.* análise da superação do modelo de ética social proposto pelo CMI através das exigências oriundas do “terceiro mundo”; *c.* análise da fundamentação da teologia ética esboçada por Shaull. Assim, por mais que a práxis ecumênica latino-americana apresente nuances e contornos próprios, sobretudo em função de seu desenvolvimento quase sempre à margem das igrejas, ela não deve ser entendida em *descontinuidade* com a práxis ecumênica internacional, de modo que uma elucidação sobre os desdobramentos da ética social ecumênica se torna indispensável.

3.2 DESDOBRAMENTOS DA ÉTICA SOCIAL ECUMÊNICA (1925-1937)

A necessidade de uma resposta aos problemas da sociedade sempre foi, de fato, uma das questões centrais na história do Movimento Ecumênico moderno¹⁶⁸. Os problemas que assolavam a *oikoumene*, principalmente no período ulterior à Primeira Guerra Mundial, ensejaram uma preocupação com a formulação de uma “resposta cristã às questões econômicas, sociais e morais no mundo após a guerra”¹⁶⁹. Já no ano de 1925 se evidenciava – por ocasião da conferência para o “cristianismo prático” realizada em Estocolmo, que tem por

¹⁶⁸ Augusto FERNÁNDEZ ARLT. Nuevas áreas para la responsabilidad social cristiana. In: IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA. *La responsabilidad social del cristiano*. Guía de estudios. Montevideo: ISAL, 1964, p. 67.

¹⁶⁹ Paul ABRECHT. Vida e Ação. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 1125.

mérito a consolidação do Movimento Vida e Ação, fundado sob a liderança do historiador das religiões e arcebispo da Igreja Luterana da Suécia, Nathan Söderblom (1866-1931) – uma preocupação com o papel das igrejas e o “estilo de vida cristão” frente aos problemas ensejados pelo mundo beligerante¹⁷⁰. A conferência tinha por objetivo “formular programas e traçar meios para torná-los efetivos, pelos quais a *paternidade de Deus e a fraternidade de todos os povos* fossem plenamente realizadas através da Igreja de Cristo”¹⁷¹. Isso gerou uma disputa em torno a uma questão de importância central, a saber, a questão da interpretação da relação entre o ideal do reino de Deus e as realizações humanas na história. Se para F. T. Woods, bispo de Winchester, o reino de Deus deveria ser estabelecido através da ação humana, para Ihmels, da Saxônia, “nada poderia ser mais equivocado ou desastroso do que supor que os homens mortais têm que construir o reino de Deus no mundo”¹⁷². Apesar de tais divergências, que marcariam toda a discussão em torno à temática da *ética social* nos anos subsequentes, pode-se afirmar que a reunião em Estocolmo tenha espalhado as primeiras sementes do “pensamento social ecumênico moderno”¹⁷³.

A ênfase na responsabilidade das igrejas para com a vida humana em todas as suas *dimensões*, embora não tenha produzido nenhum “credo social ecumênico” ou solucionado qualquer controvérsia em relação à práxis cristã¹⁷⁴, foi, de fato, um tema central em

¹⁷⁰ Ans van der BENT. *Commitment to God's World: a Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*. Geneva: WCC Publications, 1995, p. 11-12: “The letter inviting the churches to Stockholm stated that ‘the world’s greatest need is the Christian way of life, not merely in personal and social behavior but in public opinion and its outcome in public action’, a goal which involved ‘putting our hearts and our hands into a united effort that God’s will may be done on earth as it is in heaven’”.

¹⁷¹ Nils KARLSTRÖM. *Movements for International Friendship and Life and Work, 1910-1925*. In: Ruth ROUSE; Stephen Charles NEILL. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement*. 1517-1948, p. 541-542.

¹⁷² Nils EHRENSTRÖM. *Movements for International Friendship and Life and Work, 1925-1948*. In: Ruth ROUSE; Stephen Charles NEILL. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement*. 1517-1948, p. 547: “The tension between these different conceptions of the Kingdom of God came to dominate much of the discussion and, because not squarely faced, led to continual misunderstanding. This misunderstanding was not eased when the theological issue was confused with national and confessional categories – such as American activism versus German other-worldliness, or Calvinism against Lutheranism. Here an antithesis was revealed – partly theological, partly geographical and cultural – which in changing manifestations was to preoccupy the movement for many years to come”.

¹⁷³ Augusto FERNÁNDEZ ARLT. *Nuevas áreas para la responsabilidad social cristiana*, p. 67. De acordo com Ans van der BENT. *Commitment to God's World: a Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*, p. 13, as profundas diferenças teológicas evidenciadas na reunião em Estocolmo, que tinha por título “*communio in adorando et serviendo oecumenica*”, podem ser explicadas da seguinte maneira: “Despite the tragedy of the first world war and a deep moral frustration because of its results, representatives from the Anglo-Saxon churches adhered to the social gospel and remained optimistic about realizing aspects of the kingdom of God in history as a result of human progress. A few, like William Temple, had a more sophisticated theological understanding of the church in relation to society, but they too were rather confident about possible Christian achievement. Voices from continental Europe, particularly from Germany, stated an opposite conviction; that there is no relation between the kingdom of God and human efforts to achieve justice and peace in this sinful world”.

¹⁷⁴ Nils EHRENSTRÖM. *Movements for International Friendship and Life and Work, 1925-1948*, p. 550. Paul ABRECHT. *Vida e Ação*, p. 1126, por sua vez, afirma que as declarações resultantes da conferência evidenciam a forma vaga como foram tratadas algumas polêmicas teológicas.

Estocolmo. Tal questão proporcionou um apelo à consciência do mundo cristão ao ressaltar a necessidade do estabelecimento de possíveis linhas de avanço em prol da responsabilidade das igrejas. O comitê de continuação da conferência, que se transformou no Conselho Cristão Universal para Vida e Ação, em 1930, tinha por principal objetivo “perpetuar e fortalecer a comunhão entre as igrejas na aplicação da ética cristã aos problemas sociais da vida moderna”¹⁷⁵. Com um foco particular em assuntos de cunho prático, o Movimento Vida e Ação, alicerçado sobre o lema “a doutrina divide, mas o serviço une”, logo se viu diante da necessidade de levar em séria consideração as diferenças doutrinárias que mantinham os cristãos separados, levando à busca de “fundamentos teológico-éticos mais sólidos”¹⁷⁶. Essa busca por uma maior interrelação entre os fundamentos ético-teológicos e a práxis cristã contribuiria, de modo decisivo, para uma aproximação criativa entre *religião e sociedade*.

O Movimento Vida e Ação intentava elucidar, de fato, a “relação complexa entre padrões denominacionais e atitudes sociais”, como bem demonstra a conferência realizada em Genebra, em 1932, que buscava discutir a temática do relacionamento entre “igreja, credo e ética social”¹⁷⁷. Isso apontava para uma problemática mais ampla que caracterizaria as discussões entre as diferentes igrejas comprometidas com as necessidades da sociedade em que estavam inseridas. A contribuição dos estudos de Richard Niebuhr nessa temática se mostrava de forma bastante evidente. Isso porque, como demonstrara sua análise sobre as origens do *denominacionalismo* nos Estados Unidos, publicada em 1929, e que teve grande influência no cenário teológico euro-americano nos anos subsequentes, existe uma relação estreita entre as estruturas sociológicas denominacionais e as práticas religiosas. Niebuhr pretendia explicitar que a relação com o mundo sociocultural é inevitável e central no processo de formação das doutrinas sociais das diversas organizações religiosas. Isso significa que todo esforço de compreensão da “realidade” da igreja não pode ser elaborado a partir de pressuposições puramente ideológicas, abstraindo-se do contexto sociocultural em que tal igreja está inserida. Neste sentido, uma maior aproximação entre teologia e sociologia se

¹⁷⁵ Nils EHRENSTRÖM. *Movements for International Friendship and Life and Work, 1925-1948*, p. 553.

¹⁷⁶ Paul ABRECHT. *Vida e Ação*, p. 1126. Como descreve Nils EHRENSTRÖM. *Movements for International Friendship and Life and Work, 1925-1948*, p. 574: “But, because of its particular focus, Life and Work deals with the diversities of Christendom primarily in so far as they affect life in society; and here the issue of unity and disunity takes on a new complexion, different from that of Faith and Order, for the reason that social decisions are conditioned, not only by basic religious and moral attitudes, but by a multitude of sociological and technical factors. As a result, the lines of agreement and disagreement on social and political matters often cut across the lines of confessional allegiance. Thus, if Life and Work is to be realistic, it can follow neither the road of undenominational pragmatism nor that of doctrinaire confessionalism. It must indeed take serious account of doctrinal and other differences that keep Christendom divided; but its task is to concentrate attention on those complexes of beliefs by which social judgment and conduct are actually determined, and to stimulate the Churches to concerted advance”.

¹⁷⁷ Nils EHRENSTRÖM. *Movements for International Friendship and Life and Work, 1925-1948*, p. 574.

torna inevitável. Baseando-se nas categorias tipológicas antitéticas *igreja* e *seitas* desenvolvidas por Max Weber e, sobretudo, Ernst Troeltsch, Niebuhr evidencia que “diferenças de estrutura têm seus corolários em diferenças éticas e doutrinárias”¹⁷⁸. Assim, nas origens da diferenciação teológica entre determinados grupos religiosos, a distinção entre *igreja* e *seita* se torna o elemento mais fundamental, pois demonstra “quão importantes são as diferenças na estrutura sociológica dos grupos religiosos para a determinação de suas doutrinas”. De acordo com a concepção de Troeltsch, “a Igreja é um tipo de organização fundamentalmente conservadora, que até certo ponto aceita a ordem secular e domina as massas”, e, neste sentido, tende a ser *universal*, desejando “abarcar a totalidade da vida da humanidade”. As seitas, por outro lado, “são grupos relativamente pequenos, que aspiram à perfeição interior do indivíduo, tendo como objetivo um companheirismo pessoal e direto entre os membros de cada grupo”. Ao contrário da *igreja*, a atitude das *seitas* em relação ao “mundo, ao Estado e à Sociedade pode ser de indiferença, tolerância ou hostilidade, já que não têm interesse em controlar e incorporar estas formas de vida social”. Em outras palavras, enquanto a *igreja* tende a se tornar parte integrante da ordem social vigente, ao mesmo tempo, estabilizando e determinando a ordem social, as seitas, por sua vez, “estão ligadas às classes dominadas, ou ao menos àqueles elementos da Sociedade que se opõem ao Estado e à Sociedade”, atuando de “baixo para cima e não de cima para baixo”¹⁷⁹.

Niebuhr, de um modo bastante curioso, aplica a tipologia de Troeltsch ao cenário estadunidense, idealizando as igrejas estatais europeias, porque elas seriam “instituições em que todos nasceram, ricos e pobres igualmente”¹⁸⁰. Evidentemente, Niebuhr pretendia denunciar o denominacionalismo das igrejas norte-americanas, entendido, radicalmente, como “a fraqueza moral do cristianismo”. Nas palavras do autor:

O denominacionalismo é, na Igreja cristã, essa hipocrisia inconfessada. Aceitam-se levemente conluios entre o cristianismo e o mundo. Tais concessões são consideradas conquistas cristãs e glorificamos os mártires aí surgidos como portadores da cruz. Representa a acomodação do cristianismo ao sistema de castas da sociedade humana. Introduce na institucionalização do princípio cristão da fraternidade, a soberba e os preconceitos, o privilégio e o prestígio, bem como a

¹⁷⁸ Helmut Richard NIEBUHR. *As origens sociais das denominações cristãs*, p. 19. É necessário explicitar que, apesar de elaboradas por Max Weber num artigo publicado em 1906 no jornal protestante-liberal *Mundo Cristão*, as categorias tipológicas e antitéticas *igreja* e *seitas*, de acordo com as considerações de Sérgio da Mata, “recebem tratamento bem mais elaborado nas *Soziallehren* de Troeltsch”. Sobre este ponto, cf.: Sérgio da MATA. Religião e modernidade em Ernst Troeltsch. *Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 2, 2008, p. 246.

¹⁷⁹ Ernst TROELTSCH. Igreja e seitas. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, 1987, p. 134-136.

¹⁸⁰ Winthrop S. HUDSON. Denominationalism. In: Lindsay JONES. (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Michigan: Macmillan Reference, 2005, p. 2289. Cabe ressaltar ainda, como o faz Hudson, que a tipologia antitética *igreja* e *seita* era difícil de ser aplicada ao *denominacionalismo*, “porque ele não era nem uma ‘igreja’, nem uma ‘seita’ nos termos da análise de Troeltsch”.

humilhação e a degradação, as injustiças e as desigualdades, própria da ordem enganosa de superiores e inferiores na qual as pessoas satisfazem seus anseios de vanglória. A divisão das igrejas segue de perto a divisão social de castas de grupos nacionais, raciais e econômicos. Traz a barreira racial para dentro da Igreja de Deus, promove o desentendimento, a autoglorificação e ódio próprio do nacionalista chauvinista, ao alimentar no corpo de Cristo diferenças espúrias oriundas de lealdades provincianas. Faz ricos e pobres sentarem-se separados à mesa do Senhor, onde os afortunados desfrutam da abundância que granjearam enquanto os outros se alimentam das migalhas da sua pobreza¹⁸¹.

O problema do denominacionalismo é, de acordo com a concepção de Niebuhr, um problema essencialmente moral. Ele transforma a “ética da fraternidade” cristã em uma “ética de castas”, contribuindo para a ineficácia moral do cristianismo ocidental. Neste sentido, o denominacionalismo não é visto simplesmente como “um modelo de estruturação religiosa e de diversidade eclesial que apareceu no mundo ocidental moderno sob condições de pluralismo religioso, desestabilização, tolerância e liberdade religiosa”¹⁸². Antes, ele é tratado como um sinônimo para o *sectarismo*, o que constitui “uma estranha inversão de significado”, posto que em sua origem e intenção o conceito de denominacionalismo tenha significado exatamente o oposto¹⁸³. Essa visão puramente negativa do denominacionalismo e das divisões eclesiásticas como a “fraqueza moral do cristianismo”, vale dizer, tem sido amplamente criticada por diversos autores.

Tal concepção explicitada por Richard Niebuhr, entretanto, representa precisamente o ideal de superação das divisões eclesiásticas concernente ao espírito do Movimento Ecumênico nascente, do qual o Movimento Vida e Ação é parte fundamental. Evidentemente, Niebuhr deixa claro que os males do denominacionalismo não estão simplesmente presentes “nas diferenças entre igrejas e seitas”. Para Niebuhr, “o surgimento de novas seitas empenhadas em advogar a ética sem concessões de Jesus, e em ‘pregar o Evangelho aos

¹⁸¹ Helmut Richard NIEBUHR. *As origens sociais das denominações cristãs*, p. 13.

¹⁸² Russel E. RICHEY. Denominacionalismo. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 332.

¹⁸³ Winthrop S. HUDSON. Denominationalism, p. 2286. Em sua análise do denominacionalismo, particularmente em sua análise da gênese do fenômeno em questão, Hudson ainda acrescenta: “Denominationalism, in origin, was related to religious toleration and religious freedom. The latter were political and constitutional responses to religious diversity and were designed to enable a religiously diverse people to live together in peace. Denominationalism, on the other hand, was a response to problems created by the division of adherents of a single religious tradition into separate and competing ecclesiastical bodies. They shared a common faith but were divided by issues of church government and worship. Denominationalism took toleration and, later, religious freedom for granted, accepted arguments put forward in their defense, and then moved beyond the goal of peace among competing groups to a quest for unity in the midst of the acknowledged differences of those who shared a common faith. To this end, both an ideology and a system of relationships were devised that would permit members of the several Protestant denominations to acknowledge the unity that transcended their divisions and thus encourage them to maintain friendly coexistence and to engage in concerted action to promote shared concerns and forward common ends” (p. 2286-2287).

pobres' tem servido para levar o cristianismo a se lembrar de sua missão". Contudo, o perigo do denominacionalismo, expresso nas palavras de Niebuhr, "reside nas condições produtoras de seitas, isto é, no fracasso das igrejas em superar as condições sociais que fazem delas organizações de casta, em sublimar a fidelidade a padrões e instituições pouco relevantes e até mesmo contrárias ao ideal cristão, e em resistir à tentação de dar prioridade à autopreservação e ao crescimento numérico de seus membros". Niebuhr não reconhece, assim, que o denominacionalismo, em sua manifestação inicial, tenha sido o "produto de uma nova vitalidade religiosa com um dinâmico sentido de missão que colocava a ênfase primária na experiência cristã interna". Apesar de haver esboçado um "corretivo parcial" a tal percepção negativa com a publicação do livro *The Kingdom of God in America*, em 1937, o estudo sobre as origens do denominacionalismo nos Estados Unidos continuou, por mais de meio século, sendo sua obra mais influente¹⁸⁴. Entretanto, vale afirmar, as afirmações de Niebuhr constituíam "um convite à renovação, à recuperação de um sentido de missão que deve preceder e acompanhar todo o movimento em direção à unidade"¹⁸⁵. É, pois, sob o prisma destas considerações que a relação entre "padrões denominacionais e atitudes sociais" deve ser considerada, o que, de fato, constitui um dos pilares do Movimento Vida e Ação.

O Conselho Cristão Universal para Vida e Ação convocou uma segunda reunião mundial, que se realizou em Oxford, em 1937, com a intenção de estudar as relações entre "igreja, sociedade e estado", já sob a iminência de uma nova guerra mundial. Joseph Oldham se tornou o grande arquiteto do evento, organizando o programa de estudo preparatório para a conferência. De acordo com Oldham, a relação da igreja com a sociedade e com o Estado só podia ser proveitosamente considerada à luz de duas questões fundamentais, isto é, à luz da *natureza* da igreja e à luz de suas *funções* em relação à sociedade. Para Oldham, fazia-se necessária uma abertura por parte dos cristãos à situação "do mundo no qual a missão da Igreja deve ser cumprida"¹⁸⁶. De fato, assuntos sociais foram amplamente considerados, o que contribuiu para o esboço de um panorama sugestivo da situação do mundo e da tarefa das igrejas cristãs diante dos problemas concretos da existência humana. A própria ausência dos delegados oficiais da Igreja Evangélica Alemã, impedidos pelo governo nazista de participar da conferência, tornou-se um "sinal inequívoco de ameaça e convulsão política"¹⁸⁷. Frente a tais acontecimentos, uma das marcas distintivas da conferência foi a aproximação da reflexão

¹⁸⁴ Winthrop S. HUDSON. *Denominationalism*, p. 2290.

¹⁸⁵ Helmut Richard NIEBUHR. *As origens sociais das denominações cristãs*, p. 21.

¹⁸⁶ Joseph H. OLDHAM; Willem Adolf VISSER'T HOOFT. *Church, Community and State*. The Church and its Function in Society. London: George Allen & Unwin, 1937, p. 7-14.

¹⁸⁷ Ans van der BENT. *Commitment to God's World: a Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*, p. 16.

teológica dos problemas e experiências do cotidiano, garantindo que as questões do âmbito político e social fossem consideradas questões basicamente religiosas, e, portanto, constituintes de uma província legítima e necessária da investigação teológica. A ênfase dada à responsabilidade dos leigos na formulação do pensamento e na objetivação da dimensão social da igreja talvez constitua, por seu turno, a maior contribuição da conferência em Oxford, o que evidencia sua distintiva precedência em muitos dos temas que se tornariam centrais no desenvolvimento do Movimento Ecumênico moderno¹⁸⁸. Pode-se afirmar que nenhuma reflexão organizada ecumenicamente sobre teologia e ética social desde Oxford tenha a superado em qualidade e rigor¹⁸⁹. Não menos importante, porém, foi a proposta de criação de um *conselho mundial de igrejas* no qual o Movimento Vida e Ação e o Movimento Fé e Constituição pudessem se tornar um único organismo. A frequente necessidade de se encarar problemas doutrinários e teológicos na tentativa de superação de obstáculos entre as diversas igrejas cristãs levou a uma convergência cada vez mais dinâmica entre estes dois movimentos. De sorte que, em maio de 1938, em Utrecht, foi formado um comitê provisório para a formação de um conselho mundial de igrejas, de acordo com as decisões tomadas na conferência de Oxford, do Movimento Vida e Ação, e na conferência de Edimburgo, do Movimento Fé e Constituição, ambas realizadas em 1937¹⁹⁰.

3.3 SOCIEDADE RESPONSÁVEL E RESPONSABILIDADE SOCIAL: A CONSTITUIÇÃO DO CMI

O tempo para a formação de um conselho mundial de igrejas, entretanto, não havia chegado. Com a irrupção da Segunda Guerra Mundial, os planos para o estabelecimento de um organismo de representação mundial tiveram que ser adiados. O período da guerra, caracterizado como o “período de teste” do conselho mundial, ensejou a tarefa de definição da conduta específica do conselho frente aos desafios levantados pela guerra entre as nações cristãs. Neste sentido, o período da guerra não deve ser caracterizado como uma total interrupção ou desmoronamento de muitos dos ideais ecumênicos que vinham sendo alimentados entre diferentes tradições eclesiásticas e grupos cristãos. O comitê provisório continuava ativo, tentando fazer mediações entre grupos cristãos de diferentes países envolvidos na guerra. Segundo o historiador Wiliston Walker, é possível afirmar que as

¹⁸⁸ Nils EHRENSTRÖM. *Movements for International Friendship and Life and Work, 1925-1948*, p. 592.

¹⁸⁹ Ans J. van der BENT; Dietrich WERNER. Conferências ecumênicas. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 234.

¹⁹⁰ Willem Adolf VISSER'T HOOFT. The Genesis of the World Council of Churches. In: Ruth ROUSE; Stephen Charles NEILL. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1517-1948*, p. 704.

sementes para posterior cooperação ecumênica entre protestantes e católicos tenham sido acalentadas quando algumas pessoas no “movimento de resistência aos nazistas aprenderam a confiar umas nas outras e a trabalhar conjuntamente”, tornando as inimizades históricas secundárias “diante de esmagadoras ameaças em comum”¹⁹¹.

No ano de 1948, em Amsterdã, foi realizada a primeira assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, que estabeleceu o fim do período de *formação* e inaugurou uma nova fase na relação entre as diversas igrejas cristãs. Um dos temas da reunião abordava a relação entre “a igreja e a desordem da sociedade”, refletindo os desastres da Segunda Guerra Mundial e entendendo que “os recentes horrores davam testemunho de certo modo do fracasso das igrejas”¹⁹². Apesar de contar com a presença de 147 igrejas, de 44 países, representadas por 351 delegados oficiais, a reunião não contou com a presença de delegados da Igreja Ortodoxa russa nem das igrejas sob sua liderança. Segundo Tom Stransky, para tais igrejas o objetivo real do CMI “era a formação de uma ‘igreja ecumênica’ com poder político ao invés da ‘reunião das igrejas por meios e modos espirituais’”¹⁹³. Também não estiveram presentes representantes da Igreja Católica Romana, “uma vez que os poucos observadores não oficiais que foram convidados não receberam a permissão necessária para aceitar o convite”¹⁹⁴.

Embora o CMI tenha se definido desde o início como “uma comunhão de igrejas”, procurando estabelecer diretrizes para as igrejas-membro, não se pode dizer com isso que o conselho tenha se tornado, ele mesmo, uma igreja. Já na reunião em Amsterdã, “as igrejas-membro entenderam que o CMI não era uma igreja por cima delas, certamente não a igreja universal ou uma incipiente ‘igreja mundial’”, embora não estivesse claro “como a natureza espiritual da comunhão devia se relacionar com a compreensão das igrejas-membro sobre a natureza e os limites do CMI e sua compreensão da relação eclesial com outros membros”¹⁹⁵. Disso decorre que o CMI tampouco tenha se associado a qualquer tipo particular de

¹⁹¹ Wiliston WALKER. *História da igreja cristã*, p. 808.

¹⁹² Carter LINDBERG. *Uma breve história do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 228. Sobre a reunião em Amsterdã escreve Willem A. Visser’t Hooft: “The true significance of the event found expression at a later moment when the Message of the Assembly was adopted. For in that Message there were some simple sentences which found a strong echo in the Assembly and indeed far beyond it. These words are: ‘Christ has made us His own, and He is not divided. In seeking Him we find one another. Here at Amsterdam we have committed ourselves afresh to Him, and have covenanted with one another in constituting this World Council of Churches. We intend to stay together’”. Sobre este ponto, cf.: Willem Adolf VISSER’T HOOFT. *The Genesis of the World Council of Churches*, p. 720.

¹⁹³ Tom STRANSKY. Crítica ao movimento ecumênico e ao CMI. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 310. De acordo com Stransky, as acusações ao CMI apontam para a subordinação da busca “pela unidade da igreja às questões sociais, políticas e econômicas imediatas”.

¹⁹⁴ Willem Adolf VISSER’T HOOFT. *The Genesis of the World Council of Churches*, p. 719.

¹⁹⁵ Tom STRANSKY. Conselho Mundial de Igrejas. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 264.

eclesiologia, nem obrigado a suas igrejas-membro a renunciar ou limitar suas concepções eclesiológicas específicas, na maioria das vezes conflitantes e mutuamente exclusivas¹⁹⁶. Na realidade, a grande contribuição do CMI talvez possa ser apontada em sua tentativa de reunir igrejas de diferentes tradições em um mesmo organismo, tornando evidente todos os tipos de *tensões e divergências* existentes entre elas, sobretudo, embora não somente, as de cunho político. Desde a realização da primeira assembleia, em Amsterdã, essas divergências já se mostravam de forma particularmente evidente, fazendo com que o CMI fosse alvo de críticas, ao mesmo tempo, de setores capitalistas e marxistas. Como ressalta Tom Stransky:

A avaliação pouco entusiasta que a assembleia fez do capitalismo induziram [*sic*] o *Wall Street Journal* a chamar a crítica de ‘inspiração marxista’, embora a crítica da assembleia igualmente severa ao comunismo inspirou interpretações marxistas do ecumenismo como ‘uma luta ideológica para integrar teologia moderna e ideologia burguesa dentro do contexto ecumênico, que dá testemunho da crise profunda no pensamento social contemporâneo e na vida interna da sociedade burguesa’¹⁹⁷.

O polêmico debate entre John Foster Dulles, que posteriormente tornar-se-ia secretário de Estado dos Estados Unidos, e o professor tcheco Joseph L. Hromádka, pioneiro no diálogo cristão-marxista, pode ser considerado uma evidência da profunda divisão política no mundo que se manifestava, inevitavelmente, nos diferentes discursos e propostas no interior da reunião. De acordo com Carter Lindberg, Dulles teria descrito o comunismo “como o maior obstáculo para a paz mundial”, ao passo que Hromádka teria apelado “no sentido de simpatia e compreensão em relação ao comunismo, uma força que incorporava muito do ímpeto social que a civilização ocidental e a Igreja deveriam ter representado”¹⁹⁸. Em resposta, a assembleia reconheceu que as evidentes divergências não deveriam se tornar um obstáculo para o relacionamento ecumênico, rejeitando a apologia de qualquer sistema de modo particular e afirmando, ao mesmo tempo, a necessidade de uma independência por parte das igrejas como possibilidade de denúncia de toda injustiça comum a ambos os sistemas¹⁹⁹.

De fato, a ideia de sociedade que surge da primeira assembleia do CMI, em Amsterdã, é a de “sociedade responsável”. Com esta tese central a assembleia pretendia apontar para aquela sociedade onde a “liberdade é a liberdade dos homens que reconhecem responsabilidade à justiça e à ordem pública e onde aqueles que detêm a autoridade política

¹⁹⁶ Cf. WCC CENTRAL COMMITTEE. *The Church, the Churches and the World Council of Churches*. In: Michael KINNAMON; Brian E. COPE. (Ed.). *The Ecumenical Movement: an Anthology of Key Texts and Voices*, p. 463-468, especialmente, p. 464: “It is not a superchurch. It is not the world church. It is not the *Una Sancta* of which the Creeds speak”. Cf. Rudolf von SINNER. *A igreja em perspectiva ecumênica*. In: IDEM. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 133-147.

¹⁹⁷ Tom STRANSKY. *Crítica ao movimento ecumênico e ao CMI*, p. 310.

¹⁹⁸ Carter LINDBERG. *Uma breve história do cristianismo*, p. 228-229.

¹⁹⁹ Willem Adolf VISSER’T HOOFT. *The Genesis of the World Council of Churches*, p. 721.

ou o poder econômico são responsáveis por seu exercício a Deus e ao povo, cujo bem-estar é afetado por este exercício”²⁰⁰. O termo, cunhado por Oldham, queria ser uma forma de oposição tanto ao capitalismo, que assenta sua “ênfase na liberdade e promete que a justiça virá como subproduto da livre empresa”, quanto ao comunismo totalitário, que enfatiza “a justiça econômica, e promete que a liberdade virá automaticamente depois de completada a revolução”²⁰¹. A assembleia entendia a situação mundial contemporânea como uma “consequência da ‘revolução industrial com suas vastas concentrações de poder’, visível numa escala ampla ‘não somente na cobiça, orgulho e crueldade de pessoas e grupos, mas também no *momentum* ou inércia de grandes organizações de homens, que reduz suas habilidades de agir como seres morais e responsáveis”. Como afirmava a assembleia em Amsterdã, para que uma sociedade seja responsável, sob as condições modernas, torna-se indispensável “que o povo tenha liberdade para controlar, criticar e mudar seus governos, que o poder seja feito responsável pela lei e tradição, e seja distribuído o máximo possível por toda a comunidade”. Requer-se, também, “que a justiça econômica e a provisão da igualdade de oportunidade sejam estabelecidas para todos os membros da sociedade”²⁰². Pode-se afirmar que o termo “sociedade responsável” seja capaz de evidenciar o ponto nevrálgico da polêmica que atravessou as principais discussões realizadas em Amsterdã, indicando a postura do CMI em sua tentativa de não comprometimento com nenhum sistema particular de sociedade, ao afirmar que “nenhuma civilização, por mais ‘cristã’ que seja, consegue escapar do juízo radical da Palavra de Deus”²⁰³. Assim, a ideia de uma “sociedade responsável”, embora não explicitada de modo objetivo na assembleia em Amsterdã, não diz respeito a determinado sistema político definido, mas a uma tentativa de distanciamento dos equívocos de ambos os sistemas políticos vigentes.

Com esse tipo de percepção corroborava o discurso do renomado teólogo norte-americano Reinhold Niebuhr, que, por ocasião da reunião em Amsterdã, refletia sobre a relação entre o “desígnio de Deus e a presente desordem da civilização”. Para Niebuhr, as

²⁰⁰ SECOND ASSEMBLY OF THE WCC. Report of Section III: Social Questions – The Responsible Society in a World Perspective. In: Michael KINNAMON; Brian E. COPE. (Ed.). *The Ecumenical Movement: an Anthology of Key Texts and Voices*, p. 283.

²⁰¹ Ans J. van der BENT; Diane KESSLER. Assembléias do CMI. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 102; cf., também, Carl-Henric GRENHOLM. Sociedade responsável. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 1026-1027. Segundo Grenholm, “sociedade responsável” era um critério ético-social designado como “meta para a ação política”, que possibilitava uma avaliação crítica tanto do comunismo quanto do capitalismo.

²⁰² Ans van der BENT. *Commitment to God’s World: a Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*, p. 59.

²⁰³ Ans J. van der BENT; Diane KESSLER. Assembléias do CMI, p. 102.

duas formas de religião política responsáveis pelo aprofundamento das confusões sociais em seu tempo eram acentuadamente diferentes em princípio, isto é, ao passo que uma era “moralmente cínica”, adorando a força, a outra era “moralmente sentimental e utópica”, esperando estabelecer “um milênio anárquico ao fazer uso do poder revolucionário para eliminar a necessidade do poder numa sociedade pura e sem classe”. A articulação discursiva de Niebuhr está situada, portanto, entre a crítica ao capitalismo, que desenvolve formas de crueldade e desumanização, e ao marxismo, que termina ensejando regimes totalitários, não tanto como uma forma de corrupção do marxismo original, mas como “consequência inevitável de princípios marxistas consistentes”. Não obstante, para Niebuhr, o marxismo, “quando despido de suas ilusões religiosas e de suas falsas promessas de redenção, pode bem conter soluções aproximadas para os imediatos problemas de justiça social”. Isso porque o conflito entre ordem e liberdade só pode ser perfeitamente solucionado no “reino do perfeito amor, que não pode ser realizado completamente na história”. Neste sentido, o ideário do reino de Deus permanece um elemento crítico normativo que sempre colide com a história, apontando para as “possibilidades indeterminadas de uma fraternidade mais perfeita em cada comunidade histórica”. Por outro lado, estava claro para Niebuhr que, apesar da exigência de se lutar pela reforma e reconstrução das comunidades históricas como modo de busca por paz e justiça, os cristãos sabem que “corrupções pecaminosas serão encontradas mesmo nas mais supremas realizações humanas”²⁰⁴. Assim, a tese central em Amsterdã – e, neste sentido, também o discurso de Niebuhr – deixa transparecer a rejeição, por parte das igrejas reunidas, da ideologia da Guerra fria, que apresentava a polarização entre os dois sistemas sociais vigentes como as únicas alternativas possíveis.

Pode-se afirmar que dois posicionamentos específicos da assembleia em Amsterdã marcaram o significado da reunião e o desenvolvimento ulterior do Movimento Ecumênico moderno. Em primeiro lugar, “a rejeição da guerra em princípio”, ao afirmar que a “guerra é contra a vontade Deus”; em segundo lugar, “a afirmação política clara de que o cristianismo não pode ser equiparado a qualquer sistema político”. Isso significava dizer que “todo tipo de tirania e imperialismo era uma chamada para a luta, e pelos esforços de defender os direitos humanos e as liberdades básicas, especialmente a liberdade religiosa”²⁰⁵. É nesse sentido que o conceito de “sociedade responsável” deve ser entendido, embora esta concepção de sociedade fosse, no processo de amadurecimento das questões referentes às discussões sobre a

²⁰⁴ Reinhold NIEBUHR. God’s Design and the Present Disorder of Civilization. In: Michael KINNAMON; Brian E. COPE. (Ed.). *The Ecumenical Movement: an Anthology of Key Texts and Voices*, p. 278-281.

²⁰⁵ Hanfried KRÜGER. The Life and Activities of the World Council of Churches. In: Harold C. FEY. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1948-1968*. Geneva: WCC Publications, 2004, p. 39.

ética social ecumênica, alvo de importantes críticas, oriundas, principalmente, embora não de modo exclusivo, das igrejas do terceiro mundo. Evidentemente, há uma relação estreita entre a concepção de uma “sociedade responsável”, como uma tentativa de garantia dos “direitos humanos e das liberdades básicas”, e a promulgação, por parte das Nações Unidas, da Declaração Universal dos Direitos Humanos, também em 1948. Como ressalta Erick Weingärtner, o próprio Movimento Ecumênico “acompanhou e às vezes liderou o movimento pelos direitos humanos a nível local, nacional e internacional”. O primeiro diretor da Comissão das Igrejas para Assuntos Internacionais (CIAI), Frederick Nolde, trabalhou como consultor sobre liberdade religiosa e liberdade de consciência para os redatores da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em Paris, no período entre 1946 e 1948. A assembleia inaugural do CMI, em Amsterdã, que partilhava de muitas preocupações com as Nações Unidas, “lançou uma declaração sobre liberdade religiosa e sublinhou a importância do trabalho das igrejas em favor dos direitos humanos”²⁰⁶, que, por sua vez, foi aceita e transformada no artigo 18 na versão final da Declaração. De fato, toda a história do Movimento Ecumênico moderno sempre esteve atrelada às questões em torno à temática dos direitos humanos. A concepção de uma “sociedade responsável” pressupõe, desta forma, a defesa dos elementos fundamentais à existência dos indivíduos, fazendo com que o ideal de unidade entre as diversas igrejas dependa, necessariamente, da luta pela construção de estruturas capazes de promover a vida humana em todas as suas dimensões.

A temática da “sociedade responsável” continuou sendo assunto de importantes discussões e polêmicas nas conferências realizadas entre a primeira e a segunda assembleia do CMI. Se em Amsterdã o conceito apontava para a necessidade de um não comprometimento com qualquer sistema político específico por parte das igrejas, em Bangkok (1949), na Ásia oriental, com um tom bastante diferente, o comitê reunido “traçou uma distinção entre ‘a revolução social que procura a justiça’ e a ‘ideologia totalitária’ que a perverte”²⁰⁷. Certamente, o reconhecimento de que a irrupção do comunismo significava um juízo à ausência de uma participação plena na vida da sociedade por parte das igrejas contribuiu para uma maior aproximação entre o Movimento Ecumênico e o ideário marxista, apesar da clara rejeição de toda sua militância ateuista. Assim, em Bangkok foi evidenciado também que “uma democracia verdadeiramente social pode ser a resposta ao Comunismo naqueles países ‘nos

²⁰⁶ Erick WEINGÄRTNER. Direitos Humanos. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 424; cf., ainda sobre esta temática, Zwinglio Mota DIAS. *Ecumenismo e Direitos Humanos. Rhema*, Juiz de Fora, v. 5, n. 20, 1999, p. 63-73.

²⁰⁷ Ans van der BENT. *Commitment to God's World: a Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*, p. 24-25.

quais exista a possibilidade de transformar a ordem social democraticamente, de modo que os meios empregados não destruam as finalidades da justiça”²⁰⁸. Conforme ressaltado pelo comitê em Bangkok:

A igreja cristã deve acolher a demanda do povo para uma mais plena participação na vida da sociedade no nível em que se exerce o poder, pois esta é uma expressão da dignidade humana; e a ascensão do comunismo é um juízo sobre as igrejas por seu fracasso em fazê-lo. Não obstante, a luta pela justiça frustra a si mesma se as forças do mal inerentes a qualquer situação humana não forem colocadas em cheque. Porque o comunismo carece de uma concepção da independência da realidade moral frente ao poder, ele nega a supremacia da lei moral sobre a força política e, conseqüentemente, em longo prazo, destrói o objetivo da revolução social. Este erro ideológico do comunismo, que transforma uma revolução social pela justiça numa nova opressão, surge a partir da autorretidão [*self-righteousness*] de seu ateísmo militante; e, neste momento, o conflito entre o cristianismo e o comunismo é fundamental²⁰⁹.

A conferência realizada em Lucknow (1952), por sua vez, proporcionou uma oportunidade para o começo de um estudo sistemático dos problemas da sociedade responsável na Ásia oriental e para a participação mais direta das igrejas que lá se encontravam por meio de estudos ecumênicos sobre questões sociais. A ênfase empregada na necessidade de uma “reforma radical dos sistemas de posse de terra” foi uma marca distintiva da conferência, que, de forma igualmente singular, centralizou a responsabilidade social dos países industriais em relação aos países subdesenvolvidos como uma exigência da justiça social²¹⁰. Em ambas as conferências, entretanto, o ideário de uma “sociedade responsável”, sob o mesmo espírito da reunião em Amsterdã, permaneceu uma alternativa tanto ao comunismo totalitário, com seu predicado essencialmente desumanizador, quanto ao capitalismo de tipo *laissez-faire*, que, ao enfatizar a liberdade, afirmava, ao mesmo tempo, que a justiça viria como uma consequência inevitável da livre iniciativa.

A conferência em Lucknow, entretanto, representa um momento distintivo na história do desenvolvimento do pensamento social ecumênico. Isso porque, como resalta Paul Abrecht, a reunião teve uma grande influência nas considerações ulteriores sobre o sentido da ação cristã na Ásia e na importante decisão subsequente do Conselho Mundial de desenvolver um programa de ajuda às igrejas que “encaravam assuntos de rápida mudança social na Ásia, África e América Latina”. De acordo com Abrecht, a decisão de lançar tal programa foi tomada em julho de 1955 no primeiro encontro do novo comitê de trabalho para o

²⁰⁸ Augusto FERNÁNDEZ ARLT. Nuevas áreas para la responsabilidad social cristiana, p. 69.

²⁰⁹ Ans van der BENT. *Commitment to God's World: a Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*, p. 25.

²¹⁰ Augusto FERNÁNDEZ ARLT. Nuevas áreas para la responsabilidad social cristiana, p. 70; Ans van der BENT. *Commitment to God's World: a Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*, p. 25.

Departamento de Igreja e Sociedade, em Davos, Suíça, e foi aprovada pelo Comitê Central imediatamente depois. Certo é afirmar, como o faz Abrecht, que a preocupação com os problemas urgentes que assolavam as nações “periféricas” tenha encontrado lugar nas agendas de discussões eclesiais somente após o início do processo de “descolonização radical”, marcado pela busca de autonomia econômica e política dos países periféricos. Obviamente, isso encontra uma explicação concreta na forma de configuração institucional do CMI, que até então contava com escassa presença e participação de igrejas oriundas de regiões menos desenvolvidas economicamente. Como ressalta Abrecht, grande parte das preocupações cristãs com o bem-estar político e social nestes países se expressava através das “sociedades missionárias ocidentais identificadas com o Conselho Missionário Internacional”, que se une ao CMI em 1961. Neste sentido, a reunião em Lucknow já mostrava sua singularidade ao refletir sobre o papel de uma “sociedade responsável na Ásia oriental à luz da situação mundial”, como indicava o tema da seção II. Não menos importante, porém, foram os assuntos tratados na seção III, que buscavam discutir a temática das “tensões raciais, de classe e de casta”. Ainda de acordo com Paul Abrecht, um dos textos mais importantes apresentados na reunião em Lucknow foi preparado pelo professor Egbert de Vries, especialista em “economia do desenvolvimento”, que influenciou grandemente o desenvolvimento do pensamento social do CMI²¹¹.

Um maior aprofundamento no ideário de uma “sociedade responsável” foi resultado da segunda assembleia do CMI realizada em 1954, em Evanston (EUA). Convocada sob o tema principal “Jesus Cristo – a Esperança do Mundo”, a reunião já evidenciava, através de um relatório previamente publicado sobre o tema, no qual trabalharam eminentes teólogos durante três anos, as profundas diferenças de perspectivas teológicas que seriam tratadas nas diversas discussões. Isso porque, evidentemente, a temática da *esperança* cristã ensejava uma

²¹¹ Paul ABRECHT. The Development of Ecumenical Social Thought and Action. In: Harold C. FEY. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1948-1968*, p. 248. Como descreve com precisão Paul Abrecht: “A strong team of officers and staff was assembled to provide leadership for this inquiry which had as its theme ‘The Common Christian Responsibility Toward Areas of Rapid Social Change’. Professor E. de Vries, as chairman of the working committee, gave constant help, and the staff, now enlarged, included Paul Abrecht and Daisuke Kitagawa with M. M. Thomas as staff consultant for Asia and Dr John Karefa Smart as staff consultant for Africa (1956-7). Over the next five years this group was constantly on the move in Africa, Asia, Latin America, and the Middle East, contacting church and mission leaders, searching for new talent among theologians and laymen, organizing consultation and projects, and pressing the Churches to take up the themes of the rapid social change study. Churches and missions that had previously scarcely heard of the World Council suddenly found themselves plunged into a strenuous ecumenical debate. Sometimes the intrusion of these questions was vigorously opposed in both Church and mission; but the growing interest in the discovery of new lines of action for the Church in fast-changing societies gradually overcame the hesitations and fears. For many of these Churches the study provided the first opportunity to analyze the role of the Church in their society, and for the World Council it was to lead to a remarkable broadening of social perspective and concern, and a significantly new stage in the development of a truly universal Christian social ethic” (p. 248-249).

altercação acirrada em torno à compreensão do significado e relevância da escatologia entre as igrejas e teólogos ali reunidos. Se para as igrejas europeias o conceito de *esperança* se aproximava, sobretudo, de um indicativo acentuadamente escatológico, as igrejas norte-americanas, por sua vez, eram mais otimistas e preocupadas com a *esperança* cristã neste mundo presente. Além disso, a problemática referente à “esperança de Israel” ensejou uma nota dissonante, que foi finalmente omitida do documento final após um acirrado debate, pois muitos se recusavam a admitir uma posição especial do povo judeu na história da salvação. Não obstante, a presença das chamadas “igrejas mais jovens” na conferência tornou-a distinta daquela realizada em Amsterdã, visto que essa presença se expressava em um “anseio impaciente pela ação concreta”²¹². Foi uma característica distintiva da conferência, além da explicitação mais objetiva do ideário de “sociedade responsável”, a ênfase dada aos problemas sociais e econômicos nas regiões subdesenvolvidas economicamente. Para a assembleia em Evanston, a tarefa da igreja estava, assim, intimamente vinculada com os assuntos econômicos, em função, sobretudo, “da preocupação de Deus com os seres humanos que produzem bens e serviços, que os utiliza, e para quem as atividades comerciais existem”. De acordo com esta concepção, a igreja não pode apoiar, acriticamente, “qualquer forma específica de organização como ela existe em qualquer país particular, mas deve estar preocupada especialmente com as implicações morais consequentes da vida econômica”. Desta forma, o comitê declarou que “as disputas sobre ‘capitalismo’ e ‘socialismo’ dissimulam os assuntos mais importantes no campo da política econômica e social”²¹³.

A organização de um departamento para relações étnicas e raciais no interior do CMI pode ser apontada como uma consequência imediata das discussões do comitê sobre as “igrejas em meio às tensões étnicas e raciais”, que foi seguida pela elaboração de um secretariado sobre questões referentes à liberdade religiosa, em 1958. À medida que novos assuntos eram incorporados às discussões ecumênicas, o que evidenciava o amadurecimento alcançado pelo CMI e sua preocupação com as necessidades emergentes da *oikoumene*, a ideia de uma “sociedade responsável”, entretanto, permanecia indicativa de uma “sociedade democrática com propriedade privada e iniciativa econômica pública”²¹⁴. De acordo com a assembleia em Evanston, a “sociedade responsável” não diz respeito a uma alternativa social ou sistema político, mas, fundamentalmente, a um critério através do qual é possível julgar todas as ordens sociais existentes, sendo, ao mesmo tempo, um padrão para guiar o cristão nas

²¹² Hanfried KRÜGER. *The Life and Activities of the World Council of Churches*, p. 39.

²¹³ SECOND ASSEMBLY OF THE WCC. *Report of Section III: Social Questions – The Responsible Society in a World Perspective*, p. 285-286.

²¹⁴ Carl-Henric GRENHOLM. *Sociedade responsável*, p. 1027.

escolhas específicas que têm que ser tomadas²¹⁵. Novamente, apesar da maior clareza e objetividade na definição do conceito de “sociedade responsável” em relação à assembleia em Amsterdã, essa era uma tentativa clara de se evitar conflitos ideológicos e políticos entre as diversas igrejas e teólogos presentes no cenário ecumênico, o que limitava decisões políticas mais concretas por parte do CMI. Na realidade, a formulação teórico-ética para esse tipo de postura advinha do conceito de “axiomas médios” (*middle axioms*), formulado por Joseph H. Oldham no material preparatório para a conferência de Oxford, em 1937. Essa formulação, *grosso modo*, era uma tentativa objetiva de superação das “afirmações puramente genéricas das exigências éticas do Evangelho e das decisões que têm que ser tomadas em situações concretas”. De acordo com Oldham, trata-se, pois, de “uma tentativa de definir as direções nas quais, num estado particular da sociedade, a fé cristã deve se expressar”. Em outras palavras, não se trata, portanto, de princípios obrigatórios a todo tempo, mas de “definições provisórias do tipo de conduta requerida de cristãos num dado período e em dadas circunstâncias”²¹⁶. Segundo Míguez Bonino, é possível afirmar, teologicamente, que a elaboração dos “axiomas médios” tenha se originado, por um lado, “na crise tanto da lei natural quanto dos fundamentos das ‘ordens da criação’ para a ética social e, por outro lado, na crise do idealismo do evangelho social e do reino de Deus”. Baseando-se nessa compreensão, Oldham foi capaz de situar sua percepção ética a partir da “distinção entre uma ética de ‘fins’ e uma ética de ‘inspiração’, que se esforça para discernir as ordens de Deus para o seu povo agir em momentos particulares da história”. Ainda de acordo com Míguez Bonino, Oldham tentou combinar uma “forte orientação cristológica no senhorio de Cristo – intimamente vinculada à revelação bíblica – e uma compreensão das atuais condições da sociedade. Neste duplo contexto, fala que a igreja deve ‘discernir os sinais dos tempos e em cada crise da história cumprir a sua tarefa assinalada’”²¹⁷.

Evidentemente, a ideia de uma “sociedade responsável”, intimamente vinculada ao conceito de “axiomas médios”, foi alvo de fortes críticas de *eurocentrismo*. Ainda que seja correto afirmar, como o faz Míguez Bonino, que os “axiomas médios” tenham sido vistos por uma tradição teológica mais liberal “como um encontro entre a revelação cristã e a sabedoria e experiência humanas”, e por uma tradição teológica mais orientada escatologicamente como

²¹⁵ SECOND ASSEMBLY OF THE WCC. Report of Section III: Social Questions – The Responsible Society in a World Perspective, p. 283.

²¹⁶ Joseph H. OLDHAM. The Function of the Church in Society. In: Joseph H. OLDHAM; Willem Adolf VISSER’T HOOFT. *Church, Community and State*. The Church and its Function in Society, p. 209-210.

²¹⁷ José MÍGUEZ BONINO. Axiomas médios. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 125. Para Míguez Bonino, os “axiomas” eram uma tentativa de fornecer uma orientação concreta ao cristão para sua ação social “sem se tornar uma lei rígida ou uma casuística eclesiástica”.

“uma ‘utopia concreta’, sinais ou analogias do reino de Cristo”, em ambas estas concepções, entretanto, “a preferência por uma forma de organização política democrática, direitos humanos e liberdades e um sistema de economia mista ficou claramente visível”²¹⁸. Essa postura irênica por parte do CMI talvez possa ser explicada mediante o fato, já apontado, de que as assembleias e conferências iniciais realizadas pelo Conselho Mundial foram dirigidas, majoritariamente, por igrejas provenientes do norte-atlântico, dando pouco lugar às igrejas e às questões provenientes do terceiro mundo. Certamente, a presença das “igrejas mais jovens” na assembleia em Evanston garantiu uma perspectiva mais global quando comparada àquela realizada em Amsterdã, podendo ser considerada uma contribuição inequívoca para uma posterior transformação na concepção de ética social nas discussões ecumênicas. Entretanto, as críticas não tardariam a aparecer, evidenciando a necessidade de uma reformulação das propostas ético-sociais no interior do CMI.

3.3.1 Por uma nova ética social ecumênica: a Conferência de Genebra (1966)

Apesar do modelo de ética social proposto pelo CMI ter se baseado na ideia *abstrata* de uma “sociedade responsável”, isso não quer dizer que não houvesse polêmicas em torno à forma da ação prática das igrejas reunidas no interior do Conselho. Sem desprezar as divergências claramente existentes, é possível identificar, na configuração do pensamento social ecumênico, uma sutil confluência, ou melhor, “algumas características básicas comuns” entre uma tendência teológica norte-americana, com seu alicerce em uma antropologia que combinava o *ethos* do *social gospel* com o “realismo cristão” defendido por Niebuhr, e uma tendência teológica europeia, que entendia o “significado da escatologia tanto como um chamado à ação ética na sociedade quanto uma advertência contra o utopismo”²¹⁹. De acordo com Míguez Bonino, essas características comuns se mostram, por um lado, na ênfase

²¹⁸ José MÍGUEZ BONINO. Ética. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 496.

²¹⁹ José MÍGUEZ BONINO. *Toward a Christian Political Ethics*. Philadelphia: Fortress Press, 1983, p. 28-29. Evidentemente, não se pretende afirmar aqui uma *homogeneização* do pensamento teológico norte-americano, ou, menos ainda, da teologia europeia. Míguez Bonino fala em “algumas características básicas comuns”, que de modo algum reduzem as disparidades teológicas. Aqui talvez fosse pertinente apontar, como o fez de maneira singular Kenneth Barnes, a profunda divergência existente entre os teólogos ingleses e os teólogos alemães, que se manifestava de forma inevitável no interior do nascente Movimento Vida e Ação. Enquanto os ingleses apropriavam-se do símbolo do reino de Deus como indicativo de uma integração entre o mundo transcendente e o temporal, os alemães, por sua vez, “não esperavam nenhum reino de Deus na terra”. Como descreve Barnes: “In contrast to British views, German pessimism about human nature and lack of hope for the future disallowed any call for church-social activism”. Sobre este ponto, cf.: Kenneth C. BARNES. *Nazism, Liberalism, and Christianity: Protestant Social Thought in Germany and Great Britain, 1925-1937*. Lexington: University Press of Kentucky, 1991, p. 59.

empregada pelo pensamento social ecumênico na “mutabilidade das estruturas humanas” contra o conservantismo e a inércia, que resulta num “chamado à responsabilidade pela participação ativa na mudança social”, e, por outro lado, na advertência contra “qualquer tentativa de erigir uma ‘Torre de Babel’ – um aviso que pode ser soado tanto externamente contra o utopismo marxista, quanto internamente contra as ilusões sobre a construção do reino de Deus na terra”.

O desenvolvimento do conceito de “axiomas médios” proposto por Oldham pode ser considerado, de fato, uma tentativa de “descobrir ‘mediações históricas’ entre os ‘ideais’ cristãos e os problemas sociais concretos”. Seguindo de perto as articulações de José Míguez Bonino, os “axiomas médios” devem ser entendidos como algo que se move “em três círculos concêntricos de concretização crescente”, através da combinação de várias formulações. O primeiro círculo faz referência a “princípios éticos básicos, um tipo de lei natural – ou, talvez melhor, um senso moral comum num sentido kantiano – sobre o qual há um consenso praticamente universal”. Neste círculo há concordância quanto à justa distribuição de bens e benefícios, à igualdade de oportunidades para todos, à necessidade da liberdade, honestidade e veracidade para o desenvolvimento humano e para a vida comum. Os cristãos não somente partilham de tais princípios com outros indivíduos, como também “oferecem uma motivação específica para pô-los em prática – o amor cristão – e uma base sólida para o estabelecimento de sua validade – a vontade de Deus”. Esses princípios éticos básicos podem ser especificados, num segundo círculo, “em termos de certos critérios para a ação política”: em primeiro lugar, o bem-estar dos indivíduos em todas as dimensões fundamentais; em segundo lugar, a liberdade, que inclui o direito à divergência por parte das minorias, a existência de associações voluntárias e a liberdade de expressão; em terceiro lugar, “a cooperação entre diferentes grupos e setores da sociedade que previne conflitos destrutivos entre classes e interesses”; por último, a “justiça, no sentido do *suum cuique*, entendido como igualdade de oportunidades”. O último círculo diz respeito à aplicação destes quatro critérios para a ação política às “circunstâncias históricas particulares”. Para tanto, requer-se o reconhecimento da interrelação existente entre tais critérios, a análise das circunstâncias concretas, e o uso correto dos meios disponíveis²²⁰.

Os “axiomas médios” e a “sociedade responsável”, de fato, foram molas propulsoras, “âncoras e bússolas”²²¹ para o desenvolvimento do pensamento social ecumênico e para o recrudescimento da temática da responsabilidade social das igrejas. Talvez seja possível

²²⁰ José MÍGUEZ BONINO. *Toward a Christian Political Ethics*, p. 29.

²²¹ José MÍGUEZ BONINO. *Axiomas médios*, p. 126.

afirmar que tais conceitos tenham favorecido uma forma de participação social mais efetiva por parte dos diversos corpos eclesiais e dos indivíduos isolados, superando a abstração de *normas universais dedutivamente aplicáveis*, que tendem a não levar suficientemente em consideração a dinamicidade de cada situação particular em que as decisões concretas têm que ser tomadas (*formalismo*). Não obstante, tais conceitos eram aplicados, por vezes, a certas tendências “reformistas” e “mudanças sociais graduais”, que já não suportavam as exigências das nações não desenvolvidas economicamente, as quais apontavam para a “decomposição rápida de antigos sistemas sociais e tradições e para a necessidade de sistemas políticos e econômicos de apoio ao rápido desenvolvimento”. Como ressalta Paul Abrecht:

Em contraste com o pensamento cristão ocidental, que, apesar de toda a sua preocupação com a secularização, estava baseado em hipóteses ainda muito influenciadas pelos valores e pelas instituições cristãs, o pensamento social cristão nas novas nações tende a enfatizar a contribuição cristã para uma ética social pluralista, que promoveria os valores humanos numa perspectiva nacional. Em contraste com a atitude extremamente crítica demonstrada ao nacionalismo em muitas das Igrejas ocidentais, as “Igrejas mais jovens” sublinharam o papel criativo dos novos Estados-nação no trabalho de desenvolvimento e na criação de um novo senso de dignidade e autorrespeito. Em oposição às Igrejas do ocidente, que ainda colocavam uma grande confiança nas estruturas tradicionais das relações políticas e econômicas mundiais, os cristãos das novas nações apontaram para os seus próprios vieses, e desafiaram a hipótese de uma “lei internacional”, desenvolvida pelas potências ocidentais e impostas ao resto do mundo²²².

A partir da segunda assembleia do CMI, em Evanston, a presença das “igrejas mais jovens” começa se tornar mais visível e a alcançar alguma participação nas discussões e decisões no interior do Conselho Mundial. Na realidade, a presença de tais igrejas “foi sentida de muitas maneiras, especialmente em sua impaciência com a desunião das igrejas”²²³. Com o início dos estudos sobre “a responsabilidade conjunta dos cristãos diante das áreas de rápida mudança social”, realizados entre os anos de 1955 e 1961 e organizados por Paul Abrecht, que procuravam compreender a dinâmica das mudanças sociais do terceiro mundo, deu-se início a uma aproximação mais efetiva e promissora entre o CMI e as igrejas oriundas de regiões menos desenvolvidas economicamente. Como consequência das propostas da conferência ecumênica realizada em Lucknow, em 1952, e da criação do departamento de Igreja e Sociedade do CMI, em 1954, que teve Abrecht como secretário, os estudos sobre as “rápidas mudanças sociais” marcaram o início de uma nova fase no desenvolvimento do pensamento social ecumênico. De acordo com as articulações de Martin Conway, o departamento de Igreja e Sociedade do CMI “logo percebeu que as questões mais urgentes do

²²² Paul ABRECHT. *The Development of Ecumenical Social Thought and Action*, p. 249.

²²³ Ans J. van der BENT; Diane KESSLER. *Assembléias do CMI*, p. 103.

mundo diziam respeito às pressões e mudanças sociais revolucionárias então em curso nas novas nações do sul”²²⁴. O objetivo e o alcance destes estudos foram expostos em duas declarações publicadas em 1955 e 1956, as quais afirmavam que as “rápidas mudanças sociais” estavam desafiando as igrejas em quatro áreas principais: na independência política e no nacionalismo; no desenvolvimento industrial e urbano; na vida rural e de aldeia e, por fim, no impacto do ocidente²²⁵.

O fato a ser observado é que para muitas das chamadas “igrejas mais jovens”, provenientes da África, Ásia e América Latina, os estudos sobre as “rápidas mudanças sociais” representaram um primeiro contato organizacional com o CMI. A conferência ecumênica de estudo sobre “mudança social” realizada em Tessalônica, em julho de 1959, que refletia sobre o tema da “ação cristã na rápida mudança social”, ilustra com precisão tal questionamento levantado pelas “igrejas mais jovens” ao pensamento social ecumênico tradicional. Se para tal pensamento o modelo da ação cristã era compreendido em termos de “mudanças sociais graduais”, a conferência em Tessalônica, por sua vez, afirmava a necessidade da libertação da hegemonia política estrangeira e da discriminação racial através de uma reavaliação e apropriação positiva do “nacionalismo”. Nas palavras expressas pela conferência:

O nacionalismo dos povos e raças até então sujeitos concretiza seu despertar para o sentido da dignidade humana e sua luta para descobrir e expressar sua individualidade coletiva. Esse nacionalismo encontra o foco da sua unidade no sentido de destino comum e de luta comum, isto é, a determinação comum dos povos a se libertarem da dominação política estrangeira e da discriminação racial²²⁶.

Por nacionalismo pode-se entender, *grosso modo*, um conjunto de ideias que afirma ser a nação a “base natural da vida social e que as melhores e mais naturais unidades políticas são estados baseados em nações, isto é, estados-nação”. Como afirma Krishan Kumar, o nacionalismo dá origem a movimentos em que os grupos, que entendem a si mesmos como nação, procuram ter seu próprio estado nacional independente. Ainda de acordo com Kumar, talvez seja possível afirmar que o nacionalismo tenha sido a “inspiração central” por trás dos movimentos de libertação dos países não-ocidentais em desenvolvimento, que procuravam livrar-se da dominação colonialista. Ainda que tenha estado sob uma nuvem de suspeita no

²²⁴ Martin CONWAY. Life and Work Movement. In: Erwin FAHLBUSCH; Jan Milič LOCHMAN; John MBITI; Jaroslav PELIKAN; Lukas VISCHER. (Ed.). *The Encyclopedia of Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans; Leiden: Koninklijke Brill, 2003, p. 256.

²²⁵ Ans van der BENT. *Commitment to God's World: a Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*, p. 27.

²²⁶ Paul ABRECHT. *The Development of Ecumenical Social Thought and Action*, p. 250.

mundo ocidental, principalmente no período subsequente à Segunda Guerra Mundial, o nacionalismo impulsionou um despertar pelas lutas de libertação que tomaram lugar entre as diferentes nações dominadas política e economicamente. Não obstante, vale dizer, o nacionalismo não pode ser considerado um fenômeno que diz respeito de modo exclusivo à história do mundo em desenvolvimento. Ele também encontrou um florescimento significativo no mundo ocidental, após um período relativamente curto de tranquilidade nos anos subsequentes à Segunda Guerra Mundial, a partir de fortes movimentos que tomaram lugar na Grã-Bretanha, Bélgica, Espanha e no Canadá²²⁷.

Com a realização da conferência em Tessalônica, o CMI apontou para a necessidade de “avaliar positivamente o nacionalismo terceiro-mundista, especialmente no estágio em que exprimia o despertar do povo para a dignidade de sua identidade”²²⁸. Como afirmava a conferência:

Tal emancipação deve ser bem acolhida e animada por parte da igreja cristã. O conceito de ‘sociedade responsável’ supõe que as pessoas são chamadas a aceitar a responsabilidade para com Deus e o próximo pelas escolhas e decisões em que se assenta a vida de suas sociedades; e a participação responsável na vida social e política só pode ser conseguida onde cada grupo ou unidade nacional possa exprimir-se em liberdade. Portanto, tais nacionalismos não devem ser igualados ao nacionalismo agressivo que busca dominar outros povos ou ao nacionalismo isolacionista, que nega responsabilidade por outros povos. No entanto, é necessário acentuar o fato de que até mesmo um legítimo movimento nacionalista expressando a urgência da liberdade política ou da formação da nação tem dentro de si as sementes de perversão²²⁹.

Evidentemente, os países europeus presentes na conferência em Tessalônica não acolhiam a temática de um modo tão positivo e enfatizavam os perigos do nacionalismo dentro e fora da Europa. Embora houvesse posicionamentos individuais isolados divergentes, a tendência geral era, na terminologia de Paul Abrecht, a de um “antinacionalismo cristão”, em que os cristãos ocidentais se “inclinavam a ver o desenvolvimento do nacionalismo agressivo da África, Ásia e América Latina, como uma grande ameaça para o mundo e para o bem-estar das novas nações em si mesmas”. Tal posicionamento geral das igrejas ocidentais era confrontado pela ideia do “nacionalismo construtivo”, que atraía a muitos cristãos, sobretudo asiáticos. De acordo com esta perspectiva, os cristãos se viam desafiados a encontrar no nacionalismo, que sucedeu ao domínio colonial ocidental, “a prova da contínua

²²⁷ Krishan KUMAR. Nationalism. In: Bryan S. TURNER. (Ed.). *The Cambridge Dictionary of Sociology*. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 412-413.

²²⁸ Madathilparampil Mammen THOMAS; Paul DEKAR. Nação. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 816.

²²⁹ Madathilparampil Mammen THOMAS; Paul DEKAR. Nação, p. 816.

preocupação de Deus no estabelecimento da justiça e da liberdade para todos os homens”. Por isso mesmo, tornava-se justificável a participação dos cristãos no movimento nacionalista, entendido como a “única via” e “fundamento moral” do processo de emancipação dos povos dominados. O embasamento teológico desta perspectiva advinha das articulações de Madathilparampil Mammen Thomas (1915-1996), pensador e teólogo laico indiano e um dos dirigentes do pensamento político cristão em seu país. Partindo de uma interpretação *secular* e *liberal* oferecida pelos nacionalistas indianos da “providência divina”, que permitia uma avaliação positiva da relação entre as potências colonialistas e os povos colonizados como uma forma de dinamização social e fundamentação do progresso das colônias, Thomas intentava entender a chegada das nações cristãs ocidentais como necessárias para o desenvolvimento social dos povos asiáticos. Não obstante, o pensador indiano sublinhava dois perigos subjacentes a tais tipos de interpretação da *providência* numa base puramente secular e liberal. Em primeiro lugar, o perigo da compreensão idolátrica do movimento nacional como um movimento de redenção divina. Para Thomas, fazia-se necessário o reconhecimento da “ambivalência de todas as transformações humanas”. Em segundo lugar, o reconhecimento de que o progresso social está chamado a “promover positivamente o último bem de Cristo para o homem, principalmente o amor”. Neste sentido, o desenvolvimento nacional deve ser mantido sob constante juízo, tendo como critério último o “desenvolvimento ordenado em termos de liberdade e justiça”. Como sugere Abrecht, a aceitação de tal opinião nacionalista moderada subentendia que o modelo político da democracia ocidental era imprescindível para uma mudança social responsável nas novas nações. Isso fazia com que o êxito do nacionalismo democrático dependesse fundamentalmente da “inteligente compreensão e da cooperação do Ocidente em relação à orientação e dedicação das novas nações”. De modo bastante óbvio, este posicionamento era confrontado por uma terceira opinião a respeito do nacionalismo, denominada por Abrecht de “nacionalismo radical cristão”, que sustentava a necessidade de uma “atitude completamente revolucionária contra todas as formas de influência política ou econômica do Ocidente”. Para os representantes desta posição, majoritariamente composta por jovens, fazia-se necessária uma ruptura total com as nações ocidentais e com os “vínculos políticos e econômicos tradicionais”²³⁰.

Tais considerações são importantes para demonstrar que, de fato, uma percepção mais precisa das relações internacionais no cenário ecumênico é resultado direto da participação efetiva das igrejas oriundas de regiões não desenvolvidas economicamente nas discussões do

²³⁰ Paul ABRECHT. *Las Iglesias y los rápidos cambios sociales*. México: Casa Unida de Publicaciones; Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1963, p. 110-116.

CMI. A ênfase em Tessalônica apontava não somente para a responsabilidade dos países desenvolvidos em relação aos países não desenvolvidos, mas também para uma nova compreensão da tarefa das igrejas na sociedade em função das consequências advindas da política global e da mudança social. Assim, uma nova concepção de ética social e uma nova formulação do pensamento social ecumênico se mostravam necessárias. Não obstante tais exigências, a terceira assembleia do CMI realizada em Nova Délhi (1961) não se mostrou suficientemente preparada para lidar com a nova situação. Cabe dizer que foi nessa assembleia que o Conselho Missionário Internacional se integrou ao CMI, passando a constituir a Divisão de Missão Mundial e Evangelismo. Independentemente da grande presença de nações do terceiro mundo, bem como da participação de vários países do leste europeu e dos primeiros observadores do Vaticano, a reunião realizada em Nova Délhi pôde apenas “reconhecer os novos problemas mundiais e sugerir que análise e consulta ecumênicas posteriores eram necessárias, utilizando os conhecimentos de igrejas e cristãos de *cada continente*”. Frente aos desafios ensejados pelas “convergentes revoluções sociais, políticas e econômicas”, a assembleia falou da “*aceitação positiva* que acolhe a mudança como uma oportunidade para prover uma mais plena e mais satisfatória vida para humanidade”. Como sugere Ans van der Bent, foi a partir, sobretudo, do “reconhecimento do alcance e da urgência desta tarefa que a proposta de uma conferência mundial sobre Igreja e Sociedade foi levantada”²³¹. Mais do que um acréscimo às discussões sobre as mudanças sociais que ocupavam as agendas do CMI, a conferência mundial sobre Igreja e Sociedade, que tomou lugar em Genebra, em 1966, significaria uma verdadeira reviravolta na concepção de ética social ecumênica, principalmente por representar uma “*guinada metodológica*”.

A conferência de Genebra, considerada por diversos intérpretes um marco na história do Movimento Ecumênico, assinala um ponto decisivo no desenvolvimento do pensamento social ecumênico e inicia uma mudança de perspectiva das preocupações que têm estado no centro do debate ecumênico sobre justiça social e econômica nas décadas subsequentes²³². De fato, a reunião em Genebra, presidida por M. M. Thomas, foi responsável pelo primeiro

²³¹ Ans van der BENT. *Commitment to God's World: a Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*, p. 28. Como ressaltam os autores Ans van der Bent e Diane Kessler: “Dentre as 23 igrejas acolhidas calorosamente como membros do CMI em Nova Délhi, 11 eram africanas, 5 asiáticas e 2 sul-americanas. Apenas 5 eram da Europa e da América do Norte. Duas igrejas pentecostais do Chile formaram uma ponte para as igrejas evangélicas. A presença de grandes igrejas ortodoxas procedentes da Europa do Leste foi considerada como uma oportunidade para garantir um ‘verdadeiro diálogo espiritual’ entre as igrejas do Leste e do Oeste. ‘Se aceitamos esta oportunidade, nossa tarefa ecumênica não vai tornar-se mais fácil, mas com certeza seremos grandemente enriquecidos’”. Sobre este ponto, cf.: Ans J. van der BENT; Diane KESSLER. *Assembléias do CMI*, p. 103.

²³² Konrad RAISER. *Holding Different Perspectives Together: Forty Years of Ecumenical Engagement for Social and Economic Justice. The Ecumenical Review*, v. 59, n. 1, 2007, p. 5.

exame cristão verdadeiramente mundial das questões e responsabilidades sociais, causando uma grande controvérsia, sobretudo, nas igrejas ocidentais. Se, por um lado, é possível afirmar que a conferência em Genebra tenha sido distintiva pelo equilíbrio entre o número de participantes oriundos dos países das mais diferentes partes do globo, por outro lado, ela foi também a primeira reunião para a qual as igrejas da então União Soviética e de outros países da Europa Oriental trouxeram contribuições substanciais. A presença significativa de teólogos e leigos católicos, muitos dos quais haviam atuado na constituição do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) sobre a igreja no mundo moderno, conhecida como *Gaudium et Spes*²³³, também foi uma característica singular da conferência.

De acordo com os autores Ans van der Bent e Dietrich Werner, as controvérsias em Genebra se concentraram em três pontos eclesiológicos específicos: em primeiro lugar, a *forma* adequada do relacionamento entre as tradições bíblicas e teológicas e as condições de rápidas mudanças nas sociedades modernas; em segundo lugar, as ambiguidades da palavra “revolução” e a necessidade de uma especificação objetiva das ideias teológicas que interpretam as mudanças revolucionárias; por fim, as diferentes eclesiologias que emergem através da participação cristã na ação política e social²³⁴. Sendo uma *conferência* sobre Igreja e Sociedade, a reunião em Genebra desfrutava de uma maior flexibilidade para propor novas ideias sobre ética social quando comparada à natureza *oficial* de uma assembléia. Como sugere Paul Abrecht, as assembleias inibiam a elaboração de um pensamento social mais empreendedor, levando à aprovação, por parte do CMI, de ideias já aceitas pelas diversas igrejas. Foi a partir desta dificuldade que o comitê central, reunido em Paris em 1962, aprovou a proposta de uma “Conferência Mundial sobre Igreja e Sociedade”, na tentativa de superação de modelos de ética social que, em função de um formalismo abstrato, já não atendiam às exigências da situação contemporânea²³⁵.

Certo é que, ao refletir sobre o papel dos “cristãos nas revoluções técnicas e sociais de nosso tempo”, a conferência realizada em Genebra representou a tentativa mais séria de entender as realidades *revolucionárias* que tomavam forma no mundo moderno. Tal reflexão harmonizava com a discussão ecumênica sobre a “revolução numa nova escala”, que constituía um dos temas mais fundamentais e predominantes na década de 60. Ainda que,

²³³ Cf. DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de Hoje*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 539-661. Sobre o Concílio, cf.: Hermann SCHÄUFELE. *Dez anos após o Vaticano II*. Rio de Janeiro: Presença Edições, 1970, p. 3-11.

²³⁴ Ans J. van der BENT; Dietrich WERNER. Conferências ecumênicas, p. 238. As sessões consideradas em Genebra foram: “o desenvolvimento econômico numa perspectiva mundial”; “a natureza e função do Estado numa época revolucionária”; “as estruturas de cooperação internacional – convivendo em paz numa sociedade mundial pluralista”; “o homem e a comunidade nas sociedades em mudança”.

²³⁵ Paul ABRECHT. *The Development of Ecumenical Social Thought and Action*, p. 251.

conforme sugere Ans van der Bent, a conferência em Genebra não tenha promovido uma ação revolucionária geral, ela reconheceu, entretanto, a “imensa injustiça presente no mundo e a necessidade de uma espécie de revolução social”²³⁶. Além disso, como sugere Martin Conway, a conferência apelou para a necessidade da justiça dentro e entre as nações não somente nas esferas econômica e política, mas também nos relacionamentos culturais e comerciais internacionais, provocando fortes alterações especialmente em grupos norte-americanos, e “pressagiando uma era de controvérsia”²³⁷. A partir desta perspectiva, a temática da “responsabilidade”, prevalecente nas discussões anteriores sobre ética social, começa a se mostrar inadequada para a formulação de respostas éticas aos novos problemas socioestruturais, sendo substituída pela temática ainda mais polêmica da “justiça”²³⁸. Com isso, não somente um outro tópico era incluído nas discussões ecumênicas a partir da participação de países subdesenvolvidos das diferentes partes do globo, como também uma nova forma de *abordagem* discursiva se mostrava necessária, fazendo com que o CMI, como sugere com precisão Ulrich Duchrow, mudasse sua perspectiva metodológica que partia de cima, procurando “influir os detentores do poder”, para a formulação de uma metodologia a partir de baixo, através da “participação nas lutas reais dos oprimidos em sua imitação do Messias sofredor”²³⁹.

O problema do desenvolvimento econômico mundial constituiu uma das temáticas centrais em Genebra. A mensagem da conferência sublinhava a necessidade de mudanças na economia mundial e nas *estruturas* políticas para o desenvolvimento econômico das nações periféricas, recomendando um número objetivo de ações práticas que envolveriam novos compromissos por parte das igrejas para a economia mundial e para a justiça social. A encíclica papal *Populorum progressio*, publicada ainda no início de 1967, que indicava metas similares para o desenvolvimento econômico mundial, contribuiu de forma decisiva para a promoção da ação cristã conjunta através da criação, em 1968, do importante comitê sobre Sociedade, Desenvolvimento e Paz (SODEPAX), composto pelo CMI e pela Igreja Católica

²³⁶ Roger L. SHINN. Revolução. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 982.

²³⁷ Martin CONWAY. *Life and Work Movement*, p. 277.

²³⁸ Konrad RAISER. *Ecumenism in Transition: a Paradigm Shift in the Ecumenical Movement?* Geneva: WCC Publications, 1991, p. 17. De acordo com Raiser, a substituição do modelo de ética social centrado na temática da “responsabilidade” por um modelo centrado na categoria de “justiça” é consequência do alargamento do horizonte de ação ecumênica para toda a humanidade, que entra em curso no final da década de 1960, conduzindo a uma “consciência cada vez mais aguda das distorções estruturais nas relações entre Norte e Sul, ricos e pobres, nações industrializadas e em desenvolvimento”.

²³⁹ Ulrich DUCHROW. Justiça. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 678.

Romana. De acordo com Tom Stransky, este comitê foi de 1968 a 1980 a “única agência corresponsável entre o Vaticano (através de sua Pontifícia Comissão de Justiça e Paz erigida por Paulo VI em 1967) e o CMI (primeiro através da Comissão para a Participação das Igrejas no Desenvolvimento, depois, em 1970, através da unidade mais abrangente para Justiça e Serviço)”. A conferência sobre desenvolvimento, patrocinada pelo CMI e pela Igreja Católica Romana, em Beirute, em abril de 1968, foi um impulso fundamental para a criação de tal comitê, ao propor uma ação ecumênica mais ampla em favor da cooperação econômica mundial, que foi corroborada através da realização da quarta assembleia do CMI, em Uppsala, no ano de 1968. Com um quadro diretivo de extrema competência, e com fundos generosos procedentes de fundações e colaboradores, o comitê foi responsável pela organização de várias conferências internacionais, discutindo principalmente a temática da teologia do desenvolvimento, os meios de comunicação de massa a serviço do desenvolvimento e da paz, a paz e a comunidade internacional, o papel das igrejas no desenvolvimento da Ásia e a paz na Irlanda do Norte²⁴⁰. Além disso, cabe ressaltar ainda que foi através de um encontro ecumênico realizado pela SODEPAX em Cartigny, na Suíça, no ano de 1969, que Rubem Alves foi apresentado a Gustavo Gutiérrez. Como ressalta Michael Löwy, por ocasião deste encontro, “ambos concordaram a respeito da necessidade de substituir a ‘teologia do desenvolvimento’ por uma nova teologia, baseada no conceito de libertação”²⁴¹.

Nesta mesma perspectiva, a temática do *desenvolvimento* começava a ser amplamente criticada por teólogos advindos, principalmente, do terceiro mundo, levando ao estabelecimento de uma “linha divisória no debate social ecumênico”. Muitos cristãos se tornaram suspeitos ou mesmo hostis em relação ao pensamento social ecumênico em função da necessidade de uma mudança *revolucionária* no processo de desenvolvimento econômico das nações periféricas²⁴². Intentando ir além da indicação de caminhos para um desenvolvimento econômico gradual, a conferência defendeu “dramaticamente o caso ecumênico por transformação política e cultural sistemática, uma transformação para a qual as igrejas eram chamadas a desempenhar um papel mais do que o de paliativo”. Por outro lado, como afirma Richard Dickinson, por ocasião da conferência realizada em Genebra alguns acentuaram a “caridade e a ajuda ao invés do desenvolvimento sistêmico, seja porque as igrejas eram percebidas como mal equipadas para iniciar uma transformação do sistema, seja

²⁴⁰ Tom STRANSKY. SODEPAX. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 1033-1034.

²⁴¹ Michael LÖWY. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 179, nota 27.

²⁴² Paul ABRECHT. *The Development of Ecumenical Social Thought and Action*, p. 254.

porque o desenvolvimento sistêmico requer uma espécie de compromisso político, econômico e ideológico no qual as igrejas não podem empenhar-se”²⁴³. Apesar das discrepâncias existentes entre os diversos grupos reunidos em Genebra, a conferência refletiu um *ponto de acordo fundamental* no reconhecimento da necessidade de mudança revolucionária nas estruturas sociais e políticas, acordo este registrado através da mensagem e através do relatório. Nas palavras da conferência:

Como cristãos, estamos comprometidos com o trabalho de transformação da sociedade. No passado, geralmente fizemos isso através de esforços serenos na renovação social, trabalhando em e através de instituições estabelecidas, de acordo com suas regras. Hoje, um número significativo daqueles que estão dedicados ao serviço de Cristo e de seu próximo assume uma posição revolucionária mais radical. Eles não negam o valor da tradição nem da ordem social, mas procuram por uma nova estratégia através da qual seja possível trazer mudanças básicas na sociedade sem muito atraso. É possível que a tensão entre estas duas posições alcance um lugar importante na vida da comunidade cristã em algum tempo vindouro. No presente, é importante que se reconheça que esta posição radical tem um fundamento sólido na tradição cristã e deve ter seu lugar de direito na vida da igreja e na discussão contínua sobre a responsabilidade social²⁴⁴.

Certamente, nenhum debate gerou tanta polêmica no interior da conferência como o debate sobre a relação entre igreja e revolução, o que fez com que alguns críticos descrevessem a reunião em Genebra como caótica²⁴⁵. Nesta temática os nomes de Heinz-Dietrich Wendland, John C. Bennett e, sobretudo, Richard Shaull foram decisivamente centrais. Na realidade, como sugere com precisão José Míguez Bonino, a ênfase na necessidade da *revolução* ensejou uma interpretação radical da teologia do reino de Deus, que contribuiu para a fundamentação de uma teologia intensamente engajada política e socialmente²⁴⁶. De acordo com esta concepção, a crítica radical à ideia de “sociedade responsável”, tal qual fundamentada pelas diferentes assembleias do CMI até então, aparecia inevitavelmente nos diferentes discursos. Como descreve Carl-Henric Grenholm, a alternativa ao modelo de “sociedade responsável”, proposto pelas assembleias anteriores promovidas

²⁴³ Richard D. N. DICKINSON. Desenvolvimento. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 342.

²⁴⁴ Paul ABRECHT; Madathilparampil Mammen THOMAS. (Ed.). *World Conference on Church and Society, Geneva, July 12-26, 1966: Christian in the Technical and Social Revolutions of Our Time*. Geneva: WCC Publications, 1967, p. 49.

²⁴⁵ Lukas VISCHER. Committed to the Transformation of the World? Where are We 40 Years after the World Conference on Church and Society in Geneva (1966)? *The Ecumenical Review*, v. 59, n. 1, 2007, p. 28.

²⁴⁶ José MÍGUEZ BONINO. *Toward a Christian Political Ethics*, p. 31. De acordo com Míguez Bonino, a questão do poder e da tarefa do Estado, que de certa forma permanecia como background das discussões ecumênicas desde Oxford (1937), foi novamente “trazida à tona – desta vez, por aqueles que sentiam que a questão não era um ‘equilíbrio’ de poder, mas uma transferência revolucionária de poder para as classes e nações privadas e dominadas. A obsessão com a democracia formal, eles sentiam, nem sempre podia acomodar a urgência da necessidade por mudança social rápida”.

pelo CMI, “era considerada como sendo uma sociedade socialista com uma democracia política e econômica”. Assim, a temática da responsabilidade social ia, aos poucos, ganhando forma e encontrando uma expressão mais objetiva através de um modelo de sociedade claramente definido. Evidentemente, uma nova interpretação teológica da responsabilidade social tornava-se indispensável, levando à superação de conceitos e fórmulas tradicionais.

De fato, na conferência de Genebra dois tipos divergentes de tradições teológicas e éticas se mostraram de forma bastante evidente. Tais modelos tipológicos têm o mérito de condensar de forma mais perceptível as diferentes tendências que guiaram o desenvolvimento do pensamento social ecumênico em suas diversas formulações ao longo da história do Conselho Mundial. Como descreve de forma algo caricata Grenholm:

Como ideia social, a sociedade responsável tem se baseado em duas tradições teológicas diferentes. A tradição barthiana é representada por J. H. Oldham, W. A. Visser’t Hooft e Roger Mehl. Eles sustentam uma ética social “teológica pura”, segundo a qual os critérios para uma ação política justa só podem ser conhecidos através da renovação em Cristo. Sua ética é *deontológica*, quer dizer, o critério para uma ação justa não são as boas consequências, mas a vontade de Deus. A tradição da lei natural é representada por William Temple, John C. Bennett e Heinz-Dietrich Wendland. Eles defendem uma ética social “humanamente fundamentada”, segundo a qual podemos entender o que é reto independentemente da revelação em Cristo. Sua ética é *teleológica*, isto é, uma ação é correta se produzir consequências melhores ou menos ruins do que as ações alternativas²⁴⁷.

O fato a ser observado aqui é a realização de uma transição fundamental, ou melhor, de uma *transição metodológica*, estabelecida por alguns pensadores cristãos, de uma ética *deontológica* para uma ética *teleológica*. Por ética *deontológica* pode-se entender uma ética que é “primariamente um assunto de regras e princípios, e decisões que dizem respeito a estas regras e princípios”. Este tipo de concepção está mais interessado na relação entre “regra e aplicação” do que na consequência provocada pela aplicação da regra. A ética *teleológica*, por sua vez, é a que leva em consideração não tanto as regras e os princípios, mas os *fins* que se quer atingir²⁴⁸. Sem dúvida, a partir dessa transição metodológica no campo da reflexão ética, também um novo tipo de reflexão teológica emerge quase que naturalmente. Isso porque o relacionamento entre teologia e ética nas discussões ecumênicas não diz respeito somente a certas coincidências pontuais, mas a uma *interdependência constitutiva*. Isso quer dizer que, na reflexão ecumênica, teologia e ética não existem de forma separada, mas são pensadas sempre conjuntamente. Como corolário desta interdependência constitutiva, também a teologia começava a ser pensada não tanto em termos de proposições universalmente válidas,

²⁴⁷ Carl-Henric GRENHOLM. Sociedade responsável, p. 1027.

²⁴⁸ Heidi HADSELL. Ecumenical Social Ethics Now, p. 20.

mas em termos de sua historicidade radical e de seus condicionamentos contextuais. De acordo com Konrad Raiser, a conferência de Genebra marcou “a redescoberta da tradição profética da teologia mediante o discernimento dos sinais de ação ‘revolucionária’ de Deus na história”, tornando a chave da *contextualização*, guiada pelo ideário do reino de Deus, o “foco desta nova orientação teológica no movimento ecumênico”²⁴⁹. Em consequência, *sistemas metafísicos* e abordagens dedutivas clássicas da teologia começaram a ser desafiados²⁵⁰ pela irrupção de uma forma indutiva e dialógica de se fazer teologia²⁵¹. Mesmo o conceito de “axiomas médios”, que, evidentemente, foi o método responsável pelo desenvolvimento do agir ético e do pensamento social do Conselho Mundial durante vários anos, se depara com

²⁴⁹ Konrad RAISER. Teologia no movimento ecumênico. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 1068. Como afirma Raiser: “A contextualização aceita a afirmação, mas vai além dela, de que teologia pertinente deve estar arraigada num dado contexto histórico e cultural. ‘A autêntica contextualização é sempre profética’ (Shoki Coe). Brotando de um genuíno encontro entre o evangelho e a cultura, ela visa desafiar e transformar a situação histórica dada, guiada pela visão do reinado de Deus. Em torno dessas convicções, a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo, formada em 1976, começou a influenciar o movimento ecumênico”.

²⁵⁰ Aqui cabe uma observação. De acordo com o teólogo Paul TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 80, “a estrutura do sistema teológico vem determinada pelo método de correlação. Este método requer que cada parte do sistema inclua uma seção em que se desenvolve a pergunta mediante uma análise da existência humana e da existência em geral e uma seção em que se dá a resposta teológica com bases nas fontes, no meio e na norma da teologia sistemática. Esta divisão deve ser mantida. Ela é a espinha dorsal da estrutura do presente sistema”. Discorrendo sobre o uso do “método de correlação”, Tillich observa que a teologia sistemática cristã procede da seguinte maneira: “faz uma análise da situação humana a partir da qual surgem as perguntas existenciais e demonstra que os símbolos usados na mensagem cristã são as respostas a estas perguntas. A análise da situação humana é feita em termos que hoje chamamos de ‘existenciais’. Essas análises são bem mais antigas do que o existencialismo. Na verdade, são tão antigas quanto a reflexão do ser humano sobre si mesmo e foram expressas em várias formas de conceitualização desde o começo da filosofia”. Sobre este ponto, cf.: Paul TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 76. Ora, mesmo alicerçado sobre a tradição metafísica e *sistemática*, o método de Tillich dificilmente poderia ser criticado a partir da pressuposição de uma incompatibilidade com as exigências de um determinado contexto. Konrad RAISER. Teologia no movimento ecumênico, p. 1067 sugere que a partir da década de 60 “as ‘teologias sistemáticas’ de Barth, Tillich, Niebuhr e outros, que formaram as mentes de uma geração inteira de líderes ecumênicos, foram aos poucos perdendo sua influência dominante”. Na verdade, como explicitado no capítulo primeiro, a teologia de Tillich, através do método de correlação, se entende ao mesmo tempo como uma teologia *apologética* e *querigmática*. Assim, tendo uma influência inegável sobre o desenvolvimento da teologia ecumênica, e uma influência ainda mais singular e determinante sobre a teologia de Richard Shaull, como ficará evidente posteriormente, caberia indagar se realmente a ênfase na *contextualidade* da teologia afetaria de modo determinante o desenvolvimento de sistemas teológicos baseados na ideia de *correlação*.

²⁵¹ Paul TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 26 oferece uma problematização entre tais tendências teológicas de forma bastante sintética e consistente: “Tentativas de elaborar uma teologia como uma ‘ciência’ empírico-indutiva ou metafísico-dedutiva, ou como uma combinação de ambas, evidenciaram amplamente que não conseguem ter êxito. Em toda teologia pretensamente científica, há um ponto em que a experiência individual, a valoração tradicional e o compromisso pessoal exercem um papel decisivo. Tal ponto, muitas vezes ignorado pelos autores de tais teologias, é óbvio para os que olham para elas com outras experiências e outros compromissos. Se empregarmos uma abordagem indutiva, devemos perguntar pela direção em que o escritor busca seu material. E se a resposta for que ele olha em qualquer direção e para qualquer experiência, devemos perguntar: que característica da realidade ou da experiência é a base empírica de sua teologia? Qualquer que seja a resposta, está implícito um *a priori* de experiência e valoração. O mesmo ocorre quando o método empregado é o dedutivo, como no idealismo clássico. Os princípios últimos da teologia idealista são expressões racionais de uma preocupação última; como todas as ultimidades metafísicas, tais princípios são, ao mesmo tempo, ultimidades religiosas. Uma teologia daí derivada se encontra determinada pela teologia implícita neles”.

fortes críticas a partir da transição metodológica que toma lugar entre diversos teóricos e líderes do Movimento Ecumênico internacional. Heidi Hadsell afirma que, mesmo constantemente não aparentando, os “axiomas médios” são modos *dedutivos* ou *deontológicos* de procedimento, pois partem de princípios universais gerais que são, assim, aplicados às diversas situações particulares. Para Hadsell, os “axiomas médios” funcionam como regras, ou melhor, “deduz-se uma obrigação ética em situações e contextos específicos através do arazoamento dos princípios mais gerais já enunciados”. Hadsell certamente tem razão ao afirmar que os “axiomas médios” assinalam uma “tentativa de criar acordo sobre princípios gerais”²⁵². Afinal, como já explicitado acima, os “axiomas médios” podem ser entendidos, de acordo com a terminologia de Míguez Bonino, a partir de “três círculos concêntricos de concretização crescente”, sendo o primeiro um senso moral comum num sentido kantiano. Entretanto, sendo uma categoria teológica de *mediação* entre um princípio *universal* geral e sua aplicação a uma determinada situação *particular*, caberia indagar se estes princípios universais não são, de fato, *ressignificados* através do contato com as exigências de uma determinada situação. Isto é, se verdadeiramente a realidade contextual é levada em consideração na reflexão teológica, a aplicação de princípios gerais a uma dada situação exige uma reinterpretação dos axiomas historicamente transmitidos. Isso quer dizer que, a partir deste procedimento, princípios universais gerais são *modificados* pelas exigências concretas de uma dada realidade particular. Desta forma, talvez fosse mais apropriado entender o conceito de “axiomas médios” como um critério de *correlação*, e não tanto como uma forma puramente deontológica de procedimento.

