

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

Romi Márcia Bencke

Ecumenismo, valores sociais e modernização: a percepção dos agentes eclesiais

Juiz de Fora
2014

Romi Márcia Bencke

Ecumenismo, valores sociais e Modernização: a percepção dos agentes eclesiais

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Ciências Sociais da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Portella

Juiz de Fora
2014

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

Bencke, Romi Márcia.

Ecumenismo, valores sociais e modernização: a percepção dos agentes eclesiais / Romi Márcia Bencke. -- 2014.

140 f.

Orientador: Rodrigo Portella

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2014.

1. Ecumenismo. 2. Valores sociais. 3. Modernização. I. Portella, Rodrigo, orient. II. Título.

Romi Márcia Bencke

Ecumenismo, valores sociais, modernização: a percepção dos agentes eclesiais

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração em Nome da Área, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em 28 de janeiro de 2014.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Rodrigo Portella (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Zwinglio Mota Dias
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Lauri Emílio Wirth
Universidade Metodista de São Paulo

Juiz de Fora
2014

Agradecimentos

Ao meu orientador, professor Dr. Rodrigo Portella, por ter sido firme na orientação, estar sempre disposto a conversar e me ajudar a encontrar soluções no trabalho de elaboração. Faço um agradecimento especial aos professores do PPCIR que me apoiaram nesse tempo de estudo, reflexão e imersão.

À IECLB, em especial, ao P. Dr. Romeu Rubens Martini, pelo apoio para o envio dos questionários de pesquisa. Aos colegas da IECLB que responderam ao questionário. Sem a colaboração deles, o trabalho não teria sido possível. À minha amiga Cibele Kuss, pela troca de ideias e impressões sobre o meu objeto de pesquisa. Ao meu companheiro, Moisés Villamil Balestro, pela insistência em me convencer de que eu deveria reservar um tempo para o estudo, apesar das muitas adversidades. E, por fim, à minha mãe. Nossa última conversa compreensível foi a partilha de que eu havia passado no Mestrado. O seu “parabéns” em forma de sussurro segue em minha memória.

"Conseqüiremos ser jovens no sentido de sermos originais, no sentido de nos conservarmos próximos das fontes da vida, no sentido de erguer-se e sacudir as amarras de uma civilização obsoleta, de ousar o que outros não têm coragem de arriscar, e saber emergir no elementar?"

Thomas Mann - Fausto

RESUMO

A partir da Teoria da Modernização desenvolvida por Inglehart e Welzel (2009), que chama atenção para a relevância dos valores sociais no desenvolvimento humano busca-se testar a hipótese de que existe uma relação entre ecumenismo e valores de autoexpressão. Partindo dos conceitos de valores sociais (autoexpressão e sobrevivência), ecumenismo e modernidade, a coleta de dados para a dissertação consistiu em uma pesquisa documental em uma organização ecumênica e duas igrejas protestantes, bem como um *survey* com agentes eclesiais de uma destas igrejas. Os resultados do *survey*, assim como a análise dos documentos suportam a relação positiva entre o ecumenismo e valores sociais vinculados ao desenvolvimento humano emancipador. A partir dos achados da dissertação, pode-se afirmar que o ecumenismo contribui para que o cristianismo estabeleça um diálogo com a modernidade.

Palavras-chave: ecumenismo, modernização, valores sociais

ABSTRACT

Stemming from Modernization Theory developed by Inglehart and Welzel (2009) which discusses the importance of social values in human development, the thesis puts forward the hypothesis of an existing relationship between ecumenism and self-expression values. By using concepts such as social values (self-expression and survival), ecumenism and modernity, data collection consisted of documentary research in an ecumenical organization and two protestant churches as well as a survey with pastoral agents of one of the protestant churches. Both survey results and the qualitative analysis of documents support the positive relationship between ecumenism and social values related to liberating human development. Based on the findings of this thesis, it can be claimed that ecumenism contributes to Christian dialogue with modernity.

Word-keys: ecumenism, modernization, social values

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Distribuição etária dos respondentes.....	101
Figura 2. Sexo dos respondentes.....	102
Figura 3. Função que exerce na Igreja.....	103
Figura 4. Nível de formação.....	104
Figura 5. Tempo de ordenação.....	104
Figura 6. Área em que atua.....	105

LISTA DE QUADROS

Quadro 1. Processo do desenvolvimento humano.....	31
Quadro 2. Temas das Conferências do Setor de Responsabilidade Social da Igreja.....	55

LISTA DE TABELAS

Tabela 1. Conhecimento das atividades ecumênicas.....	106
Tabela 2. Divulgação dos documentos sobre ecumenismo.....	106
Tabela 3. Descritiva das variáveis de ecumenismo.....	108
Tabela 4. Descritiva das variáveis de valores sociais com escala de aceitação.....	109
Tabela 5. Dimensões de ecumenismo e não-ecumenismo.....	110
Tabela 6. Dimensões de valores de autoexpressão e ecumenismo.....	111
Tabela 7. Relação entre não-ecumenismo e valores sociais.....	112
Tabela 8. Relação entre ecumenismo e valores sociais de autoexpressão.....	112

LISTA DE SIGLAS

CFE	Campanha da Fraternidade Ecumênica
CEB	Confederação evangélica do Brasil
CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CEIB	Conselho Ecumênico do Brasil
CEIE	Comissão Ecumênica Intereclesiástica
CENACORA	Comissão ecumênica de Combate ao Racismo
CESE	Coordenadoria Ecumênica de Serviço
CMI	Conselho Mundial de Igrejas
CONIC	Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil
FUMEC	Federação Universal dos Movimentos Estudantis Cristãos
IECLB	Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
IM	Igreja Metodista
ISAL	Igreja e Sociedade na América Latina
SICA	Serviço Interconfessional de Aconselhamento