A tendência teológica alicerçada sobre uma ética de cunho mais teleológico tornava-se perceptível através da interpretação do sentido da *revolução* no quadro teórico geral da teologia cristã. Assim, não é de se estranhar que esta nova fase teológica se inicie, como sugere Heinz Eduard Tödt, “sob o lema de *teologia da revolução*”²⁵³. Não obstante, a temática da revolução ensejava, inevitavelmente, a discussão sobre a relação existente entre “revolução e violência”. A conferência em Genebra reconheceu que não se pode admitir que a única posição possível para o cristão é a de não-violência absoluta. Através de uma distinção

²⁵² Heidi HADSELL. *Ecumenical Social Ethics Now*, p. 20. Tal consideração contribui para explicar, de fato, a analogia estabelecida pelo teólogo José MÍGUEZ BONINO. *Axiomas médios*, p. 126 entre os “axiomas médios” e a teologia da libertação, tal qual desenvolvida pelos teólogos do terceiro mundo, sobretudo, latino-americanos. De acordo com Míguez Bonino, “a distinção e relação que a teologia da libertação estabelece entre os termos ‘utopia’, ‘projeto histórico’ e ‘programa político’ apontam, num contexto teológico diferente, para uma questão análoga”.

²⁵³ Heinz Eduard TÖDT. *Revolution als neue sozioethische Konzeption. Eine Inhaltsanalyse*. In: Trutz RENDTORFF; Heinz Eduard TÖDT. *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*. Suhrkamp Verlag, 1968, 1975, p. 15.

entre violência *aberta* (*overt violence*) e *encoberta* (*covert violence*), a conferência polemizava ao afirmar que, talvez, a forma de violência que derrama sangue poderia não ser pior do que a violência invisível (*violencia blanca*), que, apesar de não derramar sangue, “condena populações inteiras ao desespero perene”. Para a conferência, existem situações em que os cristãos podem ser envolvidos no uso da violência, ainda que tais situações sejam entendidas como um “último recurso”, justificável apenas em “situações extremas”. Aqui, claramente, há a primazia de um procedimento ético teleológico, em que a atividade revolucionária pode ser legitimada frente às consequências intrínsecas ao distanciamento inerte. O reconhecimento de que “muitas circunstâncias no mundo moderno forçam os homens à revolução contra uma ordem estabelecida injusta” representou uma guinada nas possibilidades de participação nos processos sociais por parte das igrejas²⁵⁴. De acordo com Paul Abrecht, as considerações sobre o significado da mudança revolucionária foram levadas adiante através da realização de uma consulta ecumênica convocada pelo departamento de Igreja e Sociedade e pela comissão de Fé e Ordem do CMI, em março de 1968, na União Soviética. A consulta, que tinha por título “reflexões sobre teologia e revolução”, chegou a afirmar que os cristãos, em uma dada situação revolucionária, têm o dever de fazer tudo em seu poder para exercer um ministério de reconciliação em favor de uma mudança revolucionária não violenta, ou, caso não seja possível, com o mínimo de violência²⁵⁵.

É importante destacar que na conferência em Genebra uma atenção especial fora dada ao entendimento da temática da *secularização*. Tal assunto se impunha de maneira inevitável, uma vez que, ao discutir sobre o impacto potencial do progresso tecnológico sobre as formas tradicionais de comunidade, a conferência chegava à conclusão de que novas formas de vida comunitária precisavam ser encontradas. Não obstante, a rápida secularização da ordem social, considerada uma consequência da nova tecnologia que demandava novos padrões de vida comunitária, era acolhida pela conferência com grande entusiasmo. De acordo com a reunião em Genebra, a “secularização provê a possibilidade de escolhas entre alternativas, um mundo no qual há mais do que uma resposta a qualquer problema dado, porque a difusão da vocação e da responsabilidade cria abertura e possibilidade de mudança”. Além disso, uma vez que a sociedade secular não está alicerçada sobre uma base religiosa, antes o contrário, “instituições e ideias religiosas são uma entre muitos componentes da estrutura social”, a

²⁵⁴ Paul ABRECHT; Madathilparampil Mammen THOMAS. (Ed.). *World Conference on Church and Society, Geneva, July 12-26, 1966: Christian in the Technical and Social Revolutions of Our Time*, p. 115-122.

²⁵⁵ Paul ABRECHT. *The Development of Ecumenical Social Thought and Action*, p. 255: “Christians in a revolutionary situation have a moral duty to do all in their power to exercise a ministry of reconciliation to enable the revolutionary change to take place non-violently or, if this is not possible, with a minimum of violence”.

secularização é entendida essencialmente como *liberdade*, ainda que a incerteza e o risco sejam considerados pela conferência como “resultados necessários da liberdade”²⁵⁶. Ora, a temática da *secularização* é um dos fatores basilares que possibilitaram a articulação de uma “teologia da revolução”, perpassando toda a extensão de seu desenvolvimento.

3.3.2 A temática da *revolução* na América Latina

Embora a novidade da “teologia da revolução” tenha sido posta em discussão pela primeira vez na conferência mundial sobre Igreja e Sociedade de 1966, ela não é, todavia, um *produto* desta conferência. Na realidade, a conferência em Genebra foi um ponto de encontro entre diversas tendências teológicas advindas do terceiro mundo, que procuravam interpretar teologicamente a situação de subdesenvolvimento econômico que se lhes impunha, partindo de um novo *viés*. Em contraposição aos prognósticos *desenvolvimentistas*, o *viés* da nascente “teoria da dependência” afirmava que “o elo de dominação e dependência ocorre dentro do processo de desenvolvimento capitalista, com sua estruturação social associada”²⁵⁷. O subdesenvolvimento passa a ser encarado como o “subproduto histórico do desenvolvimento de outros países”. Afirma-se, assim, que a dinâmica da economia capitalista, como descreve precisamente Gustavo Gutiérrez, “leva ao estabelecimento de um centro e de uma periferia, e gera simultaneamente progresso e riqueza crescente para a minoria, tensões políticas e pobreza para a maioria”²⁵⁸. Neste sentido, a crítica à ideia de desenvolvimento, que possibilita a irrupção da “teoria da dependência”, dá lugar ao conceito de *libertação*, que começa a ocupar o centro das discussões sobre as razões do subdesenvolvimento latino-americano.

Na América Latina, o já citado movimento ISAL pode ser considerado o principal organismo ecumênico a pensar teologicamente a situação de dependência na qual os países

²⁵⁶ Paul ABRECHT; Madathilparampil Mammen THOMAS. (Ed.). *World Conference on Church and Society, Geneva, July 12-26, 1966: Christian in the Technical and Social Revolutions of Our Time*, p. 158.

²⁵⁷ Júlio de SANTA ANA. Dependência. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 334. Conforme descreve Santa Ana, a “dependência acarreta uma expansão e intensificação das tensões entre o capital e o trabalho: (1) por alienar os produtores imediatos de seus produtos, especialmente no caso dos que trabalham em zonas rurais; (2) por concentrar o excedente de produção no capital privado; (3) por concentrar e centralizar a posse dos meios de produção no capital privado; (4) por aumentar o número de pessoas desempregadas; (5) por dar um novo impulso ao desenvolvimento de recursos produtivos”.

²⁵⁸ Gustavo GUTIÉRREZ. *Teologia da libertação: perspectivas*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 78. Ou, o que dá no mesmo: “a riqueza dos países ricos tem como um de seus momentos definidos a transferência de valor dos países pobres. A riqueza dos ricos se origina da pobreza dos pobres”. Enrique DUSSEL. *Teologia da libertação: um panorama de seu desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 59. Para uma análise mais entretida das origens da teoria da dependência, além da excelente análise de Gustavo GUTIÉRREZ *Teologia da libertação: perspectivas*, p. 78-83, cf.: Jung MO SUNG. *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 39-52.

latino-americanos se encontravam. Como ressalta Dafne Plou, ISAL tem sua origem a partir de duas vertentes: uma jovem, proveniente das fileiras da União Latino-Americana de Juventudes Evangélicas (ULAJE), e outra resultante dos estudos promovidos pelo CMI sobre “a responsabilidade conjunta dos cristãos diante das áreas de rápida mudança social”²⁵⁹. De acordo com Luis E. Odell, secretário executivo de ISAL, o movimento Igreja e Sociedade na América Latina foi convocado com a intenção de desenvolver uma consulta, conjuntamente com os diversos representantes das igrejas latino-americanas, para refletir sobre a situação instável pela qual atravessava a América Latina e sobre o papel das igrejas e dos cristãos diante de tais desafios²⁶⁰. Pode-se dizer, portanto, que ISAL seja o resultado do encontro entre os questionamentos particulares a respeito da situação latino-americana e os desdobramentos ocorridos em torno às discussões sobre a responsabilidade social dos cristãos promovidos pelo Departamento de Igreja e Sociedade do CMI. Evidentemente, algumas organizações ecumênicas, sobretudo aquelas de inspiração leiga, merecem destaque como elementos constituintes da busca por um protestantismo com consciência latino-americana, fundamental para a configuração de ISAL, como, por exemplo, os Movimentos Estudantis Cristãos (MECs), que, atualmente, como Federação Universal de Movimentos Estudantis Cristãos (FUMEC), fazem parte da Federação Mundial de Estudantes Cristãos²⁶¹.

De acordo com Bittencourt Filho, pode-se dizer que na ocasião da organização da Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade, que ficou conhecida sob a sigla ISAL, duas tendências interpretativas da participação social cristã ficaram delimitadas de um modo significativamente claro. A primeira destas tendências interpretativas “considerava a participação social como um ministério particular, ao lado dos demais”. A segunda,

²⁵⁹ Dafne Sabanes PLOU. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*, p. 125. De acordo com Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 51, a ULAJE “desenvolveu uma impressionante atividade ecumênica, o que já se pode depreender de suas numerosas conferências (Havana, 1946: ‘A Juventude Cristã e a Liberdade’; Buenos Aires, 1951: ‘Para que o Mundo Creia’; Barranquilla, 1956: ‘Boa Nova para os Pobres e Liberdade para os Cativos’; México, 1961: ‘Vida e Missão da Igreja’; San Germán, 1966: ‘Vivendo entre os Tempos’).”

²⁶⁰ José BITTENCOURT FILHO. *Por uma eclesiologia militante: ISAL como o nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*, p. 37. Luis E. Odell registra, através do documento de 1961, intitulado “Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad: Origen, Definiciones, Objetivos”, os termos de convocação do evento: “Las comisiones de Iglesia y Sociedad de Brasil, Argentina y Uruguay, apoyadas por el Departamento respectivo de la División de Estudios Del Consejo Mundial de Iglesias, consideraron oportuno aprovechar la convocatoria de la II Conferencia Evangélica Latinoamericana en Lima – julio de 1961 – para reunir un grupo de representantes de los concilios e iglesias del continente a fin de llevar a cabo una consulta amplia que permitiera extender estas preocupaciones, y que significara simultáneamente un esfuerzo para reflexionar en conjunto sobre la cambiante situación latinoamericana y la responsabilidad de la iglesia y los cristianos en cuanto a la misma”.

²⁶¹ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 51. Segundo Tiel, no Brasil os “estudantes estão congregados no Centro Nacional de Apoio aos Estudantes Cristãos (CENEC), que faz parte da FUMEC”. Sobre os movimentos de vertente leiga, cf.: Dafne Sabanes PLOU. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*, p. 112-142.

“considerava o tratamento da questão social imprescindível para a tarefa evangelizadora”. Não obstante, cabe dizer que, para ambas, a reunião de Lima “representou um impacto, visto que a tomada de consciência quanto à realidade social latino-americana, utilizando-se referenciais bíblico-teológicos próprios, representava uma absoluta novidade”²⁶². Através da publicação da revista “*Cristianismo y Sociedad*”, ISAL passou a representar uma “nova voz do movimento evangélico latino-americano”, indicando a “inquietude daqueles que chegaram a reconhecer como parte de sua obrigação a Cristo o cumprimento de uma tarefa concreta na transformação das ordens sociais”²⁶³. Segundo Júlio de Santa Ana, com a publicação do periódico *Cristianismo y Sociedad* nasce uma “revista desejada pelos evangélicos latino-americanos que se preocupam com os problemas levantados, pela sociedade que integram, à fé cristã e ao seu testemunho no mundo”. A intenção era a divulgação de estudos que permitissem conhecer melhor a situação social, econômica e política do continente, tratando de estimular os cristãos no estudo dos problemas que a sociedade enfrentava. Santa Ana afirma que o relatório da primeira Consulta Evangélica Latino-Americana sobre Igreja e Sociedade, realizada em Huampaní, entre os dias 23 e 27 de julho de 1961, estabelecia que:

Os povos (latino-americanos) querem participar dos benefícios de uma terra rica em recursos e das vantagens da tecnologia moderna e do desenvolvimento econômico. Eles estão despertando para a realidade de que uma vida abundante não tem de ser privilégio de poucos, e que o Estado e a sociedade têm os meios para atingir esse ideal para todos. Eles são atraídos por uma visão do homem e da sociedade que tem sido chamada de “a revolução das expectativas crescentes”²⁶⁴.

Segundo Hiber Conteris, o periódico *Cristianismo y Sociedad* não representava nenhuma visão política determinada, sendo por ele definido como “um órgão de um movimento evangélico”. Para Conteris, a revista era uma resposta à iniciativa de um grupo de pessoas que encontrava nos postulados essenciais da fé cristã a resposta para os dilemas da América Latina, que atravessava mudanças fundamentais em sua estrutura social. Tais mudanças fundamentais da sociedade latino-americana ocorriam em meio a acontecimentos

²⁶² José BITTENCOURT FILHO. *Por uma eclesiologia militante: ISAL como o nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*, p. 36. De acordo com Bittencourt Filho, são apresentadas na publicação “Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad: Origen, Definiciones, Objetivos”, as entidades fundadoras do movimento Igreja e Sociedade na América Latina, pela seguinte ordem: “Confederação Evangélica do Brasil, Federación Argentina de Iglesias Evangélicas, Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay, Concílio Evangélico de Chile, Concílio Evangélico de México, Concílio Evangélico de Cuba, e Igreja Presbiteriana de Venezuela”.

²⁶³ Marcelo PÉREZ RIVAS. El ecumenismo en América Latina. In: Norman GOODALL. *El movimiento ecuménico: qué es y cómo trabaja*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1970, p. 223.

²⁶⁴ Júlio de SANTA ANA. Palabras preliminares. *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, año I, n. 1, 1963, p. 4. A junta editorial da revista era composta pelos seguintes nomes: como presidente, Augusto Fernández Arlt; Júlio de Santa Ana ocupava o cargo de editor responsável; como secretário de redação, Hiber Conteris; na administração estava Luis E. Odell, e, como vogal, Waldo A. César.

turbulentos, “originados pela tensão mantida entre os círculos mais resistentes à mudança, e as forças irremediáveis que escapam ao controle institucional da sociedade tradicional”. Neste processo de transformação social, instituições e valores, identificados com a vida política tradicional, se tornavam obsoletos, exigindo não somente a revisão dos conceitos que até então davam forma à vida econômica, política e social latino-americana, como também a “flexibilidade de espírito que supõe aceitar que grande parte destes conceitos caducou, que não são aptos para forjar a nova sociedade que as multidões despossuídas reivindicam, e que todos indiscriminadamente devem participar nessa tarefa transformadora”. Conteris denomina esta situação de “processo revolucionário latino-americano”, evidenciando que a aparição da revista *Cristianismo y Sociedad* é impulsionada a partir deste movimento em prol de uma nova sociedade. Com uma crítica direcionada particularmente às instituições eclesiais, comumente identificadas com a estrutura social e o *status quo* político-econômico dominante, Conteris evidenciava que especialmente os cristãos deviam recusar seu afastamento da “hora revolucionária” que atravessava o continente. Como descreve o autor:

A mudança nos é imposta; não como uma simples mudança institucional que se originou no conflito ideológico, mas como uma necessidade impostergável de nos identificarmos com a demanda por justiça social e com o desejo de obtê-la. Talvez seja necessário insistir que esta atitude encontra-se privada de qualquer conteúdo político ou ideológico à parte do que envolve a nossa definição essencial. A polarização aparentemente inevitável em forças de direita ou esquerda, capitalismo ou comunismo, nem sempre é frutífera. No nosso caso, não é. Há uma situação cristã que supera todos os extremos, que implica a reconciliação harmoniosa de posições extremas e resgata os valores imanentes em cada um desses pontos de vista. Esse é o nosso ponto de vista, CRISTO é o nosso ponto de vista²⁶⁵.

O “ponto de vista” esboçado por Conteris, que aparece expresso no primeiro volume da revista *Cristianismo y Sociedad*, se mostra bastante próximo das discussões ecumênicas internacionais em torno à temática da “responsabilidade social”, as quais buscavam a rejeição de ideologias extremistas através da afirmação de um *critério* cristão transcendental. O que distinguia a percepção de ISAL, tal qual expressa por Conteris, daquela do CMI, que se alicerçava sobre a fórmula da “responsabilidade social”, era, de fato, sua opção clara por uma participação ativa no processo revolucionário. Na realidade, pode-se afirmar que foi a partir da teologia esboçada por ISAL, fundamentalmente influenciada por Richard Shaull, que uma crítica à “teologia da responsabilidade social” começou a ganhar forma. Segundo Míguez Bonino, ISAL, que logo adotou o instrumental da “sociologia da dependência” e uma “estratégia revolucionária vinculada a uma opção socialista”, passou, entre os anos de 1966 e

²⁶⁵ Hiber CONTERIS. Nuestro punto de vista. *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, año I, n. 1, 1963, p. 5.

1968, por uma transformação “de uma teologia predominantemente barthiana a uma ‘teologia da ação transformadora de Deus na história’, fortemente influenciada por Paul Lehmann e Richard Shaull”²⁶⁶. A alternativa ao modelo da “responsabilidade social” passava a ser, conforme já explicitado acima, a assim chamada “teologia da revolução”, através da qual Shaull criticava não “somente o objeto e o conteúdo da responsabilidade social, mas também toda a teologia sobre a qual este critério ético-social estava baseado”²⁶⁷.

Se, por um lado, como se tentou demonstrar no decorrer deste capítulo, é possível afirmar que a compreensão da práxis ecumênica latino-americana depende de uma análise da práxis ecumênica internacional, por outro lado, uma correta compreensão dos desdobramentos teológicos ocorridos na militância ecumênica latino-americana requer uma análise mais entretida da assim chamada “teologia da revolução” esboçada por Richard Shaull. Neste sentido, ainda que de forma breve e, obviamente, não exaustiva, a análise que se segue tentará evidenciar os pressupostos teológicos constitutivos da “teologia da revolução”, ponto de inflexão epistemológica da teologia protestante latino-americana e da ética social ecumênica.

3.3.3 Modernidade, secularização, historicização: o programa teológico de Shaull

Um dos aspectos mais centrais da teologia ética de Richard Shaull certamente se encontra em sua historicidade radical²⁶⁸: em particular, a religião, em sua perspectiva, não pode jamais ser separada da história²⁶⁹, mas deve alcançar expressão concreta no mundo real, isto é, “no mundo de tempo e espaço e coisas”²⁷⁰. Como já foi apontado reiteradamente no decurso deste capítulo, um dos problemas-chaves que confrontavam teólogos e eticistas durante o período das rápidas transformações sociais era o problema do interrelacionamento entre o reino de Deus e a ação concreta do homem na história – ou melhor, o problema da relação entre um ideal transcendental indicativo e regulativo e a transitoriedade intrínseca à formulação de normas concretas de ação voltadas para a transformação de um presente estado

²⁶⁶ José MÍGUEZ BONINO. *A fé em busca de eficácia: uma interpretação da reflexão teológica latino-americana sobre libertação*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 54.

²⁶⁷ Carl-Henric GRENHOLM. *Christian Social Ethics in a Revolutionary Age: an Analysis of the Social Ethics of John C. Bennett, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull*. Uppsala: Tofters tryckeri ab Östervalå, 1973, p. 14. Cabe ressaltar, como o faz Grenholm, que Shaull compartilhava essa perspectiva teológica com inúmeros outros participantes na conferência em Genebra e nas discussões teológicas e éticas elaboradas posteriormente por um sem número de autores.

²⁶⁸ Sobre este ponto, cf. a breve, porém instigante, análise de Arthur RICH. *Business and Economic Ethics: The Ethics of Economic Systems*. Peeters: Leuven; Paris; Dudley, 2006, p. 153-159.

²⁶⁹ Veja, por exemplo, Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*. In: John C. BENNETT. (Ed.). *Christian Social Ethics in a Changing World: An Ecumenical Theological Inquiry*. New York: Association Press; London: SCM Press, 1966, p. 23-43.

²⁷⁰ Paul L. LEHMANN. *Ethics in a Christian Context*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006, p. 74.

de coisas. A fragilidade, corretamente criticada por Shaull, subjacente à ideia de uma “sociedade responsável” – isto é, seu formalismo abstrato, que paira sobre o ar em função da ausência de conteúdo e concretude –, constitui, em sua perspectiva ao menos, um problema fundamentalmente ético: na ideia de uma sociedade responsável, a “realidade” do mundo religioso torna-se de um tipo muito diferente daquela do mundo histórico. Tal critério ético, enquanto um *tertium quid* em meio a uma polarização concreta, se faz presente, na condição de ideal transcendental abstrato, em todos os lugares e em lugar nenhum. Neste sentido, a ideia de uma sociedade responsável é essencialmente anistórica²⁷¹. Frente à ideia de uma sociedade responsável, todo projeto para uma transformação ética da sociedade se torna, *ab initio*, questionável – quando não automaticamente proibido. Para Shaull, e para aqueles que buscaram manter uma visão unificada da realidade, contudo, a tomada de uma posição concreta – teórica e prática – para a transformação do mundo era vista como uma necessidade premente. Somente assim poderia o cristianismo recobrar a vitalidade peculiar de sua ética e evadir um transcendentalismo vazio e, por conseguinte, estéril²⁷².

A fim de recobrar sua vitalidade peculiar, a religião cristã precisava, para Shaull, estar cônica em relação às condições históricas dentro das quais ela operava. Parte da tarefa da teologia era, assim, descrever o mundo moderno e, desta forma, indicar o que diferenciava este mundo da modernidade do mundo do passado, isto é, do mundo pré-moderno. Somente quando a tarefa descritiva de entender os aspectos fundamentais do mundo moderno fosse elaborada, poderia o teólogo oferecer uma tentativa de reconstrução da tarefa teológica. E isso quer dizer precisamente que é o contexto sociopolítico mais amplo quem determina as possibilidades para a ação teológica²⁷³. A teologia não pode, portanto, nem voltar-se para a impossibilidade de uma fuga do mundo em direção a uma alegada “sociedade distinta”²⁷⁴, buscando preservar suas raízes exclusivamente *intra muros ecclesiae*, por um lado, nem criar

²⁷¹ Esta crítica à falta de historicidade no pensamento social ecumênico de seu tempo foi elaborada, de forma mais direta, em sua palestra proferida na Conferência de Genebra, em 1966. Sobre este ponto, cf.: Richard SHAULL. The Revolutionary Challenge to Church and Theology. *Theology Today*, vol. 23, no. 4, January 1967, p. 477-479.

²⁷² Richard SHAULL. Revolutionary Change in Theological Perspective, sobretudo, p. 32-33.

²⁷³ Richard SHAULL. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*. Petrópolis: Vozes, 1966, p. 48-50.

²⁷⁴ Posição de Stanley HAUERWAS. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, p. 1: “Thought this book touches on many issues it is dominated by one concern: to reassert the social significance of the church as a distinct society with an integrity peculiar to itself”. A mesma concepção de uma ética francamente *diastásica*, ou melhor, de “uma ética qualificada”, que se fundamenta sobre o “caráter narrativo da ética cristã”, pode ser encontrada, *ipso facto*, em Stanley HAUERWAS. *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame; London: University of Notre Dame Press, 1983, p. 17-34. Não sem razão, Hauerwas foi caracterizado como o exemplo *par excellence* da “tentação sectária” na fundamentação de uma ética cristã. Para uma análise desta crítica, cf.: James M. GUSTAFSON. The Sectarian Temptation: Reflections on Theology, the Church and the University. *Proceedings of the Catholic Theological Society*, vol. 40, 1985, p. 83-94.

seus próprios *atos* a partir da invenção de um mundo isento das limitações impostas pelo advento da modernidade, por outro²⁷⁵. Com efeito, se os *atos* subjacentes ao mundo moderno fossem ignorados, não apenas a tarefa construtiva da teologia se encontraria condenada ao reino da ilusão e das impossibilidades. Pelo contrário: junto com a teologia, também a religião cristã seria descartada como publicamente irrelevante. Em muitos aspectos, este era o perigo que Shaull considerava um dos elementos mais problemáticos na ética teológica esboçada por aqueles que consideravam a ideia de uma sociedade responsável o ideal regulativo tanto para o quefazer teológico, quanto para a ação concreta – ação esta que, em última análise, mesmo quando cuidadosamente pensada como uma *ultima ratio*, era rejeitada por completo²⁷⁶. Na realidade, a ideia de uma sociedade responsável, enquanto categoria-chave da ética social ecumênica, não oferecia uma orientação clara para a ação ética. Esta ideia operava como juíza soberana de toda ordem social e, em sua soberania perene, não possuía nenhum ponto de contato com qualquer sociedade ou ação humana concreta. Sua função é, neste sentido, puramente restritiva: a sociedade responsável, em seu titanismo transcendental, não apenas se volta contra todas as possibilidades humanas, como também as destrói²⁷⁷. Toda ação concreta em rumo à construção de uma sociedade mais humana permaneceria sob o juízo da irresponsabilidade imposto pelo “princípio abstrato” da “sociedade responsável”²⁷⁸.

Na perspectiva de Shaull, a teologia somente poderia oferecer uma visão unificada e transformadora para o mundo moderno se o fenômeno da modernidade, em suas limitações e possibilidades, fosse corretamente compreendido. À parte de uma aceitação da modernidade enquanto uma totalidade histórica unificante, a teologia jamais se tornaria capaz de recobrar sua tarefa de elucidar a relevância pública e o “poder formativo” da religião cristã²⁷⁹. A história, compreendida como una e indivisa, neste caso, constitui o âmbito *par excellence* da

²⁷⁵ A expressão maior de uma tentativa de evasão da modernidade – e do processo de secularização da consciência intrínseca ao seu advento – é certamente representada pela autodenominada “ortodoxia radical”. Esta forma de teologia, que condena todos os alicerces da teologia cristã desde o século XIII, representa uma verdadeira tentativa de salvaguardar uma pseudoverdade esotérica *válida* estritamente *intra muros ecclesiae*. Sobre este ponto, cf.: John MILBANK; Graham WARD; Catherine PICKSTOCK. Introduction. *Suspending the Material: The Turn of Radical Orthodoxy*. In: John MILBANK; Graham WARD; Catherine PICKSTOCK. (Ed.). *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London; New York: Routledge, 1999, p. 1-20.

²⁷⁶ A resposta mais clara de Shaull ao caráter abstrato do critério ecumênico de sociedade responsável e sua defesa de uma tomada de posição é, sem dúvida, sua palestra proferida na Conferência de Genebra. Sobre este ponto, cf.: Richard SHAULL. *The Revolutionary Challenge to Church and Theology*, p. 470-480.

²⁷⁷ Esta perspectiva puramente negativa intrínseca ao critério ecumênico da “sociedade responsável” talvez seja o resultado da inegável e facilmente identificável influência barthiana no movimento ecumênico. Sobre este ponto, cf.: Adolf KELLER. *Karl Barth and Christian Unity: The Influence of the Barthian Movement Upon the Churches of the World*. New York: The Macmillan Company, 1933, sobretudo, p. 260-316. Nesta conexão, cf. também o importante artigo de Willem Adolf VISSER’T HOOFT. *Karl Barth and the Ecumenical Movement*. *The Ecumenical Review*, vol. 32, issue 2, April 1980, p. 129-151.

²⁷⁸ Richard SHAULL. *The Revolutionary Challenge to Church and Theology*, p. 478.

²⁷⁹ Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*, p. 43.

reflexão teológica²⁸⁰. Precisamente por ser una, indivisa, e unificante, o reino da história impede a criação de uma diástase entre um processo histórico humano (*Historie*) e uma história divina (*Heilsgeschichte*)²⁸¹. A modernidade secular somente reconhece a validade de *uma única história*. Neste sentido, o teólogo é forçado a extrapolar seu campo tradicional de atividade, vendo-se obrigado a oferecer uma análise política, econômica e social de seu contexto de reflexão como *conditio sine qua non* para a realização de sua tarefa. A reflexão teológica se torna, por conseguinte, naturalmente interdisciplinar, uma vez que a análise científica de seu contexto de reflexão configura a base factual para o desenvolvimento de uma resposta teológica ao desafio imposto pela modernidade. Como ressalta Shaull, “o contexto autêntico para a reflexão teológica é, portanto, o diálogo. É por esse meio que os especialistas no conhecimento dos diversos aspectos dessa realidade procuram relacionar seus conhecimentos em busca de sentido e direção. O teólogo está convencido de que o diálogo oferece as melhores condições para alcançar este objetivo”²⁸². Assim, a necessidade de estabelecer um diálogo contínuo e ininterrupto com o contexto sociopolítico mais amplo não

²⁸⁰ Nesta concepção, Shaull faz parte do movimento – basicamente, mas não só, protestante – de renovação da escatologia e da teologia da história que tomou forma, sobretudo, a partir de 1960. Este movimento teológico se apresentou de forma tão cogente que Christoph SCHWÖBEL. *Last Things First? The Century of Eschatology in Retrospect*. In: David FERGUSSON; Marcel SAROT. (Ed.). *The Future as God's Gift: Explorations in Christian Eschatology*. Edinburgh: T & T Clark, 2000, p. 217-241 referiu-se ao século vinte – tal como nos informa o título de seu artigo – como “o século da escatologia”. Num sentido muito específico, Shaull poderia, inclusive, estar de acordo com a sentença de Wolfhart PANNENBERG. *Redemptive Event and History*. In: *Basic Questions in Theology*. Collected Essays: Volume 1. Minneapolis: Fortress Press, 2008, p. 15 de que “a história é o horizonte mais compreensivo da teologia cristã”, não fosse esta sentença dependente de um programa escatológico mais abrangente que não deixa suficientemente claro, como bem ressaltou Philip HEFNER. *The Concreteness of God's Kingdom: A Problem for the Christian Life*. *The Journal of Religion*, vol. 51, no. 3, July 1971, p. 203, o modo “como a ação concreta do homem pode estar relacionada com o reino”. Desta forma, como afirma Hefner, embora Pannenberg “forneça ao homem uma grande motivação, ele não guia sua ação de forma útil” (p. 203). Para uma apreciação da função da escatologia no programa teológico de Pannenberg, cf.: Wolfhart PANNENBERG. *Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology*. *The Harvard Review*, vol. 77, no. 2, April 1984, p. 119-139. A despeito desta aproximação metodológica, entretanto, a teologia da história de Richard Shaull, sua perspectiva sobre o modo do relacionamento entre a ação humana na história e o reino de Deus, possui um acento muito distinto quando comparado ao programa de Pannenberg. A relação entre a atividade humana na história e o reino de Deus será analisada, ainda que de forma breve, nas páginas subsequentes. Esta relação, ademais, encontra-se desenvolvida de uma forma mais entretida no apêndice do presente estudo.

²⁸¹ No âmbito teológico, a divisão entre *Historie* e *Geschichte* foi introduzida por Georg WOBBERMIN. *Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft*. Über die Notwendigkeit, in der Religionswissenschaft zwischen Geschichte und Historie strenger zu unterscheiden, als gewöhnlich geschieht. 2. Ergänzungsheft zur Zeitschrift für Theologie und Kirche, no. 191. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911. Foi contra esta divisão da história que Troeltsch escreveu, em resposta ao pupilo de Ritschl, Friedrich Niebergall, seu famoso ensaio sobre o método histórico e dogmático na teologia. Cf. Ernst TROELTSCH. *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie*. In: *Gesammelte Schriften*. Zweiter Band: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1913, p. 729-753. Para Wobbermin, entretanto, *Historie* deve ser compreendido como a *Geschichte* pesquisada, “esta existência humana transformada em objeto de investigação”. Sobre este ponto, cf. Brian A. GERRISH. *Friedrich Schleiermacher (1768-1834)*. In: *Continuing the Reformation: Essays on Modern Religious Thought*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993, p. 175. Para a rejeição de Shaull de uma *Heilsgeschichte*, cf.: Richard SHAULL. *Technology and Theology*. *Theology Today*, vol. 23, no 2, July 1966, p. 273.

²⁸² Richard SHAULL. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*, p. 48.

constitui um capricho de uma teologia que abandona sua tarefa própria e passa a derivar “seu ímpeto e impacto diretamente da perspectiva revolucionária da realidade social”²⁸³, tal como muitos dos críticos de Shaull advogam inadvertidamente. Pelo contrário: ao assumir o contexto sociopolítico mais amplo como ponto de partida da reflexão teológica, Shaull percebe que a modernidade oferece, num primeiro momento, uma limitação à teologia. No entanto, é precisamente através do reconhecimento desta limitação que a possibilidade de uma reconstrução criativa se torna uma realidade para a teologia. Isso quer dizer que, à parte de alguma forma de percepção de suas limitações, a teologia encontrar-se-ia privada não apenas de qualquer possibilidade para o estabelecimento de uma ação concreta, mas também de sua chance de transformar o mundo com o qual estabelece um diálogo ininterrupto²⁸⁴. Sobre esta base, a tarefa da teologia pode ser descrita como uma primariamente histórica e descritiva: ela se esforça por descrever as condições socioculturais e históricas dominantes a partir das quais deve inevitavelmente operar. Uma teologia conscientemente comprometida com o *status questionis* de seu tempo demanda, desta forma, um exame rigoroso do mundo moderno, e somente assim pode haver crítica e reconstrução em termos de normas teológicas que podem e devem ser submetidas a um juízo de validade imposto pelo escrutínio da razão pública²⁸⁵.

A radical historicidade do pensamento teológico esboçada por Richard Shaull, seu comprometimento consciente com o mundo moderno, bem como seu desejo de formulação de uma linguagem teológica publicamente relevante e capaz de dialogar internamente mais que externamente com a cultura secular da modernidade, conduziram sua reflexão a um lugar de controvérsias infundáveis no cenário teológico internacional. Não obstante, o posicionamento sustentado por Shaull – que ressoa, em muito, àquele desenvolvido com muito mais vigor e profundidade intelectual por Ernst Troeltsch – é um resultado, para darmos lugar a uma formulação troeltschiana, de sua tentativa incessante de “acomodar-se ao dado [*auf das Gegebene einzurichten*]”²⁸⁶. Trata-se, no entanto, de uma disposição consciente à acomodação, isto é, uma tentativa incessante de acomodar-se ao dado que intenciona não somente uma compreensão honesta do mundo moderno, como também uma não-violação da

²⁸³ Trutz RENDTORFF. Der Aufbau einer revolutionären Theologie. Eine Strukturanalyse. In: Trutz RENDTORFF; Heinz Eduard TÖDT. *Theologie der Revolution*. Analysen und Materialien, p. 67-68: „ohne Frage ihre Impulse und Anstöße aus der revolutionären Perspektive der gesellschaftlichen Wirklichkeit“.

²⁸⁴ Richard SHAULL. Community and Humanity in the University. *Theology Today*, vol. 21, no. 3, October 1964, p. 319.

²⁸⁵ Richard SHAULL. Revolutionary Change in Theological Perspective, p. 40-43.

²⁸⁶ Ernst TROELTSCH. Das Wesen des modernen Geistes. In: *Gesammelte Schriften*. Vierter Band: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1925, p. 337: „Uns bleibt nichts übrig als uns auf das Gegebene einzurichten, das allem Anschein nach seine Kräfte noch lange nicht ausgelebt hat, und, um den Grundsatz zu wiederholen, in ihm das Große mit Hingebung zu fördern und die Gefahren mit immer wacher Selbstkritik zu bekämpfen“.

autonomia da esfera secular. O interesse primordial de Shaull, que permeia praticamente a totalidade de sua obra, sobretudo seus concisos artigos teológicos, encontra-se na resposta teológica e ética à modernidade e ao concomitante colapso daquilo que ele considerava como a concepção unificada de igreja e sociedade que embasava o período anterior da história europeia. Assim, já em sua tese doutoral apresentada ao departamento de teologia da Universidade de Princeton, em 1959, Shaull escreveu sobre as profundas transformações acarretadas pela dissolução do *corpus christianum*, uma transformação no mundo que é “de grande consequência para a vida do homem e para a totalidade das estruturas e instituições da sociedade”. De acordo com Shaull, “estas mudanças envolvem não apenas o entendimento do homem em relação à natureza, seu domínio sobre ela e o conseqüente desenvolvimento da indústria e da tecnologia”, mas também, “o entendimento que o homem tem de si mesmo e da realidade”. Tais transformações afetaram, nas palavras de Shaull, “a existência física do homem, as instituições com as quais ele se encontra relacionado, bem como sua própria moral interna e sua vida espiritual”²⁸⁷. As transformações oriundas da dissolução do *corpus christianum*, isto é, do colapso das estruturas de unificação de igreja e sociedade, ou, mais simplesmente, *o processo de secularização*, devem ser vistas, neste caso, como transformações compreensivas, à medida que afetam tanto a dimensão objetiva da realidade social, quanto a dimensão subjetiva da autocompreensão individual²⁸⁸.

Por consequência, não é de se estranhar que o impacto da secularização na estruturação da sociedade e na formação da consciência subjetiva represente um dos pontos de maior interesse nos escritos teológicos esboçados por Richard Shaull. Quase em todos os seus escritos mais importantes, a tríade “modernidade-secularização-historicização” aparece como ponto de partida de sua análise teológica. Esta tríade é tomada como ponto de partida, como mencionado acima, em função da tendência metodológica de Shaull de, antes de tudo, acomodar-se ao dado. Em franca ruptura com aquilo que acreditava ser o espectro de sua herança teológica barthiana, Shaull afirma que, em vez de “basear sua teologia apenas na revelação”, deduzindo os conteúdos teológicos a partir dela, ele “tendia mais e mais a começar com a *situação*”²⁸⁹. Este procedimento conferia um dinamismo à sua teologia que o capacitava a perceber tanto a limitação imposta pela modernidade à tarefa teológica, quanto a

²⁸⁷ Richard SHAULL. *The Church as a Missionary Community: A Study of the Form of the Church's Life*. 1959. Dissertation (Doctorate in Theology) – Princeton Theological Seminary, New Jersey, 1959, p. 4.

²⁸⁸ Peter L. BERGER. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, p. 145-146 descreve o processo de secularização em duas dimensões – viz., objetiva e subjetiva. A secularização objetiva diz respeito à evasão da religião da esfera social, ao passo que a secularização subjetiva diz respeito à secularização da consciência individual, isto é, o arrefecimento da religião enquanto crença subjetiva.

²⁸⁹ Richard SHAULL. *Surpreendido pela graça: memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2003, p. 211.

possibilidade de reconstrução criativa de uma teologia ética radicalmente moderna. Além disso, é precisamente esta tendência metodológica de acomodar-se ao dado que confere à teologia de Shaull seu caráter radicalmente histórico: afinal, é a “situação”, ou melhor, o contexto sociopolítico mais amplo quem determina as possibilidades para a teologia e não o contrário. Em outras palavras, a autocompreensão da cultura secular deve ser assumida com a devida seriedade antes da elaboração de um programa teológico que se queira significativo.

O processo histórico de dissolução do *corpus christianum* – isto é, a destruição e o concomitante esvanecimento das estruturas que conformavam a unidade da cultura europeia pré-moderna²⁹⁰ – é por Shaull inicialmente definido, tal como em Troeltsch, de uma forma essencialmente negativa²⁹¹. A secularização é, como bem afirma Troeltsch, a “ruptura com uma cultura baseada na autoridade da igreja, quer seja a autoridade do mundo eclesiástico católico, ou a autoridade das igrejas protestantes territoriais”²⁹². Mantendo o acento no caráter inicialmente negativo do advento da modernidade, e seguindo de perto o famoso estudo de Arend Theodoor van Leeuwen²⁹³, Shaull descreve a secularização como um processo de crise, isto é, um processo por meio do qual os “padrões ‘ontocráticos’ de vida” foram permanentemente “abalados”²⁹⁴. O termo “ontocrático” foi elaborado por van Leeuwen para descrever aquelas tradições políticas nas quais “o estado é a personificação [*embodiment*] da totalidade cósmica”²⁹⁵. De acordo com van Leeuwen, a separação entre assuntos divinos e assuntos humanos, que forneceu o impulso fundamental para a negação do caráter divino da monarquia, foi efetivada, pela primeira vez, pela religião – na medida em que o uso tipológico

²⁹⁰ Richard SHAULL. *The Church as a Missionary Community: A Study of the Form of the Church's Life*, p. 4-56. Nesta conexão, cf. igualmente o estudo de maior fôlego desenvolvido por Richard SHAULL. *The Christian World Mission in a Technological Era. The ecumenical Review*, vol. XVII, no. 3, July 1965, p. 205-218 da obra de van Leeuwen.

²⁹¹ Ernst TROELTSCH. *Das Wesen des modernen Geistes*, p. 327-336.

²⁹² Ernst TROELTSCH. *Das Wesen des modernen Geistes*, p. 330: „Sie ist die Beseitigung der Kirchen und ihrer übernatürlichen Offenbarungsautoritäten aus der doch niemals praktisch vollständig innegehabten, immer voll nur in der Theorie behaupteten, leitenden Stellung. Aber das ist etwas rein Negatives und mit der Entstehung einer neuen Kultur ganz von selbst gegeben; denn diese mußte, sie mochte inhaltlich sein wie sie wollte, durch den Bruch mit den Kirchen hindurch, wenn sie überhaupt neue und eigene Ideen hatte. Solche mußten Raum gewinnen, und da die Kirche allen Raum besetzt hatte, konnten sie nur im Kampf gegen die Kirchen emporkommen“.

²⁹³ Arend Theodoor van LEEUWEN. *Christianity in World History: The Meeting of the Faiths of East and West*. New York: Charles Scribner's Sons, 1964.

²⁹⁴ Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*, p. 23. Em uma nota de rodapé, Shaull afirma que o termo “ontocrático” significa, de acordo com van Leeuwen, “ter conhecimento da realidade em termos de uma ordem de total harmonia entre o eterno e o temporal, o divino e o humano. A ordem divina é identificada com a natureza da sociedade, especialmente em relação ao estado concebido como encarnação da totalidade cósmica. Todas as estruturas da sociedade possuem caráter sacro; elas não podem ser alteradas ou mudadas” (p. 23, nota 2).

²⁹⁵ A tradição bizantina na qual a monarquia russa estava enraizada, por exemplo, constitui um exemplo da concepção ontocrática esboçada por van Leeuwen. Com efeito, prossegue Arend Theodoor van LEEUWEN. *Christianity in World History: The Meeting of the Faiths of East and West*, p. 285, “the West has only with great difficulty contrived to escape its [viz., ontocracy's] blinding spell”.

do singular é permitido – do antigo Israel, tornando-se uma força secularizante pervasiva, sobretudo, no cristianismo. Para van Leeuwen, à medida que a religião cristã foi se espalhando pela Europa, ela trouxe consigo o impulso secularizante compreensivo herdado da tradição religiosa de Israel. Neste sentido, afirma van Leeuwen, “a cristianização e a secularização estão envolvidas mutuamente numa relação dialética”²⁹⁶, de sorte que se torna virtualmente impossível falar em cristianismo sem falar, ao mesmo tempo, no processo de secularização do mundo ocidental judaico-cristão.

Como corolário de tais considerações tem-se que, na perspectiva de van Leeuwen, cristianismo e secularização constituem as duas faces de uma mesma moeda. Precisamente em função desta identificação entre cristianismo e secularização, van Leeuwen se vê obrigado a trabalhar com um conceito de secularização que não implique a acepção degradante de um movimento crescente de decadência da religião, tal como geralmente ocorre nas definições puramente sociológicas do termo²⁹⁷. Em conformidade com a obra seminal de Gogarten, van Leeuwen se apropria da distinção perspicua elaborada por este autor entre secularização (*Säkularisierung*) e secularismo (*Säkularismus*)²⁹⁸. Se, por um lado, a secularização é um produto da fé cristã, por outro o secularismo não passa, como bem afirma Gogarten, de um tipo de “degeneração da secularização”, podendo mesmo ser compreendido mais propriamente como uma “ideologia niilista” do que como “a historicização da existência humana” provocada pela fé cristã²⁹⁹. Assim, o conceito de secularização na obra de van Leeuwen não diz respeito a um tipo de “saída da religião”³⁰⁰: antes, a secularização emerge como uma consequência da própria realização da religião cristã. Pode-se afirmar que, para van Leeuwen, portanto, o processo de secularização constitui – tal como em Weber, Troeltsch

²⁹⁶ Arend Theodoor van LEEUWEN. *Christianity in World History: The Meeting of the Faiths of East and West*, p. 331-332.

²⁹⁷ Sobre este ponto, cf. a importante análise histórica do problema elaborada por Karel DOBBELAERE. *Assessing Secularization Theory*. In: Peter ANTES; Armin W. GEERTZ; Randi R. WARNE. (Ed.). *New Approaches to the Study of Religion*. Volume 2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches. Berlin; New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2004, p. 229-253.

²⁹⁸ Friedrich GOGARTEN. *Despair and Hope for Our Time*. Philadelphia; Boston: Pilgrim Press, 1970, p. 102-111. Para uma análise do conceito de “secularização” na obra de Gogarten, cf. o excelente ensaio de Luís H. DREHER. A sedição do secular na religião: uma análise da obra de Friedrich Gogarten. *Numen*, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, 1999, p. 51-72.

²⁹⁹ Friedrich GOGARTEN. *Despair and Hope for Our Time*, p. 108-109. Como afirma Gogarten: “One view of secularization can be characterized in terms of remaining within the secular. It can stand the world as being ‘only’ world. It recognizes the limits of reason: that it knows of the idea of the wholeness as the highest possible thought, but that it cannot answer the question raised by this thought and hence never passes beyond questioning ignorance. This view involves greatest watchfulness regarding the limits of reason. The other view of secularization, which today is much more popular, can best be called secularism. It arises at the point where the questioning ignorance regarding the wholeness is no longer maintained. Either the ignorance or the quest is abandoned” (p. 108).

³⁰⁰ Para uma análise da tese da secularização como um processo de “saída da religião”, cf. Marcel GAUCHET. *Le désenchantment du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985, p. 133.

e Gogarten – um processo “histórico-religioso”³⁰¹ que emerge como uma consequência da separação entre a esfera religiosa e a esfera temporal³⁰². Neste sentido, apesar de seus acentos distintivos, van Leeuwen vê na secularização – em conformidade com os estudiosos mais conspícuos do tema – “um processo histórico de emancipação da cultura moderna de sua tutela e domínio cristãos”³⁰³. A secularização não constitui, assim, o fim da religião: ela é, antes, a expressão histórica mais concreta de sua realização.

Sob o prisma de tais considerações, uma questão, entretanto, irrompe de forma espontânea: se o fenômeno histórico da secularização constitui, de fato, um produto da fé cristã, como a formação de uma ordem ontocrática sob o prisma de um *corpus christianum* tornou-se, então, possível? A única resposta possível a esta pergunta parece ser que, na opinião de van Leeuwen – e daqueles autores clássicos que procuraram mapear a gênese do processo de secularização do ocidente –, a grande aliança entre igreja e sociedade, sobre a qual a unidade da cultura europeia pré-moderna repousava, não representava mais que um equívoco, ou melhor, uma infeliz contingência histórica. Esta grande aliança unificante do mundo ocidental pré-moderno, entretanto, não tardaria a deparar-se com sua dissolução definitiva. Para van Leeuwen, o advento da *Aufklärung* não apenas pôs um fim a este concubinato, como também trouxe a lume a dimensão secularizante da religião cristã, elevando-a, por conseguinte, a um novo patamar no processo de desdobramento da história ocidental. Neste sentido, van Leeuwen está, a despeito das nuances específicas de seu estudo do processo de secularização, num acordo fundamental com Troeltsch. Ambos veem a *Aufklärung* como um divisor de águas entre o período medieval e o advento dos “novos

³⁰¹ Em conformidade com uma visão do processo de secularização como um processo histórico-religioso, Ernst TROELTSCH. *Das Wesen des modernen Geistes*, p. 327 afirma: „Allerdings bestehen die alten christlichen Kirchen, der Katholizismus und die Reformationskirchen und neben den letzteren immer zahlreicher die aus ihnen entsprungenen Sekten, lebendig weiter; und, daß sie trotz aller Todesbescheinigungen sehr bedeutende Mächte sind, zeigt sich darin, daß im Augenblick die innere Politik fast aller europäischen Staaten sich um kirchliche Einflüsse dreht“. Para Troeltsch, a despeito de todos *Todesbescheinigungen*, a religião continuava ativa, ainda que uma reconfiguração de seu *status* na modernidade fosse necessária. Weber, por sua vez, embora defenda um processo de “desencantamento do mundo” [*Entzauberung der Welt*], jamais pode ser compreendido como um teórico do fim ou da radical privatização da religião. Na perspectiva de Max WEBER. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 96, o desencantamento do mundo constitui um “grande processo histórico-religioso”, que teve início “com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios *mágicos* de busca da salvação”. Por esta razão, Weber, mais de uma vez, adiciona o adjetivo “religioso” a este processo: “o ‘desencantamento’ religioso do mundo [*die religiöse ‚Entzauberung‘ der Welt*]” (p. 133). Para uma análise compreensiva do conceito de secularização no escopo da obra de Max Weber, cf. o excelente estudo de Antônio Flávio PIERUCCI. *Secularization in Max Weber. On Current Usefulness of Re-Accessing that Old Meaning. Brazilian Review of Social Sciences*, special issue, no. 1, Oct. 2000, p. 129-158.

³⁰² Arend Theodoor van LEEUWEN. *Christianity in World History: The Meeting of the Faiths of East and West*, p. 334.

³⁰³ Hermann LÜBBE. *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1965, p. 90.

tempos” (*Neuzeit*). Como corretamente aponta Troeltsch em seu famoso artigo “*Die Aufklärung*”, preparado para a terceira edição da antiga *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*: “A *Aufklärung* é o começo e a fundação do período intrinsecamente moderno da cultura e história europeias, em contraposição à cultura previamente reinante, determinada eclesiástica e teologicamente”³⁰⁴. Para van Leeuwen, por sua vez, a *Aufklärung* foi a grande responsável por reinserir a missão secularizante intrínseca ao cristianismo de volta em sua trilha original: a dissolução do *corpus christianum* se deve, desta forma, à crítica moderna esclarecida a toda forma de autoridade heterônoma que não se submete ao escrutínio minucioso imposto pela razão crítica e pública.

Independentemente dos detalhes específicos da investigação de van Leeuwen, sua ideia geral de que “a história revolucionária do Ocidente até o tempo presente é corretamente considerada como sendo um processo contínuo, permanente de secularização” – um processo, aliás, que “nada foi capaz de deter, muito menos de reverter”³⁰⁵ – conforma um dos aspectos centrais da reflexão teológica desenvolvida por Richard Shaull³⁰⁶. Na perspectiva de Shaull, o processo de secularização, enquanto um processo de dissolução do *corpus christianum* e dos padrões ontocráticos de vida, é, fundamentalmente, um processo impossível de ser contido: trata-se, portanto, de um processo compreensivo crescente e, por conseguinte, irreversível. A secularização do ocidente significa, antes de qualquer coisa, um processo de dissolução da validade dos valores e dos princípios cristãos até então entendidos como *realidades dadas*, aceitas sem questionamento. A aceitação da validade dos valores e princípios cristãos como realidades dadas no contexto do *corpus christianum* é descrita por Shaull, com especial referência à Reforma, da seguinte forma:

A Reforma Protestante tomou lugar na Europa num tempo em que o conceito medieval do *corpus christianum* ainda era dominante. O cristianismo era a religião estabelecida para nações inteiras, reconhecido pelo estado como fundamental para a sua vida e possuía validade para todos os cidadãos. Era possível falar de uma sociedade cristã e de uma civilização cristã, e os princípios cristãos eram aceitos como válidos para todas as áreas da sociedade. Na formulação da doutrina da igreja, os reformadores definiram suas posições uns contra os outros no contexto do *corpus christianum*, não contra um mundo pagão. Uma igreja corporativa

³⁰⁴ Ernst TROELTSCH. *Die Aufklärung* (1897). In: *Gesammelte Schriften*. Vierter Band, p. 338. Com esta tese sustentada por Troeltsch também o historiador Reinhart Koselleck está de acordo. Como afirma Reinhart KOSELLECK. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 35: “foi só com o advento da filosofia da história que uma incipiente modernidade desligou-se de seu próprio passado, inaugurando, por meio de um futuro inédito, também a nossa modernidade”.

³⁰⁵ Arend Theodoor van LEEUWEN. *Christianity in World History: The Meeting of the Faiths of East and West*, p. 331.

³⁰⁶ Richard SHAULL. *Technology and Theology*, p. 271-275.

existia dentro de todas as comunidades naturais, e a tarefa da igreja não era a de criar novas comunidades, mas a de reformar as antigas³⁰⁷.

Ora, precisamente esta unidade visceral entre igreja e sociedade foi posta em questão a partir do advento da modernidade esclarecida e do processo de secularização de todas as esferas da cultura que a acompanhava. Frente a este quadro geral do significado do conceito de *corpus christianum*, a definição essencialmente negativa do processo de secularização se torna transparente. Justamente a aceitação da validade dos princípios e valores cristãos para todas as áreas da sociedade foi derrubada a partir do processo de desdobramento do mundo moderno e secular. Como aponta com precisão Ernst Troeltsch, a modernidade e o processo de secularização dizem respeito ao processo permanente e indomável de “ruptura com uma cultura que era dominada pela autoridade da igreja”³⁰⁸. Uma vez derrubada esta cultura ontocrática, controlada pela autoridade eclesiástica, a aceitação imediata da validade dos princípios e valores cristãos torna-se, por consequência, no mínimo, passível de questionamento. Como afirma Shaull, frente ao advento do mundo moderno e do processo de secularização, torna-se “demasiadamente evidente que o conceito de *corpus christianum* já não é mais válido”, uma vez que este conceito foi “despedaçado pelo progresso constante de secularização no mundo ocidental”. Como ele afirma:

Nós não ousamos mais falar de uma sociedade cristã. Nem mesmo um louvor da boca para fora é prestado a princípios cristãos em muitas áreas do mundo moderno, e a igreja está dolorosamente ciente da influência muito limitada que ela possui sobre as principais organizações e estruturas de nossa vida comum. Em alguns dos países ocidentais, seguimentos inteiros da população se tornaram completamente alienados da igreja, ao passo que vastos números de pessoas passaram a considerar a religião como irrelevante e indigna de séria atenção. Os cristãos hoje se encontram como minoria em um mundo não-cristão³⁰⁹.

É a partir, então, da compreensão do caráter essencialmente negativo do advento da modernidade e do processo de secularização que a tarefa reconstrutiva da teologia pode, desta forma, ser empreendida. Tal como em Troeltsch, Shaull reconhece como consequência do processo de secularização – processo este acelerado pela tecnologia moderna – o advento de

³⁰⁷ Richard SHAULL. *The Church as a Missionary Community: A Study of the Form of the Church's Life*, p. 4-5. Shaull está, aqui, preocupado com a relevância pública da igreja frente a um estado inegavelmente diferenciado de coisas. Para tanto, ele se esforça por entender a dissolução do *corpus christianum* como o fator central na transição da Idade Média para o período moderno. Ao assumir este conceito como dominante tanto na Europa como nos Estados Unidos, Shaull confere à sua análise uma dimensão universalizante. Em suas palavras: “In the succeeding centuries, this concept played a dominant role not only in Europe but in America as well” (p. 5). A partir da predominância deste conceito na Europa e nos Estados Unidos, a ideia de um *corpus christianum* foi, assim, disseminada, por meio dos diferentes movimentos missionários e colonizadores, em todo o mundo ocidental.

³⁰⁸ Ernst TROELTSCH. *Das Wesen des modernen Geistes*, p. 336.

³⁰⁹ Richard SHAULL. *The Church as a Missionary Community: A Study of the Form of the Church's Life*, p. 6.

uma profunda crise religiosa³¹⁰. Também neste aspecto Shaull se mostra em conformidade com a perspectiva troeltschiana. Como afirma Troeltsch, que “o mundo moderno constitui uma séria crise da religião” é algo que “não pode ser negado”. “O balançar do pêndulo do tempo oscilou, e uma época determinada essencialmente por ideias religiosas foi sucedida por uma época religiosamente fraca, cuja orientação é essencialmente secular [*wesentlich weltlich gesinnte*]”³¹¹. Para Shaull, a oscilação do pêndulo, isto é, a superação de uma visão ontocrática do mundo, constitui “um estranho paradoxo”, à medida que apresenta não apenas uma profunda crise para a religião, mas também uma oportunidade ímpar de reconstrução criativa. Como ele afirma, este “momento de profunda crise” representa, ao mesmo tempo, “um momento de oportunidade” que impulsiona os teólogos atentos a procurar “recursos que os permitirão pensar, viver, e agir criativamente em situações novas e desafiadoras”. Em outras palavras: se, por um lado, “a tecnologia moderna representa um estado avançado no processo de secularização e no advento da maioridade do homem no qual Deus não é mais necessário, a religião é irrelevante, e aquelas categorias teológicas, que são parte de uma visão de mundo prévia, não mais fazem qualquer sentido”; por outro, o “acento sobre a percepção e a configuração no processo de entendimento” obriga o teólogo a reexaminar suas “concepções tradicionais de verdade”, bem como “a forma de lidar com questões éticas”³¹².

Frente ao reconhecimento de um tal estado de coisas, segue-se que, para Shaull, a acomodação ao dado, ou melhor, o reconhecimento da limitação que a modernidade impõe à teologia, constitui uma ocasião propícia para a reconstrução de uma linguagem teológica e

³¹⁰ Richard SHAULL. *Technology and Theology*, p. 271.

³¹¹ Ernst TROELTSCH. *Das Wesen des modernen Geistes*, p. 329: „Einer wesentlich von religiösen Ideen bestimmten Epoche ist im Pendelschlage der Zeit eine wesentlich weltlich gesinnte und religionsschwache gefolgt, und der Wegfall der alten objektiven Autorität, sowie die tausendfachen Anlässe zur Kritik haben in dem natürlich auch dann noch vorhandenen religiösen Leben die buntesten Verwirrungen hervorgebracht“.

³¹² Richard SHAULL. *Technology and Theology*, p. 271. A expressão “maioridade do homem [*man's coming of age*]”, ou “maioridade do mundo”, constitui, obviamente, um tema da teologia de Bonhoeffer criticamente apropriado por Shaull. Destaco aqui a ideia de uma “apropriação crítica” porque, para Dietrich BONHOEFFER. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 458, por exemplo, a ideia de que “Deus está cada vez mais sendo empurrado para fora do âmbito de um mundo que atingiu a maioridade, do âmbito do nosso conhecimento e da nossa vida” estava intimamente atrelada a uma crítica à atitude apologética da teologia. Assim, para Bonhoeffer, “a teologia, por um lado, voltou-se apologeticamente contra esse desenvolvimento e atacou – inutilmente – o darwinismo, etc.; por outro lado, ela se conformou com esse desenvolvimento e restringiu a ação de Deus, como *deus ex machina*, às questões últimas, ou seja, Deus transforma-se em resposta para questões vitais, em solução para aflições e conflitos” (p. 458-459). Ora, embora Shaull aceite o diagnóstico de uma crescente secularização, bem como a ideia da maturidade do homem, ele jamais desistiu da tarefa apologética da teologia. Pelo contrário: sua teologia constitui uma tentativa de demonstrar a relevância de questões teológicas genuínas a partir de um diálogo corrente com o mundo moderno. A ideia da restrição da ação de Deus às questões últimas, bem como a ideia da transformação da ideia de Deus como resposta para questões vitais – uma crítica velada e extremamente pobre à teologia de Tillich –, certamente permanecem operando na reflexão teológica de Richard Shaull. Em outras palavras: para Shaull, a ideia de Deus é tanto uma questão última, quanto a resposta para problemas vitais e para o problema da dinâmica do processo histórico. Sobre este ponto, cf., por exemplo, Richard SHAULL. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*, p. 72-94.

ética radicalmente histórica. É precisamente aqui que a descrição puramente negativa da irrupção da modernidade e do processo de secularização adquire uma acepção positiva. A modernidade impõe uma agenda à teologia, que já não pode mais ser conduzida a partir de uma posição de autoisolamento, isto é, numa forma sectária de diástase cultural. Antes, para Shaull, a tarefa da teologia é a de estabelecer “uma conversa corrente”, a partir de uma posição de “envolvimento concreto”, “entre a situação e a tradição da teologia”. É esta atitude que conduz o teólogo “a falar das realidades da fé em termos bastante seculares”, ou melhor, a mediar e, desta forma, reformular a mensagem e a tradição cristãs para cada nova situação histórica. Trata-se, em outras palavras, de uma tentativa contínua e infundável de “redefinir nossa linguagem religiosa e conferir novo sentido a termos antigos”³¹³.

De acordo com Shaull, “a questão crucial” da tarefa teológica consiste em deslindar a perspectiva “a partir da qual esta conversa corrente deve ser conduzida, tal como definida por nosso entendimento da natureza da fé cristã e da revelação”³¹⁴. Trata-se, em outras palavras, da busca de um princípio crítico de mediação que possibilite a conversa corrente entre a tradição e a situação da teologia. Na tentativa de elucidar esta questão crucial, entretanto, Shaull adverte que o teólogo deve estar “bem ciente daquilo que Troeltsch, décadas atrás, descreveu como ‘a historicização fundamental de todo nosso pensamento sobre o homem, sua cultura e seus valores’”. Neste sentido, qualquer que seja o critério desvelado pela competência teológica, ele deve ser radicalmente histórico e concreto. Como afirma Shaull, “nós não podemos escapar da conclusão de Troeltsch de que somente o tipo de pensamento que está enraizado na factualidade bruta dos eventos históricos concretos pode ser de qualquer utilidade nesta situação”³¹⁵. É a partir, então, da acomodação ao dado, do reconhecimento positivo da “secularidade que está ativa principalmente na formação positiva do mundo [*in der positiven Weltgestaltung*], e que funde valores religiosos com aqueles da cultura”³¹⁶, que Shaull começa a desenvolver os rudimentos fundamentais de sua teologia ética radicalmente

³¹³ Richard SHAULL. *Community and Humanity in the University*, p. 319. A ideia de um “envolvimento concreto” apontada por Richard Shaull remete o leitor atento à ideia desenvolvida por Troeltsch de um “envolvimento sem reservas com o mundo moderno [*mit rückhaltloserem Eingehen auf die moderne Welt*]”. Em ambos os autores, o envolvimento é parte constitutiva da metodologia teológica. Sobre esta perspectiva troeltschiana, cf.: Ernst Troeltsch. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, In: *Gesammelte Schriften von Ernst Troeltsch*. Erster Band. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1919, p. viii.

³¹⁴ Richard SHAULL. *Community and Humanity in the University*, p. 319.

³¹⁵ Richard SHAULL. *The Revolutionary Challenge to Church and Theology*, p. 478. A citação de Troeltsch, não indicada por Shaull, pode ser encontrada em Ernst TROELTSCH. *Der Historismus und seine Probleme*. Erstes Buch: *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*. In: *Gesammelte Schriften*: Dritter Band. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922, p. 102: „Es ist das Problem der Bedeutung und des Wesens des Historismus überhaupt, wobei dieses Wort von seinem schlechten Nebensinn völlig zu lösen und in dem Sinne der grundsätzlichen Historisierung alles unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte zu verstehen ist“.

³¹⁶ Ernst TROELTSCH. *Das Wesen des modernen Geistes*, p. 337.

moderna, histórica e secular. “Nesta situação de oportunidade e de ameaça extraordinárias”, assegura Shaull, “a teologia pode desempenhar um papel importante. Ela pode nos ajudar em nossa busca por padrões de sentido e configurações da verdade no meio de nossa confusão; definir, em perspectiva histórica, as mudanças dinâmicas que enfrentamos, e iluminar a nossa reflexão sobre a condição humana”³¹⁷.

É, pois, sobre esta base teórica que Shaull constrói sua teologia. O reconhecimento honesto da modernidade, da crescente historicização da consciência, e da mundaneidade do mundo secular, constitui a base fundamental para o desenvolvimento de sua reflexão teológico-ética. Não obstante, a pergunta sobre a forma do interrelacionamento entre o reino de Deus e a ação concreta do homem na história – apenas tematizada por meio da análise dos fundamentos teóricos da reflexão teológica de Shaull – ainda permanece sem resposta. Afinal, como a relação entre um ideal transcendental indicativo e regulativo e a transitoriedade intrínseca à formulação de normas concretas de ação voltadas para a transformação de um presente estado de coisas é por Shaull tematizada a partir deste quadro teórico geral? É, pois, para a análise do modo desta relação que a seção seguinte se dirige.

3.3.4 A teologia ética de Shaull: em direção a uma teoria da *Gestalt*

Conforme analisado até aqui, a secularização possui, de acordo com Shaull, um caráter duplo. O processo compreensivo de secularização da existência humana traz consigo tanto uma crise religiosa posta em marcha a partir da dissolução da ordem ontocrática representada pelo *corpus christianum*, por um lado, quanto uma oportunidade ímpar para a reconstrução crítica da teologia, por outro. Este processo duplo de crise e reconstrução torna-se inteligível quando analisado sob o prisma da compreensão do advento da secularização enquanto um processo de “historicização da existência humana [*Vergesichtlichung der menschlichen Existenz*]”. Trata-se, em outras palavras, de um processo através do qual a consciência passa a ser plenamente determinada pelas categorias tempo e história³¹⁸. Se já em Bonhoeffer a secularização era saudada como a chegada da “maioridade do mundo [*Mündigkeit*]”³¹⁹, em Friedrich Gogarten, de forma mais sistematizada e completa, ela era considerada como “o

³¹⁷ Richard SHAULL. *Technology and Theology*, p. 272. Nas precisas palavras de Shaull: “Thus we face the strange paradox that this moment of opportunity is also a moment of profound crisis”.

³¹⁸ Friedrich GOGARTEN. *Despair and Hope for our Time*, p. 80-92.

³¹⁹ Dietrich BONHOEFFER. *Resistência e submissão*: cartas e anotações escritas na prisão, p. 436: “Considero o ataque da apologia cristã à maioridade do mundo primeiro como sem sentido, segundo como deselegante, terceiro como não cristão”. O termo *Mündigkeit* é, evidentemente, de Immanuel KANT. *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* (1784). In: Mary J. GREGOR. (Ed.). *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 17-22.

chamado para a liberdade do homem *vis-à-vis* ao mundo e para seu senhorio sobre ele”. Como ressalta com precisão Gogarten, esta liberdade resulta da liberdade prioritária, fincada na fé, através da qual “o mundo mítico é transformado num mundo histórico. Por meio deste chamado o mundo é secularizado. Para o homem que ouve o chamado ‘todas as coisas são lícitas’, o mundo não é mais permeado e dominado pelos muitos deuses e senhores”. O mundo perde, assim, seu caráter *ontocrático*. Transforma-se em algo natural, “meramente mundo, mundo secular”³²⁰.

Tendo-se em vista que Shauli entende a secularização do mundo, na trilha de van Leeuwen, como *um processo revolucionário de historicização da existência*, isto é, como a historicização fundamental, nas palavras de Troeltsch, de todo nosso pensamento sobre o homem, sua cultura e seus valores, um problema fundamental surge para a construção de sua teologia ética. Este problema pode ser apontado a partir de um questionamento básico, porém direto: como formular um critério normativo para uma transformação ética da sociedade frente a um contexto de historicização crescente? Como podem normas concretas para a ação ser estabelecidas no desenvolvimento historicizante da cultura e ideias humanas? Conforme afirmado nas páginas precedentes, na medida em que cristianismo e secularização são as duas faces de uma mesma moeda, a religião cristã não pode imunizar-se contra este *fato*. Como no caso de todas as outras religiões, o cristianismo deve situar-se no curso das determinações contingentes do desenvolvimento histórico e sujeitar-se, desta forma, à análise histórico-crítica. Esta tensão entre a construção de princípios normativos em meio a um contexto de crescente historicização constitui a principal preocupação metodológica dos escritos teológico-éticos de Shauli. Ela nos conduz, imediatamente, ao problema da mediação entre o absoluto e o relativo; e é precisamente neste âmbito, como corretamente viu Arthur Rich, que a abordagem teológico-ética de Shauli deve ser compreensivamente analisada³²¹.

O problema intrínseco ao desenvolvimento de “uma visão totalmente histórica dos assuntos humanos”³²², posto em marcha pelo advento da *Aufklärung* no século XVIII, pode ser descrito como o problema do estabelecimento de princípios normativos. Shauli, seguindo na perspectiva crítica de Troeltsch, entende a historicização radical do pensamento como um sinônimo de relativismo. A partir desta compreensão, torna-se evidente que normas ou critérios absolutos jamais podem ser deduzidos do reino da história. Isso porque a história é o reino do relativo, de sorte que a dedução de critérios normativos e absolutos nos conduz para

³²⁰ Friedrich GOGARTEN. *Despair and Hope for our Time*, p. 80-92.

³²¹ Arthur RICH. *Business and Economic Ethics: The Ethics of Economic Systems*, p. 153-159.

³²² Ernst TROELTSCH. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie*. München: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1969, p. 29.

fora do âmbito da história³²³. Para Shaull, contudo, o reconhecimento de uma total historicização e, por conseguinte, um total relativismo no curso do desenvolvimento histórico não conduz, de forma inevitável, a um indiferentismo cético ou niilista no que diz respeito à gênese, ao desenvolvimento, e à dotação de sentido do movimento histórico e das ideias intelectuais enquanto tais. Seria errôneo pensar que, na perspectiva de Shaull, o ser humano está à deriva em meio às ondas da história, desprovido de toda e qualquer orientação ou referenciais éticos dotados de concretude. Antes o contrário: na perspectiva de Shaull, critérios normativos podem ser adquiridos não apenas por meio de um procedimento analítico e comparativo entre alternativas que se opõem umas às outras no desdobramento do processo histórico, mas também pela persuasão da relevância de determinados valores para a transformação da vida individual e coletiva. Um critério absoluto jamais pode ser encontrado na história porque ele transcende o histórico: é por este motivo que a verdade última, uma vez removida de todo condicionamento histórico, torna-se a meta final e ideal da atividade humana que sempre opera a partir dos limites da relatividade histórica. Para Shaull, a verdade última é, em linguagem estritamente teológica, a realidade do reino de Deus, que está acima, enquanto critério regulativo e normativo último, de qualquer realidade política e social³²⁴.

Ora, acaso não estaríamos aqui, novamente, frente a um formalismo igualmente abstrato que Shaull justamente julgou como estéril no modo de pensamento ético anistórico representado, sobretudo, pela ideia de uma sociedade responsável? Não fosse o pensamento de Shaull dotado de uma perspectiva *sobre o modo por meio do qual o ideal do reino de Deus e a ação humana concreta na história podem coincidir*, este questionamento se aplicaria à sua reflexão ética com a mesma força implosiva com que foi por ele aplicado ao formalismo intrínseco à ideia de uma sociedade responsável. No entanto, em função de descrever a dissolução dos padrões ontocráticos de vida nos termos de uma “dinâmica revolucionária” constitutiva do processo de historicização do pensamento, os críticos de Shaull o acusaram não somente de “deificar a história”³²⁵, como também de perverter o *proprium* da teologia em função de sua alegada elevação da categoria “revolução” ao *status* de objeto primeiro da

³²³ Ernst TROELTSCH. *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie*, p. 734: „Wer ihr den kleinen Finger gegeben hat, der muß ihr auch die ganze Hand geben. Daher scheint sie auch von einem echt orthodoxen Standpunkt aus eine Art Aehnlichkeit mit dem Teufel zu haben“.

³²⁴ Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*, p. 36: “The Kingdom of God always stands over against every social and political order”.

³²⁵ Dale T. IRVIN. *Hearing many Voices: Dialogue and Diversity in the Ecumenical Movement*. Lanham; New York; London: University Press of America, 1994, p. 116 ressalta que, na quarta sessão plenária em Genebra, Roger Shinn criticou a posição radicalmente historicizante de Richard Shaull “alertando contra a tendência de deificar a história”. Sobre este ponto, cf. ainda Paul ABRECHT; Madathilparampil Mammen THOMAS. (Ed.). *World Conference on Church and Society, Geneva, July 12-26, 1966: Christian in the Technical and Social Revolutions of Our Time*, p. 25, 27, 21-22.

reflexão teológica³²⁶. Estas críticas, entretanto, são insustentáveis. Tendo-se em vista a fundamentação interna do pensamento de Shaull, pode-se afirmar que nem a história corre o risco de ser deificada, por um lado, nem a revolução é assumida como objeto central da teologia, por outro. Para Shaull, a história constitui, quando analisada a partir de uma perspectiva estritamente teológica, a esfera da providência, “o campo de ação de uma soberania que, estando presente na história, ao mesmo tempo a transcende”³²⁷. A revolução, por sua vez, não diz respeito, como geralmente se assume, ao processo revolucionário da realidade social entendido meramente enquanto tal. Antes, para Shaull, a revolução se torna uma categoria teológica na medida em que opera, em seu pensamento teológico, como *um* termo descritivo da relação entre o absoluto e o relativo, entre reino de Deus e história. Como ele afirma com notável precisão, “é a realidade do reino que irrompe na vida humana e torna possível, para o homem que vive dentro das ordens da sociedade, transcendê-las e ao mesmo tempo rebelar-se contra elas”. Além disso, acrescenta Shaull, “o reino representa a realidade do juízo de Deus que rompe o poder destas estruturas, abrindo-as para o futuro e criando novas oportunidades dentro da história para a culminação da vida humana”. Para Shaull, a revolução descreve este processo dinâmico de crise e reconstrução acarretado pelo processo de secularização e historicização do pensamento. Em suas palavras, “esta é a revolução real na qual Deus se encontra envolvido no mundo”³²⁸. Neste sentido, a revolução aponta para o caráter dinâmico da perspectiva histórica, que se desdobra continuamente a partir de um processo de crise e reconstrução, morte de velhas estruturas e ressurreição de novas³²⁹.

A partir desta compreensão teológica da realidade revolucionária, pode-se afirmar que, embora Shaull tenha se preocupado em oferecer uma análise sociopolítica do “novo humor revolucionário na América Latina”³³⁰, a categoria revolução significa muito mais que uma determinada configuração sociopolítica. Com efeito, esta categoria está conectada ao contexto mais amplo de uma teologia da história que se quer radicalmente moderna e secular. Para Shaull, de fato, a dinâmica revolucionária intrínseca à historicização do pensamento aparece,

³²⁶ Trutz RENDTORFF. Der Aufbau einer revolutionären Theologie. Eine Strukturanalyse, p. 67-68. Nesta conexão, cf., igualmente, o ensaio comparativo desenvolvido por Gunda SCHNEIDER-FLUME. Kritische Theologie contra theologisch-politischen Offenbarungsglauben. Eine vergleichende Strukturanalyse der politischen Theologie Paul Tillichs, Emanuel Hirschs und Richard Shaulls. *Evangelische Theologie*, vol. 2, no. 33, März-April, 1973, p. 114-137.

³²⁷ Richard SHAULL. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*, p. 52.

³²⁸ Richard SHAULL. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*, p. 93.

³²⁹ Richard SHAULL. Christian Faith as Scandal in a Technocratic World. In: Martin E. MARTY; Dean G PEERMAN. (Ed.). *New Theology no. 6. On Revolution and Non-Revolution, Violence and Non-Violence, Peace and Power*. New York: Macmillan Co., 1969, p. 130-131.

³³⁰ Richard SHAULL. *The New Revolutionary Mood in Latin America*. New York: National Council of the Churches of Christ in the USA. Division of Foreign Missions: The Committee on Cooperation in Latin America, 1962, p. 1-7.

em sua forma mais aguda, na experiência de efervescência política que reivindica a criação de novas estruturas sociais. Não obstante, a revolução por ele aludida não permanece, conforme afirmado anteriormente, uma categoria puramente sociológica. Antes, a categoria revolução é por ele assumida, a partir de uma perspectiva ética, como um problema legítimo de qualquer teologia que intenciona oferecer uma interpretação da realidade histórica. Assim, no escopo da teologia ética de Shaull, a revolução é diretamente dependente de sua perspectiva do relacionamento entre o reino de Deus, enquanto critério ético-teológico regulativo último, e a ação humana na história³³¹. Por conseguinte, o esforço pela compreensão do contexto sociopolítico mais amplo, que certamente o obriga a interpretar a dinâmica revolucionária como um *fato* dentro de uma perspectiva teológica mais compreensiva, não constitui, como muitos assumem, um desvio da agenda própria da reflexão teológica. Antes, tal esforço analítico é uma consequência direta da tendência metodológica de Shaull de acomodar-se ao dado e à factualidade bruta dos eventos históricos concretos como *terminus a quo* para a construção de uma reflexão teológica radicalmente crítica. Assim, a categoria revolução torna-se um tema de reflexão teológica tanto por ser uma categoria designativa da autocompreensão de uma época, quanto por configurar-se como tema descritivo da relação entre o absoluto e o relativo, o reino de Deus e a história.

Mantendo em perspectiva a elevação da categoria revolução – enquanto categoria designativa da autocompreensão de uma época específica e da forma do relacionamento entre reino de Deus e história – ao *status* de categoria teológica, o modo da relação entre um critério normativo e a ação humana concreta na história, presente na teologia ética esboçada por Richard Shaull, começa a se tornar transparente. Uma vez que é o contexto social mais amplo quem determina as possibilidades para a ação teológica e não o contrário, estamos autorizados a entender que a reflexão teológica e ética necessita de um princípio radicalmente histórico e concreto para empreender a construção criativa de seu edifício. No caso da teologia de Shaull, a revolução é um princípio importante, mas de forma alguma constitui o princípio fundante e fundamental. Uma leitura atenta do estudo preparatório desenvolvido por Shaull para a Conferência de Genebra (1966) é suficiente o bastante para livrar o leitor sensível deste grave equívoco. Nas palavras de Shaull:

O que é de significância última é a realização da vida humana em um novo contexto de relacionamentos. Para esta nova ordem, uma mudança de estrutura na sociedade é essencial, mas esta mudança constitui apenas um elemento em um processo mais amplo de humanização. Desta forma, nós podemos participar

³³¹ Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*, p. 36.

plenamente na luta política ao mesmo tempo em que reconhecemos suas limitações. Nós podemos estar abertos a possibilidades inesperadas de sentido e realização, que podem bem irromper a qualquer momento, mesmo quando nossos esforços políticos mais estrênuos parecem sofrer uma derrota completa. Cada nova experiência da comunidade aponta para o reino em direção ao qual nós estamos nos movendo, mas um reino no qual, mesmo agora, participamos de uma forma fragmentária [*we participate in a partial way*]³³².

A partir desta descrição elaborada por Shaull, torna-se evidente que a categoria revolução não é o objeto de sua teologia, na medida em que ela está condicionada, em sua perspectiva teológica, à humanização enquanto critério teológico mais específico. A mudança revolucionária da estrutura social constitui, como Shaull afirma, “apenas um elemento em um processo mais amplo de humanização”. Por outro lado, em conformidade com esta interpretação, torna-se possível elucidar o modo por meio do qual um ideal transcendental normativo se relaciona, em seu pensamento, com as ações humanas concretas na história.

A despeito das inúmeras interpretações pouco matizadas da teologia de Shaull como uma teologia da revolução, Shaull torna evidente que *a revolução não é autossuficiente na medida em que permanece submetida a um princípio teológico mais específico e controlada por um processo histórico-teológico mais amplo*. Com efeito, a categoria revolução é importante na medida em que expressa o despertar de uma consciência em relação ao processo de desenvolvimento da tecnologia e da secularização que conforma a visão de mundo do homem moderno. No entanto, seria errôneo conferir-lhe um valor maior que possui. Na reflexão de Shaull, a categoria revolução quer apontar justa e tão-somente isto – a saber, o caráter “dinâmico da existência histórica, que é constantemente formada e reformada [*shaped and reshaped*] de muitos modos concretos e inesperados”³³³. Para Shaull, o advento de uma perspectiva revolucionária da realidade atesta não somente a ruína irreversível dos padrões ontocráticos da vida social, mas também a formação de uma visão dinâmica do mundo histórico³³⁴. Pois, como afirma, a realidade que o revolucionário conhece “não é uma ordem estável, eterna, racional, mas aquela em que ele possui uma leve esperança de impor ordem na medida em que intenciona moldar [*shape*] o futuro na direção de certos objetivos específicos”. E é precisamente esta percepção de realidade dinâmica, fundamental para a formação de uma perspectiva revolucionária da realidade social, que contrasta com aquele tipo de pensamento teológico que não assume, com o devido rigor, nem a historicização

³³² Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*, p. 36-37: “In the perspective of the Kingdom, involvement in revolution means living in a state of tension that can become a creative force”.

³³³ Richard SHAULL. *The Revolutionary Challenge to Church and Theology*, p. 477: “For the reality that the revolutionary knows is that of his involvement in dynamic historical existence, which is constantly being shaped and reshaped in very concrete and unexpected ways”.

³³⁴ Richard SHAULL. *The Christian World Mission in a Technological Era*, p. 207.

radical da consciência humana, por um lado, nem a necessidade de postar-se no pensamento a partir da factualidade bruta dos eventos históricos, por outro³³⁵.

Mantendo-se esta perspectiva em mente, pode-se afirmar que a categoria revolução para Shaull nada mais é senão a expressão concreta da tríade “modernidade-secularização-historicização” que é assumida como ponto de partida de sua análise teológica. A categoria revolução descreve a dinâmica de formação e reformação do processo histórico. Sua teologia ética é obrigada a adotar este ponto de partida porque esta é a forma por meio da qual o homem moderno torna-se transparente para si mesmo em sua autocompreensão radicalmente histórica e secular. É em função deste aspecto metodológico que devemos falar de uma teologia *ética* mais que de uma *ética teológica* para descrever a reflexão de Shaull. A ética opera, assim, como “uma forma intensificada de experiência da realidade, na medida em que o tema da ética é a participação, por meio da conduta própria do indivíduo, na realidade que o confronta com suas exigências”³³⁶. A ética, neste sentido, envolve uma pergunta fundamental pelo sentido da estrutura da realidade que confronta o indivíduo na totalidade de sua existência e, enquanto tal, traz consigo, *in nuce*, a dimensão teológica.

O corolário desta perspectiva metodológica obriga o pensamento de Shaull a reconhecer que, assim como há, em função do processo de dissolução do *corpus christianum*, apenas uma história para a consciência do homem moderno, também a ética deve ser compreendida em termos de unidade. Com o processo de destruição da unidade entre igreja e sociedade, a teologia foi obrigada, *nolens volens*, a reconhecer a autonomia das diferentes esferas da vida cultural. O reino da cultura passou a considerar-se plenamente capaz de construir, desta forma, seus próprios valores e normas sem a interferência direta – e mesmo indireta – de instituições eclesiais, e sem a necessidade de um apelo a uma instância superior de autoridade autorreivindicada. Na condição de um domínio entre outros da vida cultural, a igreja e sua teologia foram privadas de sua autoridade totalizante: seus direitos e

³³⁵ Richard SHAULL. *The Revolutionary Challenge to Church and Theology*, p. 477-478. Shaull, a partir de uma citação de Cícero, critica o pensamento social cristão como uma reflexão dominada por um modo anistórico de pensamento. Em suas palavras: “Much of our Christian social thought has been and to a certain extent still is dominated by an a-historical way of thinking. I was reminded again of this in reading this quotation from Cicero: ‘There is in fact a true law – namely right reason – which is in accordance with nature, applies to all men, and is unchangeable and eternal.... To invalidate this law by human legislation is never morally right, nor is it permissible ever to restrict its operation, and to annul it is wholly impossible.... It will not lay down one rule at Rome, and another at Athens, nor will it be one rule today and another tomorrow. But there will be one law, eternal and unchangeable, binding at all times upon all peoples; and there will be as it were, one common master and ruler of men, namely God, who is the author of the law, its interpreter and sponsor’” (p. 477). Esta citação torna ainda mais explícita a luta constante de Shaull para evadir uma tradição de pensamento estática – pré-moderna ou ontocrática – por meio de sua assunção da historicização radical do pensamento imposto pela modernidade.

³³⁶ Trutz RENDTORFF. *Ethics*. Volume 1. *Basic Elements and Methodology in an Ethical Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1986, p. 3.

privilégios universais foram esvaziados, ao mesmo tempo em que a vida cultural alcançou o direito autêntico de autolegislar-se³³⁷. Disso decorre que a construção de uma ética positiva pressupõe, por necessidade, a formulação de uma “hermenêutica da cultura”, isto é, uma análise que procura elucidar, sem a violação da autonomia da esfera cultural, um sentido religioso mais profundo que, para o teólogo, se revela em meio à vida do espírito. Somente então pode o teólogo ético arriscar-se, por meio de uma autodeterminação, na construção de um sistema ético compreensivo³³⁸. É a partir desta assunção consciente da autonomia da vida da cultura que o teólogo se vê obrigado a acomodar-se ao dado para, a partir desta acomodação, indicar as possibilidades para a tarefa de reconstrução da teologia. Shaull, de forma precisa, descreve este estado de coisas sublinhando que:

nossa tarefa não é a de impor certos valores, mas de reconhecer e viver segundo aqueles que no mundo vigoram; não a de dar sentido à vida, mas de descobrir o sentido que a vida tem num mundo que participa da redenção; não a de estabelecer ordem no universo, mas de participar na nova ordem de coisas que está tomando forma através da transformação da sociedade. Esta atitude nos permite estar plenamente engajados numa situação em que não temos todas as respostas, mas em que podemos, confiantes, procurar novas possibilidades de compreensão e de sentido³³⁹.

A partir desta postura metodológica intelectualmente honesta que respeita a autonomia da esfera secular, a teologia ética de Richard Shaull estabelece, assim, nada menos que uma completa revolução copernicana na dogmática do protestantismo antigo. Trata-se, para ser mais preciso, de uma completa inversão do vetor da reflexão teológica precrítica: no lugar de uma teologia que impõe seus valores ao mundo da cultura, Shaull propõe uma teologia que se acomoda ao dado e, a partir deste dado, reformula seus próprios valores; no lugar de uma teologia que impõe um sentido ao mundo da vida, Shaull advoga uma reflexão teológica que recebe seu sentido na forma como a cultura o apresenta. Em sua acomodação à situação presente, a teologia de Shaull assume, assim, a tarefa de prover elucidação e orientação para a vida e o agir éticos. Segue-se que, para Shaull, a ética pode ser descrita como “uma forma intensificada de teologia, porque ela expande os temas da questão que é básica para toda teologia”, a saber, “aquele da estrutura de nossas relações com a realidade”³⁴⁰. A tarefa da teologia consiste, neste sentido, em entender o modo da relação do divino com a estrutura de

³³⁷ O manifesto de Immanuel KANT. *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* (1784), p. 17-22 constitui um atestado rigoroso deste novo estado de coisas.

³³⁸ James M. BRANDT. *Interpretation of Culture in Schleiermacher's Christian Ethics*. In: Brent W. SOCKNESS; Wilhelm GRÄB. (Ed.). *Schleiermacher and the Study of Religion, and the Future of Theology: A Transatlantic Dialogue*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, p. 311.

³³⁹ Richard SHAULL. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*, p. 50.

³⁴⁰ Trutz RENDTORFF. *Ethics*. Volume 1. *Basic Elements and Methodology in an Ethical Theology*, p. 9.

nossa vida na história. Esta tarefa compreensiva, entretanto, somente pode ser levada a cabo a partir da posição de um envolvimento concreto e sem reservas com as questões últimas sobre o sentido da existência que estão presentes, ainda que de forma latente, na cultura. É somente a partir desta posição de envolvimento concreto que a tarefa da teologia ética de elucidar o modo do relacionamento entre o divino e o humano pode ser realizada com algum grau de sucesso. À parte de um envolvimento concreto e de um concomitante compromisso sem reservas com a situação contemporânea, a teologia jamais poderá recobrar o poder criativo e formativo que lhe é próprio. Neste sentido, podemos afirmar que a teologia ética Shaull – tal como a de Paul Lehmann – se orienta por padrões integralmente modernos: ela não constitui, assim, uma tentativa funesta de reafirmar a ética no contexto do cristianismo e da cultura conformada pelo *corpus christianum*, mas trata, inversamente, de inserir o cristianismo no contexto da ética, da história, e da secularidade características da cultura moderna³⁴¹.

Frente a este contexto, como pode a teologia ética, então, cumprir sua tarefa de entender o modo da relação do divino com a estrutura que conforma a vida histórica do homem? Ou melhor: como pode a teologia ética formular um critério regulativo para uma transformação ética da sociedade frente a um contexto de historicização crescente?

Na perspectiva de Shaull, está claro que a questão ética última diz respeito à realização da vida humana em um novo contexto de relacionamentos, o que reivindica um envolvimento concreto nas lutas por humanização, bem como a formulação de um princípio crítico para uma transformação ética da sociedade. O critério regulativo e normativo último de qualquer realidade política e social é o reino de Deus, que “sempre permanece contra toda ordem social e política, expondo, assim, seus elementos de desumanização e os julgando”³⁴². Para Shaull, no entanto, o ideal transcendental regulativo do reino de Deus não se configura sob a forma de um critério transcendental abstrato que não possui qualquer relação com a esfera histórica em que a vida humana se desdobra. Antes, o reino se atualiza na história, tomando forma em meio ao agir histórico concreto do homem. Para Shaull, o reino de Deus é o símbolo *par excellence* da humanização da vida humana, relacionando-se, enquanto tal, intimamente com um tipo particular de práxis histórica que pode ser descrita como humanizadora. Segue-se que o símbolo do reino de Deus e o ideal histórico da humanização plena da vida humana

³⁴¹ Trutz RENDTORFF. Der Aufbau einer revolutionären Theologie. Eine Strukturanalyse, p. 74: „Ist aber nicht die Lehmannsche Formel *Ethics in a Christian Context* auch die Umkehrung jener anderen Formel *Christlicher Glaube in Kontext der Ethik*, mit der das Christentum seine Fortschritt in die Neuzeit einst vollzogen hat? [...] Ist nicht das ethische Bewußtsein, wie es in der Moderne allgemein geworden ist, die Instanz, die Kritikwürdigkeit und Veränderungsbedürftigkeit der Welt selbst allererst sehen läßt?“. Rendtorff suspeita que a fórmula “cristianismo no contexto da ética”, característico da modernidade, corre o risco, em Lehmann e Shaull, de configurar-se, inversamente, como uma “ética no contexto cristão”.