SUMÁRIO

Introdução.....	11
1. Ecumenismo: um agente para o desenvolvimento humano?.....	14
1.1 Relação entre religião e tradição.....	14
1.1.1 O processo de modernização: exílio ou permanência da religião?.....	16
1.1.2 A redescoberta ou a continuidade da religião?.....	20
1.2 Religião, desenvolvimento e mudança de valores.....	26
1.2.1 Religião e desenvolvimento não se relacionam.....	26
1.2.2 Religião e desenvolvimento se inter-relacionam.....	29
1.2.3 Ambivalência da inter-relação entre religião e desenvolvimento humano.....	32
2. O movimento ecumênico moderno e seu papel de mediador.....	37
2.1 Origens do movimento ecumênico moderno.....	37
2.2 Movimento ecumênico no Brasil e a responsabilidade social.....	50
3. Ecumenismo, valores sociais e modernização: IECLB, IM e CONIC.....	62
3.1 Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil.....	62
3.2 Igreja Metodista.....	74
3.3 Conselho Nacional de Igrejas Cristãs.....	89
4. Ecumenismo e valores sociais para o desenvolvimento humano na perspectiva dos agentes eclesiais.....	100
4.1 Análise descritiva do perfil demográfico dos respondentes.....	100
4.2 Descritiva das variáveis de ecumenismo e dos valores de autoexpressão.....	106
4.3 Análise da relação entre ecumenismo e valores de autoexpressão.....	109
Conclusão.....	114
Referências.....	120
Apêndice.....	130

INTRODUÇÃO

O debate sobre a presença da religião no espaço público tem se aprofundado recentemente. Nele, destacam-se as discussões sobre o Ensino Religioso nas escolas, sobre a validade ou não dos símbolos religiosos em órgãos públicos, sobre a presença religiosa na mídia e sobre a relação entre religião e política representativa. Este último aspecto do debate tem relação com o aumento de grupos evangélicos no âmbito da democracia representativa.

Apesar da relevância dessas discussões, são poucas as análises que procuram problematizar o papel da religião na promoção de valores sociais e dos papéis que ela pode desempenhar em políticas de promoção do desenvolvimento humano. O cristianismo é uma das religiões que, no Brasil, tem forte presença no espaço público. Uma das formas de inserção ocorre por meio do movimento ecumênico, cuja importância e necessidade é confirmada pelas Igrejas que dele participam.

Das muitas manifestações do ecumenismo no espaço público, podem ser destacados os documentos, os acordos, os diálogos bilaterais que ocorrem em nome da unidade das Igrejas, as declarações conjuntas sobre temas sociais ou religiosos específicos, as campanhas nacionais em torno de temas como justiça e paz, a superação da violência, o diálogo inter-religioso, entre outros.

Na história recente do país, foi possível testemunhar a ação concreta de Igrejas identificadas com o movimento ecumênico em torno de causas comuns, entre elas, a promoção e a defesa dos direitos humanos e a necessidade da Reforma Agrária como forma de diminuir a desigualdade social e econômica. O protagonismo desse movimento na denúncia das torturas praticadas no contexto da Ditadura Militar também não pode ser negligenciado.

No entanto, a partir das décadas de 1990 e 2000, período em que ocorre uma “explosão” religiosa no espaço público, percebe-se um processo de fragilização do movimento ecumênico. Mesmo que as Igrejas participem dos espaços e dos fóruns ecumênicos e firmem documentos comuns, nota-se que a agenda ecumênica nem sempre consegue incidir na sociedade.

Paralelamente, percebe-se um aumento significativo da intolerância religiosa, conforme o Mapa da Intolerância Religiosa – 2011. Nota-se ainda a resistência ao diálogo entre Igrejas, o distanciamento das Igrejas no apoio às questões políticas e sociais propostas pelos movimentos populares. Além disso, tem-se a impressão de um certo esvaziamento de espaços de promoção de leituras bíblicas emancipatórias.

A partir das análises de autores como Ronald Inglehart e Christian Welzel, Peter Berger, Danièle Hervieu-Léger, Anthony Giddens e outros que sugerem a revisão da teoria da

secularização, pretende-se analisar o papel do cristianismo, desde a perspectiva do movimento ecumênico, no processo de modernização. Para tanto, considerar-se-á a Teoria da Modernização desenvolvida por Inglehart e Welzel (2009), que chamam atenção para a relevância dos valores sociais no desenvolvimento humano. Segundo esses autores, os valores de autoexpressão contribuem para a promoção de forças sociais emancipadoras, enquanto os valores de sobrevivência tendem a resistir a mudanças sociais do desenvolvimento humano.

A partir dessas leituras, a dissertação apresenta a hipótese de que existe uma relação positiva entre ecumenismo e valores de autoexpressão. Para testar essa hipótese, elaborou-se um *survey* com o objetivo de verificar a relação entre ecumenismo e modernidade a partir da aderência dos agentes eclesiais aos valores de autoexpressão. Além do *survey*, foi feita uma pesquisa documental com duas Igrejas protestantes e uma das principais organizações do ecumenismo brasileiro.

A partir dos documentos do CONIC, da IECLB e da IM, foi realizada uma análise dos pronunciamentos públicos e das cartas pastorais em torno de temas relacionados aos valores de autoexpressão. Ao final, procurou-se verificar se havia algum grau de confluência entre os temas abordados nos pronunciamentos públicos do CONIC e nos pronunciamentos das Igrejas.

Os resultados do *survey* possibilitaram entender a relação entre ecumenismo e valores de autoexpressão. O *survey* junto aos agentes eclesiais permitiu identificar o grau de conhecimento e de aderência aos valores associados ao ecumenismo. Além disso, ele verificou se as práticas diaconais das Igrejas que participam do movimento ecumênico são correspondentes aos desafios colocados pela modernidade.

A construção do questionário foi organizada nos seguintes blocos:

- Perfil demográfico;
- Grau de conhecimento do movimento ecumênico;
- Grau de inserção no movimento ecumênico;
- Relação entre Igreja e sociedade que considerou os valores de autoexpressão e os valores de sobrevivência, a partir das proposições realizadas por Inglehart e Welzel (2009) na Pesquisa Mundial de Valores.

Para a aplicação do questionário, procuraram-se as secretarias-gerais da IECLB e da IM, ambas protagonistas importantes na formação do CONIC.

As secretarias das duas Igrejas responderam positivamente à consulta sobre a aplicação do questionário, enviado por e-mail em forma de um *websurvey* aos agentes eclesiais, compreendidos como ministros(as) ordenados(as) e lideranças leigas. Para o desenvolvimento desse *websurvey*, foi contratado um profissional que desenvolveu um sítio para a recepção dos

questionários.

O *websurvey* ficou virtualmente disponível ao longo de quatro meses. Ao final, 69 agentes eclesiais da IECLB responderam ao questionário. Da IM, apesar da anuência da direção nacional da Igreja em enviá-lo, apenas uma pessoa respondeu. Para análise dos dados do *survey*, foi utilizado o pacote de estatística SPSS versão 16. Foram utilizadas técnicas estatísticas de análise descritiva (distribuição de frequência e média aritmética) e de análise multivariada (regressão para dados categóricos, análise fatorial e análise fatorial categórica).