³⁴² Richard SHAULL. Revolutionary Change in Theological Perspective, p. 36.

constituem, na reflexão de Shaull, termos correlatos, na medida em que é somente no reino, em que o homem participa fragmentariamente, que a vida humana alcança sua completude, ou humanização plena. Para ser mais preciso, *a humanização é a atualização do reino de Deus na história, isto é, a realização do absoluto no âmago do relativo*. Esta realização do absoluto na história, entretanto, não irrompe como uma quebra da causalidade histórica. Antes, na medida em que a humanização é um processo nunca plenamente efetivado, o caráter processual intrínseco à dinâmica histórica é assegurado. Por este preciso motivo, o reino de Deus nunca pode ser compreendido, na concepção de Shaull, como um critério regulativo puramente abstrato que, em seu titanismo absoluto, contrapor-se-ia a toda e qualquer atividade humana na história. Tal como afirmado acima, o homem participa deste reino, de forma fragmentária, na medida em que se envolve na luta histórica concreta pela humanização da vida humana no mundo. Como consequência deste envolvimento, Shaull ressalta, “o cristão pode perceber, em certas situações, uma coincidência relativa da luta revolucionária com a ação humanizadora de Deus no mundo”³⁴³. É, pois, precisamente esta “coincidência relativa” que livra a teologia ética de Shaull de um transcendentalismo puramente abstrato que não possui qualquer relação com a práxis humana na história.

Está claro, portanto, que, para Shaull, o reino é uma realidade dinâmica que se atualiza na história a partir de um processo de envolvimento nas lutas concretas pela atualização da liberdade. Shaull encontra-se, assim, completamente distante da perspectiva essencialmente barthiana do pensamento social cristão. Se, para Barth, entre a vontade de Deus e a vontade do homem, *a despeito da natureza do objetivo último da vontade humana*, há somente, como bem afirma Rich, “a relação de não-correspondência”, isto é, “de absoluta diferença”³⁴⁴, para Shaull, ao contrário, o divino e o humano não podem ser separados – e isto porque o homem participa fragmentariamente numa ordem de coisas que se encontra envolvida pelo próprio divino³⁴⁵. Na percepção e tematização da coincidência relativa entre a ação humana na história e a realidade do reino de Deus que constantemente forma e reforma a dinâmica da existência humana, a teologia ética – e a religião cristã – recobra seu poder criativo e formativo mais próprio. É, pois, a partir da elucidação deste princípio formativo e criativo, isto é, da configuração de formas históricas concretas (*Gestalten*), que a teologia ética de

³⁴³ Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*, p. 36: “[...] the Christian can perceive, in certain situations, a relative coincidence of the revolutionary struggle with God’s humanizing action in the world”

³⁴⁴ Arthur RICH. *Business and Economic Ethics: The Ethics of Economic Systems*, p. 134: “In this way the early Barth proclaims the absolute ‘from God’ as *radical, eschatological judgment over this world*”. É por isso que, em Barth, como bem notou Arthur Rich, a ética somente pode existir na forma paradoxal de uma crítica divina a toda ética!

³⁴⁵ Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*, p. 36.

Shaull encontra sua tarefa específica³⁴⁶. Através da acomodação à configuração cultural de seu tempo, a teologia ética de Shaull lança as bases para a formação – para darmos lugar a um útil conceito de Troeltsch – de “sínteses culturais”³⁴⁷, que nascem a partir da coincidência relativa entre a ação humana na história e o ideal regulativo do reino de Deus.

Uma das consequências deste tipo de perspectiva ética está em que, ao assim proceder, Shaull restringe o problema da ética à solução da questão do modo por meio do qual o ideal ético – ou o reino de Deus, em termos cristãos – pode assegurar seu próprio fundamento, ou mesmo ser afirmado como um ideal passível de atualização no mundo real. Para Shaull, a atualização do reino de Deus na história, entretanto, não pode ser pensada sem um compromisso com o mundo que conforma a existência e a condição humanas. No entanto, ao apontar para a ideia de uma coincidência relativa, o ideal ético inevitavelmente experiencia uma certa desvalorização e redução de seu conteúdo transcendental original, à medida que uma situação de comprometimento ou de identificação *relativa* é assegurada. Isso quer dizer que, embora possa existir um desejo genuíno pela atualização do reino de Deus na história, o reino jamais pode ser atualizado de forma absoluta; e isto porque a radical historicização do pensamento humano não deixa espaços para absolutos³⁴⁸. O reino atualiza-se na história, mas permanece um conceito-limite (*Grenzbegriff*). Neste sentido, a configuração de uma nova *Gestalt*, formada pela síntese ética entre a ação humana e o ideal regulativo do reino de Deus, é sempre um empreendimento provisório que, a despeito de seu *caráter normativo e absoluto para um contexto social determinado*, permanece, entretanto, sempre relativo.

Na perspectiva de Shaull, a formação de novas *Gestalten* históricas é o modo mais apropriado para resolver a “questão crucial” da tarefa teológica. Conforme visto nas páginas precedentes, esta questão crucial se expressa, em seu pensamento, na tentativa de deslindar a perspectiva a partir da qual uma conversa corrente entre a situação e a tradição da teologia deve ser conduzida³⁴⁹. O princípio crítico que conduz à solução desta questão crucial é o princípio da humanização da vida humana, isto é, a realização da vida humana num novo

³⁴⁶ Richard SHAULL. *The Revolutionary Challenge to Church and Theology*, p. 477.

³⁴⁷ Ernst TROELTSCH. *Der Historismus und seine Probleme*. Erstes Buch: *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, p. 730-772

³⁴⁸ É precisamente neste ponto que Juan LUÍS SEGUNDO. *Libertação da teologia*, p. 149-152 dirige uma crítica à teologia ética de Shaull. Para Segundo, a tradição teológica em que Shaull se encontrava inserido continuou exercendo forte atuação em seu pensamento, “se não no conteúdo e nas opções, em todo o caso na linguagem”. Neste sentido, afirma Segundo, enquanto a linguagem histórica de Shaull é “sumamente comprometida e revolucionária”, a tradução desta linguagem em termos teológicos “começa a inibir a Shaull”. Isso se evidencia, de acordo com Segundo, na não identificação *plena* estabelecida por Shaull entre o ideal escatológico do reino de Deus, enquanto critério ético último, e a atividade humana na história. Tal concepção, para Luís Segundo, é “fatal para a credibilidade da teologia cristã e significaria a morte da teologia da libertação”.

³⁴⁹ Richard SHAULL. *Community and Humanity in the University*, p. 319.

contexto de relacionamentos³⁵⁰. Referimo-nos, aqui, à ideia de um princípio crítico porque a humanização é tanto o *princípio* de coincidência relativa entre o ideal do reino de Deus e a práxis de humanização na história, quanto o elemento *crítico* que orienta e denuncia todas as realizações humanas no mundo. Assim, é por meio da coincidência relativa entre as lutas pela humanização da vida humana no mundo e o ideal do reino de Deus que, na perspectiva de Shaull, o ideal ético último adquire forma concreta (*Gestalt*), sendo que é este critério e não outro que deve guiar as discussões sobre ética social no mundo moderno.

Não obstante, esta tentativa de Shaull de adquirir, para darmos lugar a uma formulação de Troeltsch, “o normativo a partir da história”³⁵¹, somente poderia ser realizada através de uma “síntese criativa sempre nova [*immer neue schöpferische Synthese*] que conferirá ao absoluto a forma [*Gestalt*] possível para ele em um momento particular e, ainda assim, permanecer fiel à sua limitação inerente de uma mera aproximação do verdadeiro, do último, e de valores universalmente válidos”³⁵². Este procedimento, do ponto de vista teológico, nada mais descreve – para empregarmos novamente a perspectiva teológica elaborada por Troeltsch – senão a própria tarefa teológica mais fundamental de “formulação da ideia cristã básica de um modo que corresponda ao presente”³⁵³.

A ideia da humanização, enquanto princípio crítico de mediação entre o absoluto e o relativo, que toma forma (*Gestalt*) numa nova síntese cultural radicalmente histórica, é por Shaull empregada como *tema* de sua teologia ética. A humanização da vida humana não é ela mesma um princípio abstrato na medida em que não somente representa uma atualização concreta da liberdade humana no mundo, como também constitui a concreção provisória de um ideal ético último no reino da história. Na perspectiva de Shaull, o impulso fundamental para a humanização da vida foi dado pelo advento do mundo moderno, isto é, pelo processo de secularização e historicização da consciência, que permite que o indivíduo se volte contra todos os padrões ontocráticos de vida que expropriam o homem de sua liberdade. Um aspecto importante da afirmação do processo de humanização da vida humana no mundo é que ele constitui, ao mesmo tempo, uma crítica à desumanização do homem provocada por configurações culturais e estruturas sociais defasadas e injustas. Contra tais estruturas sociais, o impulso para a humanização da vida opera como um protesto profético que aponta para a

³⁵⁰ Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*, p. 36: “What is of ultimate significance is the fulfillment of human life in a new context of relationships”.

³⁵¹ Ernst TROELTSCH. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie*, p. x.

³⁵² Ernst TROELTSCH. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie*, p. 58.

³⁵³ Ernst TROELTSCH. Was heißt „Wesen des Christentums“?. In: *Gesammelte Schriften*. Zweiter Band, p. 443-446, 532-536, 578-584.

necessidade de reformulação da totalidade das instituições sociais. Neste sentido, a tarefa de formação de sínteses culturais a partir da mediação entre o ideal ético último e ação humana na história envolve, por necessidade, o criticismo. O criticismo é, para Shaull, uma parte fundamental na formação das *Gestalten* históricas, à medida que ele insiste que uma das tarefas mais importantes da teologia é apontar, em meio à luta revolucionária, para a necessidade de se recuperar “aqueles recursos de transcendência e transgressão que libertam o homem dos laços do *ethos* secular, empírico”. Esta necessidade de uma libertação da prisão da unilateralidade do dado confere ao indivíduo histórico o poder de “sonhar novos sonhos sobre o futuro do homem, e cultivar a imaginação criativa de uma forma tal que se torne capaz de pensar sobre novos problemas de formas novas, e definir novos objetivos e modelos para uma nova ordem social”. Esta tarefa teológico-ética, que intenciona, por meio da crítica a formas defasadas, construir novas *Gestalten* históricas, está diretamente ligada à tarefa maior e mais relevante da teologia esboçada por Shaull – a saber, a tarefa de, a partir de uma acomodação ao dado, recobrar a vitalidade característica “da tradição judaico-cristã”³⁵⁴.

Ora, a formação de uma síntese cultural específica por meio da coincidência relativa entre o impulso para a humanização e o reino de Deus enquanto objetivo primordial da teologia ética de Shaull faz parte da tarefa mais ampla da reflexão teológica de manter uma conversa corrente entre a situação e a tradição da teologia. Como Shaull afirma, “a questão real que nos confronta teologicamente é, desta forma, aquela da vitalidade da tradição judaico-cristã, em suas diversas formas, e sua capacidade de relacionar-se com a situação humana de hoje de uma forma tal que possibilite a libertação de velhas imagens, símbolos, e conceitos a fim de criar novos que possam realizar esta tarefa”³⁵⁵. No entanto, à medida que a humanização, como o próprio emprego semântico da palavra sugere, constitui um processo histórico nunca acabado, a teologia deve esforçar-se em sua tarefa primeira de “manter a difícil, porém não impossível, conversa corrente entre a totalidade da tradição bíblica e teológica e a situação humana contemporânea, e descobrir como, neste contexto, apontar concretamente para sinais de esperança e graça, de sentido e realização em meio à luta contínua pelo futuro do homem”³⁵⁶. É, pois, esta tarefa crítica constitutiva da teologia ética, isto é, a tarefa de perceber a formação e de formar novas *Gestalten* históricas, que pode

³⁵⁴ Richard SHAULL. *The Revolutionary Challenge to Church and Theology*, p. 476-477: “What the revolutionary needs, in the words of Professor Roger Mehl, is a ‘new vision of the world and a new conception of man’” (p. 477).

³⁵⁵ Richard SHAULL. *The Revolutionary Challenge to Church and Theology*, p. 477: “Thus, the real question before us theologically is that of the vitality of the Judeo-Christian tradition, in its diverse forms, and its capacity to relate the human situation today in such a way as to liberate old images, symbols, and concepts and create new ones that can perform this task”

³⁵⁶ Richard SHAULL. *The Revolutionary Challenge to Church and Theology*, p. 479.

contribuir para a revitalização do poder formativo e criativo da religião e teologia cristãs e, assim, recuperar sua permanente relevância pública.

No entanto, qual a importância deste processo de formação de novas sínteses culturais para a recuperação do poder formativo da religião cristã? A partir da ênfase no processo de mediação entre a ação humana concreta na história e o ideal do reino de Deus, está claro que Shaul tem em mente não apenas a tarefa de responder teologicamente a um contexto de crescente efervescência revolucionária, mas também a tentativa de lançar as bases para uma nova compreensão, já latente em seu pensamento, da essência do cristianismo. A religião cristã, na perspectiva de Shaul, somente pode recobrar sua vitalidade na medida em que for capaz de reformar-se, de tempos em tempos, em conformidade com o desdobramento do processo histórico³⁵⁷. Neste sentido, assim como a teologia ética tem que passar por um processo de acomodação ao dado, isto é, pelo processo da dupla experiência do reconhecimento da dissolução da base sobre a qual se encontrava alicerçada e de suas possibilidades criativas num estado diferenciado de coisas, também a religião cristã deve enfrentar este duplo processo de crise e reconstrução.

Com efeito, a tarefa de reconstrução da teologia e da religião constitui, evidentemente, uma única e mesma tarefa. Por este motivo, a tentativa de lançar as bases para uma nova compreensão da essência do cristianismo já pode ser inferida a partir da forma como Shaul relaciona o ideal ético último e o reino da relatividade histórica. Para Shaul, a história é o âmbito da manifestação do reino que alcança concreção, em sua fragmentariedade, nas fronteiras das lutas pelo futuro do homem. É nesta síntese, sempre provisória, entre o relativo e o absoluto que tanto o princípio crítico da teologia ética de Richard Shaul é formado, quanto a essência da religião cristã se torna manifesta. Assim, sob o prisma desta relação dinâmica entre reino de Deus e história, *a essência da religião somente pode ser concebida como uma manifestação histórica provisória do reino de Deus, que se atualiza e adquire concretude a partir da elucidação da unidade e copertença entre o absoluto e o relativo*. Com isso, a compreensão de uma essência dinâmica da religião se torna transparente: assim como a formulação de um princípio crítico para a construção de uma síntese cultural envolve um processo subjetivo de crítica aos elementos contingentes que conduzem à desumanização da vida humana no mundo, a formulação de um conceito de essência da religião também envolve, na perspectiva de Shaul, um duplo processo de crítica e reconstrução criativa. Neste sentido, o cristianismo, caso intencione recobrar sua vitalidade e relevância públicas, deve

³⁵⁷ Richard SHAULL. *The Reformation and Liberation Theology: Insights for the Challenges of Today*. 1st. ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 1991, p. 78.

não apenas reconhecer o processo de dissolução de sua natureza anistórica provocada pelo advento da modernidade, como também acomodar-se ao dado para, somente então, reconstruir-se de forma radicalmente crítica. Shaull, por meio do emprego da adoção da categoria “princípio protestante”, reconhece esta necessidade de forma cabal:

A essência do protestantismo não é uma doutrina, mas uma maneira de ser do mundo, um novo conceito daquilo que significa ser a igreja, que tem implicações revolucionárias para todas as instituições da sociedade. Algumas igrejas da tradição calvinista expressaram isso através de uma frase latina, *ecclesia reformata semper reformanda*. Com isso, elas declaram que, qualquer igreja que é produto da Reforma, merece esse nome somente se é capaz de superar o impulso, inerente a todas as instituições humanas, para a autopreservação, e somente se ousar reformar-se de tempos em tempos, a fim de responder criativamente aos desafios apresentados por novas situações históricas. A fidelidade a um Deus vivo, ativo no mundo a fim de transformá-lo, demanda novas respostas por parte de uma comunidade de fé sempre renovada – nas palavras de John Milton, “a reforma da própria reforma”. Em sua aplicação à sociedade, este conceito é referido como o “princípio protestante”, um conceito que reivindica a dessacralização de todas as realizações, instituições e estruturas humanas³⁵⁸.

O princípio protestante fornece, assim, o impulso crítico necessário para a reformulação do protestantismo numa nova *Gestalt*. Toda configuração histórica que irrompe a partir da unidade entre o relativo e o absoluto, ou melhor, toda síntese cultural, é resultado de um processo de crítica que se une a uma determinada forma na configuração de uma nova *Gestalt*. Neste sentido, os termos síntese cultural e *Gestalt* são sinônimos de “essência”. Na medida em que apontam para a unidade entre o relativo e o absoluto, esta essência, em seu condicionamento radicalmente histórico, é sempre dinâmica. A dinamicidade constitutiva da essência se torna transparente na medida em que se reconhece que ela é, em si, uma unidade de *forma e protesto*³⁵⁹. Por conseguinte, a dimensão crítica do princípio protestante fornece o impulso necessário para a dissolução, por meio da crítica, de formas petrificadas da religião protestante em direção à criação de uma nova configuração histórica do protestantismo, isto é, em direção à criação de um protestantismo capaz de reformar-se de tempos em tempos a fim de responder criativamente a uma nova situação histórica. Nesta concepção histórica e dinâmica de essência, Shaull encontra-se de acordo com Troeltsch e Tillich na medida em que estes pensadores, mais que quaisquer outros da tradição protestante, apontaram para o papel

³⁵⁸ Richard SHAULL. *The Reformation and Liberation Theology: Insights for the Challenges of Today*, p. 78. Na seção intitulada “aplicando o princípio protestante à sociedade”, Shaull afirma o caráter revolucionário do protestantismo da seguinte forma: “When Protestants live out their heritage of Faith, they inevitably become agents of social transformation and, in certain situations, find themselves compelled to assume a revolutionary stance”. Sobre este ponto, cf. Richard SHAULL. *The Reformation and Liberation Theology: Insights for the Challenges of Today*, p. 85.

³⁵⁹ Paul TILLICH. *The Formative Power of Protestantism*. (1929). In: *The Protestant Era*. Chicago: The University of Chicago Press, 1948, p. 256.

do criticismo na configuração da essência histórica da religião cristã e, mais especificamente, do protestantismo. Como afirma Troeltsch, a tarefa de determinar a essência do cristianismo não é uma mera “abstração das manifestações, mas é ao mesmo tempo criticismo destas manifestações; e este criticismo não é meramente uma avaliação de algo ainda não completo nos termos de um impulso ideal, mas uma discriminação daquilo que corresponde à essência e daquilo que é contrário a ela”³⁶⁰. Neste sentido, a crítica que Shaull dirige a determinadas configurações históricas do cristianismo, sobretudo protestante, corresponde, ao mesmo tempo, ao processo de formação da essência da religião cristã sob o prisma tanto daquilo que ela *deve ser* no presente quanto daquilo que ela *deve se tornar* no futuro. Como resume a hábil fórmula elaborada por Troeltsch, “determinar a essência [viz., do cristianismo] significa moldá-lo novamente [*Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung*]”. “A respectiva determinação da essência é a respectiva reformulação [*Neugestaltung*] histórica do cristianismo”³⁶¹.

Em que se pese a tendência metodológica de Richard Shaull de acomodar-se ao dado e adaptar-se à limitação imposta pelo presente; bem como o caráter permanentemente crítico de sua teologia ética que se volta, em toda a sua pujança crítica, contra formas petrificadas do protestantismo na intenção de reformá-lo em uma nova *Gestalt*; seria demasiadamente ingênuo inferir, a partir disso, que sua teologia ética simplesmente olha com desdém para o passado. Antes, Shaull, a partir do escopo de sua teologia ética, se apropria criticamente da tradição cristã a fim de recobrar, a partir de um processo crítico de reformulação histórica, sua relevância frente a um novo estado de coisas. Para Shaull, não obstante, é a tradição que está a serviço do presente, e não o presente a serviço da tradição. Em conformidade com sua teologia ética e sua teoria da *Gestalt*, Shaull afirma categoricamente que “o passado somente pode ser preservado na medida em que for constantemente transformado. Os esforços para salvar nossa herança por meio de seu encerramento em formas institucionais rígidas de uma era passada somente podem conduzir a seu repúdio”³⁶². Assim, torna-se evidente que, para Shaull, o edifício da tradição cristã somente pode ser de qualquer utilidade na medida em que

³⁶⁰ Ernst TROELTSCH. Was heißt „Wesen des Christentums“?, p. 407: „*Er ist nicht bloß Abstraktion aus den Erscheinungen, sondern zugleich Kritik an den Erscheinungen, und diese Kritik ist nicht bloß Messung des noch Unfertigen an dem in ihm treibenden Ideal, sondern Scheidung des dem Wesen Entsprechenden und des Wesens widrigen*“.

³⁶¹ Ernst TROELTSCH. Was heißt „Wesen des Christentums“?, p. 431: „*Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung. Sie ist Herausarbeitung der wesentlichen Idee des Christentums aus der Geschichte so, wie sie der Zukunft leuchten soll, und zugleich eine lebendige Zusammenschau der gegenwärtigen und zukünftigen Welt in diesem Lichte. Die jeweilige Wesensbestimmung ist die jeweilige historische Neugestaltung des Christentums. Dem kann sich niemand entziehen, der das Wesen des Christentums rein historisch sucht und dabei an die fortwirkende Kraft dieses Wesens glaubt. Anders verfahren kann nur, wer es für eine erschöpfte und überwundene historische Bildung hält, oder wer das Christentum nur als exklusiv supranaturale Kundgebung in der Bibel versteht*“.

³⁶² Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*, p. 35.

o teólogo ético for suficientemente perspicaz para atualizar sua herança em conformidade com a configuração cultural de seu tempo, transformando-a, remodelando-a, de uma forma tal que ela possa corresponder às demandas do tempo presente. Este processo de conferir uma nova forma (*Gestalt*) ao cristianismo – e, mais especificamente, ao protestantismo – implica o desenvolvimento de uma crítica a concepções contraditórias do significado da essência da religião cristã presentes em seu tempo. No entanto, está claro para Shaull que o cristianismo somente pode recobrar sua vitalidade à medida que, por meio de um processo de acomodação, for capaz de se adaptar à tríade modernidade-secularização-historicização e de contribuir para a humanização do homem. À parte desta tarefa, a religião cristã não possui qualquer apelo frente à autocompreensão do homem moderno, tornando-se, por conseguinte, inválida.

Como uma consequência da autoinvalidação do cristianismo e do crescente predomínio de uma mentalidade secular, especialmente entre os revolucionários, os cristãos não podem mais dirigir-se à revolução por meio de tratados de teologia sistemática sobre a natureza da atividade divina. O que agora se faz necessário é, antes, a presença, nas fronteiras da revolução, de comunidades dinamicamente envolvidas na luta pela humanização e comprometidas em um diálogo contínuo com sua herança bíblica e teológica. Tais *koinonias* acharão mais simples levantar questões do que prover respostas, e sua voz poderá soar precária diante das vozes das ideologias políticas. Na medida em que são fiéis à sua herança, viverão em aguda tensão com os movimentos revolucionários em que participam ou com a ordem estabelecida da qual são parte. E, não obstante, é precisamente este tipo de existência que pode contribuir em algo para o aprofundamento da percepção [*insight*], para a recuperação do propósito, para o renascimento da intrepidez e da obra de reconciliação entre cristãos e não-cristãos igualmente³⁶³.

Para Shaull, a essência do cristianismo ganha forma e relevância na medida em que, uma vez situados nas fronteiras da revolução, os cristãos se envolvem na luta pela humanização, estabelecendo, a partir deste *locus*, um diálogo entre a situação revolucionária na qual se encontram e a herança bíblica e teológica, ou melhor, entre a situação de crescente secularização e historicização experienciada, de forma mais aguda, na luta revolucionária e a tradição teológica que os conforma³⁶⁴. Viver na fronteira, entretanto, significa viver em um estado de tensão permanente: o teólogo ético possui a dupla responsabilidade de perceber a relevância para a fé cristã de uma compreensão secular da realidade que toma forma, de modo especial, entre os revolucionários, e a relevância que a fé cristã possui para livrar o processo revolucionário de sua tendência idolátrica permanente de não somente absolutizar o desejo pela criação de uma nova ordem, como também de sacralizar uma determinada configuração

³⁶³ Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*, p. 32-33: “At this point, a radical theological reorientation would seem to be called for. The God who is tearing down old structures in order to create the conditions for a more human existence is himself in the midst of the struggle” (p. 33).

³⁶⁴ Richard SHAULL. *The Revolutionary Challenge to Church and Theology*, p. 479.

sociopolítica. Como Shaull afirma precisamente, “a luta pela criação de uma nova ordem toma lugar em meio à oposição, falhas repetidas, e o aparecimento constante de novas ameaças de desumanização”³⁶⁵. Por esta razão, o revolucionário deve ser lembrado de que não pode transformar a revolução num novo ídolo, “pois a revolução constitui um fenômeno altamente ambíguo. Ela representa uma paixão por justiça e pela libertação do oprimido, mas ela também libera grandes forças de destruição e conduz a novas formas de injustiça”. A nova ordem será instrumento de humanização “somente se essa ordem também permanecer aberta a mudanças. A revolução será capaz de se aproximar dos objetivos que se impôs se conseguir desenvolver um tipo de instituição na qual se façam presentes a autocritica e a sensibilidade para com a insatisfação quanto à nova estrutura”³⁶⁶. Neste sentido, viver na fronteira da revolução significa, como sugere a imagem enigmática criada por Walter Benjamin, permitir que a anã feia, que supostamente tem que se manter fora de vista, conduza a mão do fantoche de modo a assegurar a vitória sempre e invariavelmente³⁶⁷.

É, pois, tão-somente a partir destas considerações, ainda que não exaustivas, sobre os fundamentos do pensamento teológico de Richard Shaull que sua posição concreta em relação a questões éticas específicas pode ser compreendida. Contra a ideia ecumênica de uma sociedade responsável enquanto critério ético norteador do pensamento social cristão, Shaull aponta para o crescente processo de secularização e de historicização do pensamento como *factos* irreversíveis do mundo moderno que terminam por destruir as estruturas do formalismo abstrato presente neste critério ético. Reafirmando sua acomodação plena ao mundo moderno e à dinâmica das lutas pela atualização da liberdade humana na história, Shaull aponta as consequências desta problemática para a reflexão ética com uma precisão notável:

O que eu entendo que isso significa é que a orientação ética pode ser fornecida somente na medida em que valores são traduzidos em metas sociais específicas, necessidades humanas específicas, e possibilidades e prioridades técnicas específicas. Nenhum conjunto de princípios abstratos, ou ideias como a sociedade responsável, será de muita ajuda, a menos que sucedamos neste trabalho de tradução, que terá de ser realizado sempre de novo em situações de mudança. O que pode realizar uma contribuição significativa é um processo contínuo de reflexão sobre questões específicas à luz da perspectiva sobre a história provida

³⁶⁵ Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*, p. 38-39.

³⁶⁶ Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*, p. 26, 35, respectivamente.

³⁶⁷ Walter BENJAMIN. *Illuminations: Essays and Reflections*. New York: Schocken Books, 2007, p. 253: “The story is told of an automaton constructed in such a way that it could play a winning game of chess, answering each move of an opponent with a countermove. A puppet in Turkish attire and with a hookah in its mouth sat before a chessboard placed on a large table. A system of mirrors created the illusion that this table was transparent from all sides. Actually, a little hunchback who was an expert chess player sat inside and guided the puppet’s hand by means of strings. One can imagine a philosophical counterpart to this device. The puppet called ‘historical materialism’ is to win all the time. It can easily be a match for anyone if it enlists the services of theology, which today, as we know, is wizened and has to keep out of sight”.

pela história particular em que nós, enquanto cristãos, fomos incorporados, e à luz da forma do novo homem que está vindo à existência, tal como retratado por um homem, Jesus de Nazaré. É a partir deste tipo de reflexão bíblica e teológica que as dimensões mais amplas de pensamento sobre a renovação do homem e de sua existência histórica pode ser mantida no centro da luta revolucionária. Desta forma, eles podem tornar-se uma força ética explosiva, na medida em que rompem as limitações que o homem tende a impor sobre seu pensamento e ações e torna real uma ordem superior de vida que permanece como um julgamento sobre todas as realizações humanas³⁶⁸.

Na perspectiva de Shaull, a historicização radical do pensamento provocada pelo advento da modernidade secular somente permite uma orientação ética que se volta para o específico à luz do geral. Princípios abstratos estão condenados ao fracasso porque eles tendem a estabelecer normas deontológicas universais que se encontram em dissintonia com a realidade radicalmente histórica do mundo moderno. No entanto, na medida em que a relatividade do processo histórico é interpretada sob o prisma de um ideal ético último, o exercício de tradução de princípios éticos gerais em termos de necessidades específicas irrompe como uma tarefa indispensável para a formulação de valores capazes de fornecer orientações provisórias frente a um contexto de constante transformação³⁶⁹. A partir deste exercício de tradução, que representa justamente a tarefa de mediação própria a toda e qualquer reflexão teológica digna do nome, valores históricos normativos podem irromper como uma força ética explosiva em meio à relatividade da esfera histórica. Este exercício de tradução e mediação, entretanto, somente é possível para o teólogo ético que se posta no pensamento a partir das fronteiras da revolução, envolvendo-se, intelectual e praticamente, na luta pela humanização e atualização da liberdade humana na história.

É, pois, a partir de sua presença nas fronteiras da revolução que o teólogo ético estabelece um compromisso entre o ideal ético último e as lutas históricas por emancipação da vida humana no mundo. Na medida em que o teólogo ético se esforça por estabelecer uma conversa corrente entre a totalidade da tradição bíblica e teológica e a situação humana contemporânea, as bases para o estabelecimento de um compromisso entre os princípios fundamentais da fé cristã e a autointerpretação criativa do homem no mundo estão lançadas – mesmo que o resultado não seja, como Shaull bem observa, imediato³⁷⁰. Por conseguinte, uma vez que, por meio do estabelecimento deste compromisso sem reservas entre a situação e a

³⁶⁸ Richard SHAULL. *The Revolutionary Challenge to Church and Theology*, p. 478: “All this may sound very well, but the experience of many contemporary Christian revolutionaries is that the theology we have provided for them does not equip them for such transgression and transcendence in the secular order”.

³⁶⁹ Richard SHAULL. *Revolution: Heritage and Contemporary Option*. In: Carl OGLESBY; Richard SHAULL. *Containment and Change: Two Dissenting Views of American Society and Foreign Policy in the New Revolutionary Age*. New York: The Macmillan Company, 1967, p. 209-235.

³⁷⁰ Richard SHAULL. *The Revolutionary Challenge to Church and Theology*, p. 479.

tradição da teologia, estes valores éticos normativos adquirem formas concretas, a limitação do pensamento humano à esfera unidimensional do puramente empírico é rompida, ao passo que uma ordem superior de vida, que permanece como critério normativo último, é vislumbrada. Assim, a formulação de um princípio ético crítico, que irrompe a partir da mediação entre o absoluto e o relativo, não apenas oferece uma orientação ética concreta, como também permanece sob o juízo permanente do ideal ético último. Neste sentido, a crítica de Arthur Rich em relação ao alegado perigo “da supressão do relativo pelo absoluto”³⁷¹ presente no pensamento de Shaul não pode ser sustentada. Isso porque, na perspectiva de Shaul, embora haja uma síntese provisória, ou melhor, uma coincidência relativa entre a ação humanizadora na história e o reino de Deus, o ideal ético último permanece atuando como juiz de toda e qualquer ação humana na história. Neste sentido, o relativo jamais pode ser supressumido pelo absoluto; antes, é o absoluto que se atualiza concretamente na história por meio do relativo, conferindo valor concreto para a ação humanizadora do homem na história sem nunca, entretanto, identificar-se plenamente com nenhuma realização humana.

O caráter radicalmente histórico da teologia ética de Richard Shaul, sua acomodação ao dado, bem como seu compromisso com a realização do reino de Deus na história por meio de um envolvimento concreto com as lutas pela atualização da liberdade humana, conferem um caráter marcadamente provisório à sua perspectiva ética. Não obstante, na opinião de Shaul, o teólogo ético sabe, todavia, que a radical historicização da existência humana jamais poderá conferir uma segurança maior que o estabelecimento de normas provisórias voltadas para necessidades específicas. Não há um princípio universal absoluto, imutável, capaz de ser deduzido e aplicado como critério normativo para a orientação ética em toda e qualquer situação. As reivindicações eternas, atemporais, e universais da razão – características de uma “moralidade da personalidade e da consciência”³⁷², para empregarmos uma tipologia de Troeltsch – permanecem em contradição com o fluxo temporal do processo histórico. Em contraposição à moral da consciência, o teólogo ético sabe que se encontra em um contexto de historicidade radical e que, neste sentido, seu papel é o de desenvolver, por meio de sínteses culturais oriundas de círculos históricos respectivos de cultura, normas éticas provisórias que

³⁷¹ Arthur RICH. *Business and Economic Ethics: The Ethics of Economic Systems*, p. 159. Rich expressa sua crítica à posição de Shaul da seguinte maneira: “The primary problem with this approach is that it brings the relative, in this case the relative of the revolutionary-progressives of our day, very close to the absolute, and in this respect brings today’s unconditional obligations closer to the eschatological will of God, if it does not actually equate them. That, however, does not mean mediation of the absolute with the relative, but sublation of the relative by the absolute”.

³⁷² Ernst TROELTSCH. *Christian Thought: Its History and Application. Lectures written for delivery in England during March 1923*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007, p. 39-68.

possam oferecer orientação à ação ética do homem moderno³⁷³. No entanto, estas normas provisórias, formadas a partir da mediação entre o absoluto e o relativo, são suficientes para oferecer uma orientação para o agir ético concreto na medida em que o reino de Deus vai adquirindo forma e concretude em meio às lutas históricas pelo futuro do homem. Para Shaull, é este tipo de existência, que sabe estar limitada pela historicização radical do pensamento, que pode contribuir em algo, para darmos lugar uma vez mais à sua voz, para o aprofundamento da percepção, para a recuperação do propósito, para o renascimento da intrepidez e da obra de reconciliação entre cristãos e não-cristãos igualmente³⁷⁴. A fim de obter uma percepção sobre a formulação de normas concretas capazes de orientar a transformação ética da sociedade, o teólogo precisa estar comprometido, conforme afirmado anteriormente, com o espírito de seu tempo. Desta forma, assim como a totalidade da história do cristianismo foi sempre e inevitavelmente uma história, “em longo prazo, de um compromisso tremendo, contínuo, entre as exigências utópicas do reino de Deus e as condições permanentes de nossa vida humana atual”, o teólogo ético deve estar igualmente disposto a estabelecer, na perspectiva de Shaull, um compromisso entre o ideal ético último e a forma do desdobramento da realidade histórica de seu próprio tempo. Como bem afirma Troeltsch, “se a totalidade do curso da história é assim caracterizada pelo compromisso, não é provável que o pensador possa escapar dele. Ele, também, deve confessar um compromisso mesmo nestes dias quando a presença e necessidade de compromisso em todas as coisas terrenas estão pesando de forma particularmente forte sobre nossas almas”³⁷⁵.

Para Shaull – assim como para Troeltsch antes dele –, a orientação ética somente é possível sobre a base de um compromisso. A própria relevância do conceito de reino de Deus depende, enquanto ideal ético último, da forma do compromisso estabelecido pelo teólogo ético entre a realidade da situação humana contemporânea e o objetivo último da “vocação ontológica do homem”³⁷⁶. Por este preciso motivo, e por mais importante que ela seja, a questão da descrição metodológica precisa do tipo de percepção ética a ser adotado em um

³⁷³ Ernst TROELTSCH. *Christian Thought: Its History and Application*. Lectures written for delivery in England during March 1923, p. 39-68. Para Troeltsch, embora desde a antiguidade combinações e misturas entre a “moral da consciência” e a “ética dos valores culturais” tenham ocorrido reiteradamente, uma diferença fundamental distancia a moral da consciência da ética dos valores culturais. Como ele afirma: “And here the main distinction between the morality of conscience and the ethic of cultural values becomes perfectly clear. As for the former by virtue of its formality leads us out of History into the sphere of the timelessly valid, so conversely the latter conducts us back into History and Development, and more particularly into the realm of the Individual” (p. 82).

³⁷⁴ Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*, p. 32-33.

³⁷⁵ Ernst TROELTSCH. *Christian Thought: Its History and Application*. Lectures written for delivery in England during March 1923, p. 165-166.

³⁷⁶ Richard SHAULL. Foreword. In: Paulo FREIRE. *Pedagogy of the Oppressed*. 30th anniversary ed. New York; London: Continuum, 2000, p. 32.

contexto de crescente historicização, secularização e efervescência político-revolucionária, constitui, na perspectiva de Richard Shaull, um problema de relevância menor. Antes, o que realmente importa para o teólogo ético se encontra em sua decisão de acomodar-se ao dado, de começar sua tarefa teológica e ética tomando como ponto de partida “a totalidade da autointerpretação criativa do ser humano num período histórico determinado”³⁷⁷, reconhecendo que a historicização radical do pensamento oferece tanto um limite quanto uma oportunidade para o quefazer teológico. Como ele afirma:

Nos período recente, tem ocorrido alguma discussão em relação à questão se o pensamento social ecumênico deve dar atenção primariamente a princípios, valores e axiomas médios, ou se deve tornar-se contextual, ou permitir que uma perspectiva opere como corretiva da outra. A discussão conduzida nestes termos, acredito, produz resultados demasiadamente escassos. Talvez, nossa tarefa neste momento seja uma de reconhecer este fato da radical historicização de todo o nosso pensamento, e trabalhar por meio das implicações teológicas presentes em tal reconhecimento, permitindo que ele nos conduza para onde ele irá³⁷⁸.

Assim, de acordo com a perspectiva de Shaull, a preocupação ética primeira não deve ser uma de elaborar critérios metodológicos apriorísticos, pretensamente imunes à radical historicização do pensamento, e impô-los, por conseguinte, à configuração cultural do tempo presente. Antes, a tarefa ética mais importante é a de reconhecer, em primeiro lugar, a factualidade bruta dos eventos históricos concretos e acomodar-se a este presente estado de coisas. Desta forma, a partir de uma acomodação ao dado, o teólogo ético se vê obrigado não somente a reconhecer a radical historicização do pensamento, mas também a trabalhar a partir deste estado de coisas a fim de formular normas éticas provisórias que sejam capazes de fornecer orientações para a transformação ética da sociedade. É assim, pois, que a teologia se torna capaz de reivindicar sua relevância pública e a religião recobra a pujança de seu poder formativo e criativo. Este procedimento, entretanto, requer a competência, por parte do teólogo ético, para a realização de criticismos que se tornam responsáveis por orientar a formulação de uma síntese cultural e a essência da religião. Trata-se, para ser mais preciso, da competência ética do teólogo de desenvolver um “criticismo imanente”, por meio do qual “o histórico é medido pelo histórico”, e a “formação individual é medida em face do espírito do

³⁷⁷ Paul TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 22. Neste mesmo sentido, Richard SHAULL. *Surpreendido pela graça: memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil*, p. 211 afirma, rejeitando sua formação barthiana e adotando uma metodologia que parte da situação: “A despeito de minha formação barthiana, com sua declaração de que toda teologia deve estar baseada na Revelação e dela ser deduzida, Eu tendia mais e mais a começar pela situação na qual nos encontrávamos. E enquanto frequentemente repetia o dito de Barth, de que toda teologia deveria ser feita com o jornal numa das mãos e a Bíblia na outra, estava convencido de que ele nunca tivera realmente feito isso. Aos poucos cheguei a conclusão de que éramos mais fieis do que o modelo seguido por ele e outros teólogos europeus”.

³⁷⁸ Richard SHAULL. *The Revolutionary Challenge to Church and Theology*, p. 478.

todo concebido intuitiva e imaginativamente”³⁷⁹. Desta forma, o elemento subjetivo na formulação de sínteses culturais e na determinação da essência da religião se faz presente neste tipo de criticismo de um modo particularmente pujante. Por mais arriscado que possa soar, a formação de sínteses culturais e da essência da religião depende da crítica subjetiva, do modo como o indivíduo imagina a forma da religião presente à luz de uma totalidade imaginada intuitivamente. Como afirma com precisão Troeltsch, a tarefa teológico-ética de formação de sínteses culturais e de determinação da essência do cristianismo “reivindica importantes recursos científicos e espirituais, uma personalidade treinada de uma só vez e ao mesmo tempo na exatidão da história e disciplinada na religião e na ética”. Por este motivo, afirma Troeltsch, a formulação de sínteses culturais e a definição da essência constituem “um assunto de competência histórica”³⁸⁰.

Shaull nunca foi exatamente o tipo de intelectual treinado na exatidão da história, nem tampouco o tipo de pensador enciclopédico, suficientemente disciplinado em assuntos sobre religião e ética. Seus escritos teológicos, sempre fragmentários, representam, antes, uma tentativa de oferecer normas éticas provisórias capazes de oferecer alguma orientação para a ação ética na história. Não obstante, sua teologia ética, construída na interface entre as lutas pela humanização da vida e a tradição teológica cristã, contém uma dinâmica latente cujo valor para o desdobramento de uma consciência protestante crítica na América Latina e no Brasil é imensurável. Sua metodologia de acomodação ao dado, seu compromisso com a formulação de uma teologia ética responsável, bem como sua predisposição para viver em conformidade com os valores éticos que no mundo vigoram³⁸¹, trazem consigo elementos teóricos e práticos que permanecem atuais para todo teólogo e eticista disposto a aventurar-se na tentativa de criação de uma nova linguagem teológica³⁸². Neste sentido, sua teologia ética, ainda que apenas fragmentária, fornece o impulso necessário tanto para a formulação de critérios normativos provisórios para orientação do agir ético do homem na história, quanto para uma determinação da essência histórica e dinâmica do cristianismo protestante. “O que é de significância última”, afirma Shaull, “é a realização da vida humana em um novo contexto

³⁷⁹ Ernst TROELTSCH. Was heißt „Wesen des Christentums“?, p. 407: „Nach welchem Maßstab aber wird diese Kritik vollzogen? Sie ist eine Kritik historischer Gebilde aus dem ihrem Haupttrieb innewohnenden Ideal. Sie ist das, was man eine immanente Kritik zu nennen pflegt. Sie ist insofern in der Tat rein historisch gedacht; denn sie mißt das Historische am Historischen, die Einzelbildung an dem intuitiv und divinatorisch erfaßten Geiste des Ganzen“.

³⁸⁰ Ernst TROELTSCH. Was heißt „Wesen des Christentums“?, p. 407-408: „Daß der Historiker wirklich den Hauptzug richtig treffe, wirklich die Verkehungen und Zufälle scharf erkenne, das hängt lediglich von seiner Vertiefung in die Tatsachen und von der Reife seiner Urteilskraft ab, ist also eine Sache historischer Meisterschaft“ (p. 408).

³⁸¹ Against Grenholm.

³⁸² Richard SHAULL. The Revolutionary Challenge to Church and Theology, p. 479.

de relacionamentos”. Em função de sua tematização da tarefa de humanização da vida como uma tarefa de significância última, Shaull oferece um princípio crítico fundamental para a tematização da concreção do reino de Deus no seio do processo histórico. Neste sentido, sua teologia ética nos oferece um critério normativo bastante concreto para a orientação do agir ético e determinação da essência da religião: a ação humana é moralmente correta na medida em que humaniza; a religião deve reformar-se, por sua vez, a partir de uma crítica capaz de orientar a configuração de uma totalidade individual concretamente envolvida com a tarefa de atualização da liberdade humana na história. Com efeito, ambas as determinações somente são possíveis em face do espírito do todo concebido intuitiva e imaginativamente. E, para Shaull, é somente através da “criatividade, imaginação, com a benevolência de arriscar tudo o que possuímos”³⁸³ que a transformação ética da realidade ocorre.

A despeito da fragmentariedade de seus escritos teológicos, entretanto, a formação de critérios normativos provisórios para o agir ético, por um lado, e seu impulso crítico para uma reconfiguração da essência histórica do cristianismo, por outro, constituem elementos que conferem à teologia de Shaull uma dimensão de futuridade que continua a interpelar a tarefa de construção de uma teologia ética na contemporaneidade. Essa dimensão de futuridade irrompe como uma consequência natural de sua teoria da *Gestalt*. Isso porque tanto a concepção normativa da ética por ele esboçada, quanto a reconstrução do cristianismo e, mais especificamente, do protestantismo, sobre uma base radicalmente histórica somente se tornam empreendimentos possíveis na medida em que uma abertura para o futuro é mantida enquanto horizonte. Sem esta dimensão de futuridade, nem a normatividade da orientação ética, nem a reconstrução do cristianismo sobre uma base radicalmente moderna, histórica e secular tornam-se realidades capazes de ser empreendidas. Para Shaull, não obstante, a dimensão de futuridade é própria ao cristianismo, na medida em que, como ele afirma, “a fé cristã olha o presente sob a luz do futuro; e o futuro, projetado no presente, proporciona uma perspectiva única de interpretação e se torna uma força explosiva”³⁸⁴.

Ora, na definição de critérios normativos provisórios, que irrompem a partir da síntese entre o ideal ético último e a ação humanizadora do homem na história, bem como na tentativa de determinação da essência do cristianismo, uma perspectiva sobre o futuro se torna indispensável. Isso porque, quando se trata de oferecer um parâmetro tanto para a orientação ética, quanto para uma redefinição do cristianismo sob o prisma de conceitos unificados, a história nunca pode deixar de pensar sobre o futuro, iluminando o passado e o presente por

³⁸³ Richard SHAULL. *Revolution: Heritage and Contemporary Option*, p. 192.

³⁸⁴ Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*, p. 37.

meio da imaginação projetiva daquilo que o indivíduo *deve fazer* e de como a religião cristã *deve ser*. É própria a uma visão radicalmente histórica da realidade, ademais, que o futuro constitua uma dimensão indispensável.

Precisamente em função da futuridade, a determinação da essência do cristianismo se torna fortemente condicionada pela visão e atitude pessoais que o teólogo possui em relação ao que o cristianismo deve ser. Para aqueles que não mais acreditam na validade e relevância públicas do cristianismo, não há qualquer motivo para tentar reformular sua essência a partir de ideais mais adequados e contextualizados que alcançarão uma atualidade no futuro. Por outro lado, aqueles que apostam na validade permanente do cristianismo, e que se esforçam por exercitar a imaginação de tais ideais verão a essência a partir do prisma destes ideais imaginados, enfatizando aqueles elementos do passado que podem contribuir para as possibilidades do futuro. Assim, futuro, presente e passado estão envolvidos na reformulação da essência do cristianismo, de sorte que sua reconfiguração é também um novo olhar sobre sua história e sob suas potencialidades latentes. Por este preciso motivo, a identificação da posição pessoal em relação ao valor e a verdade do cristianismo é um dos prerequisites para a determinação da essência desta religião. Como afirma com precisão Troeltsch, “a definição de essência é a elucidação da ideia essencial do cristianismo na história do modo como ela deve ser uma luz para o futuro”; ao mesmo tempo, esta definição “é uma visão viva conjunta do mundo presente e futuro sob o prisma desta luz. A definição da essência para um tempo determinado é a formulação histórica do cristianismo para este tempo [*die jeweilige historische Neugestaltung des Christentums*]”³⁸⁵. Para Shaull, cabe dizer, a ideia cristã básica se atualiza na humanização da vida humana, e é precisamente esta ideia que deve operar na orientação do agir ético do homem na história e na reformulação da religião cristã e protestante para cada nova situação.

³⁸⁵ Ernst TROELTSCH. Was heißt „Wesen des Christentums“?, p. 431.

4 CAPÍTULO TERCEIRO: A PRÁXIS ECUMÊNICA HUMANIZADORA NAS BASES – O CEDI COMO UM ESTUDO DE CASO

Somente a esperança pode ser chamada de “realista”, porque somente ela toma a sério as possibilidades que impregnam tudo o que é real. Ela não toma as coisas na sua estática ou inércia, mas considera a forma como caminham, se movem e são mutáveis em suas possibilidades. Somente quando o mundo e os homens são vistos em um estado inacabado de fragmentação e experimentação, as esperanças terrenas têm algum sentido³⁸⁶.

4.1 ARTICULAÇÃO DA PRÁXIS ECUMÊNICA NO BRASIL: O LEGADO DE ISAL

A tentativa de construção de uma nova linguagem teológica protestante na América Latina e no Brasil, capaz de construir, a partir das fronteiras da revolução, um compromisso entre o ideal ético último do reino de Deus e a ação humanizadora na história³⁸⁷, foi resultado de um processo contínuo de reflexão sobre o papel dos cristãos frente às necessidades e exigências da sociedade em que estavam inseridos. Sob os influxos do movimento de renovação teológica preconizado por Shaull, setores do protestantismo latino-americano apontaram para a necessidade de se repensar a temática da responsabilidade social das igrejas, buscando uma maior aproximação entre o protestantismo e o contexto sociopolítico latino-americano mais amplo e pleiteando a possibilidade de uma “recriação autóctone”³⁸⁸.

De acordo com Michel Löwy, pode-se afirmar que o movimento Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL) tenha sido a iniciativa mais importante para a criação e promoção dessa nova linguagem teológica no seio do protestantismo, sobretudo em função da mobilização de “fiéis progressistas de várias denominações protestantes, em um diálogo

³⁸⁶ Jürgen MOLTMANN. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã*. 3. ed. São Paulo: Editora Teológica; Edições Loyola, 2005, p. 40-41.

³⁸⁷ Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*, p. 23-43.

³⁸⁸ José BITTENCOURT FILHO. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*, p. 125-126. Como ressalta Bittencourt Filho: “Vale registrar que naquele momento apenas uma minoria discerniu o estado da questão e imbuíu-se desse propósito de recriação autóctone. Curiosamente, tal minoria intuiu que para alcançar essa meta, o caminho mais apropriado seria uma ultrapassagem das fronteiras denominacionais, isto é, uma opção em favor da unidade cristã, do ecumenismo e da luta em prol das transformações sociais então em curso. Essa minoria veio a constituir a corrente progressista, libertária e nacionalista do protestantismo brasileiro”.

permanente com esquerdistas católicos e marxistas”³⁸⁹. Não obstante, a tentativa de ISAL de manter um contato crítico com as instituições eclesiais, especialmente em função de sua liderança leiga, não logrou sucesso, fazendo com que o movimento se tornasse rapidamente um instrumento de mobilização popular³⁹⁰. Apesar de sua curta duração, ISAL ofereceu a contribuição mais importante do protestantismo latino-americano para o desenvolvimento das teologias da libertação, levando o protestantismo à ruptura com seu vínculo político-econômico *liberal* e à afirmação de um projeto *libertador*.

Seguindo de perto a articulação de Júlio de Santa Ana, pode-se caracterizar o movimento ISAL em três fases. Uma *primeira fase* se desenvolve entre 1961 e 1967, entre a consulta realizada em Huampaní e a radicalização do movimento que se produz após a Conferência sobre Igreja e Sociedade realizada em Genebra, em 1966. No final deste período, ISAL se reorganizou em direção a uma militância mais efetiva ao lado dos movimentos populares, incorporando-se à luta revolucionária. Com um engajamento político claro em prol da *libertação* dos povos latino-americanos, e baseando-se em categorias marxistas de análise social, embora, conforme ressalta com precisão José Míguez Bonino, sem “uniformidade nem rigidez dogmática” no uso de tais categorias analíticas, ISAL se tornou um movimento cada vez mais crítico das posturas eclesiais protestantes latino-americanas, o que, de um modo bastante óbvio, fez com que o movimento começasse a perder o seu apoio institucional eclesial e financeiro³⁹¹.

Como consequência de tal configuração, deu-se início à *segunda fase* do movimento, compreendida entre os anos de 1967 e 1971, que foi caracterizada pelo predomínio da radicalização e da *ruptura* com as instituições eclesiais, e pela irrupção dos diferentes regimes militares. Nesta conjuntura, o engajamento político libertador dos membros de ISAL começou a se confirmar no nível da *produção simbólica*, passando da “igreja ao movimento”. Tal nível de *produção simbólica* deve ser entendido como a tentativa de criação de uma nova linguagem que fosse expressão da situação histórica do indivíduo latino-americano, um reflexo de sua liberdade, de sua ação e de sua resposta ao mundo. Essa linguagem foi criada, conforme visto no capítulo anterior, a partir da *ressignificação* de aspectos específicos da tradição teológica protestante, sendo que foi na teologia ética de Richard Shaull ela encontrou

³⁸⁹ Michael LÖWY. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*, p. 180.

³⁹⁰ Júlio de SANTA ANA. *Du libéralisme à la praxis de la libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération*, p. 80.

³⁹¹ José MÍGUEZ BONINO. *A fé em busca de eficácia: uma interpretação da reflexão teológica latino-americana sobre libertação*, p. 54. De acordo com Míguez Bonino, ISAL, aprofundando sua crítica às igrejas protestantes, “via as mesmas como ‘enclaves culturais’ mais vinculados às metrópoles de ultramar do que a seu ambiente imediato”. Desta forma, as igrejas protestantes não puderam “seguir as formulações teológicas e ideológicas de ISAL”, afastando-se do movimento.

sua expressão mais concisa e significativa. Como ressalta Rubem Alves, na trilha de Shaull, essa nova linguagem libertadora “não emerge simplesmente do metabolismo que se dá entre o ser humano e o seu mundo, mas é proferida como uma resposta às situações concretas nas quais o homem se encontra”³⁹². Desta forma, as reflexões bíblico-teológicas características dos documentos e publicações de ISAL, marcadas pela tentativa de promoção dessa nova linguagem humanizadora e libertadora, lançaram as bases para a formulação de um novo método de interpretação das Escrituras, compreendendo-as, a partir de uma abordagem histórica- crítica, em face das questões que surgem dentro da práxis de libertação.

Evidentemente, ao tornar-se um movimento *independente* das instituições eclesiásticas, o grupo de ISAL se conscientizava, ao mesmo tempo, do perigo de tornar-se um gueto sectário, isto é, de constituir-se numa nova comunidade religiosa ao lado das demais, o que seria incoerente e incompatível com sua postura e militância ecumênica. De acordo com Júlio de Santa Ana, o caminho para a solução deste impasse surgiu por ocasião de uma reunião realizada no fim de dezembro de 1967, em Piriápolis, uma estação balneária próxima a Montevideu. Nesta reunião, ISAL se autodefiniu como um “grupo intermediário”, que intentava a construção de *pontes*, isto é, um “canal de comunicação” entre as igrejas e a nova sociedade que surgiria do processo de luta revolucionária na América Latina. De acordo com Jean-Pierre Bastian, quando as igrejas protestantes repeliram o “critério radical dos jovens intelectuais protestantes, estes, concebendo sua estratégia como uma ponte entre a igreja e a sociedade, se incorporaram à luta política revolucionária”³⁹³. Um exemplo claro desta atuação revolucionária e de intermediação, como ressalta Júlio de Santa Ana, foi a participação de ISAL na Bolívia, que se tornou uma “verdadeira fonte de resistência à ditadura militar do general Barrientos”, convertendo-se num fórum de convergência entre diferentes representantes das forças populares. Também no governo progressista do general Torres, o grupo de ISAL se tornou uma força mobilizadora através da Assembleia Popular (de novembro de 1970 a julho de 1971), que às vezes funcionava como um parlamento³⁹⁴.

Não obstante, o caminho para a construção de *pontes* entre a igreja e a sociedade foi entendido como o esforço para o lançamento de programas de *conscientização* e educação popular, especialmente entre as comunidades cristãs, tendo como inspiração a experiência do

³⁹² Rubem ALVES. *Da esperança*, p. 46: “Quando a linguagem é histórica, no entanto, ela conta a história humana, o que não implica uma simples descrição. Ela contém a *interpretação humana* da mensagem e do desafio que este lança ao mundo, afirmando o que ele acredita seja a sua vocação, o seu lugar, as suas possibilidades, a sua direção e a sua função no mundo”.

³⁹³ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 239.

³⁹⁴ Júlio de SANTA ANA. *Du libéralisme à la praxis de la libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération*, p. 81.

Movimento de Educação de Base no Brasil (MEB), iniciado em março de 1961, e a pedagogia desenvolvida por Paulo Freire. De fato, a inovação da proposta pedagógica elaborada por Freire, com sua ênfase no conceito de *conscientização*, ofereceu novos subsídios à tarefa da educação popular exercida por ISAL. Aqui vale sublinhar que, se por um lado, o termo *consciência* faz referência ao “conhecimento de si mesmo como pessoa responsável que age e julga”³⁹⁵, o termo *conscientização*, por outro, diz respeito a “mais que uma simples tomada de consciência. Supõe, por sua vez, o superar a falsa consciência, quer dizer, o estado da consciência semi-intransitivo ou transitivo-ingênuo, e uma melhor inserção crítica da pessoa conscientizada numa realidade desmitificada”³⁹⁶. Segundo Freire, a “consciência surge nas relações entre o homem e o mundo, e a realidade”. Isto é, apenas quando se compreende a *dialecticidade* entre consciência e mundo, quando a objetividade e a subjetividade se encarnam dialeticamente, é “possível compreender o que é a *conscientização* – e compreender o papel da consciência na libertação do homem”³⁹⁷. Pode-se dizer, portanto, que o objetivo de ISAL consistia na *conscientização* de cristãos quanto a sua situação sociopolítica e sua tarefa específica em meio aos acontecimentos que os desafiavam.

A *terceira fase* do movimento, que compreende os anos de 1971 e 1975, se inicia com o golpe de estado realizado pelo general Hugo Banzer, na Bolívia, e termina com a dissolução de ISAL em 1975. A perseguição aos membros de ISAL no decorrer desse período se intensificou de maneira extrema, levando vários de seus quadros à prisão e ao exílio, e, alguns, à morte. Com a intensificação dos regimes militares nos países da América Latina e no Caribe, a luta revolucionária pela libertação se tornou uma forma de resistência e oposição e um ponto de encontro entre diferentes grupos militantes envolvidos nesse processo de resistência. Não obstante, os membros de comunidades cristãs revolucionárias, bem como os membros de ISAL, foram forçados ao silêncio como forma de sobrevivência³⁹⁸. Os regimes militares trouxeram, obviamente, dificuldades inúmeras para a articulação e o funcionamento

³⁹⁵ Wolfgang LIENEMANN. Consciência. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 254: “Portanto, a consciência envolve a experiência que a pessoa tem da responsabilidade, uma relação entre as ações (ou inação) de uma pessoa e sua identidade, uma relação ao conhecimento empírico dos problemas envolvidos, uma relação com as outras pessoas e suas expectativas e uma relação com Deus”.

³⁹⁶ Paulo FREIRE. *Conscientização: teoria e prática da libertação*. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. 3. ed. São Paulo: Moraes, 1980, p. 90.

³⁹⁷ Paulo FREIRE. *Uma educação para a liberdade*. Porto: Textos Marginais, 1974, p. 54. Cabe ressaltar que, embora Freire tenha sido o responsável pela introdução deste conceito na teoria pedagógica, ele afirma não ter sido o seu autor. Na realidade, como afirma Freire, o conceito foi criado por uma equipe de professores do Instituto Superior de Estudos Brasileiros, por volta de 1964. Sobre este ponto, cf.: Paulo FREIRE. *Conscientização: teoria e prática da libertação*. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire, p. 25.

³⁹⁸ Júlio de SANTA ANA. Du libéralisme à la praxis de la libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération, p. 82.

de ISAL, levando ao seu esmaecimento gradual. De acordo com Bittencourt Filho, pode-se afirmar que a repressão crescente inviabilizou o funcionamento de ISAL em “localidades e com pessoas estratégicas”. A repressão também contribuiu para “subtrair as melhores condições de ISAL articular devidamente seus núcleos nacionais, alguns destes, altamente radicalizados”. Neste sentido, torna-se possível afirmar que o movimento representado por ISAL tenha sido desagregado devido a sua “carência de bases eclesiais, radicalização teórica e, em alguns casos, radicalização política propriamente dita”³⁹⁹.

Apesar de sua existência ter sido abreviada pela repressão, o movimento Igreja e Sociedade na América Latina contribuiu de forma singular para o nascimento de uma nova forma de reflexão teológica entre os latino-americanos⁴⁰⁰. Na realidade, pode-se seguramente afirmar, como o faz Bittencourt Filho, que a “contribuição imorredoura de ISAL situa-se mais no campo do pensamento teológico e eclesiológico do que nos demais”⁴⁰¹. Além disso, cabe sublinhar que o movimento ISAL tenha contribuído de forma singular para o desenvolvimento de uma práxis ecumênica específica na América Latina, principalmente por acentuar a necessidade de uma mobilização popular por meio de um processo pedagógico de *conscientização*. A quarta e última assembleia de ISAL, realizada em Ñaña, Peru, no ano de 1971, por exemplo, discutiu e aprofundou o compromisso com a conscientização e com a mobilização popular estabelecido pela já citada reunião em Piriápolis, em 1967. Com a convocação da quarta assembleia, ISAL, sob a liderança, sobretudo, da teologia ética de Shaull, lançou as diretrizes fundamentais que caracterizariam o perfil da práxis ecumênica latino-americana, mormente em função da ênfase nas tarefas de *conscientização*, de missão urbana no nível da base, de treinamento e formação, bem como da prática teórica⁴⁰².

De fato, é possível afirmar que a quarta assembleia de ISAL, ao reconhecer o perigo de seu afastamento da realidade das igrejas, tenha reiterado a necessidade da inserção e

³⁹⁹ José BITTENCOURT FILHO. *Por uma eclesiologia militante: ISAL como o nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*, p. 132.

⁴⁰⁰ De acordo com Gerhard Tiel, “a organização que sucedeu o ISAL foi fundada em 1975 com o nome de Ação Social Ecumênica Latino-Americana (ASEL), e se distingue do ISAL principalmente por sua maior ênfase na reflexão teológica, embora esteja na tradição do ISAL por acentuar a responsabilidade sócio-política dos cristãos. Hoje ASEL é membro associado do CLAI”. Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 52. Sobre ASEL, cf.: Dafne Sabanes PLOU. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*, p. 133-134.

⁴⁰¹ José BITTENCOURT FILHO. *Por uma eclesiologia militante: ISAL como o nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*, p. 133. Para Bittencourt Filho ISAL, em conformidade com a teologia ética de Shaull, “rejeitou uma proposta política estritamente cristã, ou uma participação isolada dos cristãos no processo revolucionário, em consonância com suas raízes protestantes. A ‘Primavera de Praga’, por sua vez, defrontou ISAL com as grandes contradições do ‘socialismo real’, arraigando-o ainda mais em solo latino-americano, ou seja, na busca de uma alternativa independente e autóctone”.

⁴⁰² CUARTA ASAMBLEA CONTINENTAL, JULIO 1971, ÑAÑA, PERÚ. Bases para una estrategia y programa de ISAL. In: IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA. *América Latina: movilización popular y fe cristiana*. Montevideo: ISAL, 1971, p. 139.

participação do cristão no processo de libertação, aqui compreendido como uma “ruptura com o sistema de dependência econômica e de exploração”, gerado pela “ação do imperialismo aliado às classes dominantes nacionais”. Não obstante, a problemática não residia tanto em apontar a *dependência* e em definir quais eram os grupos que a mantinham, mas em superá-la através de um impulso específico em direção à “organização dos setores do povo que são explorados pelas classes dominantes nacionais e pelo imperialismo”. Tal impulso exigia que a assembleia atentasse para algumas das dificuldades intrínsecas à participação do cristão no processo revolucionário, o que levou ao reconhecimento de que o cristão, comprometido com o processo humanizador de libertação latino-americano, experimenta uma “relação dupla”, que, por sua vez, pode ser origem de conflito individual e coletivo. Em outras palavras, se por um lado o cristão se via comprometido com a participação política por meio da atuação em movimentos populares, por outro seu vínculo direto ou indireto com as instituições eclesiais cristãs poderia indicar uma relação com centros de dominação imperialista e com os interesses das classes dominantes, o que gerava um tipo de esquizofrenia no exercício de uma participação política mais efetiva. De um modo semelhante, a assembleia afirmava que a motivação política específica do cristão, ensejada pela exigência axiomática do “amor ao próximo”, “entendido como o dever de sacrificar-se por seu irmão”, poderia conduzir a uma forma de ação política ingênua, alicerçada mais sobre um impulso ético do que sobre uma análise rigorosa do seu contexto de atuação. Nesta percepção, o cristão deve estar ciente de que o *político* é o fator prioritário que o deve conduzir à luta por libertação, uma vez que se intenta a substituição de uma ordem social que perece, por outra nova, mais justa, mais humana, mais solidária. A assembleia também apontava para a necessidade de inclusão das igrejas e instituições cristãs na tarefa de libertação, já que elas eram consideradas instrumentos de apoio e recrutamento político e um lugar de luta ideológica por meio da qual se intenta orientar a consciência cristã em direção ao acesso à opção e à militância em favor das classes populares. Assim, enfatizava-se a relevância da criação de meios para a promoção da *unidade* das forças populares, como uma forma de se evitar o perigo da formação de um gueto sectário. Não menos importante, porém, foi a percepção da necessidade de organização das forças populares como uma exigência do processo libertador, que, embora tenha sido historicamente exercida por líderes seculares e marxistas, poderia receber uma participação mais efetiva dos cristãos em função de sua crescente participação política.

Assim como a ênfase dada à mobilização popular fez com que a assembleia atentasse para algumas das dificuldades intrínsecas à participação do cristão no processo de luta pela libertação da sociedade na qual se encontrava, também as exigências levantadas pelo processo

revolucionário às igrejas militantes constituíram uma das preocupações centrais da assembleia em Ñaña. De acordo com o documento da reunião, havia necessidade de aplicação de uma “metodologia especial” na interpretação do papel das igrejas no processo revolucionário, uma vez que se entendia que esta metodologia deveria, necessariamente, levar em consideração o instrumental analítico provido pelo materialismo histórico, não em sua “acepção dogmática, mas em suas formas mais atualizadas”. A interpretação do papel das igrejas no processo revolucionário, por sua vez, não seria exequível sem uma prévia “transformação das velhas estruturas eclesiásticas”, fazendo com que os recursos humanos e ideológicos das instituições fossem colocados à disposição do povo em sua luta por libertação e autonomia. Neste sentido, a “nacionalização” das igrejas se impunha de forma radical, entendendo-se por nacionalização não somente “o passo que permite a adoção de formas culturais autônomas ou regionais”, mas também uma “identificação da igreja com os interesses e o destino histórico do povo”. A assembleia entendia que as igrejas, que como parte do sistema estavam igualmente sujeitas ao fenômeno da luta de classes, constituíam importantes frentes de trabalho para aqueles que lutavam pela transformação social e pelos interesses dos menos favorecidos.

Apesar da ênfase contínua na tarefa da *mobilização popular*, não era objetivo de ISAL estabelecer vínculos políticos e alianças programáticas por meio de impulsos desprovidos de critérios específicos previamente estabelecidos. Partindo de tal percepção, afirmou-se a necessidade de determinar uma *classificação* daqueles grupos com os quais fosse possível empreender uma ação comum na luta pela libertação. Entre tais grupos, foram destacados os grupos de *contestação*, que se caracterizam pelo conflito com suas instituições eclesiásticas de origem em função de uma incompatibilidade ideológica. Por outro lado, os grupos que representavam os interesses das classes hegemônicas da sociedade deveriam ser “denunciados de forma clara e determinante”. Aqueles grupos majoritários, por sua vez, que viviam “múltiplas alienações”, entre elas a religiosa, deveriam ser submetidos a uma pedagogia de *conscientização* sobre sua situação e tarefa na luta pela transformação social e política. Como uma última exigência para as igrejas militantes, a assembleia em Ñaña afirmou a necessidade de uma renovação teológica autêntica, entendida não como uma “repetição de teologias formuladas em sociedades opulentas”, mas como uma tentativa de compreensão dos “símbolos e categorias da fé dentro do processo de libertação”⁴⁰³.

Como corolário da configuração ecumênica de ISAL e das considerações esboçadas pela assembleia realizada em Ñaña, pode-se afirmar que a práxis ecumênica latino-americana,

⁴⁰³ CUARTA ASAMBLEA CONTINENTAL, JULIO 1971, ÑAÑA, PERÚ. Bases para una estrategia y programa de ISAL, p. 143-150.

sobretudo em função da postura política representada pelas igrejas do protestantismo histórico, buscou espaços de atuação que ultrapassavam os limites estabelecidos pelas igrejas, ainda que considerassem as igrejas como importantes frentes de trabalho e espaços para a conscientização dos indivíduos envolvidos no processo revolucionário. Não obstante, este “movimento duplo de abandono da Igreja-instituição e de aproximação e participação nos grupos políticos” representou, como bem apontou Zwinglio Dias, a “força e a debilidade” da práxis ecumênica latino-americana⁴⁰⁴.

4.2 DA MILITÂNCIA ECUMÊNICA NAS BASES AO PROJETO DE UMA IGREJA POPULAR

Disso tudo se pode depreender que, apesar das dificuldades e mesmo impossibilidades levantadas pelos diferentes regimes militares ao trabalho de ISAL, sua contribuição à tarefa de mobilização popular encontraria certa correspondência com a irrupção das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Estas, apesar de serem comunidades ligadas à Igreja Católica Romana, eram profundamente ecumênicas e davam novo impulso à prática das comunidades cristãs pela libertação, constituindo-se em verdadeiros polos de resistência ao autoritarismo militar e à violação dos direitos humanos⁴⁰⁵. Como ressalta Jean-Pierre Bastian:

ISAL foi dissolvido em 1975, e os seus membros descobriram o longo caminho que deveria ser percorrido em busca de libertação. Frente à repressão de que era vítima a maioria das organizações de esquerda, os sobreviventes do movimento voltaram sua atenção novamente para as igrejas como espaço de resistência e reorganização, e como lugar privilegiado para a ação. Agora, mais do que as igrejas protestantes, as comunidades eclesiais de base católicas forneciam uma meta às renovadas esperanças de reforma religiosa e social⁴⁰⁶.

De fato, o caminho para a libertação, que inspirou e modelou a militância ecumênica de ISAL, teve que encontrar outros espaços para uma articulação mais efetiva. Como ressalta Bittencourt Filho, a Igreja Católica, em função de ser “administradora de um colossal volume de recursos, articulada por uma intocável ‘ideologia de unidade’”, mas também por sua longa

⁴⁰⁴ Zwinglio Mota DIAS. Evaluación crítica de la práctica ecuménica latino-americana. Reflexiones sobre el desarrollo y las perspectivas de las relaciones ecuménicas en el ámbito latino-americano. *Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, año XVII, n. 60, 1979, p. 7.

⁴⁰⁵ Júlio de SANTA ANA. Du libéralisme à la praxis de la libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération, p. 82: «c’était le moment de résister à l’autoritarisme militaire, de lutter contre la violation des droits de l’homme, de chercher à animer des projets qui visaient aussi à la promotion de ces droits... en résumé, c’était le temps de la création des comités oecuméniques pour la défense des droits des peuples. Depuis lors, la lutte pour la libération passe par la construction et la consolidation de la société civile en Amérique Latine. C’est un temps de martyre, de souffrance et d’espérance».

⁴⁰⁶ Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, p. 239.

experiência nas “relações com o Estado” e por ser “detentora de legitimidade moral perante a coletividade”, se transformou numa importante instituição para a promoção dos ideais de transformação social. Fato é que a postura ecumênica da instituição romana havia mudado sensivelmente após a realização do Concílio Ecumênico Vaticano II e da II Conferência Episcopal Latino-Americana, realizada em Medellín, que “marcou o ponto mais alto da consciência hierárquica da Igreja Católica na América Latina”⁴⁰⁷. Ainda assim, como aponta Bittencourt Filho, o papel exercido pela Igreja Católica apresentava fortes contradições – entre elas a tendência eclesiológica inclinada para a configuração de modelos de cristandade, “capazes de comprometer os empreendimentos pastorais que se queiram libertários”⁴⁰⁸.

A conjuntura apresentada pela ideiação das Comunidades Eclesiais de Base, que em seu nascedouro, foram potencializadoras de uma “nova maneira de ser cristão”, corresponde ao que Paulo Botas designou como a transição de uma teologia orientada pela tarefa da revolução para uma teologia alicerçada sobre uma orientação eclesiológica de cunho essencialmente popular. O autor classifica a mentalidade teológica revolucionária latino-americana em dois momentos específicos, representados, respectivamente, por duas gerações de teólogos. O primeiro momento diz respeito ao período compreendido entre 1960 e 1973, quando a temática da revolução constituía, fundamentalmente, o campo das reflexões e discussões político-teológicas, “ampliando os horizontes cristãos e acompanhando o movimento de contestação de negros, mulheres, minorias, abalando as estruturas, e buscando o homem novo da nova sociedade que surgiria da mudança radical das estruturas econômicas, sociais, políticas, culturais e ideológicas”. O segundo momento, compreendido entre 1973 e 1988, e que corresponde a um período de diáspora, inicia-se com o fim do movimento “Cristãos para o Socialismo”. Nesse período, o imaginário da revolução é diluído em função da repressão, sendo substituído pelo nascimento da Igreja Popular, que, “preparando seus quadros, na maioria católicos, treinados em cursos de racionalidade marxista, apoiados pela Teologia da Libertação, procura assumir sua hegemonia na tomada do poder pelas vias da representatividade parlamentar”, relegando, assim, a luta contra os preconceitos “ao segundo plano”⁴⁰⁹. Saía-se, assim, das CEBs, enquanto um espaço não fechado às dimensões eclesiásticas, sobretudo em função de sua caracterização ecumênica, para o espaço

⁴⁰⁷ José MÍGUEZ BONINO. *A fé em busca de eficácia: uma interpretação da reflexão teológica latino-americana sobre libertação*, p. 55. Sobre o desenvolvimento da práxis ecumênica na Igreja Católica, cf.: Carlos Gilberto BOCK. *O ecumenismo eclesial em debate: uma análise a partir da proposta ecumênica do CONIC*. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 1998, p. 13-40.

⁴⁰⁸ José BITTENCOURT FILHO. *Por uma eclesiologia militante: ISAL como o nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*, p. 133.

⁴⁰⁹ Paulo C. L. BOTAS. Crônica dos anos de fogo. In: Cláudio Oliveira RIBEIRO; José BITTENCOURT FILHO. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscricção*, p. 167.

eclesiástico representado pela irrupção da Igreja Popular Católica. Como ressalta o autor, “a pluralidade e a diversidade das CEBs, oriundas da sua inserção local e cultural, foram substituídas por uma orientação única, ideológica e prática, e fetichizou-se na Igreja Popular responsável pela força libertadora dos pobres, ‘solidária com o projeto autônomo dos explorados’”⁴¹⁰.

Tal prática teológica de cunho popular seria mais restrita quando comparada à teologia ética fundamentalmente histórica esboçada por Shaul no âmbito da militância ecumênica, uma vez que seria necessariamente dependente de meios e aparatos eclesiásticos, ainda que alternativos, como aquele proposto pelas CEBs. Neste sentido, pode-se falar de uma alteração radical no método teológico desenvolvido pelas teologias articuladas no domínio da práxis ecumênica, ainda que tal alteração nem sempre seja claramente perceptível. Ou seja, com o desenvolvimento teórico-metodológico desta teologia da instituição eclesiástica popular, uma ênfase distinta daquela apresentada pela teologia ética radicalmente histórica tornar-se-ia perceptível, fazendo com que a referência passasse da ação transformadora de Deus na história, impulsionada pela mediação entre o critério ético último do reino de Deus e a ação do homem na história, para a referência constante à militância político-religiosa a partir dos meandros da Igreja Católica. Assim, seria esquecida a vertente protestante de uma teologia ética radicalmente histórica e secular e se modificariam “algumas de suas proposições demasiadamente arrogantes para a dogmática romana”⁴¹¹. Como ressalta Paulo Botas:

Esse projeto político da Igreja Popular possui, portanto, duas vertentes vitais: a primeira, o seu “ser alternativo” à Igreja Poder “fetichizadora das relações sociais burguesas e defensora dos direitos civis e políticos da pessoa”; a segunda, ser instrumento de libertação da classe oprimida, no seu confronto com o Estado, e na condução hegemônica da luta de libertação popular, partidária ou não. De qualquer maneira, a referência fundamental é sempre a instituição Igreja – popular, progressista, moderna ou tradicional –, mas sempre condutora e tuteladora da “caminhada” de quem quiser⁴¹².

Essa transição significaria, na opinião de Botas, uma redução do ideal utópico e da dimensão totalizadora do reino de Deus, enquanto força motriz para a formação de uma visão de mundo permanentemente revolucionária, à determinada práxis de libertação, vinculada a

⁴¹⁰ Paulo C. L. BOTAS. Crônica dos anos de fogo, p. 186. De acordo com o autor, “o reducionismo marxista às ‘classes sociais’, o mascaramento da realidade e da existência de um humano concreto, em busca de sua individuação, em relação com o outro e com o mundo, uma hierarquização dos ‘modelos’ de Igreja, tudo isso contribuiu e tem contribuído para o escamoteamento, intencional ou não, do Cristianismo como *kerigma* – o anúncio do Cristo Morto e Ressuscitado –, da sua manifestação social como *koinonia* e sua vivência no *pathos* eclesial” (Paulo C. L. BOTAS. Crônica dos anos de fogo, p. 185-186).

⁴¹¹ Zwinglio Mota DIAS. O movimento ecumênico: história e significado, p. 151. Também Dias comenta essa *transição* redutora para a prática pastoral das CEBs “como uma produção confessional/institucional”.

⁴¹² Paulo C. L. BOTAS. Crônica dos anos de fogo, p. 187.

uma instituição eclesiástica. Isso porque a mística do compromisso até às últimas consequências, peculiar a teologia ética de Shaull, era a da transformação radical do mundo e da realidade humana, que transcende a tomada imediata do “poder do Estado” e a “relação de competição, velada ou não, de hegemonia na condução do processo político”⁴¹³. Esta mística, baseada no ideal do reino, secularizante da ordem social e das instituições, fora substituída pela prática libertadora e marxista de uma instituição alternativa, mas, ainda assim, eclesiástica. Neste sentido, por mais que a Igreja Católica tenha criado as pastorais do Negro, do Índio, do Camponês e do Operário, ela nunca conseguiu ser verdadeiramente ecumênica, respeitando e afirmando as diferenças culturais e religiosas. Nas palavras de Paulo Botas:

A gestação e a manutenção de uma Igreja Popular revelam seu caráter salvífico e católico. Ela nega, de fato, o ecumenismo e a pluralidade eclesial como seu pontífice máximo os nega na sua prática pastoral. Seus porta-vozes teóricos se sentem imbuídos de uma missão catequética de conversão dos países socialistas à Teologia da Libertação e de dialogicidade legítima desta Igreja Popular abrindo o caminho “oficioso” para a *Ostpolitik* vaticana. E são portadores do *nihil obstat* para o reconhecimento do “socialismo-quase-reino-de-deus”, que divulgam como diários de viagens para os fiéis orgulhosos da sua vocação eclesiástica e salvadora, porque iniciados nos mistérios da nova racionalidade científica transformada e aperfeiçoada pela Teologia da Libertação⁴¹⁴.

De acordo com o autor, essa teologia, inspirada, sobretudo, por Clodovis e Leonardo Boff, representaria um momento ulterior ao projeto teológico-histórico, desenvolvido pela primeira geração de teólogos da libertação, como Rubem Alves, construída a partir do legado teológico de Richard Shaull, e Gustavo Gutiérrez. Fato é que esse momento ulterior ensinaria a aplicação de um marxismo instrumental, subordinado à teologia (*ancilla theologiae*), como formação científica dos quadros vinculados à instituição eclesiástica militante. Esta teologia institucional popular seria marcada, por sua vez, pela centralização do uso da “mediação socioanalítica”, que, de acordo com Paulo Botas, seria responsável por conferir uma dimensão científica às interpretações sociais dos militantes dessa Igreja Popular. Não somente pela mediação socioanalítica, vale dizer, mas também pela “mediação hermenêutica” e pela “mediação prática”⁴¹⁵. Assim, despolitizando e retirando a categoria revolução da agenda teológica, nascia uma Igreja Popular, que, em contraposição à teologia ética, “formava seus agentes pastorais como militantes alinhados a uma concepção de mundo e sociedade limitada

⁴¹³ Paulo C. L. BOTAS. Crônica dos anos de fogo, p. 186.

⁴¹⁴ Paulo C. L. BOTAS. Crônica dos anos de fogo, p. 185.

⁴¹⁵ Clodovis BOFF. Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois. In: Luiz Carlos SUSIN. (Org.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Loyola; SOTER, p. 83. Segundo Rudolf von SINNER. Teologia pública. In: IDEM. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*, p. 47, as mediações sócio-analítica, hermenêutica e prática, “possivelmente a influência mais evidente da Teologia da Libertação”, são aprimoramentos do “tripé metodológico do cardeal belga Cardijn: ‘ver-julgar-agir’”.

às interpretações de um marxismo reduzido ao economicismo”. Segundo Paulo Botas, a concepção de libertação esboçada pela primeira geração de teólogos da libertação implicava, pois, uma opção “revolucionária e uma clara ruptura política e ideológica com o reformismo nacional desenvolvimentista e com os novos regimes militares”⁴¹⁶. Essa opção revolucionária, entretanto, não dependente de formas eclesiais institucionais, e que não reduzia a questão revolucionária ao binômio de classes, foi sendo paulatinamente substituída por “uma forma institucionalizada eclesial, católica, que, apesar de avançada na sua concepção teológica, corria o risco de se tornar autofágica à medida que se colocava, frente a frente, com o movimento social organizado na disputa pela hegemonia do espaço e da condução política para a tomada do poder do Estado”⁴¹⁷. Em outras palavras, a teologia vinculada ao projeto da Igreja Popular teria substituído o elemento eclesial, característico da teologia ética ecumênica, pelo elemento eclesial, tornando-se dependente de formas institucionais. Se, por um lado, o elemento eclesial deve ser entendido como aquilo que designa o “oficial, o que parte da estrutura dirigente da instituição eclesial e configura seu discurso”, o elemento eclesial deve ser entendido, por sua vez, como as “manifestações que irrompem em meio aos cristãos, reivindicando um maior grau de fidelidade ao acontecimento-fonte e contradizendo o discurso ‘ortodoxo’ da instituição”⁴¹⁸. É exatamente esta redução do eclesial ao eclesial, conjugada com o uso seletivo de um instrumental marxista, que constitui uma das críticas mais fundamentais na argumentação de Paulo Botas. Como ressalta o autor, a aplicação de um marxismo como ferramenta e instrumento significa a redução de toda a “grandiosidade do pensamento marxista para a constituição de uma racionalidade a serviço da construção da Igreja Popular, referência última da construção da nova sociedade e das novas relações de poder”. Neste sentido, afirma o autor, legitima-se a “Igreja Popular como um dos instrumentos fundantes da nova estrutura social e socialista”⁴¹⁹.

As críticas esboçadas por Paulo Botas são compartilhadas por outros autores, como, por exemplo, Júlio de Santa Ana. De acordo com Botas, Santa Ana expôs suas perplexidades

⁴¹⁶ Paulo C. L. BOTAS. Crônica dos anos de fogo, p. 181: “Nessa perspectiva dois teólogos elaboraram, no início de 70, seus trabalhos: Gutiérrez e Rubem Alves. O primeiro, sistematizando as experiências da Ação Católica da América Latina e apontando perspectivas para uma Teologia da Libertação. O segundo, elaborando propriamente esta teologia e sendo o precursor da corrente teológica latino-americana. Uma nova racionalidade se impunha. Mais científica. Os esboços de um humanismo revolucionário cristão foram desmantelados pela crítica das ciências humanas e do marxismo. Nessas condições, foram inevitáveis as migrações bruscas de legitimidade cristã para a legitimidade marxista. No horizonte, buscava-se um marxismo cristianizado que seria enfim o verdadeiro discurso da libertação humana total”.

⁴¹⁷ Paulo C. L. BOTAS. Crônica dos anos de fogo, p. 182.

⁴¹⁸ Zwinglio Mota DIAS. Institución y acontecimiento. Notas sobre las tensiones entre lo *eclesial* y lo *eclesial* en el interior de la comunidad cristiana. *Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, año XVI, n. 56/57, 1978, p. 4.

⁴¹⁹ Paulo C. L. BOTAS. Crônica dos anos de fogo, p. 184.

a partir dessa vivência da Igreja Popular e do “círculo hermenêutico” ao afirmar que a orientação das práticas populares estava dominada pela “resignação e pela busca de um reajustamento”, e que a mediação socioanalítica, notadamente o marxismo, não era suficiente e não esgotava nela mesma “toda a compreensão da realidade sociopolítica”⁴²⁰. Não obstante a pertinência de tais críticas, caberia ressaltar que a configuração de uma teologia *extra ecclesiam* no seio da militância ecumênica foi, antes de tudo, uma consequência imediata da postura das igrejas protestantes latino-americanas, que, direta ou indiretamente, se alinhavam à política expansionista estadunidense, não dizendo respeito, portanto, a uma ruptura intencional previamente estabelecida. Por outro lado, caberia destacar também que a possibilidade de uma tal configuração teológica revolucionária *extra ecclesiam* no seio da militância ecumênica pode ter sido impulsionada por uma concepção teológica mais ampla, vinculada, em seus fundamentos, à peculiaridade da eclesiologia protestante, que tende a dar primazia à comunidade frente à instituição, e ao eclesial frente ao eclesiástico⁴²¹. Discorrendo sobre esta mesma temática, e baseado nas categorias dialéticas instituição-movimento, Oscar Bolioli já afirmava que é equivocado enfatizar uma dessas duas categorias em detrimento da outra. Para Bolioli, enquanto a instituição tem um rico e vasto conteúdo a compartilhar, o movimento injeta “vida e desafio na solidez institucional”. Isto é, não seria o caso de abrir mão da dimensão eclesiástica inerente à práxis ecumênica, nem de simplesmente acomodá-la dentro dos limites da instituição. O desafio é manter a “unidade viva, constantemente desafiada e onde constantemente ambas as partes se enriquecem mutuamente”⁴²².

Apesar das críticas precisas feitas por Paulo Botas, caberia ressaltar que, se a ruptura institucional, de fato, permitiu o desenvolvimento de um “tipo de reflexão profundamente arraigado na realidade latino-americana” e a descoberta do “papel de serva do sistema” representado pela “Igreja-instituição”, tornando-se a força deste ecumenismo, ela também

⁴²⁰ Paulo C. L. BOTAS. A busca do elo perdido: teologia e revolução. In: Cláudio Oliveira RIBEIRO; José BITTENCOURT FILHO. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscricção*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 88-89. O autor resalta a posição de Santa Ana, expresso através de uma palestra mimeografada para o Programa de Assessoria à Pastoral do CEDI, em outubro de 1990: “Com todo carinho para com a pessoa, considero o livro de Clodovis Boff, que coloca o problema epistemológico da Teologia da Libertação, totalmente defasado e anacrônico. Althusser é totalmente intragável [...] Não tenho por que repetir hermenêuticas transnoitadas se eu sinto que estas hermenêuticas não batem com a realidade” (p. 89).

⁴²¹ Sobre este ponto, além do já citado texto de Zwinglio Mota DIAS. *Institución y acontecimiento. Notas sobre las tensiones entre lo eclesiástico y lo eclesial en el interior de la comunidad cristiana*, p. 3-12, cf.: Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 45-62.

⁴²² Oscar BOLIOLI. Una historia de unidad. *Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, año XV, n. 52-53, 1977, p. 39-40. Como afirma Bolioli a respeito da debilidade da práxis ecumênica latino-americana: “Que han habido errores, es cierto. Si el error ha cobrado dimensión, ha sido por la ausencia correctora del otro. Cuando como institución nos ponemos a juzgar los movimientos o cuando como tales crucificamos la institución, deberíamos preguntarnos, ¿hasta dónde hemos ejercido el ministerio de la corrección fraterna? Será un grave error seguir por líneas separadas como se intenta en algunas propuestas de unidad”. Oscar BOLIOLI. Una historia de unidad, p. 40.

constituiu a razão da “debilidade de legitimação eclesiológica” dos grupos ecumênicos, isto é, a ausência de um suporte estrutural-comunitário suficientemente forte, levando a uma “indefinição a respeito de sua própria identidade”. Como ressalta Zwinglio Dias:

Sua negação da Igreja-instituição e sua conexão com grupos políticos que, em última análise, repetiam comportamentos e práticas rejeitadas por eles na instituição, esgotou suas forças e os conduziu à solidão nostálgica da Igreja. Pois, se houve abandono da instituição, não houve abandono da fé. O tempo foi curto para uma percepção mais profunda da necessidade de manter a tensão dialética entre o institucional e o evento que o deu origem, já que, a negação radical de um desses polos pelo outro condena este fato à perda de eficácia histórica, esgotando-o e o isolando⁴²³.

A primazia dada ao elemento político numa perspectiva revolucionária, que ensejava uma ruptura com formas eclesiais comprometidas com os interesses imperialistas estadunidenses, ainda que sem romper com o caminho da fé cristã⁴²⁴, terminou suplantando o elemento teológico da práxis ecumênica. Isso conduziu a um distanciamento cada vez maior entre a militância ecumênica e as igrejas protestantes, tornando o compromisso ecumênico uma atividade sempre marginal e de expressão fragilmente solitária. Como afirma com precisão Julio Barreiro, ainda que seja correto afirmar que o ecumenismo político tenha “levantado a bandeira da ruptura com a instituição-Igreja” em função da “crítica aguda que se havia feito a um cristianismo colonial ou neocolonial”, também se deve ressaltar que “um excesso de arrogância política confundiu muitas de suas práticas, que mais de uma vez tiveram marcas muito claras de secularismo do que de secularização”⁴²⁵. Isto é, se a teologia ética desenvolvida por Shaull partia da base da secularização de todas as instituições

⁴²³ Zwinglio Mota DIAS. Evaluación crítica de la práctica ecuménica latino-americana. Reflexiones sobre el desarrollo y las perspectivas de las relaciones ecuménicas en el ámbito latino-americano, p. 7-8.

⁴²⁴ Jorge E. MONTERROSO. Interpretación del ecumenismo latinoamericano. *Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, año XV, n. 52-53, 1977, p. 46: “el hecho de ver la revolución como algo inmediato e inminente, determinó mucho las reacciones políticas de los líderes sudamericanos en el movimiento ecuménico, pero especialmente su actitud hacia la Iglesia. La más connotada dirigencia vio en la Iglesia-institución un elemento de dominación al servicio del sistema social opresor. Sintió que su permanencia en ella significaba una inconsecuencia con el proceso latinoamericano y por ello rompió lanzas contra la jerarquía eclesial. Aunque formalmente hizo la diferencia en sus análisis entre la Iglesia-cúpula y la Iglesia-pueblo, la verdad es que entró en conflicto con la Iglesia sin señalar en los hechos concretos tal diferencia, haciendo señalamientos muy radicales en cuanto a la posición de la iglesia en el desarrollo de los acontecimientos. Por ello, la brillante generación de la década 60-70 abandonó las filas de la Iglesia, aunque ahora nos es evidente que no dejó el camino de la fe. Atacó a la jerarquía, señaló la penetración y dominación que significaba para América Latina la ‘misión’, fuera esta europea o norteamericana”.

⁴²⁵ Julio BARREIRO. Nuevas dimensiones para la misión de la Iglesia en América Latina. *Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, año XV, n. 52-53, 1977, p. 9. Como afirma o autor: “El ecumenismo político puede sentir la nostalgia de la Iglesia en la medida en que, sin haberse equivocado en sus críticas contra la institución, confió demasiado en los poderes del mundo, para decirlo en un lenguaje que nos es familiar. Su mérito fue su entrega por los dolores del pueblo; su carencia fue su olvido de que también tenía que cumplir una misión en el seno de la Iglesia y que el ataque contra la misma, en tanto que institución, poco variaba en cuanto a las críticas que le hacía a otras instituciones humanas, con las cuales a veces no vaciló en comprometerse”.

humanas, tornando-se independente de institucionalismo protestante, as formações teológicas subsequentes acabaram legitimando um tipo de secularismo, que nada mais é, conforme vimos, do que uma degeneração da secularização⁴²⁶. A primazia dada ao político enquanto elemento impulsionador da práxis ecumênica levou a teologia *extra ecclesiam* a uma confusão inconsequente frente a um de seus fundamentos epistemológicos mais essenciais.

Em tais circunstâncias, o político suplantou o teológico. As análises sociológicas ganharam em profundidade, mas a reflexão teológica não conseguiu estruturar-se de forma a despertar o interesse das bases, tampouco produzindo o efeito esperado na Igreja institucional. Em resumo: o ecumenismo provocado externamente pelo ambiente sociopolítico também não conseguiu alterar substancialmente o panorama eclesial latino-americano, mesmo que tenha contribuído com elementos analíticos valiosos para a sua compreensão, e sua prática, com seus erros e com suas realizações positivas, forneceu pistas importantes para o futuro, que precisam ser resgatadas⁴²⁷.

Neste sentido, se a práxis libertadora da Igreja Popular tornou-se demasiado estreita em função de seu vínculo eclesial, como sugere Paulo Botas, a práxis ecumênica revolucionária, desprovida de um vínculo institucional eclesial consistente, bem como do suporte estrutural necessário para uma militância social e política mais efetiva, não conseguiu envolver as instituições eclesiais num nível satisfatório de participação.

4.3 AS ENTIDADES ECUMÊNICAS DE SERVIÇO COMO ALTERNATIVA ECUMÊNICA

De todo jeito, a importância das CEBs no processo de *aglutinação* de grande parte dos indivíduos que militavam em prol da transformação das estruturas sociais não pode ser atenuada. Fato é que as Comunidades Eclesiais de Base se transformaram “no último reduto para abrigar dissidentes e opositoristas”. Como ressalta com precisão Bittencourt Filho, à medida que a prática pastoral popular foi se especializando, ou melhor, “contemplando segmentos sociais específicos – com vistas a tornar efetiva a ação evangelizadora – desde intelectuais das universidades até militantes de base encontraram no espaço eclesial uma das pouquíssimas alternativas de mobilização e organização populares”⁴²⁸. Mesmo assim, uma grande parte das atividades ecumênicas não foi desenvolvida no interior das CEBs, nem por agentes religiosos especializados oriundos das pastorais católicas. A militância ecumênica de

⁴²⁶ Friedrich GOGARTEN. *Despair and Hope for our Time*, p. 108.

⁴²⁷ Zwinglio Mota DIAS. Evaluación crítica de la práctica ecuménica latino-americana. Reflexiones sobre el desarrollo y las perspectivas de las relaciones ecuménicas en el ámbito latino-americano, p. 8.

⁴²⁸ José BITTENCOURT FILHO. Notas teológicas sobre práxis ecumênicas. In: Cláudio Oliveira RIBEIRO; José BITTENCOURT FILHO. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscricão*, p. 41.

setores protestantes, por exemplo, embora não encontrasse espaços em suas respectivas instituições eclesiais, optou pela criação de estruturas *alternativas*, que pudessem servir como refúgio e como uma possibilidade de continuidade político-teológica. Foi nesse contexto que surgiram as Entidades Ecumênicas de Serviço, “com maior ou menor referência à eclesialidade”. De acordo com Bittencourt Filho, as Entidades Ecumênicas de Serviço não limitavam seus esforços e atividades ao âmbito das comunidades religiosas, mas abriam-se aos “movimentos sociais e populares, tidos na conta de instrumentos privilegiados na construção da nova sociedade e do novo homem – o mais desejado dos sinais do Reino na realidade terceiro-mundista, na perspectiva teológica libertária”⁴²⁹.

De acordo com Gerhard Tiel, que parte de uma definição oferecida por Jether Pereira Ramalho, pode-se afirmar que as Entidades Ecumênicas de Serviço, ou organismos ecumênicos, sejam “um instrumento de serviço e de inspiração a toda a dinâmica das igrejas e dos movimentos populares”. Neste sentido, as Entidades Ecumênicas de Serviço seriam uma *ponte* entre as igrejas e os movimentos populares, não dispensando “nem os grupos e movimentos nem as igrejas”⁴³⁰. Evidentemente, nem todas as Entidades Ecumênicas de Serviço eram, de fato, autônomas em relação às instituições eclesiais. Para Tiel, tais entidades classificam-se de acordo com suas estruturas, isto é, como “organismos ecumênicos com apoio eclesial oficial” e “organismos ecumênicos autônomos”. No primeiro caso, são organismos fundados e mantidos por instituições eclesiais, que assumem uma corresponsabilidade maior ou menor pelo trabalho, frequentemente “através de um ‘conselho ecumênico’ ou um órgão diretivo de nome semelhante”. No segundo caso, os organismos autônomos são estruturados na forma de uma associação, isto é, o “órgão decisório supremo é a assembleia dos sócios, que em regra tem a competência de aceitar novos sócios – e, assim, se amplia a si mesma – e de escolher os demais grêmios ou colaboradores subordinados para um período determinado (diretoria, coordenadores, funcionários, etc.)”⁴³¹. Assim, como ressalta Elias Wolff, a diferença entre tais organismos se refere aos “membros efetivos”, ou melhor, “enquanto no primeiro grupo são as instituições eclesiais, no segundo, como organismos autônomos, são os fiéis cristãos”⁴³².

Apesar das diferenças, é possível afirmar que “ambos os organismos priorizam a colaboração ecumênica no âmbito da promoção humana, da justiça social, do bem-estar geral

⁴²⁹ José BITTENCOURT FILHO. Notas teológicas sobre práxis ecumênicas, p. 45.

⁴³⁰ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 172.

⁴³¹ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 166-168.

⁴³² Elias WOLFF. *Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral*, p. 126-127.

e da moralidade pública e privada”. Eles “surgem da consciência cristã de que os grandes problemas mundiais, particularmente no que tange à justiça, à paz e à integridade da criação, ameaçam a sobrevivência da humanidade e precisam ser enfrentados em conjunto”⁴³³. Como ressalta Zwinglio Dias:

Oriundas do espírito ecumênico impulsionado a partir da década de 1960 estas unidades de serviço (matrizes de muitas das hoje conhecidas ONGs) se desenvolveram nos anos de 1970 e 1980 oferecendo uma enorme paleta de serviços às igrejas na área da educação, da formação, da teologia, das análises do campo religioso e da realidade sociopolítica e econômica da sociedade, contribuindo com subsídios para planos pastorais regionais e mesmo nacionais das igrejas e ajudando no desenho das mais diferentes atividades no campo social, numa perspectiva ecumênica e, muitas vezes, supranacional. Muitas delas não conseguiram esconder suas origens denominacionais/confessionais, mas todas tiveram como marca indelével de sua existência a promoção do diálogo e do esforço ecumênico conjunto⁴³⁴.

Os organismos ecumênicos autônomos, por apresentarem uma maior liberdade em relação às instituições eclesiásticas, irão enfatizar um tipo específico de práxis ecumênica, que apresenta contornos muito particulares. Esta práxis, não-eclesiástica, seria uma alternativa interconfessional paralela ao projeto popular católico, levando adiante a utopia de uma teologia ecumenicamente libertadora, originada e desenvolvida na militância ecumênica, liderada a partir das correntes progressistas do protestantismo histórico latino-americano, e sem as reduções típicas das teologias vinculadas à Igreja Popular. Como ressalta José Bittencourt Filho, o ecumenismo latino-americano é “tridimensional”, pois não diz respeito somente à unidade dos cristãos, mas também ao serviço ao próximo, entendido como “apoio e participação efetiva nos movimentos sociais e populares”, e ao compromisso de “uma conduta e postura fraternas para com as religiões não-cristãs, principalmente aquelas enraizadas na cultura popular”. Esta *tridimensionalidade* do ecumenismo latino-americano “está diretamente referida à teologia protestante e, em particular, à teologia protestante do século XX – sem excluir os primórdios da Teologia da Libertação, ainda que em certo momento tenha ela sido quase totalmente monopolizada pelo pensamento católico, e nós, protestantes e evangélicos, passamos simplesmente a segui-lo”⁴³⁵.

Este tipo de práxis ecumênica tem sido comumente caracterizado como “ecumenismo de base”. O teólogo Gerhard Tiel, que trabalhou extensamente a caracterização do Movimento

⁴³³ Elias WOLFF. *Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral*, p. 127.

⁴³⁴ Zwinglio Mota DIAS. Uma aventura ecumênica obstinada. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, ano 23, n. 316, 2001, p. 33.

⁴³⁵ José BITTENCOURT FILHO. Da marginalização à proscricção na América Latina. In: Cláudio Oliveira RIBEIRO; José BITTENCOURT FILHO. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscricção*, p. 55-57.

Ecumênico de base, afirma que a distinção entre o ecumenismo *oficial*, ou *eclesiástico*, e o ecumenismo de *base* não pode ser estabelecida essencialmente a partir de uma simples questão de objetivos. Isso seria equivalente a dizer que, se, por um lado, o ecumenismo oficial se preocuparia primeiramente com a unidade da Igreja e a “desejaria realizar sobretudo teoricamente, através de diálogos doutrinários”, o ecumenismo de base, por sua vez, “defenderia uma visão que iria além disso – a saber, a unidade da humanidade – e procuraria realizá-la por meio de uma prática comum”. Para Tiel, essa tentativa de explicação não é satisfatória, uma vez que tende a pressupor, equivocadamente, que a práxis ecumênica eclesiástica não toma com a devida seriedade “as aflitivas questões de sobrevivência das pessoas no Terceiro Mundo” e se concentra “primordialmente em questões dogmáticas”. Isso implicaria um desconhecimento completo da história do Movimento Ecumênico internacional, com todas as suas discussões em torno à temática da “responsabilidade social do cristão”, que, conforme visto, ajudou a modelar a teologia protestante latino-americana, sobretudo em função da reflexão teológica de Richard Shaull. De acordo com Tiel, seria mais apropriado compreender as diferenças entre tais práxis ecumênicas menos em termos de *objetivos* do que em termos de *ponto de partida*. Em outras palavras, o ecumenismo eclesiástico deve ser entendido como aquele que se ocupa com “as confissões cristãs, as diferenças e tensões eclesiológicas historicamente dadas ou ainda hoje existentes, e, assim, poder-se-ia dizer, ‘além disso’, quase que por obrigação – já que na América Latina realmente não é possível proceder de outra maneira –, com as circunstâncias sociopolíticas com as quais as pessoas sofrem”. O ecumenismo de base, por sua vez, deve ser entendido como aquele que parte de tais “problemas sociopolíticos, de certa maneira surge a partir deles, e eventualmente trabalha, mais à margem, na superação das discrepâncias confessionais existentes”. Assim, afirma Tiel, “as principais diferenças residem num ponto de partida diferente, numa definição de prioridades diferente e num procedimento metodológico daí resultante”⁴³⁶.

A categorização empreendida por Gerhard Tiel é, de fato, mais elucidativa e se aplica melhor à compreensão da práxis ecumênica latino-americana. Isso porque ela tem o mérito de não descaracterizar ou menosprezar a preocupação com assuntos de cunho social, econômico e político no cerne do desenvolvimento do Movimento Ecumênico internacional, uma vez que tais assuntos sempre estiveram presentes nas discussões do Conselho Mundial de Igrejas, ou mesmo antes de sua fundação, como bem demonstra a história do movimento Vida e Ação, caracterizado como “cristianismo prático”. Por outro lado, ela se distingue por não contrapor

⁴³⁶ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 16.

uma práxis ecumênica à outra, tornando-as incongruentes e não relacionáveis. Isso porque o Movimento Ecumênico internacional, tal qual representado pelo CMI, em diversos momentos e em diversas situações, irá não somente reconhecer a legitimidade de uma militância ecumênica de base, como também patrociná-la. Por outro lado, a distinção apresentada por Tiel aproxima a militância ecumênica da “chave hermenêutica” específica da práxis teológica humanizadora latino-americana, com toda sua ênfase na primazia da *ortopraxis* frente à *ortodoxia*. Não por último, tal categorização implica reconhecer que o esforço pela construção de uma teologia identificada com a realidade latino-americana, oriundo da práxis de libertação, é tão antigo quanto a história da militância ecumênica latino-americana, e não poderá ser corretamente compreendido despreendendo-se de tal história.

De um modo bastante semelhante ao de Gerhard Tiel, Zwinglio Dias evidencia que o ecumenismo de base se trata de “uma aproximação dos cristãos motivada por problemas específicos da realidade social. É aí que se encontram de fato, promovendo atividades e tarefas comuns, desenvolvendo uma colaboração concreta”⁴³⁷. Neste sentido, o ecumenismo de base pode ser entendido como uma prática ecumênica em diálogo constante com a realidade social, em que o elemento de aproximação são as exigências surgidas de um determinado contexto. Gerhard Tiel oferece uma definição que é elucidativa, ao afirmar que o ecumenismo de base diz respeito à “prática comunitária de pessoas que estão comprometidas com uma libertação estrutural e, que no decorrer dessa ação comum e com base nela, fazem a experiência de uma unidade que, também em questões de fé, transcende as igrejas e independe de dogmas”⁴³⁸. Neste mesmo sentido, afirma Zwinglio Dias:

Foi a descoberta da sociedade como campo da ação da Igreja, e a descoberta dos grandes problemas que enfrenta o povo, para os quais a Igreja tem de dar uma atenção primordial em fidelidade à mensagem que quer proclamar, que se abriu a possibilidade do que nós, posteriormente, vamos chamar de “ecumenismo de serviço”, isto é, os cristãos se encontrando frente a uma tarefa comum em termos sociais e políticos e, a partir daí, relendo suas próprias histórias, revendo suas heranças teológico-doutrinárias e lendo juntos a Bíblia, agora a partir de uma mesma realidade existencial⁴³⁹.

Percebe-se, então, que o ecumenismo de base pode ser compreendido também, conforme a terminologia de Zwinglio Dias, como “ecumenismo de serviço”. Essa terminologia também corresponde, por sua vez, ao que Júlio de Santa Ana classificou como o “projeto ecumênico popular”, que se forma gradualmente “a partir da prática de pessoas, de

⁴³⁷ Zwinglio Mota DIAS. O movimento ecumênico: história e significado, p. 157.

⁴³⁸ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 213.

⁴³⁹ Zwinglio Mota DIAS. O movimento ecumênico: história e significado, p. 158.

homens e mulheres em cada lugar do mundo em que os cristãos de diferentes igrejas se unem entre si, e com homens e mulheres de outras convicções religiosas e de outras ideologias, para construir uma realidade social nova, que de alguma maneira seja como um sinal do Reino que esperam”⁴⁴⁰. Apesar das diferenças terminológicas, todos estes elementos conceituais recobrem o mesmo campo semântico, pois querem designar uma práxis ecumênica não dependente de estruturas institucionais, e que tem por primazia o elemento político, teologicamente apropriado, como elemento impulsionador da busca pela unidade.

Não obstante, vale dizer, é elucidativo que Gerhard Tiel associe o ecumenismo de base à teologia latino-americana, tal qual evidenciada em sua expressão libertadora. Para Gerhard Tiel, a dimensão política deste tipo de práxis ecumênica se deve ao fato de possuir por fundamento teológico e epistemológico a teologia da libertação⁴⁴¹. Tal assertiva, entretanto, requer uma análise mais cautelosa. Isso porque ela não seria totalmente adequada se sugerisse uma práxis político-religiosa dependente de uma fundamentação teológica *exógena*. Cabe ressaltar que, em um primeiro momento, não foi a práxis ecumênica que se adaptou aos novos desdobramentos de uma nascente teologia da libertação, mas a própria teologia da libertação foi gestada e desenvolvida a partir das exigências da militância ecumênica. Em outras palavras, somente é possível afirmar que o ecumenismo de base, enquanto característico da práxis ecumênica latino-americana, possui por fundamento teológico a teologia da libertação, se esta teologia for indicativa de um desenvolvimento teológico *endógeno* à militância ecumênica, e se apontar para uma fase da teologia da libertação, muito especificamente compreendida, que precede a sua adaptação na prática pastoral e institucional católica.

Como corolário dessa problemática tem-se que seria não somente equivocado e confuso relegar os setores protestantes progressistas a posições secundárias no processo de articulação do movimento de renovação da reflexão teológica que tomou corpo na América Latina, como também possivelmente pernicioso para a própria autocompreensão teológica latino-americana. Conferir uma legitimação *exógena* à práxis ecumênica latino-americana significaria desconhecer uma preocupação que sempre esteve no cerne da militância ecumênica, e que se expressava através da tentativa de criação de uma “nova linguagem teológica libertadora”. Ora, se a teologia ética de Richard Shaull representa a irrupção de uma nova *fase* na teologia protestante latino-americana – e não somente nela –, e se Rubem Alves

⁴⁴⁰ Júlio de SANTA ANA. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, p. 116: “Portanto, não é através de documentos que é preciso tentar compreender este projeto, mas a partir da ação, da militância e da celebração cotidiana da fé dos cristãos em situação de luta”.

⁴⁴¹ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 215: “O ecumenismo de base tem uma dimensão política porque seu fundamento teológico é a teologia da libertação”.

foi, de fato, o primeiro a desenvolver objetivamente uma proposta de teologia da libertação, pode-se supor que a relação entre os primórdios da teologia da libertação e a práxis ecumênica latino-americana diga respeito a algo mais do que uma simples coincidência de datas ou a uma afinidade de objetivos puramente externa. Como ressalta Hugo Assmann:

É inegável que Medellín (1968) – um evento ligado à Igreja católica – é uma referência forte para os primórdios da TL [teologia da libertação]. Mas esta teve origem e perspectiva inicial acentuadamente ecumênica. O primeiro explicitador da expressão “TL” foi Rubem Alves, protestante. ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina), entidade ecumênica (da qual fui Secretário de Estudos entre 1970-74) serviu como vetor de articulação de muita coisa em relação à TL (teólogos, encontros, publicações). Teólogos protestantes, como José Míguez Bonino, Júlio de Santa Ana e outros, tiveram um papel protagônico na TL⁴⁴².

De fato, todo o ideário simbólico-teológico que guia a práxis ecumênica das Entidades Ecumênicas de Serviço é caudatário dos desdobramentos da teologia produzida na militância ecumênica e liderada pelos setores protestantes. Na realidade, o grande elemento teológico modelador desta práxis ecumênica nas bases é o ideário utópico do reino de Deus, enquanto critério para ação política. Neste sentido, Gerhard Tiel acerta com precisão ao afirmar que “o ecumenismo de base pode ser descrito como ‘ecumenismo na perspectiva do reino de Deus’”⁴⁴³. Essa associação entre ecumenismo de base e o ideário utópico do reino de Deus possui uma implicação fundamental que merece ser sublinhada. Isto é, se este ideário utópico constitui, por um lado, o cerne teológico aglutinador da militância ecumênica nas bases, por outro lado, ele representa justamente o elemento distintivo entre a práxis ecumênica de base, praticada de uma forma caracteristicamente *extra* eclesiástica, e o projeto de uma Igreja Popular desenvolvido a partir da aplicação da teologia da libertação ao universo das Comunidades Eclesiais de Base. Isso porque o ideário utópico do reino de Deus, enquanto critério impulsionador da ação política e característica central da teologia desenvolvida no âmbito da militância ecumênica, transcende os limites estabelecidos pelos padrões eclesiásticos. Como ressalta com precisão Anivaldo Padilha, a tentativa de realizar, antecipatoriamente, os sinais do reino de Deus na realidade terceiro-mundista “passa pela

⁴⁴² Hugo ASSMANN. Teologia da solidariedade e da cidadania. Ou seja: continuando a teologia da libertação. In: IDEM. *Crítica à lógica da exclusão: ensaios sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 27-28. Neste mesmo sentido, ressalta o sociólogo Bittencourt Filho: “Na realidade, é bom recordar dois aspectos importantes: primeiro, os protestantes latino-americanos estiveram na fase inicial de produção desse conhecimento teológico novo, com esse novo método de fazer teologia, que mais tarde chegaria a ser o que conhecemos como Teologia da Libertação. E o segundo é reconhecer que ecumenismo e Protestantismo têm andado sempre juntos. A iniciativa ecumênica e a manutenção do ecumenismo em todos os sentidos – humano, material, financeiro etc. – sempre foram obra dos protestantes”. José BITTENCOURT FILHO. *Da marginalização à proscrição na América Latina*, p. 57.

⁴⁴³ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 215.

‘transgressão’ das ortodoxias que se autointitulam portadoras da verdade”⁴⁴⁴. É neste sentido que se pode falar de uma *redução epistemológica* provocada pela teologia vinculada à Igreja Popular. Esta, como sugere Anivaldo Padilha, permitiu-se moldar a partir de um instrumental marxista de cunho positivista, bastante comum às esquerdas brasileiras, que não somente ensejou diversos reducionismos no âmbito antropológico e cultural, como também proporcionou um “reducionismo utópico, que consiste não apenas na consagração de determinados modelos políticos, como na identificação do Reino de Deus com projetos históricos contingentes e específicos”⁴⁴⁵. Dito de outra forma, a teologia da libertação aplicada à Igreja Popular, hegemonicamente católica, ao conferir ao marxismo o papel de única racionalidade capaz de iluminar a nova teologia pastoral, bem como o discurso e a prática das CEBs, transformou o socialismo em meta por excelência a ser atingida como resultado do engajamento político dos cristãos de base. Assim, o ideário utópico do reino, enquanto *elemento crítico permanente* de toda ordem social, como diria Shaull, foi reduzido a uma alternativa política, absolutizando-a como meta da militância em prol da transformação social. Assim, a teologia da Igreja Popular, ao esquecer-se de sua origem ecumênica, reprimiu o “princípio protestante”, incorrendo em reduções epistemológicas decisivas. Como sugere Hugo Assmann, “o distanciamento progressivo da ampla visão ecumênica”, por parte do setor mais eclesiocêntrico da teologia da libertação, “foi um equívoco fatal”⁴⁴⁶.

As Entidades Ecumênicas de Serviço, sobretudo em função de serem caudatárias do espírito ecumênico da década de 1960, resistem “com firmeza à tentação de partir na direção de uma ‘Igreja popular’ nova e independente das igrejas realmente existentes, que fosse ecumênica por natureza”⁴⁴⁷. Na realidade, ao se posicionarem como “um instrumento de serviço e de inspiração a toda a dinâmica das igrejas e dos movimentos populares”, as Entidades Ecumênicas de Serviço vão pleitear a promoção de um ecumenismo *integral*, que tem por intenção a “unidade da humanidade”, fundamentada na “luta comum por

⁴⁴⁴ Anivaldo PADILHA. Relações internacionais de cooperação: notas ecumênicas. In: Cláudio Oliveira RIBEIRO; José BITTENCOURT FILHO. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscricção*, p. 125.

⁴⁴⁵ Anivaldo PADILHA. Relações internacionais de cooperação: notas ecumênicas, p. 97-98.

⁴⁴⁶ Hugo ASSMANN. Teologia da solidariedade e da cidadania. Ou seja: continuando a teologia da libertação, p. 28: “Posso imaginar o quanto muitos teólogos protestantes da América Latina percebiam as distorções devidas à ênfase nos problemas típicos da Igreja católica”. Como afirma Assmann: “O clima ecumênico era coisa normal nos encontros de teologia. Aos poucos, no entanto, foi sendo comprovada a escassa sensibilidade ecumênica de alguns dos mais destacados autores católicos da TL. A distorção ‘catolicona’ se tornou evidente à medida em que [*sic*] o Vaticano foi tomando atitudes condenatórias em relação à TL. A polêmica desatada especialmente a partir de um livro de L. Boff (*Igreja: carisma e poder*) concentrou-se sobretudo em círculos católicos. Até na coleção de livros ‘Teologia e Libertação’ há muitas obras de escassa abertura ecumênica”.

⁴⁴⁷ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 130.

transformações políticas e sociais de caráter estrutural”. Como ressalta Tiel, “o termo ‘humanidade’ não designa de modo genérico ‘todas as pessoas’, mas circunscreve a unidade qualificada de todas as pessoas de boa vontade comprometidas com essa meta”⁴⁴⁸. Neste sentido, as Entidades Ecumênicas de Serviço oferecem um espaço mais amplo para a convergência de ações que militam pela mesma causa quando comparada ao espaço eclesial das CEBs, pois estão abertas às “pessoas de boa vontade”, não necessariamente cristãs ou mesmo religiosas. Isso não significa, entretanto, que a práxis das CEBs em favor da defesa e promoção dos direitos humanos não tenha, inúmeras vezes, transcendido os limites eclesiais. O engajamento político-religioso das CEBs, sobretudo no período do regime militar, não se restringia apenas aos cristãos católicos, mas estava aberto às pessoas de diferentes igrejas, religiões, partidos políticos, movimentos populares e sindicatos. Como ressalta Gerhard Tiel, a compreensão de ecumenismo das CEBs dizia respeito essencialmente à “solidariedade ecumênica”, estendida aos comprometidos com a luta pela libertação. Contudo, uma maior ou menor abertura ecumênica das CEBs, e aí está o ponto decisivo, relaciona-se diretamente com a postura ecumênica da respectiva hierarquia eclesial, e não tanto a uma configuração ecumênica intrínseca à própria natureza das CEBs. Assim, como ressalta Tiel, “não é por acaso que as CEBs com maior abertura ecumênica se encontrem nas dioceses dos conhecidos bispos progressistas”⁴⁴⁹. É justamente essa configuração ecumênica dependente das hierarquias eclesiais que diferencia a abertura das Entidades Ecumênicas de Serviço, sobretudo as autônomas, do espaço eclesial das CEBs. O modelo de uma Igreja Popular, que nasce das bases, por mais que tenha provocado uma reviravolta no universo romano-católico, não tardou a evidenciar as contradições internas que limitavam ações mais amplas e concretas.

Não obstante, de uma forma ou de outra, as Entidades Ecumênicas de Serviço estiveram em contato com as pastorais especializadas desenvolvidas pela Igreja Católica, que, diga-se de passagem, era a única estrutura de âmbito nacional que não esteve sob o controle direto do regime militar. Assim, a luta das Entidades Ecumênicas de Serviço se deu no campo

⁴⁴⁸ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 216.

⁴⁴⁹ Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 187. Como ressalta Tiel: “Em termos ecumênicos permanece, pois, uma inegável discrepância: a base da Igreja Católica no Brasil se entende conscientemente como ecumênica, como ecumênica no sentido abrangente de uma solidariedade que [...] transcende as barreiras das igrejas cristãs. Na hierarquia, contudo – como, de resto, em muitas outras direções de Igreja –, se constata a existência de um temor de proximidade demasiada, um óbvio retrocesso ecumênico, uma busca mais acentuada da própria identidade confessional” (Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 193). Sobre a *ecumenicidade* das CEBs, cf. a ampla discussão Gerhard TIEL. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 185-194.

da *conscientização* e da promoção dos direitos humanos, fazendo do ecumenismo um instrumento não somente para a promoção da unidade entre os cristãos, mas, principalmente, um instrumento para a promoção da “unidade da humanidade”. Este tema, aliás, em que pesem seus devidos acentos, mais do que latino-americano, é ecumênico. Isto é, a luta pela unidade entre as igrejas cristãs não pode se desprender da luta pela unidade da humanidade, ou melhor, pela unidade da *oikoumene* enquanto globo não globalizado. De fato, a temática da relação existente entre a unidade da igreja e a unidade da humanidade, levantado pelo Conselho Mundial de Igrejas desde 1967⁴⁵⁰, fez com que o significado crucial da unidade da igreja se relacionasse fundamentalmente com a unidade da humanidade⁴⁵¹. Neste sentido, as Entidades Ecumênicas de Serviço, promovendo o ecumenismo a partir das bases, respondem justamente a um dos convites mais centrais no Movimento Ecumênico internacional.

4.3.1 A constituição do CEI: reafirmando o compromisso com a *responsabilidade social*

Se a tarefa de mobilização popular empreendida pelo grupo de ISAL encontrou *certa* correspondência com a irrupção das Comunidades Eclesiais de Base, as Entidades Ecumênicas de Serviço, por sua vez, representaram *certa* continuidade com a militância ecumênica que vinha sendo desenvolvida e propagada pelo movimento ISAL. No Brasil, de fato, pode-se destacar uma continuidade com este tipo de proposta ecumênica de uma forma muito evidente. De acordo com Waldo César, a Comissão de Igreja e Sociedade, integrada à Confederação Evangélica do Brasil, durante seus dez anos de funcionamento, expandiu não somente o círculo de relações e atividades entre as diferentes expressões do protestantismo brasileiro, como também fortaleceu a dimensão ecumênica internacional por meio do CMI, abrindo, por conseguinte, perspectivas de trabalhos não-oficiais com setores da Igreja

⁴⁵⁰ Cf., sobre este ponto, Wolfhart PANNENBERG. *Unidad de la iglesia y unidad de la humanidad*. In: *Ética y eclesiología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986, p. 247-261. Como resalta Pannenberg: “La comisión de fe y constitución (*faith and order*) del Consejo ecuménico de las iglesias se planteó la pregunta en Bristol, en 1967, de cual sería la función de la iglesia «respecto del plan de Dios de unificación del mundo. ¿Qué relación existe entre la búsqueda de la unión de las iglesias entre sí y la esperanza de la unidad de la humanidad?» Un año más tarde, la asamblea plenaria del Consejo ecuménico en Uppsala dio el espaldarazo para un estudio más profundo de este tema. Como primer resultado, apareció en 1970 el documento de estudio «Unidad de la iglesia – Unidad de la humanidad». En 1971, el tema constituyó el centro de reunión «Fe y constitución» en Löwen”. Wolfhart PANNENBERG. *Unidad de la iglesia y unidad de la humanidad*, p. 247. Um tema, ademais, também do catolicismo pós-conciliar: “a Igreja é em Cristo como que sacramento isto é, sinal e instrumento, da união íntima com Deus e da unidade de todo o gênero humano”. Sobre este ponto, cf.: DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*, p. 102.

⁴⁵¹ Ninan KOSHY; Júlio de SANTA ANA. On the Meaning of “Ecumenical”, p. 49: “In the quest for the unity of the church, issues of the unity of humankind continue to assert themselves. If they are not attended to, work for church unity will be frustrated over and over again. *The Ecumenical Movement is about the unity of humankind; the crucial significance of the unity of the church is based on its relation to that perspective*”.

Católica. Como consequência da expansão provocada pelo Setor de Responsabilidade Social da CEB, setores progressistas do protestantismo brasileiro passaram a desfrutar de maior liberdade para “entrar em contato com pessoas não-cristãs e instituições dedicadas ao que então se chamava a humanização da vida, através da participação do povo na definição de seu destino como nação”⁴⁵².

Como destacado nas páginas anteriores, o núcleo de ISAL no Brasil estava congregado no Setor de Responsabilidade Social e no Departamento de Ação Social da CEB, que teve suas atividades interrompidas pelo golpe de 1964, fazendo com que a Confederação, como afirma Alves, não mais se interessasse pelas “investigações ‘perigosas’”⁴⁵³. Uma resposta à ditadura militar, entretanto, começava a ser articulada. À medida que as restrições militares se intensificavam e alcançavam o seu auge, as organizações não-governamentais começavam a aparecer, que, apesar de isoladas, estavam de uma maneira geral engajadas em projetos sociais de suporte às pessoas necessitadas. Nas palavras de Waldo César:

Assim, a década de setenta, apesar de toda a perseguição, destaca-se como o tempo dos movimentos alternativos, tanto no Brasil quanto na América Latina, que também estava dominada por regimes totalitários. A resposta às missões político-militares e econômicas norte-americanas, com o apoio de empresas multinacionais e da nova classe industrial (às vezes favorecida pelo surgimento dos movimentos populistas), tomaram duas expressões diferentes: a organização de movimentos de guerrilhas, que esperavam vencer o imperialismo pela força das armas, e as ONGs – organizações não-governamentais como formas de mediação entre a ajuda externa e as classes populares. Com ajuda internacional, as ONGs foram capazes de sobreviver graças à sua estrutura, que é flexível, aberta à mudança, às vezes um tanto ambígua, e nem sempre juridicamente estabelecida⁴⁵⁴.

A dissolução do Setor de Responsabilidade Social da CEB fez com que os setores protestantes comprometidos com a perspectiva da responsabilidade social encontrassem significativas possibilidades de continuação de sua proposta político-religiosa através das Entidades Ecumênicas de Serviço e das nascentes ONGs. Já em 1964, uma coligação de pastores, sobretudo presbiterianos, começou a articular a criação de um grupo, com a intenção de oferecer um espaço de diálogo e avaliação do quadro sociopolítico brasileiro. Eles começaram a se reunir de forma regular em locais variados, encontrando posteriormente um local fixo na Igreja Presbiteriana da Praia de Botafogo (Rio de Janeiro), que tinha Domício Pereira de Mattos como pastor. De acordo com Magali Cunha, o grupo, que se reunia para debater a conjuntura política e eclesiástica, reflexão bíblica e discussões sobre o cenário

⁴⁵² Waldo CÉSAR. *Church and Society – or Society and Church?*, p. 139-140.

⁴⁵³ Rubem ALVES. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 136.

⁴⁵⁴ Waldo CÉSAR. *Church and Society – or Society and Church?*, p. 139-140.

sócio-político brasileiro, resolveu “escrever cartas pastorais mimeografadas para as igrejas, para comentar o tempo presente e, principalmente, para demonstrar que os que acreditavam em renovação ‘ainda estavam vivos’”⁴⁵⁵. Essas cartas proporcionaram a adesão de pessoas leigas de diferentes igrejas, reunindo os aliados da Confederação Evangélica do Brasil, o que fez com que o grupo passasse a contar com cerca de 20 pessoas, entre pastores e leigos, que se reuniam semanalmente. A partir de tais reuniões, uma proposta de divulgação dos interesses do grupo fora levantada, levando à organização de um boletim mensal de notícias, uma vez que a comunicação com outros setores eclesiais fora do Rio de Janeiro se fazia necessária para o desenvolvimento do projeto. Contando com recursos levantados pelos próprios integrantes, foi criado o Centro Evangélico de Informação (CEI), em 1965, com a intenção de “divulgar acontecimentos, reflexões e perplexidades daqueles comprometidos com os setores das Igrejas que estavam convictos de que a sua fé era imperativa para a luta por uma sociedade melhor, com todos os riscos que essa opção poderia levar”⁴⁵⁶. Como ressaltam os autores Zwinglio Dias e Jether Pereira Ramalho, o CEI significou “um grito de resistência, uma expressão de vida do grupo e a manifestação de que o sonho não havia terminado”⁴⁵⁷.

De fato, o primeiro boletim do CEI, datado de 26 de março de 1965, trazia o instigante questionamento: “Em várias partes do mundo, cristãos (católicos, protestantes e ortodoxos) protestam contra injustiças e proclamam a vontade de Deus para a ordem social. Que quer dizer o nosso silêncio, o silêncio do Protestantismo brasileiro?”⁴⁵⁸. Esse instigante questionamento, evidentemente, queria ser um exercício de *contrapoder*, ou *contra-hegemonia* frente ao conservadorismo predominante do protestantismo histórico brasileiro, “por meio da prática de contrainformação, aliada à estratégia de articulação daqueles ‘que não haviam perdido a esperança’”, como bem ressaltou Magali Cunha⁴⁵⁹. Evidentemente, esse exercício crítico frente às estruturas do protestantismo brasileiro estava ancorado num processo de *ressignificação* da própria tradição protestante, como forma de legitimação de uma crítica teológica substancial, que passava, então, a veicular através das informações

⁴⁵⁵ Magali do Nascimento CUNHA. *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*. 1997. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997, p. 159.

⁴⁵⁶ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. As publicações do CEDI. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 31.

⁴⁵⁷ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, 1995, p. 3.

⁴⁵⁸ CENTRO EVANGÉLICO DE INFORMAÇÃO. Qual a mensagem da era do espaço para o Cristianismo? *CEI*, n. 1, 1965, p. 8.

⁴⁵⁹ Magali do Nascimento CUNHA. “O passado nunca está morto”. Um tributo a Waldo César e sua contribuição ao movimento ecumênico brasileiro. *Estudos de Religião*, São Paulo, ano XXI, n. 33, 2007, p. 149; cf., também, Magali do Nascimento CUNHA. *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*, p. 154-157.

promovidas pelo CEI. De acordo com Rubem Alves, que descreve em linguagem poética, o CEI “só podia mesmo dar *informações*: a palavra, naqueles tempos, era maldita”. Para Alves, a despeito das oposições, o grupo “sabia que na informação se escondiam os sinais dos tempos. Indicadores dos lugares da presença de Deus: como crucificado, onde os indefesos são mortos pelos opressores, como promessa de ressurreição onde, a despeito disto, a luta continua”⁴⁶⁰. O grupo, que contava com nomes como Waldo César, Jether Pereira Ramalho, Zwinglio Dias, Carlos Cunha, Breno Schumann, entre outros, publicou dez boletins até o mês de novembro de 1965. Durante este mês, bem como durante os cinco meses subsequentes, o boletim CEI deixou de ser publicado, período pelo qual passaria por uma reestruturação.

Evidentemente, este interlúdio dizia respeito à situação política do país, que enfrentava o fechamento dos partidos políticos e o acirramento do governo militar por meio do Ato Institucional Número Dois (AI-2), de outubro de 1965. Durante este período, entretanto, o CEI contou com o apoio dos leitores do boletim, espalhados pelo país, e do movimento ISAL, por meio de Luis Odell⁴⁶¹. Com esse apoio de ISAL, muitos dos integrantes do CEI passaram a constituir o quadro editorial da revista *Cristianismo y Sociedad*. Por outro lado, O CEI também contou com o suporte substancial de um comitê organizado nos Estados Unidos, que começou como um “Comitê *Ad Hoc*” temporário, liderado por Richard Shaul, e integrado por dois missionários e uma pessoa não-cristã dos Estados Unidos⁴⁶². Tratava-se de um órgão latino-americano que visava apoiar, como ressalta Magali Cunha, as “pessoas perseguidas e expurgadas dos quadros institucionais eclesiásticos”⁴⁶³. Foi neste período que o Centro *Evangélico* de Informação, inicialmente protestante, aprofundou sua dimensão ecumênica, tornando-se Centro *Ecumênico* de Informação. O grupo retomou as atividades ainda no primeiro semestre de 1966, mantendo basicamente as mesmas características, embora a extensão proporcionada pelo imperativo ecumênico oferecesse não somente novos recursos, como também novas exigências. Com essa transição, o CEI passou a contar com a participação de católicos e também ampliou os seus contatos com as mais diferentes áreas seculares. Desde os primórdios, portanto, pode-se afirmar que o ecumenismo do CEI é um ecumenismo *integral*, direcionado aos desafios e às questões do *mundo*. Trata-se de uma práxis ecumênica decididamente não restrita aos âmbitos eclesiásticos, embora o compromisso com a propagação do ideário da responsabilidade social fosse dirigido,

⁴⁶⁰ Rubem ALVES. “... como o terebinto e o carvalho...”. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 28.

⁴⁶¹ Waldo CÉSAR. Igreja e Sociedade: uma experiência ecumênica. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, ano 26, n. 334, 2004, p. 13.

⁴⁶² Waldo CÉSAR. Church and Society – or Society and Church?, p. 142.

⁴⁶³ Magali do Nascimento CUNHA. “O passado nunca está morto”. Um tributo a Waldo César e sua contribuição ao movimento ecumênico brasileiro, p. 147.

inevitavelmente, aos cristãos no interior das igrejas. Neste sentido, a experiência ecumênica do CEI deve ser entendida como parte de uma experiência de militância político-religiosa mais ampla, que acontecia, sobretudo, entre os protestantes, e que buscava a “criação de espaços alternativos, ecumênicos e de certa forma paraeclesiásticos, como instrumentos de seus ideais”⁴⁶⁴.

As mudanças provocadas pelo recrudescimento da dimensão ecumênica do CEI e pela repercussão do boletim ensejaram uma expansão no plano editorial, fazendo com que uma série de *suplementos*, relacionada à produção de documentos e de estudos para subsidiar as atividades do grupo, fosse lançada. Em setembro de 1966, por exemplo, apareceu o primeiro exemplar da série *CEI suplemento*, que continha um panorama geral sobre a já mencionada Conferência Mundial de Igreja e Sociedade, realizada pelo Conselho Mundial de Igrejas em Genebra, em julho do mesmo ano. Esse informativo sobre a Conferência de Genebra fora publicado novamente pelo grupo de ISAL, em dezembro de 1966⁴⁶⁵. Tal fato demonstrava uma aproximação cada vez maior e uma convergência cada vez mais dinâmica entre os objetivos do grupo de ISAL e a proposta ecumênico-libertadora desenvolvida pelo grupo brasileiro. A constante preocupação desse grupo com o cenário ecumênico internacional evidenciava que a temática do ecumenismo constituía, de fato, um dos temas centrais em sua agenda, objetivamente alinhada à temática da responsabilidade social, e que a práxis ecumênica de base não era independente da práxis ecumênica internacional.

Não obstante, à medida que a rede de contatos do CEI se expandia, intensificavam-se as solicitações de assessorias, seminários e publicações – *vis-à-vis*, obviamente, ao recrudescimento da repressão, da censura e das perseguições⁴⁶⁶. O CEI, por outro lado, começava a deixar o estado de *semiclandestinidade*, que caracterizou a sua origem, e passava a assumir uma forma semi-institucionalizada⁴⁶⁷. Duas importantes atividades, ainda no ano de 1965, merecem ser destacadas, pois caracterizaram a existência do grupo, ambas patrocinadas pelo movimento ISAL. A primeira atividade diz respeito à produção de um estudo sobre “as

⁴⁶⁴ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 172.

⁴⁶⁵ Este texto foi redigido por Vaughan Hinton, do Conselho Australiano de Igrejas. Nele havia a afirmação do Dr. Eugene Carson Blake, que trabalhou como secretário geral do CMI de 1966 a 1972, sobre o sentido da Conferência em Genebra: “La Iglesia debe estar y luchar al lado de aquellos que no pueden vencer por sí mismos solamente en su lucha por justicia, libertad y igualdad. Es un riesgo para la Iglesia, que siempre resulta en controversia. Sin embargo, estoy convencido de ese es el lugar donde la Iglesia debe estar: El lugar justo en la hora justa. Es el único medio que disponen los cristianos para ayudar a su iglesia a participar en la transformación de la sociedad”. Sobre este ponto, cf.: IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA. *El impaciente desafío del mundo a la Iglesia*. Panorama de la Conferencia Mundial de Iglesia y Sociedad, Ginebra 1966. Montevideo: ISAL, 1966, p. 6.

⁴⁶⁶ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 4.

⁴⁶⁷ Magali do Nascimento CUNHA. *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*, p. 166.

migrações internas na América Latina”. Este estudo, produzido por ISAL, que durou cerca de três anos, foi dirigido por Waldo César e secretariado por Jether Pereira Ramalho, sendo concluído em 1967. A segunda atividade diz respeito à realização de uma conferência sobre “o homem na transição rural-urbana”, que contou com a presença de 64 participantes, sendo 41 protestantes, 18 católicos e 5 assessores. Outras atividades, ainda em 1965, foram responsáveis pela repercussão do CEI, como o lançamento, em programa especial de rádio, do livro de Domício Pereira de Mattos, então diretor do CEI, sobre a “posição social da igreja”⁴⁶⁸.

O estudo sobre “as migrações internas na América Latina”, que fora apoiado pelo Departamento de Ajuda Intereclesiástica, Refugiados e Serviço Mundial do CMI (*World Council's Divisions of Inter-Church Aid, Refugee, and World Service*)⁴⁶⁹, foi publicado no periódico *Cristianismo y Sociedad*, em 1968. Nesse periódico, o teólogo luterano Breno Schumann, membro fundador do CEI, afirmava que a Igreja, frente às questões levantadas pelos problemas em torno à temática das migrações internas, necessitava de uma “reiterada reflexão teológica a respeito de si mesma e acerca do mundo, onde se encontra”. Para Schumann, ISAL pretendia oferecer a contribuição de todos aqueles que refletiam sobre “um problema relevante a todos os que poderiam ou deveriam participar de tal reflexão”. Neste sentido, o empreendimento de ISAL significava apenas uma iniciativa de “dar primeiros passos numa jornada de reiterados diálogos e encontros”, dos quais poderiam e deveriam participar “cristãos e outros homens, Igrejas e quaisquer organismos interessados no problema”⁴⁷⁰. De acordo com as conclusões do estudo desenvolvido pelo grupo de ISAL, com a participação do CEI, as migrações internas, caracterizadas como caóticas e massivas, eram entendidas como “massas humanas que se movem em todos os sentidos, quase sempre sem orientação clara e concreta”. As migrações internas na América Latina seriam responsáveis pelo “crescimento desarticulado das cidades, com o aparecimento de cinturões de miséria, o aumento das favelas e a desarticulação e sobrecarga dos serviços”. Seriam responsáveis, ademais, pelo “desequilíbrio na produção e na utilização dos recursos de mão-de-obra, que refletem no declínio da produção agropecuária, na deterioração dos níveis de vida, no desemprego e subemprego”. Tais constatações convertiam-se em recomendações às forças da sociedade e às diversas igrejas, que não poderiam se ausentar da responsabilidade frente aos

⁴⁶⁸ Domício Pereira de MATTOS. *Posição social da igreja*. 2. ed. Rio de Janeiro: Praia, 1965.

⁴⁶⁹ Geoffrey MURRAY. Joint Service as an Instrumental of Renewal. In: Harold C. FEY. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1948-1968*, p. 230. De acordo com Murray, ISAL também teria contado com financiamento do *World Mission and Evangelism*, embora não especifique a finalidade de tal financiamento.

⁴⁷⁰ Breno SCHUMANN. Igreja e migrações internas. *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, año VI, n. 15, 1968, p. 79-80.

problemas provocados pelas migrações, mesmo sabendo que não tinham capacidade de resolvê-los. As igrejas deveriam reconhecer, portanto, que o problema das migrações internas não constituía um fenômeno isolado, mas ocorria “dentro de um contexto social injusto”⁴⁷¹.

De acordo com Waldo César, a práxis ecumênica além das igrejas desenvolvida pelo grupo do CEI, que era ao mesmo tempo a manifestação de uma luta contra a repressão, teve sua expressão mais significativa com a criação da Editora Paz e Terra, em 1966, sob a iniciativa de leigos protestantes e católicos⁴⁷². A Editora Paz e Terra foi uma consequência da proposta do CEI de criação de uma revista ecumênica com conteúdo teológico aprofundado, que recebeu o nome de *Revista Paz e Terra*, uma clara alusão à encíclica papal *Pacem in Terris*, de 1963. Após o interesse demonstrado por Ênio Silveira, intelectual marxista, editor e proprietário da Editora Civilização Brasileira, Waldo César e Luiz Eduardo Wanderley visitaram padres, pastores e leigos em São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte, com a intenção de levar adiante a práxis ecumênica militante cerceada pelo golpe. Ambos pleiteavam a possibilidade de uma publicação regular e da edição de livros, no campo social e teológico, voltados para a temática ecumênica e da responsabilidade social. Foram publicados onze exemplares da revista entre os anos de 1966 e 1968, quando a perseguição policial acabou impossibilitando sua continuidade. Como jornalista registrado, Waldo César ocupou o cargo de diretor-responsável, tendo como assistentes Luis Eduardo Wanderley, sociólogo católico, e Moacyr Félix, poeta e intelectual marxista, ao lado de um expressivo corpo editorial de cerca de 30 pessoas, entre protestantes, católicos, não-cristãos, homens e mulheres⁴⁷³. A revista publicava dez mil exemplares bimestralmente, e a Editora publicava livros de diversos autores cristãos e não-cristãos. A experiência ecumênica do CEI encontrava, neste sentido, extensão e apoio por meio da experiência da revista e Editora Paz e Terra, divulgando ainda mais sua proposta com a aquisição de novos recursos⁴⁷⁴.

O ano de 1967, que presenciou a intensificação da repressão militar, foi significativo para o grupo do CEI em pelo menos dois aspectos. O primeiro deles diz respeito à prisão de Waldo César pelo Departamento de Ordem Política e Social (DOPS), que foi repercutida em

⁴⁷¹ IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA. Cuadro general del fenómeno de las migraciones internas en América Latina – Resumen del estudio efectuado por la Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad. *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, año VI, n. 15, 1968, p. 89-96.

⁴⁷² Waldo CÉSAR. Church and Society – or Society and Church?, p. 140.

⁴⁷³ Waldo CÉSAR. Igreja e Sociedade: uma experiência ecumênica, p. 13.

⁴⁷⁴ Magali do Nascimento CUNHA. “O passado nunca está morto”. Um tributo a Waldo César e sua contribuição ao movimento ecumênico brasileiro, p. 155. O primeiro exemplar da revista afirmava: “*Paz e Terra* é o campo onde os humanismos, as igrejas e os diálogos dos homens de boa-vontade superam as diferenças de estrutura e instituição, raça e credo, cultura e partido, para se encontrarem no reconhecimento da necessidade de defender e promover os valores que se ligam à dignidade e à grandeza da vocação do homem” (PAZ E TERRA. Apresentação. *Paz e Terra*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 1966, p. 1).

todo o Movimento Ecumênico latino-americano. De acordo com Waldo César, a prisão foi justificada em função de seu vínculo com a Editora Paz e Terra e com o grupo de ISAL⁴⁷⁵. O segundo diz respeito ao reconhecimento do CEI como uma agência ecumênica de notícias, em função da realização de um convênio com a imprensa secular do Rio de Janeiro. Segundo Magali Cunha, o primeiro jornal conveniado foi o “Última Hora”, que criou uma seção intitulada “Mundo Ecumênico”. Outros dois jornais firmaram um convênio com o CEI: o Jornal do Brasil e o Correio da Manhã, que passaram a ter seções sobre ecumenismo⁴⁷⁶.

O ano de 1968 representou o início de uma nova fase nas possibilidades de publicação para o grupo do CEI. Apesar das inúmeras dificuldades provocadas pela repressão em função do decreto do Ato Institucional Número Cinco (AI-5), redigido pelo ministro da justiça Luís Antônio da Gama e Silva, em dezembro de 1968, que implicava censura total e perseguição a todas as manifestações consideradas subversivas, o CEI continuava expandindo os seus meios de publicação. Atendendo às necessidades de ampliação das atividades e de publicações, foi fundada, no Rio de Janeiro, pelos integrantes do CEI, a *Editora Tempo e Presença*. A criação da editora era estratégica, uma vez que acarretava a ampliação da publicidade do grupo, arrefecendo o tom de clandestinidade que dificultava a realização de trabalhos. A sede do grupo também se transferiu para um escritório comercial em Copacabana, que passou a contar com um alvará de editora. A Editora Tempo e Presença foi responsável, entre os anos de 1968 e 1975, pela publicação de quatro livros, todos voltados para a área teológica⁴⁷⁷. Com a expansão das publicações do CEI, que editava inclusive materiais voltados para a educação bíblico-eclesiástica, como o suplemento *Bíblia Hoje*, transformou-se, em 1972, o *CEI suplemento* em *CEI documento*, mantendo as mesmas características, e criou-se o *Suplemento CEI*, que buscava um maior aprofundamento no conteúdo teológico.

É importante ressaltar que a práxis ecumênica no país se intensificava na medida em que outras organizações iam sendo criadas, como, por exemplo, o Instituto Superior de Estudos Teológicos (ISET), em 1970, que se transforma no Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER), em 1973, e a Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE), também em

⁴⁷⁵ Waldo CÉSAR. *Church and Society – or Society and Church?*, p. 141.

⁴⁷⁶ Magali do Nascimento CUNHA. *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*, p.167-169. Também o verbete “Religião” da edição brasileira da *Enciclopédia Larousse* contou com coordenação de protestantes e católicos vinculados ao CEI, entre eles Waldo César, Breno Schumann, Jorge César Mota e Luiz Eduardo Wanderley.

⁴⁷⁷ Os livros publicados foram: André DUMAS. *Ideologia e fé: o pensamento cristão em face das ideologias contemporâneas*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1968; Rubem ALVES; Jürgen MOLTSMANN; Júlio de SANTA ANA; Humberto LEPARGNEUR; Gilberto GORGULHO. *Liberdade e fé*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1972; Mortimer ÁRIAS. *Salvação hoje: entre o cativo e a libertação*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença; Petrópolis: Vozes, 1974; Zwinglio Mota DIAS. *Discussão sobre a igreja*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença; Petrópolis: Vozes, 1975.

1973. De acordo com Magali Cunha, a partir de 1972 o CEI sofreu uma mudança, uma vez que deixou de ser um organismo jurídico, dando lugar à Editora Tempo e Presença. Essa mudança correspondia a um “processo crescente de institucionalização e perda da característica de movimento que passou pela semiclandestinidadade”⁴⁷⁸. Não obstante, uma contribuição a esse processo crescente de institucionalização pode ser identificado já desde o ano de 1968, quando o CEI começou a receber um grupo de intelectuais preocupados com a educação, fazendo da educação popular seu segundo eixo de atividade, ao lado da informação. Como afirmam os autores Zwinglio Dias e Jether Ramalho:

As experiências de educação popular se inseriram de vez no quadro da pastoral popular. Multiplicaram-se. Diversificaram-se. Camponeses, operários, quadros de Igrejas, grupos voltados para a defesa solidária dos direitos dos povos indígenas à vida, etc. passaram a alimentar as práticas do CEI, dando-lhes definição e conformando-as num esforço multidisciplinário em favor da luta pela democratização do País e trazendo o povo, em processo de organização e mobilização, para o centro da cena política. As demandas de serviços: seminários de formação, produção de textos vários, análises de conjuntura, cursos de formação de agentes pastorais e populares, publicações, encontros com sindicalistas, cursos para bispos e pastores, etc. – começaram a se avolumar e o pessoal do CEI a se desdobrar⁴⁷⁹.

A partir da inclusão da educação popular como um de seus eixos de atividade, o CEI assumiu a coordenação de um programa de formação de educadores populares, de âmbito latino-americano, patrocinado por ISAL. O programa tinha como fundamento básico o método de Paulo Freire, intitulado “Educação para a Justiça Social”, que, conforme visto, tinha um amplo acolhimento na práxis ecumênica de ISAL. Aliás, o movimento Igreja e Sociedade na América Latina foi a primeira entidade a publicar as obras de Paulo Freire em língua espanhola⁴⁸⁰. A repercussão desse programa em diversos países da América Latina resultou em diversas publicações que se tornaram extremamente relevantes para muitos movimentos populares⁴⁸¹. O resultado do programa ensejou a contratação de Paulo Freire pelo Conselho Mundial de Igrejas, em 1970, “para formar um gabinete de educação de adultos a partir das experiências e intuições resumidas em seu livro *A pedagogia do oprimido*”, na tentativa de expansão do programa para outros continentes. Como bem ressaltou John Pobee, sob a orientação de Paulo Freire e seus sucessores, “durante os 25 anos seguintes, este programa do CMI realizou um trabalho pioneiro em educação, que estava profundamente

⁴⁷⁸ Magali do Nascimento CUNHA. *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*, p. 175.

⁴⁷⁹ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 4.

⁴⁸⁰ José BITTENCOURT FILHO. *Por uma eclesiologia militante: ISAL como o nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*, p. 63.

⁴⁸¹ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 5.

enraizado na ‘opção pelos pobres’ das igrejas”. Muitas das ideias propostas por Freire, ademais, “foram assumidas por governos, universidades, grupos comunitários e organismos internacionais e não-governamentais envolvidos em educação, desenvolvimento e mudança social”⁴⁸². Foi nesse mesmo ano de 1970 que, na tentativa de oferecer um suporte para as atividades e para contribuir para a memória das atividades do grupo e do cenário sócio-político brasileiro, o CEI constituiu um serviço de *documentação*, que passou a funcionar nas dependências do Colégio Sion, no Rio de Janeiro.

A práxis ecumênica do CEI ia se tornando, *vis-à-vis* à práxis ecumênica desenvolvida pelo grupo de ISAL, uma tentativa constante de *intersecção* entre os movimentos populares e os setores da Igreja Católica, “empenhados na defesa dos direitos humanos, no enfrentamento político do regime autoritário, na luta por liberdades democráticas e no favorecimento e organização dos setores populares”⁴⁸³. Neste sentido, o CEI entrou num processo de especialização da assessoria rural, urbana, indigenista e da pastoral popular, atendendo às solicitações que chegavam de vários pontos do país e por meio de diferentes grupos populares, e fazendo do ecumenismo um exercício amplo e independente das estruturas eclesiásticas⁴⁸⁴. A consolidação da proposta de *documentação* proporcionou, não sem resistência de alguns integrantes que queriam preservar as características iniciais do grupo⁴⁸⁵, a transição do Centro Ecumênico de Informação para o Centro Ecumênico de *Documentação* e Informação (CEDI), em 1974. O teólogo e educador Rubem Alves, em narrativa poética, registra esse momento de transição:

E foi assim que a coisa transbordou dos nomes religiosos na procura dos lugares onde acontecem os sinais de luta pela vida. “Para que tenham vida...”: os índios, os camponeses/agricultores, os pobres que precisam aprender para viver melhor, os que sofrem nas fábricas – todos estes lugares do sofrimento de Deus. E se compreendeu que as memórias das lutas precisam ser guardadas. Para que não esqueçamos, para que saibamos re/conhecer as marcas de Deus e dos seus mártires... E o CEI acrescentou o D ao seu nome: Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Agora, o Vento que havia sido expulso voltou. Pipas com as cores protestantes podem ser vistas novamente. E o CEDI tem uma

⁴⁸² John S. POBEE. Educação. In: Nicholas LOSSKY; José MÍGUEZ BONINO; John POBEE; Tom F. STRANSKY; Geoffrey WAINWRIGHT; Pauline WEBB. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*, p. 452.

⁴⁸³ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 5.

⁴⁸⁴ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. As publicações do CEDI, p. 31: “Para este grupo de cristãos vai se tornando mais definido o compromisso com as Igrejas que fazem sua opção pelo trabalho pastoral popular e com o fortalecimento dos movimentos populares. E essa tarefa se apresentava como uma tarefa ecumênica. Ecumênica no sentido amplo e não apenas numa perspectiva institucional”.

⁴⁸⁵ Magali do Nascimento CUNHA. *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*, p. 176.

memória que se pode ajudar: a arte de empinar pipas se transmite de geração em geração. É assim que eu vejo o CEDI: broto nascido de um tronco cortado.
 “... Como o terebinto e o carvalho...”
 Como o eucalipto,
 como o Nordeste,
 como o povo.
 A vida é sem vergonha e teimosa como o capim⁴⁸⁶.

O processo paulatino de institucionalização do CEI culminou na organização do Centro Ecumênico de Documentação e Informação, em 1974. A configuração do CEDI foi caracterizada como um “salto qualitativo” na práxis ecumênica militante desenvolvida pelo CEI, uma vez que passava a incluir em seu núcleo cientistas sociais e educadores, o que ensejava o desenvolvimento de uma práxis voltada à intersecção entre os movimentos populares e os setores da Igreja Católica⁴⁸⁷.

4.3.2 A fundação do CEDI: por um ecumenismo *libertador* e uma *libertação ecumênica*

A organização do Centro Ecumênico de Documentação e Informação está relacionada às exigências oriundas de uma práxis ecumênica *ampla*, desenvolvida a partir das necessidades e interesses da realidade cotidiana do povo, por meio de atividades voltadas para a *intersecção* entre “duas práticas sociais consideradas estratégicas: a eclesial e a dos movimentos populares”⁴⁸⁸. A extensão das atividades empreendidas pelo CEI e a conjuntura política vivenciada pelo país proporcionaram e exigiram uma forma mais estruturada de funcionamento, ensejando a fundação e institucionalização do Centro Ecumênico de Documentação e Informação, em junho de 1974.

Embora o CEDI tenha sido o resultado do processo paulatino de institucionalização pelo qual passara o CEI, é importante ressaltar que, por ocasião de sua constituição, o grupo atravessou um sensível “salto qualitativo” em sua identidade ecumênica e sua práxis político-libertadora. Este organismo passou a contar em seus quadros e em seu campo de diálogo não somente com a participação de experientes teólogos envolvidos na tarefa de construção de uma nova linguagem teológica na América Latina, como também de importantes intelectuais de áreas diferenciadas, como são dignas de nota as ciências sociais e a educação. Desta forma,

⁴⁸⁶ Rubem ALVES. “... como o terebinto e o carvalho...”, p. 28.

⁴⁸⁷ Magali do Nascimento CUNHA. *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*, p. 175. De acordo com Zwinglio Dias e Jether Pereira Ramalho, essa relação de *intersecção* “incluía também setores de igrejas protestantes, mas a hegemonia, no caso, era dada pelo enorme desenvolvimento da Igreja popular no quadro da Igreja Católica” (Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p 5).

⁴⁸⁸ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 6.

torna-se possível afirmar que o processo de *ruptura epistemológica e programática*, que deu novo vigor à teologia latino-americana através da participação efetiva de setores protestantes e católicos comprometidos com a tarefa de interpretação constante da realidade socioeconômica e político-religiosa do país, levou o grupo a uma *crítica* cada vez mais aguda de construtos teóricos puramente abstratos e deslocados das necessidades e exigências contextuais, bem como à tentativa de promoção de uma linguagem teológica centrada numa *hermenêutica da realidade*, a partir da perspectiva dos excluídos. Neste sentido, a leitura teológica que legitimava a dimensão ecumênica do CEDI tornava-se necessariamente multidisciplinar, o que nem sempre constituía uma tarefa simples ou isenta de problemas.

Ainda na década de 1970, com a criação do “primeiro curso universitário, não confessional, numa universidade pública, dedicado ao estudo do fenômeno religioso, na Universidade Federal de Juiz de Fora (MG)”⁴⁸⁹, o CEDI transformou-se num importante veículo de colaboração com os intelectuais ligados a essa universidade. A proposta ecumênica do CEDI passava, assim, a transitar entre dois *eixos* preferenciais e dois temas básicos, isto é, a “intersecção entre igrejas e movimentos populares”, que evidenciava as intenções políticas e teológicas do grupo, e a “produção de conhecimento”, também na forma de serviços prestados, que acentuava constantemente as preocupações metodológicas necessárias, tais como a “pesquisa participante” e a “pedagogia do conflito”⁴⁹⁰.

Pode-se afirmar que o elemento central que unia os diversos membros do CEDI aos grupos com os quais trabalhava, ao nível das intenções políticas e teológicas, era seu interesse fundamental na tarefa de fortalecimento e capacitação dos movimentos populares autônomos e permanentes, que eram considerados a base para uma nova arquitetura da democracia no Brasil. Tendo por objetivo principal a construção democrática do país por meio dos movimentos populares, o CEDI tornou-se capaz de escapar da *armadilha institucional*,

⁴⁸⁹ Zwinglio Mota DIAS. Etapas no desenvolvimento histórico do movimento ecumênico. In: Faustino TEIXEIRA; Zwinglio Mota DIAS. *Ecumenismo e diálogo inter-religioso: a arte do possível*. Aparecida: Editora Santuário, 2008, p. 52.

⁴⁹⁰ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. O CEDI hoje: os programas de trabalho e assessoria do CEDI. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 9: “Um conjunto razoável de pessoas, com disponibilidade e competência, assumindo coordenadamente essas duas fases do CEDI – os *serviços* a interlocutores preferenciais (beneficiários diretos) e os *modos* de produzi-los –, constroem a *experiência do CEDI*”. De acordo com a abordagem da “pesquisa participativa”, conforme elucida Carlos Rodrigues Brandão, militante de ISAL e também do CEDI, sobretudo por meio da educação popular, “só se conhece em profundidade alguma coisa da vida da sociedade ou da cultura, quando através de um envolvimento – em alguns casos, um comprometimento – pessoal entre o pesquisador e aquilo, ou aquele, que ele investiga”. Carlos Rodrigues BRANDÃO. Participar-pesquisar. In: Carlos Rodrigues BRANDÃO. (Org.). *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 8. Por “pedagogia do conflito” pode-se entender, de acordo com o pedagogo brasileiro Moacir Gadotti, discípulo de Paulo Freire, a “teoria de uma prática pedagógica que procura não esconder o conflito, mas ao contrário, o afronta, desocultando-o. Essa é a função dessa prática”. Sobre este ponto, cf.: Moacir GADOTTI. *Educação e poder: introdução à pedagogia do conflito*. São Paulo: Cortez, 1980, p. 7.

entendida não somente como redutora da ação ecumênica, como também de uma participação social e política mais efetiva.

De acordo com os estatutos aprovados em sua ata de fundação, o CEDI, que constituía uma associação civil sem fins lucrativos, tinha por objetivo “organizar um serviço ecumênico de documentação, especialmente dos pronunciamentos oficiais das diversas instituições ecumênicas nacionais e internacionais”, bem como “servir às igrejas e instituições ecumênicas com documentação e material necessários ao exercício de seu ministério cristão”. O CEDI também tinha por finalidade “oferecer às igrejas, organizações ecumênicas e pessoas interessadas, informação através de notícias, estudos e documentos”, e “patrocinar estudos e pesquisas com finalidade de aprofundar temas e oferecer subsídios aos trabalhos promovidos por igrejas e instituições afins”, além de “oferecer assessoramento ao planejamento e execução de projetos ecumênicos”⁴⁹¹. Alicerçado sobre tais objetivos estatutários, o CEDI intentava não somente situar-se na intersecção entre os movimentos populares e os setores da Igreja Católica, como também permanecer na dinâmica tensão dialética entre instituição e movimento. Esta tensão dialética, de um modo bastante peculiar, marcaria toda a história do grupo, permanecendo um sinal característico concomitante de sua criatividade e de suas dificuldades. O desafio se mostrava, neste sentido, na tentativa de manter o “espírito de comunidade” como elemento essencial para a vida do grupo, convivendo com a nova forma institucional que se estabelecia⁴⁹².

Desde os seus primórdios, portanto, o CEDI se entendeu como um instrumento de serviço, ao mesmo tempo, às igrejas e aos movimentos populares, o que implicava uma tentativa consciente e constante de não se cristalizar na instituição nem se dissolver no movimento⁴⁹³. De acordo com Paulo Ayres Mattos, o CEDI, ao trabalhar junto às igrejas, no lugar onde elas se faziam presentes ao “lado dos pobres e oprimidos, solidarizando-se com suas lutas por uma vida mais digna e alegre e por uma ordem social mais justa”, se baseava teologicamente em algumas categorias que merecem uma explicitação maior. Entre tais categorias, está a tentativa constante de interpretação da importância da Bíblia na pastoral

⁴⁹¹ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Ata de fundação do Centro Ecumênico de Documentação e Informação*. Rio de Janeiro: Livro de Atas do CEDI, 15 de Junho de 1974, p. 4. A reunião de fundação foi realizada no Convento Nossa Senhora do Cenáculo, no Rio de Janeiro, às 14:00 horas de 15 de junho de 1974. Estiveram presentes na reunião, entre outros, Áureo Bispo dos Santos, Carlos Alberto Correia da Cunha, Domício Pereira de Mattos, Elter Dias Maciel, João Dias de Araújo, James Wright, Luiz Gonzaga Fernandes (bispo católico), Maria Luiza César, Diana Aronovich Cunha. A reunião foi presidida por Jether Pereira Ramalho, eleito por aclamação, e teve como secretário *ad hoc* a Josué da Silva Mello.

⁴⁹² Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 6.

⁴⁹³ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. O CEDI hoje: os programas de trabalho e assessoria do CEDI, p. 9.

popular, o ideário utópico do reino de Deus e o desenvolvimento da utopia da esperança messiânica, a recuperação da tradição profética e o estabelecimento da justiça, o aprofundamento da tensão entre fé e vida, o desenvolvimento de uma prática litúrgica mais voltada para as questões cotidianas e a renovação da fraternidade eclesial. Tais referenciais teológicos, evidentemente, apesar de serem caracteristicamente cristãos, eram submetidos a um trabalho constante de reinterpretação a partir de uma perspectiva acentuadamente ecumênica, “de respeito às diferentes tradições e expressões de fé do povo brasileiro”⁴⁹⁴.

O desenvolvimento do ideário ecumênico proposto pelo grupo do CEDI contribuiu para o estabelecimento de alguns programas de atuação, que, apesar de caudatários da práxis ecumênica desenvolvida pelo CEI, se caracterizaram por suas ênfases específicas. Cabe ressaltar que as diversas publicações do CEI – como, por exemplo, o boletim e o *CEI Suplemento* – continuaram vigentes durante o período inicial do CEDI. De acordo com Magali Cunha, a permanência das publicações do CEI significava uma tentativa de manter uma continuidade institucional entre o CEDI e o CEI, descaracterizando a imagem do encerramento do Centro Ecumênico de Informação “com a divulgação da ideia de ampliação do trabalho”⁴⁹⁵. Evidentemente, a continuidade entre a práxis ecumênica e teológica desenvolvida pelo CEI e a configuração do CEDI tornava-se perceptível por meio da reafirmação de seus referenciais originários, que se evidenciavam na “intenção teológica baseada nos compromissos pela justiça, pela dignidade de vida e pela paz” e a “construção de uma sociedade democrática, privilegiadora da participação popular em todos os níveis sociais”. Neste sentido, “uma perspectiva ecumênica abrangente e inclusiva era o carisma marcante do grupo”⁴⁹⁶.

O conceito de trabalho desenvolvido pelo CEDI, centrado na categoria de “intersecção”, implicou, durante o período inicial de sua atuação, uma “relação preferencial e quase exclusiva com a Igreja Católica”, “via hierarquias diocesanas ou coordenações nacionais de pastorais especializadas”. Essa ênfase preferencial ou quase exclusiva na prática pastoral popular católica ensejava, frequentemente, muitas dificuldades no desenvolvimento de uma atividade mais efetiva junto à “realidade concreta”, uma vez que tinha que passar por muitas mediações institucionais eclesiais, que, conforme explicitado nas páginas anteriores, apresentavam maior ou menor grau de abertura de acordo com a peculiaridade de seu quadro hierárquico constitutivo. Conseqüentemente, uma sistematização mais adequada

⁴⁹⁴ Paulo Ayres MATTOS. Editorial. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 4.

⁴⁹⁵ Magali do Nascimento CUNHA. *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*, p. 177.

⁴⁹⁶ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 6.

do trabalho de assessoria nem sempre era possível, uma vez que, por segurança, muita coisa não era escrita, levando ao desenvolvimento constante de práticas improvisadas ou pouco refletidas⁴⁹⁷.

A partir de 1978, entretanto, com o começo de uma maior abertura política no cenário nacional, o trabalho de assessoria oferecido pelo CEDI começou a passar por uma reestruturação. Desde a transferência da sede do grupo para uma pequena casa nos fundos do Colégio Sion, no Rio de Janeiro, deu-se início a um processo de aquisição de documentação oriunda de intercâmbios com outros centros de documentação. Aos poucos, a rede de atividades desenvolvidas pelo CEDI ia se configurando em três setores específicos: o de *publicações*, o de *documentação* e o de *assessoria*⁴⁹⁸. A prática de assessoria se especializava em diversas áreas, como a urbana, a rural, a indigenista e a pastoral popular, permanecendo, de fato, em continuidade com o trabalho que vinha sendo desenvolvido pelo CEI. Os assessores, por sua vez, começaram a transferir parte de seus arquivos pessoais para o CEDI, escrevendo suas análises de conjuntura e registrando os esquemas de treinamento. O processo de documentação, neste sentido, foi capacitado, ainda que de forma mínima e inicial, para a “elaboração de dossiês reunindo recortes de imprensa e documentos sobre determinados temas, a pedido de bispos e organismos ecumênicos nacionais e internacionais”⁴⁹⁹. De acordo com Cláudio Araújo Nascimento, o setor de *documentação* do CEDI, a partir de discussões

⁴⁹⁷ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. A formação do CEDI: relato, crônica, versões. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 22-23: “O assessor vinha sempre ‘de fora’ com medo e em sigilo, com hora marcada para voltar a retomar o trabalho no seu emprego. Suas contribuições aos trabalhos pastorais populares tinham que passar por muitas mediações institucionais até encontrar (quando encontrava) a realidade concreta do trabalho”.

⁴⁹⁸ Cf. CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Ata número quatro da assembleia geral ordinária do Centro Ecumênico de Documentação e Informação*. Rio de Janeiro: Livro de Atas do CEDI, 28 de março de 1977, p. 17. Ao relatar as atividades do CEDI entre março de 1976 e março de 1977, o presidente da assembleia ordinária, Jether Pereira Ramalho, afirmava que os trabalhos do CEDI foram divididos em seis setores: pastoral; assessorias; cursos e treinamentos; estudos e pesquisas; documentação e administração.

⁴⁹⁹ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. A formação do CEDI: relato, crônica, versões, p. 23. A ata da assembleia geral ordinária de 1976 destacou as principais realizações do CEDI entre março de 1975 e março de 1976, como por exemplo, a execução de um projeto, em convênio com a FAO, sobre “relacionamento e intercâmbio” de centros de documentação na América Latina, a organização de um serviço de documentação com recortes de jornais diários, fichamento de revistas e arquivos de documentos importantes, pesquisa e levantamento documentais para auxiliar o plano pastoral de diversas dioceses e a contratação do Rev. Paulo Ayres Mattos como secretário geral. Também foram ressaltadas diversas atividades ecumênicas que contaram com a participação de representantes do CEDI, incluindo a quinta assembleia do CMI, realizada em Nairóbi, em 1975. Sobre estes e outros detalhes, cf. CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Ata da assembleia geral ordinária do Centro Ecumênico de Documentação e Informação*. Rio de Janeiro: Livro de Atas do CEDI, 25 de março de 1976, p. 12-13. Cabe ressaltar que a comissão executiva do CEDI eleita para o triênio 1974-1977, de acordo com a ata de fundação, foi constituída pelos seguintes nomes: presidente Jether Pereira Ramalho; secretário José Sotero Caio; tesoureiro Délcio Hilton Campante. Foi registrado como membro fundador do CEDI o Padre José Sotero Caio. Para outros detalhes, cf. CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Ata de fundação do Centro Ecumênico de Documentação e Informação*, p. 8.

baseadas em materiais extraídos de diferentes meios de publicação sobre o cenário sócio-político latino-americano, funcionava, em primeiro lugar, como uma “escola de formação política”. No ano de 1977, por exemplo, quando o governo do General Ernesto Geisel oficializou a chamada “Missão Portela”, encarregada de negociar a adoção de reformas políticas e institucionais com setores representativos da sociedade, na intenção de liberalização do regime, o setor de *documentação* do CEDI preparou um dossiê intitulado “A Igreja e a Missão Portela”, que serviu de base para vários debates entre o grupo do CEDI, sendo distribuído entre alguns bispos católicos, já que, com a “Missão Portela”, o então presidente do Senado, Petrônio Portela, passou a estabelecer alguns entendimentos com a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). A *documentação* promovida pelo grupo do CEDI começou a ser, assim, direcionada para a sociedade, não se restringindo às discussões internas e ao uso do próprio grupo. Ainda em meados do ano de 1977, com a movimentação da área sindical em função do assunto da reposição salarial, o CEDI elaborou outro dossiê intitulado “A Revolução Salarial: os metalúrgicos têm razão”, que foi distribuído para um grupo de oposição metalúrgica em São Paulo.

Por ocasião do Governo Figueiredo, que se deparou desde o início com greves de diversas categorias em todo o país, o grupo do CEDI também preparou, no ano de 1979, um dossiê intitulado “O Povo se Mexe”, que intentava cobrir esse “rico momento dos movimentos sociais no país”. Com a realização da conferência episcopal em Puebla (CELAM, 1979), o CEDI, a partir de seu setor de *documentação*, preparou um documento intitulado “Repressão à Igreja no Brasil”, que se destacou como a publicação, desenvolvida pelo grupo, que teve a maior divulgação e impacto na opinião pública do país, colocando o CEDI numa importante posição frente à sociedade. Cabe destacar que foi também a partir do setor de *documentação* do CEDI que partiu a iniciativa de um “Encontro Nacional de Centros de Documentação”, realizado, pela primeira vez, em Vitória, no ano de 1977⁵⁰⁰. Com essa aquisição de documentação, com cerca de vinte mil recortes por ano, que se externavam através de várias publicações, o setor foi transformado numa publicação denominada *Memória*, que visava uma maior amplitude na socialização da informação, divulgando partes significativas do acervo do CEDI. Essa publicação foi dividida em diversos setores ao longo dos anos: *Memória 1*, que tratava do acervo do CEDI no Rio de Janeiro; *Memória 2*, que circundava a questão da “Pesquisa Participativa”; *Memória 3*, que tratava do acervo do CEDI em São Paulo; *Memória 4*, sobre “Cultura Popular”; *Memória 5*, sobre as “Eleições de 1982”;

⁵⁰⁰ Cláudio Araújo NASCIMENTO. Documentação: dos dossiês ao Memória. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 30-31.

Memória 6, destinada ao levantamento bibliográfico das publicações do CEI e do CEDI entre os anos de 1965 e 1983; *Memória 7*, que tratava de centros de documentação alternativos, contendo algumas reflexões sobre a prática desenvolvida pelo CEDI; e, por fim, *Memória 8*, que possuía um levantamento bibliográfico sobre o Movimento de Educação de Base (MEB), entre os anos de 1961 e 1971. Torna-se perceptível, portanto, que o setor de *documentação* do CEDI se moveu, basicamente, em torno aos movimentos populares em todas as suas mais diferentes manifestações, documentando suas lutas e contribuindo para que os diferentes grupos sistematizassem suas próprias memórias. Tal intenção estava baseada, evidentemente, na importância da tarefa de difusão da ideia da necessidade de uma “autodocumentação”, realizada a partir das experiências populares conhecidas. Afinal, lutar pelas memórias dessas militâncias impunha-se como um “direito da população de conhecer seu passado e sua história, de recomeçar sem voltar à estaca zero”. Essa prática de documentação acabou por incluir nas atividades o trabalho de assessoria e treinamento em *documentação*, que visava à sistematização tanto da documentação específica dos programas de assessoria da própria instituição, como de outros grupos que experimentavam essa mesma necessidade. Isso só foi possível para o CEDI porque “houve um investimento na compreensão do que seria prioritário documentar (fontes, campos de assuntos, questões a serem destacadas, etc.), bem como nos objetivos políticos e na técnica de se proceder à documentação”⁵⁰¹.

Com esse acúmulo de documentação, a série de suplementos do CEI, ainda ativa no CEDI, passou a incorporar “artigos oriundos de experiências nos trabalhos de assessoria”. Assim, uma maior sistematização e, conseqüentemente, uma maior avaliação crítica dos trabalhos que eram desenvolvidos foram possibilitadas, ensejando novas perspectivas para a prática de assessoramento desenvolvida pelo grupo. À medida que o CEDI desenvolvia suas atividades, *vis-à-vis* ao processo de tímida abertura política que atravessava o país, outros interlocutores preferenciais tornavam-se evidentes, fazendo com que seu conceito de trabalho se expandisse. No plano das práticas eclesiais, por exemplo, pelo menos duas modificações básicas se tornaram perceptíveis: “um grande incremento de serviços para setores médios de igrejas evangélicas e um questionamento prático da exclusividade das mediações hierárquicas católicas, na medida em que a prestação de serviços acompanhava mais os desdobramentos *populares* do que pastorais dos trabalhos”⁵⁰². A crítica às limitações ensejadas pelas estruturas hierárquicas presentes na Igreja popular tornava-se mais evidente, o

⁵⁰¹ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Documentação: uma prática alternativa. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 20-21.

⁵⁰² CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. A formação do CEDI: relato, crônica, versões, p. 23.

que alavancava a busca por novos interlocutores, não necessariamente limitados aos espaços eclesiais, mas comprometidos com o processo de construção da democracia no país.

Algumas ampliações foram realizadas em relação aos modos de atuação do Centro Ecumênico de Documentação e Informação. À medida que a prática de assessoramento era desenvolvida através de constante reavaliação crítica, o CEDI começava a priorizar algumas experiências de acompanhamento, de caráter frequente e sistemático, com o envolvimento direto do assessor por um longo período de tempo e junto aos setores envolvidos na ação pastoral popular, frente às práticas itinerantes costumeiras, que, embora eficazes em alguns casos, geralmente não logravam um resultado satisfatório. Como ressalta José Ricardo Ramalho:

Ao assumir assessorias que chamamos permanentes e de acompanhamento colocamo-nos, por opção, numa posição de coparticipantes, corresponsáveis e agentes no processo de encaminhamento e tomada de decisão com relação às organizações populares ligadas às Igrejas. A função agora de assessor/agente coloca-nos no meio do jogo das tarefas do dia-a-dia, dos encargos de toda ordem, dos impasses e conflitos, das buscas de solução e reflexão participante que constituem a especificidade da “prática” dos “de dentro” e “da base”. Esta ruptura em termos do lugar do assessor não elimina a particularidade da sua posição, nem deve de modo algum levá-lo, como intelectual e especialista, envergonhado de sua personalidade social, a aniquilar-se enquanto tal. O poder vem da base, vem da Igreja, vem do conhecimento, vem da classe e vem, para cada um, de acordo com o que sua posição social lhe confere. Trocar uma coisa por outra é sempre uma perda para o conjunto. No movimento popular, no espaço dos agentes religiosos ou leigos é bom que cada um assuma a sua identidade, o seu papel, a sua formação e a sua prática específicos porque estes elementos diferenciados são os que compõem a matéria de uma interação política produtiva⁵⁰³.

Evidentemente, a relação do assessor, através de sua participação direta e do acompanhamento permanente do trabalho de base, tornava-se rodeada de dificuldades desde o princípio. A constante reavaliação crítica do trabalho de assessoria realizado pelo CEDI o levou ao reconhecimento de que a prática de assessoramento é realizada em meio a um conjunto de poderes entrelaçados, que implica, de acordo com José Ricardo Ramalho, “vários tipos de manipulação tanto do assessor com relação às pessoas assessoradas como também dos agentes e da base com respeito ao assessor”. De início deve-se ressaltar que o “trabalho de base” oferece legitimidade ao trabalho do assessor, que passa a utilizá-lo como certo trunfo frente aos seus pares. Por outro lado, no instante em que o assessor necessita do agente religioso para a realização do seu trabalho, o processo se inverte, isto é, o agente religioso passa a utilizar-se do trabalho oferecido pelo assessor como legitimação e garantia de seu

⁵⁰³ José Ricardo RAMALHO. O assessor na corda bamba. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 25.

poder frente à comunidade. Para dar continuidade ao seu trabalho, o assessor deve, por um lado, subordinar-se ao agente religioso, sem, por outro lado, “deixar de ser crítico e atuante sob pena de perder sua credibilidade”. De acordo com José Ricardo Ramalho, em diversos momentos o assessor se vê diante do risco de perder seu contato com a Igreja popular em função de seu compromisso explícito com os movimentos populares, ou o contrário, isto é, de perder sua credibilidade junto aos grupos populares “por ser reconhecido como ‘amigo do padre’”. *Ipsa facto*, o relacionamento do assessor com os grupos populares dentro da Igreja torna-se constantemente complicado, uma vez que ele é facilmente associado com o agente religioso ou com a hierarquia institucional. Também ocorrem casos, de acordo com José Ricardo Ramalho, em que o assessor é manipulado pela própria base, como “quando é usado para contestar algumas posições políticas locais dos agentes religiosos ou mesmo para servir de confidente de determinados problemas ou críticas a estes mesmos agentes”. Em outras palavras, o trabalho de acompanhamento permanente da prática de assessoria à pastoral popular somente se torna exequível mediante o aprofundamento dos laços e da superação das suspeitas, o que, de fato, exige um “grau de confiabilidade e de penetração num outro universo social”⁵⁰⁴.

A partir de 1979, o boletim CEI, que havia publicado 150 números entre os anos de 1965 e 1979, foi substituído pela revista *Tempo e Presença*, que deu continuidade à numeração da publicação do último boletim⁵⁰⁵. A revista possuía uma abordagem mais ampla e contava também com um novo projeto gráfico, “que refletia a tentativa de expressar o crescimento do trabalho do CEDI, numa perspectiva política de atuação junto aos movimentos populares ligados ao trabalho das Igrejas”⁵⁰⁶ e aos “movimentos sociais organizados e consolidados no cenário sociopolítico nacional”⁵⁰⁷. Também a série de suplementos do CEI foi substituída, passando a se chamar *Tempo*, que apresentava a mesma proposta sob uma nova roupagem. Essa série de publicações do CEDI, que tratava de muitos temas de maneira séria e inovadora, como educação popular e leitura popular da Bíblia, além

⁵⁰⁴ José Ricardo RAMALHO. O assessor na corda bamba, p. 25.

⁵⁰⁵ Magali do Nascimento CUNHA. *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*, p. 177.

⁵⁰⁶ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. As publicações do CEDI, p. 31.

⁵⁰⁷ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 7. O editorial do primeiro número da revista *Tempo e Presença* reafirmava alguns dos compromissos que inspiravam a atuação do CEDI: “Pretendemos ser uma *Presença* ativa e comprometida com esta nova Igreja que nasce dos pobres, os amados de Jesus Cristo. Prioritariamente, a boa nova é anunciada aos pobres e oprimidos. E estes vivem num tempo preciso e determinado: o nosso TEMPO. E ser *Presença* desta renovação constante exigida de nós pelo evangelho é o que determina nossa fé e a esperança que nos une e compromete com os verdadeiros construtores da nossa sociedade: a classe trabalhadora”. Sobre este ponto, cf.: CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Editorial. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 151, 1979, p. 2).

de oferecer um espaço constante a textos produzidos por Pedro Casaldáliga e outros, destacava-se por apresentar uma ampla aceitação nacional, o que, não poucas vezes, exigia novas edições⁵⁰⁸.

A proposta de sistematização da leitura de notícias oriundas de jornais diários do Rio de Janeiro e de São Paulo ensejou a criação, em meados de 1977, de uma nova publicação, inicialmente denominada *Cronologia*. Notícias relacionadas, sobretudo, aos movimentos populares eram resumidas para uma circulação interna ao próprio CEDI, o que ensejou rapidamente uma pequena distribuição a outros centros ecumênicos. A partir dessa pequena distribuição, originou-se a publicação semanal denominada *Aconteceu*, que procurava atingir um público formado de trabalhadores rurais e urbanos, sindicatos, índios, movimentos populares e agentes de pastoral popular. Esse material também era utilizado nas discussões internas do CEDI, bem como em aulas e cursos desenvolvidos em diferentes localidades. Em decorrência da publicação semanal, foram criados também o *Aconteceu Especial* e, em 1982, o *Aconteceu no Mundo Evangélico*, que servia como veículo de informações para os grupos evangélicos com outras ênfases e perspectivas mais afinadas com os propósitos político-teológicos do CEDI. A transição do boletim CEI para a revista Tempo e Presença ensejou, ademais, a criação dos *Cadernos do CEDI*, destinados a publicar trabalhos e reflexões sobre as diversas áreas atingidas pela pastoral popular, tratando os mais diferentes temas, como, por exemplo, educação popular, escolarização e experiências de coletivização no campo. Os Cadernos apresentavam, assim, “experiências realizadas pelo trabalho de assessoria do CEDI ou por trabalhos com uma postura de valorização dos movimentos populares, sem, no entanto, deixar de apresentar as questões mais críticas e os problemas que as envolvem”⁵⁰⁹.

A expansão provocada pelo desenvolvimento das atividades do CEDI em diversas áreas e por seu reconhecimento como um grupo ecumênico de singular inserção nacional levou o grupo a estabelecer um escritório também em São Paulo, em 1977, que ocupou um espaço cedido pelo Colégio Sion da capital paulista. Seu funcionamento foi alicerçado sobre

⁵⁰⁸ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. As publicações do CEDI, p. 32: “Desta série de publicações, algumas se destacaram. O SUPLEMENTO DO CEI 17 sobre Educação Popular, esgotou-se rapidamente porque tratava, de forma séria e inovadora, as questões relativas ao trabalho junto aos grupos populares. Com ‘Os Estudos Bíblicos de um Lavrador’, TEMPO 25, foi necessária uma nova edição. Tratava-se da interessante leitura da Bíblia vista sob a perspectiva de um homem do campo brasileiro. Também foi importante o TEMPO 27, a reprodução da ‘Missa da Terra sem Males’, com um belíssimo texto de D. Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra, acompanhado de fotos de Claudia Andujar, sobre a situação dos povos indígenas nas Américas”.

⁵⁰⁹ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. As publicações do CEDI, p. 32. O CEDI também foi responsável pela publicação de diversos livros relacionados às diferentes áreas com as quais estava em contato. Assim, publicava-se desde documentos do Conselho Mundial de Igrejas e as “meditações de Rubem Alves em ‘Creio na Ressurreição do Corpo’ (1982), até os ‘Poetas do Araguaia’ (1983)”.

os mesmos *setores* de atividades desenvolvidos no Rio de Janeiro, como o da assessoria, da pastoral, da documentação, de publicações, de treinamentos e de estudos e pesquisas⁵¹⁰. Assim, à medida que o CEDI expandia suas atividades, estruturava-se cada vez mais em *programas*. Tal estruturação foi oriunda da proposta de aprofundamento de sua experiência ecumênica de intersecção, que tentava “viabilizar a formação de equipes de trabalho mais consistentes, com calendários próprios”, e não suscetíveis às “demandas genéricas e eventuais”. Também foi uma tentativa de combinação entre o lado político-teológico e o lado de capacitação técnico-científica, que pleiteava a realização de um serviço de maneira profissional, sem perder, entretanto, o sentido militante, a capacidade e a qualidade do trabalho oferecido⁵¹¹. Os programas básicos desenvolvidos pelo CEDI foram os de “Assessoria à Pastoral”, “Educação e Escolarização Popular”, “Povos Indígenas no Brasil”, “Movimento Camponês e Igrejas” e “Memória e Acompanhamento do Movimento Operário do ABC”. Como ressaltam os autores Zwinglio Dias e Jether Pereira Ramalho:

Essa nova estrutura passou a ser implantada especialmente a partir de 1983, e produziu resultados efetivos em muitos aspectos. O CEDI cresceu; ganhou legitimidade perante significativos setores sociais e eclesiais; esteve participante nos momentos decisivos da vida política e eclesial do País; produziu excelentes publicações; manteve coerência política e teológica; e ampliou sua linha editorial com livros e com a revista *Tempo e Presença*. Constituiu-se numa organização singular, ecumênica e não-governamental nesses últimos anos⁵¹².