Para o desenvolvimento do tema, a dissertação dividiu-se em quatro capítulos. O primeiro apresenta a revisão de literatura em torno da Teoria da Secularização e sobre o papel social da religião no processo de modernização, em especial no debate sobre desenvolvimento humano. O segundo capítulo recuperou aspectos da história do movimento ecumênico internacional e seu papel social. A segunda parte desse capítulo destacou o papel do movimento ecumênico brasileiro na promoção da responsabilidade social das Igrejas. O capítulo três analisou as trajetórias e as experiências da IECLB, da IM e do CONIC a partir da perspectiva de ecumenismo, valores sociais e modernização. Por fim, o quarto capítulo analisou os resultados do *survey* procurando identificar a relação entre ecumenismo e valores sociais na perspectiva dos agentes eclesiais.

1. Ecumenismo: um agente para o desenvolvimento humano?

1.1 Relação entre religião e tradição

A pergunta pelo papel e pelo significado da religião cristã na sociedade ocidental perpassa diferentes períodos históricos e pode servir de indicador para mostrar que o cristianismo mantém um papel ativo nos processos de reconstrução da realidade sociocultural (BASTIAN, 2012, p. 11).

Identificar os principais papéis e significados atribuídos ao cristianismo no passado contribui para analisar as suas transformações atuais e identificar se, enquanto religião, ele desempenha ou não novos papéis.

No período pré-moderno, enquanto tradição, o cristianismo governava todos os âmbitos da sociedade, estabelecia as normas, os valores e os símbolos que proporcionavam sentido à vida e às experiências humanas. A tradição, para Giddens (1997, p. 80), funciona como uma cola que une as ordens sociais pré-modernas, mesmo que não se tenha clareza do que mantém essa fixação. Esse olhar permite identificar duas funções específicas desempenhadas pelo cristianismo no período pré-moderno e que permaneceram.

A primeira é a de preservar o que Hervieu-Léger (2008, p. 27) denomina de “memória autorizada”. Trata-se da conservação de um traço mínimo de continuidade entre os diferentes estágios de desenvolvimento da história humana. A “memória autorizada” está inscrita na tradição, que perpassa passado, presente e futuro. Giddens (1997, p. 80) diz:

A tradição é uma orientação para o passado, de tal forma que o passado tem uma pesada influência ou, mais precisamente, é constituído por uma pesada influência sobre o presente. Mas tradição também diz respeito ao futuro, pois as práticas estabelecidas são utilizadas como uma maneira de organizar o tempo futuro.

Uma característica constitutiva da tradição é sua integridade e continuidade em relação às mudanças. As tradições, para Giddens (1997, p. 80), têm organicidade, pois elas, ao se desenvolverem, podem amadurecer ou, então, enfraquecer e desaparecer, de forma que a integridade ou a autenticidade de uma tradição se torna mais relevante para a sua definição do que o seu tempo de existência. Nesse sentido, torna-se fundamental o trabalho permanente de interpretação, pois ele contribui para identificar as concatenações que “ligam presente e passado” (GIDDENS, 1997, p. 82).

A tradição é um meio pelo qual se pode organizar a memória coletiva. Portanto, olhar para o cristianismo desde a perspectiva da tradição permite identificar a segunda função

desempenhada por ele, que foi a de inibir quaisquer tentativas de inovação diante das incertezas.

O ritual desempenha uma função importante, pois leva a tradição para a prática, embora permaneça isolado das tarefas do dia a dia. Este afastamento do ritual do cotidiano é relevante para conferir às crenças “uma autonomia temporal” (GIDDENS, 1997, p. 82).

A interpretação do ritual cabe às pessoas que têm acesso à “verdade formular” (GIDDENS, 1997, p. 83), acessível apenas para algumas pessoas, identificadas como mediadoras fundamentais dos poderes causais da tradição. São elas que lidam com os mistérios e interpretam a tradição, indicando o que é feito e o que deve ser realizado. Uma característica importante da tradição é a repetição, que, por sua vez, “[...] pressupõe uma espécie de verdade que é a antítese da indagação racional” (GIDDENS, 1997, p. 83-85).

A religião desempenhou um papel importante para evitar o caos e a anomia. Para tanto, o argumento religioso da imutabilidade do sagrado tornou-se fundamental (WEBER, 2006, p. 49).

Peter Berger (2011, p. 45) chama atenção para a relação estreita existente entre religião e legitimação, definida pelo autor como o “‘saber’ socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social” (2011, p. 42). Para Berger, (2011, p. 45),

[...] a religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação. Toda a legitimação mantém a realidade socialmente definida. A religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona a realidade suprema às precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas. As tênues realidades do mundo social se fundam no sagrado *realissimum*, que por definição está além das contingências dos sentidos humanos e da atividade humana.

Embora a modernidade apresente-se como ruptura em relação à tradição e à própria religião, pode-se dizer que ambas foram um elemento central nas primeiras fases do desenvolvimento social moderno (GIDDENS, 1997, p. 11).

Giddens (1997, p. 115) chama atenção para o fato de que o Estado moderno justificou o direito do soberano e de sua família de governarem com o argumento de que esse era um direito divino, noção extraída das fontes tradicionais de legitimação. É possível, portanto, falar em uma dependência das primeiras instituições modernas das tradições preexistentes (GIDDENS, 1997, p. 115).

Nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade, ao mesmo tempo em que dissolvia a tradição, também a reconstruía. É possível, portanto, perceber a continuidade da tradição dentro da modernidade ou, em outras palavras, é possível identificar a permanência da religião na modernidade.

A continuidade e a permanência colocam tanto a tradição como a religião em contínua tensão entre abrir-se para o diálogo com a modernidade ou enraizar-se em si mesmas, tornando-se alheia às mudanças. A primeira alternativa pode contribuir para que tanto a tradição quanto a religião atualizem o seu engajamento social, contribuindo positivamente para uma “democracia dialógica” (GIDDENS, 1997, p. 131), para a coesão social e para o desenvolvimento de formas autênticas da vida humana, não devedoras das verdades formulares da tradição (GIDDENS, 1997, p. 131). A segunda alternativa, ou seja, o enraizar-se em si mesmas e alhear-se do mundo, conduz à coerção e à violência. Nesse caso, tanto tradição quanto religião se tornam porta-vozes e defensoras da sociedade pré-moderna em contextos modernos.