4.3.2.1 Programa de Assessoria à Pastoral Protestante

O programa de assessoria e apoio à ação pastoral das igrejas protestantes teve sua origem a partir do peso social que os evangélicos começaram a ganhar no Brasil e a partir do desenvolvimento das contradições intrínsecas ao campo religioso protestante, que provocava o “surgimento de igrejas e grupos preocupados com a necessidade de um engajamento sócio-político mais pronunciado através de uma prática pastoral pertinente à realidade brasileira”⁵¹³. Essa prática pastoral, que se constituiu em torno à articulação dos grupos protestantes,

⁵¹⁰ Cf. CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Ata número cinco da assembleia geral ordinária do Centro Ecumênico de Documentação e Informação*. Rio de Janeiro: Livro de Atas do CEDI, 29 de março de 1978, p. 19. Essa mesma ata mencionou a realização de um “plano de Execução de Projetos de Encontros de Agentes de Pastoral Popular” com o CEAS, sob o patrocínio da Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE). A ata também mencionou uma solicitação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) para que o CEDI apresentasse comentários sobre o documento-consulta da III CELAM.

⁵¹¹ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. O CEDI hoje: os programas de trabalho e assessoria do CEDI, p. 9.

⁵¹² Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 7.

⁵¹³ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Pastoral protestante. Programa de assessoria e apoio à ação pastoral das Igrejas. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 10.

sobretudo informais e com mútuas afinidades no campo teológico-pastoral e ideológico, tinha por objetivo a troca de experiências e a análise crítica da prática, pleiteando, ao mesmo tempo, a produção de conhecimento e o recrudescimento da perspectiva ecumênica. A proposta do programa destinava-se, prioritariamente, aos segmentos minoritários alocados nas igrejas do protestantismo de missão, o que não excluía, evidentemente, segmentos oriundos de outras denominações. Tais setores minoritários das instituições protestantes eram compostos pelos “agentes” das igrejas, isto é, pastores e pastoras, seminaristas e lideranças leigas, dispostos a sintonizar suas práticas evangélicas com aquilo que teologicamente se denominava os “sinais do reino”⁵¹⁴.

Evidentemente, este programa era caudatário da história de engajamento político-social, que levou setores do protestantismo brasileiro à ruptura com suas igrejas, que, por sua vez, passaram a ser lideradas por setores ultraconservadores. Entretanto, à medida que as décadas plúmbeas passavam e os sinais políticos de abertura democrática apareciam, também as estruturas das igrejas protestantes, sensíveis ao poder constituído, começavam a demonstrar algumas alterações. Os protestantes que constituíam o quadro do CEDI sentiram-se desafiados a atuar de maneira mais próxima às igrejas, principalmente entre aquelas que possuíam maior abertura ecumênica através de sua filiação ao CMI. Inicialmente, o Programa de Assessoria à Pastoral Protestante tentou atuar apenas junto a grupos informais, que possuíam uma intenção ecumênica explícita. Diversos grupos eram reunidos em diferentes localidades do país para compartilhar experiências e informações, refletir sobre temas teológicos, discutir o cenário sócio-político do país e realizar celebrações. Por meio do periódico *Aconteceu no Mundo Evangélico*, foram publicadas diversas notícias que expressavam uma prática e um referencial *catalisadores* entre todos aqueles que pleiteavam a possibilidade de formação de um protestantismo ecumênico. O periódico, por meio do desenvolvimento da assessoria, aos poucos foi sendo reconhecido, servindo inclusive como veículo da secretaria regional do Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI).

Também constituía um dos objetivos da Pastoral Protestante do CEDI investir na publicação de devocionários que subsidiassem o estudo da Bíblia, uma vez que o tema da espiritualidade sempre constituiu um dos eixos centrais da religiosidade cristã. Neste sentido, foram publicados alguns textos de autoria de Rubem Alves, que tiveram várias edições. Uma das ênfases do programa consistia em resgatar a história de militância ecumênica na América Latina e no Brasil, amplamente desconhecida entre as igrejas do protestantismo brasileiro,

⁵¹⁴ José BITTENCOURT FILHO. *Documento para a assembleia do CEDI – n. 1*. Relatório de atividades. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, janeiro de 1987, p. 7.

ressaltando a importância da Conferência do Nordeste, do movimento ISAL e do pensamento teológico inovador de Richard Shaull⁵¹⁵. Além de colaborar com várias Entidades Ecumênicas de Serviço, o CEDI, por meio do programa de Assessoria à Pastoral Protestante, manteve contato frequente (e, às vezes, colaboradores comuns) com organizações como o Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER), o Centro Ecumênico de Serviço à Evangelização Popular (CESEP), o Centro Brasileiro de Estudos Pastorais (CEBEP), além de promover uma aproximação cada vez maior com os órgãos ecumênicos oficiais das igrejas, como o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), o CLAI e a CESE. O serviço prestado às igrejas e instituições de educação teológica permitiu que este programa de assessoria, desenvolvido pelo CEDI, funcionasse como elemento de integração entre as diversas experiências pastorais desenvolvidas pelas igrejas. Tal integração, de fato, era significativa, uma vez que a configuração histórica do protestantismo no Brasil ensejou um *habitus*⁵¹⁶ separatista entre as diferentes igrejas, o que tornou, não raras vezes, praticamente impossível uma ação social mais efetiva.

Cabe ressaltar, ademais, que o termo “pastoral” era entendido como uma ação coletiva da igreja, isto é, como o conjunto das ações das igrejas dirigidas a todos os campos em que atuam. Embora, por um lado, o termo “pastoral” fosse uma expressão incomum ao vocabulário do protestantismo brasileiro, sobretudo o de vertente missionária, ele era empregado em sua acepção *ecumênica*, indicando, além disso, que somente as igrejas possuíam Ação Pastoral, sendo a tarefa do CEDI apenas assessorá-la e apoiá-la⁵¹⁷. Por outro lado, deve-se enfatizar que o programa do CEDI, alicerçado sobre o propósito de contribuir

⁵¹⁵ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Pastoral protestante. Programa de assessoria e apoio à ação pastoral das Igrejas, p. 11: “O hiato criado após 64 fez com que as novas gerações das igrejas praticamente desconheçam a riqueza do pensamento protestante ecumênico produzido nas décadas de 50, 60 e início dos 70, sob muitos aspectos pioneiro e renovador. Os teólogos e pensadores evangélicos ligados ao movimento e entidades ecumênicas de serviço em toda a América Latina, indubitavelmente, foram os precursores da Teologia da Libertação”.

⁵¹⁶ O termo *habitus* deve ser entendido de acordo com a teoria desenvolvida por Pierre Bourdieu, que o define como um “sistema das disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes”. Sobre este ponto, cf.: Pierre BOURDIEU. *A economia das trocas simbólicas*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 191.

⁵¹⁷ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Pastoral protestante. Programa de assessoria e apoio à ação pastoral das Igrejas, p. 12: “O Programa estrutura-se da seguinte forma: há uma Equipe Central, composta por pessoal ligado funcionalmente ao CEDI e alguns companheiros evangélicos cuja vinculação específica ao CEDI situa-se em outros Programas e Setores com funções executiva e coordenadora; há também uma Equipe Nacional, composta por pessoas convidadas que representam denominações, instituições e entidades evangélicas, que funciona como uma espécie de ‘Conselho Consultivo’, informando sobre as ênfases e estratégias dos seus respectivos contextos e fornecendo opiniões acerca do planejamento de trabalho anual. As reuniões dessa Equipe são também oportunidades de reflexão profunda sobre temas previamente escolhidos pelo coletivo. Por fim, há os Núcleos Regionais, equipes de agentes de diversas denominações, cujo propósito é disseminar a proposta, ampliar contatos, distribuir publicações e organizar eventos, segundo as demandas das áreas em que se encontram”.

para a consolidação de um protestantismo que privilegiasse a “construção de um novo homem e de uma nova sociedade igualitária e democrática”, indicadora do “domínio da vontade de Deus sobre todas as coisas”, foi intensificado com a criação de uma linha programática denominada “Formação de Quadros” que, além de pleitear a formação propriamente dita, sobretudo nas áreas pertinentes à práxis religiosa protestante, destinava-se também à conversão de cada encontro num “espaço de convivência fraterna, troca de experiências e cultivo de uma espiritualidade condizente com a nova proposta pastoral”⁵¹⁸. Fato é que o programa de “Formação de Quadros” articulado pelo CEDI intentava a promoção de “atividades de desenvolvimento de determinadas habilidades técnicas e informações junto aos profissionais da instituição”, objetivando o seu “aprimoramento técnico e político enquanto trabalhador dentro dos objetivos do CEDI”. Para atingir tal objetivo, o grupo voltava sua atenção constantemente ao “aprimoramento e à agilização dos setores de serviços no sentido do estabelecimento de políticas para cada setor e qualificação do seu trabalho”, objetivando alcançar uma “situação de adiantamento sobre as necessidades previstas”⁵¹⁹. O grupo também intentava a “ampliação dos quadros de gestão e coordenação política do CEDI”, bem como o “desenvolvimento de uma política de estágios no sentido de absorção de novos quadros” e o “aprimoramento do fluxo de informações”, que pleiteava, por seu turno, uma maior compreensão e participação de todos na vida da instituição. Não obstante, as atividades de formação desenvolvidas pelo CEDI eram concebidas de maneira ampla e não apenas como atividades “escolares”, como cursos, leituras, seminários e palestras. Antes, as atividades de formação compreendiam também os estágios, visitas, oficinas de trabalho e outras formas de serviço⁵²⁰.

Outra linha programática do programa de “Assessoria à Pastoral Protestante” do CEDI era a da “Comunicação”, que incluía o periódico *Aconteceu no Mundo Evangélico*, selecionando notícias de acordo com o perfil ecumênico que caracterizava a instituição e “servindo como instrumento de contrainformação no meio inflacionado de informações com origem tendenciosa”. Esse informativo do CEDI atendia aos agentes e lideranças em regiões interioranas do país, fornecendo novos subsídios no campo da informação a diferentes grupos, e buscando apoiar aqueles que, distantes dos grandes centros, lutavam por diferentes alternativas de informação. A publicação *Aconteceu no Mundo Evangélico*, além de oferecer atualizações aos leitores sobre temas conjunturais do cenário sociopolítico e religioso

⁵¹⁸ José BITTENCOURT FILHO. *Documento para a assembleia do CEDI – n. 1*. Relatório de atividades, p. 7.

⁵¹⁹ Sérgio HADDAD. *Programa de Formação de Quadros*. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, 21 de julho de 1988, p. 1.

⁵²⁰ Sérgio HADDAD. *Programa de Formação de Quadros*, p. 2.

nacional, transformou-se também num canal de uma proposta de renovação hinológica, considerada pelo grupo como uma estratégia eficiente para a “renovação do discurso e da mentalidade vigentes nas organizações societárias das Igrejas locais”. A postura peculiar de trabalho do CEDI, sobretudo no tocante à formação de quadros, ampliava seu horizonte à medida que privilegiava um “ecumenismo de base” e apostava também na “autonomia dos movimentos populares”, transformando-se, assim, “num feitor de renovação para Entidades coirmãs”, principalmente aquelas que atuavam em uma “faixa eclesiológica mais restrita”. A linha programática que recebeu o nome de “Documentação”, por sua vez, ocupava uma posição chave na articulação do programa de “Assessoria à Pastoral Protestante”, uma vez que organizava os resultados das atividades desenvolvidas pelo CEDI e municiaava as demais linhas programáticas. Neste sentido, pode-se afirmar que a distribuição de atividades segundo os objetivos das linhas programáticas, inclusive no caso de cruzamentos entre as diversas atividades, permitiu que o programa do CEDI acumulasse “conhecimento inédito sobre seu campo político, expandindo seus horizontes de realização a curto, médio e longo prazos”⁵²¹.

Uma das consequências mais importantes advindas do desenvolvimento do programa de “Assessoria à Pastoral Protestante” foi o desenvolvimento de uma análise conjuntural da caracterização institucional protestante no Brasil⁵²². Fato é que um dos desafios mais notórios que o programa enfrentava era a “direitização” das igrejas no país, que provocava um forte movimento de resistência no interior das comunidades. Isso porque a consolidação do movimento de renovação teológica protestante e terceiro-mundista, as conquistas da pastoral popular e o processo de democratização em vários países latino-americanos provocavam uma acentuada polarização no interior das igrejas, católicas e protestantes. De acordo com o relatório de atividades do CEDI, as cúpulas eclesiais, no âmbito protestante, permaneciam sob a liderança de grupos acentuadamente antiecumênicos, que usavam “todos os artifícios para conter quaisquer avanços” de uma renovação teológica e pastoral. Esse quadro ainda era intensificado em função da influência das chamadas entidades paraeclesiais conservadoras, que aumentavam consideravelmente no país. Isso acarretava conflitos também para as igrejas ecumênicas do protestantismo histórico, que eram invadidas por grupos e tendências conservadores, provocando crises em diversos âmbitos, como na catequese, na educação teológica, divisões nas comunidades, fanatismo religioso e proselitismo agressivo. Não obstante, o confronto ideológico entre os grupos conservadores e os setores ecumênicos

⁵²¹ José BITTENCOURT FILHO. *Documento para a assembleia do CEDI – n. 1*. Relatório de atividades, p. 8.

⁵²² CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E FORMAÇÃO. *Programa de assessoria à Pastoral Protestante*. Relatório. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, janeiro de 1987, p. 1.

não se explicitava de maneira completa, uma vez que a própria dinâmica da sociedade contribuía para um movimento de resistência cada vez mais organizado. Por outro lado, a própria experiência adquirida pelos setores progressistas do protestantismo latino-americano brasileiro através de sua história de militância ecumênica fez com que esses grupos estabelecessem “táticas e estratégias eficazes contra o caudal reacionário”.

O programa desenvolvido pelo CEDI também atentava para a peculiaridade da práxis pastoral protestante, que, absolutamente, não poderia ser compreendida em conformidade com a pastoral em sua aceção e realização no contexto romano-católico, uma vez que as igrejas protestantes sempre foram minoritárias e marcadamente conversionistas, ao passo que a Igreja Romana permaneceu coextensiva à sociedade e cultura brasileiras. Neste sentido, o grupo do CEDI enfatizava que o cometimento de uma pastoral protestante alternativa, de cunho popular, demandava uma “reflexão profunda e prolongada”, além de “espaços de articulação ao lado de experiências-piloto avaliada segundo critérios rigorosos”. Assim, o papel ocupado pelas Entidades Ecumênicas de Serviço tornava-se indispensável, uma vez que a proposta de realização de uma pastoral alternativa não seria admissível no espaço próprio das igrejas do protestantismo histórico. As prioridades do programa de assessoria desenvolvido pelo CEDI deveriam ser estabelecidas em “consonância com os elementos conjunturais apresentados, na razão direta de suas possibilidades e apesar dos seus limites”. Não obstante, a análise crítica desenvolvida pelo CEDI sobre a práxis pastoral protestante, sobretudo em função de inúmeras informações, debates e reflexões entre o próprio grupo, intercâmbios, categorias e instrumentos de avaliação desenvolvidos, permitiu que a equipe se mobilizasse pela oportunidade de ampliar seu horizonte de trabalho através da inclusão da assessoria à prática pastoral popular católica, extrapolando, assim, os limites e as fronteiras do protestantismo ecumênico e desenvolvendo uma “‘leitura’ própria da pastoral como um todo”⁵²³.

4.3.2.2 *Programa de Educação e Escolarização Popular*

O programa de “Educação e Escolarização Popular” do CEDI voltava-se à educação de adultos das camadas populares, e estava inserido no campo mais amplo da educação popular, uma vez que incluía a alfabetização, as primeiras contas, a pós-alfabetização e o ensino supletivo. O objetivo era a construção de uma metodologia que satisfizesse a

⁵²³ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Programa de assessoria à Pastoral Protestante*. Relatório, p. 2-3.

“ampliação das possibilidades de domínio pelos grupos populares de conhecimentos e habilidades até então sob o controle de apenas uma parcela da população”, inserindo-se num processo de democratização das oportunidades educacionais, através do *aprimoramento* metodológico na aquisição de novos conhecimentos. Isso significava, basicamente, a adequação das relações de ensino-aprendizagem às condições das pessoas envolvidas no processo de educação. Pretendia-se superar a baixa qualidade editorial através da oferta de melhores qualidades “aos que sempre tiveram menos”, criando uma perspectiva metodológica alternativa, onde as dificuldades fossem apresentadas e superadas gradativamente. A metodologia intentava, ademais, superar os mecanismos de *alienação* através da explicitação do significado *social* das palavras, das contas e do próprio ato de aprender, pleiteando a *autonomia* concomitante do educador e do educando. A tarefa da *conscientização* tornava-se, assim, uma categoria central no processo de desenvolvimento educacional e um instrumento fundamental na tarefa de humanização da vida e da busca pelo direito de cidadania⁵²⁴. Nesta tarefa de *conscientização*, o intercâmbio entre o grupo do CEDI e o movimento ISAL foi fundamental para a “descoberta, nos países de fala espanhola, de formas de trabalho popular reprimidas no Brasil”⁵²⁵.

A práxis de educação popular desenvolvida pelo CEDI, com sua ênfase específica no desenvolvimento metodológico, pleiteava a ocupação de um espaço não coberto pela maioria das entidades que assessoravam trabalhos voltados à educação popular e pelo próprio Estado. Isso porque a política educacional adotada pelo Estado, sobretudo no período ulterior ao ano de 1964, ensejou, por um lado, a *privatização* do ensino, de modo a tornar a questão educativa um problema empresarial e não função do Poder Federal, e, por outro lado, uma intensa *burocratização* e *centralização* do aparato administrativo, redundando no seu “distanciamento em relação às demandas da sociedade como um todo, no favorecimento de políticas clientelistas e na perda de autonomia dos organismos mais próximos da hierarquia, como a unidade escolar”. A degradação da oferta do ensino público também ensejou um processo permanente de desvalorização do trabalho profissional docente, não somente pela baixa qualidade dos cursos de formação, como também pelas “precárias condições de remuneração e trabalho”. A “política do livro didático”, por sua vez, através da ampla distribuição em todo

⁵²⁴ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Educação popular – Escolarização popular. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 12-13.

⁵²⁵ Carlos Rodrigues BRANDÃO. Os primeiros tempos. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 24: “Por uma dessas ironias da história tão freqüentes na América Latina, íamos dizer ‘lá fora’ como devem ser vividas as práticas de trabalho popular que ainda por muitos anos foram proibidas no Brasil. Lembro-me de encontros, seminários, cursos e treinamentos. Alguns deles reunindo pessoas de um só país, como os da Argentina e do Equador, por exemplo. Outros misturando duas ou três vezes no Peru pessoas de vários países do continente”.

o país, passou a servir como um suporte periférico do trabalho do professor, que pouco sabia do conteúdo que ensinava e muito menos sobre como realizar o processo de ensino”⁵²⁶. Essa degradação do ensino público fez com que fossem desenvolvidas práticas educacionais alternativas, que procurassem atender à demanda por escolarização, realizadas no meio popular como projetos políticos pedagógicos de educação popular e visando atender às necessidades de suplementação de algo não possível de ser atingido pela oferta pública e nem passível de ser comprado pelos grupos populares. Essa prática educacional alternativa deveria ser participativa, conscientizadora, contínua, integral e valorizadora dos interesses e da cultura popular, unindo *teoria e prática*. Tal movimento educacional alternativo contribuiu para a construção de um corpo de conhecimento que procurava pensar a educação como um instrumento político de apoio ao desenvolvimento da organização, da mobilização e da *conscientização* dos grupos populares, fossem eles públicos ou privados, mas coerentes, tanto em sua concepção quanto em sua forma, com os objetivos pretendidos.

O programa de “Educação e Escolarização Popular” desenvolvido pelo CEDI estava organizado em algumas *linhas de trabalho*, responsáveis pelo desenvolvimento de um ensino público integrado aos movimentos sociais e populares. A primeira linha denominava-se “Escolarização de Adultos”, sendo “responsável pela produção de conhecimentos e assessoria no campo da concepção de programa de educação de adultos, nos aspectos metodológicos e de formação de professores e monitores”. Essa linha de trabalho caracterizou-se pela preocupação constante com uma formação político-pedagógica que se fundamentasse no “compromisso político que coloca o educando como sujeito da aprendizagem”. Também havia uma preocupação constante com a “formação de quadros”, que preparava monitores leigos de alfabetização ligados a grupos populares. Baseado em tais objetivos, o programa do CEDI contribuiu para a formação de monitores do Movimento de Educação de Base no Brasil (MEB) do Alto Solimões, do Movimento de Educação da Zona Leste, e também para a formação de monitores em Diadema. O programa do CEDI também participou da formação de monitores e professores de redes públicas e em diversas delegacias da Secretaria de Educação do Estado, além de oferecer intervenções esporádicas em outros órgãos ou instituições públicas, como, por exemplo, em Canarana (MT) e Recife (PE)⁵²⁷. Na educação sindical, por sua vez, o CEDI atuou através de um curso de leitura e escrita para militantes

⁵²⁶ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Educação e Escolarização Popular*. Documento ao Plano Trienal (89-91). Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, 1989, p. 2.

⁵²⁷ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Educação e Escolarização Popular*. Documento ao Plano Trienal (89-91), p. 9. O relatório também destaca a realização de diversos cursos abertos, como no Centro de Educação Popular do Instituto Sedes Sapientiae (CEPIS), sobre matemática.

sindicais metalúrgicos na cidade de São Paulo. Cabe ressaltar que a práxis educativa desenvolvida pelo CEDI acentuava, constantemente, a importância da ligação do monitor com algum movimento social, “tomando seu *compromisso* como ator fundamental do desempenho de suas atividades”. Para o grupo do CEDI, essa ênfase na necessidade de ligação do monitor com os movimentos sociais apresentava algumas consequências imediatas para o programa desenvolvido. Uma delas era a definição do “educador popular” como categoria chave, ou melhor, como “grupo social real de transferência” para a realização do trabalho, escapando de uma ênfase redutora aplicada no próprio movimento ou em suas lideranças. Essa ênfase no educador popular transformou-se numa marca distintiva da práxis de educação do CEDI, uma vez que outras entidades congêneres praticavam uma metodologia voltada para a formação de dirigentes políticos, tematizando a política como categoria principal para o desenvolvimento de seus programas educacionais. Neste sentido, a característica distintiva da proposta do CEDI, ainda que não se desprendesse do elemento político, consistiu em voltar-se mais para propostas de educação das bases dos movimentos, em função de sua “capacidade de manejar com a cultura, o saber e o cotidiano”. Como enfatizavam os líderes do programa:

Não é outra a impressão que se tem lendo o relatório do “curso de leitura e escrita para militantes metalúrgicos”. Onde imperava a temática das classes sociais, da dialética como ciência do conhecimento e do real, e o marxismo como prática e teoria revolucionárias, nossa agente estava propondo a relação entre forma e conteúdo da escritura, a leitura como meio de representar a verdade política e como meio de desenvolver a vivência e a percepção do cotidiano da vida e das relações de trabalho⁵²⁸.

A segunda linha de trabalho do programa de “Educação e Escolarização Popular” do CEDI denominava-se “Políticas Públicas”, e era “responsável pelo trabalho de resgate do conhecimento e assessoria no campo do sistema público do ensino de adultos”, pleiteando a “construção de um perfil dos serviços ligados ao atendimento escolar dos adultos das camadas populares, e a possibilidade de intervenção neste campo”. A tentativa de legitimação da educação enquanto *direito* e, particularmente, para que a educação de adultos fosse contemplada nas políticas nacionais, estaduais e municipais de educação, constituía um dos principais eixos do programa. Uma realização importante do grupo foi o desenvolvimento de uma pesquisa sobre a produção de conhecimento no campo da educação de adultos, que propiciou a documentação e aquisição das produções para o acervo do CEDI, além de haver

⁵²⁸ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Educação e Escolarização Popular*. Documento ao Plano Trienal (89-91), p. 11. O relatório afirmava também que os movimentos sociais acompanhados pelo programa educacional do CEDI ainda não haviam alcançado um nível de preocupação satisfatório com a educação de suas *bases*, concluindo que a tarefa parecia ser, neste sentido, a “*formação* de lideranças” voltadas para a educação de base.

proporcionado a formação de um cadastro de pesquisadores e organismos de atendimento. O nome do CEDI ia, assim, sendo reconhecido como uma entidade de assessoria no campo da política de educação de adultos, o que fez com que o programa fosse solicitado em diversas ocasiões, contribuindo com entidades públicas de mais de dez estados nacionais. Para o CEDI, parecia claro que as políticas públicas populares exigiam uma participação direta, o controle público sobre o Estado e a subordinação do Estado aos grupos organizados da sociedade. Isso porque estava evidente para o grupo que não seria possível uma política pública popular se não houvesse as “condições de organização dos movimentos populares de forma independente do Estado, em processo de interação, mas não de subordinação”⁵²⁹. Caso o processo de *interação* fosse substituído pelo processo de *subordinação*, o trabalho desenvolvido poderia ser reduzido à zero, sobretudo se ocorressem alterações no quadro eleitoral ou partidário.

Outra linha de trabalho do programa intitulava-se “Educação e Movimentos Sociais”, e procurava acompanhar os movimentos sociais que lutavam pela “melhoria do ensino público e pela ampliação de vagas no sistema”, além de oferecer “análise e assessoria de processos de participação popular na escola” através de seus organismos próprios, como conselhos estudantis e grêmios livres. Essa linha de atuação foi responsável pela realização de pesquisas que apontaram para a “importância da pressão exercida pelos grupos populares na ampliação da rede de ensino público”, demonstrando, por um lado, que se a ampliação da rede de escolas públicas havia servido ao longo da história brasileira “como sustentáculo de grupos de elite no poder, como instrumento de suas políticas populistas e eleitoreiras”, era inegável, por outro lado, que ela representava também uma conquista que vinha ao encontro de “interesses fundamentais dos grupos populares”, que passavam a encarar a escola pública, bem como sua qualidade e orientação pedagógica, “como resultantes da força pública dos grupos populares e de sua capacidade de fazer valer seus reais interesses”⁵³⁰. Foi a partir dessa linha de trabalho do programa de Educação e Escolarização Popular que o grupo estabeleceu contato com o Movimento de Educação da Zona Leste, que lutou durante a década de 1980 pela efetivação do princípio da gratuidade, burlado através da cobrança de taxas por parte de escolas públicas, pela construção de mais escolas e por ampliação de vagas nos diversos graus, bem como pelo ensino supletivo. Através do contato estabelecido, o grupo do CEDI foi capaz de realizar um levantamento da história do Movimento de Educação da Zona Leste,

⁵²⁹ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Educação e Escolarização Popular*. Documento ao Plano Trienal (89-91), p. 13.

⁵³⁰ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Educação e Escolarização Popular*. Documento ao Plano Trienal (89-91), p. 15.

arquivando diversos artigos de imprensa, documentos, material fotográfico e realizando entrevistas com participantes de diversas fases do movimento, tentando produzir uma publicação. A estratégia consistia em rememorar a história da caminhada do grupo da Zona Leste, buscando uma maior reflexão e tentando a orientação de novas perspectivas. O levantamento desenvolvido pelo CEDI ensejou a criação de um caderno intitulado “O Caminho da Escola”, que teve um importante significado para a consolidação da identidade do movimento da Zona Leste, sendo utilizado inclusive como apresentação a outros grupos, instituições e agências financiadoras⁵³¹. O CEDI também chegou a produzir um documento intitulado “Dossiê: Universidade na Zona Leste”, quando o movimento da Zona Leste se envolveu na luta pela criação de uma universidade popular, tendo uma grande repercussão na imprensa.

A última linha do programa de Educação e Escolarização Popular denominava-se “Documentação”, e tinha por objetivo organizar, processar e publicar “documentos relativos ao campo da educação de adultos, educação popular e movimentos sociais”. Esse exercício teve início praticamente no ano de 1986, sobretudo a partir da informatização do acervo do CEDI, e sob os auspícios da pesquisa sobre o ensino supletivo, realizada em convênio com o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (INEP). A linha de Documentação foi considerada pelo grupo “como condição para a produção do conhecimento”, sendo constantemente ampliada nas áreas definidas pelas linhas de trabalho do programa⁵³².

Cabe enfatizar que o espaço inicial para o desenvolvimento dessa práxis educacional de cunho popular foi encontrado no assessoramento de movimentos populares ligados à Igreja Católica, o que tornava as atividades desenvolvidas pelo CEDI interligadas e interdependentes. Por outro lado, embora o CEDI procurasse ocupar lacunas deixadas pelo Estado no processo de desenvolvimento da educação popular, ele não se posicionava de uma maneira *resistente* ou *antiestatal*, uma vez que a responsabilidade última no processo educacional era, reconhecidamente, de competência do Estado. Assim, a busca pela *democratização* do aparelho estatal ganhava sentido e amplitude por meio da educação e escolarização populares. Uma das marcas dessa empreitada na tarefa da educação popular foi que o grupo chegou a produzir, juntamente com o Centro de Documentação e Pesquisa da Amazônia (CEDOP-AM), dentro do seu “Projeto Seringueiro”, um material de alfabetização e primeiras contas para homens e mulheres que viviam e trabalhavam no seringal Nazaré,

⁵³¹ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Educação e Escolarização Popular*. Documento ao Plano Trienal (89-91), p. 16.

⁵³² CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Educação e Escolarização Popular*. Documento ao Plano Trienal (89-91), p. 20.

município de Xapuri, no Acre, articulados num “projeto de cooperativismo e de luta pela posse da terra através do sindicato rural e de outras formas de organização”, bem como um material de alfabetização para o Movimento de Educação de Base no Brasil (MEB), embora a elaboração de materiais em ambas as regiões tenha sido impossibilitada em função da precariedade da infraestrutura e de habilitação específica para o desenvolvimento metodológico⁵³³.

Não obstante, o trabalho desenvolvido junto aos seringueiros do Acre, sob a liderança de Francisco Alves Mendes Filho (Chico Mendes), por exemplo, teve uma grande repercussão no cenário nacional, inserindo-se no “bojo de um projeto de desenvolvimento econômico, social e de educação popular”. A equipe de “Educação e Escolarização Popular” do CEDI, sob a coordenação do educador Sérgio Haddad, realizou o trabalho com o Sindicato dos Seringueiros de Xapuri⁵³⁴. Em função desse trabalho, o CEDI deu apoio à produção de uma cartilha, que recebeu o nome de “Poronga” – uma alusão à luz que os seringueiros usam na cabeça para caminhar na selva, na madrugada, para fazer a extração do látex –, utilizada na primeira escola de alfabetização de seringueiros⁵³⁵. O conjunto foi composto por um caderno de português, que continha uma cartilha e exercícios complementares, um caderno de matemática e um texto com orientações para o monitor. O material de alfabetização produzido, em 1983, para o Movimento de Educação de Base no Brasil, de Caruari, região que tem por ocupação principal a extração da borracha, foi uma adaptação da cartilha “Poronga” para o município de Japuri, intitulado “Poronga – Edição Juruá”. Foi a partir dessa publicação que foi realizado um outro conjunto para o Solimões, intitulado “O ribeirinho”, também em colaboração com o MEB. Essa publicação possuía a mesma estrutura do “Poronga”, com um volume voltado para alfabetização e outro para matemática, complementados pelos respectivos Cadernos do Monitor.

A partir de 1991, o grupo do CEDI firmou um convênio com a Associação de Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá, com o apoio do Conselho Nacional de Seringueiros desta região, o que ensejou a criação do “Projeto de educação básica para a Reserva Extrativista do Alto Juruá”. O projeto pretendia “construir as bases de um sistema de educação básica de crianças, jovens e adultos e formação profissional, a começar pela qualificação das lideranças”. O CEDI, por meio deste projeto, pretendia também

⁵³³ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Educação popular – Escolarização popular, p. 13.

⁵³⁴ Osmar FÁVERO. Materiais didáticos para a educação de jovens e adultos. *Cad. Cedes*, Campinas, v. 27, n. 71, 2007, p. 41.

⁵³⁵ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Dez anos de lutas. *ISA – 10 anos*, São Paulo, 6-7. (Disponível em: <<http://www.socioambiental.org>>; acesso em 28 de janeiro de 2010).

contribuir para a gestão autônoma da Reserva pelas populações tradicionais, fortalecendo esta hipótese de solução para o desafio do desenvolvimento social, da questão agrária e da proteção ambiental na Amazônia brasileira. No ano de 1992, o CEDI também ofereceu apoio a um projeto de educação básica de crianças, jovens e adultos para a Reserva Extrativista do Alto Juruá, que foi incorporado ao Plano de Desenvolvimento, elaborado por meio da missão técnica do Banco Interamericano de Desenvolvimento. O convênio, firmado entre o CEDI e a Associação de Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá, estabeleceu que o CEDI deveria assessorar o projeto de educação nos componentes referentes ao planejamento, formação dos professores, através de cursos de capacitação e supervisão pedagógica, e elaboração de materiais didáticos. Foi também no ano de 1992 que teve início um programa de educação ambiental para professores de zonas rurais atingidas por barragens de usinas hidrelétricas, desenvolvido, conjuntamente, pelos programas do CEDI sobre “Educação e Escolarização Popular” e “Movimento Camponês e Igrejas”, e a Comissão Regional de Atingidos por Barragens (CRAB), mediante convênio com prefeituras municipais da região do Alto Uruguai, no Rio Grande do Sul. Tal programa, que resultou na elaboração e edição do livro *Educação ambiental: uma abordagem pedagógica de temas da atualidade*, intentava uma “ação cultural pela via da formação de professores em educação ambiental, pautando as relações entre terra e ambiente”. Foram realizados cursos em três municípios, com a participação de 150 professores, que beneficiaram, indiretamente, cerca de quatro mil estudantes. No ano de 1993, o CEDI desenvolveu um programa de educação ambiental para líderes comunitários e agentes de saúde, bem como um treinamento de professores em alfabetização e primeiras contas, que resultou na elaboração de duas cartilhas sobre a história e o plano de uso da reserva extrativista, objetivando o trabalho de formação⁵³⁶.

4.3.2.3 Programa Povos Indígenas no Brasil

O programa desenvolvido junto aos povos indígenas no Brasil foi formulado em 1978, no cerne da campanha nacional contra a “falsa emancipação do índio”, que reuniu, na cidade de São Paulo, mais de duas mil pessoas num ato público. A fonte propulsora que desmontou o arдил oficial foi um *lobby* que se formou no interior da sociedade civil, integrado basicamente pelos “amigos dos índios”, entre missionários, indigenistas e antropólogos. O programa significou um avanço na luta pelo direito permanente dos povos indígenas, sobretudo em

⁵³⁶ AÇÃO EDUCATIVA. Plano de trabalho – 1994. In: *Documento apresentado à Assembleia de Fundação*. São Paulo: Arquivo de Ação Educativa, mimeografado, 07 de maio de 1994, p. 25-26.

relação às terras, contra os objetivos *integracionistas* da política oficial, de cunho nacional-desenvolvimentista, representada pelos militares, que intentava a destinação dos “territórios indígenas ao mercado de terras, aos projetos de colonização, às mineradoras, à construção de estradas e hidroelétricas”⁵³⁷. De fato, quando os índios Panará foram desalojados de suas terras, herdadas de seus antepassados, e levados contra a sua vontade para o Parque Indígena do Xingu, o CEDI estava apenas começando suas atividades, por meio do processo de institucionalização que deu forma ao movimento de engajamento ecumênico protagonizado pelo CEI. Através de seus programas de assessoria aos mais diferenciados movimentos sociais e populares, O CEDI tornou-se, indubitavelmente, uma das primeiras entidades “a demolir a categoria povo brasileiro”, ensejando um estudo aprofundado das *minorias* que eram inevitavelmente diluídas por meio de sua inserção imediata em tal conceito⁵³⁸. Ora, justamente o estudo desenvolvido através do programa realizado junto aos povos indígenas, desenvolvido pelo grupo do CEDI, veio a se transformar no elemento catalisador para uma compreensão mais segura das *minorias* particulares que configuravam a diversidade hegemônica do Brasil.

Alguns integrantes do CEDI, que participavam efetivamente como assessores do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), juntamente com alguns militantes da Comissão Pró-Índio (CPI-SP) realizaram um diagnóstico da situação e formularam a proposta de um *levantamento*, em nível nacional, que buscasse sistematizar informações fidedignas, que servissem como subsídios aos movimentos de apoio ao movimento indígena. As relações do CEDI com o CIMI já haviam se tornado consideravelmente estreitas desde a segunda metade da década de 1970, principalmente após a eleição do bispo Dom Tomás Balduino para a presidência do CIMI, uma vez que Dom Balduino era oriundo da ala progressista do episcopado católico e tinha relações antigas com o grupo do CEDI. O antropólogo Carlos Alberto Ricardo desempenhou um papel protagônico nesse *levantamento*, levando para o CEDI o trabalho que ele próprio havia começado a organizar, em 1970, ainda como estudante, “após uma reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), que lançou um alerta contra a ameaça de devastação da Amazônia trazida pelo modelo nacional-desenvolvimentista dos militares”⁵³⁹. A proposta de produção de uma versão alternativa à versão oficial sobre a situação dos povos indígenas no país, marcada desde o início por uma profunda preocupação político-metodológica que viabilizasse a cooperação de vários

⁵³⁷ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Povos indígenas no Brasil. Levantamento da situação atual. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 15.

⁵³⁸ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Dez anos de lutas, p. 4-5.

⁵³⁹ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Dez anos de lutas, p. 5.

segmentos do campo político pró-índio, levou o CEDI à consolidação de uma extensa rede de colaboradores voluntários, não só para fornecer um mapeamento fidedigno da situação indígena no país, como também para apoiá-los em seus projetos de futuro. Esta rede de colaboradores do programa chegou a possuir mais de mil participantes do país e do exterior, entre antropólogos, linguistas, missionários, fotógrafos e profissionais de saúde, procedentes de diferentes vinculações institucionais. A série *Aconteceu – Povos Indígenas no Brasil* tornou-se a mais completa coleção existente sobre a situação dos índios, tratando de temas diferenciados, como política, saúde, educação e projetos econômicos, e servindo de base para a estruturação do CEDI em programas⁵⁴⁰.

Se a situação real dos povos indígenas no contexto da ditadura era praticamente desconhecida não somente pela opinião pública, mas também pelo Estado, praticante de políticas públicas, e pela própria antropologia, o programa de *levantamento* desenvolvido pelo CEDI pode ser considerado uma das contribuições mais significativas e singulares para a descoberta da “resistência indígena”, que demonstrava não somente que os povos indígenas continuavam crescendo, contra os prognósticos hegemônicos da política integracionista estatal, como também que eles permaneciam resistentes aos processos compulsórios de integração⁵⁴¹. De fato, o programa provocou o reconhecimento dos povos indígenas não como uma categoria genérica, mas como cerca de 220 povos, contribuindo decisivamente para a tecelagem dos “fios da diversidade brasileira para urdidura do tecido da democracia”. Este *levantamento* tornou-se o “maior banco de dados referenciais sobre índios na América Latina, o único dessa envergadura mantido por uma instituição privada e à base de um sistema de informações permanente, acumulativo e georreferenciado”. Tratava-se, sobretudo, de um “abecedário da população indígena”, enriquecido constante e amplamente por colaboradores das mais diversas áreas acadêmicas, que pleiteavam a inserção dos povos indígenas, em suas diversidades e singularidades, no mapa do país, “deitando luz sobre uma presença até então praticamente invisível”.

Com o fim do regime autoritário, que assolou a frágil estrutura da democracia brasileira, o objetivo da militância em torno à questão indígena passou para a inserção de seus direitos na Constituição. A ampla mobilização, que muitas vezes ocupou a Praça dos Três Poderes e, inclusive, o plenário da Constituinte, oriunda da *simbiose* entre setores organizados da sociedade e líderes indígenas carismáticos, teve uma participação expressiva e catalisadora

⁵⁴⁰ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. A formação do CEDI: relato, crônica, versões, p. 23.

⁵⁴¹ Carlos Alberto RICARDO. Qual o futuro dos povos indígenas no Brasil? *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 167, 1981, p. 3-4.

do grupo do CEDI, bem como de outras importantes organizações civis. Por meio de Márcio Santilli, integrante do conselho fiscal do CEDI, ex-deputado federal e fundador do Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), um papel chave na integração entre esses grupos militantes e o Congresso Nacional se tornou exequível, o que acarretou a adesão de firmes defensores da causa indígena, como, por exemplo, os senadores Mário Covas e Severo Gomes. A Constituição de 1988 marcou, de fato, “a maior evolução já registrada em quase 500 anos nas relações entre o Estado, a sociedade brasileira e os povos indígenas, depois de um longo período em que se alternaram fases de desrespeito e de assistencialismo”⁵⁴².

Não obstante, a origem do que veio a ser denominado “Coordenação Nacional da Campanha Povos Indígenas na Constituinte” remonta, de fato, a uma mobilização de organizações de apoio e assessores individuais convocados pela União das Nações Indígenas (UNI), em 1985. Essa mobilização intentava montar uma estratégia de argumentos, subsídios e formulações técnicas que servissem para inserir direitos indígenas básicos na nova Constituição⁵⁴³. O início dos trabalhos constitucionais foi marcado, entretanto, por uma divergência na Coordenação Nacional, uma vez que o CIMI, agindo de forma unilateral, tentou recolocar o conceito de “nação” como “imprescindível para as formulações jurídicas a serem encaminhadas aos trabalhos das subcomissões, via parlamentares”, alegando que se tratava de manter “coerência com documentos já aprovados anteriormente pela hierarquia da Igreja Católica, ainda que se afastasse dos termos do Programa mínimo definido também anteriormente no âmbito da Coordenação da Campanha”. A divergência quanto ao conceito de “nação”, entretanto, não dizia respeito a uma simples confusão semântica, uma vez que seus correlatos implicados “acabavam afetando o formato e a extensão de outras formulações de direitos indígenas”, além de “afetar a estratégia de abordagem dos parlamentares que compunham um Congresso considerado basicamente conservador, com uma minoria genericamente simpática aos índios”. As ONGs indigenistas e a própria UNI defendiam o ideário da autodeterminação indígena, mas uma autodeterminação que se realizava em “termos culturais e não político-estatais”⁵⁴⁴. Uma vez que o conceito de “nações indígenas” implicava uma dissonância para os estadistas, parlamentares conservadores, empresários e jornalistas, que tendiam a associar o conceito de maneira imediata à ideia de “soberania nacional”, o CIMI, ao defendê-lo, acabava se afastando, na prática, da estratégia desenvolvida

⁵⁴² INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Dez anos de lutas, p. 5.

⁵⁴³ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Programa Povos Indígenas no Brasil*. Documento para a Assembleia Geral – Fazenda da Serra, 25 a 29 de julho de 1988. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, 1988, p. 9.

⁵⁴⁴ Alcida Rita RAMOS. Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias. *Série Antropologia*, Brasília, v. 147, 1993, p. 3.

pelo “coletivo da Coordenação da Campanha”. Foi neste sentido que se articulou a reação do *establishment* econômico e militar, que circulou uma campanha diária a partir de 09 de agosto de 1987, através do jornal *O Estado de São Paulo*. Essa série de matérias, que veiculava denúncias sobre uma suposta “conspiração” internacional contra o Brasil, organizada por pessoas e grupos que se declaravam defensores de interesses indígenas na Constituinte, “fazia parte das pressões das grandes mineradoras privadas para introduzir na Constituição um dispositivo que facilitaria suas pretensões de avançar sobre terras indígenas”, que foi alcançada no texto final⁵⁴⁵. Como ressaltou Alcida Ramos:

No decorrer de uma semana, o CIMI esteve sob ataque cerrado de um dos maiores jornais do país, *O Estado de S. Paulo*, também conhecido como *Estadão*. A série de artigos intitulada “Os índios na nova Constituição” foi publicada entre 9 e 14 de agosto de 1987 e incluía manchetes como: “A conspiração contra o Brasil”, “Nem só de índios vive o CIMI”, “O CIMI e seus ‘irmãos de estanho’”, “Índios, o caminho para os minérios” e “CIMI propõe a divisão do Brasil”. O primeiro dos seis artigos mencionava um documento assinado por 47 mil austríacos caracterizado como uma conspiração internacional envolvendo restrições à soberania nacional sobre a região amazônica, sob o pretexto de preservar as culturas das etnias silvícolas, a ecologia e as riquezas minerais do subsolo daquela região” (*Correio Braziliense*, 13 de agosto de 1987). O periódico paulista afirmava ter em mãos documentos autenticados que provavam a conexão do CIMI com um complô internacional através de um certo “Conselho Mundial de Igrejas Cristãs”, com o objetivo de dividir o Brasil, explorar seus recursos minerais e restringir a soberania brasileira na região amazônica. A magnitude inusitada dessa campanha mostrou claramente até onde os poderosos grupos de interesse, principalmente da indústria mineradora, estavam dispostos a ir para conseguir o direito de explorar riquezas em terras indígenas. Esse assalto da imprensa foi dirigido à Igreja Católica numa tentativa indireta de neutralizar a alta visibilidade e relativo sucesso que o *lobby* indígena estava tendo no Congresso Nacional. Como não teria sido politicamente correto (já em voga na época) advogar uma política assumidamente anti-indígena, o *Estadão*, apoiado por um número considerável de parlamentares conservadores, estadistas, empresários e jornalistas, optou por jogar o Estado contra a Igreja⁵⁴⁶.

Essa campanha veiculada através do jornal *O Estado de São Paulo* foi amplamente documentada pelo CEDI. Para o grupo do CEDI, a estratégia adotada pelos grupos

⁵⁴⁵ Stephen Grant BAINES. Identidades indígenas e ativismo político no Brasil: depois da constituição de 1988. *Série Antropologia*, Brasília, v. 418, 2008, p. 10. De acordo com Stephen Grant Baines, “uma Comissão Parlamentar de Inquérito instaurada para esclarecer a campanha jornalística, julgou ‘imprestáveis’ os documentos apresentados pelo jornal”. A Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), em 1987, teria revelado, ademais, que “Octávio Lacombe, o então presidente do Grupo Parapanema, cuja subsidiária, a Mineração Taboca, invadira o território dos Waimiri-Atroari, havia contratado um homem procurado pela Polícia Federal, para montar documentos falsos para publicar no jornal *O Estado de São Paulo*”.

⁵⁴⁶ Alcida Rita RAMOS. Convivência interétnica no Brasil. Os índios e a nação brasileira. *Série Antropologia*, Brasília, v. 221, 1997, p. 6-7. De acordo com Alcida Ramos, “quando a tormenta amainou e o CIMI se recuperou do bombardeio, começaram a aparecer notícias de que os ‘documentos autenticados’ do *Estadão* nada mais eram do que papéis fraudulentos referentes a organizações que não existiam, como o dito Conselho Mundial de Igrejas Cristãs, que não deve ser confundido com o respeitado Conselho Mundial de Igrejas”. Alcida Rita RAMOS. Convivência interétnica no Brasil. Os índios e a nação brasileira, p. 7.

conservadores e anti-indígenas era não somente fraudulenta, como também carecia de originalidade, uma vez que ela seria “similar àquela desencadeada pelos órgãos de informação da Venezuela, através da imprensa em 1984”. O CEDI afirmava que havia “trechos das matérias do *Estadão* plagiados de jornais caraquenhos, devidamente ‘adaptados’ para o caso brasileiro”⁵⁴⁷. Não obstante as controvérsias sobre a legitimidade das denúncias veiculadas pelo jornal, a repercussão das matérias foram enormes e quase impossibilitaram a causa indígena na Assembleia Nacional Constituinte⁵⁴⁸. O deputado Bernardo Cabral, relator da Comissão de Sistematização da Constituinte, por exemplo, “alterou substancialmente o texto sobre os direitos dos índios que havia já ultrapassado as etapas da subcomissão de Minorias”. Com esse retrocesso em relação aos direitos indígenas, seguiram-se inúmeras reações dos representantes do CEDI no plenário, que intentavam evitar que os efeitos das acusações lançadas pelo *Estadão* abrissem espaço confirmatório aos retrocessos da Sistematização na fase final dos trabalhos da Constituinte. Entrementes, o líder indígena Ailton Krenak (UNI) pintou o rosto de preto, em sinal de luto, enquanto defendia a emenda popular no Plenário da Assembleia Nacional Constituinte. Embora os representantes do CIMI e da CNBB não tenham deposto na CPI, a presidência da CNBB, representada pelo bispo Dom Luciano Mendes de Almeida, chegou a veicular um juízo de que o episódio das acusações do *Estadão* tinha resultado do “encontro de grandes interesses econômicos afetados pelas formulações restritas à livre exploração dos recursos naturais existentes em terras indígenas, sobretudo das empresas de mineração”⁵⁴⁹. Uma vez que o juízo emitido pela presidência da CNBB era também compartilhado pelos membros do CEDI, o grupo do programa Povos Indígenas no Brasil realizou um encarte para a revista Tempo e Presença, intitulando-o “Mineração em terras indígenas na nova Constituição: A Campanha do Jornal ‘O Estado de São Paulo’ e os interesses das mineradoras”⁵⁵⁰.

Os resultados no primeiro turno das votações, mutilados pela revisão do relator Bernardo Cabral, acabaram sendo considerados como uma “vitória” pelas organizações favoráveis à causa indígena. Não obstante, há que se ressaltar que o processo da Assembleia Nacional Constituinte “esteve longe das aldeias” e os resultados apresentaram ressalvas que determinavam a propalada “vitória” como uma “possibilidade restrita”. Para o CEDI,

⁵⁴⁷ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Aconteceu Especial 18*. Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. São Paulo: CEDI, 1991, p. 20.

⁵⁴⁸ Alcida Rita RAMOS. Convivência interétnica no Brasil. Os índios e a nação brasileira, p. 7.

⁵⁴⁹ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Programa Povos Indígenas no Brasil*. Documento para a Assembleia Geral – Fazenda da Serra, 25 a 29 de julho de 1988, p. 10.

⁵⁵⁰ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Mineração em terras indígenas na nova Constituição: A Campanha do Jornal ‘O Estado de São Paulo’ e os interesses das mineradoras. Encarte. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 223, 1987.

permanecia evidente que, embora tenham sido alcançados avanços significativos, como o artigo 231, que garantia aos índios “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, independentemente da “existência ou não da demarcação ou de qualquer reconhecimento formal das suas terras por parte do Estado”⁵⁵¹, também a mineração em terras indígenas teve seu princípio aprovado, transformando-se, com o apoio inclusive da esquerda, em reserva de mercado de empresas nacionais, “acompanhadas pelas faixas de fronteira conceitualmente militarizadas”. Igualmente, “nos casos de ‘relevante interesse público da União definido pela lei complementar’ cessarão os direitos à terra e recursos naturais previstos no capítulo”, sendo que também foi aprovado o “direito de indenização das benfeitorias dos ocupantes de boa fé das terras indígenas”. A possibilidade que se abria ao grupo diante de tal quadro consistia em “aprofundar certos mecanismos permanentes da produção de subsídios, assessorias e acesso aos diretamente interessados”⁵⁵².

Além de seu profundo trabalho na Constituinte, o CEDI também teve participação importante nas atividades do Núcleo de Direitos Indígenas – iniciativa de um grupo de índios, advogados, antropólogos e outros defensores da causa indígena, que haviam acompanhado os trabalhos da Constituição –, que dedicava-se à “defesa dos direitos territoriais, ameaçados por garimpeiros, madeireiras e grandes latifundiários, por meio de ações judiciais capazes de criar jurisprudência e produzir doutrinas”. O NDI fazia “opção por casos que se transformassem em paradigmas, com grande chances de vitória”, uma vez que “perder seria voltar atrás”. A equipe jurídica do NDI – que atuava em um pequeno escritório de duas salas, em Brasília, sob a orientação de Carlos Frederico Marés de Souza Filho, mestre em direito público e consultor internacional em direitos coletivos e direitos dos povos, que fazia parte da diretoria executiva, responsável pelas diretrizes gerais, juntamente com o líder indígena Ailton Krenak e Carlos Alberto Ricardo, vinculado ao CEDI – era composta por Ana Valéria Araújo, Sérgio Leitão e Juliana Santilli, sendo Márcio Santilli o secretário executivo. O NDI, num breve período de seis anos (1988-1994), “moveu mais de 40 ações que levaram a importantes avanços no reconhecimento dos direitos indígenas, na proteção de suas terras e na construção da cidadania”. Em todas essas realizações, a presença singular do CEDI, através de seu programa desenvolvido junto aos povos indígenas e de sua participação efetiva nas discussões políticas e sociais em torno a esta temática, foi mais do que fundamental.

⁵⁵¹ Stephen Grant BAINES. Identidades indígenas e ativismo político no Brasil: depois da constituição de 1988, p. 10-11.

⁵⁵² CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Programa Povos Indígenas no Brasil*. Documento para a Assembleia Geral – Fazenda da Serra, 25 a 29 de julho de 1988, p. 11-12.

De forma paralela a tais realizações, o CEDI investiu também na “informatização de sua base de dados e na implantação de um laboratório de Geoprocessamento que contribuiu para levar à frente as demarcações das terras indígenas nesse período”. No período ulterior à Constituição, o CEDI “participou ativamente das iniciativas que colaborariam nos anos seguintes para fortalecer uma nova visão de política ambiental – o socioambientalismo, criação brasileira sem paralelo no ambientalismo internacional”⁵⁵³. Em fevereiro de 1989, o grupo do CEDI envolveu-se, de maneira intensa e fundamental, na realização do “Encontro dos Povos Indígenas do Xingu”, em Altamira, no Pará, que contou com a presença de cerca de três mil participantes, entre os quais 650 eram índios. O evento marcou um “forte protesto contra o plano de construção de hidrelétricas no rio Xingu, anunciado pela Eletronorte. Os ambientalistas começaram a ver os índios como protagonistas, mesmo que, algumas vezes, eles estivessem aliados a garimpeiros e madeireiros, agentes de devastação”. Também no ano de 1989 o CEDI passou a integrar a Aliança dos Povos da Floresta, que constituía uma “reunião de trabalhadores extrativistas e povos indígenas pela defesa da reforma agrária e das terras indígenas”, e “participou do Primeiro Encontro Nacional dos Trabalhadores Atingidos por Barragens com lideranças de movimentos surgidos durante a construção de grandes usinas hidrelétricas, como Sobradinho (Bahia, 1970), Itaipu (Paraná, 1978) e Tucuruí (Amazônia, no início dos anos 1980)”⁵⁵⁴.

4.3.2.4 Programa Movimento Camponês e Igrejas

O programa, desenvolvido pelo CEDI, que refletia sobre a relação entre o movimento camponês e a Igreja Popular, tinha o objetivo de “formar equipes locais de pessoas relacionadas às lutas camponesas e nelas inseridas de formas diferentes (como assessores, agentes de pastoral, lideranças sindicais e membros de comunidade) para pensar as questões suscitadas pelo trabalho de organização e mobilização no campo”. O cenário político de atuação dos camponeses e dos quadros da Igreja popular havia se tornado complexo em função da abertura do espaço de interação entre organizações político-partidárias, movimentos sindicais e missões religiosas. Como consequência dessa complexificação, foram gerados conflitos e disputas, muitas vezes baseados em propostas de encaminhamento das lutas e análises divergentes acerca dos processos de transformação social, que causavam divisões no movimento camponês. Embora algumas divergências apontassem para processos

⁵⁵³ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Dez anos de lutas, p. 5-6.

⁵⁵⁴ INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Dez anos de lutas, p. 7.

de configurações históricas já conhecidos, muitas delas permaneciam encobertas, gerando acusações recíprocas, que não eram capazes de reconhecer os valores e os ideais que fundamentavam as ações de cada segmento envolvido na tarefa de mobilização dos camponeses. Diante desse quadro de complexificação e segmentação, o grupo do CEDI desenvolveu um trabalho que pretendia criar espaços de discussão, em nível local, na tentativa de construção de um “conhecimento seguro, embasado no exercício da prática e da reflexão teórica”, que contribuísse para a “compreensão dos marcos de atuação das iniciativas e propostas dos quadros de Igreja”. Os quadros da Igreja Popular católica eram privilegiados não em função de serem considerados mais importantes, mas em função da longa história de compromisso e lealdade que possuíam em comum com a militância ecumênica e política desenvolvida pelo grupo do CEDI⁵⁵⁵.

A reflexão sobre a problemática da Reforma Agrária era uma questão constantemente discutida pelo programa Movimento Camponês e Igrejas, principalmente após o início da Nova República. Essa reflexão, inevitavelmente, passava pela problemática da atuação do Estado, que era tida pelo grupo como “multifacetária”, uma vez que, para os “assentados”, isto é, os trabalhadores que lograram o acesso a terra através das lutas, o Estado se apresentava como um elemento interlocutor imediato na busca de recursos para viabilizar a pequena produção, mas também como um dos principais responsáveis pelo aumento do contingente de assalariados por fornecer, através de subsídios, a implantação de grandes empresas, ou por subsidiar produtos agrícolas através de projetos especiais⁵⁵⁶.

Outra característica do programa desenvolvido pelo CEDI era a ênfase na tarefa de “formação sindical”. Através da realização de um trabalho integrado com outras entidades que atuavam, sobretudo, no Nordeste brasileiro, como o Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural (CENTRU), o Serviço de Educação Popular (SEDUP) e a Pastoral Rural, o programa do CEDI iniciou, em 1985, um processo de reflexão sobre a relação entre identidades de apoio e trabalhadores, com a intenção de identificar um conjunto de questões que dificultavam a organização dos trabalhadores. Após longo período de assessoria, um dos problemas fundamentais pontuado pela equipe do CEDI estava relacionado à deficiência na capacitação e no preparo dos trabalhadores para o exercício da função sindical. Com a

⁵⁵⁵ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Igreja popular e movimento camponês. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 18. Como afirmava os representantes do programa: “Privilegiamos esses quadros não porque os vejamos como os mais importantes ou como os portadores da ‘linha justa’, mas em função de compromissos e lealdades assumidos ao longo de muitos anos de trabalho conjunto”.

⁵⁵⁶ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Programa Movimento Camponês e Igrejas*. Documento apresentado na Assembleia Geral do CEDI – julho de 1988. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, 1988, p. 3.

intenção de oferecer um suporte de desenvolvimento e aperfeiçoamento para a superação deste quadro de deficiência na formação dos quadros sindicais, as entidades resolveram, com certa prioridade, elaborar um projeto para a criação de uma escola de formação sindical para os trabalhadores do Nordeste. A partir do segundo semestre do ano de 1987, foi desenvolvido um projeto para a criação da Escola de Formação Quilombo dos Palmares (EQUIP). Ao mesmo tempo, foi realizado, em caráter provisório, o primeiro curso para lideranças e assessorias dos estados de Alagoas, Paraíba e Pernambuco, com a intenção de avaliar as metodologias desenvolvidas até então. O CEDI, além destas atividades, também atuou amplamente na elaboração dos Estatutos da Escola, tornando uma das principais metas do programa Movimento Camponês e Igrejas, no que tangia à formação, a consolidação das atividades e dos objetivos da Escola de Formação Quilombo dos Palmares.

4.3.2.5 Programa Memória e Acompanhamento do Movimento Operário

O desenvolvimento de um programa destinado à memória e ao acompanhamento do relacionamento entre o movimento operário e as igrejas na Região do Grande ABC estava vinculado à importância da presença polêmica e decisiva dos trabalhadores metalúrgicos na região. Eles representaram a reentrada de um setor importante da classe operária brasileira no cenário político nacional, como uma força viva e atuante, que rompia com anos de silêncio. O vigor surpreendente apresentado pelos operários por meio de grandes greves trabalhistas, às vezes mesmo com sua entidade sindical sob intervenção do Estado, abalou importantes estruturas políticas e econômicas do regime autoritário, como a política salarial e sindical, manifestando-se como uma expressão do *novo* e do empenho decisivo dos trabalhadores na construção de sua própria história. Para o CEDI, a escolha deste lugar social para o desenvolvimento de um programa correspondia à “preocupação de contribuir com o registro e recuperação de um dos momentos políticos mais importantes do processo de construção da classe operária brasileira, enquanto sujeito histórico capaz de expressar seus interesses”.

Evidentemente, a Igreja Católica teve uma participação importante na construção e no desencadeamento do movimento operário, principalmente através de bispos como Dom Jorge Marcos e Dom Cláudio Hummes, que colocaram a problemática operária no cerne da preocupação pastoral, em defesa da luta operária, muitas vezes cedendo espaços físicos paroquiais, e participando diretamente da negociação dos trabalhadores com o governo e com os empregadores. Não obstante, o objetivo do programa do CEDI não era resgatar a história das igrejas no ABC, e, tampouco, suas relações com a classe trabalhadora através da atuação

de bispos e padres. A proposta do programa estava voltada para a “reconstrução das lutas operárias”, destacando a luta de uma parcela de trabalhadores, que tinha sua “prática ligada a movimentos de Igreja”. O ponto central era, portanto, “ver como se constrói e com que elementos – e aqui a ideologia religiosa tem papel fundamental – se fundamenta a prática desses militantes no movimento operário e sindical”. Neste sentido, embora os trabalhadores possuísem uma relação importante com as igrejas, sua prática se dava no movimento operário e sindical, *locus* de manifestação *par excellence* da “relação tensa e contraditória entre a ideologia religiosa e a classe trabalhadora”⁵⁵⁷.

Os objetivos do programa foram sintetizados da seguinte forma: *a.* poder revelar a palavra e a importância da formação cristã na militância operária; *b.* revelar para o movimento e para as lideranças uma visão não mistificadora da militância cristã; *c.* procurar entender qual a contribuição desse movimento que nasce, se organiza e se desenvolve no espaço de intersecção das Igrejas para a luta sindical no ABC; *d.* tentar verificar *se, como e onde* as lutas sindicais modificam a prática dos movimentos cristãos. A metodologia empregada pelo programa consistia em conceber a memória não apenas como um registro, mas como uma atividade legítima da história, não relatando apenas o ponto de vista dos vencedores, mas também as incertezas, as dúvidas e as derrotas, “que dialeticamente contam a evolução da história das lutas populares”. Com um embasamento metodológico solidamente estabelecido e com objetivos claros de ação, o CEDI constituiu-se num importante canal para a defesa dos direitos dos trabalhadores:

Temos como objetivo reunir, ordenar, arquivar, analisar, produzir e divulgar as informações forjadas por este movimento social localizado política e regionalmente. E principalmente construir um circuito de produção de conhecimento permanente a serviço da luta operária, que só se efetivará com formas definidas de socialização das informações coletadas e analisadas. Essa socialização implica em [*sic*] uma concepção de documentação que quebra o monopólio das informações e na construção de uma memória que assegure uma utilização social ampla. O uso social da produção de conhecimento, que estamos empenhados em desenvolver, é o grande desafio e a riqueza da proposta, e nisto se diferencia profundamente das inúmeras análises, pesquisas e especulações teóricas acerca dos metalúrgicos do grande ABC⁵⁵⁸.

De fato, o compromisso com um exercício ecumênico amplo levou o CEDI a uma participação produtiva na realidade nacional, sendo um importante instrumento de promoção da tarefa de “humanização da vida” em diferentes momentos e aspectos conjunturais da

⁵⁵⁷ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Movimento operário e igrejas no ABC. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 14.

⁵⁵⁸ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Movimento operário e igrejas no ABC, p. 15.

sociedade brasileira. Evidentemente, sua área de atuação não se limitava, sob nenhuma hipótese, à amplitude do exercício produzido pelos diversos programas sobre os quais estava estruturado. Na realidade, o CEDI foi herdeiro de uma práxis ecumênica que não se pode esquematizar, pois essa prática é marcada pela inspiração do “Evangelho uma vez dado aos pobres”, que instrumentaliza “suas lutas com o concurso do conhecimento científico” do seu tempo⁵⁵⁹. Esse processo constante de *mediação*, caudatário da reviravolta metodológica provocada pela teologia ética de Richard Shaull, levantava constantemente novos desafios à práxis ecumênica e política desenvolvida pelo CEDI, impedindo-a de se absolutizar em fórmulas fixas e predeterminadas.

Uma das marcas mais características do CEDI foi seu compromisso concomitante e explícito com a práxis ecumênica latino-americana e brasileira e com as discussões levantadas pelo cenário ecumênico internacional, sobretudo, por meio do Conselho Mundial de Igrejas. Como afirmou Jether Pereira Ramalho, “o CEDI, desde a sua origem mais remota, tem tido o privilégio e a coragem de divulgar propostas, posições, estudos, enfim, toda a notável contribuição que o Conselho [viz., Conselho Mundial de Igrejas] tem proporcionado à unidade dos cristãos e à luta pela construção de uma sociedade mais justa”. Embora esse compromisso frequentemente tenha acarretado suspeitas e desconfianças por parte das igrejas mais conservadoras do protestantismo brasileiro e latino-americano, o CEDI aceitou o desafio de ser uma voz dissonante e, por vezes, demasiado cacofônica, mercê da índole profética, em meio ao *cantus firmus* hegemônico das igrejas protestantes⁵⁶⁰. Com uma postura constantemente crítica, o CEDI harmonizou-se com a história de militância ecumênica, sempre marginal às estruturas eclesiásticas, que foi responsável pela sua própria irrupção, mantendo-se fiel a um ecumenismo militante, firmemente alicerçado sobre o compromisso explícito com a promoção dos valores utópicos do reino de Deus em todas as esferas da vida.

4.3.3 Superação e multiplicação

A práxis ecumênica do CEDI, profundamente comprometida com o exercício de libertação, caracterizou-se por uma leitura constante da realidade como critério permanente para uma inserção efetiva na realidade brasileira. Por ser um organismo ecumênico autônomo, e por possuir entre seus quadros indivíduos de diferentes filiações religiosas e mesmo alguns

⁵⁵⁹ Paulo Ayres MATTOS. Editorial, p. 4. A questão ecumênica é, assim, permanentemente debatida, o que não poucas vezes exige – para dar lugar a uma tautologia – um ecumenismo “mais amplo”.

⁵⁶⁰ Jether Pereira RAMALHO. As relações do CEDI no movimento ecumênico. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, 1984, p. 29.

não vinculados a nenhum segmento religioso específico, o CEDI tornou-se uma entidade com uma ampla inserção em diferentes segmentos religiosos, caracterizando-se por sua abertura singular, apesar de sua história particularmente vinculada a setores militantes do protestantismo brasileiro⁵⁶¹.

A constante revisão de sua própria práxis ecumênica possibilitou uma expansão significativa no desenvolvimento de suas atividades. O funcionamento da instituição, estruturado por meio de diferentes *programas*, permitiu a *especialização* de suas atividades em diferentes segmentos sociais, sobretudo em função da atuação direta de profissionais capacitados, oriundos das mais diversas áreas acadêmicas, no estabelecimento da estrutura e dos objetivos de cada programa. De acordo com os autores Zwinglio Dias e Jether Ramalho, o CEDI, no início dos anos de 1980, se constituiu como uma entidade de prestação de serviço aos movimentos populares e às igrejas, “movido por uma dupla intenção: política, referida à construção da democracia no país através do fortalecimento dos movimentos e de organizações populares autônomas e permanentes; e teológica, voltada para a ação ecumênica das igrejas, baseada na utopia do Reino de Deus como horizonte para a ação ético-política transformadora”⁵⁶². Em junho de 1985, por exemplo, o grupo se reuniu numa assembleia extraordinária para reformular seus estatutos, que já não correspondiam à amplitude das atividades desenvolvidas por seus diversos programas estruturados. O novo estatuto definia o CEDI como uma sociedade que tem por “objetivo prestar serviços, no âmbito do ecumenismo, da pastoral popular e dos movimentos populares, principalmente a Igrejas, Entidades Sindicais, Associações Populares, Centros de Documentação, Assessoria e Serviços”⁵⁶³. No ano de 1987, o CEDI alterou seus estatutos novamente, definindo-se como uma sociedade que tem por objetivo prestar “serviços, no âmbito do ecumenismo, da pastoral popular e dos movimentos populares, sem discriminação de raça, credo, classe e sexo”. Nesta assembleia também foi acrescentado ao estatuto que o CEDI passava a ter por objetivo “realizar prospecção, gravação, edição e divulgação de imagens, músicas, depoimentos, relacionados com suas diversas atividades”⁵⁶⁴.

⁵⁶¹ Kathy LOWE. Catalyst for Community Struggles. The Ecumenical Centre for Documentation and Information, Brazil. In: *Opening Eyes and Ears: New Connections for Christian Communication*. Geneva: World Council of Churches, 1983, p.27.

⁵⁶² Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 8.

⁵⁶³ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Ata número dezessete da assembleia extraordinária do Centro Ecumênico de Documentação e Informação*. Rio de Janeiro: Livro de Atas do CEDI, 5 de junho de 1985, p. 44-45.

⁵⁶⁴ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Ata número vinte e um da assembleia extraordinária do Centro Ecumênico de Documentação e Informação*. Rio de Janeiro: Livro de Atas do CEDI, 3 de abril de 1987, p. 60. Trata-se, respectivamente, da alteração do artigo 2º do estatuto e do acréscimo de um novo objetivo à sociedade.

De fato, o CEDI moveu-se de acordo com as exigências impostas pela dinâmica do processo histórico nacional, fazendo da *democracia* um exercício central na tarefa de “humanização da vida”. O grupo, conforme visto nas páginas precedentes, participou diretamente do período de transição do regime militar para o governo civil, exercendo um papel significativo na educação política popular, através da publicação de cartilhas que promoviam o voto como instrumento de luta contra o autoritarismo⁵⁶⁵. Por meio da revista *Tempo e Presença*, mas também por meio de seus diversos programas, o CEDI apelou para a necessidade de realização de uma Assembleia Nacional Constituinte “democrática e soberana, de caráter exclusivo e específico, de modo a garantir um mínimo de distanciamento crítico dos constituintes com relação ao poder”⁵⁶⁶. Também o ano de 1992 foi significativo para o grupo, uma vez que foi neste período que o CEDI “foi considerado a única organização no Brasil objetiva o bastante para se tornar coordenadora do Fórum Global, o programa das organizações não-governamentais, na reunião da conferência das Nações Unidas sobre meio ambiente no Rio”⁵⁶⁷. É importante explicitar, de antemão, que o termo “Eco-92” permanece um termo vago, uma vez que tem sido aplicado, indistintamente, a dois eventos simultâneos, mas diferentes em relação aos propósitos e ao perfil político⁵⁶⁸. O termo faz referência, ao mesmo tempo, à “Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento” (UNCED, ou ainda Rio-92), também denominada de “Conferência Oficial”, uma vez que reuniu representantes de todos os governos, e à “Conferência da Sociedade Civil Global sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento” (Fórum Global), que reuniu representantes das ONGs, ligados aos mais diversos movimentos sociais. O Fórum Global, também conhecido como “Conferência Paralela”, coordenada pelo grupo do CEDI, foi responsável por dar um novo impulso às organizações não-governamentais, levando-as a um *status* de proeminência no mapa político mundial⁵⁶⁹. Ao centralizar o questionamento existente ao modelo de desenvolvimento econômico, socialmente injusto e ecologicamente irresponsável, o Fórum Global foi responsável por uma ampla mobilização nacional, trazendo

⁵⁶⁵ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Setor de documentação do CEDI. Cartilhas & cartilhas. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 176, 1982, p. 19: “Dispomos hoje de 63 cartilhas políticas no acervo do Cedi. Muitas delas foram feitas para o período eleitoral de 1978. Embora se tenha notícia de iniciativas anteriores, foi naquele momento que esse tipo de publicação surgiu no cenário das eleições, provocando notas na imprensa”.

⁵⁶⁶ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Resistir é preciso. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 203, 1985, p. 3.

⁵⁶⁷ Zwinglio Mota DIAS; Joyce HILL. *Brazil: a Gracious People in a Heartless System*. New York: Friendship Press, 1997, p. 78.

⁵⁶⁸ Maurício WALDMAN. A Eco-92 e a necessidade de um novo projeto. In: Vanda CLAUDINO-SALES. (Org.). *Ecos da Rio-92: geografia, meio ambiente e desenvolvimento em questão*. Fortaleza: Associação dos Geógrafos Brasileiros, 1992, p. 20.

⁵⁶⁹ Maurício WALDMAN. A Eco-92 e a necessidade de um novo projeto, p. 20.

para o centro das discussões a temática do “desenvolvimento sustentável”, ainda que esse conceito estivesse inserido em inúmeras críticas. Com a realização do Fórum Global, uma nova temática alcançava uma proeminência no espectro das atividades desenvolvidas pelas diversas ONGs, que além de possuírem inúmeros vínculos com uma heterogênea gama de atores sociais, como o movimento negro, a luta por inclusão social e por questões de gênero, de habitação, de saúde e outras militâncias sociais e populares, agora também passava a centralizar em suas agendas a questão do *ambientalismo*. Foi, sobretudo, a partir do Fórum Global, que se construiu um imaginário social que rapidamente tornou associável o conceito de ONGs ao de meio ambiente, fazendo com que se tornasse impensável qualquer discussão sobre a questão ambiental sem a inclusão das organizações não-governamentais. As mobilizações oriundas da organização do Fórum Global, orientadas pelas discussões em torno às mudanças globais, ao processo internacional de reestruturação do capitalismo, ao avanço do neoliberalismo, à globalização da economia, às reformas do papel do Estado, à mundialização da cultura, bem como ao aspecto conjuntural sócio-político e econômico brasileiro, proporcionaram a criação não somente da Associação Brasileira das Organizações Não Governamentais (ABONG), no mês de agosto de 1991, como também a fundação, posteriormente, da organização do próprio Fórum Social Mundial (FSM), no mês de janeiro de 2001.

É preciso ressaltar que, se por um lado, a tentativa constante de mover-se em conformidade com as exigências impostas pela dinâmica do processo histórico nacional constituiu uma das principais razões da profunda inserção nacional alcançada pelo CEDI, sobretudo em função do desenvolvimento de seus diversos programas, essa tentativa também significou, por outro lado, a *exaustão* do modelo institucional sobre o qual o CEDI estava estruturado. Com a mudança do cenário sócio-político nacional a partir da década de 1990, sobretudo após o desmoronamento do modelo político elitista representado pelo governo Collor, que se caracterizou pela liberalização da economia e pela privatização das empresas estatais, tornou-se perceptível a profunda crise no modelo institucional desenvolvido pelo grupo, que “não conseguia mais responder às muitas exigências e demandas que surgiam de diferentes segmentos da sociedade e das igrejas”⁵⁷⁰. Por outro lado, o paulatino desenvolvimento das linhas programáticas que constituíam o CEDI, embora tenha favorecido, por um longo período, uma integração e uma interdependência cada vez mais dinâmicas nas lutas sociais e populares no processo de redemocratização do país, provocou também um

⁵⁷⁰ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 9. Para os autores, o esgotamento do modelo institucional do CEDI “levou-o a perder pouco a pouco a ousadia”.

desencontro de “leituras da realidade”, que contribuiu para a segmentação das diferentes atividades. A discussão interna que se deu por quase três anos desaguou, finalmente, na inusitada decisão de superação das dificuldades institucionais através da “multiplicação em novas organizações que pudessem dar continuidade aos seus objetivos permanentes e responder às demandas e exigências da conjuntura atual do país”⁵⁷¹.

Neste sentido, o ano de 1993 caracterizou-se pela submissão da “proposta de definição estratégica”, que foi definida como a “superação da forma institucional vivida pelo CEDI nos últimos 20 anos”, ensejando “a proposta de superação do CEDI com multiplicações”, que acarretaria o encerramento jurídico da instituição, concomitantemente, à “formação, consolidação, e autonomização de núcleos de trabalhos derivados do CEDI”. A “proposta de definição estratégica” foi aprovada pela totalidade dos 20 sócios efetivos presentes na Assembleia Geral Ordinária do CEDI, realizada em março de 1993⁵⁷². De acordo com os autores Zwinglio Dias e Jether Pereira Ramalho, “a maturidade da decisão expressou-se na retomada da ousadia e no reconhecimento da legitimidade e da credibilidade do trabalho dos diferentes programas do CEDI pelos seus diferentes parceiros e beneficiários”⁵⁷³.

De fato, toda crise é, como bem afirmou Júlio de Santa Ana, bifronte, uma vez que, “ao mesmo tempo em que significa um juízo, abre novas possibilidades de vida”. Nas palavras de Santa Ana:

Há processos históricos que se encerram: as forças que os geraram deram de si tudo o que podiam, até esgotar-se ou anquilosar-se. Este é o lado negativo de qualquer situação de crise. Não obstante, o desaparecimento ou a diminuição de importância de um dos elementos que gravitavam sobre a realidade convoca à reformulação desta. Isto ocorre através de processos mais ou menos prolongados: surgem reestruturações, irrompem novos agentes sociais, manifestam-se outras dinâmicas históricas. Enfim: há novas oportunidades que, se bem aproveitadas, irão ser fonte de nova vida, de novos tempos⁵⁷⁴.

Somente é possível compreender a “proposta de definição estratégica” do CEDI, que priorizou a multiplicação de seu aparato organizacional em vez do recrudescimento da dinâmica institucional, analisando-a a partir da perspectiva do movimento que lhe deu origem. Em outras palavras, a decisão do CEDI estava diretamente ligada à tentativa de dar precedência ao *movimento*, e não à instituição. Para o CEDI, parecia evidente que essa

⁵⁷¹ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 9.

⁵⁷² CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Ata número vinte e nove da assembleia ordinária do Centro Ecumênico de Documentação e Informação*. Rio de Janeiro: Livro de Atas do CEDI, 06 a 08 de março de 1993, p. 81.

⁵⁷³ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 9.

⁵⁷⁴ Júlio de SANTA ANA. Impulsos e freios na vida da igreja. (Entre a esperança e o realismo). *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 253, ano 12, 1990, p. 7.

decisão possibilitaria a irrupção de novas experiências, novas leituras da realidade e novas perspectivas de trabalho que pudessem contribuir para a ampliação e abrangência de novos temas e desafios a serem respondidos. Esse processo de multiplicação, que encerrava a existência institucional do CEDI, permitia, ao mesmo tempo, a possibilidade de continuidade das propostas que movimentaram e constituíram o ideário do Movimento Ecumênico latino-americano e brasileiro, isto é, a tarefa de “humanização da vida”, ainda que de forma institucionalmente segmentada.

Em decorrência do processo de multiplicação do CEDI, quatro novas entidades emergiram, cada uma vinculada a um dos programas desenvolvidos pelo grupo. Tais organizações, não obstante a diversidade de campos de atuação e as leituras diferenciadas da realidade, inspiraram-se profundamente nos princípios fundantes do CEDI. Da tradição de trabalho desenvolvida pelo CEDI com as pastorais urbanas e com o movimento sindical, foi organizado o “Núcleo de Estudos sobre Trabalho e Sociedade” (NETS), que se voltava para o mundo do trabalho⁵⁷⁵. O principal objetivo do NETS consistia em “produzir e transmitir conhecimento qualificado sobre as transformações que vêm ocorrendo no mundo do trabalho nos dias de hoje”, além de propor e discutir um “tipo de desenvolvimento econômico e social que incorpore preocupações com o meio ambiente e com a justiça social”⁵⁷⁶. Derivada da tradição de educação de adultos e educação popular desenvolvida pelo CEDI, foi fundada, em março de 1994, a organização não-governamental “Ação Educativa – Assessoria, Pesquisa e Informação”, que se voltava à educação e temas correlatos como a juventude, com a intenção de desenvolver atividades de pesquisa, assessoria, documentação e comunicação. A organização privilegia, essencialmente, a defesa dos direitos educacionais dos mais pobres, assim como a qualificação da educação praticada com eles. Tais tarefas são desenvolvidas através do diálogo constante com diversos setores da sociedade e da promoção do reconhecimento mútuo e da solidariedade. Derivado das experiências oriundas do desenvolvimento do programa Povos Indígenas no Brasil, foi fundado, em abril de 1994, o “Instituto Socioambiental” (ISA), voltado principalmente à questão indígena e socioambiental. Os objetivos do instituto consistem em não agregar, simplesmente, o ambiental ao social ou o social ao ambiental, mas interrelacioná-los. A última organização caudatária do processo de multiplicação do CEDI, que foi denominada “Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço”, derivou-se da experiência desenvolvida, principalmente, por meio do

⁵⁷⁵ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Ata número trinta da assembleia geral extraordinária do Centro Ecumênico de Documentação e Informação*. Rio de Janeiro: Livro de Atas do CEDI, 04 a 06 de fevereiro de 1994, p. 87.

⁵⁷⁶ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 12.

programa de Assessoria à Pastoral, incorporando também as preocupações e propostas de trabalho desenvolvidas no âmbito do programa Movimento Camponês e Igrejas. O Koinonia, referenciado na experiência ecumênica, dedica-se às temáticas da cidadania e dignidade, teologia e pastoral, ecumenismo e cultura. A continuidade da publicação da revista Tempo e Presença foi transferida, por meio de decisão aprovada em assembleia, para o núcleo de trabalho do Koinonia, com uma série de recomendações específicas. Os acervos documentais de cada um dos programas foram transferidos para as organizações correspondentes, sendo que o acervo geral do CEDI, especialmente aquele entendido como arquivo institucional, jurídico e administrativo, ficou sob a guarda de Koinonia⁵⁷⁷.

No curso de sua pequena história, trabalhando junto às igrejas e aos movimentos populares, o CEDI aglutinou um amplo quadro de atividades que foi propiciador de um novo alento e um importante estímulo na reconstrução democrática da sociedade brasileira. Ao aglutinar em sua história a extensa significação caudatária das lutas de setores do protestantismo histórico brasileiro envolvidos na tentativa de construção de uma *oikoumene* justa, fraterna, igualitária e inclusiva, o CEDI procurou ser articulador de uma forma de vivência de fé impossível de ser dissociada dos problemas e das questões cotidianas da sociedade. Neste sentido, seu testemunho é muito maior do que suas próprias realizações; ele conta a história daqueles protestantes abnegados que sonhavam com a possibilidade utópica de uma nova sociedade, que fosse como que um sinal da *oikoumene* vindoura. Esse testemunho de compromisso social, de responsabilidade social, conduziu o grupo à afirmação de uma práxis “ecumênica ampla” e libertadora, transformando-o numa expressão histórica de grande significação para a práxis ecumênica brasileira e latino-americana.

⁵⁷⁷ CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. *Ata número trinta da assembleia geral extraordinária do Centro Ecumênico de Documentação e Informação*, p. 88.

5 CONCLUSÃO

O problema central que enfrenta a geração presente é a construção de uma ordem genuinamente humana – para que não nos destruamos completamente. Se a reflexão teológica intenciona ser justificável nesta crise, ela deve contribuir para este trabalho. Uma teologia que faz uma contribuição essencial à nossa humanização é o único tipo de teologia que podemos assumir hoje⁵⁷⁸.

A *historia oecumenica* latino-americana constitui um dos períodos de efervescência teológica mais notáveis entre os povos terceiro-mundistas. Essa história de militância ecumênica foi responsável por provocar uma reviravolta completa não somente no modo de articulação e construção dos discursos teológicos e religiosos, como também no modo como se compreendia a relação entre a *religião* e a *sociedade*, entre a *fé* e a *política*. A partir desse novo relacionamento, setores do protestantismo latino-americano propiciaram a irrupção de uma nova linguagem teológica, alicerçada sobre o “paradigma da humanização, um paradigma que se mostra dominado pela paixão e pela visão da libertação humana”⁵⁷⁹. A tarefa da teologia e o sentido da práxis ecumênica passavam a consistir, neste sentido, na tarefa de “humanização da vida”.

O processo paulatino de criação de uma nova linguagem teológico-ética radicalmente moderna, histórica e secular no seio do protestantismo latino-americano e brasileiro foi, conforme visto, um processo contínuo de *crítica* à configuração sociopolítica e histórico-cultural das igrejas do protestantismo histórico e de vertente missionária. Na medida em que as igrejas do protestantismo histórico latino-americano e brasileiro permaneceram associadas, direta ou indiretamente, ao escopo do projeto expansionista norte-americano, a tentativa de construção de uma nova linguagem teológica e ética concretamente envolvida com seu contexto de inserção levou à ruptura de setores do protestantismo com seu vínculo *liberal* e à

⁵⁷⁸ Gordon D. KAUFMAN. Christian Theology and the Modernization of the Religions. In: *The Theological Imagination: Constructing the Concept of God*. Philadelphia: The Westminster Press, 1981, p. 184. Como ressalta com acuidade Kaufman (p. 182): “This approach involves a frank acknowledgment that religious believing and theological analysis and reflection are *human* activities, engaged in for human reasons to achieve certain human ends”.

⁵⁷⁹ Rubem ALVES. *Da esperança*, p. 80.

afirmação de um projeto *libertador*⁵⁸⁰. O comprometimento com o cenário político e social latino-americano ensejou a criação de importantes organismos de cooperação ecumênica, responsáveis pela aglutinação de setores dissidentes do protestantismo latino-americano. Essa preocupação com as questões sociais e políticas, enquanto constituintes de uma dimensão legítima da preocupação teológica e religiosa, propiciou a criação do Setor de Responsabilidade Social da Confederação Evangélica do Brasil, bem como, num momento posterior, do movimento Igreja e Sociedade na América Latina.

Entretanto, justamente quando esse processo dinâmico de interação entre *religião* e *sociedade, fé e política* parecia alcançar um estágio avançado de desenvolvimento, o golpe militar dissipou as esperanças de criação de um protestantismo autóctone e comprometido com as questões sociais e políticas. Com a intenção de dar continuidade ao projeto de construção de um protestantismo militante e latino-americano, atropelado pela irrupção do regime de autoritarismo político-militar que se impôs à sociedade, foi criado o Centro Evangélico de Informação, que logo se transformou em Centro Ecumênico de Informação. O grupo de contrainformação constituído pelo CEI, representando um grito de resistência e esperança, depois de consolidada uma aliança com setores de cientistas-sociais de várias universidades e com o apoio ostensivo de diversos bispos católicos impulsionados pelo *aggiornamento* conciliar, decidiu sair de uma semiclandestinidadade que se havia imposto e se constituiu “como uma entidade ecumênica de serviço às igrejas e à sociedade sob o nome de ‘Centro Ecumênico de Documentação e Informação’ (CEDI)”⁵⁸¹. A história representada pela constituição do CEDI diz respeito, neste sentido, a algo mais do que a história de uma instituição. A sua história é a história de um *movimento*, a história de uma *geração*, a história da responsabilidade social, isto é, aquela história que simboliza a memória viva e transgressora de um passado que não pôde ser contido, e que remete aos “tempos em que o CEDI se chamava ISAL”⁵⁸².

De fato, a experiência do CEDI não pode ser compreendida de maneira isolada aos desdobramentos do ideário ecumênico que tomou corpo na América Latina a partir da segunda metade do século passado. A orientação teológica que proporcionou sua irrupção foi caudatária das reflexões em torno à temática da “responsabilidade social” que moldaram o ideário do discurso teológico ecumênico. As referências constantes às discussões sobre a temática da responsabilidade social e da ética social ecumênica ao longo de sua existência

⁵⁸⁰ Júlio de SANTA ANA. Du libéralisme à la praxis de la libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération, p. 80-82.

⁵⁸¹ Zwinglio Mota DIAS. Etapas no desenvolvimento histórico do movimento ecumênico, p. 51.

⁵⁸² Carlos Rodrigues BRANDÃO. Os primeiros tempos, p. 24.

impossibilitam uma associação apressada e equivocada de sua orientação teológica com os discursos teológicos libertários vinculados à *ecclesiogênese* romano-católica. Na realidade, a teologia que inspirou profundamente e conferiu sentido à existência do CEDI diz respeito a uma teologia *extra ecclesiam*, desprovida dos limites impostos pelas dimensões eclesiais e institucionais. Antes de promover uma reflexão teológica a serviço das *igrejas*, o CEDI promoveu, neste sentido, uma teologia a serviço da *vida*. Foi, sobretudo, em função dessa concepção teológica radical, transgressora de fronteiras, que o CEDI pôde constituir-se como um movimento destinado à *intersecção* entre as igrejas e os movimentos populares. Suas atividades, conseqüentemente, desfrutaram de plena liberdade não somente para procurar “novos interlocutores”, como também para descobrir os “novos sujeitos históricos” que irrompiam na sociedade brasileira. Nesse processo livre de desenvolvimento de suas atividades, o CEDI alcançou uma inserção singular no país, fazendo da luta pela *democracia* e pela *cidadania* a chave fundamental para a consolidação da tarefa de “humanização da vida”. Essa busca constante de defesa do direito à diferença como valor concreto para a consolidação da democracia, irrompia não somente como um critério permanente para a atuação do CEDI na *intersecção* entre as igrejas e os movimentos populares, como também permanecia um elemento favorável à autocrítica do próprio grupo e à reflexão sobre suas próprias atividades. Como afirmou com precisão Paulo Ayres Mattos:

Uma experiência que a nossa utopia impôs à prática do CEDI foi a de afirmar a democracia como valor permanente e universal, até mesmo em nossas relações internas. O conviver do diferente dentro do CEI/CEDI, uma de suas características fundantes, não foi um aprendizado fácil e tranquilo para todos os participantes. O que, para muitas pessoas e organizações, parecia ser o carisma do CEDI e de outras poucas organizações similares em toda a América Latina, e que nos tornou referência ecumênica privilegiada, para nós, internamente, foi, em muitos momentos, motivo de grande sofrimento. Nem sempre soubemos resolver democraticamente os conflitos em que nos envolvemos. Apesar disso, podemos dizer que no CEDI tentamos todo o tempo não permitir que o diferente se fizesse o contrário⁵⁸³.

A afirmação da vocação ecumênica levou o CEDI a assumir, por um lado, a “diferença sem transformá-la num antagonismo” e, por outro lado, a fugir dos reducionismos fáceis e usuais⁵⁸⁴. A partir de um compromisso explícito com a construção democrática da sociedade, o CEDI desenvolveu suas atividades e programas indo ao encontro não somente dos pobres, como também dos índios, dos agricultores, dos camponeses, dos operários, enfim, dos

⁵⁸³ Paulo Ayres MATTOS. A ousadia de superar-se multiplicando-se. Encarte. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 276, 1994.

⁵⁸⁴ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 9.

oprimidos, “estes lugares do sofrimento de Deus”⁵⁸⁵. Evidentemente, a inserção nos movimentos populares e sociais não o privava de manter um compromisso explícito com o Movimento Ecumênico e com as instituições que lhe davam expressão histórica. Antes o contrário, na medida em que se inseria na luta pela libertação das minorias constituintes da diversidade hegemônica brasileira, o CEDI contribuía para a consolidação de um exercício “ecumênico amplo”, inseparável da *práxis* de libertação. O grupo permaneceu durante toda a sua existência em pleno contato não somente com os organismos que representavam a *práxis* ecumênica latino-americana, como também com o Conselho Mundial de Igrejas, enquanto expressão institucional maior do Movimento Ecumênico. Como afirmam os autores Zwinglio Dias e Jether Pereira Ramalho, o CEDI “tornou-se mesmo, de *motu próprio*, uma espécie de ‘porta-voz’ oficioso do CMI, pois sempre entendeu que a proposta ecumênica do CMI respondia às demandas do Evangelho e da sociedade às igrejas”⁵⁸⁶.