As crenças e as práticas tradicionais ficam “fora do jogo” (GIDDENS, 1997, p. 128) quando desempenham um papel dominante e quando são filtradas pelas atividades das pessoas responsáveis pela verdade formular. Isso significa que não se comunicam com o seu espaço e tempo. Nessas situações, o limite entre diálogo e violência é bastante tênue. A ausência de troca de opiniões impede o reconhecimento da autenticidade do outro e, como consequência, gera a violência (GIDDENS, 1997, p. 130).

Essa tensão entre tradição, religião e modernidade perpassa os diferentes períodos sócio-históricos.

1.1.1 O processo de modernização: exílio ou permanência da religião?

No Ocidente, a função da religião como, nas palavras de Berger (2011, p. 147), “agência reguladora do pensamento e da ação” e como monopólio de legitimação última da vida individual e coletiva, foi gradativamente questionada na medida em que as sociedades entraram em um processo de transformação sociocultural gerada, principalmente, pela ampliação dos meios de produção e pelo desenvolvimento científico.

Histórica e geograficamente, pode-se localizar a emergência deste processo de transformação, identificado como modernização, na Europa, a partir do século XVI. Essas mudanças influenciaram tanto no estilo de vida das pessoas quanto na forma de organização social (GIDDENS, 1991, p. 11).

Essas transformações ocorreram tanto em sua extencionalidade, pois contribuíram para estabelecer formas de interconexão social em todo o globo, quanto em intencionalidade, por terem alterado algumas das mais íntimas e pessoais características da existência humana (GIDDENS, 1991, p. 14).

Novos valores sociais foram, aos poucos, sendo constituídos, entre eles, o questionamento de poderes autoritários. As instituições religiosas deixaram, aos poucos, de ser as únicas agências legitimadoras.

Esse processo provocou rupturas significativas com a sociedade tradicional e possibilitou o surgimento de instituições sociais distintas de todas as formas e tipos de ordens tradicionais responsáveis pela organização da vida social. No entanto, apesar disso, o processo de modernização não implicou o término das continuidades entre o tradicional e o moderno. Está implícita no processo de modernização a continuidade entre ambos (GIDDENS, 1991, p. 111). Nem um nem outro formam um todo à parte.

Algumas interconexões possíveis entre modernidade e tradição, segundo Giddens (1997, p. 116- 17), podem ser percebidas no fato de as tradições antigas e novas continuarem essenciais no desenvolvimento da modernidade, indicando que há limitações do “modelo disciplinar” moderno. Para exemplificar essas interconexões, Giddens (1997, p. 117) lembra que os modelos tradicionais da diferença de gênero e, por conseguinte, da dominação de gênero foram reforçados por tradições mais recentes, que seguem se ancorando na religião para estabelecer um novo *ethos* de “domesticidade” feminina.

Outra interconexão é que o papel legitimador da ciência manteve fortes vínculos com a verdade formular. As disputas entre religião e ciência escondiam o caráter contraditório de seus apelos à autoridade inquestionada.

O próprio desenvolvimento histórico do conceito de modernidade apresenta esta tensão permanente entre o antigo e o novo. Kaufmann (1985, p. 286) aponta que o primeiro registro histórico da palavra latina “*modernus*” data de 495 d.C., em uma carta do Papa Gelasius, para referir-se à atualidade de certos regulamentos que haviam sido suprimidos em tempos anteriores.

Posteriormente, o termo “*modernus*” passou a ser utilizado para conceituar as mudanças ocorridas no tempo. Até que os termos “antigo” e “moderno” passaram a estabelecer a diferença entre doutrinas novas e tradicionais.

O termo “moderno”, no início, expressava as diferenças ocorridas nos vários períodos históricos. Também indicava a distinção entre as experiências do passado e as dos tempos atuais.

Para Kauffmann (1985, p. 287), o conceito de Modernidade é um dos poucos indispensáveis para a autocompreensão histórica dos tempos atuais. Com esse conceito, a dinâmica da progressividade do tempo se tornou, ela mesma, uma categoria da consciência histórica.

O processo de modernização tem sido associado ao enfraquecimento social e cultural da religião. Fala-se do “exílio da religião”, indicando uma mútua exclusão entre religião e modernidade (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 35). Desde essa perspectiva, os valores religiosos estariam em plena contradição com os valores da modernidade, embora não ausentes.

A permanência dos valores religiosos na Modernidade pode representar um instrumento a ser articulado e recuperado em contextos que enfatizam valores competitivos e plurais. Os valores religiosos podem ser defendidos por si só ou em contraposição a um contexto mais dialogal (GIDDENS, 1997, p. 123).

Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 31-34) identifica pelo menos três razões que explicariam a associação entre o processo de modernização e o enfraquecimento social da religião. A primeira delas pode ser relacionada a uma das principais características do processo de modernização, que é a de priorizar, em todos os âmbitos de ação, a racionalidade, compreendida como “[...] o imperativo da adaptação coerente dos meios aos fins” (HERVIEU-LEGER, 2008, p. 31). Trata-se de fortalecer a dimensão de especialização das diferentes esferas institucionais. Para desempenhar suas funções e exercer suas intervenções, cada vez mais, exige-se que as organizações estejam aptas e integradas por pessoas preparadas para desempenhar os vários papéis. Entre as muitas consequências dessa mudança, pode ser citado o gradativo processo de burocratização da vida social, ou seja, a vida passa a ser organizada por divisão e coordenação de várias atividades. Para isso, leva-se em consideração os resultados da especialização científica e das diferenciações técnicas estabelecidas. O status social do indivíduo passa a ser mantido ou alcançado como resultado de sua educação ou trabalho. Não é mais uma transferência hereditária imediata.

Outra implicação da racionalização é o reconhecimento da ciência como orientadora da vida moderna. As explicações do mundo e dos fenômenos sociais precisam estar embasados em critérios científicos. A ciência transformou o mundo moderno em uma civilização reflexiva (MATA, 2008, p. 239), em que a religião perderia, cada vez mais, seu papel de normatizar a vida em sociedade.

A segunda razão que contribuiu para explicar a aparente exclusão entre religião e modernidade é a afirmação central da autonomia¹ humana. O ser humano não depende mais da religião para que sua vida tenha sentido. Ele se reconhece como sujeito, apto para agir na sociedade. Ele pode construir, por si mesmo, as significações que oferecem sentido à sua existência. O ser humano descobre-se condutor de sua própria vida, isso significa que tem

¹Autonomia, do grego *autos*, que significa própria, e *nomos*, que quer dizer lei, isto é, a lei não está fora do ser humano, mas dentro dele. O ser humano é lei para si mesmo (TILLICH, 1999, p. 56).

liberdade para estabelecer relações de cooperação com outras pessoas e de interferir no mundo para determinar seu rumo.