Após vinte anos de comprometimento com a tarefa de *intersecção* entre as igrejas e os movimentos populares, o CEDI encerrou suas atividades, multiplicando-se em diferentes entidades, expressões especializadas de suas realizações. Por ter se constituído em “símbolo de resistência ecumênica”, num contexto marcadamente antiecumênico, o CEDI significou uma alavanca, um elemento catalisador para aproximar pessoas e instituições da tarefa de “humanização da vida”, contribuindo para a produção de um conhecimento novo no âmbito do ecumenismo, favorável à transformação democrática da sociedade e das igrejas. Trata-se, pois, de um exercício que vai de uma *práxis* ecumênica comprometida com a *libertação* à *práxis* de libertação comprometida com toda a *oikoumene*: “do ecumenismo libertador à libertação ecumênica”. É, pois, sob este prisma que a existência do CEDI deve ser compreendida. Anunciando criticamente as “boas-novas”, o CEDI anunciou o “reino de Deus”, que transcende a realidade contextual e transforma-se numa verdadeira *utopia*. Como precisamente observou Konrad Raiser,

a utopia desafia nossa compreensão de uma avaliação responsável da realidade. Transcendendo a realidade diária, seja através da reflexão imaginativa, da contestação crítica, ou da mobilização visionária, o pensamento utópico tem uma afinidade com as dimensões místicas ou proféticas das religiões. É, em última análise, neste contexto que a questão da responsabilidade deve ser considerada⁵⁸⁷.

⁵⁸⁵ Rubem ALVES. “... como o terebinto e o carvalho...”, p. 28.

⁵⁸⁶ Jether Pereira RAMALHO; Zwinglio Mota DIAS. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*, p. 12.

⁵⁸⁷ Konrad RAISER. Utopia e responsabilidade: mensagem à Consulta do Jubileu. *Estudos de Religião*, São Paulo, ano XII, n. 14, 1998, p. 16.

Foi nesse pensar utópico que se alimentaram as esperanças por uma sociedade mais justa, igualitária e plural. Foi nesse pensar utópico que a crítica “daquilo que é” se tornou possível e urgente. Foi nesse pensar utópico que a criatividade dos construtos teológicos deixou de ser mera abstração e ganhou vida entre “aqueles que não são”. Foi nesse pensar utópico que a teologia pôde, enfim, deixar de ser o *opium* do povo e se tornar um discurso socialmente relevante. Nesse processo dinâmico de rearticulação da teologia em direção à promoção da tarefa de “humanização da vida”, o CEDI, dentro e fora do Brasil, foi parte integrante e fundamental. Nessa tarefa de *reinvenção* da teologia, reinventou-se também a vida de uma memória transgressora e militante, pois “a vida é sem vergonha e teimosa como o capim”. Para essa linguagem libertária, “tanto a negação quanto a esperança são determinações permanentes da transcendência na criação de um novo amanhã para o homem”. Como ressaltou Rubem Alves, “a eliminação de um dos polos em favor do outro é, *ipso facto*, suicídio; consiste na destruição da esperança e, conseqüentemente, no aborto do novo amanhã”⁵⁸⁸.

⁵⁸⁸ Rubem ALVES. *Da esperança*, p. 114.

REFERÊNCIAS

“O que há em mim é sobretudo cansaço –
Não disto nem daquilo,
Nem sequer de tudo ou de nada:
Cansaço assim mesmo, ele mesmo,
Cansaço”
(Álvaro de Campos)

ABRECHT, Paul. *Las Iglesias y los rápidos cambios sociales*. México: Casa Unida de Publicaciones; Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1963.

_____. The Development of Ecumenical Social Thought and Action. In: FEY, Harold C. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement*. 1948-1968. Geneva: WCC Publications, 2004, p. 235-259.

_____. Vida e Ação. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 1125-1127.

ABRECHT, Paul; THOMAS, Madathilparampil Mammen. (Ed.). *World Conference on Church and Society, Geneva, July 12-26, 1966: Christian in the Technical and Social Revolutions of Our Time*. Geneva: WCC Publications, 1967.

ABREU, Fábio Henrique. Teologia como hermenêutica simbólica: breves considerações sobre o método teológico de Richard Shaull. *Numen*, Juiz de Fora, v. 13, n. 1-2, p. 151-177, 2011.

_____. Apontamentos sobre a relação entre religião e autorreflexividade nos escritos sobre filosofia da religião de Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, v. 14, n. 27, p. 85-110, 2015.

AÇÃO EDUCATIVA. Plano de trabalho – 1994. In: *Documento apresentado à Assembléia de Fundação*. São Paulo: Arquivo de Ação Educativa, mimeografado, 07 de maio de 1994, p. 1-70.

ALVES, Rubem. “... como o terebinto e o carvalho...”. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 26-28, 1984.

_____. *Da esperança*. Campinas: Papirus, 1987.

_____. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999.

ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. O protestantismo da reta doutrina: um tipo ideal; Os inimigos do protestantismo. In: IDEM. *Religião e repressão*. São Paulo: Loyola; Teológica, 2005, p. 33-45; p. 285-318.

ASSMANN, Hugo. Teologia da solidariedade e da cidadania. Ou seja: continuando a teologia da libertação. In: IDEM. *Crítica à lógica da exclusão: ensaios sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 13-36.

BAINES, Stephen Grant. Identidades indígenas e ativismo político no Brasil: depois da constituição de 1988. *Série Antropologia*, Brasília, v. 418, p. 5-19, 2008.

BARNES, Kenneth C. *Nazism, Liberalism, and Christianity: Protestant Social Thought in Germany and Great Britain, 1925-1937*. Lexington: University Press of Kentucky, 1991.

BARREIRO, Julio. Nuevas dimensiones para la misión de la Iglesia en América Latina. *Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, año XV, n. 52-53, p. 5-33, 1977.

BASTIAN, Jean-Pierre. O protestantismo na América Latina. In: DUSSEL, Enrique. (Org.). *Historia liberationis: 500 anos de história da igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 467-513.

_____. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

_____. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

BASTIDE, Roger. *Brasil, terra de contrastes*. 8. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: DIFEL, 1978.

BENJAMIN, Walter. *Illuminations: Essays and Reflections*. New York: Schocken Books, 2007.

BENT, Ans van der. *Commitment to God's World: a Concise Critical Survey of Ecumenical Social Thought*. Geneva: WCC Publications, 1995.

BENT, Ans J. van der; KESSLER, Diane. Assembléias do CMI. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 101-107.

BENT, Ans J. van der; WERNER, Dietrich. Conferências ecumênicas. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 232-244.

BERGER, Peter. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BITTENCOURT FILHO, José. *Documento para a assembléia do CEDI – n. 1*. Relatório de atividades. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, janeiro de 1987, p. 1-13.

_____. *Por uma eclesiologia militante: ISAL como o nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*. 1988. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião)-Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1988.

_____. Da marginalização à proscricção na América Latina. In: RIBEIRO, Cláudio Oliveira; BITTENCOURT FILHO, José. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscricção*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 49-72.

_____. Notas teológicas sobre práxis ecumênicas. In: RIBEIRO, Cláudio Oliveira; BITTENCOURT FILHO, José. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscricção*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 41-47.

_____. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.

BOFF, Clodovis. Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois. In: SUSIN, Luiz Carlos. (Org.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Loyola; SOTER, p. 79-95.

BOLIOLI, Oscar. Una historia de unidad. *Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, año XV, n. 52-53, p. 35-44, 1977.

BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BOSCH NAVARRO, Juan. *Para compreender o ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 1995.

BOTAS, Paulo C. L. A busca do elo perdido: teologia e revolução. In: RIBEIRO, Cláudio Oliveira; BITTENCOURT FILHO, José. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscricção*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 77-94.

_____. Crônica dos anos de fogo. In: RIBEIRO, Cláudio Oliveira; BITTENCOURT FILHO, José. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da proscricção*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 167-190.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BRAATEN, Carl E. Prolegômenos à dogmática cristã. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Ed.). *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 25-94.

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

_____. Ecumenismo institucional e de base – um diagnóstico a partir da América Latina. In: SINNER, Rudolf von. (Org.). *Missão e ecumenismo na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2009, p. 78-91.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os primeiros tempos. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 24, 1984.

_____. Participar-pesquisar. In: IDEM. (Org.). *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 7-14.

BRANDT, James M. Interpretation of Culture in Schleiermacher's *Christian Ethics*. In: SOCKNESS, Brent W.; GRÄB, Wilhelm. (Ed.). *Schleiermacher and the Study of Religion, and the Future of Theology: A Transatlantic Dialogue*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, p. 312-321.

BULTMANN, Rudolf. A ideia de Deus e o ser humano moderno. In: IDEM. *Crer e compreender: ensaios selecionados*. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 2001, p. 406-420.

CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. A formação do CEDI: relato, crônica, versões. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 22-23, 1984.

_____. *Aconteceu Especial 18*. Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. São Paulo: CEDI, 1991.

_____. As publicações do CEDI. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 31-32, 1984.

_____. Documentação: uma prática alternativa. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 20-21, 1984.

_____. *Educação e Escolarização Popular*. Documento ao Plano Trienal (89-91). Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, 1989, p. 1-21.

_____. Editorial. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 151, p. 2, 1979.

_____. Educação popular – Escolarização popular. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 12-13, 1984.

_____. Igreja popular e movimento camponês. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 18, 1984.

_____. *Livro de Atas do CEDI*. Rio de Janeiro: 1974-1994.

_____. Mineração em terras indígenas na nova Constituição: A Campanha do Jornal 'O Estado de São Paulo' e os interesses das mineradoras. Encarte. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 223, 1987.

CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO. Movimento operário e igrejas no ABC. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 14, 1984.

_____. O CEDI hoje: os programas de trabalho e assessoria do CEDI. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 9, 1984.

_____. Pastoral protestante. Programa de assessoria e apoio à ação pastoral das Igrejas. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 10-12, 1984.

_____. Povos indígenas no Brasil. Levantamento da situação atual. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 15-16, 1984.

_____. *Programa de assessoria à Pastoral Protestante*. Relatório. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, janeiro de 1987, p. 1-4.

_____. *Programa Movimento Camponês e Igrejas*. Documento apresentado na Assembléia Geral do CEDI – julho de 1988. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, 1988, p. 1-25.

_____. *Programa Povos Indígenas no Brasil*. Documento para a Assembléia Geral – Fazenda da Serra, 25 a 29 de julho de 1988. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, 1988, p. 2-12.

_____. Resistir é preciso. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 203, p. 3, 1985.

_____. Setor de documentação do CEDI. Cartilhas & cartilhas. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 176, p. 19, 1982.

CENTRO EVANGÉLICO DE INFORMAÇÃO. Qual a mensagem da era do espaço para o Cristianismo? *CEI*, n. 1, p. 1-8, 1965.

CÉSAR, Waldo. Church and Society – or Society and Church? In: LEWIS, Nantawan Boonprasat. (Ed.). *Revolution of Spirit: Ecumenical Theology in Global Context. Essays in Honor of Richard Shaull*. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, p. 133-148.

_____. Igreja e Sociedade: uma experiência ecumênica. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, ano 26, n. 334, p. 7-14, 2004.

CHAPMAN, Mark D. On Sociological Theology. *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte/Journal for the History of Modern Theology*, Bd. 15, p. 3-15, 2008.

CLAYTON, John Powell. *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1980.

CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS. Igrejas do CONIC se distanciam da Confederação Evangélica do Brasil. *Notícias do CONIC*, v. 4, n. 6.

CONTERIS, Hiber. Nuestro punto de vista. *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, año I, n. 1, p. 5-6, 1963.

CONWAY, Martin. Life and Work Movement. In: FAHLBUSCH, Erwin; LOCHMAN, Jan Milič; MBITI, John; PELIKAN, Jaroslav; VISCHER, Lukas. (Ed.). *The Encyclopedia of Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans; Leiden: Koninklijke Brill, 2003, p. 273-280.

CUARTA ASAMBLEA CONTINENTAL, JULIO 1971, ÑAÑA, PERÚ. Bases para una estrategia y programa de ISAL. In: IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA. *América Latina: movilización popular y fe cristiana*. Montevideo: ISAL, 1971, p. 139-172.

CUNHA, Magali do Nascimento. *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*. 1997. Dissertação (Mestrado em Memória Social)-Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.

_____. “O passado nunca está morto”. Um tributo a Waldo César e sua contribuição ao movimento ecumênico brasileiro. *Estudos de Religião*, São Paulo, ano XXI, n. 33, p. 136-158, 2007.

DIAS, Zwinglio Mota. Institución y acontecimiento. Notas sobre las tensiones entre lo *eclesiástico* y lo *eclesial* en el interior de la comunidad cristiana. *Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, año XVI, n. 56/57, p. 3-12, 1978.

_____. Evaluación crítica de la práctica ecuménica latino-americana. Reflexiones sobre el desarrollo y las perspectivas de las relaciones ecuménicas en el ámbito latino-americano. *Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, año XVII, n. 60, p. 3-29, 1979.

DIAS, Zwinglio Mota. O movimento ecumênico: história e significado. *Numen*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 127-163, 1998.

_____. Ecumenismo e Direitos Humanos. *Rhema*, Juiz de Fora, v. 5, n. 20, p. 63-73, 1999.

_____. Uma aventura ecumênica obstinada. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, ano 23, n. 316, p. 31-33, 2001.

_____. Etapas no desenvolvimento histórico do movimento ecumênico. In: TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota. *Ecumenismo e diálogo inter-religioso: a arte do possível*. Aparecida: Editora Santuário, 2008, p. 19-59.

_____. Fundamentalismo: o delírio dos amedrontados. Anotações sócio-teológicas sobre uma atitude religiosa. *Tempo e Presença Digital*, Rio de Janeiro, ano 3, n. 13, dez. 2008.

DIAS, Zwinglio Mota; HILL, Joyce. *Brazil: a Gracious People in a Heartless System*. New York: Friendship Press, 1997.

DICKINSON, Richard D. N. Desenvolvimento. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 341-345.

DOBBELAERE, Karel. Assessing Secularization Theory. In: ANTES, Peter; GEERTZ, Armin W.; WARNE, Randi R. (Ed.). *New Approaches to the Study of Religion*. Volume 2:

Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches. Berlin; New York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2004, p. 229-253.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja; Constituição pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de Hoje*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 101-197; p. 539-661.

DREHER, Luís Henrique. Teologia ecumênica ou oikoumene teológica? Exercícios sobre um tema do Conselho Mundial de Igrejas e de cada um. *Rhema*, Juiz de Fora, v. 4, n. 16, p. 175-190, 1998.

_____. A sedição do secular na religião: uma análise da obra de Friedrich Gogarten. *Numen*, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 51-72, 1999.

DREHER, Martin. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

DUCHROW, Ulrich. Justiça. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 676-679.

DUSSEL, Enrique. *Teologia da libertação: um panorama de seu desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1999.

EHRENSTRÖM, Nils. Movements for International Friendship and Life and Work, 1925-1948. In: ROUSE, Ruth; NEILL, Stephen Charles. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1517-1948*. Geneva: WCC Publications, 2004, p. 545-596.

FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e compromisso: Richard Shaull e a teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2002.

FÁVERO, Osmar. Materiais didáticos para a educação de jovens e adultos. *Cad. Cedes*, Campinas, v. 27, n. 71, p. 39-62, 2007.

FERNÁNDEZ ARLT, Augusto. Nuevas áreas para la responsabilidad social cristiana. In: IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA. *La responsabilidad social del cristiano*. Guía de estudios. Montevideo: ISAL, 1964, p. 67-75.

FITZGERALD, Thomas E. *The Ecumenical Movement: an Introductory History*. Westport: Praeger Publishers, 2004.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FREIRE, Paulo. *Uma educação para a liberdade*. Porto: Textos Marginais, 1974.

_____. *Conscientização: teoria e prática da libertação. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. 3. ed. São Paulo: Moraes, 1980.

GADAMER, Hans-Georg. La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo. In: KOSELLECK, Reinhart; GADAMER, Hans-Georg. *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 109-125.

_____. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 9. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2008.

GADOTTI, Moacir. *Educação e poder: introdução à pedagogia do conflito*. São Paulo: Cortez, 1980.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantment du monde*. Une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.

GERRISH, Brian A. Friedrich Schleiermacher (1768-1834). In: *Continuing the Reformation: Essays on Modern Religious Thought*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993, p. 147-177.

GOGARTEN, Friedrich. *Despair and Hope for our Time*. Philadelphia: Pilgrim Press, 1970.

GRENHOLM, Carl-Henric. *Christian Social Ethics in a Revolutionary Age: an Analysis of the Social Ethics of John C. Bennett, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull*. Uppsala: Tofters tryckeri ab Östervalå, 1973.

_____. Sociedade responsável. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 1029-1027.

GRUBE, Dirk-Martin. Kontextinvariante Wahrheit in geschichtlicher Vermittlung? Eine Analyse von Tillichs Methode der Korrelation. In: HUMMEL, Gert. (Ed.). *Truth and History – a Dialogue with Paul Tillich*. Proceedings of the VI. International Symposium held in Frankfurt/Main 1996. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998, p. 49-68.

GUSTAFSON, James M. The Sectarian Temptation: Reflections on Theology, the Church and the University. *Proceedings of the Catholic Theological Society*, vol. 40, p. 83-94, 1985.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

GUTIÉRREZ, Gustavo; SHAULL, Richard. *Liberation and Change*. Atlanta: John Knox Press, 1977.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: Entre facticidade e validade*. Volume 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HADDAD, Sérgio. *Programa de Formação de Quadros*. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, 21 de julho de 1988, p. 1-3.

HADSELL, Hadsell. Ecumenical Social Ethics Now. In: SANTA ANA, Júlio de. *Beyond Idealism: a Way Ahead for Ecumenical Social Ethics*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006, p. 17-29.

HAUERWAS, Stanley. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

_____. *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame; London: University of Notre Dame Press, 1983.

HEFNER, Philip J. The Concreteness of God's Kingdom: A Problem for the Christian Life. *The Journal of Religion*, vol. 51, no. 3, p. 188-205, July 1971.

_____. A criação. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Ed.). *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 273-358.

HUDSON, Winthrop S. Denominationalism. In: JONES, Lindsay. (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Michigan: Macmillan Reference, 2005, p. 2286-2291.

IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA. *El impaciente desafío del mundo a la Iglesia*. Panorama de la Conferencia Mundial de Iglesia y Sociedad, Ginebra 1966. Montevideo: ISAL, 1966, p. 1-6.

_____. Cuadro general del fenómeno de las migraciones internas en América Latina – Resumen del estudio efectuado por la Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad. *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, año VI, n. 15, p. 89-101, 1968.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Dez anos de lutas. *ISA – 10 anos*, São Paulo, p. 4-9. (Disponível em: <<http://www.socioambiental.org>>; acesso em 28 de janeiro de 2010).

IRVIN, Dale T. *Hearing many Voices: Dialogue and Diversity in the Ecumenical Movement*. Lanham; New York; London: University Press of America, 1994.

KANT, Immanuel. An Answer to the Question: What is Enlightenment? (1784). In: GREGOR, Mary J. (Ed.). *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 17-22.

KARLSTRÖM, Nils. Movements for International Friendship and Life and Work, 1910-1925. In: ROUSE, Ruth; NEILL, Stephen Charles. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1517-1948*. Geneva: WCC Publications, 2004, p. 509-542.

KAUFMAN, Gordon D. Christian Theology and the Modernization of the Religions. In: *The Theological Imagination: Constructing the Concept of God*. Philadelphia: The Westminster Press, 1981, p. 172-206.

KINNAMON, Michael; COPE, Brian E. (Ed.). *The Ecumenical Movement: an Anthology of Key Texts and Voices*. Geneva: WCC Publications, 1997.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999.

_____. O futuro passado dos tempos modernos. In: *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006, p. 21-39.

KOSHY, Ninan; SANTA ANA, Júlio de. On the Meaning of “Ecumenical”. In: SANTA ANA, Júlio de. *Beyond Idealism: a Way Ahead for Ecumenical Social Ethics*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006, p. 30-55.

KRÜGER, Hanfried. The Life and Activities of the World Council of Churches. In: FEY, Harold C. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1948-1968*. Geneva: WCC Publications, 2004, p. 29-62.

KUMAR, Krishan. Nationalism. In: TURNER, Bryan S. (Ed.). *The Cambridge Dictionary of Sociology*. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 412-413.

LATOURETTE, Kenneth Scott. Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council. In: ROUSE, Ruth; NEILL, Stephen Charles. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1517-1948*. Geneva: WCC Publications, 2004, p. 353-402.

LEEUWEN, Arend Theodor van. *Christianity in World History: The Meeting of the Faiths of East and West*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1964

LEHMANN, Paul. *Ethics in a Christian Context*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.

LIENEMANN, Wolfgang. Consciência. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 254-255.

LIENEMANN-PERRIN, Christine. *Missão e diálogo inter-religioso*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2005.

LINDBERG, Carter. *Uma breve história do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2008.

LOWE, Kathy. Catalyst for Community Struggles. The Ecumenical Centre for Documentation and Information, Brazil. In: IDEM. *Opening Eyes and Ears: New Connections for Christian Communication*. Geneva: World Council of Churches, 1983, 20-28.

KELLER, Adolf. *Karl Barth and Christian Unity: The Influence of the Barthian Movement Upon the Churches of the World*. New York: The Macmillan Company, 1933.

LÖWY, Michel. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LÜBBE, Hermann. *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1965.

LUÍS SEGUNDO, Juan. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

MACKAY, John A. *The Other Spanish Christ: A Study in the Spiritual History of Spain and South America*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

MATTOS, Domício Pereira de. *Posição social da igreja*. 2. ed. Rio de Janeiro: Praia, 1965.

MATTOS, Paulo Ayres. Editorial. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 4, 1984.

_____. A ousadia de superar-se multiplicando-se. Encarte. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 276, 1994.

_____. Ecumenismo para o novo milênio. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, ano 20, n. 301, p. 25-27, 1998.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995.

_____. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 11-59.

_____. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 48-67, 2005.

MÍGUEZ BONINO, José. A "Third World" Perspective on the Ecumenical Movement. *The Ecumenical Review*, v. 34, n. 2, p. 115-124, 1982.

_____. *Toward a Christian Political Ethics*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

_____. *A fé em busca de eficácia: uma interpretação da reflexão teológica latino-americana sobre libertação*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

_____. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

_____. Axiomas médios. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 125-126.

_____. Ética. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 494-499.

_____. Práxis. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 920-921.

MILBANK, John; WARD, Graham; PICKSTOCK, Catherine. Introduction. Suspending the Material: The Turn of Radical Orthodoxy. In: MILBANK, John; WARD, Graham; PICKSTOCK, Catherine. (Ed.). *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London; New York: Routledge, 1999, p. 1-20.

MO SUNG, Jung. *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. 3. ed. São Paulo: Editora Teológica; Edições Loyola, 2005.

MONTERROSO, Jorge E. Interpretación del ecumenismo latinoamericano. *Cristianismo y Sociedad*, Buenos Aires, año XV, n. 52-53, p. 45-54, 1977.

MURRAY, Geoffrey. Joint Service as an Instrumental of Renewal. In: FEY, Harold C. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1948-1968*. Geneva: WCC Publications, 2004, p. 201-231.

NASCIMENTO, Cláudio Araújo. Documentação: dos dossiês ao Memória. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 30-31, 1984.

NIEBUHR, Helmut Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo: ASTE, 1992.

NIEBUHR, Reinhold. God's Design and the Present Disorder of Civilization. In: KINNAMON, Michael; COPE, Brian E. (Ed.). *The Ecumenical Movement: an Anthology of Key Texts and Voices*. Geneva: WCC Publications, 1997, p. 278-282.

OLDHAM, Joseph H. The Function of the Church in Society. In: OLDHAM, Joseph H; VISSER'T HOOFT, Willem Adolf. *Church, Community and State*. The Church and its Function in Society. London: George Allen & Unwin, 1937, p. 101-254.

OLDHAM, Joseph H; VISSER'T HOOFT, Willem Adolf. *Church, Community and State*. The Church and its Function in Society. London: George Allen & Unwin, 1937.

PADILHA, Anivaldo. Relações internacionais de cooperação: notas ecumênicas. In: RIBEIRO, Cláudio Oliveira; BITTENCOURT FILHO, José. (Org.). *Por uma nova teologia latino-americana: a teologia da prosciação*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 95-132.

PANNENBERG, Wolfhart. Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology. *The Harvard Review*, vol. 77, no. 2, p. 119-139, April 1984.

_____. Unidat de la iglesia y unidat de la humanidad. In: IDEM. *Ética y eclesiologia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986, p. 247-261.

_____. The God of Hope. In: *Basic Questions in Theology*. Collected Essays: Volume 2. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 234-249.

_____. Redemptive Event and History. In: *Basic Questions in Theology*. Collected Essays: Volume 1. Minneapolis: Fortress Press, 2008, p. 15-80.

PAZ E TERRA. Apresentação. *Paz e Terra*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1, 1966.

PÉREZ RIVAS, Marcelo. El ecumenismo en América Latina. In: GOODALL, Norman. *El movimiento ecuménico: qué es y cómo trabaja*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1970, p. 207-239.

PIEDRA, Arturo. *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*. São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularization in Max Weber. On Current Usefulness of Re-Accessing that Old Meaning. *Brazilian Review of Social Sciences*, special issue, no. 1, p. 129-158, Oct. 2000.

PLOU, Dafne Sabanes. *Caminhos de Unidade: itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

POBEE, John S. Educação. LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 449-453.

_____. Teologia contextual. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 1051-1052.

PRIEN, Hans-Jürgen. Historia reciente del protestantismo en América Latina (1959-1984). *Estudios Teológicos*, São Leopoldo, ano 26, n. 1, p. 59-72, 1986.

_____. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil: das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001.

RAISER, Konrad. *Ecumenism in Transition: a Paradigm Shift in the Ecumenical Movement?* Geneva: WCC Publications, 1991.

_____. Utopia e responsabilidade: mensagem à Consulta do Jubileu. *Estudos de Religião*, São Paulo, ano XII, n. 14, p. 11-22, 1998.

_____. Oikoumene. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 837-838.

_____. Teologia no movimento ecumênico. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 1066-1069.

_____. Holding Different Perspectives Together: Forty Years of Ecumenical Engagement for Social and Economic Justice. *The Ecumenical Review*, v. 59, n. 1, p. 5-14, 2007.

RAMALHO, Jether Pereira. *Prática educativa e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

_____. As relações do CEDI no movimento ecumênico. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 29-30, 1984.

RAMALHO, Jether Pereira; DIAS, Zwinglio Mota. *CEDI – Uma ousada experiência ecumênica*. Rio de Janeiro: Arquivo de Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, mimeografado, 1995, p. 1-13.

RAMALHO, José Ricardo. O assessor na corda bamba. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, p. 25, 1984.

RAMBO, Arthur Blásio. A igreja dos imigrantes. In: DREHER, Martin N. (Org.). *500 anos de Brasil e igreja na América Meridional*. Porto Alegre: Edições EST, 2002, p. 57-73.

RAMOS, Alcida Rita. Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias. *Série Antropologia*, Brasília, v. 147, p. 2-10, 1993.

_____. Convivência interétnica no Brasil. Os índios e a nação brasileira. *Série Antropologia*, Brasília, v. 221, p. 2-17, 1997.

REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2003.

RENDTORFF, Trutz. Der Aufbau einer revolutionären Theologie. Eine Strukturanalyse. In: Trutz RENDTORFF; Heinz Eduard TÖDT. *Theologie der Revolution*. Analysen und Materialien. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968, p. 41-75.

_____. *Ethics*. Volume 1. Basic Elements and Methodology in an Ethical Theology. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

REPP. Zum Hintergrund von Paul Tillichs Korrelations-Methode. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 24, Issue 1-3, p. 206-215, 2009.

RIBEIRO, Domingos. *Origens do evangelismo brasileiro: esboço histórico*. Rio de Janeiro: Apollo, 1937.

RICARDO, Carlos Alberto. Qual o futuro dos povos indígenas no Brasil? *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 167, p. 3-5, 1981.

RICH, Arthur. *Business and Economic Ethics: The Ethics of Economic Systems*. Peeters: Leuven; Paris; Dudley, 2006.

RICHEY, Russel E. Denominacionalismo. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 332-334.

ROLOFF, Jürgen. *A igreja no Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2005.

SANCHIS, Pierre. A religião dos brasileiros. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 1997.

SANTA ANA, Júlio de. Palabras preliminares. *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, año I, n. 1, p. 3-4, 1963.

SANTA ANA, Júlio de. *Ecumenismo e libertação: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. Du libéralisme à la praxis de la libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, v. 71, n. 1, p. 75-84, juillet-septembre 1990.

_____. Impulsos e freios na vida da igreja. (Entre a esperança e o realismo). *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 253, ano 12, p. 5-8, 1990.

_____. The Ecumenical Movement at the Crossroads. *Student World*, n. 1, p. 11-23, 2003.

_____. Dependência. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 334-335.

SCHÄFER, Heinrich. Religious Fundamentalism and Reflexive Modernity. In: SANTA ANA, Júlio de. (Ed.). *Religions Today: Their Challenge to the Ecumenical Movement*. Geneva: WCC Publications, 2005, p. 271-292.

SCHÄUFELE, Hermann. *Dez anos após o Vaticano II*. Rio de Janeiro: Presença Edições, 1970.

SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: LE GOFF, Jacques. *A história nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 351-390.

SCHNEIDER, Marcelo. *Em busca de uma ética social ecumênica: a discussão no CMI em diálogo com a perspectiva e práxis latino-americanas*. 2005. Tese (Doutorado em Teologia)-Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005.

SCHULTZ, Adilson. *Deus está presente – o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro*. 2005. Tese (Doutorado em Teologia)-Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2005.

SCHUMANN, Breno. Igreja e migrações internas. *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, año VI, n. 15, p. 79-84, 1968.

SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

SCHWARZ, Hans. Escatologia. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Ed.). *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1995, p. 473-588.

SECOND ASSEMBLY OF THE WCC. Report of Section III: Social Questions – The Responsible Society in a World Perspective. In: KINNAMON, Michael; COPE, Brian E. (Ed.). *The Ecumenical Movement: an Anthology of Key Texts and Voices*. Geneva: WCC Publications, 1997, p. 282-287.

SHAULL, Richard. *The Church as a Missionary Community: A Study of the Form of the Church's Life*. 1959. Dissertation (Doctorate in Theology) – Princeton Theological Seminary, New Jersey, 1959.

_____. *The New Revolutionary Mood in Latin America*. New York: National Council of the Churches of Christ in the USA. Division of Foreign Missions: The Committee on Cooperation in Latin America, 1962.

_____. Community and Humanity in the University. *Theology Today*, vol. 21, no. 3, p. 307-323, October 1964.

_____. The Christian World Mission in a Technological Era. *The ecumenical Review*, vol. XVII, no. 3, p. 205-218, July 1965.

_____. Revolutionary Change in Theological Perspective. In: BENNETT, John C. (Ed.). *Christian Social Ethics in a Changing World: An Ecumenical Theological Inquiry*. New York: Association Press; London: SCM Press, 1966, p. 23-43.

_____. Technology and Theology. *Theology Today*, vol. 23, no 2, p. 271-275, July 1966.

_____. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*. Petrópolis: Vozes, 1966.

_____. The Revolutionary Challenge to Church and Theology. *Theology Today*, vol. 23, no. 4, p. 470-480, 1967.

_____. Revolution: Heritage and Contemporary Option. In: OGLESBY, Carl; SHAULL, Richard. *Containment and Change: Two Dissenting Views of American Society and Foreign Policy in the New Revolutionary Age*. New York: The Macmillan Company, 1967, p. 177-248.

_____. Christian Faith as Scandal in a Technocratic World. In: Martin E. MARTY; Dean G PEERMAN. (Ed.). *New Theology no. 6. On Revolution and Non-Revolution, Violence and Non-Violence, Peace and Power*. New York: Macmillan Co., 1969, p. 123-134.

SHAULL, Richard. A crise nas igrejas nacionais. In: ALVES, Rubem A. (Org.). *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação*. São Paulo: Editora Sagarana; CEDI; CLAI; Ciências da Religião, 1985, p. 155-165.

_____. *The Reformation and Liberation Theology: Insights for the Challenges of Today*. 1st. ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 1991.

_____. Foreword. In: FREIRE, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. 30th anniversary ed. New York; London: Continuum, 2000, p. 29-34.

_____. *Surpreendido pela graça: memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SHINN, Roger L. Revolução. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 981-984.

SINNER, Rudolf von. A igreja em perspectiva ecumênica. In: IDEM. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 133-147.

_____. Teologia pública. In: IDEM. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 43-67.

_____. Ecumenismo. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando. (Org.). *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008, p. 321-324.

SPLIESGART, Roland. Luteranos na América Latina: a perspectiva da história do cristianismo. *Numen*, Juiz de Fora, v. 6, n. 1, p. 102-135, 2003.

STOFFEL, José Carlos. Ecumenismo de organismos: notas introdutórias para um estatuto eclesiológico dos organismos ecumênicos. In: SINNER, Rudolf von. (Org.). *Missão e ecumenismo na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2009, p. 131-143.

STRANSKY, Tom. Conselho Mundial de Igrejas. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 262-269.

_____. Crítica ao movimento ecumênico e ao CMI. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 308-312.

_____. SODEPAX. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 1033-1034.

TIEL, Gerhard. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

TILLICH, Paul. The Formative Power of Protestantism. (1929). In: *The Protestant Era*. Chicago: The University of Chicago Press, 1948, p. 206-221.

_____. Über die Idee einer Theologie der Kultur. 1919. In: PALMER, Michael. (Hrsg.). *Main Works – Hauptwerke*. Band 2: Kulturphilosophische Schriften. Berlin; New York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1990, p. 69-85.

_____. *Teologia sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

THOMAS, Madathilparampil Mammen; DEKAR, Paul. Nação. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 815-817.

TÖDT, Heinz Eduard. Revolution als neue sozialetische Konzeption. Eine Inhaltsanalyse. In: Trutz RENDTORFF; Heinz Eduard TÖDT. *Theologie der Revolution*. Analysen und Materialien. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968, p. 13-40.

TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

TROELTSCH, Ernst. Was heißt „Wesen des Christentums“?. In: *Gesammelte Schriften*. Zweiter Band: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1913, p. 386-451.

_____. Über historische und dogmatische Methode in der Theologie. In: *Gesammelte Schriften*. Zweiter Band: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1913, p. 729-753.

_____. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, In: *Gesammelte Schriften von Ernst Troeltsch*. Erster Band. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1919.

_____. Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie. In: *Gesammelte Schriften*: Dritter Band. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922.

_____. Das Wesen des modernen Geistes. In: *Gesammelte Schriften*. Vierter Band: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1925, p. 297-338.

_____. Die Aufklärung (1897). In: *Gesammelte Schriften*. Vierter Band: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1925, p. 338-374.

_____. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie*. München: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1969.

_____. Igreja e seitas. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 133-144, 1987.

_____. *Christian Thought: Its History and Application*. Lectures written for delivery in England during March 1923. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007.

TROMPF, Garry W. Utopia. In: JONES, Lindsay. (Ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2. ed. Michigan: Macmillan Reference, 2005, p. 9491-9494.

VERCRUYSSSE, Jos. *Introdução à teologia ecumênica*. São Paulo: Loyola, 1998.

VISCHER, Lukas. Committed to the Transformation of the World? Where are We 40 Years after the World Conference on Church and Society in Geneva (1966)? *The Ecumenical Review*, v. 59, n. 1, p. 27-47, 2007.

VISSER'T HOOFT, Willem Adolf. Karl Barth and the Ecumenical Movement. *The Ecumenical Review*, vol. 32, issue 2, April 1980, p. 129-151.

VISSER'T HOOFT, Willem Adolf. The Word “Ecumenical” – Its History and Use. In: ROUSE, Ruth; NEILL, Stephen Charles. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1517-1948*. Geneva: WCC Publications, 2004, p. 735-740.

_____. The Genesis of the World Council of Churches. In: ROUSE, Ruth; NEILL, Stephen Charles. (Ed.). *A History of the Ecumenical Movement. 1517-1948*. Geneva: WCC Publications, 2004, p. 697-724.

WALDMAN, Maurício. A Eco-92 e a necessidade de um novo projeto. In: CLAUDINO-SALES, Vanda. (Org.). *Ecos da Rio-92: geografia, meio ambiente e desenvolvimento em questão*. Fortaleza: Associação dos Geógrafos Brasileiros, 1992, p. 20-32.

WALKER, Wiliston. *História da igreja cristã*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2006.

WCC CENTRAL COMMITTEE. The Church, the Churches and the World Council of Churches. In: KINNAMON, Michael; COPE, Brian E. (Ed.). *The Ecumenical Movement: an Anthology of Key Texts and Voices*. Geneva: WCC Publications, 1997, p. 463-470.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEINGÄRTNER, Erick. Direitos Humanos. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 422-425.

SCHWÖBEL, Christoph. Last Things First? The Century of Eschatology in Retrospect. In: FERGUSSON, David; SAROT, Marcel. (Ed.). *The Future as God’s Gift: Explorations in Christian Eschatology*. Edinburgh: T & T Clark, 2000, p. 217-241.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WESTHELLE. Ideologia. In: LOSSKY, Nicholas; MÍGUEZ BONINO, José; POBEE, John; STRANSKY, Tom F; WAINWRIGHT, Geoffrey; WEBB, Pauline. (Ed.). *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 597-600.

WIRTH, Lauri Emilio. Protestantismo e etnia: sobre a preservação da identidade no protestantismo de imigração. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 38, n. 2, p. 156-172, 1998.

_____. Sobre a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração. In: SATHLER-ROSA, Ronaldo. (Org.). *Culturas e cristianismo*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 69-84.

_____. Em busca de memórias marginais. Um comentário sobre a conferência “A igreja dos imigrantes”. In: DREHER, Martin N. (Org.). *500 anos de Brasil e igreja na América Meridional*. Porto Alegre: Edições EST, 2002, p. 74-79.

WOBBERMIN, Georg. *Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft*. Über die Notwendigkeit, in der Religionswissenschaft zwischen Geschichte und Historie strenger zu

unterscheiden, als gewöhnlich geschieht. 2. Ergänzungsheft zur Zeitschrift für Theologie und Kirche, no. 191. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

WOLFF, Elias. *Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral*. São Paulo: Paulus, 2002.

ZAHRNT, Heinz. *The Question of God: Protestant Theology in the Twentieth Century*. London; New York: William Collins Sons and Co.; Harcourt, Brace & World, 1970.

APÊNDICE A – A *GESTALT* DA GRAÇA: UM BREVE INCURSO NÃO-EXAUSTIVO NA TEOLOGIA ÉTICA DE RICHARD SHAULL

Onde a honra a Deus é comprada com a desonra do humano, aí, na verdade,
o nome de Deus é desonrado¹.

1. O PRINCÍPIO PROTESTANTE COMO PODER CRIATIVO NO PROTESTANTISMO BRASILEIRO

O desdobramento de uma “consciência protestante” no Brasil não se inicia, como se poderia apressada e equivocadamente inferir, com o início da história das igrejas protestantes aqui inseridas. Muito pelo contrário: esta conexão nos parece impossível. Embora as principais denominações clássicas do *protestantismo de missão* já estivessem propriamente instaladas no Brasil desde os últimos decênios do século dezenove, a reivindicação de uma consciência protestante somente encontra sua gênese, para fins de precisão histórica, a partir, sobretudo, da segunda metade do século passado. Em um período histórico-cultural de forte efervescência revolucionária, intelectuais de diferentes tradições protestantes procuraram refletir sobre o papel da responsabilidade ética e social do cristão nas assim chamadas áreas de “rápidas transformações sociais”². Ironicamente, a reflexão sobre a responsabilidade social do cristão conduzida por setores do protestantismo brasileiro, entretanto, se configurou numa forma de crítica – e, posteriormente, de crítica sediciosa! – às próprias igrejas protestantes aqui inseridas. Em outras palavras: a exigência de uma consciência protestante revelou a *contradição* entre as igrejas do protestantismo brasileiro e o sentido crítico permanente³ de uma existência protestante no *mundo* da vida e da história⁴. Postar-se conscientemente

¹ Paul TILLICH. *Humanität und Religion*. (1958). In: Renate ALBRECHT. (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Band IX: Die religiöse Substanz der Kultur: Schriften zur Theologie der Kultur. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1967, p. 114: “Wo die Ehre Gottes mit der Entehrung des Menschen erkauf ist, da ist in Wahrheit Gottes Name entehrt”.

² Sobre este ponto, cf. os seguintes estudos sobre o papel do homem e das igrejas nas “rápidas transformações sociais”, dados ao público no ano de 1961: Egbert de VRIES. *Man in Rapid Social Change*. Garden City: Doubleday and Company, Inc.: 1961; Paul ABRECHT. *The Churches and Rapid Social Change*. Garden City: Doubleday and Company, Inc.: 1961.

³ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 119-134, na trilha de Mannheim, fala sobre a contradição interna do protestantismo latino-americano e brasileiro em termos de “funções ideológicas” e “possibilidades utópicas”. Sobre o conceito de ideologia e utopia em Mannheim, cf.: Karl MANNHEIM. *Ideologia e utopia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976 [1960], p. 216-285.

⁴ Empregamos a palavra “mundo” de acordo com a *Bewußtseinsphilosophie* do autor, a esta altura, neokantiano, Richard KRONER. *Culture and Faith*. Chicago: The University of Chicago Press, 1951, p. 31-68, isto é, como um dos polos da experiência intrínseca à dualidade fundamental entre ego (ou *self*) e o mundo. Para Kroner, a dualidade *self*-mundo “é o fator mais fundamental na experiência, permeando e modelando todos os seus conteúdos” (p. 31): “o mundo não pode existir exceto como o conteúdo de um ego, embora não seja menos verdadeiro que o ego não existe exceto enquanto contido dentro do escopo do mundo” (p. 32). No entanto, Kroner afirma que o *self* possui o “primado” nesta relação (p. 34). A dualidade

enquanto protestante neste período de forte efervescência revolucionária implicava adotar, antes de qualquer coisa, uma postura radicalmente crítica de sua própria instituição eclesiástica. Por esta razão, não causa espanto, pois, que os intelectuais que ousaram se postar de forma cônica e criticamente protestante tenham sido relegados, *nolens volens*, ao ostracismo por suas próprias denominações. Eles foram considerados anátemas. O caminho que se abriu para a reivindicação de uma consciência protestante terminou por se dar, por consequência, às margens das instituições eclesiásticas.

Em que se pese o aspecto negativo de toda marginalização, bem como de todo ostracismo, seria necessário notar, entretanto, que a libertação das amarras do jugo das instituições religiosas trazia consigo um aspecto positivo. Sob o prisma de um olhar retrospectivo, esta marginalização se tornou uma ocasião propícia para o desdobramento de um protestantismo brasileiro crítico. Foi justamente a imposição arbitrária deste ostracismo que recrudescer o impulso fundamental responsável por conduzir um número significativo de intelectuais à formação de “comunidades de sentido”⁵, moldadas a partir do espírito da afirmação de uma *experiência* religiosa – se ainda nos for permitido o emprego acadêmico desta palavra que causa tamanho “embarço” no âmbito de uma *Religionswissenschaft* hodierna e de cunho criptopositivista⁶ –, uma experiência conscientemente protestante, ecumênica e, ao mesmo tempo, crítica e construtiva. No interior das instituições do protestantismo brasileiro, a afirmação desta consciência protestante crítica tornar-se-ia, como a história bem o demonstra, completamente impossível. Com efeito, foi por meio destas

self-mundo está pressuposta na própria estrutura da autoconsciência imediata: “from the beginning of self-conscious experience this polarity has made itself felt. It is an *Urphänomen*, a primordial and primary ‘datum’” (p. 3). Como afirma Kroner: “Since we know both world and ego only by and from experience, it is admissible to separate them. I may think of the world as if it could exist without an ego, but then I forget that the world exists in my thought precisely when I conceive of it as independent of myself. I can never get rid of myself. To assert that the world could exist independently of an ego purports that I am forgetful of the way in which I experience the world, i.e., as related to myself in many ways. If the world is the world of my experience (and how else should I know anything about the world?), it can never be severed from its tie with me, who experience it. It is true that, in experiencing the world (and the things within the world, including myself), I do experience the world’s own existence independent from my existence. But again it is I who thus experience the world, and, if I cancel that I, I cancel at the same time the character of the world as being world of my experience. Both are true: the world as I experience it exists for and in itself, independently of myself, and it does not exist independently of my experience” (p. 33). Assim, o termo mundo é “a totalidade de todas as coisas em contraste com o ego” (p. 34). Ele representa uma “totalidade de sentido” e, enquanto tal, já reivindica uma dimensão *religiosa*. Sobre este ponto, cf.: Richard KRONER. *The Religious Function of Imagination*. New Haven: Yale University Press, 1941, p. 10-11. Para uma descrição “fenomenológica” no âmbito da “sociologia do conhecimento”, cf.: Peter L. BERGER. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1990 [1967], p. 187 [nota 1].

⁵ Peter L. BERGER; Thomas LUCKMANN. *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*. Gütersloh: Bertelsmann Foundation Publishers, 1995, p. 22.

⁶ Hans-Jürgen GRESCHAT. *O que é ciência da religião?* São Paulo: Paulinas, 2005 [1998], p. 26: “Uma dificuldade, porém, embarça cientistas da religião em todos os casos. Ela está vinculada à quarta camada do objeto, ou seja, à experiência religiosa”. Ela constitui, para Greschat, seu “elemento central” (p. 27).

comunidades protestantes ecumênicas, menos eclesiásticas e sempre mais eclesiais⁷, que as possibilidades éticas e teológicas mais criativas e promissoras do protestantismo brasileiro se desenvolveram. É, pois, para estas articulações éticas e teológicas criativas, hoje quase que completamente esquecidas pelo *status quæstionis* das igrejas do protestantismo histórico contemporâneo, que a atenção do presente estudo se volta. Trata-se, aqui, de uma tentativa de oferecer uma elucidação modesta, do ponto de vista da história das ideias teológicas, não apenas da gênese histórica desta consciência protestante, mas também, quiçá, de sua possível contribuição para a formulação de um protestantismo crítico na contemporaneidade.

A contradição estabelecida entre o caráter crítico de uma consciência protestante e as denominações do protestantismo brasileiro não é, contudo, uma marca exclusiva do protestantismo aqui inserido. Sem dúvidas, esta contradição apresenta aspectos particulares, sobretudo em função da influência abertamente *fundamentalista* da assim chamada “velha escola de Princeton”⁸ sobre o protestantismo brasileiro. Não obstante, esta contradição entre o caráter permanentemente crítico da consciência protestante e as comunidades oriundas da Reforma constitui uma das ambiguidades mais fundamentais que caracterizam a história do movimento protestante *eo ipso*. De um ponto de vista estritamente teológico, é somente em função da percepção desta ambiguidade que o protestantismo pode se manter, de fato e de direito, *protestante*. É, pois, a afirmação de uma consciência protestante crítica, que se eleva como elemento dinâmico e catalisador para a atualização das potencialidades latentes do

⁷ Sobre o “eclesiástico” e o “eclesial”, cf.: Zwinglio Mota DIAS. Institución y acontecimiento. Notas sobre las tensiones entre lo *eclesiástico* y lo *eclesial* en el interior de la comunidad cristiana. *Cristianismo y Sociedad*, año XVI, n. 56/57, 1978, p. 3-12. Veja, também, Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 45-62.

⁸ Claude WELCH. *Protestant Thought in the Nineteenth Century: Volume 1, 1799-1870*. New Haven; London: Yale University Press, 1972, p. 200-204. De acordo com Welch (p. 201, nota 25), “o primeiro professor do seminário [viz., do *Princeton Theological Seminary*] e ‘fundador’ da teologia de Princeton foi Archibald Alexander. Sua tradição foi continuada pelo filho de Charles Hodge, Archibald Alexander Hodge (1823-86), e posteriormente por Benjamin Warfield (1851-1921) e J. Gresham Machen (1881-1937)”. Para uma análise das três sucessivas “fundações intelectuais e espirituais” das teologias estadunidenses e o lugar da teologia fundamentalista da “velha escola de Princeton” nestas fundações, cf. Hendrikus BERKHOF. *Two Hundred Years of Theology: Reports of a Personal Journey*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992 [1985], p. 256-258. Sobre a gênese do fundamentalismo estadunidense, cf.: Gary J. DORRIEN. *The Remaking of Evangelical Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998, p. 13-103. Para uma análise do fundamentalismo e seus principais acentos “teológicos”, cf.: Heinrich SCHÄFER. Fundamentalism: Power and the Absolute. *Exchange*, vol. 23, no. 1, 1994, p. 1-24; Heinrich SCHÄFER. Religious Fundamentalism and Reflexive Modernity. In: Júlio de SANTA ANA. (Ed.). *Religions Today: Their Challenge to the Ecumenical Movement*. Geneva: WCC Publications, 2005, p. 271-292; cf. também o ensaio mais sucinto, porém não menos importante, de Zwinglio Mota DIAS. Fundamentalismo: o delírio dos amedrontados. Anotações sócio-teológicas sobre uma atitude religiosa. *Tempo e Presença Digital*, Rio de Janeiro, ano 3, n. 13, dez. 2008. Sobre a influência da velha escola de Princeton na formação intelectual do protestantismo de missão no Brasil – sobretudo, de tradição presbiteriana –, cf.: Arival Dias CASIMIRO. O discurso presbiteriano: a teologia de Princeton e sua influência na formação dos pastores nordestinos. *Ciências da Religião – História e Sociedade*, ano 1, n. 1, 2003, p. 159-180.

espírito protestante na concreção histórica das comunidades oriundas da Reforma, que confere ao protestantismo histórico sua dimensão propriamente protestante.

A dinâmica desta contradição entre o caráter permanentemente crítico da consciência protestante e as comunidades oriundas da Reforma foi demonstrada de forma particularmente elucidativa pelo teólogo teuto-americano Paul Tillich. Em seu famoso artigo *Protestantisches Prinzip und proletarische Situation*⁹, dado ao público em 1931, Tillich demonstra, com perspicácia, a relação ambígua – obviamente dependente da estrutura metodológica de sua *Kulturvortrag* de 1919¹⁰ – entre as realizações do protestantismo histórico e o princípio crítico e dinâmico que constitui, em suas palavras, “a possibilidade que torna o protestantismo ‘protestante’”¹¹. Por meio da distinção entre um “princípio protestante” e as igrejas protestantes, Tillich afirma que “o que torna o protestantismo protestante é o fato de ele transcender seu próprio caráter religioso e confessional”, isto é, de “não poder ser completamente identificado com nenhuma de suas formas históricas particulares”¹². Este

⁹ Paul TILLICH. The Protestant Principle and the Proletarian Situation. (1931). In: *The Protestant Era*. Chicago: The University of Chicago Press, 1948, p. 161-181.

¹⁰ Paul TILLICH. On the Idea of a Theology of Culture. (1919). In: Victor NUOVO. *Visionary Science*. Detroit: Wayne State University Press, 1987, p. 19-39. A teologia da cultura de Tillich, articulada sob o prisma neokantiano de uma “filosofia metafísica do sentido” (*Sinn*), busca trazer à expressão, como ele afirma, a religião que “é atual em todo o domínio espiritual” (p. 24). Tillich fundamenta sua *Kulturtheologie* a partir de uma estrutura triádica básica, expressa pelas categorias “*Form, Inhalt e Gehalt*”. Aqui, algumas palavras sobre esta estrutura se fazem necessárias. Com a categoria *forma (Form)*, Tillich designa o *meio* que possibilita a expressão da *substância (Gehalt)* em um determinado *conteúdo (Inhalt)*. Tal meio pode ser, por exemplo, uma pintura ou um movimento político. Já o termo *conteúdo (Inhalt)* aponta para “algo objetivo em sua simples essência, que por meio da forma é elevado à esfera espiritual-cultural”. Ele pode ser considerado o sentido objetivo constitutivo de uma *forma* específica, tal como as ideias fundamentais de um movimento social ou político, ou a intenção expressa por uma arte, por exemplo. O termo *substância (Gehalt)* – menos equívoco, em nossa perspectiva, se entendido como o “poder doador de sentido” – é o *sentido-em-si-mesmo*, o *poder* que doa todo sentido; ele indica o “sentido, a substancialidade espiritual, que sozinha confere à forma a sua significância”. Assim, o termo *Gehalt* designa aquilo que confere o sentido profundo às formas culturais. Daí a fórmula: “a substância é agarrada por meio de uma forma e é expressa em um conteúdo. O conteúdo é acidental, a substância essencial, e a forma medeia” (p. 27). Esta estrutura revela que a religião é a compreensão contingente do espírito individual em sua autorrelação através das formas concretas postas pelo espírito (cultura), que nunca podem ser absolutas. Religião e cultura se relacionam na *coparticipação*, consciente ou não, na dimensão de profundidade do espírito. A distinção entre cultura e religião pode ser definida, por assim dizer, como uma entre *intentio obliqua* e *intentio recta*. Para Tillich, a religião é “a experiência do incondicionado, e isto significa a experiência da realidade absoluta fundada na experiência do absoluto nada” (p. 24). Aqui, a relação com o “princípio protestante” se faz clara: este princípio protesta contra a absolutização da relação entre *Form* e *Inhalt*. Esta absolutização significaria o fechamento, de uma dada forma, para o “poder doador de sentido”. O que se deve ter em mente, e este é o ponto nevrálgico, é que a expressão do *Gehalt* num conteúdo através de uma forma é sempre precária, permanecendo sob o risco de ser “convulsionada” pela “atualidade última e mais profunda de sentido” (p. 25). Numa palavra: religião atual e cultura são atualizações provisórias, nunca absolutas. [Grifos no original. Salvo quando houver menção do contrário, os grifos, ao longo deste estudo, serão sempre dos próprios autores.]

¹¹ Paul TILLICH. The Protestant Principle and the Proletarian Situation, 162.

¹² Paul TILLICH. The Protestant Principle and the Proletarian Situation, 162. Sobre o conceito “princípio protestante” empregado por Tillich, cf. os seguintes estudos: Eduardo GROSS. *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*. São Leopoldo: Sinodal, 2000, p. 206-217; Brian DONNELLY. *The Socialist Émigré: Marxism and the Later Tillich*. Macon: Mercer University Press, 2003, p. 63-101; Ulrich BARTH. *Protestantismus und Kultur. Systematische und werkbiographische Erwägungen zum Denken Paul Tillichs*.

princípio crítico e profético, que torna o protestantismo propriamente protestante, se atualiza – novamente, se ainda nos for possível o emprego acadêmico da palavra – na “*essência do protestantismo*”¹³. Através de sua atualização numa forma histórica da essência, o *Prinzip* é sempre impossível de ser agarrado, domesticado, ou mesmo completamente realizado no âmbito histórico. Ele impulsiona as realizações históricas do espírito protestante, mas não é propriedade de qualquer concreção histórica do protestantismo. “O protestantismo possui um princípio que permanece para além de todas as suas realizações. Ele é a fonte crítica e dinâmica de todas as realizações protestantes, mas não se identifica com nenhuma delas”¹⁴.

Sob o prisma desta percepção, poder-se-ia inferir que ser protestante significa muito mais que pertencer a qualquer comunidade particular oriunda da Reforma. A essência do protestantismo, o sentido de uma existência autenticamente protestante no mundo, significa muito mais ser abarcado por uma *Weltanschauung* permanentemente crítica, e, por consequência, possuir uma tarefa criativa a ser realizada¹⁵, que possuir uma filiação – diga-se de passagem, quase que oximorônica! – comunitário-eclesiástica¹⁶. A consciência informada e moldada pelo princípio protestante, isto é, a dinamicidade do que significa ser protestante “não pode ser circunscrita por uma definição”. Como afirma precisamente Tillich, a essência do protestantismo, que encontra sua dinamização no princípio protestante, “não é esgotada por nenhuma religião histórica; não é idêntica à estrutura da Reforma ou do cristianismo primitivo, ou mesmo, em absoluto, a uma forma religiosa”. O princípio protestante transcende todas estas formas e estruturas, “assim como transcende toda forma cultural”¹⁷. Ele é, em outras palavras, um *poder dinâmico*, crítico-profético, que se volta contra todas as tendências

In: Christian DANZ; Werner SCHÜBLER. (Hrsg.). *Paul Tillichs Theologie der Kultur: Aspekte, Probleme, Perspektiven*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co., KG; Göttingen: Hubert & Co.; GmbH & Co., KG, 2011, p. 13-37. Terence M. O’KEEFFE. Ideology and the Protestant Principle. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 51, no. 2, 1983, p. 283-305.

¹³ O conceito de essência empregado por Tillich, que encontra no *Prinzip* seu elemento dinamizador, é oriundo de Ernst TROELTSCH. Was heisst „Wesen des Christentums“? (1903). In: *Gesammelte Schriften*. Zweiter Band: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1913, p. 386-451. Paul TILLICH. *Die sozialistische Entscheidung*. (1933). In: Erdmann STURM. (Hrsg.). *Main Works – Hauptwerke*. Band 3: Sozialphilosophische und ethische Schriften. Berlin; New York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1998, p. 295 [nota 3] faz referência explícita ao texto de Troeltsch como base de sua interpretação do conceito de essência, *que não pode ser confundido com o Prinzip*. Este conceito, em contraposição à sua concepção estática tal como na filosofia platônica, representa, antes, a concreção do *princípio que confere dinamicidade à história* numa forma.

¹⁴ Paul TILLICH. The Protestant Principle and the Proletarian Situation, p. 163.

¹⁵ Richard Shaull, teólogo com quem nos ocuparemos em nossa tarefa de analisar o desdobramento de uma consciência protestante no Brasil, captou com perfeição as implicações deste “princípio protestante” em sua *teologia ética*. Sobre este ponto, cf.: Richard SHAULL. *The Reformation and Liberation Theology: Insights for the Challenges of Today*. 1st. ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 1991, p. 78-87.

¹⁶ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, sobretudo, p. 53-59.

¹⁷ Paul TILLICH. The Protestant Principle and the Proletarian Situation, p. 163: “On the other hand, it can appear in all of them; it is a living, moving, restless power in them”.

de aprisionamento e absolutização: trata-se, numa palavra, de um princípio que se volta contra todas as tentativas de elevação do provisório ao *status* de absoluto (*hybris*). E, embora este princípio crítico carregue o genitivo “protestante”, ele não é, sob nenhuma hipótese, uma propriedade exclusiva do protestantismo. Antes o contrário: o protestantismo somente se torna *protestante* na medida em que se submete a este princípio crítico fundamental. Se o protestantismo histórico se distancia desta “fonte crítica e dinâmica”, ele perde, de igual forma, sua essência. Neste caso, o protestantismo se transforma num fim em si mesmo, uma concreção histórica incriticável, que reivindica sua existência sob o impulso de uma mutação “demoníaca”¹⁸. O fim último desta absolutização não é outro senão sua autopreservação. Este processo implica nada menos que uma autodissolução do protestantismo histórico, isto é, o fim de suas possibilidades autenticamente criativas no mundo da vida e da história.

A tarefa de análise do desdobramento de uma consciência protestante no Brasil se depara, por necessidade, com a força dinâmica e explosiva gerada pelo princípio protestante enquanto *Schlüsselwort* desta história crítica e sediciosa. Este conceito, cunhado por Tillich, é importante não apenas por sua repercussão no desdobramento da teologia protestante crítica brasileira – e, de forma particular, na teologia esboçada pelo sociólogo, teólogo e missionário presbiteriano estadunidense Millard Richard Shaul (1919-2002), figura central na articulação de uma consciência protestante no Brasil. Sua importância jaz, também, em sua capacidade de representar o “campo de tensão [*Spannungsfeld*]” determinante da experiência histórica dos intelectuais protestantes que ousaram reivindicar o caráter permanentemente crítico – e revolucionário, como aponta Shaul¹⁹ – que conforma a incongruência entre o papel do protestantismo e as turbulências sociopolíticas de seu tempo. Este *Spannungsfeld* não é outro senão “o campo de tensão entre igreja e sociedade”²⁰. Ele representa o terreno conflituoso entre a essência crítica e profética, intrínseca ao querigma cristão e protestante, e sua possível relação com a configuração cultural em que este querigma deve ser proclamado. Se não há relação entre a mensagem que o protestantismo reivindica como sua, e a situação cultural em que esta mensagem deve ser recebida, o poder criativo do anúncio protestante se desintegra, e sua mensagem se torna, para dizer o mínimo, completamente estéril.

¹⁸ Paul TILLICH. *Teologia sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005 [1951, 1957, 1963], p. 150 define o demoníaco, em sua acepção puramente *negativa*, como “a elevação de algo condicional a um significado incondicional”. Sobre a dialética entre “*das Göttliche und das Dämonische*”, cf.: Paul TILLICH. *Religionsphilosophie*. (1925). In: John Powell CLAYTON. (Hrsg.). *Main Works – Hauptwerke*. Band 4: *Religionsphilosophische Schriften*. Berlin; New York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, p. 148-150.

¹⁹ Richard SHAULL. *The Reformation and Liberation Theology: Insights for the Challenges of Today*, p. 78.

²⁰ Christian WALTHER. *Christenheit im Angriff*. Zur Theologie der Revolution. 1. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1969, p. 7.

Não obstante a relevância do princípio protestante para o desdobramento da teologia protestante brasileira; sua capacidade de representar o campo de tensão estabelecido entre igreja e sociedade em um contexto histórico de crescente efervescência revolucionária, especialmente no que diz respeito à relação entre “o protestantismo brasileiro e a situação do proletariado”; há que se observar, de igual forma, que na própria afirmação de um princípio protestante crítico jaz implícito seu caráter, por vezes, radicalmente sedicioso. De acordo com Tillich, a contradição entre a situação proletária e a mensagem protestante põe em questão não apenas a reivindicação de “validade incondicional e universal de sua afirmação”, na medida em que há *uma* situação humana, ao menos, “impérvia” a este querigma. Mais do que isso, esta contradição também põe em jogo, em função da ausência de incondicionalidade e universalidade querigmática, a própria possibilidade de sobrevivência do protestantismo. A existência de um protestantismo protestante está, assim, radicalmente condicionada à validade incondicional-universal de sua mensagem frente a um novo estado de coisas produzido pela efusão da “vida do espírito” – ou, mais simplesmente, pela “cultura”²¹. Como afirma Tillich, ao invés de ser “uma mensagem profética para o homem enquanto homem, o protestantismo se tornaria uma possibilidade religiosa para apenas certos grupos de homens”²². Por consequência, pode-se afirmar que “a estranheza da situação proletária para o protestantismo contemporâneo” levanta a questão, ao intelectual atento, da própria possibilidade da morte das comunidades do protestantismo histórico e do fim da era protestante²³. O estado contraditório

²¹ Para fins de precisão conceitual, entendemos por “cultura”, nas palavras de Richard KRONER. *Culture and Faith*, p. 71, “uma pressuposição da vida humana, bem como um produto dela”. Para Kroner, a cultura “é tanto um resultado da experiência humana, quanto parte e parcela desta experiência. O homem experiencia tudo sob a luz de sua cultura, que marca e molda sua experiência por meio da produção das concepções que o informam, quando ele percebe o mundo e a si mesmo ou a seu próximo”. Neste sentido, a cultura é um produto do espírito humano, mas também um pressuposto dele. Como se pode notar há, em Kroner, uma distinção entre “mundo”, enquanto o fator mais fundamental na experiência constitutiva da *dualidade entre o self e o seu mundo*, e “cultura”. Ao passo que a relação do *self* com o mundo possui uma dimensão de imediatidade (*Unmittelbarkeit*), isto é, uma dimensão prerreflexiva, a cultura, por sua vez, é sempre mediada (*vermittelt*) pela experiência. Nisso se percebe a diferença entre a orientação de uma filosofia da consciência, nas linhas de Kroner, e a de uma sociologia do conhecimento, nas linhas de Peter L. BERGER. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, p. 6. Para Berger, em sua ênfase no primado do “material”, mundo e cultura são sinônimos: “In the process of world-building, man, by his own activity, specializes his drives and provides stability for himself. Biologically deprived of a man-world, he constructs a human world. This world, of course, is culture”. Tillich, por sua vez, emprega, como aponta John Powell CLAYTON. *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1980, p. 121, o termo “cultura” em três significados distintos: “(1) ‘culture’ as the cultivation of natural capacities; (2) ‘culture’ as *Geistesleben*; (3) ‘culture as a complex whole’”. Para a elucidação destes três sentidos na obra de Tillich, cf. as p. 123-152. Por reivindicar uma dimensão de imediatidade e prerreflexividade na vida do espírito, Tillich também se encontra – caso não na totalidade de sua obra, ao menos, certamente, em sua fase inicial – no âmbito de uma “filosofia da consciência”.

²² Paul TILLICH. *The Protestant Principle and the Proletarian Situation*, p. 162.

²³ Paul TILLICH. *The Protestant Principle and the Proletarian Situation*, p. 162: “[...] the dangerous consequence for Protestantism seems to result that there remains *one* human situation impervious to it. The unconditional and universal character of its message would thus be given up; instead of being a prophetic

de sua mensagem significa, ao mesmo tempo, que as comunidades da Reforma deixaram de ser, há muito, aquilo que elas *deveriam ser*. O protestantismo vive do poder intrínseco à sua mensagem: ele somente se torna uma força dinâmica e criativa na vida do espírito ou da cultura na medida em que é *protestante* o conteúdo constitutivo de sua proclamação.

Como consequência da percepção desta possibilidade de desintegração e morte do protestantismo, a tarefa que se torna urgente é, na perspectiva de Tillich, a tarefa de recobrar o caráter incondicional e universal de sua mensagem sem que, com isso, o protestantismo abandone aquilo que lhe é próprio. Posto de forma mais simples: o que Tillich reivindica é a tarefa de reconciliar o protestantismo com a situação do proletariado, até então impenetrável por sua mensagem, sem que, nesta tentativa de reconciliação, o protestantismo perca o “seu próprio caráter intrínseco”²⁴. E é precisamente aqui que jaz o caráter radicalmente sedicioso subjacente à tentativa de tornar o protestantismo protestante. Para recobrar o caráter universal e incondicional de sua mensagem e, assim, evitar sua própria autodissolução, o protestantismo deve estar disposto a erradicar a incongruência entre a interpretação de sua mensagem e a situação do proletariado, que nada mais é senão a expressão de seu *status* e configuração contemporâneos. Nas precisas palavras de Tillich: “somente se for protestante o abandono deste tipo de protestantismo em que a situação do proletariado permanece inacessível pode o caráter incondicional e universal da mensagem protestante ser mantido”²⁵. Dito de outra forma: postar-se de maneira autenticamente protestante no mundo da vida e da história requer o abandono de formas esclerosadas de protestantismo, que se mostram incapazes de responder, de forma criativa, às exigências de uma situação particular. A essência do protestantismo, dinamizada por meio do princípio protestante, exige, por vezes, um protesto

message for man as man, it would become a religious possibility for only certain groups of men. The fact that almost the entire literature and agitation of socialism reflect this very conviction needs no proof. If this view were correct, *the end of Protestantism would be at hand*, even if the Protestant churches should actually obtain a temporary increase in power through the intellectual and political energies of the antilabor groups supporting them sociologically”. [O segundo grifo é nosso.]

²⁴ Paul TILLICH. *The Protestant Principle and the Proletarian Situation*, p. 162. Esta tarefa é, como se sabe, a tarefa fundamental de um teólogo que reivindica para si a herança protestante de desenvolver uma “teologia de mediação” (*Vermittlungstheologie*), entendida não tanto em seu sentido histórico preciso, mas num sentido fundamentalmente amplo e apropriativo. Sobre este ponto, cf.: Paul TILLICH. Introduction. In: *The Protestant Era*, p. xiii-xiv. O teólogo John Powell CLAYTON. *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, p. 42 definiu esta tarefa de “mediação” como uma tentativa de resolver o “dilema de Schleiermacher” na história da teologia protestante moderna. Como ele afirma: “The dilemma for a theology of mediation along Schleiermachrian [*sic*] lines lies precisely in this two-fold requirement: is it possible to conceive, let alone establish, a relationship between christianity and culture in which there is a genuine and through-going reciprocity that threatens the autonomy neither of religion nor of culture? Consequently, two conditions must be met if Schleiermacher’s problem is to be resolved successfully: I shall call them *the autonomy condition* and *the reciprocity condition*. The requirement that both conditions be satisfied, I shall call *Schleiermacher’s dilemma*”.

²⁵ Paul TILLICH. *The Protestant Principle and the Proletarian Situation*, p. 162.

sedicioso, que rompe com as estruturas de uma dada configuração religiosa despojada do poder incondicional e universal da mensagem que lhe é mais própria. Numa palavra: *o abandono de configurações seletivas e esclerosadas do protestantismo histórico constitui uma atitude autenticamente protestante.*

A partir do prisma destas considerações encontra-se dada a perspectiva fundamental de nossa tentativa de análise histórico-ideativa do desdobramento de uma “consciência protestante” no Brasil. Nossa hipótese basilar jaz na percepção de que o movimento crítico e sedicioso liderado por intelectuais de diferentes tradições do protestantismo histórico, que intencionava refletir sobre o papel da responsabilidade ética e social do cristão nas rápidas transformações sociais, representa uma atitude genuinamente religiosa de responder, de forma criativa, às exigências impostas pela configuração espiritual de seu contexto. Neste sentido, a busca pela formulação de uma nova linguagem teológico-ética, identificável com a situação histórico-cultural e sociopolítica brasileira, não representa a transmutação da religião em política, na forma de uma *Ersatzreligion*. Esta tarefa representa, antes, a assunção consciente da tarefa permanente que a teologia possui de tornar sua mensagem relevante para “a totalidade da autointerpretação criativa do ser humano em um período determinado”²⁶. Mais do que isso, trata-se de perceber que o protestantismo – se, de fato, deseja permanecer *protestante* – possui um “compromisso” (Troeltsch) permanente com seu contexto, do qual não pode eximir-se sem o risco concreto de uma autodissolução. Por consequência, nossa análise encontra-se não apenas no âmbito da história das ideias: ela se encontra, mais

²⁶ Paul TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 22. Trata-se, aqui, do “método de correlação” de Tillich, que busca “unir mensagem e situação”, relacionando “as perguntas implícitas na situação com as respostas implícitas na mensagem” (p. 25). Em contraposição a algumas leituras de Tillich, não vemos sua *Systematic Theology* em descontinuidade com sua *Religionsphilosophie* elaborada entre 1917 e 1918. Alguns autores veem seu *magnum opus* como uma ruptura radical, a ponto de sugerir, como o fez William SCHWEIKER. *Theology of Culture and its Future*. In: Russell Re MANNING. (Ed.). *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 146, que a ideia inicial de uma teologia da cultura foi inteiramente absorvida pela “teologia apologética”, tornando-se, assim, submissa à “teologia querigmática”: “Given this shift, the analysis of domains of cultural activity cannot provide the necessary and sufficient normative answer to the quest for the power to be in the face of non-being. That is given only in the message of Jesus as the Christ as the power of New Being. The theological standpoint is conceived not in terms of a concrete normative science of religion, as it was in 1919. The theological standpoint is properly within what he calls the ‘circle of faith’, that is, the faith of the Christian church. Theology of culture seemingly isolates the human questions, as well as anticipations of the Christian answer, but it cannot validly grasp an answer from within culture”. A despeito das alterações em sua filosofia – cf. Christian DANZ. *Tillich’s Philosophy*. In: Russell Re MANNING. (Ed.). *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, p. 171-188 –, entendemos, antes, que a *Systematic Theology* não apenas está em continuidade com a *Kulturtheologie*, como somente pode ser compreendida a partir dela. Seu *magnum opus* deve ser visto, assim, como uma *Kirchentheologie* (uma *teologia positiva*, no sentido de Schleiermacher), isto é, uma descrição simbólica da dimensão incondicional de sentido que *conforma* os conteúdos da fé cristã. Esta leitura pressupõe a *Kulturtheologie* como teologia fundamental, sugerindo, assim, *continuidade* e não ruptura. Sobre isso, cf.: Jean RICHARD. *Religion et culture dans l’évolution de Paul Tillich*. In: Michel DESPLAND; Jean-Claude PETIT; Jean RICHARD. (Éd.). *Religion et culture: Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich* Université Laval, Québec, 18 août 1986. Québec: Les Presses de l’Université Laval; Éditions du Cerf, 1987, p. 67-68.

propriamente, no âmbito da história das ideias *religiosas*, e, portanto, assume os enunciados teológicos a partir da perspectiva que lhes é própria. Posto de forma mais direta: esta breve análise insere-se no campo da história das ideias religiosas na medida em que busca analisar os conceitos e ideais produzidos pela reflexão sobre o *conteúdo* da experiência religiosa de intelectuais protestantes críticos em face da falência e esclerose de suas instituições eclesiais. Por esta razão, assumimos, de forma consciente e crítica, o “embaraço da experiência religiosa” como um dado primordial legítimo, mesmo que nossa tarefa seja mais propriamente uma de elucidar o desdobramento de “fenômenos periféricos” desta experiência religiosa, que a de oferecer uma sistematização filosófica do “fenômeno central” da religião *per se*²⁷. Neste sentido, nos recusamos a ver nesta história a formação de uma *Ersatzreligion*, que culminaria na completa distorção dos conteúdos deste desdobramento histórico precisamente por confundir motivos oriundos de um fenômeno propriamente religioso com motivos de outra natureza. Antes, o que está pressuposto no presente estudo é que o desdobramento de uma consciência protestante crítica no Brasil é o resultado da reflexão

²⁷ A distinção entre “fenômenos periféricos” e o “fenômeno central” na religião é oriunda da *filosofia crítico-idealista da religião (Religionswissenschaft!)* de Ernst TROELTSCH. *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft*. (1909). In: *Gesammelte Schriften*. Zweiter Band: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, 1913, p. 452-499. Para Troeltsch, “a tarefa da ciência da religião, ou a pergunta pela essência [*Wesen*] da religião, é limitada à análise do fenômeno espiritual [*geistigen Phänomens*] que chamamos religião, concebido da maneira mais pura e objetiva possível” (p. 492). Esta tarefa deve ser tratada a partir de quatro pontos de vista específicos: a psicologia da religião, a investigação epistemológico-teórica, a filosofia da história da religião, e o tratamento filosófico da ideia de Deus ou metafísica religiosa. Sobre estes quatro pontos, cf. as p. 492-497 deste mesmo ensaio. Para Troeltsch, a psicologia da religião, que constitui “a base e o prerequisite de todo trabalho epistemológico-teórico sobre a religião”, possui como tarefa inicial distinguir entre “os fenômenos centrais e periféricos [*die zentraler und peripherischer Erscheinungen*]” constitutivos da religião. “Entre os fenômenos centrais, encontra-se, em todo lugar, a fé numa presença do divino experienciada sob certas condições”. Entre os periféricos, por sua vez, “aparecem, em todo lugar, os elementos éticos e sociais da religião e, acima de tudo, o mito, que não é em si religião, mas apenas intimamente conecta-se a ela” (p. 492-493). A perspectiva última que a psicologia da religião pode oferecer é o *insight* fundamental de que o “protofenômeno [*Urphänomen*] de toda religião é a mística [*die Mystik*], isto é, a fé na presença e força de poderes supra-humanos com a possibilidade de conexão interna com eles” (p. 493). Obviamente, a psicologia da religião se esforça por agarrar o fenômeno religioso “em sua ingenuidade [*Naivität*]” (p. 492), tal como este é experienciado pela consciência. Este profenômeno não é, entretanto, desprezado por Troeltsch, nem provoca um “embaraço” (Greschat): antes, ele permanece *a base e o elemento decisivo em sua teoria da religião*. A despeito disso, entretanto, a psicologia da religião deve ser submetida à análise epistemológica, que investiga “o valor de validade ou de verdade [*dem Gültigkeits- oder Wahrheitswert*] destas operações psíquicas” (p. 494). O mais relevante é observar que a ciência da religião proposta por Troeltsch opera *a partir* deste *Urphänomen* místico, submetendo-o à análise epistemológica, à filosofia da história, e a um tratamento filosófico-metafísico da ideia de Deus. Para nossos interesses imediatos, no entanto, atentamos apenas para a relação entre o fenômeno místico central da religião e os fenômenos periféricos: por mais que nosso estudo esteja mais preocupado com a atualização do fenômeno religioso nos “elementos éticos e sociais da religião”, é somente por percebermos que estes elementos periféricos são intimamente dependentes de um fenômeno original que podemos analisar a história do desdobramento de uma consciência protestante no Brasil como uma história propriamente religiosa, e não como uma *Ersatzreligion*. Para uma análise da ciência da religião de Troeltsch, bem como uma comparação entre esta e a teoria da religião elaborada por Tillich, cf. Peter HAIGIS. *Is Religion Rational? The Religious Apriori in the Philosophy of Religion of Ernst Troeltsch and Paul Tillich*. In: Alfred DUMAIS; Jean RICHARD. (Éd.). *Philosophie de la religion et théologie chez Ernst Troeltsch et Paul Tillich*. Québec: Les Presses de l’Université Laval; Paris: L’Harmattan, 2002, p. 95-134.

sobre os conteúdos oriundos de uma experiência que é religiosa, mesmo que, muitas das vezes, este mesmo desdobramento histórico-religioso tenha sido analisado como um mero epifenômeno de uma dada configuração histórico-cultural e sociopolítica²⁸.

2. A IRRUPÇÃO DE UMA CONSCIÊNCIA PROLETÁRIA E O COLAPSO DO PROTESTANTISMO HISTÓRICO

A ênfase no princípio protestante enquanto elemento constitutivo da afirmação de uma consciência protestante crítica no Brasil somente pode ser corretamente compreendida *vis-à-vis* a configuração do protestantismo histórico de missão aqui inserido. Mais precisamente, a gênese de uma consciência protestante crítica aparece como um problema de investigação acadêmica *se e somente se* for analisada sob a luz da incapacidade das comunidades protestantes brasileiras em responder criativamente ao novo estado de coisas oriundo de sua situação cultural específica. Ao acentuarmos a incapacidade das comunidades protestantes em responder *criativamente* às exigências impostas pela “situação” (Tillich) em que sua mensagem deveria ser recebida, o que se torna notório não é tanto a ausência de uma resposta por parte destas comunidades. Muito pelo contrário: as comunidades do protestantismo histórico de missão, de fato, ofereceram uma resposta ao *status quæstionis* de seu tempo. No entanto, é precisamente a natureza desta resposta oferecida, bem como a crítica a ela dirigida, que deflagra a ausência da validade incondicional-universal de sua mensagem. Neste momento nos deparamos com duas perguntas imprescindíveis: (1.) qual o contorno geral ou acento fundamental desta situação de turbulência social que demandava uma resposta por parte do protestantismo brasileiro? E, em segundo lugar, (2.) por que motivo o protestantismo fracassou em oferecer uma resposta criativa a este novo estado de coisas?

Obviamente, na medida em que o desdobramento de uma consciência protestante no Brasil é inteiramente dependente da relação estabelecida pelo protestantismo histórico e sua situação particular, estas questões, que são visceralmente *interdependentes*, somente poderão ser respondidas ao longo do desenvolvimento de um estudo mais entretido, que escapa estes apontamentos gerais. No entanto, uma resposta provisória pode ser propícia para nossos propósitos imediatos, na medida em que a própria forma das questões levantadas, e o caráter hipotético do conteúdo da resposta aqui oferecida, já são suficientes para determinar o rumo

²⁸ O estudo de Joanildo BURITY. *Fé na revolução: protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro* (1961-1964). Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2011, sobretudo, p. 19-50, constitui um exemplo *par excellence* desta transmutação caricaturesca de motivos religiosos em motivos políticos, como o próprio título de seu estudo, iniludivelmente, nos sugere.

que o presente estudo deverá seguir. Com isso, as ideias provisórias e hipotéticas que compõem o intuito destas reflexões teóricas já tornam evidentes os “*insights* substantivos” (Adorno) que configuram o escopo de nossa análise, deixando em suspenso, entretanto, o juízo sobre a adequação de nossa resposta, que pode, ao longo de um estudo mais entretido, ser confirmada ou não.

1. No que diz respeito ao contorno geral ou acento fundamental da situação responsável por conformar o desdobramento da consciência *protestante* brasileira, não seria errôneo afirmar que há *um* elemento em particular que a determina radicalmente. Na realidade, este contexto específico já foi objeto de inúmeros estudos, muito embora o caráter propriamente *religioso* deste campo de tensão tenha sido reiteradamente obliterado. Tal obliteração é extremamente problemática, na medida em que a questão que nos ocupa é *o desdobramento de uma consciência protestante – e, portanto, religiosa!* – e seu papel em nosso contexto social.

Assumindo-se o risco de uma vasta simplificação, poderíamos afirmar que o elemento determinante deste contexto de forte efervescência revolucionária esteja na irrupção, conforme indicou Rubem Alves, “de um novo tipo de consciência”, que traz consigo “uma nova linguagem” enquanto expressão desta consciência. A irrupção desta nova consciência, responsável pela criação de uma nova linguagem, está diretamente vinculada, de acordo com Alves, ao advento do “proletariado mundial”²⁹. Este proletariado, a despeito de sua evidente *polifonia*, não somente se encontra consciente de sua situação, como também se posta contra todas as forças estruturais que se opõem à tarefa histórica de evasão de seu estado de sujeição e opressão por meio do exercício de sua liberdade.

Em que se pese a multiplicidade de acentos particulares que conforma as *expressões* desta nova consciência reivindicada pelo proletariado mundial, um aspecto comum, entretanto, pode ser identificado como fundante em todas elas – a saber, o fato de estarem unidas “por uma compreensão comum de sua experiência histórica e, por conseguinte, por uma estrutura de consciência semelhante”. Para Alves, esta compreensão comum é “a consciência da impotência”, isto é, a consciência que o proletariado mundial assume – tanto na forma da percepção de uma realidade *de facto*, quanto na forma de um protesto contra o caráter *de jure* desta realidade – de haver “se tornado impotente perante a história”. A

²⁹ Rubem ALVES. *Por uma teologia da libertação*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012 [1969], p. 60-61. Este estudo de Alves, traduzido da versão inglesa *A Theology of Human Hope*. Washington; Cleveland: Corpus Publication, 1969, foi elaborado como tese de doutorado apresentada ao Seminário de Princeton, sob a orientação de Shaull. Para a referência da tese, cf.: Rubem ALVES. *Towards a Theology of Liberation: An Exploration of the Encounter between the Languages of Humanistic Messianism and Messianic Humanism*. 1969. Dissertation (PhD. In Theology) – Princeton Theological Seminary, New Jersey, 1969.

multiplicidade de acentos particulares, que conforma a linguagem empregada pelos grupos distintos que compõem o proletariado mundial, encontra, assim, sua unidade na “experiência comum de não lhes ser permitido tornarem-se criadores de sua própria história”. É a unidade oriunda de uma experiência comum que conduz o proletariado mundial à reivindicação da tarefa de realização histórica da existência humana, enquanto uma possibilidade subjacente ao advento de “um processo de emergência da liberdade”. No exercício desta tarefa, o indivíduo se liberta de sua “unidimensionalidade”³⁰, isto é, da prisão de uma consciência que “se encontra submersa nos fatos que lhe são exteriores. Ele ganha distância. Olha os fatos como algo que lhe é oposto. O homem não consiste mais numa repetição reflexa de seus contatos com o mundo. Nasce para a liberdade ao se fazer crítico”³¹.

É de extrema importância, no estudo de Alves, perceber em que sentido o termo proletariado é empregado. Sua preocupação não é tanto, conforme ele mesmo sugere, com o mundo no qual a consciência do proletariado se encontra, mas “a maneira como ela se compreende no mundo”. Isso quer dizer que o termo proletariado não deve ser empregado primordialmente como um conceito *científico*, “descritivo de relações e estruturas sociais, econômicas ou políticas”, mas, antes, como um termo que indica aquela “consciência que compreende a si própria como proletária no mundo em que se encontra”. Com essa descrição, Alves expande o conceito de proletariado para além dos limites de sua acepção historicamente sedimentada, usualmente entendida apenas como um sinônimo de pobreza. Esta ampliação semântica do termo proletariado é mais que propícia: por meio dela, Alves torna evidente que não é sua intenção aludir “nem que a pessoa marginalizada possua sempre uma consciência proletária, nem que tal consciência possa surgir apenas entre o proletariado” – entendendo-se por proletariado, aqui, no sentido de sua acepção usual. Em suas palavras:

Ela [viz., a consciência proletária] pode ser encontrada, por um lado, entre muitos grupos estudantis de nações que, social e economicamente, pertencem ao segmento rico de nosso mundo; por outro, ela também não tem surgido entre muitos daqueles que, econômica e socialmente, pertencem ao grupo dos “despossuídos”. Quando se refere aqui ao “proletariado mundial” temos então em mente uma nova consciência, uma nova autocompreensão, que emprega uma linguagem nova e possui um senso de vocação específico. E mais do que isso: quando se fala sobre o proletariado mundial está se indicando que esta nova consciência converteu-se num fenômeno verdadeiramente ecumênico, unindo povos do Terceiro Mundo a negros,

³⁰ Herbert MARCUSE. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. With an Introduction by Douglas Kellner. London; New York: Routledge, 2007 [1964], p. 127-203.

³¹ Rubem ALVES. *Por uma teologia da libertação*, citações das p. 61, 65, 70, 71, respectivamente. Aqui, a influência da pedagogia libertadora de P. Freire é iniludível. Para uma comparação entre a perspectiva de Alves e a pedagogia de libertação freireana, cf. os acentos principais na obra clássica de Paulo FREIRE. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, sobretudo, p. 40-63.

estudantes e a outros grupos das nações ricas. Tal consciência, portanto, não se delimita por fronteiras nacionais, econômicas, sociais ou raciais³².

A partir desta expansão semântica do termo proletariado, é possível identificar, ao menos, quatro grupos distintos abarcados pela consciência do “proletariado mundial”, tal como descrita por Rubem Alves: a situação crescente de pobreza individual e coletiva, sobretudo entre as nações do “terceiro mundo”³³; a reivindicação dos direitos civis frente à segregação racial experienciada pelo movimento negro nos Estados Unidos; o protesto oriundo dos jovens dos movimentos estudantis; e, não por último, as lutas das nações

³² Rubem ALVES. *Por uma teologia da libertação*, p. 61-62. Alves expressa o emprego não-científico do termo proletariado da seguinte forma: “Preocupar-se-á, aqui, com a descrição de tal consciência, e não com uma investigação científica e uma crítica de suas pretensões” (p. 62).

³³ O conceito “terceiro mundo” possui, igualmente, uma conotação epistêmica problemática. Assumiremos este conceito ao longo de nossa pesquisa, entretanto, menos por sua precisão científica e mais por sua capacidade de revelar o espírito particular de uma época. De acordo com os autores Boudon e Bourricaud, o conceito atua como um suplemento aos termos “subdesenvolvimento e país em desenvolvimento”. Nas palavras dos autores: “Formulated by A. Sauvy on the model of a French juridical expression which has its roots in the French revolutionary period, the ‘Third Estate’, which rose up against church and aristocracy, the term suggests that an international ‘class division’ of societies exists within the new world order. The opposition ‘development/underdevelopment or ‘developed countries/developing countries’ suggests a linear evolutionist process. The notion of the Third World, by introducing the implicit hypothesis that the dialectic of class struggle has spread over the entire planet, both revives and modernizes Marx’s historicist vision”. Raymond BOUDON; François BOURRICAUD. *Development*. In: *A Critical Dictionary of Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press; London: Routledge, 1989, p. 116. Já nas sentenças iniciais do famoso artigo de Alfred SAUVY. *Trois Monde, Une Planète. L’Observateur*, n. 118, 14 août, 1952, p. 14 o caráter híbrido e problemático do conceito torna-se transparente: «Nous parlons volontiers des deux mondes en présence, de leur guerre possible, de leur coexistence, etc., oubliant trop souvent qu’il en existe un troisième, le plus important, et en somme, le premier dans la chronologie. C’est l’ensemble de ceux que l’on appelle, en style Nations Unies, les pays sous-développés». No final de seu artigo, Sauvy afirma: «Car enfin ce Tiers Monde ignoré, exploité, méprisé comme le Tiers Etat, veut, lui aussi, être quelque chose» (p. 14). Neste sentido, suspendendo um juízo à sua falta de precisão científica, adotaremos o conceito como parte importante no processo da irrupção da consciência do proletariado. Aqui, seguimos a formulação do próprio Rubem ALVES. *Por uma teologia da libertação*, p. 62-63: “[...] parece que essa consciência nasceu primeiramente em meio aos que descobriram este fato básico em suas vidas: a pobreza. Foi o reconhecimento de tal fato que levou muitas nações pobres a se denominarem ‘Terceiro Mundo’. A expressão ‘Terceiro Mundo’ representa uma recusa em se encaixar na classificação ideológica criada pela guerra fria. Tais nações não pertencem a nenhum dos dois mundos, o do leste e o do oeste. O seu é um mundo terceiro: o da pobreza, da carência. Elas são subdesenvolvidas. Inicialmente pensava-se que essa situação de subdesenvolvimento fosse simplesmente um estado anterior ao desenvolvimento, isto é, que tais nações estivessem a caminho de se desenvolver. Esperavam eventualmente alcançar o chamado ponto de decolagem, no qual sua inércia seria vencida e uma mudança qualitativa iria ocorrer: passariam para o outro lado, tornando-se parte daquele mundo formado pelas nações ricas. Tal esperança, todavia, está desaparecendo. A consciência proletária tornou-se sabedora da brutal realidade desse crescente abismo que separa as nações pobres das ricas. As ricas ficam mais ricas. As pobres, mais pobres”. Tal como no caso do proletariado, o conceito “terceiro-mundo” representa mais a formação de uma consciência que de uma categoria científica. A dificuldade com a precisão científica do termo já foi apontada, como se sabe, por diversos autores. Raymond WILLIAMS. *Development*. In: *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Revised edition. New York: Oxford University Press, 1985, p. 104, por exemplo, afirma: “Its degree of dependence on dominant *East-West* definitions, as in the often related *non-aligned*, can obscure more decisive relationships, of the kind which (though with its own difficulties) are now increasingly indicated by the description *North-South*. In fact the pressure of what is often the unexamined idea of development can limit and confuse virtually any generalizing description of the current world economic order, and it is in analysis of the real practices subsumed by development that more specific recognitions are necessary and possible”.

periféricas em favor da libertação do jugo imperial-colonialista³⁴. Novamente, a característica comum que une estes quatro grupos distintos na situação específica de um proletariado mundial reside no reconhecimento de sua impotência perante a história. Eles possuem uma experiência conciliante: a consciência da impotência de evadir uma *menoridade* exogenamente imposta³⁵, bem como a impossibilidade de assumirem a autoria de sua própria história.

O que torna esta configuração contextual particularmente nova e potencialmente revolucionária é precisamente esta percepção, por parte do proletariado, de que a situação em que se encontram não é uma situação *natural*, ou determinada por fatores cujas causas são ininteligíveis. Antes o contrário: eles se mostram conscientes de que a situação de injustiça em que se encontram é uma que possui causas claramente perceptíveis. Eles não são destinados à sujeição por natureza, preguiça, ou covardia, mas foram, historicamente, e por motivos estruturais, sujeitados e oprimidos. A opressão que lhes é imposta advém de condições socialmente geradas, e eles agora se mostram dispostos a mudar as circunstâncias que sustentam e impedem a transformação destas estruturas de opressão por meio da criação de uma nova ordem social. Nas palavras de Rubem Alves, “o homem ainda oprimido começou a falar uma linguagem diferente. Uma linguagem própria, que indica ter ele emergido para a história. Ele agora percebe a situação de opressão que o domina, e a sua consciência não se acha mais domesticada³⁶”. E é precisamente o advento de um processo crítico de “conscientização³⁷” sobre as causas da opressão e o desejo de superá-las que marca o início de uma nova situação, a emergência de um novo estado de coisas.

A descrição elaborada por Alves do aspecto comum que conforma a consciência do proletariado é, em função de sua universalidade, integralmente relevante para a compreensão do acento fundamental da situação de turbulência brasileira. E é esta situação de emergência de uma consciência proletária, de protesto contra as estruturas de dominação e opressão, que

³⁴ Rubem ALVES. *Por uma teologia da libertação*, p. 62-80. Veja, também, Jean-Paul SARTRE. Preface. In: Frantz FANON. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 2005 [1963], p. xliii-lxii.

³⁵ Immanuel KANT. An Answer to the Question: What is Enlightenment? (1784). In: Mary J. GREGOR. (Ed.). *Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press, p. 17: “*Enlightenment is the human being’s emergence from his self-incurred minority*”. Em relação à situação do proletariado, entretanto, sua situação de “menoridade” não é uma autoimposta, mas uma que possui motivos estruturais exógenos. No entanto, é importante perceber que Kant faz uma distinção entre uma menoridade *autoimposta*, que resulta “da falta de resolução e coragem para usar o entendimento sem a direção de outrem”, e a menoridade oriunda da “falta de entendimento”. No caso do proletariado *ainda não ciente de sua situação*, apenas a última é o caso.

³⁶ Rubem ALVES. *Por uma teologia da libertação*, p. 69.

³⁷ Paulo FREIRE. *Pedagogy of the Oppressed*. 30th anniversary ed. New York; London: Continuum, 2000 [1970], p. 109: “*Humankind emerge from their submersion and acquire the ability to intervene in reality as it is unveiled. Intervention in reality – historical awareness itself – thus represents a step forward from emergence, and results from the conscientização of the situation. Conscientização is the deepening of the attitude of awareness characteristic of all emergence*”.

demandava uma resposta criativa por parte das comunidades do protestantismo histórico de missão aqui inserido. Com isso se torna evidente que, embora nossa preocupação primária consista numa tentativa de analisar o desdobramento de uma consciência protestante crítica no Brasil, o desdobramento desta consciência não pode ser isolado da configuração histórico-cultural e sociopolítica internacional, sobretudo, da situação proletária latino-americana. Em que se pesem os aspectos particulares e distintivos do contexto de formação de uma consciência protestante crítica no Brasil, este desdobramento participa de um processo mais amplo, que deve ser referido, em primeiro lugar, ao contexto latino-americano de forma particular e, em segundo lugar, à agenda de discussão ética e teológica do cenário ecumênico internacional.

2. Mantendo-se a ênfase na reivindicação, por parte do proletariado, de tornar-se sujeito de sua própria história enquanto elemento de unidade oriundo da experiência da situação proletária mundial, a pergunta que se nos impõe, neste momento, questiona o motivo do fracasso do protestantismo histórico de missão no Brasil em oferecer uma resposta *criativa* à emergência deste novo estado de coisas. Esta pergunta, no entanto, não é muito difícil de ser respondida. Com efeito, há elementos subjacentes à irrupção da consciência proletária que tornam a razão do fracasso da mensagem das comunidades do protestantismo histórico brasileiro particularmente evidente. Por outro lado, é premente perceber que a incongruência entre a mensagem protestante e a situação do proletariado, tal como apontada por Tillich, adquire uma dimensão ainda mais profunda em nosso contexto de rápidas transformações sociais. Tendo-se em vista a ubiquidade da orientação fundamentalista intrínseca ao caráter do protestantismo histórico de missão aqui inserido, não apenas a situação proletária enquanto tal, mas toda e qualquer interpelação oriunda da esfera cultural é vista como uma *ameaça* ao querigma protestante. É da natureza de uma visão de mundo de orientação fundamentalista não apenas a reivindicação de imutabilidade e absolutez de seu querigma, mas também a tentativa de trazer toda perspectiva dissonante “inteiramente sob o seu domínio”³⁸. Por consequência, podemos seguramente afirmar que o campo de tensão entre igreja e sociedade, isto é, a contradição entre a situação proletária e o conteúdo da mensagem protestante, torna-

³⁸ Heinrich SCHÄFER. *Fundamentalism: Power and the Absolute*, p. 2: “[...] in fundamentalism we have to do with a religious strategy to gain, or regain, perspectives for action in a crisis situation. This strategy 1) starts by identifying its supporters with the absolute; 2) makes an exclusive claim to truth and validity; 3) aims as far as possible to bring whatever differs from it wholly under its dominion [...] and 4) has to be distinguished from escapism”. A diferença entre “fundamentalismo” e “escapismo” é um ponto particularmente importante a ser observado. Conforme afirmado nas páginas precedentes, as comunidades do protestantismo de missão no Brasil ofereceram, de fato, uma resposta ao seu contexto. Assim, elas não podem ser consideradas comunidades *escapistas*. Antes, tais comunidades intencionam domesticar os elementos dissonantes, respondendo ao seu contexto por meio de um apelo à imutabilidade e absolutez de seu querigma.

se ainda mais profunda e radical em nosso contexto, na medida em que não existe *uma* situação humana apenas impérvia ao seu querigma. Antes, a própria autointerpretação criativa do ser humano em um dado período histórico somente pode ser “aceita” se estiver em conformidade com a mensagem reivindicada pelas comunidades protestantes brasileiras. O aspecto da contradição, neste caso, torna-se o *punctum saliens*. Uma vez que a cultura é o âmbito da missão de um protestantismo detentor de um querigma que se quer perene, a incongruência subjacente à contradição deve ser transformada em congruência. A marca da missão dos protestantes é, assim, a *unilateralidade*: a “verdade” deve ser anunciada, nunca “adaptada”. Posto de outra forma: a autointerpretação criativa do ser humano deve adequar-se à mensagem de um protestantismo que, por sua autossuficiência, se quer conformativo sem nunca conformar-se.

A partir desta visão de mundo de orientação fundamentalista está dado o fator mais importante que torna o protestantismo de missão brasileiro incapaz de responder, de forma criativa, à emergência da consciência proletária. A resposta do protestantismo de missão opera de forma unilateral, na tentativa da transformação da incongruência em congruência, eliminando, alegadamente, o próprio caráter dialógico constitutivo de toda resposta. Neste sentido, a emergência de um novo estado de coisas, de uma nova consciência e uma nova autointerpretação criativa do ser humano, somente pode ser percebida como uma ameaça ao caráter perene de seu anúncio. A situação proletária, uma vez que representa a irrupção de uma nova consciência que reivindica uma resposta *nova*, ameaça o caráter imutável e absoluto da mensagem protestante. Os proletários devem ser vistos como *alvo* da mensagem absoluta, e não como um *desafio* para a sua reformulação. Assim, *ab initio*, a exigência da consciência proletária é posta sob suspeita: tendo-se em vista que a irrupção da consciência proletária apresenta um caráter novidoso, ela se torna o anúncio de um colapso iminente e, portanto, deve ser chamada à conformidade. O *novo* não pode interpelar o absolutamente verdadeiro e imutável. Antes, ele deve adequar-se. Somente a sujeição à mensagem absoluta do protestantismo pode conduzi-los a uma “*verdadeira* consciência da liberdade”.

Ora, precisamente este espírito fundamentalista, que pode e deve ser considerado *o elemento de unidade (Grundprinzip)* entre as diferentes comunidades protestantes de missão, confere uma rigidez que não permanece apenas no campo das ideias *subjetivas*, mas atualiza-se *objetivamente* em uma configuração institucional arbitrária. Por sua vez, esta configuração institucional adquire pleno poder sob as ideias, impulsionando a manutenção da imutabilidade da mensagem protestante. Assim, “a organização institucional das igrejas protestantes é tal que o aparecimento de ideias novas é inibido, em face dos perigos que elas constituem”. A

irrupção de um pensamento contraditório no âmago das instituições protestantes no Brasil é logo denunciada como “heresia”: a divergência é rejeitada por ameaçar o caráter perene da mensagem e da instituição. Neste contexto, “a continuidade institucional indica sempre a ausência de ideias conflitivas”. A teologia resume-se à repetição de fórmulas fixas, ideias cristalizadas em função de serem entendidas como, se possível fosse, supranaturalmente reveladas: jamais se torna, de fato, uma *reflexão crítica*. “O que se pressupunha, sem maiores problemas, é que a teologia protestante havia terminado a tarefa de codificar as verdades bíblicas, e que o sistema de doutrinas em harmonia com as Escrituras já estava acabado”³⁹.

Na medida em que o protestantismo brasileiro ignora a situação do proletariado, bem como toda autointerpretação criativa do ser humano que desafie sua mensagem absoluta e imutável, ele abdica, entretanto, da validade incondicional e universal de sua mensagem. Aqui a ironia se torna manifesta: a luta pela preservação da pureza de um pensamento que, pretensamente, *agarrou a verdade absoluta de forma absoluta* por meio de um processo revelatório supranatural somente pode conduzir à destruição a busca humana honesta pela verdade. Tão logo abdique de seu caráter incondicional-universal pela absolutização de sua mensagem e instituição, o protestantismo abdica, igualmente, de sua própria essência: perde o princípio que torna o protestantismo protestante, transformando-se, assim, em uma ideologia demoníaca. E o mesmo acontece com “qualquer teologia que permanece distante da luta concreta do proletariado”. Neste sentido, “a situação proletária, ao forçar o protestantismo a trazer à tona o elemento crítico de seu próprio princípio, cria a suspeita constante de que o próprio protestantismo se tornou uma ideologia, a adoração de um Deus construído pelo homem”. E é por esta razão que “a situação proletária provê uma vindicação fundamental do princípio protestante e o mais sério julgamento do protestantismo histórico”⁴⁰. A existência de uma situação proletária impérvia ao querigma protestante anuncia, ao mesmo tempo, o fracasso e o fim do protestantismo em suas diferentes concreções históricas.

Se a tarefa da teologia do protestantismo histórico de missão foi, conforme sugerimos na trilha de Alves, dada por terminada através da codificação e sistematização das verdades bíblicas, outro aspecto da contradição entre a mensagem das comunidades protestantes de missão brasileiras e a irrupção da consciência proletária se torna manifesta. Dada a emergência da consciência proletária ao horizonte potencialmente aberto da história, a tarefa

³⁹ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 166-167, 161: “Note-se que, durante este primeiro século [viz., da história do protestantismo de missão no Brasil], nossas instituições teológicas conseguiram isolar todo o pensamento europeu em rigorosa quarentena. Todos os textos teológicos eram importados dos Estados Unidos” (p. 167). Este isolamento está diretamente ligado, conforme indicamos acima, à influência pervasiva da “velha escola de Princeton” como referencial teológico primário.

⁴⁰ Paul TILLICH. *The Protestant Principle and the Proletarian Situation*, p. 162.

que o proletariado arroga para si não é outra senão o esforço contínuo por efetivar, ou melhor, atualizar historicamente as potências latentes no exercício de sua liberdade. Contrariando sua experiência passada, a consciência proletária intenciona o futuro que, pelo esforço histórico, pode abrir-se ao “reino da liberdade atualizada”⁴¹. No passado, o futuro permaneceu fechado ao proletário: sua consciência achava-se presa a um estado de coisas tido como divinamente ordenado. Para o proletário consciente, no entanto, “apesar de o futuro ainda permanecer fechado, sua consciência está aberta a ele. Este homem se insere num presente histórico como uma contradição, uma negação, que conduz a um novo amanhã. Tornou-se um sujeito histórico, com senso de vocação definido”⁴². Através da consciência do futuro, ele se esforça por abrir o porvir através da mudança das estruturas que intencionam mantê-lo fechado.

Em pleno contraste com o horizonte do futuro, a mensagem protestante, por sua vez, se volta para o passado, tendo-se em vista que a “teologia” que a informa tem como tarefa a repetição das verdades bíblicas petrificadas “num sistema de doutrina que apresenta uma reivindicação incondicionada à verdade”. Com isso se afirma que “o homem tem a posse objetiva de uma verdade que é idêntica com o conteúdo e a letra de uma Escritura inspirada”⁴³. Como corolário tem-se que a consciência protestante se encontra voltada ao passado enquanto *locus* da irrupção do imutável. “O passado eternizou-se, assim, numa linguagem morta, que passou a ser a linguagem definitiva das comunidades protestantes. E, ao aprender uma língua morta, os homens morreram. Deixaram de ser vozes para ser ecos”⁴⁴.

Não deixa de ser significativo que a consciência proletária, ao voltar-se tão fortemente para o futuro, arrogue para si, em contraposição ao protestantismo, uma dimensão tão basilar à fé cristã – a saber, *a consciência proléptica*, de *antecipação*. Para Tillich, a antecipação está visceralmente ligada à essência do protestantismo, uma vez que esta encontra sua afirmação mais radical “na luta de Lutero pela justificação pela graça e por meio da fé somente”. A ideia da justificação é, por natureza, paradoxal, e nesse paradoxo está sua grandeza. Trata-se “do paradoxo de que o homem, o pecador, é justificado; o homem, o injusto, é justo; o homem, o

⁴¹ Empregamos a imagem “reino da liberdade atualizada” (*Reich der verwirklichten Freiheit*) tal como formulada por Hegel para designar o mundo sociopolítico em que a humanidade deveria propriamente habitar, em contraposição ao “reino da natureza” (*Reich der Natur*), que constitui o “reino da necessidade” (*Reich der Notwendigkeit*). Sobre este ponto, cf.: Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *Hegel's Philosophy of Right*. London: George Bell and Sons, 1896 [1821], § 4, p. 10-11: “The territory of right is in general the spiritual, and its more definite place and origin is the will, which is free. Thus freedom constitutes the substance and essential character of the will, and the system of right is the kingdom of actualized freedom. It is the world of spirit, which is produced out of itself, and is a second nature”.

⁴² Rubem ALVES. *Por uma teologia da libertação*, p. 69.

⁴³ Paul TILLICH. *The Protestant Principle and the Proletarian Situation*, p. 176: “The Scripture is in the hands of the church and its theological experts, and it can be used like an untouchable, unfailling, and completely sufficient document of what is true”.

⁴⁴ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 151.

ímpio, é santo, a saber, no julgamento de Deus, que não se baseia em quaisquer realizações humanas, mas somente na graça divina, autorredentora”. A justificação pela fé, que institui o princípio protestante, funda, assim, uma denúncia contra toda ideologia: “onde este paradoxo do relacionamento divino-humano é entendido e aceito, todas as ideologias são destruídas”.

O homem não deve se enganar a seu respeito, por ser aceito como é, na total perversão de sua existência. Mas, ser aceito por Deus significa também ser transformado por Deus – não em termos de uma mudança tangível, mas em termos de “antecipação”. Antecipação não é nem ter nem não ter. Com respeito aos objetos empíricos do mundo, pode-se dizer que antecipar algo é simplesmente não tê-lo; trata-se de uma antecipação de algo *na forma meramente ideal de uma imagem*. Mas, o objeto da antecipação religiosa não é um objeto empírico. Ele não pode nunca e em nenhum lugar ser possuído de um modo empírico. O *único* modo de possuí-lo é por meio da antecipação. Esta ideia da antecipação recebeu sua expressão clássica na palavra de Jesus: o Reino de Deus está próximo. Ele está aqui e ainda não está. A metáfora “estar próximo” tem o mesmo sentido duplo da metáfora “antecipação” – a primeira do lado objetivo, e a última do lado subjetivo. O paradoxo subjacente a estes conceitos indica o caráter da relação do infinito com o finito à luz do princípio protestante e da ideia da justificação: possuir e não possuir ao mesmo tempo. Antecipação sem posse é religiosamente tão impossível quanto proximidade sem presença; pois ninguém pode antecipar o último sem ser tocado por ele, e ninguém pode pronunciar que o Reino de Deus está próximo se já não foi abarcado por ele. Por outro lado, ninguém pode possuir o último, nada condicionado pode possuir o incondicional. E ninguém pode localizar o divino que transcende espaço e tempo⁴⁵.

É precisamente esta consciência proléptica, conformativa da situação proletária, que indica seu poder *religioso* altamente criativo. Enquanto uma consciência que se abre ao futuro já o antecipando, a situação proletária manifesta uma vocação profética que nega e contradiz o presente: a antecipação do *Reich der verwirklichten Freiheit* torna evidente que o presente estado de coisas se encontra em radical oposição a um futuro que é *real*, mesmo que ainda não *exista* de forma efetiva. Pois, aquilo que pertence ao futuro “ainda não é existente, e, no entanto, já determina a experiência presente, ao menos a experiência presente de seres que – como o homem – são orientados em direção ao futuro, e sempre experienciam seu presente e seu passado sob a luz de um futuro pelo qual esperam ou temem”⁴⁶. Por consequência, como

⁴⁵ Paul TILLICH. The Protestant Principle and the Proletarian Situation, p. 170-171. [O primeiro grifo é nosso.] “It is through anticipation that the inner contradiction of our epoch becomes evident, just as the anticipation of the early Christians made them aware of the demonic powers which ruled their world” (p. 171).

⁴⁶ Wolfhart PANNENBERG. Speaking about God in the face of Atheist Criticism. (1969). In: *The Idea of God and Human Freedom*. Philadelphia: The Westminster Press, 1973 [1971], p. 110. Nosso emprego da escatologia de Pannenberg e de sua ideia do *primado do futuro* enquanto princípio ontológico fundamental é propício para nosso estudo. No entanto, distanciamos-nos da pretensão ambiciosa de sua “teologia sistemática” – ainda que entendamos que sua “antropologia teológica” (teologia fundamental) esteja correta em sua intenção de apontar que: „Es gibt eine ursprüngliche, zumindest implizite Verwiesenheit des Menschen auf Gott, die mit der strukturellen Weltoffenheit seiner Lebensform zusammenhängt und sich in der Schrankenlosigkeit des Grundvertrauens konkretisiert“. Sobre este ponto, cf.: Wolfhart PANNENBERG. *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p. 227.

afirma com precisão Paul Tillich, “a antecipação do proletariado, *no sentido religioso da palavra*, expressa tanto a não-posse do que é antecipado, a de viver na situação proletária, quanto a posse antecipatória daquilo que é esperado, a tensão criativa em que o presente é potencialmente superado”⁴⁷.

A afirmação de que o proletariado possui um sentido estritamente *religioso*, expresso através tanto da reivindicação de seu protesto contra as estruturas que forcem sua existência proletária, quanto da contradição do presente estado de coisas resultante de sua consciência proléptica, implica negar integralmente a teologia impositiva que configura o protestantismo histórico de missão. Na medida em que a consciência proléptica encarna a própria dinâmica do princípio protestante, revelando a fratura e a “ambiguidade”⁴⁸ constitutivas da situação humana, a dimensão propriamente religiosa da situação proletária toma a forma, para a consciência protestante crítica, de um protesto contra a pretensa domesticação da religião – e, portanto, perda do religioso! – na própria configuração das comunidades oriundas da Reforma. Se o princípio protestante se volta, de fato, tanto contra “a ideologia católica”, que pretende “oferecer um modo seguro de superar a separação do homem de seu fundamento divino através de graças sacramentais e exercícios ascéticos, cuja eficácia é garantida pela hierarquia e seus poderes sacramentais”; quanto contra “a ideologia humanista”, que “nega o caráter pervertido da situação humana e tenta alcançar a humanidade essencial na base da autodeterminação humana”; o protestantismo histórico deveria ser capaz de perceber que na situação proletária revela-se uma promessa divina que, evidentemente, tal como em todos os âmbitos da vida do espírito, não evade o risco da ambiguidade⁴⁹. O fato a ser observado aqui é que a percepção, de natureza religiosa, do caráter perene da separação do homem de seu fundamento divino, implicitamente presente na consciência antecipatória do proletariado, é negada pelo protestantismo histórico no momento da absolutização de sua mensagem. Isso

⁴⁷ Paul TILLICH. *The Protestant Principle and the Proletarian Situation*, p. 171-172. [Grifo nosso.] “When the proletariat awoke from its stupor under early capitalism and became conscious of itself as proletariat, a new anticipation was thereby brought to birth” (p. 171).

⁴⁸ Sobre o conceito de “ambiguidade”, cf.: Paul TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 475-566. De acordo com Tillich, “em todos os processos da vida, um elemento essencial e um elemento existencial – bondade criada e alienação – estão mesclados de tal forma que nem um nem outro são efetivos de maneira exclusiva. A vida sempre inclui elementos essenciais e existenciais; esta é a raiz de sua ambiguidade” (p. 563). A ambiguidade é, precisamente, o caráter perene da situação humana oriundo da fratura entre vida essencial e vida existencial: “As ambiguidades da vida se manifestam em todos os processos e em todos os âmbitos”. A ambiguidade possui um significado perene porque sempre há uma distância entre a atualidade da existência e a potencialidade da essência – mesmo para aqueles que se perguntam pela possibilidade de uma “vida sem ambiguidade” – uma pergunta, aliás, que “permanece latente em toda parte” – e já foram afetados pelo anúncio do “Novo Ser”. Sobre este ponto, cf., ainda, o breve artigo de Eduardo R. CRUZ. *On the Relevance of Paul Tillich’s Concept of Ontological Life and its Ambiguity*. In: Frederick J. PARRELLA. (Ed.). *Paul Tillich’s Theological Legacy: Spirit and Community*; International Paul Tillich Conference. New Harmony, 17-20 June 1993. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1995, p. 118-124.

⁴⁹ Paul TILLICH. *The Protestant Principle and the Proletarian Situation*, p. 169.

ocorre, conforme visto, por razões óbvias: uma vez que o protestantismo histórico identifica estruturas e interpretações condicionais com o incondicionado que entende possuir, a fratura ontológica entre o homem e o seu fundamento divino é eclipsada. Nesta identificação, tanto a percepção *realista* da ambiguidade do homem e de sua cultura, por um lado, como a tentativa de superação desta ambiguidade por meio de uma consciência antecipadora, por outro, são impossibilitadas. Em função deste eclipse, a mensagem protestante se torna uma forma de “ideologia”, isto é, uma “falsa consciência [*falsches Bewußtsein*]”⁵⁰. Como afirma Tillich, o protestantismo histórico, contra sua própria essência, “não evadiu a ideologização de seu próprio princípio”⁵¹. Ao invés de aplicar seu princípio como critério de protesto contra toda forma de ideologização cultural, bem como contra sua própria tendência ideologizante inescapável, o protestantismo se prostra perante um ídolo por ele mesmo criado.

Em função dos elementos conformativos do escopo da consciência proletária, que possuem, para o teólogo atento, uma dimensão autenticamente religiosa, torna-se possível afirmar que o fracasso do protestantismo missionário brasileiro em oferecer uma resposta criativa a uma nova situação advém, primordialmente, de sua visão de mundo marcadamente fundamentalista. Não obstante, é imprescindível atentar, além disso, que esta visão de mundo

⁵⁰ De acordo com Marx, “ideologia” é um conceito essencialmente negativo, que encobre a contradição e naturaliza a desigualdade e a exploração. Daí ser ela o instrumental basilar para a formação de uma “falsa consciência”: “[...] *everything appears reversed in competition*. The final pattern of economic relations as seen on the surface, in their real existence and consequently in the conceptions by which the bearers and agents of these relations seek to understand them, is very much different from, and indeed quite the reverse of, their inner but concealed essential pattern and the conception corresponding to it”. Karl MARX. *Capital*. Vol. III. New York: International Publishers, 1967 [1894], p. 209. Cf., ainda, Jorge LARRAIN. Ideology. In: Tom BOTTOMORE. (Ed.). *A Dictionary of Marxist Thought*. 2nd ed. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.; Malden: Blackwell Publishers Inc., 1991, p. 247-252; Herbert SCHNÄDELBACH. Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung. *Das Argument*, Band 50, Nr. 2, 1969, p. 71-92.

⁵¹ Paul TILLICH. The Protestant Principle and the Proletarian Situation, p. 169: “Protestant orthodoxy and Protestant idealism represent the sacramental and the humanistic forms of the old ideologies. In both forms a ‘man-made God’ has been substituted for the true God, a God that is either inclosed in a set of doctrines or is believed to be accessible through morals and education”. Aqui, embora concordemos com a crítica de Tillich em relação ao ortodoxismo protestante, discordamos de suas repetidas críticas ao “idealismo protestante”, por ele entendido como “liberalismo teológico”. Sobre este ponto, veja também suas críticas em: Paul TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 21-29, onde ele aponta a teologia liberal como “uma teologia apologética autossuficiente” (p. 25). Aqui, cabe-nos um juízo, ainda que *anacrônico*. O liberalismo teológico nunca foi unísono, nem tampouco um tipo humanístico de teologia desprovido de transcendência. Para uma discussão geral, cf. o importante e ainda desconhecido estudo de Friedrich Wilhelm GRAF. What has London (or Oxford or Cambridge) to do with Augsburg? The Enduring Significance of the German Liberal Tradition in Christian Theology. In: Mark D. CHAPMAN. (Ed.). *The Future of Liberal Theology*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2002, p. 18-38. Para uma tentativa de sistematizar os diferentes liberalismos teológicos como tipos de “Theologietheorie” e “Theologie der Moderne”, cf.: Matthias WOLFES. *Protestantische Theologie und moderne Welt: Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999, p. 570-586. Que o próprio Tillich jamais tenha escapado da própria tradição que intencionava rejeitar, é mais do que evidente. Sobre este ponto, cf.: Russell Re MANNING. *Theology at the End of Culture: Tillich’s Theology of Culture and Art*. Leuven; Paris; Dudley: Peeters, 2005, sobretudo, p. 5-55, onde a pertença de Tillich à linha teológica “Schleiermacher-Troeltsch” é satisfatoriamente demonstrada. Este ponto já havia sido sustentado, além do mais, por John Powell CLAYTON. *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, p. 3-83.

de orientação tipicamente fundamentalista adquire um outro aspecto peculiar, que a torna ainda mais incapaz de lidar positivamente com o contexto cultural que o conforma. Este aspecto diz respeito à dimensão, indiretamente *pietista*⁵², intrínseca às comunidades do protestantismo de missão, que se caracteriza, em função dos “reavivamentos” (*revival*) caudatários do cenário religioso estadunidense do século dezenove, pelo acento excessivamente unilateral no caráter interior do sentimento religioso de conversão⁵³.

De acordo com Tillich, “a religião, enquanto um assunto puramente da vida interna, isola o indivíduo e limita a relação entre Deus e o mundo à relação entre Deus e a alma”. As dificuldades que irrompem em função desta ênfase unilateral são bastante evidentes. Por meio dela, os problemas oriundos da cultura terminam por não adentrar o escopo da religião. A vida interior, muito mais do que a esfera social, torna-se o âmbito *par excellence* do encontro entre Deus e o homem – como se houvesse, de fato, uma “linha direta”, imediata, que parte de cada indivíduo, verticalmente em direção ao transcendente. As consequências desta dimensão unilateral para a atividade social do cristão são desastrosas. Nas palavras de Tillich, o Reino de Deus se torna “o domínio celestial que a alma individual espera alcançar. Assim, o fervor escatológico que olha para frente característico do cristianismo primitivo é paralisado, e o aspecto de transformação do mundo intrínseco à ideia do Reino de Deus desaparece”. Frente a esta religião da interioridade, o social se torna um assunto que não diz respeito à fé. Antes o contrário: a esfera social é vista como o âmbito de provação individual, e a “atividade no mundo, enquanto tal, não possui um significado intrínseco para a meta última”⁵⁴.

É óbvio que este tipo de vivência – sem dúvida, religiosa, ainda que unilateral e, diga-se de passagem, “escapista”, na medida em que é moldada por uma “teologia de fuga do mundo”⁵⁵ – somente poderia intensificar, como afirma com precisão Tillich, “a lacuna entre o protestantismo e o proletariado”. Uma vez que constitui uma característica fundamental da consciência proletária que seu “fervor seja direcionado para frente, criando uma vontade de

⁵² Veja E. S. WATERHOUSE. Pietism. In: James HASTINGS. (Ed.). *Encyclopædia of Religion and Ethics*. Volume X: Pacts-Sacraments. New York: Charles Scribner’s Sons; Edinburg: T. & T. Clark, 1919, p. 6-9 para uma breve elucidação dos traços basilares do pietismo originário do século XVII, com Philipp Jakob Spener. É óbvio que pietismo e *revival* não são sinônimos. Contudo, eles possuem um elemento radicalmente comum – a saber, a ênfase na *interioridade* da religião –, o que torna possível uma aproximação.

⁵³ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 161: “Os *revival* foram movimentos marcados pelo calor das experiências emocionais, e giravam em torno do sentimento íntimo do novo nascimento, do sentido de culpa, do arrependimento, e buscavam uma devoção total à causa do Salvador”.

⁵⁴ Paul TILLICH. *The Protestant Principle and the Proletarian Situation*, p. 177-178. Cf., ainda, as anotações sobre a dinâmica positiva e a tentação destrutiva intrínseca ao pietismo elaboradas por Paul TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 377: “O pietismo, por exemplo, exigia um comprometimento pessoal radical em termos de uma experiência de conversão e de uma dedicação devocional da própria vida”. No entanto, afirma Tillich, a “tentação da autossalvação está presente no pietismo e em todas as formas de reavivamentismo, pois ambos provocam o desejo de emoções que não são genuínas, mas artificialmente criadas”.

⁵⁵ Heinrich SCHÄFER. *Fundamentalism: Power and the Absolute*, p. 15.

mudar o mundo”, o pietismo, com toda a unilateralidade de sua ênfase no caráter interior da vida religiosa, contribui de forma decisiva para a formação de uma contradição entre o protestantismo histórico e a situação das massas. Com isso, o movimento pietista torna-se ainda mais vulnerável ao risco da abdicação do caráter incondicional e universal de sua mensagem, embora este risco seja assumido, tendo-se em vista a primazia da vida interior do indivíduo religioso frente a todos os outros âmbitos, de forma aparentemente consciente.

A despeito desta configuração, entretanto, o aspecto mais relevante a ser observado aqui é que a contradição entre o fervor proléptico pelo *Reich der verwirklichten Freiheit*, subjacente à consciência proletária, e o Reino de Deus, enquanto um mundo celestial que a consciência pietista espera alcançar, não constitui uma contradição apenas superficial. Tendo-se em vista que a consciência antecipadora do proletariado “não é, de forma alguma, uma tendência acidental, caprichosa”, posto que seja uma “necessidade inextricavelmente ligada à luta de classes”, a fuga do mundo para o reino da interioridade reivindicada pelo movimento pietista torna este tipo de vivência religiosa totalmente estéril para a situação proletária. Como afirma Tillich, “em face da situação social do proletariado, a piedade individual possui um significado somente relativo, e até mesmo se torna irrelevante”. Esta irrelevância “vale até mesmo para aquelas questões como a do destino individual, culpa individual, e mesmo para a questão da morte individual”. No dizer de Tillich: “por mais efetiva que possa ser a apresentação de tais questões, é muito difícil desviar a atenção do proletariado, de seu olhar para a frente, para a direção vertical, ascendente”. Muito pelo contrário: para a consciência proletária proléptica, “toda tentativa deste tipo é sentida como uma tentativa de desviar a atenção da luta política e, por isso mesmo, é resistida”⁵⁶. Para aquele que está ciente que sua

⁵⁶ Paul TILLICH. *The Protestant Principle and the Proletarian Situation*, p. 178. É interessante notar que, para Tillich, “a interpretação liberal do princípio protestante está em conformidade com a perspectiva proletária, na medida em que se baseia na atitude autônoma que é natural para o pensamento proletário. O rigor do método científico em sua pesquisa histórica assegura ao liberalismo teológico o interesse dos humanistas educados assim como a estima do proletariado”. No entanto, Tillich não percebe que a tradição teológica liberal, por sua honesta abertura às questões de seu tempo, oferece massivos *insights* para a formação de uma *aliança* com a cultura. Ignorando este fato, Tillich repete um juízo sedimentado: “And yet this type of Protestantism has not become an effective way of bringing together Protestantism and the proletariat. So long as liberalism remains bound to the humanistic ideal of personality [*sic!*], it cannot influence the masses. The ideal of the religious personality is unsuited for the thinking of the proletariat”. Um estudo rigoroso das *diferentes teologias liberais* chega a conclusões, entretanto, diametralmente opostas. Friedrich Wilhelm GRAF. *What has London (or Oxford or Cambridge) to do with Augsburg? The Enduring Significance of the German Liberal Tradition in Christian Theology*, p. 32-38, por exemplo, confirma este ponto; aqui, também o estudo de Peter C. HODGSON. *Liberal Theology and Transformative Pedagogy*. In: Mark D. CHAPMAN. (Ed.). *The Future of Liberal Theology*, p. 99-128, que advoga uma teologia liberal pouco exegética, poderia ser citado. Kelton COBB. *Reconsidering the Status of Popular Culture in Tillich’s Theology of Culture*. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 63, no. 1, 1995, p. 53-84 indica, a despeito de sua criticável interpretação da *Kulturtheologie* de Tillich, que a teologia de Troeltsch oferece, sob o prisma teórico, ao menos, uma maior aproximação à cultura popular que a teologia tillichiana. De fato, ao referir-se mais à “alta cultura” que ao “*kitsch* da cultura popular”, Tillich dá margens para esta interpretação.

menoridade advém de estruturas sociais exogenamente impostas, por mais tentador que possa ser buscar um refúgio no conforto pietista da interioridade religiosa, o exercício histórico de sua liberdade possui uma dimensão de sentido infinitamente mais profunda e, por isso mesmo, muito mais instigante, que a promessa de uma justiça supra-histórica que se torna efetivamente alcançada *apenas* no mundo do “celeste porvir” (Mendonça).

Em que se pesem as semelhanças entre a configuração religiosa pietista, referida por Tillich, e a dimensão reavivamentista (*revival*) conformativa do protestantismo histórico de missão no Brasil, um elemento primordial distingue estes dois movimentos. No entanto, antes de demonstrar como este elemento primordial se configura na construção dos traços fundantes das comunidades missionárias no Brasil, é preciso atentar que, em seus aspectos mais fundamentais, os reavivamentos apresentam, de fato, elementos positivos, o que contraria a crítica historicamente sedimentada de sua ênfase *exclusivamente* individualista e, portanto, negativa. Na realidade, os reavivamentos marcaram profundamente a fisionomia da religião dos Estados Unidos do século dezenove, tornando os estadunidenses, nas palavras de Rubem Alves, “talvez o povo mais religioso do mundo, ativista e perfeccionista, impulsionado pelo fervor da reforma social, das visões missionárias, o que se acopla bem com o expansionismo imperialista”⁵⁷. O fato a ser notado é que a experiência de conversão constitutiva dos *revival* provocou a “criação de um sem-número de organizações destinadas à promoção da renovação pessoal, da reforma social e do avanço missionário”. Como afirma Alves, durante o século dezenove, os reavivamentos foram capazes de unir a busca pela perfeição religiosa “à compaixão pelos pobres e necessitados, juntamente com as expectativas milenaristas”⁵⁸.

A partir do advento de fortes problemas sociais, provocados pelo rápido crescimento da urbanização intrínseca ao processo de industrialização, a fisionomia do cenário religioso estadunidense sofreu, entretanto, uma alteração. Uma vez que estes problemas sociais atingiam, de um modo muito mais profundo, evidentemente, a classe do proletariado, o

⁵⁷ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 161-162. Escapa-nos a compreensão exata do que Alves intenciona quando afirma ser o povo estadunidense, talvez, “o povo mais religioso do mundo”. Entretanto, é importante notar que a compreensão de religião esboçada por Alves é construída a partir de uma combinação entre sociologia do conhecimento, filosofia feuerbachiano-marxista e da linguagem, psicanálise, e teoria crítica da *Frankfurter Schule*. Entre estas influências teóricas, entretanto, a filosofia de Feuerbach parece ser a mais importante. Essa combinação se torna evidente, por exemplo, em: Rubem ALVES. *O suspiro dos oprimidos*. 6. ed. São Paulo: Paulus, 2006 [1987]; Rubem ALVES. *O que é religião?* 9. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008 [1999]. Um incursão metafísico-filosófico sobre a religião não encontra lugar em seus escritos. Assim, mantendo-se em vista esta definição sociológica, que permanece evidente em suas obras, talvez seja possível entender o sentido desta sentença – que, a despeito de sua filiação teórica, permanece, em nosso sentido, extremamente perigosa e reducionista. Sobre a relação de uma religião de cunho evangelical, particularmente reavivamentista, mas, ao mesmo tempo, nutrida pelo impulso à reforma social, cf.: Ronald C. WHITE, JR; C. Howard HOPKINS. *The Social Gospel: Religion and Reform in Changing America*. With an Essay by John C. Bennett. Philadelphia: Temple University Press, 1976, p. 5-13.

⁵⁸ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 162.

protestantismo estadunidense foi desafiado a oferecer uma resposta criativa frente a este novo estado de coisas. Foi a partir deste contexto, que surgiu uma reflexão teológica fortemente inovadora, crítica, que buscava “um reajustamento e uma expansão da teologia”. Nas palavras do, talvez, teórico mais exímio desta nova reflexão teológica, “se a teologia parar de crescer ou se mostrar incapaz de se ajustar ao seu ambiente e de encontrar suas tarefas presentes, ela morrerá”⁵⁹. Assim, surge uma nova linguagem teológica, que não somente é devedora da ideia do “novo nascimento em Cristo, nutrida pelos fogos recorrentes do reavivamentismo”⁶⁰, como também entende ser “o movimento social o mais importante movimento ético e espiritual no mundo moderno”. Assim, como Walter Rauschenbusch – pupilo de Harnack e, ironicamente, avô materno de Richard Rorty – afirma de forma programática, “o evangelho social é a resposta da consciência cristã a este novo movimento social”. Para Rauschenbusch, o evangelho social intenciona conduzir “os homens ao arrependimento por seus pecados coletivos e criar uma consciência mais sensível e mais moderna”. Ele desperta, na consciência cristã, “a fé dos antigos profetas, que criam na salvação das nações”⁶¹.

No entanto, no decorrer da história desta reflexão teológica nos Estados Unidos, as comunidades do protestantismo estadunidense sofreram profundas cisões que, de forma inevitável, refletiram na configuração religiosa de nosso contexto. Para os setores mais conservadores do protestantismo histórico estadunidense, o *social gospel* foi considerado, como afirma Rubem Alves, uma tendência perniciosa, modernista, que não evadia o risco *herético* “de *horizontalizar a verticalidade* do Reino de Deus”. De acordo com Alves, esta tensão, oriunda de interpretações diametralmente opostas do símbolo do Reino de Deus – para a qual não havia uma proposta de *mediação*, exceto uma total caricaturização, por parte dos conservadores, do sentido deste teologúmeno no escopo da obra de Rauschenbusch e outros pensadores –, provocou um cisma de caráter *institucional* nas sociedades missionárias entre

⁵⁹ Walter RAUSCHENBUSCH. *A Theology for the Social Gospel*. New York; Nashville: Abingdon Press, 1945 [1917], p. 1. Veja, ainda, Walter RAUSCHENBUSCH. *Christianity and the Social Crisis*. New York: The Macmillan Company; London: Macmillan & Co., Ltd., 1920, sobretudo, p. 211-422; Walter RAUSCHENBUSCH. The Stake of the Church in the Social Movement. *The American Journal of Sociology*, vol. 3, no. 1, 1987, p. 18-30.

⁶⁰ Ronald C. WHITE, JR; C. Howard HOPKINS. *The Social Gospel: Religion and Reform in Changing America*, p. 5: “The roots of the social gospel within the American soil are rich and diverse. As important as any, though sometimes overlooked, is the heritage of Protestant evangelicalism. Centered in the experience of the new birth in Christ, nourished by the recurring fires of revivalism, evangelical faith and piety were the seedbed of religious experience for many who would later be affiliated with the social gospel”.

⁶¹ Walter RAUSCHENBUSCH. *A Theology for the Social Gospel*, p. 4-5, 5-6. Para uma análise da contribuição de alguns dos ícones mais ilustres do “liberalismo teológico” alemão para a fundamentação do *social gospel*, cf.: Adolf HARNACK; Wilhelm HERRMANN. *Essays on the Social Gospel*. New York: G. P. Putnam’s Sons; London: Williams and Norgate, 1907, sobretudo, p. 145-225.

os assim chamados “verticalistas” e os “horizontalistas”⁶². No Brasil, entretanto, o ponto nevrálgico deste debate, por não despertar o interesse teológico próprio que os elementos teóricos desta discussão exigiam, “se diluiu, a ponto de o envolvimento social praticamente se reduzir a uma preocupação com a educação e criação de escolas”⁶³.

Não obstante, seria equívoco não atentar que, também em nosso contexto, ainda que por um breve período, o fervor individual do *revival* implicou, de igual forma, “a indignação moral, o amor pelos sofrendores e a esperança de uma transformação do mundo”. Por outro lado, como percebe com notável sensibilidade Alves, se nas polêmicas com o catolicismo brasileiro os protestantes insistiam em pontuar a “cumplicidade do catolicismo com o atraso econômico, o descaso pela educação popular e o desenvolvimento de instituições políticas de caráter totalitário, era porque, por detrás, ferviam as esperanças de uma regeneração da ordem social, impulsionada pelo protestantismo ético, em oposição ao catolicismo mágico”⁶⁴. Por consequência, está evidente que a tendência pietista do *revival* – assim como o próprio pietismo enquanto tal⁶⁵ –, não constitui, por necessidade, um elemento exclusivamente negativo. Nossa hipótese é que a consciência de liberdade que acompanha a experiência religiosa, quando não reduzida unilateralmente à vida interna por força da ambiguidade intrínseca à própria condição humana, representa um *poder* que impulsiona o indivíduo à

⁶² Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 163.

⁶³ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 16-164: “A Escola Superior de Agricultura de Lavras, por exemplo, tinha o objetivo único de melhorar as condições da lavoura, e o Instituto Gammon, a que ela pertencia originalmente, se instalou sob o moto ‘Dedicado à Glória de Deus e ao progresso humano’, o que não deixa de ser uma significativa alteração humanista na teologia calvinista” (p. 164). Sobre o papel da educação protestante no Brasil, cf. o estudo de Jether Pereira RAMALHO. *Prática educativa e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. Ainda neste mesmo texto, Alves elabora duas observações significativas, do ponto de vista histórico. “A primeira delas tem a ver com o espírito ecumênico de D. L. Moody que se recusava a levar a cabo suas campanhas se as igrejas locais não cooperassem umas com as outras. A segunda tem a ver com as Associações Cristãs de Moços, que, em suas origens, eram organizações para a juventude pobre e desempregada dos bairros operários” (p. 164, nota 8).

⁶⁴ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 163.

⁶⁵ E. S. WATERHOUSE. Pietism, p. 9 indica que, através dos Morávios – enquanto “uma ramificação indireta do pietismo” –, “a influência pietista chegou também a Schleiermacher, encontrando-se na insistência que sua filosofia deposita no sentimento” – muito embora, em Schleiermacher, o sentimento (*Gefühl*) seja entendido como a faculdade humana específica da religião, e, por isso, independente da moral (*agir*) e da metafísica (*pensar*). Assim, *Gefühl*, para Schleiermacher, nada tem a ver com sentimento entendido como “sensações” (*Empfindungen*), que podem ser *fabricadas* por estímulos psicológicos externos. Para ele, a essência da religião é a intuição (*Anschauung*) do Universo, que encontra seu correlato na faculdade do sentimento (*Gefühl*). Sobre isso, cf.: Friedrich SCHLEIERMACHER. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Synoptische Studienausgabe der Textfassungen 1799, 1806, 1821. Hrg. von Niklaus Peter, Frank Bestebreurtje, Anna Büsching. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2012, p. 45: „Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl“. De fato, a piedade dos Morávios constitui um elemento permanente na formação de Schleiermacher, e ele nunca deixou de reconhecer, como aponta W. B. SELBIE. *Schleiermacher: A Critical and Historical Study*. London: Chapman and Hall, 1913, p. 16, seu débito para com eles: “His breach with them was caused by his intellectual independence, rather than by any revolt from their spirit or from their methods”. Neste sentido, Schleiermacher, que tanto se preocupou com a formação de uma aliança entre religião e cultura, revela que a interpretação do pietismo como uma ênfase unilateral na interioridade é, no mínimo, reducionista.

tarefa de realização da vida, enquanto “efetivação do ser potencial”⁶⁶. Assim, é somente por motivos de forças exógenas que a religião corre o risco de transformar-se em seu oposto, deixando de ser *a autoconsciência imediata da liberdade na dependência da dimensão última e incondicional de sentido*⁶⁷, para se tornar uma forma de alienação quietista.

Não obstante, em que se pesem os elementos positivos intrínsecos aos movimentos reavivamentistas do século dezenove apontados por Alves, a combinação entre experiência religiosa e preocupação social foi logo abandonada em nosso contexto. Se, de fato, estivermos corretos em nossa hipótese de que o espírito fundamentalista constitui, como apontamos acima, o *Grundprinzip* responsável por conferir um elemento de unidade às diferentes comunidades protestantes de missão no Brasil, então a razão desta diástase entre experiência religiosa e preocupação social se torna apreensível. Aqui, há um aspecto importante a ser observado, e este aspecto diz respeito a um fenômeno curioso que toma forma em nosso contexto. Se, do ponto de vista histórico, a tendência pietista tende a relegar a doutrina a um lugar secundário, ainda que não a ignore por completo⁶⁸, no Brasil, inversamente, o fervor

⁶⁶ Paul TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 492.

⁶⁷ A ideia de uma autoconsciência imediata da liberdade na dependência de “Deus” é, certamente, um elemento, *mutatis mutandis*, comum nas teologias filosóficas de Schleiermacher e Tillich. Sobre isso, cf.: Friedrich SCHLEIERMACHER. *The Christian Faith*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1989 [1830], § 3, p. 5: “*The piety which forms the basis of all ecclesiastical communions is, considered purely in itself, neither a Knowing nor a Doing, but a modification of Feeling, or of immediate self-consciousness*”. A percepção desta autoconsciência imediata em Tillich nem sempre foi claramente identificada, uma vez que sua *Systematic Theology* foi constantemente interpretada sem que sua *Religionsphilosophie* fosse devidamente levada em conta. No entanto, como dissemos anteriormente (nota 26), a *Systematic Theology* de Tillich somente pode ser corretamente compreendida se interpretada sob a luz de sua filosofia da religião. Não se trata, portanto, de um movimento “*from meaning to being*”, sobretudo no sentido de uma ontoteologia precrítica. Por outro lado, a pesquisa recente tem demonstrado, de forma rigorosa, a continuidade entre sua guinada neokantiana para uma *Sinntheorie*, ocorrida, conforme Christian DANZ. *Tillich’s Philosophy*, p. 177, entre novembro de 1917 e julho de 1918, e seu *magnum opus*. Sobre a ideia de uma autoconsciência imediata da liberdade na dependência de Deus em Tillich, cf.: Paul TILLICH. *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie*. (1925). In: John Powell CLAYTON; Carl Heinz RATSCHOW. (Hrsg.). *Main Works – Hauptwerke*. Band 4: *Religionsphilosophische Schriften*, p. 82: „Gottesgewißheit ist die in der Selbstgewißheit des Ich enthaltene und sie begründende Gewißheit des Unbedingten“. Assim, torna-se evidente que, também para Tillich, a certeza de Deus está posta conjuntamente com a certeza do *self*. A certeza do Incondicional (*Gewißheit des Unbedingten*), que é a certeza de Deus, está contida na certeza de si e fundamenta a autoconsciência. Ao situar a certeza de Deus na autoconsciência imediata, Tillich aponta tanto o caráter não-objetivo de Deus, quanto a experiência do *self* que é abarcado pelo *incondicional*. De forma evidente, “o” *Unbedingte* não é nem um “algo”, nem uma parte do mundo, nem mesmo o “Ser Absoluto”. Antes, *Das Unbedingte* é a totalidade mais profunda e importante de sentido. Sobre esta relação entre Deus e autoconsciência imediata na teologia de Tillich, cf.: Martin LEINER. *Tillich on God*. In: Russell Re MANNING. (Ed.). *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, p. 37-55. Com isso está dada, como o leitor atento pode perceber, a ideia de uma *Grundoffenbarung* que, por seu caráter imediato e prerreflexivo, transcende toda *Offenbarung*. Na medida em que a *Offenbarung* é reflexiva, ela é, igualmente, sempre necessariamente simbólica. O artigo mais direto sobre este tema é, tanto quanto conhecemos, de Werner SCHÜBLER. *Where does Religion Come from? Paul Tillich’s Concept of Grundoffenbarung*. In: Michel DESPLAND; Jean-Claude PETIT; Jean RICHARD. (Éd.). *Religion et culture: Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich Université Laval, Québec, 18 août 1986*, p. 159-171.

⁶⁸ E. S. WATERHOUSE. *Pietism*, p. 8: “Pietism was the reaction of the spirit against the letter. It sprang up in protest against the formalism of its day”.

religioso foi subordinado, de forma irônica, ao formalismo rígido de um ortodoxismo impositivo. Posto de outra forma: em nosso contexto, os elementos positivos dos reavivamentos elencados por Alves, que nutrem semelhanças inequívocas com o movimento pietista, foram subjugados pela reivindicação da posse de uma verdade absoluta, imutável e supranaturalmente revelada nas Escrituras. E, precisamente nesta subordinação, torna-se possível perceber a combinação curiosa que conforma as comunidades do protestantismo brasileiro. Em outras palavras: embora o fervor do sentimento religioso – quando não unilateralmente restrito à interioridade da experiência frente à dimensão última de sentido e totalidade – desperte uma sensibilidade genuína em relação aos problemas multidimensionais da vida, é o espírito fundamentalista das comunidades do protestantismo histórico de missão quem determina a orientação que a sensibilidade religiosa deve adotar. É este, pois, o elemento primordial que distingue a tendência pietista da dimensão reavivamentista que contribuiu para a formação do protestantismo brasileiro. Por este motivo, o evangelho social, que irrompeu nos Estados Unidos tendo como base, também, a experiência dos *revival*, nunca foi capaz de se consolidar em nosso contexto. Se no cenário religioso estadunidense o *social gospel* foi expurgado pelos setores protestantes mais conservadores, e adotado pelos setores progressistas, no Brasil esta possibilidade de sobrevivência revela-se irreal, uma vez que a totalidade das comunidades protestantes de missão é não apenas conservadora, mas, acima de tudo, fundamentalista. No contexto brasileiro, como afirma Alves, “ainda hoje”, “as palavras *modernista* e *evangelho social* são usadas como estigmas e carregam grande eficácia política”⁶⁹. Um protestantismo cultural e social, que se preocupa, de fato, com a situação em que sua mensagem deve ser recebida, torna-se impensável. Os elementos positivos inerentes às tendências pietistas e reavivamentistas, ainda que tenham irrompido por um breve período, jamais chegaram a se consolidar no Brasil. Assim, as exigências culturais e, com isso, as demandas do proletariado, são ineficazes frente à rigidez de uma mensagem absoluta capaz de subordinar até mesmo uma experiência, por natureza, indomável.

A despeito do desinteresse do protestantismo institucional em relação às questões sociais, e de sua incapacidade de oferecer uma resposta positiva à emergência da consciência proletária, intelectuais protestantes, sensíveis ao seu *status quaestionis*, começaram a buscar,

⁶⁹ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 163. É interessante notar que, mesmo escrevendo por volta dos anos 70 do século passado [o livro de Alves que, na realidade, é uma antologia, infelizmente não revela a data em que os artigos foram escritos], o “ainda hoje” empregado por Alves permanece, em nosso entendimento, mais que atual. Este fato desperta a atenção, pois, tendo-se em vista que nossa investigação busca elucidar o desdobramento de uma consciência protestante crítica no Brasil, poder-se-ia supor que tal consciência tenha alcançado algum lugar nos âmbitos eclesiais. No entanto, não é este o caso. O que a história do protestantismo histórico de missão demonstra é, antes, a obliteração desta consciência protestante e o recrudescimento do fundamentalismo enquanto posição “teológica” básica.

no interior de suas próprias instituições “eclesiásticas” (Dias), a *formação* de uma linguagem teológica diferente – a saber, uma teologia responsiva, dialógica, e não-arbitrária. De uma forma paulatina, setores oriundos das diferentes denominações protestantes históricas de missão começaram a perceber que a fé cristã possui uma contribuição singular a oferecer para a situação de efervescência revolucionária que conformava o contexto em que estavam inseridos. No entanto, em contraposição aos interesses institucionais do protestantismo, a linguagem teológica que os intelectuais protestantes buscavam dar forma não se configurava sob os moldes conversionistas, “evangelísticos”. Antes, o que eles procuravam era entender os elementos subjacentes à dinâmica da situação proletária e, deste modo, apontar, a partir da perspectiva religiosa que lhes era própria, os riscos idolátricos que permeiam todos os eventos que conformam o processo histórico em função da ambiguidade constitutiva da própria condição humana. De forma irônica, entretanto, ao aproximarem-se, de um modo intelectualmente honesto, da situação proletária, os intelectuais protestantes descobriram que os elementos subjacentes à irrupção desta situação possuíam um *poder* religioso capaz de atualizar, na realidade, as próprias potências latentes na tradição da Reforma. Com isso, uma ocasião propícia para a afirmação de uma postura verdadeiramente dialógica irrompeu⁷⁰. Por outro lado, à medida que esta postura não se adequava nem aos interesses evangelísticos, nem aos interesses ideológicos das comunidades protestantes, uma tensão surgiu no interior das instituições⁷¹. E, com o recrudescimento pervasivo deste *Spannungsfeld*, os limites e, por consequência, o fracasso do protestantismo de missão, se tornaram evidentes.

3. O DESDOBRAMENTO DE UMA CONSCIÊNCIA PROTESTANTE E SUA MARGINALIZAÇÃO

A busca pela construção de um diálogo intelectualmente honesto com o proletariado, que despertou, nos intelectuais protestantes, a percepção de que o poder religioso subjacente à situação proletária representava uma possibilidade concreta de atualização das potências latentes na própria tradição da Reforma, não ocorreu, entretanto, sem dificuldades. Tendo-se em vista o caráter rigidamente autoritário do protestantismo de missão, o *Spannungsfeld* estabelecido entre religião e cultura, igreja e sociedade, fé e política, irrompeu sob a forma de uma polarização no seio do próprio protestantismo. Neste contexto, não foi somente a

⁷⁰ Roger GARAUDY. *From Anathema to Dialogue: A Marxist Challenge to the Christian Churches*. New York: Vintage Books, 1968, p. 38 afirma que o diálogo cristão-marxista implicou, em ambas as partes, um “retorno ao que é básico” em cada tradição. Quando afirmamos que uma ocasião propícia para a afirmação de uma postura dialógica irrompeu a partir da aproximação, por parte dos intelectuais protestantes, à situação proletária, é precisamente este retorno ao que é básico em cada tradição o que temos em mente.

⁷¹ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 169-174.

percepção da total incongruência entre as concreções históricas do protestantismo e a situação do proletariado que se tornou evidente. Antes, à medida que um grupo crescente de intelectuais protestantes, de uma forma honestamente dialógica, se aproximava dos problemas intrínsecos ao seu contexto de inserção, a incongruência entre a linguagem teológica que buscavam construir, e a linguagem sedimentada conformativa de suas comunidades, revelou uma contradição igualmente perturbadora. Pode-se afirmar que a tensão originária entre igreja e sociedade despontou, de igual forma, um conflito entre duas linguagens radicalmente opostas no cerne das próprias instituições. A transmutação de uma tensão *ad extra* num conflito ideativo *ad intra ecclesiae* terminou por provocar não apenas uma polarização intelectual, como também um clima de constante suspeita em relação aos proponentes de uma reformulação da linguagem teológica frente às exigências éticas de seu contexto de inserção. O “paroquialismo”⁷² característico das comunidades do protestantismo foi, assim, desafiado, e a revulsão institucional em relação a uma possível reformulação doutrinária tornou-se uma ocasião propícia não apenas para o recrudescimento da ênfase no caráter inalterável do dogmatismo ortodoxo, como também para sua participação – indireta e direta⁷³! – na disputa ideológica contra as reivindicações da consciência proletária.

Foi, especialmente, a partir da década de cinquenta do século passado, que a convulsão intelectual nos meios protestantes irrompeu de forma mais drástica. Em função da forte efervescência sociopolítica, provocada pelo processo de rápidas transformações sociais oriundo da industrialização e da urbanização, surgiu um ímpeto desenvolvimentista inédito, que terminou por contribuir, nas palavras de Rubem Alves, “para que largos segmentos da nossa população se tornassem conscientes da imensa miséria e do enorme atraso do país e das alternativas e possibilidades que se estendiam à nossa frente”⁷⁴. Foi a partir desta configuração sociopolítica e histórico-cultural particular que o desdobramento espiritual de uma consciência protestante crítica, dialógica, e ecumênica tomou lugar.

⁷² Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 169: “Se eu tivesse de escolher uma palavra para definir a tendência dominante do pensamento protestante neste período, eu diria que ele é marcado pelo paroquialismo. Separado das correntes que, num âmbito mundial, animam as Igrejas, separado das questões políticas universais, separado da cultura e da vida nacional, o protestantismo se moveu ao sabor das exigências da paróquia. E isso porque, em decorrência de sua organização institucional específica, a sobrevivência intelectual dependia (como depende) de um suporte paroquial” (p. 168-169).

⁷³ Sobre este ponto, cf. o breve e elucidativo artigo de Leonildo Silveira CAMPOS. Os evangélicos, o golpe e a ditadura: o irresistível canto das sereias autoritárias. In: Zwinglio Mota DIAS. (Org.). *Memórias ecumênicas protestantes – Os protestantes e a ditadura: colaboração e resistência*. Rio de Janeiro: KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, 2014, p. 177-191.

⁷⁴ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 169. Ainda sobre este ponto, cf.: Richard SHAULL. *The New Revolutionary Mood in Latin America*. New York: National Council of the Churches of Christ in the USA. Division of Foreign Missions: The Committee on Cooperation in Latin America, 1962, p. 1-7.

Em que se pese o caráter novidoso desta consciência protestante crítica, no entanto, é preciso elucidar que a perspectiva metodológica histórico-crítica, com a qual intencionamos estar em conformidade, não nos permite identificar esta convulsão intelectual como uma clivagem que irrompe de um modo *ex abrupto*, “totalmente novo”, isto é, como um evento dotado de uma necessidade divina, supranatural e, desta forma, independente da liberdade humana. Seria ingênuo não perceber que, tanto do ponto de vista histórico-crítico, quanto do ponto de vista historiográfico, o adágio *ex nihilo nihil fit* demonstra a necessária “analogia” e “reciprocidade” intrínsecas à totalidade dos eventos históricos – muito embora tenhamos que considerar, caso intencionemos evadir os riscos do determinismo inerente ao axioma da absoluta racionalidade de todos os eventos, o “problema da contingência” que, nas precisas palavras de Troeltsch, “em seus vários aspectos, contém, *in nuce*, todos os problemas da filosofia”⁷⁵. Mantendo-se em vista estas considerações teóricas, devemos atentar para o fato de que a irrupção de uma consciência protestante crítica no Brasil – a despeito de seus contornos novos, singulares, contingentes, que testemunham a própria capacidade inerente à liberdade humana de *moldar* e orientar sua história –, possui raízes históricas que não apenas antecedem, em muito, a década de cinquenta do século passado, como também se conectam com outros movimentos, sobretudo o movimento estudantil e o ecumênico⁷⁶.

No que diz respeito ao desdobramento de uma consciência protestante crítica no Brasil, não seria errôneo afirmar que o *primeiro passo* em direção a esta conscientização foi

⁷⁵ Ernst TROELTSCH. Contingency. In: James HASTINGS. (Ed.). *Encyclopædia of Religion and Ethics*. Volume IV: Confirmation-Drama. New York: Charles Scribner's Sons; Edinburg: T. & T. Clark, 1911, p. 89: “The question of contingency is in reality the question as to the relation of the irrational to the rational, of the actual to the logical, of creation to the eternity and necessity of the world. The reconciliation of these opposites is impossible. The actual thinking activity of man consists in a continuous combination of the antitheses. Absolute Rationalism, with Pantheism as its logical conclusion, and absolute Irrationalism, with its logical consequence of the irrelation and incoherence of things, or Polytheism, are alike impossible. The final synthesis does not lie within the scope of human thought, and all attempts to reach it lead to contradiction”. Sobre o papel do método histórico na teologia, cf. a disputa de Ernst TROELTSCH. Über historische und dogmatische Methode in der Theologie. (1900). In: *Gesammelte Schriften*. Zweiter Band: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, p. 729-753 com Friedrich Niebergall, pupilo de Julius Kaftan. Troeltsch resume a proposta de seu ensaio da seguinte forma: „Hier handelt es sich um drei wesentliche Stücke, um die prinzipielle Gewöhnung an historische Kritik, um die Bedeutung der Analogie und um die zwischen allen historischen Vorgängen stattfindende Korrelation“ (p. 731). A proposta metodológica de Troeltsch possui um caráter de manifesto programático, cuja intenção é elucidar, determinar e defender, em suas palavras, nada menos que a totalidade de sua “perspectiva na filosofia da religião e na teologia [*meinen ganzen religionsphilosophisch-theologischen Standpunkt*]” (p. 729). Sobre os conceitos de *criticismo histórico*, *analogia*, e *correlação*, cf. as p. 731-734 deste mesmo texto. Para uma comparação entre Troeltsch e Tillich, cf. o já citado artigo de Peter HAIGIS. Is Religion Rational? The Religious Apriori in the Philosophy of Religion of Ernst Troeltsch and Paul Tillich, sobretudo, p. 125-134. Veja, também, o artigo de Jean RICHARD. La théorie de l'a priori religieux chez Troeltsch: sa reprise et son dépassement chez Tillich. In: Alfred DUMAIS; Jean RICHARD. (Éd.). *Philosophie de la religion et théologie chez Ernst Troeltsch et Paul Tillich*, p. 71-94; John Powell CLAYTON. Tillich, Troeltsch and the Dialectical Theology. *Modern Theology*, vol. 4, no. 4, 1988, p. 323-344.

⁷⁶ Magali do Nascimento CUNHA. Aprender da história: memórias de desafios pedagógicos para as igrejas protestantes históricas no Brasil. *Revista do Cogeime*, n. 14, 1999, p. 75-99.

dado, de forma irônica, pelas próprias comunidades do protestantismo histórico de missão. De acordo com Rubem Alves, num período muito anterior aos anos de turbulência que atingiram as comunidades protestantes, bem como seus membros alegadamente sediciosos, as igrejas já haviam “organizado movimentos de juventude, cujo objetivo específico era criar um espaço de atuação”. Este espaço, de forma evidente, não poderia constituir-se, tendo-se em vista o caráter fundamentalista do protestantismo brasileiro, a partir de um interesse em fomentar uma aproximação dialógica entre igreja e sociedade. Antes o contrário: funcionando na forma de “uma associação piedosa”, o objetivo deste ambiente comum ocupado pela juventude protestante consistia em preservar, nas palavras de Alves, “os jovens da contaminação do mundo”. No entanto, a despeito do caráter profundamente *pietista* – ou melhor, fundamentalista-reavivamentista – destes tipos de movimentos de juventude, a história, uma vez mais, revela sua face tragicômica⁷⁷. A tragédia intrínseca ao isolamento do mundo deu lugar, a partir do amadurecimento intelectual da juventude, à dimensão cômica da reconciliação com o mundo da vida e da história. A partir da influência intelectual exercida pela irrupção de uma nova orientação teológica no Brasil, o ortodoxismo “teológico” e fundamentalista – que constituía os alicerces oximorônicos da *pedagogia da repetição acrítica de sistemas doutrinários historicamente sedimentados* – foi radicalmente desafiado pelo desenvolvimento paulatino de uma consciência teológica crítica. Uma nova pedagogia filosófica e teológica começou a se consolidar, e, por meio dela, o caminho foi aberto para o desdobramento de uma consciência propriamente protestante. Nas palavras de Alves:

Paulatinamente, entretanto, as lideranças do movimento se tornaram maduras e uma radical mudança de orientação se processou. Tanto assim que, em meados

⁷⁷ Peter C. HODGSON. *Liberal Theology: A Radical Revision*. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 48, em sua articulação *sui generis* de uma “teologia liberal”, busca oferecer uma mediação entre duas visões de mundo antagônicas: a visão pós-moderna, que oferece uma *Weltanschauung* essencialmente trágica e irônica, e as representações cristãs baseadas na ideia da redenção que, em sua perspectiva, “exibem um triunfalismo que evita a tragédia no cerne da condição humana”. Assim, a “tragédia é excluída enquanto uma categoria cristã e é substituída por uma teologia do pecado que foca na culpa pessoal, na punição divina e na expiação substitutiva”. Tomando o símbolo *crístico* como princípio de mediação, Hodgson afirma: “If there is a divine comedy, it is a tragicomedy, a story of the crucified God who undergoes the suffering and conflicts that render historical existence tragic [...] Death haunts the cosmos [...] Yet through the infinite anguish of death comes the infinite love of reconciliation”. Embora nos distancemos do programa teológico-construtivo elaborado por Hodgson, concordamos com a definição da natureza tragicômica da “*metanarrativa*” cristã – aqui, contra Jean-François LYOTARD. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984 [1979], p. xxiv. Embora, dificilmente, seja possível defender a ideia de uma metanarrativa como *história* e não como *estória* (exceto enquanto expressão imaginativa e/ou simbólica da totalidade de sentido, como o fazem Kroner, Tillich e Shaul, e.g.) no âmbito de uma teologia filosófica crítica, isto é, pós-kantiana, entendemos que faz parte da “*fé* [!] cristã” a esperança no caráter tragicômico da dinâmica da história universal. Note-se, entretanto, que demonstrar o caráter *histórico-universal* a partir da *hipótese* da prolepse da totalidade na ressurreição *factual* de Jesus constitui um interesse primevo na ambiciosa teologia de Wolfhart PANNENBERG. *Hermeneutic and Universal History* (1963). In: *Basic Questions in Theology*. Collected Essays: Volume 1. Minneapolis: Fortress Press, 2008 [1970], p. 96-136.

daquela década [viz., década de 50 do século passado], uma das atividades mais importantes do movimento eram os “acampamentos de trabalho” – jovens, de várias denominações, dedicavam suas férias a viver num local pobre, frequentemente favelas, para ali realizar uma tarefa manual: construção de uma rua, de um reservatório de água, ou qualquer coisa semelhante. Tal movimento já era fruto da penetração de ideais ecumênicos no Brasil, e reduplicava coisas que moços europeus e norte-americanos faziam. Evidentemente, ideias novas provocavam ebulições em todas as partes: o ideal ecumênico (naquela época basicamente uma questão protestante), uma nova preocupação litúrgica (que iria fazer os protestantes mais sensíveis ao catolicismo), estudos bíblicos num novo estilo (distante dos ideais polêmicos e moralizantes da prédica pastoral) e, sobretudo, a preocupação social⁷⁸.

Embora Alves esteja correto em apontar os movimentos de juventude como o âmbito da transformação de um protestantismo isolacionista em um protestantismo social, esta *radical mudança de orientação* aludida por Alves não é somente, entretanto, um fruto do incurso de ideais ecumênicos em nosso contexto. Muito mais do que isso, é preciso atentar para o fato de que a profunda mudança de orientação se deve, diretamente, à influência, conforme afirmamos acima, de uma nova pedagogia teológica no Brasil⁷⁹. Foi somente por meio da construção de uma reflexão teológica crítica em nosso contexto, que o oxímoro de uma pedagogia da repetição acrítica de sistemas doutrinários historicamente sedimentados pôde ser desafiado. Por meio desta pedagogia crítica, intelectuais das comunidades do protestantismo de missão brasileiro ousaram reivindicar o princípio crítico-profético que conforma a essência do protestantismo. Desta forma, o processo de desdobramento de uma consciência protestante teve início, e a linguagem teológica construída em nosso contexto alçou um voo, até então, inimaginável, despertando a atenção dos ícones mais eruditos e importantes que determinaram o rumo da agenda teológica internacional a partir da segunda metade do século passado.

Há consenso de que esta nova pedagogia teológico-crítica tenha encontrado sua expressão mais conspícua no pensamento teológico-ético do missionário presbiteriano estadunidense Millard Richard Shaull. Com efeito, mais que qualquer outro intelectual em nosso contexto, Shaull, cômico da tarefa infundável de crítica e reconstrução da reflexão

⁷⁸ Rubem ALVES. *Dogmatismo e tolerância*, p. 169. Os “acampamentos de trabalho” foram experiências proporcionadas por um projeto elaborado por Shaull denominado “Estudantes nas Indústrias”. Para realizar o projeto, Shaull alugou, juntamente com um grupo de pessoas, uma pequena casa no bairro de Vila Anastácio, em São Paulo, uma “área de grande concentração de operários”, com a intenção de promover um envolvimento concreto entre os estudantes e os operários. Sobre o projeto, cf.: Richard SHAULL. *Surpreendido pela graça: memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2003 [2002], p. 120-122. De forma evidente, este projeto foi baseado nas experiências dos padres operários franceses, como o próprio Shaull indica. Eles representavam, para Shaull, um exemplo de envolvimento religioso concreto com a situação proletária.

⁷⁹ Magali do Nascimento CUNHA. Aprender da história: memórias de desafios pedagógicos para as igrejas protestantes históricas no Brasil, p. 86-89 ressalta este ponto com notável sensibilidade.

teológica, reivindicou o poder do princípio protestante como a expressão mais adequada para elucidar o caráter da relação entre o incondicional e o condicionado, entre o *símbolo* de Deus e a finitude humana, entre o Reino de Deus e a história, entre o elemento dinamizador (*Prinzip*) da essência do protestantismo e suas diferentes concreções históricas. Como Shaull afirma:

A essência do protestantismo não é uma doutrina, mas uma maneira de ser do mundo, um novo conceito daquilo que significa ser a igreja, que tem implicações revolucionárias para todas as instituições da sociedade. Algumas igrejas da tradição calvinista expressaram isso através de uma frase latina, *ecclesia reformata semper reformanda*. Com isso, elas declaram que, qualquer igreja que é produto da Reforma, merece esse nome somente se é capaz de superar o impulso, inerente a todas as instituições humanas, para a autopreservação, e somente se ousar reformar-se de tempos em tempos, a fim de responder criativamente aos desafios apresentados por novas situações históricas. A fidelidade a um Deus vivo, ativo no mundo a fim de transformá-lo, demanda novas respostas por parte de uma comunidade de fé sempre renovada – nas palavras de John Milton, “a reforma da própria reforma”. Em sua aplicação à sociedade, este conceito é referido como o “princípio protestante”, um conceito que reivindica a dessacralização de todas as realizações, instituições e estruturas humanas⁸⁰.

Por sua reivindicação de uma consciência radicalmente protestante e *proléptica*, isto é, por sua exigência de uma consciência de antecipação, a teologia de Shaull tornou-se como que um *espelho* da consciência do proletariado. Não sem *alguma* razão, portanto, Shaull tem sido incluído, na história da teologia moderna, como um proponente de uma “teologia do futuro ou da revolução”⁸¹, isto é, de uma teologia que se direciona para a frente através do

⁸⁰ Richard SHAULL. *The Reformation and Liberation Theology: Insights for the Challenges of Today*, p. 78.

⁸¹ Veja, por exemplo, Dietz LANGE. *Glaubenslehre*. Bd. II. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2001, p. 424; Carl E. BRAATEN. *The Future of God: The Revolutionary Dynamics of Hope*. New York; Evanston; London: Harper & Row Publishers, 1969, p. 10; Heinz ZÄHRNT. *What Kind of God? A Question of Faith*. London: SCM Press Ltd., 1971 [1970], p. 214-252; Thomas DEAN. *Post-Theistic Thinking: The Marxist-Christian Dialogue in Radical Perspective*. Philadelphia: Temple University Press, 1975, p. 3-33. A leitura de Dean da teologia de Shaull como um *pós-teísmo tradicional* é acertada. Entretanto, interpretar sua reflexão sob o prisma de uma “teologia radical ou teologia da secularidade radical” (p. 14), em função “da profunda revolução conceitual que resultou numa mudança da *ontoteologia*, a metafísica ocidental tradicional do ser transcendente, para uma perspectiva radicalmente temporal, finitista, secularista [*this-worldly*] sobre o ser” (p. 4), não resiste ao exame rigoroso. De fato, há, na teologia de Shaull, uma forte dimensão de *secularidade*: o princípio protestante a exige! Entretanto, esta secularidade não imputa à sua teologia um caráter *unidimensional* (*secularismo*). E é este aspecto que, para Dean, tem de ser criticado. Sua proposta é de uma *teologia-sem-transcendência*, que aceita a crítica secular, sobretudo a marxista, tal como ela se impõe. Como Thomas DEAN. *The Theology of Radical Secularity: A Secular Critique*. In: John C. RAINES; Thomas DEAN. (Ed.). *Marxism and Radical Religion: Essays Toward a Revolutionary Humanism*. Philadelphia: Temple University Press, 1970, p. 151-176 afirma: “We are obliged to draw the logical conclusion and to take the final step: the thinking of the future demands a decisive, a *radical* break with theological thought as such. It calls for a radically different option, another kind of thinking altogether, one that is neither theistic nor anti-theistic. As with Marx, this thinking must not exhaust itself in the negation and destruction of religion; rather, it must clear the ground for a new, secular faith, a faith for the post-religious world” (p. 172). Claro é que esta proposta é completamente antagônica à reflexão shaulliana, uma vez que a dimensão do

impulso da expressão simbólica do nunca alcançável *Reich der verwirklichten Freiheit*. Trata-se, assim, de um pensamento que se torna, em função do poder do princípio protestante que nele se manifesta, radicalmente histórico-escatológico⁸². Com efeito, na medida em que esta consciência antecipadora permanece indissociavelmente ligada ao caráter permanente crítico intrínseco ao princípio protestante, a teologia de Shaull direciona-se para o *último* sem nunca identificá-lo plenamente, entretanto, com nenhuma realização humana⁸³. Por este preciso motivo, sua reflexão teológica adquire contornos, de fato, fortemente *revolucionários*, ainda que estes contornos devam ser interpretados *sob* o prisma do *Grundthema* de sua teologia, e *não o contrário*. O futuro é a expressão do poder da liberdade enquanto orientação intuitivo-imaginativa e proléptica à dimensão última e incondicional ou à totalidade de sentido. Isso porque somente há futuro onde existe consciência da liberdade. Por outro lado, somente há liberdade onde existe uma orientação proléptica à ultimidade incondicional de sentido.

Tendo-se em vista estas considerações, a categoria do futuro na teologia de Richard Shaull representa – e, diga-se *en passant*, tem de representar! – um horizonte de sentido permanentemente aberto, que, em função da *forma* que adquire por meio do exercício da liberdade humana (ética), traz consigo possibilidades, ao mesmo tempo, de promessas divinas e ameaças demoníacas. Assim, a guinada para a futuridade operada na teologia por Shaull não intenciona, como se possível fosse, inserir no âmbito do atual um reino desprovido de ambiguidades. Pelo contrário: para Shaull, o futuro, enquanto resultado da ação humana na história, não está livre das ambiguidades da vida e de todas as suas formações criativas⁸⁴. Por

futuro, em Shaull, é inseparável da *ideia* de Deus. Contra a incongruência entre a futuridade e a “*ideia* de Deus”, cf.: Wolfhart PANNENBERG. *Speaking about God in the face of Atheist Criticism*, p. 99-115.

⁸² Hans SCHWARTZ. *On the Way to the Future: A Christian View of Eschatology in the Light of Current Trends in Religion, Philosophy, and Science*. Minneapolis; Minnesota: Augsburg Publishing House, 1972, p. 102-116. Cf., também, os seguintes estudos destinados à análise da escatologia de Shaull: Arthur RICH. *Revolution als theologisches Problem*. In: Ernst FEIL; Rudolf WETH. (Hrsg.). *Diskussion zur „Theologie der Revolution“*. Mit einer Einleitung, einem Dokumententeil und einer Bibliographie zum Thema. München: Chr. Kaiser Verlag; Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1969, p. 133-158; Fritz HUFENDIEK. *Das umstrittene Thema: „Theologie der Revolution“*. Ein Kritischer Bericht. *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 13 Jahrgang, 1969, p. 208-227; Arthur RICH. *Business and Economic Ethics: The Ethics of Economic Systems*. Peeters: Leuven; Paris; Dudley, 2006 [1984; 1990], p. 153-159; Jan Milič LOCHMAN. *Ecumenical Theology of Revolution*. In: Martin E. MARTY; Dean G. PEERMAN. (Ed.). *New Theology no. 6. On Revolution and Non-Revolution, Violence and Non-Violence, Peace and Power*. New York: Macmillan Co., 1969, p. 103-122; Gerd-Dieter FISCHER. *Richard Shaulls „Theologie der Revolution“: Ihre theologische und ethische Argumentation auf dem Hintergrund der Situation in Lateinamerika*. Frankfurt am Main; Bern; New York; Nancy: Peter Lang, 1984, p. 174-201.

⁸³ Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*. In: John C. BENNETT. (Ed.). *Christian Social Ethics in a Changing World: An Ecumenical Theological Inquiry*. New York: Association Press; London: SCM Press, 1966, sobretudo, p. 32-38.

⁸⁴ Richard SHAULL. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*. Petrópolis: Vozes, 1966, p. 72-94, em seu ensaio sobre “a perspectiva cristã de revolução no pensamento de Berdyaev” – autor fundamental para a compreensão da ambiguidade inerente ao relacionamento entre o processo histórico e a dimensão última de sentido em sua reflexão –, torna evidente que, toda tentativa de interpretação do futuro,

outro lado, em função da consciência da ambiguidade intrínseca à totalidade da atividade humana na história, a linguagem teológica por ele adotada torna-se ainda mais relevante para o *status quaestionis* de seu tempo, uma vez que se insere na atualidade histórica, tal como o faz a consciência proletária, na forma de uma contradição, uma negação⁸⁵. Sua teologia é, assim, uma teologia criticamente protestante, isto é, de protesto *profético-criativo* que se volta contra a absolutização de um determinado estado de coisas. A dimensão última, para a qual a consciência noético-antecipatória se direciona, ambiciona a superação do atual por meio da consciência do potencial. Trata-se, desta forma, de uma tentativa teológica de contradizer, isto é, de negar a prisão unidimensional do dado, por meio de um voltar-se à possibilidade da criação, para dar lugar à sentença de Alves, de “um novo amanhã”⁸⁶. Enquanto a história desdobra o seu curso, e toma a forma a ela conferida pela livre atividade humana, a tarefa da reflexão teológica é uma não somente de interpretar a dinâmica do processo histórico a partir dos *símbolos* da fé cristã⁸⁷, mas também a de revelar, no poder do princípio protestante crítico, “a ‘falsa consciência’ onde quer que ela se esconda”⁸⁸.

Não obstante, seria incorrer em grave equívoco pressupor que Shaull – formado a partir da influência da “*Wort-Gottes-Theologie*”⁸⁹, tal como esta era interpretada pela *nova*

que se permite conduzir pelo entusiasmo de um necessário advento da liberdade *plena*, abole o ponto de vista crítico em relação ao caráter ambíguo de todas as realizações humanas. Esta cautela shaulliana em relação à ambiguidade e, por consequência, ao perigo idolátrico da absolutização, pode ser percebida mesmo nas publicações iniciais e mais frágeis de Shaull. Sobre este ponto, cf.: Richard SHAULL. *O cristianismo e a revolução social*. São Paulo: União Cristã de Estudantes do Brasil, 1953, p. 51-61, sobretudo, p. 55 [sexto ponto]; Richard SHAULL. *Encounter with Revolution*. New York: Association Press, 1955, p. 18-45.

⁸⁵ Christian WALTHER. *Christenheit im Angriff*. Zur Theologie der Revolution, p. 20-32 descreve “o princípio de negação [*das Prinzip Negation*]” subjacente à teologia de Shaull de uma forma breve, porém amplamente satisfatória. Sobre este ponto, cf., ainda, Christian WALTHER. *Zur Frage nach einer theologischen Theorie der Revolution*. In: Heinz-Dietrich WENDLAND. (Hrsg.). *Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft*. Arbeiten aus dem Mitarbeiter- und Freundeskreis des Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften an der Universität Münster. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969, p. 59-76.

⁸⁶ Rubem ALVES. *Por uma teologia da libertação*, p. 69. [Cf. nota 42 acima.]

⁸⁷ Richard SHAULL. *Revolution: Heritage and Contemporary Option*. In: Carl OGLESBY; Richard SHAULL. *Containment and Change: Two Dissenting Views of American Society and Foreign Policy in the New Revolutionary Age*. With an Introduction by Leon Howell. New York: The Macmillan Company; London: Collier-Macmillan Limited, 1967, p. 215-235.

⁸⁸ Paul TILLICH. *The Protestant Principle and the Proletarian Situation*, p. 169: “It [viz., o princípio protestante] must reveal the ‘false consciousness’ wherever it hides”.

⁸⁹ Optamos por empregar o termo *Wort-Gottes-Theologie* em função do caráter problemático do termo “neo-ortodoxia”, que aparece *ad nauseam* nos textos de Shaull. Bruce L. McCORMACK. *Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development, 1909-1936*. Oxford: Clarendon Press, 2004, p. 24, afirma que “o Barth que pertenceu às origens da ‘neo-ortodoxia’ no mundo anglo-americano foi ele mesmo um produto de uma leitura ‘neo-ortodoxa’”. Esta leitura foi reforçada pela tese de Hans Urs von BALTHASAR. *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1951, p. 24 “de uma segunda ‘conversão’ no desenvolvimento de Barth”. Na Alemanha, como afirma McCormack (p. 25), em função da *mudança radical* do ponto de partida da teologia intencionado pelo teólogo suíço, a ideia de que Barth “foi um teólogo reacionário que intencionou subverter os frutos da teologia científica adquiridos desde 1780”, a fim de “retornar à teologia de um período anterior”, tornou-se muito difundida entre os “liberais”. Ferdinand KATTENBUSCH. *Die Deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher*.

escola de Princeton –, tenha chegado ao Brasil, em 1952, com esta linguagem teológica já inteiramente desenvolvida. Muito pelo contrário: uma análise rigorosa da estrutura de seu pensamento demonstra, inversamente, que a metodologia teológica de Shaull foi se desenvolvendo, de forma paulatina, na medida em que ele reivindicava um envolvimento dialógico concreto não apenas com a situação do proletariado, mas também com as exigências intelectuais do movimento estudantil. Como Shaull afirma em um pequeno e elucidativo texto autobiográfico, a estrutura básica de sua reflexão inicial era “relativamente simples”, e possuía como intenção fornecer fundamentos para “um envolvimento político”⁹⁰. No entanto, em função de seu envolvimento dialógico concreto com a situação proletária e o movimento estudantil, o legado barthiano que conformava a estrutura de seu pensamento teológico foi, aos poucos, sendo substituído por uma *teologia ética radicalmente histórica e simbólica*. Se em seu período inicial, como Shaull afirma, a fundamentação metodológica da “teologia neo-ortodoxa representava o pano de fundo espiritual [*der geistige Hintergrund*] para o entendimento da humanidade e sua situação”, esta mesma metodologia se mostrava completamente estéril para oferecer respostas criativas frente a um novo e dinâmico estado de coisas. Nas palavras de Shaull, quando desafiado por um contexto histórico de rápidas transformações sociais e de crescente efervescência revolucionária, “o edifício sistemático da teologia neo-ortodoxa se torna instável [*ist erschüttert*]”; e, justamente por esta razão, afirma Shaull, “sua linguagem perdeu o poder que antes possuía para mim”⁹¹.

Band II: Zeitenwende auch in der Theologie. Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1934, p. 46, e.g., afirma: „[Barth] will ‚Orthodoxer‘ sein, die Linie festhalten, der die Theologie bis zum Dämmern der ‚Aufklärung‘, des ‚Rationalismus‘, folgte. Auf ihr will er das in die Theologie einfügen, was die reformierten und lutherischen Orthodoxen an Bibel, Bekenntnis, Dogma nicht zu seinem Rechte kommen gelassen. Also das ‚Mittelalterliche‘, ‚Altkirchliche‘, soweit ein Luther und Calvin es fortsetzen soll bleiben, weiter genützt werden“. Para leituras mais atuais de Barth, mesmo que não convençam no que diz respeito ao problema do *Supranaturalismus* em sua teologia, cf.: Trutz RENDTORFF. Radikale Autonomie Gottes: Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihre Folgen. In: *Theorie des Christentums*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1972, p. 161-181. Rendtorff chega a declarar que Barth poderia com toda propriedade ser considerado “um expoente da teologia liberal” (p. 164). Veja ainda John MACKEN. *The Autonomy Theme in the Church Dogmatics: Karl Barth and His Critics*. New York: Cambridge University Press, 1990; Bruce L. McCORMACK. Revelation and History in Transfoundationalist Perspective: Karl Barth’s Theological Epistemology in Conversation with a Schleiermacherian Tradition. *The Journal of Religion*, vol. 78, no. 1, 1998, p. 18-3; Matthias GOCKEL. *Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election: A Systematic-Theological Comparison*. New York: Oxford University Press, Inc., 2006.

⁹⁰ Richard SHAULL. Entre Jesus e Marx: reflexões sobre os anos que passei no Brasil. (1984). In: Rubem ALVES. (Org.). *De dentro do furacão: Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação*. São Paulo: Editora Sagarana; CEDI; CLAI; Ciências da Religião, 1985, p. 200.

⁹¹ Richard SHAULL. Zwischenstation. Eine Einführung. In: *Befreiung durch Veränderung: Herausforderungen an Kirche, Theologie und Gesellschaft*. München: Chr. Kaiser Verlag; Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1970, p. 7-8. Este texto [viz., “Zwischenstation. Eine Einführung”] se trata, como a nota de referência no título revela, de um longo prefácio [p. 7-32] “escrito pelo autor especificamente para a edição alemã” – a saber, a organização de uma coletânea contendo quatorze artigos teológicos de R. Shaull publicados entre os anos de 1966 e 1970. É interessante notar que, sendo um artigo preparado para conferir uma forma sistemática a este conjunto de textos, Shaull pontua, de forma clara e objetiva, a rigidez da “neo-ortodoxia” –

Não obstante, foi exatamente o colapso de sua teologia inicial, isto é, a percepção “das aporias da teologia tradicional”⁹², o elemento responsável por conduzir a reflexão teológica de Shaull à busca por uma nova fundamentação metodológica capaz de lidar criativamente com a dinamicidade do desdobramento histórico. Na perspectiva de Shaull, a preocupação contínua com “o envolvimento dos cristãos na transformação da humanidade e do mundo” exige do teólogo responsável um crescente esforço intelectual-espiritual para responder, de uma forma adequada, à “questão sobre o modo como a teologia deve ser orientada”⁹³. A preocupação com a fundamentação de uma metodologia teológica é para Shaull, assim, o ponto de partida e o *punctum saliens* para a formação de uma linguagem teológica, ao mesmo tempo, crítica e construtiva. Segue-se que o processo shaulliano de ruptura com as aporias da teologia barthiana tornou-se uma ocasião propícia para a formação de uma teologia capaz de lidar criativamente com as questões impostas pela cultura. Em sua perspectiva, as igrejas do protestantismo histórico de missão, “vivendo no centro de todas as mudanças radicais operadas no Brasil, num ritmo cada vez mais acelerado”, poderiam se tornar capazes de “estar presentes e a oferecer alguma contribuição [...] somente se [permitissem abrir-se] ao que estava acontecendo e se preparassem teológica e espiritualmente para dar respostas criativas à situação”. Paulatinamente, contudo, a contínua preocupação de Shaull em relação à tentativa de superar o “fosso intolerável” (Tillich) entre igreja e sociedade tomava a forma de um protesto profético contra a arrogância eclesiástica do protestantismo. E, mesmo sob o impulso de uma intenção honesta de tornar o querigma protestante relevante para a cultura moderna, a reivindicação de Shaull terminou por denunciar a *hybris* demoníaca e autoritária que caracterizava as instituições do protestantismo e de seu anúncio cristalizado. E é precisamente

na forma como ele a interpretava –, e a transição de seu pensamento em direção à história e à escatologia. O mais importante a se notar neste texto é a referência explícita ao poder que a teologia de Tillich (p. 28-29) confere ao seu pensamento neste estágio de transição. Aqui, elencamos alguns elementos da teologia tillichiana por ele apropriados: o conceito platônico de *Eros*, mais que freudiano, enquanto a possibilidade que jaz adiante de nós e à nossa frente e nos puxa para a frente; o relacionamento entre *intencionalidade* (*Intentionalität*), *sentido* (*Sinn*) e *experiência* (*Erfahrung*) e sua conexão com o *mundo dos símbolos* (*Welt der Symbole*), “por meio do qual advém a possibilidade de imaginar e desejar [*vorzustellen und wollen*] um novo futuro, bem como lutar por ele”; a categoria de Tillich do demoníaco (*Tillich'sche Kategorie des Dämonischen*) e seu entendimento da *polaridade* (*Polarität*). Neste sentido, dificilmente se poderia supor que nossa afirmação da dependência espiritual de Shaull em relação à teologia de Tillich constitui um fato arbitrário. E, mais do que isso, o texto de Shaull revela um entendimento adequado da estrutura neokantiana de uma *filosofia do sentido e da consciência* enquanto ponto de partida para o desenvolvimento de uma teologia simbólica. Este artigo, escrito em 1970, foi publicado em inglês em 1971. No entanto, infelizmente, não tivemos acesso à versão original. Para a referência da versão inglesa, cf.: Richard SHAULL. Liberation through Transformation. *Communio Viatorum*, vol. 2, no. 3, 1971, p. 85-105.

⁹² Gerd-Dieter FISCHER. *Richard Shaulls „Theologie der Revolution“: Ihre theologische und ethische Argumentation auf dem Hintergrund der Situation in Lateinamerika*, p. 130-137. Cf. Richard SHAULL. *Surpreendido pela graça: memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil*, p. 209-213.

⁹³ Richard SHAULL. *Zwischenstation. Eine Einführung*, p. 16.

neste contexto que o princípio protestante por ele arrogado aparece em toda a sua força: ao definir a teologia como “um tipo de pensamento *dinâmico, em permanente processo de recriação* na busca de uma resposta ao Deus que do futuro vem até nós”⁹⁴, Shaull deu forma a um protesto sem precedentes na história do protestantismo no Brasil. Deste modo, o destino do protestantismo, caso não se submetesse a uma profunda reorientação, seria, para ele, *o fracasso, a falência*, uma vez que o proletário, ao mover-se “em direção ao sentido e à realização” da vida, não poderia jamais ser alcançado por um querigma absolutizado em estruturas institucionais heterônomas⁹⁵.