A afirmação da autonomia na modernidade pode ser interpretada como um exercício de diálogo entre o cristianismo e o processo de modernização. A autonomia é um conceito cujas raízes estão fincadas na tradição cristã. Trata-se de uma concepção formulada a partir das reflexões de Agostinho sobre o livre-arbítrio que, mais tarde, foram aprofundadas pela Reforma.

A Teologia da Reforma preocupou-se em debater sobre a liberdade humana com respeito à salvação, compreendendo que o ser humano pode resolver os dilemas da salvação individualmente mediante a justificação pela fé em Jesus Cristo, sem a intermediação da Igreja. O fundamento da liberdade humana é Deus. O Iluminismo, em especial a partir da Filosofia de Kant, relacionou a autonomia com a liberdade de o ser humano valer-se de sua própria razão. Dessa concepção desenvolveu-se a noção de liberdade de consciência (SELLETI; GARRAFA, 2005, p. 76).

O teólogo Paul Tillich² aprofundou essa discussão desde a perspectiva teológica, definindo autonomia como o seguimento à lei natural de Deus presente em “nosso ser” (TILLICH, 1999, p. 58). Ao experimentar a verdade dessa lei na “Bíblia” ou na Igreja, o ser humano é livre, mas participante também da vontade de Deus – teonomia. Para Tillich (1999, p. 57), o oposto da autonomia é a heteronomia, ou seja, a busca por segurança em uma autoridade alheia, que pode ser secular ou religiosa. Essa autoridade tiraria das pessoas a coragem de valerem-se de sua própria razão. A partir do temor e da insegurança das pessoas impõem-se leis que devem ser obedecidas.

Por fim, a terceira razão que favorece a relação entre modernização e enfraquecimento da religião é a maneira pela qual a sociedade moderna se organiza. A principal característica do processo de modernização é a emancipação da esfera política em relação à esfera religiosa somada à diferenciação entre o público e o privado.

Vale recuperar Troeltsch (apud MATA, 2008, p. 237), que destacou que a Era Moderna é caracterizada tanto pela sua afirmação nos planos econômicos e políticos quanto pela sua emancipação no plano das ideias. O processo de modernização, ao tornar independentes as esferas social, econômica e política da religião, possibilitou que essas diferentes instâncias tivessem consciência de sua autonomia, enquanto instâncias de poder no

² Tillich destacava a necessidade de as pessoas permanecerem abertas aos impactos da vida oriundos do convívio com outras pessoas, da leitura da “Bíblia” ou do culto. Esses são meios pelos quais Deus age sobre o ser humano. É possível experimentar o Espírito escutando e esperando. Não há método válido para forçar a vontade de Deus (TILLICH, 1999, p. 60).

plano “terreno”. Isso contribuiu significativamente para o desenvolvimento de uma moral laica, embora não tenha significado a superação da religião.

1.1.2 A redescoberta ou a continuidade da religião?

A associação imediata entre avanço da modernização e enfraquecimento da religião fez com que, durante bastante tempo, se preconizasse que o avanço do processo de modernização contribuiria para o gradual desaparecimento da importância da religião. Norris e Inglehart (2004, p. 3) assinalam que, desde o Iluminismo e, ao longo do século XX, muitos filósofos, antropólogos, teóricos sociais e da Psicologia postulavam que a superstição, os rituais litúrgicos simbólicos e as práticas sagradas seriam produto do passado. Eles seriam superados com a consolidação dos processos de racionalização, burocratização e urbanização. A pergunta de fundo era sobre o futuro da religião na sociedade moderna. As análises argumentavam que o avanço da ciência, o aprofundamento do desenvolvimento econômico, político e cultural conduziriam, inevitavelmente, a um progresso caracterizado pela sua universalidade e abundância material.

Essas análises refletiam a própria trajetória da sociedade ocidental moderna, em que setores da sociedade e da cultura procuravam se tornar cada vez mais independentes tanto das instituições quanto dos símbolos religiosos. Isso foi se tornando visível no esforço positivista de subtrair das Igrejas áreas que estavam sob seu controle, em especial a política e a educação.

Para Peter Berger (2011, p. 119), a secularização é um processo que envolve a totalidade da cultura e do pensamento modernos e

pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, em especial na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo. Mais ainda, subentende-se aqui que a secularização também tem um lado subjetivo. Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência.

No entanto, nos últimos anos, alguns cientistas sociais estão revendo a teoria da secularização. Peter Berger (2000, p. 10), um destes pesquisadores, sugere que esta teoria seja revista. Segundo o autor,

Argumento ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções[...] é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares. Isso quer dizer que toda uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de “teoria da secularização” está essencialmente equivocada.

A evidência para tal afirmação é a que, ao se observar a realidade, percebe-se que as instituições religiosas sobreviveram sem, necessariamente, adaptar-se à secularização. Essa

ambiguidade torna-se mais interessante quando se identifica que as expressões religiosas que mais crescem são justamente aquelas que negam a abertura ao mundo moderno. Paradoxalmente, aquelas que realizaram a experiência de se abrir para a sociedade secularizada entraram em declínio. Há ainda os casos de Igrejas que se abriram para a modernidade e, após essa experiência, gradativamente, retornaram à segurança de sua velha tradição. Um exemplo típico desse retorno é a experiência vivida por muitas Igrejas históricas nos últimos quarenta anos, entre elas, a Igreja Católica Romana, que após a abertura para a modernidade com as mudanças promovidas pelo Concílio Vaticano II, experimentou, a partir da década de 1990, um movimento inverso de reafirmação de exclusivismo, centralidade do clero e punição a teólogos cujas produções acadêmicas conflitam com os dogmas da Igreja. A breve abertura de suas janelas à modernidade significou algo grande demais, ameaçante demais, relativista demais. Tornou-se necessário que as janelas fossem fechadas, protegendo a instituição dos ventos modernizantes.

Gauchet (2005, p. 232) interpreta a secularização não como o desaparecimento da experiência do religioso, mas como o fim do papel estruturante do espaço social que ela desempenhava. Para ele, a sociedade moderna não é esvaziada de religião. Ao contrário, ela se constituiu em suas articulações principais por metabolismo da função religiosa (GAUCHET, 2005, p. 232). Nesse sentido, o que acabou foi a religião como estrutura, e não a religião como cultura (GAUCHET, 2005, p. 235).