Em que se pese o caráter profundamente negativo intrínseco ao princípio protestante, ou melhor, seu caráter profético de denúncia que rompe com as estruturas demoníacas, há que se acentuar, de igual forma, que este *Prinzip* possui uma dimensão *positiva*, isto é, um poder formativo. Como corolário tem-se que seria completamente equivocado pressupor que a teologia de Shaull constitui um tipo puramente negativo de teologia, uma forma de linguagem teológica radicalmente apofática e, portanto, incapaz de perceber que para todo *não* há, por necessidade, um *sim* inextricavelmente correlacionado. A estrutura de interdependência que caracteriza o relacionamento entre a negação e a afirmação confere um caráter dinâmico à reflexão shaulliana, tornando-a sensível à dimensão religiosa que se manifesta na totalidade da vida do espírito – e não apenas *intra muros ecclesiae*, como o paroquialismo protestante, em sua *hybris*, o quer. O *titanismo* barthiano do *Der Römerbrief*⁹⁶, expresso em sua

⁹⁴ Richard SHAULL. *Surpreendido pela graça: memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil*, p. 163, 212. [Grifo nosso.] “Sempre dei crescente importância à escatologia. Isto significava, para mim, que a reflexão teológica devia preservar como central a questão do Reino de Deus, Deus invadindo o nosso mundo e nossa vida hoje” (p. 212). Apesar do acento no futuro, entendido enquanto totalidade de sentido acessível apenas por meio de uma “intuição imaginativa”, a escatologia de Shaull não cria uma diástase docética em relação ao presente. Pelo contrário, é este sentido último, simbolicamente presente em Jesus *como* o Cristo, o “novo homem”, enquanto o centro da história, que confere sentido à experiência presente. Aqui, nos voltamos contra a posição pouco matizada de Heinz Eduard TÖDT. *Revolution als neue sozialethische Konzeption. Eine Inhaltsanalyse*. In: Trutz RENDTORFF; Heinz Eduard TÖDT. *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968, sobretudo, p. 37-38, que imputa à teologia de Shaull um *desprezo* pelo passado e pelo presente.

⁹⁵ Richard SHAULL. *God and the Human Revolution*. In: Donald E. HARTSOCK. (Ed.). *Contemporary Religious Issues*. Belmont: Wadsworth Publishing Co., Inc., 1968, p. 204.

⁹⁶ Karl BARTH. *A humanidade de Deus*. (1956). In: *Dádiva e louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006, p. 392-393, em tom de autocorreção, refere-se ao seu ímpeto crítico-polêmico de seu *Römerbrief* como um “titanismo”. Como ele aponta: “Teria sido infundada a impressão de muitos contemporâneos de que aqui tudo se encaminharia no sentido de, para variar, virar Schleiermacher de cabeça para baixo, isto é, no sentido de, para variar, engrandecer *Deus* às custas do *homem*, a impressão de que no fundo muito pouco se ganharia, de que em última análise aí talvez só houvesse um novo titanismo em ação?”. A despeito da crítica ao suposto titanismo de Schleiermacher, que é completamente injustificada, autores indicam que Barth permaneceu muito mais próximo do “pai da teologia moderna” do que ele mesmo chegou a admitir. Sobre este ponto, cf., por exemplo, Matthias GOCKEL. *Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election: A Systematic-Theological Comparison*, sobretudo, p. 1-15.

apropriação kierkegaardiana da “‘infinita distinção qualitativa’ entre tempo e eternidade”⁹⁷, permanece, assim, muito distante da postura adotada por Shaull, e isso mesmo em seu período inicial. A diástase estabelecida por Barth entre o divino e o humano implica o fim do poder formativo do protestantismo histórico. O protesto profético de Barth não apenas se volta *contra todas as possibilidades humanas*; antes, ele as *destrói*: “a vontade de Deus em nenhum ponto particular toca ou coincide com a vontade do homem”⁹⁸. Para Shaull, ao contrário, a dimensão de profundidade subjacente à totalidade da cultura confere uma dinamicidade à história enquanto o âmbito de manifestação do divino. Se, para Barth, entre a vontade de Deus e a vontade do homem, *a despeito da natureza do objetivo último da vontade humana*, há somente, como bem afirma Rich, “a relação de não-correspondência”, isto é, “de absoluta diferença”⁹⁹; para Shaull, ao contrário, o divino e o humano não podem ser separados, na medida em que participamos numa ordem de coisas que se encontra envolvida pelo próprio divino. Há, como ele afirma, uma “coincidência relativa”¹⁰⁰ entre ambos. E é precisamente a capacidade humana de responder ao divino, que da ultimidade incondicional vem ao seu encontro, o elemento que confere à reflexão teológica shaulliana uma dimensão positiva. Sua teologia supera, assim, todo titanismo, isto é, todo paradoxo que se quer tão-somente *crítico* e nunca *positivo*: a crítica pura termina no ceticismo¹⁰¹. A revelação de Deus e o trabalho da graça, à medida que não há uma diástase completa com a dimensão de profundidade última da vida, não se opõem, assim, à resposta (ética) que o homem confere, religiosa ou secularmente,

⁹⁷ Karl BARTH. *The Epistle to the Romans*. Oxford; London; New York: Oxford University Press, 1968 [1928], p. 10: “My reply is that, if I have a system, it is limited to a recognition of what Kierkegaard called the ‘infinite qualitative distinction between time and eternity, and to my regarding this as possessing negative as well as positive significance: ‘God is in heaven, and thou art on earth’”. Aqui caberia perguntar onde se encontra a dimensão propriamente *positiva* desta diástase. Sobre este ponto, cf. Arthur RICH. *Business and Economic Ethics: The Ethics of Economic Systems*, p. 130-138. Para a distância de Shaull em relação à reflexão teológica do primeiro e do segundo Barth, cf. as p. 153-159 desta mesma obra.

⁹⁸ Karl BARTH. *The Epistle to the Romans*, p. 432: “There is, no doubt, a great and universal human ‘building’ at which we all in our various ways labour in *fear and trembling*; but it is a work in which *the will of God at no single point touches or overlaps with the will of man*”. [Grifos nossos.]

⁹⁹ Arthur RICH. *Business and Economic Ethics: The Ethics of Economic Systems*, p. 134: “In this way the early Barth proclaims the absolute ‘from God’ as *radical, eschatological judgment over this world*”. É por isso que, em Barth, a ética somente pode existir na forma de crítica divina a toda ética!

¹⁰⁰ Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*, p. 36.

¹⁰¹ Sobre o “paradoxo crítico” e “positivo”, cf. o debate entre Tillich, Barth e Gogarten: Paul TILLICH. *Kritisches und positives Paradox: eine Auseinandersetzung mit Karl Barth und Friedrich Gogarten*. (1923). In: John Powell CLAYTON. (Hrsg.). *Main Works – Hauptwerke*. Band 4: *Religionsphilosophische Schriften*, p. 91-116. Para uma comparação entre a posição de Barth e a de Tillich, cf. o artigo de Robert P. SCHARLEMANN. *The No to Nothing and the Nothing to Know: Barth and Tillich and the Possibility of Theological Science*. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 55, no. 1, 1987, p. 57-72. O problema de Barth é que ele não percebe a “contradição performativa” intrínseca à pura negação.

ao sentido incondicional do ser, como o quer Barth¹⁰². Antes, a graça toma forma à medida que o homem se volta, através da imaginação, para o futuro incondicional que o abarca.

A dimensão *positiva* subjacente ao princípio protestante é por Shaull correlacionada com a palavra “graça”. Em sua opinião, a graça constitui um “poder [*power*] de transformação”, isto é, um poder que indica “um modo particular de experienciar a vida e o mundo”. Para Shaull, “experienciar a vida, a luta pela transformação de nós mesmos e de nossa sociedade, constitui uma *afirmação de fé* com um *sentido* impressionante para a nossa época”¹⁰³. A graça, entendida como poder para transformação, se configura, de fato, como um *poder de trans-formação*, isto é, a superação das formas finitas que, ao arrogarem para si a identificação com a graça, tornam-se demoníacas: o protesto contra estas formas dá lugar a novas formas. É este poder de trans-formar e de transcender estruturas híbridas para dar lugar a novas formações que confere ao princípio protestante sua dimensão *positiva*. O protesto profético possui o poder crítico permanente: mas ele somente existe na medida em que se volta contra formas existentes a fim de dar lugar a novas formas. Nas palavras de Shaull:

[A graça] aponta em direção à descoberta de que, quando lamentamos a perda daquilo que mais prezamos, muitas vezes somos surpreendidos por uma experiência de vida que vai além de qualquer coisa que tenhamos conhecido antes; ela aponta para a possibilidade, uma e outra vez, de ordenar o nosso mundo de maneiras significativas [*meaningful ways*] em meio à desintegração pessoal e social; a graça aponta para uma consciência de que, quando nos encontramos presos em uma situação fechada, podemos, por vezes, sair dela e começar tudo de novo – e descobrir novas opções que nem ao menos sabíamos que existiam; a graça aponta para a recuperação gradual da esperança na medida em que vivemos uma nova história, uma história que envolve um *arriscar-se* para a frente [*venturing forth*] nessas e em outras situações, com a expectativa de ser surpreendido e *agarrado por um poder que não o nosso próprio*¹⁰⁴.

¹⁰² Karl BARTH. *Church Dogmatics*. Volume II. The Doctrine of God. Part 2. Edinburgh: T. & T. Clark; New York: Charles Scribner’s Sons, 1967 [1957], p. 517: “For man is not content simply to *be* the answer to this question by the grace of God. He wants to be like God. He wants to know of himself (as God does) what is good and evil. He therefore wants to *give* this answer himself and of himself. So, then, as a result and in prolongation of the fall, we have ‘ethics’, or rather, the multifarious ethical systems, the attempted human answers to the ethical questions”.

¹⁰³ Richard SHAULL. Grace: Power for Transformation. In: Thomas M. McFADDEN. (Ed.). *Liberation, Revolution, and Freedom: Theological Perspectives*. Proceedings of the College Theology Society. New York: The Seabury Press, Inc., 1975, p. 82. [Grifos nossos.]

¹⁰⁴ Richard SHAULL. Grace: Power for Transformation, p. 82. [Grifos nossos.] Frente à afirmação deste poder suprarracional – mas nunca antirracional! –, Shaull se questiona: “Dare I affirm all this in face of the reality around us? When I am surrounded by so many broken men and women who apparently have no reason for living and nowhere to go? When I see what happens so often to those creative spirits who try to defy the deathly structures around them? When I cannot escape the fact that millions of people around the world are suffering and dying, and there seems to be no way of avoiding it? Yes, I stick with my affirmation even though I have no adequate answer to the questions that are posed again and again”.

A presença deste “poder de trans-formação” representado pela graça, tão veementemente apontada por Shaull, é imprescindível para uma adequada compreensão de seu pensamento teológico-ético. De acordo com Shaull, a afirmação da presença efetiva deste poder se faz necessária mesmo “quando todas as respostas racionais não deixam qualquer espaço para esta realidade objetiva – que é ao mesmo tempo um mistério – pela qual”, prossegue Shaull, “eu sou apreendido”. A insistência shaulliana em afirmar este poder misterioso – a despeito de sua participação em “uma comunidade pouco estruturada, embora real, de homens e mulheres que compartilham e são sustentados por essa mesma experiência, e o testemunho *ambíguo* e, mesmo assim, poderoso de uma comunidade de fé a essa mesma realidade”¹⁰⁵ – confere uma dimensão *mística* à sua teologia que não pode ser ignorada. Trata-se da experiência de ser apreendido por uma “realidade *objetiva*”, “misteriosa”, isto é, um *poder* não procedente de nós mesmos que somente se torna possível de ser afirmado por meio da *fé*. Por outro lado, tendo-se em vista que, para Shaull, a fé significa, justamente, a consciência de ser apreendido por este poder real, misterioso, numinoso, a relação entre a graça e a fé conforma uma estrutura dinâmica que apenas pode ser separada reflexivamente, através de uma abstração intelectual. Assim, temos que, para Shaull, a graça constitui o poder de trans-formação *apreendido* num modo particular de experienciar a vida e o mundo, ao passo que a fé é a recepção-intuitiva deste poder suprarracional, posto que transcende os limites da razão.

De forma óbvia, a teologia de Shaull não restringe este poder ao âmbito das concreções históricas da religião. Antes, ele percebe este elemento propriamente religioso em todos os domínios *seculares* da vida do espírito. Em sua perspectiva, “a graça é apreendida por homens e mulheres que a experienciam, tornam-na visível em suas vidas e em seus relacionamentos com outros”, mesmo que não se declarem “religiosos”. Enquanto teólogo, entretanto, Shaull arroga para si a tarefa não apenas de elucidar, a partir de uma perspectiva religiosa, “a encarnação da graça em nossa situação”, como também “o esforço contínuo de *dar forma e visibilidade* à operação da graça em meio à luta humana por libertação”. Para Shaull, esta tarefa de dar forma e visibilidade à graça, que se manifesta em todo esforço pela realização da vida humana, constitui “um assunto de experiência e interpretação desta experiência”. A tarefa do teólogo é, assim, uma de perceber, através da fé intuente, a irrupção deste poder latente, que sempre busca uma forma visível, e uma de interpretar, através da mediação de uma experiência sempre imediata, a própria experiência do poder da graça.

¹⁰⁵ Richard SHAULL. *Grace: Power for Transformation*, p. 82-83.

Não obstante, Shaull dá, ainda, um passo além: com uma abertura sensível ao elemento religioso e numinoso latente na totalidade da vida do espírito, Shaull se torna ciente de que a irrupção do poder da graça não necessariamente precisa assumir uma forma *cristã*: esta tarefa de interpretação da experiência do poder da graça por meio da própria experiência pode conduzir o teólogo “a explorar a visão e o poder de formas novas e (para nós) estranhas de espiritualidade e experiência religiosa”¹⁰⁶. Com isso, um fato em sua teologia se torna evidente: o poder trans-formador da graça, ou melhor, a dimensão religiosa propriamente dita, que por Shaull é simbolicamente interpretada a partir da tradição cristã¹⁰⁷, transcende os limites cristãos. O poder trans-formador da graça pode ser interpretado a partir de outros símbolos, adquirindo, por consequência, concreções históricas diferentes. Disso podemos seguramente inferir que, para Shaull, a religião, entendida em sua dimensão de profundidade última e incondicional, é um predicado humano universal, podendo ser interpretada tanto por meio de símbolos cristãos, quanto por símbolos de natureza completamente distinta.

Tendo-se em vista este poder trans-formador da graça, que confere, ao princípio protestante, sua dimensão positiva, “o poder formativo do protestantismo”, ou melhor, seu “poder de criar uma forma” irrompe de um modo axiomático. Este axioma diz respeito, de acordo com Tillich, à dinâmica entre o princípio protestante crítico e sua capacidade de, no ato de sua própria negação, dar lugar a seu oposto, isto é, à afirmação. Trata-se, aqui, de “um axioma geral concernente a todo ser”, isto é, o princípio lógico de que todo “negativo somente pode manifestar-se em conexão com algo positivo”. Para Tillich, este princípio lógico, axiomático, nos leva a perceber que “o protesto não pode existir sem uma ‘*Gestalt*’ à qual pertence”. No entanto, a *Gestalt*, na medida em que con-forma a si mesma, também se inclui em seu próprio protesto: “ela compreende a forma e a negação da forma”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Richard SHAULL. *Grace: Power for Transformation*, p. 83. [Grifos nossos.] Este foi um ponto que Shaull nunca chegou a explorar, dado seu envolvimento ininterrupto com o protestantismo na condição de um *Kirchentheologe* – a despeito de sua “teologia positiva” (Schleiermacher) *pressupor* uma fundamentação filosófica, nos termos de uma *Kulturtheologie*. No entanto, como adiante se verá, esta possibilidade encontra-se aberta em função do próprio conceito de religião shaulliano. Não espanta, pois, que esta abertura positiva a outras possibilidades religiosas tenha soado de forma tão escandalosa para um dos principais representantes do movimento evangelicalista estadunidense, como, e.g., Vernon C. GROUNDS. *Revolution and the Christian Faith: An Evangelical Perspective*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007 [1971], p. 76. Esta possibilidade de uma concreção histórica da religião a partir de símbolos não-cristãos, entretanto, também aparece nos seguintes textos de Shaull, sendo que, salvo engano, a primeira vez foi em 1970: Richard SHAULL. *God and the Human Revolution*, sobretudo, p. 204-207; Richard SHAULL. Aula inaugural – Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana Unida, Vitória, Dezembro, 2000. *Religião e Sociedade*, v. 23, n. especial: Ecumenismo, memória e história: homenagem a Richard Shaull, 2003, p. 51-52 – aqui com referência ao Islã. Este tópico, entretanto, é uma adjacência, e não deverá nos ocupar neste estudo.

¹⁰⁷ Richard SHAULL. *Revolution: Heritage and Contemporary Option*, sobretudo, p. 209-235.

¹⁰⁸ Paul TILLICH. *The Formative Power of Protestantism*. (1929). In: *The Protestant Era*, p. 206. A palavra *Gestalt* é de difícil tradução. Ela significa, e.g., forma, figura, configuração. Aqui, adotaremos a palavra diretamente do alemão e com o emprego do itálico. Em que se pese a dificuldade de tradução do termo,

O resultado desta configuração conceitual é que toda *Gestalt* carrega em si uma tensão dialética nunca absolutamente sintética, uma vez que nela estão contidos, ao mesmo tempo, o protesto e a forma. A *Gestalt*, enquanto uma concreção histórica, não pode nem dissolver-se no protesto puro, por um lado, nem absolutizar sua forma, por outro. Quando isso acontece, ou ela desaparece frente à negatividade de um protesto titânico, ou ela se torna uma *hybris*, uma sedimentação idolátrica que, por arrogar absolutez, se torna demoníaca. Desta forma, um protesto absoluto, um paradoxo exclusivamente crítico (Barth), não deixa de ser uma postura absurda do ponto de vista lógico, posto que o protesto que não possui qualquer base em que se apoiar – salvo o apelo ao supranatural! – termina por voltar-se contra si mesmo numa atitude cético-niilista infundável: isto é, a crítica pura não se sustenta na medida em que incorre, por

parece-nos que o conceito *Gestalt* é utilizado por Tillich numa acepção basicamente troeltschiana. Tendo-se em vista a influência de Troeltsch sobre Tillich, parece-nos que o “teólogo da cultura” utiliza a ideia de *Gestalt* em conexão com o programa troeltschiano de uma *Gestaltungslehre*. Uma vez que a ideia de *Prinzip*, elaborada por Tillich em seu escrito *Die sozialistische Entscheidung*, é oriunda, conforme vimos acima (nota 13), do artigo de Troeltsch sobre a essência do cristianismo, talvez não seja ilusório pensar que, em sua ideia de *Gestalt*, a influência de Troeltsch seja, *ipso facto*, determinante. Mantendo-se o foco na conexão entre *Prinzip* e *Gestalt*, parece plausível supor que o emprego tillichiano da ideia de *Gestalt* também advenha da ética de Troeltsch. Como afirma Ernst TROELTSCH. Was heisst „Wesen des Christentums“?, p. 407: „*Er ist nicht bloß Abstraktion aus den Erscheinungen, sondern zugleich Kritik an den Erscheinungen, und diese Kritik ist nicht bloß Messung des noch Unfertigen an dem in ihm treibenden Ideal, sondern Scheidung des dem Wesen Entsprechenden und des Wesens widrigen*“. Aqui se pode notar que a essência envolve, por necessidade, a crítica e, neste caso, a “crítica imanente”. A semelhança com a fórmula de Tillich se torna ainda mais notável quando Troeltsch levanta a pergunta pelo critério do juízo em relação à essência e aponta a “intuição imaginativa” como resposta: „*Nach welchem Maßstab aber wird diese Kritik vollzogen? Sie ist eine Kritik historischer Gebilde aus dem ihrem Haupttrieb inwohnenden Ideal. Sie ist das, was man eine immanente Kritik zu nennen pflegt. Sie ist insofern in der Tat rein historisch gedacht; denn sie mißt das Historische am Historischen, die Einzelbildung an dem intuitiv und divinorisch erfaßten Geiste des Ganzen*“. Com isso, elementos subjetivos estão envolvidos na definição da essência: ou melhor, esta essência toma forma a partir da conexão entre o “impulso ideal” e a decisão subjetiva que se volta, por meio da intuição imaginativa, para o todo. É assim que, para Troeltsch, a definição do essencial e a rejeição do não-essencial se torna “um assunto de competência histórica”: „*Daß der Historiker wirklich den Hauptzug richtig treffe, wirklich die Verkehungen und Zufälle scharf erkenne, das hängt lediglich von seiner Vertiefung in die Tatsachen und von der Reife seiner Urteilskraft ab, ist also eine Sache historischer Meisterschaft*“ (p. 408). E faz parte constitutiva desta “competência histórica” a *intuição imaginativa do todo*. Ora, também em Tillich, como adiante se verá, a ideia de uma “intuição imaginativa” (*fantasiemäßige Anschauung*) representa o critério para se emitir uma crítica da *Gestalt*. Sobre isso, cf. a p. 212 do artigo supracitado de Tillich. Esta mesma ideia é mais tarde empregada por Paul TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 404, no âmbito da discussão da *imagem* do “Novo Ser”, por meio do conceito de “*analogia imaginis*”. Assim, a despeito do que afirma Tillich sobre a origem do conceito de *Gestalt* – a saber: “[...] we shall use the German word *Gestalt* in order to refer to the total structure of a living reality, such as a social group, an individual person, or a biological body. The German word is permissible since ‘*Gestalt* psychology’ has introduced it into general scientific terminology” (p. 206, nota 1) –, sua assertiva não nos parece convincente. Pelo contrário: por meio desta aproximação a Troeltsch, o conceito de essência empregado por Tillich se torna até mesmo mais inteligível. Desta forma, a ideia de Troeltsch de uma “*individuelle Totalität*”, que certamente corresponde à ideia hegeliana de *Gestalt*, nos parece mais apropriada para entender o sentido do termo tillichiano. A *Gestalt*, ao unir o princípio protestante e a forma, nos passa a mesma ideia de um protesto, um juízo individual – ou coletivo – responsável por determinar a essência do protestantismo em suas concreções históricas. Se esta relação aqui apontada possui algum fundamento, a *Gestalt* se torna, desta forma, um *sinônimo de essência*. Sendo este o caso, a crítica de John Powell CLAYTON. *The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, p. 222-249 em relação ao alegado “essencialismo estático” de Tillich se evidenciaria – ainda mais do que já é! – como completamente infundada.

necessidade, numa “contradição performativa”¹⁰⁹. Como afirma Tillich, “não há nenhuma negação ‘absoluta’ e não há nenhum protesto ‘absoluto’ – absoluto no sentido literário de ‘absolvido de qualquer envolvimento’”. Assim como “a negação, se for viva, está envolvida na afirmação”, assim também “o protesto, se for vivo, está envolvido na forma”. A unidade entre protesto e criação, ou entre princípio protestante e poder formativo, é por Tillich designada como a “*Gestalt* da graça [*Gestalt der Gnade*]”. A *Gestalt* da graça é a concreção histórica resultante de um protesto que é dependente de sua *Gestalt*; de uma negação da forma que é dependente de seu poder de criar formas; de um não que é dependente de um sim¹¹⁰. É, pois, a união do sim e do não, do não e do sim, sem que estes sejam jamais separados ou identificados de forma arbitrária, o elemento capaz de conferir à *Gestalt* da graça seu caráter dinâmico, formador, e, não por último, sua permanente tensão interna.

Mantendo-se o foco no elemento de tensão permanente e necessário que a conforma, a *Gestalt* da graça pode ser definida, de acordo com Tillich, como a “estrutura sagrada da realidade”. O que, numa primeira leitura, aparenta constituir uma verdadeira contradição no entendimento *usual* do próprio *sagrado*, representa, precisamente, a presença da graça na história. Por unir forma e protesto, a *Gestalt* da graça irrompe, enquanto estrutura sagrada da realidade, através da participação humana na dimensão de profundidade do divino. Aliás, é a participação humana nesta “realidade incondicional”, “última” e “infinita” que confere ao protestantismo a autoridade de emitir um juízo, um protesto profético, ou melhor, uma crítica que “procede de algo além da finitude”¹¹¹. Por consequência, a *Gestalt* da graça não pode jamais ser considerada uma *Gestalt* particular entre outras *Gestalten*: antes, esta *Gestalt* representa a manifestação “do que está além de toda *Gestalt* através de uma *Gestalt*”. Para Tillich, precisamente nesta concepção “jaz a mais profunda diferença entre a ideia protestante e a ideia católica da realidade da graça”. Nas palavras de Tillich, “na visão católica, a forma finita é transmutada numa forma divina”, ao passo que, na visão protestante, em contrapartida, “a graça aparece *através* de uma *Gestalt* viva que permanece, em si, o que ela

¹⁰⁹ Jürgen HABERMAS. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge: Polity Press, 1998 [1985], p. 185-210. Para uma análise pormenorizada do conceito de “contradição performativa” em Habermas, cf. o excelente artigo de Martin JAY. The Debate over Performative Contradiction: Habermas versus the Poststructuralists. In: Axel HONNETH et al. (Ed.). *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment: Studies in Contemporary German Social Thought*. Cambridge; Massachusetts; London: The MIT Press, 1992, p. 261-279.

¹¹⁰ Paul TILLICH. The Formative Power of Protestantism, p. 206-207. Aqui, talvez seja interessante notar que é justamente a falta de correlação entre o “não e o sim” que leva Tillich a criticar a “teologia dialética” como uma “teologia paradoxal” e, por consequência, como supranatural. Esta crítica segue a mesma lógica da já mencionada discussão entre o “paradoxo crítico” e o “paradoxo positivo” na teologia (cf. a referência na nota 100 acima). Para a crítica incisiva desenvolvida por Tillich, cf.: Paul TILLICH. What is Wrong with the “Dialectical Theology”? *The Journal of Religion*, vol. 15, no. 2, 1935, p. 127-145.

¹¹¹ Paul TILLICH. The Formative Power of Protestantism, p. 209.

é”. Assim, o protesto do protestantismo “proíbe a aparição da graça, através de formas finitas, de se tornar idêntica às formas finitas por ela utilizadas”. A identificação da graça com as formas finitas por meio das quais ela aparece “constitui, de acordo com o princípio protestante, uma *hybris* demoníaca”¹¹². Toda divinização de formas finitas é objeto da crítica imposta pelo princípio protestante. Segue-se que o protestantismo sempre é, essencialmente, laico, secular e secularizante. Como afirma Tillich, “o protestantismo possui uma relação única com o *secularismo*: o protestantismo, por sua própria natureza, exige uma realidade secular”¹¹³. Shaull percebe esta exigência secularizante no protestantismo de um modo ainda mais cogente. Se o protestantismo quiser permanecer um poder dinâmico e criativo na vida da cultura, então, “a primeira preocupação do teólogo deve ser contribuir, tanto quanto possível, para a ampliação, aprofundamento, e revitalização do pensamento *secular*”¹¹⁴. Ou ainda, como afirma Tillich: “o protestantismo demanda um protesto concreto contra a esfera sagrada e contra o orgulho eclesiástico, um protesto que é incorporado no secularismo. O secularismo protestante é um elemento necessário para a realização protestante”¹¹⁵. Por consequência, a postura protestante se volta e tem que se voltar contra toda *hybris*, incluindo a sua própria.

Não obstante a dimensão radicalmente secularizante do protestantismo, a consciência da participação numa dimensão incondicional de sentido e ultimidade não pode jamais ser obliterada. A própria correlação entre o princípio protestante e a *Gestalt* da graça acentua esta participação humana na dimensão incondicional de sentido de uma forma particularmente notória. Assim como a *Gestalt* da graça constitui a manifestação do poder que vai além de toda forma por meio de uma forma, o princípio protestante, por sua vez, somente se torna possível à medida que reivindica sua autoridade através da participação numa “autoridade incondicional, infinita, transumana” – ou, numa realidade *objetiva* e misteriosa que agarra o ser humano e o empurra em direção à realização da vida em todas as suas dimensões. Nem a

¹¹² Paul TILLICH. The Formative Power of Protestantism, p. 211-212: “The divine appears *through* the humanity of the Christ, *through* the historical weakness of the church, *through* the finite material of the sacrament. The divine appears through the finite realities as their transcendent meaning”. Sobre a relação entre princípio protestante e *Gestalt* da graça, cf., ainda, os seguintes artigos: Enio R. MUELLER. “Princípio protestante e substância católica”: subsídios para a compreensão de uma importante fórmula de Paul Tillich. *Correlatio*, n. 10, 2006, p. 5-18; Etienne A. HIGUET. As relações entre religião e cultura no pensamento de Paul Tillich. *Correlatio*, n. 14, 2008, 123-143.

¹¹³ Paul TILLICH. The Formative Power of Protestantism, p. 213. [Grifo nosso.] Destacamos a palavra “secularismo” apenas para que não se confunda o sentido tillichiano do termo com o sentido deste conceito na obra de Friedrich GOGARTEN. *Despair and Hope for Our Time*. Philadelphia; Boston: Pilgrim Press, 1970 [1953], p. 102-111. Em Gogarten, há uma distinção entre “*secularização* [Säkularisierung]” e “*secularismo* [Säkularismus]”. Ao passo que a *secularização* é um produto da fé cristã, o *secularismo* é uma “degeneração da secularização”, sendo mais uma “ideologia niilista” que a “historicização da existência humana” oriunda da fé cristã. Sobre este ponto, cf. o excelente ensaio de: Luís H. DREHER. A sedição do secular na religião: uma análise da obra de Friedrich Gogarten. *Numen*, v. 2, n. 1, 1999, p. 51-72.

¹¹⁴ Richard SHAULL. God and the Human Revolution, p. 206-207.

¹¹⁵ Paul TILLICH. The Formative Power of Protestantism, p. 214.

Gestalt da graça, por um lado, nem o princípio protestante, por outro, seriam “realidades” possíveis sem uma participação na dimensão do poder incondicional que a tudo transcende¹¹⁶: a *Gestalt* da graça é a forma (*Form*) que expressa o poder da graça (*Gehalt*) num conteúdo (*Inhalt*), e o princípio protestante é a fonte crítica e dinâmica de todas as concreções protestantes e culturais. Assim, por ser a fonte responsável por criticar e dinamizar todas as realizações do espírito, o *Prinzip* impulsiona tanto a concreção histórica da *Gestalt* da graça, quanto o protesto contra sua *hybris*: ele é um impulso de crítica e dinamização. A *Gestalt* da graça, em função de unir o poder da graça e o impulso crítico-dinâmico do *Prinzip*, é, por sua vez, a *essência do protestantismo eo ipso*: ela reúne, numa palavra, forma e protesto.

De acordo com Tillich, há no centro da doutrina protestante um ponto em que a estrutura sagrada da realidade, isto é, a *Gestalt* da graça, ou a essência do protestantismo, encontra seu lugar. Para Tillich, este lugar é a fé, e a fé corresponde ao estado de “ser agarrado pelo poder incondicional”. Como ele afirma, “a fé é ela mesma uma criação da graça (do Espírito divino)”, e não um produto derivativo, quer seja ele oriundo de uma sujeição a uma mensagem tida *em si mesma* como sacramental, quer de uma graça entendida como uma realidade, de fato, substancializada, ou mesmo de “um conhecimento objetivo dotado de um menor grau de evidência”. Ao apontar que a fé é uma criação da graça, Tillich não quer dizer, com isso, que a fé seja um elemento supranatural, que se impõe heteronomamente ao ser humano na forma de uma exigência. Pelo contrário: mesmo não procedendo do ser humano, a fé constitui sempre, e necessariamente, *uma realidade humana*, na medida em que é no ser humano que ela se torna um dado concreto e dotado de sentido. “A fé é a fé do homem. Ela não vem do homem, mas é efetiva *nele*”¹¹⁷. O ser humano possui a capacidade de *responder* à fé, de *recebê-la*. E, quando o homem assim o faz, a fé deixa de ser apenas transcendente: ela se torna imanente. Com isso, pode-se afirmar que, no que diz respeito à dinâmica da realidade da fé, há tanto uma dimensão de passividade, isto é, de dependência ou receptividade, por um lado, quanto uma dimensão de atividade e apropriação, por outro. Obviamente, esta separação entre um momento de *receptividade* e um de *atividade* somente pode ser realizada de modo abstrato, à medida que a receptividade se une, de imediato, como que num *Augenblick*, com a

¹¹⁶ Paul TILLICH. *The Formative Power of Protestantism*, p. 209-212 acentua esta dinâmica da participação na imediatidade do sentido, isto é, no incondicional, sobretudo, no tópico II deste texto – a saber, “A realidade da Graça”, compreendido entre as páginas supracitadas. Sobre este ponto, cf., ainda, o estudo de Hannelore JÄHR. *Theologie als Gestaltmetaphysik: die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1989, sobretudo, p. 358-384.

¹¹⁷ Paul TILLICH. *The Formative Power of Protestantism*, p. 210.

atividade¹¹⁸. Além disso, é a capacidade que o homem possui de responder a este apelo incondicional que o agarra – e, portanto, um apelo que absolutamente não provém do homem! –, que torna o protesto divino, em “toda a sua transcendência e independência”, efetivo, capaz de ser recebido e apropriado pelo ser humano. Como afirma Tillich, “ser movido pelo Espírito é o *prius* da fé, e não o contrário. No entanto, ser movido pelo Espírito ou ser agarrado pelo incondicional significa ser arrastado pela realidade e pela vida de uma *Gestalt* da graça”¹¹⁹.

A reciprocidade entre a fé e a graça constitui um elemento imprescindível para a compreensão daquilo que Tillich designa como *Gestalt* da graça. Uma vez que esta *Gestalt* não pode ser confundida com uma realidade entre outras *Gestalten* possíveis, a fé exerce, aqui, um papel fundamental. A estrutura sagrada da realidade, ou a *Gestalt* da graça, somente encontra o seu lugar *na fé*, que corresponde, conforme visto, a um estado de ser agarrado (*Getragensein*) pelo poder incondicional. É, pois, somente por meio da fé que a estrutura sagrada da realidade – isto é, a presença da graça na realidade finita por meio de uma forma finita – pode ser reconhecida pela consciência religiosa. Há, deste modo, uma relação de circularidade aqui: embora seja somente por meio da fé que a *Gestalt* da graça se torna perceptível pela consciência, a fé, por sua vez, pressupõe o poder do Espírito. Conforme afirmado acima, o poder “semovente” do Espírito é o *prius* da fé, e não o contrário. Assim, a fé que percebe a presença da graça na realidade finita por meio de uma forma condicionada é, ela mesma, uma resposta ao primado da “atividade” do Espírito. Tendo-se em vista que “a *Gestalt* da graça não é algo tangível”, e que não se “pode ver ou tocar a graça na vida pessoal ou na vida de uma comunidade”, a fé se torna uma faculdade (*Kraft*) de percepção distintiva, única. Posto de forma mais precisa: a *Gestalt* da graça é um possível *objeto* tão-somente “da ‘intuição imaginativa [*fantasiegemäÙige Anschauung*]’”. Como afirma Tillich, “o sentido transcendental de uma realidade finita não é um conceito abstrato, mas uma questão de percepção imaginativa”. Segue-se que a fé deve ser concebida fundamentalmente como uma “intuição [*Anschauung*]”, ou melhor, como a dimensão de receptividade da subjetividade que, em função da “atividade” do Espírito, intui a “realidade” da presença espiritual e, deste modo,

¹¹⁸ É impossível não perceber a impressionante proximidade entre Tillich e Schleiermacher, sobretudo no que diz respeito à reciprocidade entre “dependência e atividade”. Sobre esta relação dinâmica de reciprocidade em Schleiermacher, cf.: Friedrich SCHLEIERMACHER. *The Christian Faith*, § 4, p. 12-18. Neste sentido, encontramos-nos em pleno acordo com o *insight* de Peter GROVE. Symbolism in Schleiermacher’s Theory of Religion. In: Brent W. SOCKNESS; Wilhelm GRÄB. (Ed.). *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology: A Transatlantic Dialogue*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2010, p. 117: “Schleiermacher’s understanding of religious cognition and language as symbolic lends itself most naturally to comparison with the views of Paul Tillich. Of course, Schleiermacher’s sketch in many respects is inferior to a theory like Tillich’s. But this does not prevent Schleiermacher, thanks to the transcendental design of his theory, from having important things to say to his distant successor”.

¹¹⁹ Paul TILLICH. The Formative Power of Protestantism, p. 210-211.

responde a esta intuição por meio de um dirigir-se *imaginativamente* em sua “direção”. Há, para usarmos uma linguagem schleiermacheriana, uma relação de reciprocidade entre o “de onde” da intuição (*Woher*), e o “para onde” da imaginação ou da consciência intencional (*Wohin*): esta reciprocidade conforma a estrutura básica da autoconsciência religiosa¹²⁰. O sentido transcendental que, por assim dizer, atravessa toda realidade finita, somente pode ser percebido por uma fé entendida enquanto *intuição imaginativa*. Neste sentido, ao passo que a intuição representa o lado de receptividade da percepção imediata de uma “*realidade objetiva*” – uma percepção *apriorística*, anterior a toda interpretação conceitual –, a faculdade da imaginação representa, por sua vez, o lado *subjetivo* que se dirige em intencionalidade ao “sentido transcendental” intuído. A graça, evidentemente, não é *objeto* de nossa percepção, mas “a manifestação da graça através de um meio finito pode ser percebida. Uma *Gestalt* da graça é uma *Gestalt* ‘transparente’. Algo brilha através dela que é mais do que ela”. Nas precisas palavras de Tillich: “somente a fé pode perceber a graça em uma *Gestalt* da graça; pois a fé significa ser agarrado e ser transformado pela graça”¹²¹.

Ora, precisamente esta estrutura está pressuposta quando Richard Shaull afirma a presença todo-compreensiva do poder (*power*) de uma “realidade objetiva – que é ao mesmo tempo um mistério – pela qual” o homem é “apreendido”. Este poder, que a tudo transforma, é o mesmo poder que confere uma estrutura de sentido (*meaning*) responsável por impelir o homem a se mover para a frente, em intencionalidade, na busca de uma autorrealização (*self-fulfillment*)¹²². Ao pontuar a realidade objetiva ao mesmo tempo como uma realidade misteriosa, Shaull simplesmente abole a doutrina teísta que não apenas substancializa o incondicional, como também estabelece uma ontologia do divino. Para Shaull, é óbvio que a “ideia” (Kant) de Deus representa um símbolo para a própria totalidade de sentido, o Sentido do sentido (Tillich), a dimensão última, incondicional, que do futuro vem até nós. Por consequência, ainda que a proposta de Thomas Dean de desenvolver uma “fé pós-religiosa” soe como um oxímoro, ele está certo ao caracterizar a teologia shaulliana como uma teologia *post mortem Dei*¹²³. Ao afirmar o futuro enquanto um horizonte *aberto*, Shaull já não deixa

¹²⁰ Friedrich SCHLEIERMACHER. *The Christian Faith*, § 4, p. 16-18. Sobre este ponto, cf.: Robert Merrihew ADAMS. Faith and Religious Knowledge. In: Jacqueline MARÍÑA. (Ed.). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 35-51.

¹²¹ Paul TILLICH. The Formative Power of Protestantism, p. 212: “A *Gestalt* of grace is a ‘transparent’ *Gestalt*. Something shines through it which is more than it. The church is church because it is transparent as a *Gestalt* of grace. The saint is saint, not because he is ‘good’, but because he is transparent for something that is more than he himself is”.

¹²² Richard SHAULL. Grace: Power for Transformation, p. 82-83.

¹²³ Thomas DEAN. *Post-Theistic Thinking: The Marxist-Christian Dialogue in Radical Perspective*, p. 20: “[...] the clarification of the old doctrine of God is no longer enough. Something radically new is required”.

mais lugar para um Deus onipotente, onisciente. O teísmo tradicional é incompatível com o horizonte de um futuro que permanece aberto: por este motivo, há que se negar o teísmo para que a realidade da liberdade humana se torne efetiva (Sartre). Para Shaull, contudo, o futuro é o sentido último, que, através dos símbolos cristãos, é interpretado *como* Deus. Neste caso, o futuro é a própria condição da liberdade, mas de uma liberdade recebida como *dádiva*. Mais precisamente, o futuro é, enquanto horizonte aberto, a outra face da liberdade. Todavia, este futuro não representa um “reino” privado de qualquer relação com o presente, isto é, uma dimensão que cria uma diástase docética entre o presente e um porvir jamais experienciado em seu poder na totalidade da vida do espírito. Antes, por se encontrar simbolicamente antecipado em Jesus enquanto o “novo homem”, o futuro se abre para o humano enquanto um ponto de transcendência *dentro* da própria história. Trata-se, nas palavras de Shaull, da irrupção do “além no meio da vida”¹²⁴, isto é, de um futuro que se antecipa, pelo exercício da liberdade, no presente. Neste caso, a iminência do Reino de Deus, enquanto um símbolo do Deus que do futuro vem até o homem, “não significa apenas que o futuro está escancarado, mas também que ‘o futuro já está presente’”¹²⁵. Tal como em Jesus, que foi interpretado pela fé cristã como o centro da história, isto é, como o símbolo do “novo homem”, o futuro também se antecipa no mundo da vida do espírito, tornando-se presente, ainda que de forma limitada. A dimensão do futuro adquire, assim, formas provisórias (*essências!*) em cada nova concreção histórica da *Gestalt* da graça. A realidade objetiva, misteriosa, irrompe como um além-criativo dentro da história. Para Shaull, porém, esta realidade não é um “objeto” possível da investigação empírica: antes, ela é apreensível apenas sob o prisma da fé que intui¹²⁶.

A partir destas considerações, torna-se evidente que a reflexão teológica de Shaull, embora extremamente marcada pelo protesto profético do princípio protestante, contém, de igual forma, uma dimensão positiva, criadora, que se efetiva através do *poder* transformador da graça – um poder, ao mesmo tempo, crítico e criativo, responsável por superar as formas finitas que, ao arrogarem possuir a própria graça, tornam-se demoníacas. Este poder de transformação transcende todas as estruturas híbridas, naturalmente implodidas pela força do

¹²⁴ Richard SHAULL. *God and the Human Revolution*, p. 204. Esta sentença é por Shaull apropriada, num sentido bastante distinto, de Dietrich BONHOEFFER. *Prisoner for God: Letters and Papers from Prison*. New York: The Macmillan Company, 1959 [1952], p. 124: “God is the ‘beyond’ in the midst of our life”.

¹²⁵ Richard SHAULL. *The Revolutionary Challenge to Church and Society*. *Theology Today*, vol. 23, no. 4, 1967, p. 471. Shaull encontra-se de acordo, aqui, com Roger MEHL. *The Basis of Christian Social Ethics*. In: John C. BENNETT. (Ed.). *Christian Social Ethics in a Changing World: An Ecumenical Theological Inquiry*, p. 53: “[...] but also that this future is already present: The Kingdom is not only at the end of time, but in Christ it has drawn near to us, it has been in the midst of us and, through the present Lordship of Christ, it continues to come close to us; it already exercises a kind of attraction upon our history; it breaks the established order, the established injustice, and calls us to take part in the great renewal of history”.

¹²⁶ Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*, p. 37-38.

protesto profético do princípio protestante, e dá lugar à possibilidade de novas formações, novas *Gestalten* ou essências dentro da história. Neste sentido, o receio em relação à exclusividade da dimensão potencialmente negativa da teologia shaulliana, tendo-se em vista sua “inerente negação fundamental da realidade dada [*inhaerenten prinzipiellen Negation der gegebenen Wirklichkeit*]”, encontra, aqui, uma resposta incisiva¹²⁷. A realidade objetiva e misteriosa da graça envolve “um arriscar-se para a frente”, na “expectativa de ser surpreendido e agarrado por um poder que não o nosso próprio”. Segue-se que, ainda que a teologia de Shaull contradiga o dado, incluindo as próprias denominações do protestantismo histórico de missão brasileiro, é precisamente nessa contradição, no entanto, que o sim da graça se manifesta. A tarefa que Shaull arroga para si, portanto, não é uma de submissão à realidade presente, mas, antes, a transformação desta realidade através da “criatividade, imaginação, com a benevolência de arriscar tudo o que possuímos”¹²⁸. E o risco implicado aqui é o risco intrínseco à obediência daquele que não apenas percebe a si mesmo agarrado por um poder incondicional, mas também que está ciente de que a realidade dada não é, ainda, o verdadeiramente real: “*Das, was ist, kann nicht wahr sein*”¹²⁹ – “o que é não pode ser verdadeiro” –, como assevera o *dictum* do “Schelling marxista”¹³⁰ que Shaull continuamente insistia em citar. “A realidade é o que está vindo-a-ser enquanto nossa existência se move em direção ao futuro”¹³¹. E, mover-se em direção a um futuro aberto implica tanto uma postura de obediência, quanto a assunção consciente do risco concreto das contingências.

Não obstante a consciência shaulliana em relação à ameaça implícita ao arriscar-se para a frente, é preciso notar, com Tillich, que este risco está pressuposto na própria dinâmica protestante de forma e criação. Não se trata, portanto, de um risco arbitrário, mas o risco assumido “em obediência ao princípio protestante, de um lado, e às exigências implicadas na realidade do presente, de outro”. De acordo com Tillich, arriscar-se sem obediência à realidade não passa de um ato de “teimosia infantil [*wilful*]”, que não toma com a devida seriedade as demandas do presente. Por outro lado, a realidade somente pode ser descoberta através do risco e da ousadia submetidas em honesta obediência às exigências de um presente

¹²⁷ Christian WALTHER. Zur Frage nach einer theologischen Theorie der Revolution, p. 71: „Es bleibt allerdings die Frage, ob die theologische Theorie der Revolution für diese Aufgabe eine Hilfe darstellt, oder ob sie, gerade wegen der ihr inhaerenten prinzipiellen Negation der gegebenen Wirklichkeit, nicht möglicherweise den Weg zu ihrer angemessenen Lösung verstellt“.

¹²⁸ Richard SHAULL. Revolution: Heritage and Contemporary Option, p. 192: “The question is whether or not we have the will to act in such a way that we can build a new society”.

¹²⁹ Ernst BLOCH. *Philosophische Grundfragen*. Band 1. Zur Ontologie des Nicht-Nicht-Seins. Ein Vortrag und Zwei Abhandlungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1961, p. 65.

¹³⁰ Jürgen HABERMAS. *Philosophical-Political Profiles*. Cambridge; Massachusetts; London: The MIT Press, 1983 [1981], p. 61-77.

¹³¹ Richard SHAULL. Revolution: Heritage and Contemporary Option, sobretudo, p. 233.

estado de coisas. Como afirma Tillich, “o ‘realmente real’ não pode ser alcançado com base em garantias lógicas ou metodológicas”, e precisamente por esta razão um “ato ousado é exigido, um ato que penetre o mais profundo nível da realidade, seu fundamento transcendente”. Este ato ousado, que assume o risco em obediência às exigências do presente, é chamado pela tradição religiosa de fé. Trata-se, nas palavras de Tillich, de “um realismo ‘cheio de fé’, ou ‘autotranscendente’ [*gläubiger Realismus*]”. Tão-somente este “realismo fiel”, que adentra o nível mais profundo da realidade, pode transgredir o presente estado de coisas e se tornar “verdadeiramente realista”. Como afirma Tillich, o *gläubiger Realismus*, isto é, o realismo autotranscendente – ou, poderíamos afirmar, o realismo propriamente *teônimo* – recusa qualquer tentativa de “ser preso por qualquer nível preliminar de ser e sentido; ele adentra o nível último”. O realismo autotranscendente ou *teônimo* da fé liberta o homem “tanto do realismo cínico-cético, quanto do realismo utopista [*utopian*]”¹³².

Ora, se o risco em obediência ao princípio protestante, de um lado, e às exigências implicadas na realidade do presente, de outro, não constitui uma atitude arbitrária por parte do teólogo, é evidente que, também para Shaull, o arriscar-se para a frente – isto é, a audácia tão veementemente exigida da teologia por parte de Franz Overbeck¹³³, professor de teologia na *Universität Basel* e amigo de Nietzsche e Barth! – está implicado no próprio princípio protestante por ele reivindicado, e na própria tarefa de *mediação* constitutiva da teologia. De fato, a constante preocupação de Shaull com “a pergunta pelo método teológico [*die Frage nach der theologischen Methode*]”¹³⁴, isto é, sua preocupação com o desenvolvimento de uma metodologia teológica capaz de responder, ao mesmo tempo, às exigências implicadas na situação e à mensagem cristã, o conduziu à percepção do colapso da *Wort-Gottes-Theologie* e à tentativa de fundamentar uma teologia, ao mesmo tempo, crítica e construtiva. Em sua perspectiva, a tarefa da teologia é a de estabelecer “uma conversa corrente”, a partir de uma posição de “envolvimento concreto”, “entre a situação e a tradição da teologia”. Este procedimento metodológico, na opinião de Shaull, conduz o teólogo-ético responsável, de forma natural, “a falar das realidades da fé em termos fortemente seculares”, ou melhor, a mediar e reinterpretar a tradição cristã para cada nova situação histórica. Trata-se, para Shaull, em outras palavras, “de uma questão de redefinir nossa linguagem religiosa e conferir um

¹³² Paul TILLICH. *The Formative Power of Protestantism*, p. 212. Traduzimos, aqui, a palavra “utopian” como “utopista” porque a palavra *utopia* possui, de fato, uma acepção positiva na obra de Tillich. Sobre isso, cf.: Paul TILLICH. *Political Expectation*. Lanham: University Press of America, 1983 [1971], p. 125-180.

¹³³ Franz OVERBECK. *Christentum und Kultur: Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*. Hrsg. Carl Albrecht Bernoulli. Basel: Benno Schwabe & Co., 1919, p. 16.

¹³⁴ Richard SHAULL. *Zwischenstation. Eine Einführung*, p. 16-32. Aqui, cabe apontar que, é precisamente neste contexto de discussão sobre “a pergunta pelo método teológico”, que a influência de Tillich se torna fortemente evidente – e, além disso, explicitamente reconhecida. Sobre isso, cf. a nota 90 acima.

novo sentido a termos antigos”. E, mais do que isso: neste procedimento constante de mediação, acrescenta Shaull, “a questão crucial, evidentemente, é a perspectiva dentro da qual esta conversa corrente deve ser desenvolvida, tal como definida por nosso entendimento da natureza da fé cristã e da revelação”¹³⁵. O que está implicado aqui é a preocupação com o desenvolvimento de um critério de mediação capaz de correlacionar criticamente as concreções históricas da cultura e as formas concretas assumidas pela religião. Este critério de mediação na ética de Shaull advém da própria natureza da religião, ou melhor, do poder dinâmico do *religioso*, enquanto um predicado humano universal.

Precisamente esta tarefa audaciosa e arriscada de mediação conduziu o pensamento de Shaull a estabelecer uma crítica pervasiva à configuração do protestantismo histórico de missão no Brasil. Estava claro, para ele, que a *Gestalt* da graça havia se tornado uma estrutura híbrida, uma absolutização demoníaca incapaz de manter a tensão permanente entre forma e protesto. Ao reivindicar uma teologia que sempre deve “sujeitar-se a um constante reexame e revisão”¹³⁶, e ao transformar-se num espelho da consciência proletária, Shaull simplesmente, a partir da crítica, denunciou a crise do protestantismo: a crítica, como bem demonstrou Reinhart Koselleck, *deflagra a crise*¹³⁷. O que Shaull considerava como tarefa imprescindível da teologia estava – tendo-se em vista o já afirmado caráter radicalmente fundamentalista da “teologia” do protestantismo de missão brasileiro – em completa dissonância com a visão de mundo sedimentada e voltada para o passado das comunidades oriundas da Reforma inseridas em nosso contexto. Na perspectiva de Shaull, a teologia não deveria se prender na tentativa de ser fiel à tradição a qualquer preço. A tradição foi construída pelo homem e para o homem, e não o homem para a tradição. Neste sentido, como Shaull afirma, o que se mostra importante para a teologia é o engajamento, “aqui e em outros lugares, numa vida experimental frente a uma nova aventura”. Nesta aventura, reconhece Shaull, “nós corremos o risco de trair elementos importantes e essenciais na tradição. Mas, é somente ao correr este risco que nos tornamos capazes de preservar as realidades centrais da tradição num mundo secular”¹³⁸. Em outras palavras, o tradicionalismo das igrejas protestantes de missão impediu o próprio exercício permanente crítico e reconstrutivo da reflexão teológica. E, precisamente em função disso, a *Gestalt* da graça desapareceu das comunidades protestantes: elas já não poderiam

¹³⁵ Richard SHAULL. Community and Humanity in the University. *Theology Today*, vol. 21, no. 3, 1964, p. 319: “What seems to me to be much more important is that, from a position of concrete involvement, we carry on a running conversation between the situation and the tradition of theology which will lead us to speak of the realities of the faith in quite secular terms”.

¹³⁶ Richard SHAULL. *Revolution: Heritage and Contemporary Option*, p. 215.

¹³⁷ Reinhart KOSELLECK. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999 [1959], p. 42-161.

¹³⁸ Richard SHAULL. Community and Humanity in the University, p. 319.

mais se autodenominar protestantes, e não possuíam mais qualquer possibilidade de oferecer uma resposta criativa frente a seu contexto de inserção – a saber, frente à exigência de universalidade e incondicionalidade do querigma cristão reivindicada pela situação do proletariado. Neste sentido, Shaull nos parece irrefutavelmente correto quando afirma de forma categórica: a igreja, enquanto tal, “se tornou invisível [*unsichtbar geworden ist*]”¹³⁹.

Em função de sua reivindicação de um tradicionalismo perene, imutável, em si mesmo sagrado, o protestantismo histórico brasileiro sepultou a reflexão e ressuscitou os ecos da repetição. Aqui, a brilhante sentença de Jaroslav Pelikan se impõe em toda a sua força: “a tradição é a fé viva dos mortos; o tradicionalismo é a fé morta dos vivos”. Os “reformadores de todas as épocas”, prossegue Pelikan, “quer sejam eles políticos, religiosos ou literários, protestaram contra a tirania dos mortos, e, ao assim procederem, clamaram por inovação e *insight* no lugar da tradição”¹⁴⁰. Shaull, enquanto um protestante “reformador”, impulsionado pela *mot d’ordre* “*ecclesia reformata semper reformanda*”¹⁴¹, reivindica este *insight* profético contra a *hybris* protestante em favor da *Gestalt* da graça. E, ao assim proceder, assume a consciência proletária enquanto um protesto incondicional tanto contra sua própria herança teológica barthiana, quanto contra o tradicionalismo de um protestantismo decrépito. Em suas palavras: “o passado somente pode ser preservado na medida em que for constantemente transformado. Os esforços para salvar nossa herança por meio de seu encerramento em formas institucionais rígidas de uma era passada somente podem conduzir a seu repúdio”¹⁴².

Por sua sensível abertura ao poder trans-formador da graça, torna-se possível perceber que Shaull reconcilia sua reflexão teológica com a consciência proletária não de uma forma accidental, mas, antes, de forma *radical*. Por radical deve-se entender, aqui, o impulso audacioso por ele reivindicado de conduzir a teologia à sua raiz mais profunda e fundante, isto é, à sua *radix*. Sob o impulso desta audácia, Shaull se torna capaz de perceber nos elementos da consciência proletária – a saber, em seus impulsos de “*transgressão e transcendência*” – uma legítima “dimensão religiosa”. Em sua perspectiva, somente à medida que a teologia reconhece a dimensão fundamentalmente religiosa destes elementos, pode ela se tornar capaz

¹³⁹ Richard SHAULL. *Zwischenstation. Eine Einführung*, p. 8: „Noch schwerwiegender ist, daß die Kirche unsichtbar geworden ist“.

¹⁴⁰ Jaroslav PELIKAN. *The Vindication of Tradition*. New Haven; London: Yale University Press, 1984, p. 65: “In his first book, *Nature*, published in 1836, Ralph Waldo Emerson put their protest and their call into one question: ‘Why should not we have a poetry and philosophy of insight and not of tradition?’”.

¹⁴¹ Richard SHAULL. *The Reformation and Liberation Theology: Insights for the Challenges of Today*, p. 78. Aqui, obviamente, Shaull identifica esta *mot d’ordre* com o “princípio protestante”.

¹⁴² Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*, p. 37-38. [Grifos nossos.]

de “fazer alguma contribuição neste ponto”¹⁴³. Com efeito, a transgressão é uma expressão direta do princípio protestante: ela infringe; a transcendência, por sua vez, relaciona-se com o “*além* no meio da vida”, isto é, com a capacidade formativa e trans-formativa de extrapolar o dado em direção à criação do novo no agora. Assim, para Shaull, aos olhos da fé, a consciência proletária se torna, mesmo que não se perceba desta maneira, a *Gestalt* da graça, uma vez que nela se encontram, dinamicamente unidos, tanto o protesto quanto a forma. Na condição de uma “consciência crítica que nega o mundo em que está inserida”, a consciência proletária se recusa a permanecer sob a forma titânica da pura negatividade. “Negar significa rejeitar a suprema validade do presente estado de coisas. Porém, devido ao presente não ser visto como final, faz-se possível e necessário buscar as possibilidades que nele só aparecem como ausências”¹⁴⁴. E, tendo-se em vista que a consciência proletária toma uma forma marcadamente secular, segue-se que também a teologia de Shaull, à medida que assume esta consciência, é e tem que ser uma teologia, *ipso facto*, fortemente secular e secularizante.

Independentemente deste acento secular da teologia shaulliana, entretanto, seria um grave equívoco assumir, em função disso, que sua teologia não passa de um “ideologismo marxista pervertido” e uma “teologia secularizada”¹⁴⁵ – entendendo-se o termo *secularizado*, aqui, na acepção gogartiana de *Säkularismus*, isto é, uma “ideologia niilista” ou “degeneração do secular”. Tal caracterização não faz jus à teologia ética de Shaull e a distorce *ab initio* e *in toto*. Este tipo de juízo imprudente apenas revela a incapacidade analítica de se perceber que, por voltar-se em direção à raiz mais profunda da teologia, Shaull alcança, *através* do secular, o elemento fundante da religião – a saber, a dimensão última de sentido e totalidade.

Sob o prisma destas considerações, torna-se óbvio o motivo do ostracismo imputado à teologia ética de Shaull pelo protestantismo histórico de missão no Brasil. Uma vez que as comunidades missionárias oriundas da Reforma em nosso contexto encontram o seu elemento mais fundamental de unidade na afirmação integral de um ortodoxismo dogmático austero, a

¹⁴³ Richard SHAULL. *Revolution: Heritage and Contemporary Option*, sobretudo, p. 232-233: “The words *transgression* and *transcendence* have, above all else, a religious dimension, and suggest that theology should make some contribution at this point, *if we can pry it loose from the world-view with which it has been associated*”. [O último grifo é nosso.]

¹⁴⁴ Rubem ALVES. *Por uma teologia da libertação*, p. 73-74.

¹⁴⁵ Rolf SAUERZAPF. Richard Shaulls „Theologie der Revolution“ systematisch dargestellt. In: Ulrich ASENDORF; Friedrich-Wilhelm KÜNNETH. (Hrsg.). *Christuszeugnis im Nebel des Zeitgeistes: Nicänisches Christusbekenntnis heute* Walter Künneth zu Ehren. Neuhausen; Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1979, p. 125-126: „Mit R. Shaull als Referenten und theologischen Fachmann hat sich der Weltrat der Kirchen auf die Ebene von *Thomas Müntzer* begeben; seine säkularisierte Theologie verbindet sich mit einem pervertierten marxistischen ‚Ideologismus‘ [*sic!*]. Da er die biblisch-reformatorischen Grundlagen eindeutig verlassen hat [*sic!*], muß er als Personifizierung einer ‚Säkularisierung der Genfer Ökumene angesehen werden [*sic!*]““. Sobre o sentido negativo de secularização, cf. a nota 112 acima. Para a refutação da crítica completamente desprovida de fundamento de um “ideologismo marxista” em Shaull, cf.: Richard SHAULL. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*, p. 72-94.

abertura da reflexão teológica reivindicada por Shaull, em sua tentativa de estabelecer, sobre a base de uma “honestidade intelectual [*intellektuelle Redlichkeit*]”¹⁴⁶, um diálogo contínuo com a situação espiritual de seu tempo, somente poderia soar como uma ameaça à harmoniosa imutabilidade do querigma proclamado pelos arautos do positivismo “religioso”. Tendo-se em vista, conforme afirmamos acima, que a teologia de Shaull representa algo como que um espelho da situação proletária, a relação entre seu pensamento criticamente protestante, e a configuração do protestantismo histórico em que se encontrava inserido, não poderia lograr um destino diferente do destino das próprias massas proletárias. Por abrir-se à dimensão fundamentalmente religiosa da situação do proletariado, Shaull tornou-se, igualmente, um proletário, muito embora protestante. Sua teologia se transformou num protesto contra todas as forças estruturais que se opõem à tarefa histórica de libertação do homem de seu estado de sujeição e opressão por meio do exercício de sua liberdade. Em suas palavras:

A história não é entendida como autocontida; ela não é determinada por leis absolutas que operam inevitavelmente por si mesmas. Antes, a história é o reino da liberdade e da responsabilidade em que comunidades humanas se encontram constantemente confrontadas por novas perspectivas para o futuro. A vida humana é vista como mais humana quando vivida em resposta a uma lealdade superior ao eu, e quando expressa a confiança, a fé, de que a realidade – em seu estado de vir-a-ser – é ultimamente favorável ao homem. Em todas as esferas da existência coletiva, os homens se tornam mais livres para lutar pelo aperfeiçoamento da condição humana quando não atribuem um valor absoluto ao que fazem. E o mais paradoxal de tudo: o homem se encontra livre para transgredir a ordem em que vive quando ele é perturbado por uma consciência infeliz; isto é, quando ele percebe que é vocacionado para um modo de vida e um padrão de ação que permanece na condição de um julgamento sobre ele¹⁴⁷.

Assim, para Shaull, a história é o reino da liberdade e da responsabilidade, e somente é livre aquele que pode moldar seu próprio futuro. A liberdade exige um horizonte aberto, e por isso mesmo a confiança na providência supranatural do teísmo é completamente incompatível com seu pensamento. Antes, a realização da vida jaz na liberdade responsável, na liberdade que responde ao poder *soberano* do incondicional. É precisamente esta liberdade responsável que confere ao homem o poder de transgredir e transcender a ordem que o sujeita, livrando-o da prisão de um futuro determinado por leis absolutas que operam por si mesmas. No entanto, para que o homem possa perceber a si mesmo *enquanto* dotado da *dádiva* da liberdade, ele precisa ser “perturbado”, tal como afirma Shaull, na trilha de Hegel, pela “consciência infeliz

¹⁴⁶ Empregamos o conceito de “honestidade intelectual [*intellektuelle Redlichkeit*]”, aqui, de acordo com a definição de Heinz ZÄHRNT. *The Question of God: Protestant Theology in the Twentieth Century*. London; New York: William Collins Sons and Co.; Harcourt, Brace & World, 1970 [1966], p. 132: “To be intellectually honest means to keep one’s thought in accordance with reality”.

¹⁴⁷ Richard SHAULL. *Revolution: Heritage and Contemporary Option*, p. 234.

[*das unglückliche Bewußtsein*]” – e isso significa “o reverso e o complemento da consciência completamente feliz dentro de si”, a contraparte da “consciência cômica [*des komischen Bewußtseins*]”¹⁴⁸ –, que se percebe num estado de autodivisão e autocontradição, e que, portanto, não pode ser nem coerentemente nem praticamente mantida no mundo da vida e da história. A vida da subjetividade, em função de sua *permanente* e infindável busca por autorreconciliação, não pode permanecer na passividade da autoalienação. Posto de outra forma: na medida em que a consciência rompe com o reino cômico da “consciência feliz”, e põe em curso o processo de desdobramento da consciência propriamente dita (isto é, o processo de *conscientização* enquanto tal), a “consciência infeliz” que, na forma de negação e afirmação, perturba o homem, terá de aprender, em dor e sofrimento, a procurar sua unidade em si mesma – a saber, na consciência que possui a certeza “de ser toda a realidade”¹⁴⁹.

Como corolário tem-se que a consciência feliz, perturbada em seu autoencerramento cômico, experiencia a infelicidade de seu estado, rompendo, assim, com a negatividade de sua contradição interna, e retornando positivamente para si mesma na forma de “uma consciência que superou sua dualidade e descobriu uma unidade além da separação”¹⁵⁰. Todavia, esta reconciliação plena, *ao menos na perspectiva shaulliana*¹⁵¹, jamais é alcançada, e o homem permanece voltado intencionalmente para o Reino de Deus como o símbolo *par excellence* da

¹⁴⁸ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *Fenomenologia do espírito*. 7. ed. rev. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2003 [1807], § 752, p. 504: “Nós vemos que esta consciência infeliz constitui o reverso e o complemento da consciência completamente feliz dentro de si – da consciência cômica. A essência divina toda retorna para essa última consciência, ou seja, ela é a perfeita *extrusão da substância*. Ao contrário, a consciência infeliz é o destino trágico da consciência da *certeza de si mesmo*, que deve ser em si e para si. É a consciência da perda de toda a essencialidade nessa certeza de si; e justamente desse saber de si – da substância como do Si. É a dor que se expressa na dura palavra: *Deus morreu*”.

¹⁴⁹ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *Fenomenologia do espírito*, § 207-230, p. 159-171. Ou ainda: “No pensamento que captou – de que a consciência *singular* é *em si* a essência absoluta –, a consciência retorna a si mesma. Para a consciência infeliz, o *ser-em-si* é o *além* dela mesma. Porém, seu movimento nela implementou isto: a singularidade em seu completo desenvolvimento, ou a singularidade que é a *consciência efetiva*, como o *negativo* de si mesma; quer dizer, como um Extremo *objetivo*. Em outras palavras: arrancou de si seu ser-para-si e fez dele um ser. Nesse [processo] veio-a-ser também para a consciência sua unidade com esse universal. Unidade que para nós não incide mais fora dela – já que o singular supressumido é o universal. E como a consciência se conserva a si mesma em sua negatividade, essa [unidade] constitui na consciência como tal a sua essência [...] Só agora – depois que perdeu o sepulcro de sua verdade e aboliu a abolição de sua efetividade, e [quando] para ela a singularidade da consciência é em si a essência absoluta – descobre o mundo como *seu* novo mundo efetivo. Agora tem interesse no permanecer desse mundo, como antes tinha somente no seu desvanecer; pois seu *subsistir* se lhe torna sua própria *verdade* e *presença*. A consciência tem a certeza de que só a si experimenta no mundo” (§ 231-232, p. 172-173).

¹⁵⁰ Jean HYPOLLITE. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Evanston: Northwestern University Press, 1974 [1946], p. 190. Cf., ainda, as p. 190-215, onde Hypollite descreve todo o processo do desdobramento da “consciência infeliz” até sua completa superação na Razão (*Vernunft*). A *Vernunft* constitui, para Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *Fenomenologia do espírito*, § 233, p. 173, “a certeza da consciência de ser toda a realidade”. Como ele afirma, “a consciência-de-si não é toda a realidade somente *para si*, mas também *em si*: porque *se torna* essa realidade, ou antes, porque *se demonstra* como tal”.

¹⁵¹ Enfatizamos este ponto para indicar o caráter altamente controverso desta temática em Hegel. Cf., e.g., John F. HOFFMEYER. Absolute Knowing and the Historicity of Spirit. *The Journal of Religion*, vol. 72, no. 2, 1992, p. 198-209, que defende a *incompletude* da “reconciliação” no sistema hegeliano.

aproximação infinita desta unidade plena da consciência em sua autorrelacionalidade. A reconciliação entre a *ratio essendi* e a *ratio cognoscendi*, ou a unidade entre existência e essência (Tillich), representa um ideal permanente que, a partir do prisma oferecido pelos símbolos da fé, somente se torna efetivo no Reino de Deus, enquanto o sentido último da história. Segue-se que, para Shaull, a consciência é sempre, em algum grau, “uma consciência infeliz”, posto que sua abertura à *futuridade* seja infundável¹⁵². Shaull contrapõe-se, assim, à ambição da *Vernunft* hegeliana, que constitui, enquanto a certeza da consciência de ser toda a

¹⁵² Jean HYPOLLITE. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 190 afirma que “a consciência infeliz é o tema fundamental da *Fenomenologia*” hegeliana. Por este motivo, seria possível conferir, em função de sua apropriação do *Grundthema do magnum opus* de Hegel, certo teor hegeliano à estrutura da teologia shaulliana. Não obstante, Shaull, por afirmar uma dimensão aberta de futuridade, não pode ser simplesmente aproximado de Hegel sem um *tour de force* epistêmico. Como se sabe, a futuridade constitui um tema altamente controverso na filosofia hegeliana. O próprio Hegel confunde seus intérpretes ao afirmar: “O tempo é o conceito mesmo, que é-aí, e que se faz presente à consciência como intuição vazia. Por esse motivo, o espírito se manifesta necessariamente no tempo; e manifesta-se no tempo enquanto não apreende seu conceito puro; quer dizer, enquanto não elimina o tempo. O tempo é o puro Si exterior intuído [mas] não compreendido pelo Si: é o conceito apenas intuído. Enquanto compreende a si mesmo, o conceito suprassume sua forma-de-tempo, conceitua o intuir, e é o intuir concebido e conceituante. O tempo se manifesta, portanto, como o destino e a necessidade do espírito, que [ainda] não está consumado dentro de si mesmo”. Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *Fenomenologia do espírito*, § 801, p. 538-539. Para Catherine MALABOU. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*. London; New York: Routledge, 2005 [1996], p. 3, em sua leitura derridiana de Hegel, esta é certamente uma negação cabal de qualquer futuridade possível na reflexão daquele que reivindica o “Saber Absoluto”. Como afirma: “Time for Hegel is understood as the past tense of spirit: spirit must pass over (*übergehen*) into time in order to fulfil its own identity with itself as absolute and eternal. That identity, in its turn, is itself a past but a past not yet temporally passed away. It is the timeless antiquity of ‘presence’, the ‘*parousia*’ of the absolute. From its standpoint, everything that occurs can be only the indication of what has already come to pass; everything still in the future is simply a potential return to itself”. Para John F. HOFFMEYER. *The Advent of Freedom: The Presence of the Future in Hegel's Logic*. Cranbury: Associated University Presses, 1994, p. 5, em contrapartida, esta sentença de Hegel deve ser lida de forma diametralmente oposta: “The movement from mere intuition to conception does not abolish intuition. Hegel goes so far as to say that it is not only intuition that is conceived, but also intuition that does the conceiving. When the concept grasps itself, it is ‘conceived and conceiving intuition’. The concept does not abolish time, but ‘sublates’ it, taking it up and retaining it in the concept. ‘In grasping itself, the concept sublates the form of time, conceives intuiting and is conceived and conceiving intuiting”. Em que se pesem as interpretações antagônicas de Malabou e Hoffmeyer, Richard KRONER. Introduction: *Hegel's Philosophical Development*. In: Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *On Christianity: Early Theological Writings*. New York: Harper Torchbooks, 1961 [1948], p. 54 possui o mérito de elucidar, com precisão, o *punctum saliens* das controvérsias interpretativas da *Phänomenologie*. Em suas palavras: “[...] the language of dialectic is the absolutely adequate form of the Absolute, while the language of religion is still veiled and indirect. ‘Absolute Knowledge’, (i.e., philosophy, not revealed religion) is the concluding chapter of *The Phenomenology of Mind*. Philosophy no longer points beyond itself to religion, as in the fragment of 1800; it now comes full orbit within its own sphere – in self-consciousness [...] the transformation of revelation into reason seems to imply the transference of the center of gravity from God to man. To be sure, this danger only looms behind the façade of Hegel's system. Hegel himself did not succumb to it. He would have solemnly protested against this conclusion. But the fact that soon after his death some of his disciples drew this conclusion may serve as a warning”. Seja como for, a importância de Hegel para Shaull representa seguramente, ao menos, o resultado de uma transição em seu pensamento. Embora o termo “*christlichen Marxismus*” não seja exato, Rolf AHLERS. *Endlichkeit und absoluter Geist in Hegels Philosophie. Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 29, H. 1, 1975, p. 64 [nota 1], possui plena razão ao apontar a substituição da influência kierkegaardiana e feuerbachiana da teologia dialética pela influência hegeliano-marxista na teologia de Shaull. Na apropriação teológica por Shaull elaborada, o tema da “consciência infeliz” demonstra, enquanto *prius* da transgressão e da transcendência, uma notável distância de Barth. E a razão é óbvia: enquanto um estágio da consciência *humana*, a consciência infeliz se torna a base de elementos que são tidos, por Shaull, como *legitimamente religiosos em si mesmos*.

realidade *para si* e *em si*, uma consciência capaz de suprassumir (*aufheben*) a infelicidade de sua autoalienação. Para Shaull, a ambição hegeliana deve ser corrigida e entendida como uma *aproximação infinita*: a vida é um contínuo vir-a-ser, e a plena bem-aventurança é sua meta histórica *última*. O futuro está em aberto, impelindo o homem em direção à atualização de suas potências e superação de suas ambiguidades¹⁵³. Tal como também afirma Tillich, “todo processo de vida apresenta a ambiguidade em que elementos positivos e negativos estão misturados de tal forma que é impossível separar o negativo do positivo: a vida é ambígua em cada momento”. E, ainda que encontre *uma* resposta para a questão da vida sem ambiguidades no símbolo do “Novo Ser”, a existência continua, em algum grau, alienada de seu fundamento essencial, jamais atingindo “aquilo em cuja direção se move, o incondicional”¹⁵⁴.

Como corolário tem-se que, a despeito da liberdade do desdobramento da consciência em seu percurso de autorreconciliação, o poder de transcendência e transgressão, que encontra seu *prius* na perturbação provocada pelo advento da consciência infeliz, é sempre o resultado, na perspectiva de Shaull, de uma liberdade que *responde* ao poder do incondicional¹⁵⁵. É, pois, na resposta a um poder cuja *radix* absolutamente não provém do homem, mas que, no

¹⁵³ Richard SHAULL. *Revolution: Heritage and Contemporary Option*, p. 233: “Potentiality stands in sharp tension with actuality because the potential is a historical possibility”.

¹⁵⁴ Paul TILLICH. *Teologia sistemática*, p. 494, 566. Como Tillich afirma: “Ela [viz., a vida humana] não o atinge [viz., o incondicional], mas a busca continua. Sob a dimensão do espírito, é a busca por uma moralidade sem ambiguidade e por uma cultura não ambígua, reunidas a uma religião também sem ambiguidade. A resposta a esta busca é a experiência da revelação e da salvação; elas constituem a religião acima da religião, embora se tornem religião quando são recebidas” (p. 566). É neste sentido que Tillich dirige seu protesto contra Hegel, seguindo a crítica usual contra o *Abgeschlossenheit* hegeliano. Na medida em que o conceito hegeliano de “alienação” constitui um aspecto fundamental na análise da existência desenvolvida por Tillich (cf., sobretudo, as p. 339-371), é precisamente este conceito que ele volta contra o próprio Hegel. “‘Alienação’ como termo filosófico foi criado e aplicado por Hegel, especialmente em sua doutrina da natureza como espírito (*Geist*) alienado. Mas sua descoberta da alienação ocorreu muito antes que desenvolvesse sua filosofia da natureza. Nos fragmentos escritos na juventude, Hegel descreveu os processos vitais como dotados de uma unidade original que é destruída pela divisão entre subjetividade e objetividade e pela substituição do amor pela lei. É esse conceito de alienação, e não o que Hegel utilizou em sua filosofia da natureza, que foi usado contra ele por alguns de seus alunos, especialmente por Marx, para rejeitar a posição hegeliana de que a alienação é superada na história pela reconciliação. O indivíduo está alienado e não reconciliado; a sociedade está alienada e não reconciliada; a existência é alienação” (p. 339). Ainda contra Hegel, acrescenta Tillich: “As reações existencialistas e naturalistas contra seu sistema e a catástrofe que acarretaram esses ataques foram a resposta à sua *hybris* metafísica, à sua ignorância da finitude humana” (p. 345). Como afirmamos acima (nota 151), este é um ponto *controverso* no pensamento hegeliano. Para uma análise rigorosa – e nem por isso aceita sem reservas! – do problema do “fechamento” do sistema hegeliano, cf.: Heinz KIMMERLE. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1970, sobretudo, p. 41-44, 47, 104-109. A tese de Kimmerle é que a guinada de Hegel para uma “filosofia sistemática” em Jena – ou melhor, sua guinada em direção à construção de um sistema fechado! – constitui uma reversão fatal das preocupações religiosas e sociais da vida e da orientação histórica presentes nos escritos de sua juventude. Deste modo, por mais que seja um tema disputado, as interpretações pesam contra a *hybris* hegeliana. Como afirma Wolfhart PANNENBERG. *Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008 [1996], p. 268: “Assim, a *finitude* do indivíduo e de sua existência – que não podia ser volatizada no movimento da ideia absoluta –, como também, não por último, a finitude do próprio pensar apreendedor, só podiam ser usadas validamente *contra Hegel*”.

¹⁵⁵ Richard SHAULL. *Revolution: Heritage and Contemporary Option*, sobretudo, p. 231-235.

entanto, somente se torna efetiva *nele*, que a vida humana se torna, *de fato*, livre: trata-se, pois, de uma *liberdade na dependência*, uma liberdade que irrompe a partir da resposta “a uma lealdade superior ao eu”. Ignorar este fato na teologia de Shaull implica distorcê-la de modo caricaturesco, tornando-a uma simples variação de um “humanismo marxista”¹⁵⁶ – isto é, um humanismo unidimensional e secularista, cujo fundamento se encontra na afirmação de uma autonomia autossuficiente. Fosse este o caso, sua teologia não seria, de fato, mais que um humanismo dissimulado, e perderia, com razão, seu caráter propriamente *teo-lógico*.

Em contraposição a uma leitura unilateral de sua teologia, é preciso atentar que, para Shaull, a transcendência e a transgressão somente encontram sua verdadeira *radix* na ideia de Deus enquanto símbolo da dimensão incondicional de sentido. Com efeito, Shaull afirma, de forma veemente, que tanto a capacidade de transgredir, por um lado, quanto a capacidade de transcender, por outro, somente podem possuir “uma entre duas fontes”. E é precisamente por meio desta demarcação, por ele rigorosamente elaborada, muito embora completamente ignorada por seus críticos mais entusiastas, que a crítica à interpretação puramente autônoma, humanista, e unidimensional de sua teologia se desfaz por completo. Posto de outra forma: Shaull torna evidente que o *prius* da transgressão e da transcendência não pode ser interpretado como uma capacidade puramente autônoma. Antes, o homem somente se torna verdadeiramente livre para transgredir e transcender o dado à medida que reconhece que a fonte deste poder, embora se efetive no homem, advém de “uma lealdade superior ao eu”.

De acordo com Shaull, a primeira fonte, típica de uma *Weltanschauung* marxista e dogmática, afirma que a efetivação da liberdade, em seu poder de transcender e transgredir a realidade dada, pode irromper na história sob a forma de uma *hybris*, isto é, “enquanto o resultado da atribuição de um valor infinito a um aspecto da realidade finita”. Atribuir “uma lealdade absoluta a um novo ideal ou visão de uma nova ordem social”, tal como o quer o messianismo marxista, por exemplo, pode, com efeito, prover a “base para uma ação revolucionária dinâmica”. Entretanto, esta absolutização falha e tem que falhar, em última análise, por ser “idolátrica: trata-se de uma criação humana que tende a violar a realidade e, assim, escravizar aqueles que são mais leais a ela”¹⁵⁷. Neste processo, o homem “liberta-se” para se tornar, novamente, e de forma irônica, escravo de um estado apenas *aparentemente*

¹⁵⁶ Sobre este tipo de crítica pouco matizada, cf., sobretudo, Pedro Arana QUIROZ. La revelación de Dios y la teología latinoamericana. In: Pedro SAVAGE. (Ed.). *El debate contemporáneo sobre la Biblia*. Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas, 1972, p. 78: “A nadie escapa que todo esto es humanismo marxista”. A crítica de Quiroz é um exemplo típico das críticas evangélicas – baseadas numa leitura autoritária e não-mediada das Escrituras – oriundas da *Fraternidad Teológica Latinoamericana*. Os evangélicos partícipes da *Fraternidad* voltaram-se com veemência contra a fundamentação da teologia simbólica shaulliana com base na assertiva de que ela não se submetia à autoridade das Escrituras e da tradição.

¹⁵⁷ Richard SHAULL. *Revolution: Heritage and Contemporary Option*, p. 234.

diferenciado de coisas. Por meio da absolutização de um novo ideal, o homem se torna um escravo dele. Em toda absolutização da realidade finita é a idolatria que toma lugar. Quando este processo idolátrico se efetiva, o homem se prostra, em alienação, frente às obras de suas próprias mãos, tornando-se, uma vez mais, escravo de um Deus por ele mesmo criado¹⁵⁸.

Diametralmente oposta a esta fonte híbrida de absolutização do finito, há uma segunda fonte que se caracteriza por relativizar o dado a partir do poder incondicional do sentido último: ela impede o processo híbrido de transmutação da realidade finita, característico da primeira fonte, sem que com isso seja criada, no entanto, uma diástase entre o último e o penúltimo. De acordo com Shaull, esta segunda *radix*, que é inferida a partir “das *imagens metafóricas* [*imagery*] cristãs de transcendência”, reverte todo este processo de absolutização idolátrica de um aspecto da realidade finita. Em sua perspectiva, a característica primordial desta *Weltanschauung* religiosa está em que, nela, “o objeto de lealdade não é algum elemento do finito que foi absolutizado, mas o Criador que relativiza e ao mesmo tempo sustenta toda a realidade criada”. A partir deste prisma, a realidade somente é transgredida pelo último na medida em que participa em sua dimensão de incondicionalidade. Quando o homem se “volta” para a fonte incondicional do poder de transcendência e transgressão através das imagens metafóricas da dimensão última que infringe e sustenta as formas moldadas pela vida do espírito, o homem é desafiado “a confiar num propósito e iniciativa que opera na vida e na história; deste modo, a vida se torna livre, e a luta para mudar o mundo adquire sentido”. Para Shaull, o movimento profético compreendeu, de um modo profundo, que “a linha entre a idolatria e a confiança na soberania é, na realidade, uma linha muito tênue”. E, ainda assim, como Shaull afirma, em acordo com o caráter profético do poder do princípio protestante crítico e criativo-formativo, “os profetas insistiram que esta mesma linha representava a escolha fundamental responsável por determinar o destino humano¹⁵⁹”.

Neste sentido, torna-se evidente que estas duas fontes de transcendência e transgressão demonstram com clareza, na reflexão de Shaull, a diferença entre a *hybris* demoníaca e o poder do incondicional, entre a absolutização do finito, e o princípio dinâmico e criativo que transcende todas as criações históricas. Para Shaull, precisamente nesta diferença jaz o futuro da luta pela liberdade humana na história. Por protestar contra toda forma híbrida, o futuro permanece, na teologia de Shaull, um horizonte sempre aberto, e seu destino depende

¹⁵⁸ Paul TILLICH. *The Protestant Principle and the Proletarian Situation*, p. 169-170. Trata-se, em outras palavras, da já mencionada crítica à ideologia imposta pelo princípio protestante crítico, que se volta, nas palavras de Tillich, contra a “falsa consciência onde quer que ela se esconda” (p. 169). Esta ideologia, por meio da qual o homem se prostra frente a um Deus por ele mesmo criado (*man-made God*), constitui, sem dúvidas, o alvo *par excellence* da crítica profética intrínseca ao princípio protestante.

¹⁵⁹ Richard SHAULL. *Revolution: Heritage and Contemporary Option*, p. 234.

integralmente da forma que a liberdade humana confere, através de cada *decisão* e de cada juízo histórico particular, ao mundo da cultura conformado pelo espírito. É desta forma, pois, que a história deve ser compreendida como o reino por excelência da liberdade e da ética. Por outro lado, por mais que a história seja, na perspectiva de Shaull, a esfera do agir ético livre, é evidente que esta esfera é o *locus* de uma liberdade que somente se torna verdadeiramente livre na medida em que é responsável. Trata-se, em outras palavras, de uma liberdade que é entendida como o resultado de uma dádiva graciosa, isto é, de um agir livre que se efetiva em resposta ao poder do incondicional e à dimensão última de totalidade e sentido. Como ele afirma, “a história não é um processo natural, encerrado em si mesmo”; além disso, tampouco é o homem, em sua liberdade efetiva, “o senhor da história”. A história é, antes, “a esfera em que o homem constantemente enfrenta uma realidade dinâmica que ele não controla completamente, e *responde* a iniciativas e novidades que irrompem, de fora, na história”¹⁶⁰.

A percepção das iniciativas e novidades que irrompem *desde fora* no âmbito da vida do espírito deve ser entendida como o resultado de uma liberdade que responde à irrupção da incondicionalidade de sentido no âmbito da condicionalidade histórica. Precisamente por ser agarrado por um poder que não o seu próprio, isto é, pelo poder do incondicional, a novidade que convulsiona todas as formas híbridas somente pode ser compreendida enquanto *uma profundidade de sentido que não é produzida historicamente pelo homem*, mas transcende todas as suas criações. Posto em termos mais precisos, a revelação do novo que convulsiona um dado estado de coisas é o processo “da irrupção [*Durchbruch*] do incondicionado no condicionado”, isto é, um processo que não implica “nem a realização nem a destruição das formas condicionadas, mas, antes, seu tremor e seu ponto de reversão [*Umwendung*]”¹⁶¹. Para Shaull, as iniciativas e novidades que irrompem na história e demandam uma resposta por parte do homem é a própria dimensão profunda de sentido que se revela “no meio”¹⁶² dos eventos históricos, e não independentemente deles, na forma de uma interrupção vertical,

¹⁶⁰ Richard SHAULL. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*, p. 52. Obviamente, não se pode compreender a ideia shaulliana do novo que *irrompe – breaks through! – desde fora da história* como a invasão de uma atividade alienígena e supranatural. Antes, esta irrupção novidosa deve ser interpretada em conformidade com a já aludida ideia do aparecimento do “*além no meio da vida*”, isto é, da incondicionalidade de sentido que irrompe através de e em meio à condicionalidade histórica. É, pois, a esta dimensão de incondicionalidade de sentido que o homem, em sua liberdade, sempre de forma dependente, responde. Assim, o “de fora” da história deve ser entendido muito mais como uma dimensão de *profundidade* de sentido, nunca plenamente atualizável historicamente, que como a ação supranatural de um Deus compreendido em sua acepção teísta tradicional.

¹⁶¹ Paul TILLICH. *Dogmatik – Vorlesung* (Dresden 1925-1927). In: Werner SCHÜßLER; Erdmann STURM. (Hrsg.). *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich*. Band XIV. Berlin; New York: Walter de Gruyter GmbH & Co., KG; Evangelisches Verlagswerk GmbH, 2005, § 5, p. 19: „*Offenbarung ist Durchbruch des Unbedingten in das Bedingte. Sie ist weder Verwirklichung noch Zerstörung der bedingten Formen, sondern ihre Erschütterung und Umwendung*“.

¹⁶² Richard SHAULL. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*, p. 52.

arbitrária e supranaturalista do processo histórico propriamente entendido. Em evidente conformidade com a teologia da revelação de Tillich¹⁶³, Shaull afirma que o homem se torna capaz “de entender os acontecimentos históricos” somente se tiver “*a liberdade de enxergar os elementos de mistério e de surpresa que sempre aparecem no meio deles* – novas possibilidades, novas oportunidades de vida individual e comunitária, novas criações na arte e no pensamento como também na organização da sociedade – que nunca teriam sido previstos [somente] em termos do que houve antes”¹⁶⁴.

A partir destas considerações, os contornos gerais do conceito de revelação elaborado por Shaull tornam-se perceptíveis. A aparição do novo em meio à condicionalidade dos eventos históricos diz respeito a um processo de “irrupção” da incondicionalidade de sentido que agarra o homem em sua totalidade e confere sentido à história. Por meio da irrupção do incondicional, o homem se percebe surpreendido e agarrado por um poder gracioso que não advém dele mesmo, de suas próprias capacidades. O irromper da revelação demonstra a percepção humana de um poder que o gira, o reverte (*umwenden*) e o direciona em intencionalidade ao poder misterioso que o possui. Segue-se que podemos afirmar com segurança que a palavra “irrupção”, enquanto categoria descritiva da dinâmica do processo revelatório, não é por Shaull escolhida arbitrariamente. Antes, esta categoria representa um *terminus technicus* em sua teologia: em outras palavras, a categoria *irrupção* possui o mérito de concentrar, com precisão, o entendimento shaulliano da dinâmica do processo revelatório em seu caráter de mistério e surpresa, bem como o aspecto novidoso constitutivo do relacionamento entre a experiência imediata do incondicionado e sua mediação reflexiva expressa, necessariamente, por meio da linguagem simbólica. Trata-se de um processo que se dá *através* das formas históricas, *em meio a elas*, sem que com isso elas sejam simplesmente destruídas ou aniquiladas, mas, antes, trans-formadas.

Em contraposição à postura radicalmente antissupranaturalista adotada por Shaull, Vernon Grounds elabora um veredito que põe em questão o próprio caráter cristão da teologia shaulliana: “sua visão de Deus ou da transcendência”, afirma Grounds, “na medida em que o conceito pode ser articulado, é mais aquele de um processo que de uma pessoa, mais aquele de um tornar-se que de um ser. Na melhor das hipóteses, Deus é aquele fundamento do ser

¹⁶³ Para uma análise do conceito de *Offenbarung* em Tillich, cf.: Uwe C. SCHARF. The Concept of the Breakthrough of the Revelation in Tillich’s *Dogmatik* of 1925. In: Frederick J. PARRELLA. (Ed.). *Paul Tillich’s Theological Legacy: Spirit and Community*; International Paul Tillich Conference, p. 65-81.

¹⁶⁴ Richard SHAULL. *As transformações profundas à luz de uma teologia evangélica*, p. 52. [Grifos nossos.]

que sustenta o tornar-se”¹⁶⁵. Por mais perfeita que tenha sido a descrição da estrutura fundamental da teologia shaulliana, a afirmação do tipo “ou-teísmo-ou-ateísmo”, tão típica da postura dogmática, como bem apontou Troeltsch, abole todo o impulso fundamentalmente religioso que sustenta a reflexão teológico-ética de Shaull. E, no entanto, foi justamente um teólogo supranaturalista evangelical estadunidense, com um misto de honestidade intelectual e sarcasmo, quem melhor conseguiu entender a teologia de Shaull. “O passado somente pode ser preservado na medida em que for constantemente transformado. Os esforços para salvar nossa herança por meio de seu encerramento em formas institucionais rígidas de uma era passada somente podem conduzir a seu repúdio”¹⁶⁶. É, pois, no processo de crítica infundável e reconstrução concomitante que a essência do protestantismo se revela na história. Neste processo de crítica e reconstrução, a teologia de Shaull encontra sua tarefa mais própria. E é nesta tarefa que sua teoria da *Gestalt* encontra seu *prius*.

¹⁶⁵ Vernon C. GROUNDS. *Revolution and the Christian Faith: An Evangelical Perspective*, p. 77: “But the notion of a finished deity, ‘One and the Plenum and the Unmoved and the Sated and the Permanent’, as Nietzsche sneers, dehumanizes man and fatalizes history”.

¹⁶⁶ Richard SHAULL. *Revolutionary Change in Theological Perspective*, p. 37-38.