Inglehart e Welzel (2009), que também propõem que a teoria da secularização seja revista, chamam atenção para o fato de que se vive um momento de transformação da religião e, nesse processo, as formas mais institucionalizadas de religiosidade dogmática perdem lugar para preocupações espirituais individualizadas que atendam às necessidades de significados e propósitos (INGLEHART; WELZEL, 2009, p. 55). Isso significa que, se antes a religião desempenhava um papel de provedora de regras absolutas e, portanto, normatizadora, agora ela passa a ser provedora de significado de vida (INGLEHART; WELZEL, 2009, 56). Nesse processo, a religião, como expressão da cultura de uma sociedade, continua a moldar, embora não determinar, os valores e os comportamentos de seus membros (INGLEHART; WELZEL, 2009, p. 72).

Essa percepção se aproxima da análise de Danièle Hervieu-Léger (2008, p. 34). A autora lembra que, o que especifica o processo de modernização em relação à religião, não é o fato de as pessoas negarem a religião, mas sim, a pretensão que a religião, historicamente, apresentou de reger a sociedade como um todo e de normatizar e regular a vida das pessoas. Nesse sentido, para Hervieu-Léger (2008, p. 37), a secularização não pode ser interpretada

como superação total ou parcial da religião da sociedade. A secularização estabelece uma associação complexa entre a

perda da influência dos grandes sistemas religiosos sobre uma sociedade que reivindica sua plena capacidade de orientar ela mesma seu destino, e a recomposição, sob uma forma nova, das representações religiosas que permitiram esta sociedade pensar a si mesma como autônoma.

Em relação à pergunta contemporânea sobre se, no período atual, os fenômenos religiosos como os movimentos carismáticos e as ondas pentecostais representam um retorno do religioso ou, então, a dessecularização do mundo, a autora responde que não. Segundo Hervieu-Léger (2008, p. 41), esses movimentos são reflexo justamente do caráter paradoxal do processo de modernização desde a perspectiva da crença. Esse paradoxo se expressa no fato de que por

[...] um lado, são desqualificadas as grandes explicações religiosas do mundo pelas quais as pessoas do passado encontravam um sentido global. As instituições religiosas continuam a perder a capacidade social e cultural de impor e regular as crenças e práticas. Perdem fiéis. Por outro lado, esta mesma modernidade secularizada oferece, geradora que é, a um tempo, de utopia e de opacidade, as condições mais favoráveis à expansão da crença.

A partir dessa análise, Hervieu-Léger (2008, p. 41) define a secularização não como o esvaziamento da religião no mundo moderno, mas como “um processo de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável dos meios de satisfazê-las”.

Essas concepções vão ao encontro das análises de Troeltsch (apud MATA, 2008, p. 243), que identifica que o processo de modernização impossibilita qualquer tentativa de reconstruir um domínio total da religião. Para o autor, com a modernização superou-se o domínio eclesiástico da Idade Média; portanto, o processo de modernização tornou inviável não a religião, mas qualquer possibilidade de retorno da “civilização eclesiástica”. Para o teólogo,

[...] as causas disto não são, de forma alguma, uma oposição especial à religião e às coisas religiosas; pelo contrário, trata-se de uma recusa específica do modelo eclesiástico e uma aversão à forma da Igreja e aos pressupostos da Igreja. A opinião corrente é: a religião não é nada que possa ser exercido em comunidade; nada, em absoluto, que possa ser construído de maneira análoga: ela é uma coisa privada do indivíduo [...] As causas deste fenômeno indicam, em grande medida, que a vida religiosa está a procurar outros caminhos que não os eclesiásticos. (TROELTSCH apud MATA, 2008, p. 246).

A análise desses processos de mudança no que diz respeito à relação entre sociedade moderna e religião não deveria estar desassociada de outros aspectos, tais como os desequilíbrios econômicos, sociais, políticos estruturais ou não, inerentes ao processo de

modernização. Hervieu-Léger (2008, p. 40) chama atenção de que, em períodos tumultuados, “[...] os sistemas religiosos tradicionais, reservatórios do protesto simbólicos contra o não senso, readquirem, em novas formas, um grande poder de atração sobre indivíduos e sociedade”.

Esse poder de atração pode ser uma resposta contrária ao processo de secularização ou de aderência a esse processo. Segundo Berger (2000, p. 10), o próprio processo de secularização gerou a emergência de movimentos de contrassecularização. Na percepção desse autor, a secularização da sociedade não necessariamente significa a secularização das consciências, mas

Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. Inversamente, instituições religiosamente identificadas podem desempenhar um papel social ou político mesmo quando muito poucas pessoas confessam ou praticam a religião que essas instituições representam (BERGER, 2000, p. 10).

Outro aspecto a ser considerado são as consequências sociais geradas pela melhoria econômica. Segundo Inglehart (apud RIBEIRO, 2007, p. 376), o crescimento econômico exerce uma influência significativa no âmbito cultural, tanto no que diz respeito ao projeto de sociedade quanto concernente a valores individuais e ao padrão que as pessoas estabelecem na relação com a autoridade. No entanto, essas consequências apenas podem ser valoradas em longo prazo, quando gerações mais jovens que vivenciaram maior segurança econômica alcançarem a idade adulta. Nesse sentido, questões econômicas tenderiam a desempenhar uma influência importante em situações de escassez econômica. No entanto, na medida em que a escassez diminui, outros fatores moldam a sociedade em graus cada vez maiores (INGLEHART apud RIBEIRO, 2007, p. 377).

Seguindo nessa direção, pode-se recuperar a pesquisa “*Voices of the Poor*”, desenvolvida pelo Banco Mundial, em 2000, que aponta que, nos países em desenvolvimento, pessoas com baixo poder aquisitivo tendem a confiar mais em organizações e líderes religiosos do que em instituições estatais ou líderes governamentais (CLARKE, 2013, p. 14).

A religião joga um papel importante nesses processos. Para sociedades com baixo nível de segurança econômica, as pessoas tendem a identificar-se com uma religiosidade mais dogmática, que lhes garanta certezas, enquanto em sociedades com maior segurança econômica, a religião continua tendo importância, mas a relação que as pessoas estabelecem com ela é menos institucionalizada.

A religião passa a ter um papel importante na vida das pessoas a partir do momento em que elas adquirem consciência dos riscos que são colocados pelo modelo de desenvolvimento. Os valores religiosos desempenham um papel importante na medida em que contribuem para propagar o respeito pela vida e chamar atenção para as limitações do progresso humano. Surgem novas formas de espiritualidade, “[...] muitas das quais centradas em um novo equilíbrio entre as pessoas e a natureza” (INGLEHART; WELZEL, 2009, p. 55-56).

Concorda-se com Berger (2000, p. 11) quando diz que a relação entre religião e modernidade é complicada. A religião pode desempenhar um papel triplo em relação ao processo de modernização.

Berger (2000, p. 11) identifica dois, sendo um o de rejeição à modernidade e o segundo o de adaptação a ela. O terceiro papel da religião tem sido identificado por autores voltados para o estudo entre religião e desenvolvimento econômico, social e político. Esses autores afirmam que existe uma relação entre sistemas de crença e o surgimento e o florescimento de instituições democráticas (INGLEHART; WELZEL, 2009, p. 15).

Nesse sentido, tem-se argumentado que a religião e a espiritualidade precisam ser dimensões consideradas nos processos de desenvolvimento socioeconômico e político. Organizações como Banco Mundial, UNESCO, UNICEF, Agência Suíça para o desenvolvimento e Cooperação buscam realizar esforços programáticos para envolver líderes religiosos ou organizações religiosas como parte do trabalho de desenvolvimento (NOY, 2009 p. 11).

A partir dessa compreensão, há um esforço em envolver as assim chamadas Organizações Baseadas na Fé em projetos de desenvolvimento humano. O desafio colocado para muitas dessas organizações é que elas consigam ir além dos trabalhos assistenciais e assumam uma função de agentes de transformação, capazes de demandar melhor governança e responsabilidade pública (CLARKE, 2013, p. 17).

A religião torna-se um fator importante por enfatizar aspectos não materiais do processo de desenvolvimento econômico, como, por exemplo, direito de todas as pessoas às condições de vida digna, fortalecimento de relações e comportamentos éticos, apoio a empreendimentos de economia solidária, desenvolvimento de projetos de não violência. Além disso, chama-se atenção para o fato de que organizações religiosas desempenham um papel ativo na execução de programas voltados às práticas agroecológicas, ações em favor da educação, cuidado com o meio ambiente, entre outros. Nesse sentido, percebe-se a necessidade de mobilizar o núcleo dos ensinamentos éticos de todas as grandes religiões do

mundo, uma vez que todos os seres humanos merecem respeito e oportunidade de usufruírem a sua humanidade e de praticarem a sua espiritualidade (SHORT apud CLARKE, 2013, p. 17).

Para Short e Clarke, a religião seria como uma instituição cultural que tem um papel importante na construção da visão de mundo das pessoas, formulando perguntas como “O que é ou não aceitável nas políticas de desenvolvimento? Que sociedade queremos?” (NOY, 2009, p. 24).

A religião, portanto, pode se fazer política, tanto para legitimar o *status quo* político quanto no sentido de assumir um papel contestador ao reivindicar mudanças sociopolíticas (WILLAIME, 2012, p. 118). Essas mudanças podem ser tanto no sentido de reforçar valores tradicionais da sociedade quanto no sentido de induzir mudanças de valores com vistas a um fortalecimento da democracia.

É neste contexto de revisão da função social da religião que se pretende analisar ecumenismo, modernização e valores sociais como questões que se inter-relacionam com o desenvolvimento humano.

1.2 Religião, desenvolvimento e mudança de valores

1.2.1 Religião e desenvolvimento não se relacionam

A abordagem sobre a inter-relação entre religião, desenvolvimento e valores sociais insere-se na discussão atual sobre o papel da religião em políticas de desenvolvimento, seja facilitando, seja restringindo o sucesso dessas políticas. São conhecidas as obras sobre a relação entre religião e dominação na esfera política; no entanto, são poucas as análises que procuram avaliar a função da religião nos processos de mudanças de valores e as implicações da religião no processo de modernização e vice-versa.

Por muito tempo, o fator Religião não foi considerado na literatura sobre desenvolvimento e modernização. Isso porque o conceito de desenvolvimento foi influenciado pela concepção de secularização em que os valores religiosos foram tangencialmente considerados.

A compreensão inicial de desenvolvimento entendia que a transformação da natureza humana seria a essência do desenvolvimento social e econômico. Essa transformação implicaria a substituição de valores tradicionais, influenciados por uma visão mágica do mundo, por valores seculares modernos.

A expectativa era a que as pessoas romperiam com a dependência da autoridade tradicional e com dogmas religiosos. A religião era vista como obstáculo para se atingir o pleno desenvolvimento econômico e social. A base para essa compreensão era o argumento de que o desenvolvimento seria estimulado e criado pela subjetividade moderna. Nessa perspectiva, segundo Noy (2009, p. 3),

[...] a pessoa moderna é aquela que está livre para agir de maneira instrumental, é um cidadão informado, tem sentido da eficácia pessoal, é altamente independente e autônomo em relação às forças de influência tradicionais, está pronto para novas experiências e ideias e tem uma mente relativamente aberta e cognitivamente flexível.

A perspectiva que estava por trás dessa concepção de ser humano era a de que ele estava destinado ao progresso e à abundância material e de que ambas seriam resultado da cumplicidade presente entre desenvolvimento e secularização. Para alcançar os melhores níveis de bem-estar social, o ser humano precisaria saber aproveitar as chances e oportunidades favoráveis geradas pela expansão da produção industrial.

Uma das formas de medir o desenvolvimento foi a utilização do indicador de crescimento baseado na taxa de crescimento do Produto Interno Bruto (PIB) e a da produção industrial. Outro indicador, mais complexo e abrangente, foi a capacidade do

desenvolvimento de provocar mudança de valores humanos tradicionais, ancorados em concepções e dogmas religiosos, para valores seculares e racionais.

Essa concepção baseia-se na compreensão de que a secularização representa um amplo processo de transformação da sociedade com a sua conseqüente modernização. Ela é também parte de um projeto político e social.

O processo de modernização pode ser percebido na transição da sociedade agrária para a sociedade industrial, que contribuiu para o desencantamento da vida das pessoas. A modernização levou a uma sociedade industrial e, em sua fase tardia, para uma sociedade pós-industrial. Acreditava-se que este processo de evolução traria, inevitavelmente, melhorias nas condições de vida, possibilitadas pelo crescimento econômico e pelo aumento da segurança social. Essas melhorias contribuiriam para o fortalecimento do processo de redução da importância dos valores religiosos, que ainda prevaleceriam. A razão para isso é que a religião, nas sociedades agrárias, era garantidora de segurança. Já nas sociedades industriais e pós-industriais, a segurança seria garantida pelo desenvolvimento econômico e social (NORRIS; INGLEHART, 2004, p. 18).

O conceito de desenvolvimento é uma das concepções mais relevantes do século XX (NOY, 2009, p. 3). Sua consolidação ocorreu após a Segunda Guerra Mundial. Nesse contexto, procurou-se estimular ações e políticas governamentais em direção à melhoria da qualidade de vida das pessoas. A educação e a geração de riquezas eram consideradas fatores essenciais para se alcançar esse objetivo.

O termo “desenvolvimento” tem caráter normativo com um poder significativo para influenciar atitudes e aspirações humanas. Como tal, é utilizado simultaneamente para analisar a transformação da sociedade no processo de modernização e para indicar que a transformação é um fenômeno que todas as sociedades querem alcançar, independentemente das suas particularidades históricas e culturais (NOY, 2009, p. 3-4).

Para Noy, (2009, p. 4), a própria busca pelo desenvolvimento tornou-se uma espécie de religião, a partir do momento em que é reconhecida como o um caminho seguro para a prosperidade e um meio eficaz para acabar com a pobreza.

A teoria da modernização do pós-guerra partia do pressuposto de que a religião e a espiritualidade seriam irrelevantes. A noção de uma evolução social contribuiu para fortalecer a suspeita de que a religião desapareceria ou diminuiria no mundo moderno. Essa visão tornou-se profundamente enraizada na constelação semântica do termo desenvolvimento por muitas décadas (NOY, 2009, p. 9).

A pergunta sobre se as dimensões religiosas e espirituais poderiam ser constitutivas do processo de desenvolvimento em direção a um progresso social moderno era identificada como não científica. Por sua vez, o desenvolvimento, como dimensão constitutiva do processo de modernização, tornou-se uma espécie de fé global que acredita na possibilidade da remoção das principais fontes geradoras de privação de liberdade, tais como a pobreza, a carência de oportunidades econômicas e a destituição social sistemática (SEN, 1999, p. 18).

No entanto, a ênfase na dimensão econômica do desenvolvimento contribuiu para um superdimensionamento das relações entre renda e realização pessoal, mercadorias e capacidades, entre riqueza econômica e a possibilidade de as pessoas viverem conforme desejam (SEN, 1999, p. 28). A riqueza tornou-se um fim em si mesmo. Isso contribuiu para que começassem a surgir questionamentos em relação ao objetivo último do desenvolvimento. Começou-se a avaliar a necessidade de ultrapassar os conceitos racionais ocidentais de desenvolvimento que veem o ser humano como um ser essencialmente econômico.

A crítica à teoria da modernização do pós-guerra destaca a necessidade de se considerarem outros aspectos humanos, como as dimensões cultural e espiritual da vida humana. Noy (2009, p. 14) recupera autores como Rahnama e Bawtree, que afirmam que os perigos que a humanidade enfrenta, tais como ruptura social, desigualdade, crise ambiental, consumismo sem limites e perda de coesão cultural são consequências das falhas da sociedade moderna em desenvolver suas capacidades espirituais com a mesma intensidade com que tem desenvolvido sua capacidade tecnológica para a geração de riquezas.

O avanço do neoliberalismo, por exemplo, nas décadas de 1980 e 1990, colocou no centro do debate o futuro da humanidade. Identificou-se que o neoliberalismo como modelo econômico pode ser revisto. No entanto, o *zeitgeist* da organização social que se baseia em uma ética centrada no mercado continua a moldar as práticas e as dimensões normativas da vida e da política (NOY, 2009, p. 18).

A revisão crítica do que significa desenvolvimento surge concomitantemente com o reconhecimento da fragilidade da hipótese clássica de secularização. Essa avaliação emerge da pergunta sobre o propósito da sociedade humana e do mundo em que se vive. Neste processo de revisão, resgata-se a discussão sobre o papel da religião na política, especialmente em relação às políticas públicas de bem-estar social.

1.2.2 Religião e desenvolvimento se inter-relacionam

O futuro começou religioso. Esse paradoxo do mundo moderno é interessante. Na contramão de todas as previsões, o século XXI começou com uma superabundância de deuses que competem pela lealdade das pessoas (BERGER, 2012, p. 1).

A ironia de Berger (2012, p. 1) é feliz ao afirmar que o século XXI é marcado pelo politeísmo, como se os muitos deuses da Antiguidade tivessem voltado para se vingar. Esse retorno da religião não significa apenas uma retomada da dimensão da fé religiosa na vida das pessoas. Mais do que isso, a religião voltou a desempenhar um papel importante no espaço público. Valores religiosos voltam a influenciar decisões políticas e a moldar o comportamento das pessoas.

O ressurgir da religião na esfera pública vem acompanhado por perguntas humanas existenciais, tais como: o que é o bem comum? Qual é o propósito da vida e quando ela começa? Qual o objetivo último da humanidade? O que é o ser humano? Há limites para o desenvolvimento econômico?

Esse novo estágio do processo histórico leva também à revisão do projeto de desenvolvimento. A avaliação desse projeto ancora-se na abordagem sobre as capacidades das pessoas de levarem o tipo de vida que para elas é importante. Essas capacidades podem ser promovidas pelas políticas públicas, que por sua vez podem ser influenciadas pelo uso efetivo das capacidades participativas das pessoas (SEN, 1999, p. 32). Nesse sentido, o êxito de uma sociedade deve ser avaliado não pelo PIB que ela gera, mas pelas liberdades substantivas que os indivíduos dessa sociedade desfrutam³.

Desta forma, recupera-se o desenvolvimento como um empreendimento que envolve crenças, práticas, programas e organizações que buscam estimular o progresso moderno em direção à melhoria das condições de vida das pessoas. Esse empreendimento envolve uma rede complexa formada pelo Estado, por organizações multilaterais, grupos não governamentais que trabalham juntos para a promoção das liberdades humanas, contribuindo para que elas possam cuidar de si mesmas e exercer mais influência na sociedade em que vivem.

Assim como o desenvolvimento, a religião pode ser compreendida como um conjunto de crenças, práticas, identidades e organizações formais, ou não, de grupos de

³Para exemplificar, vale lembrar a iniciativa do Butão, que criou indicadores alternativos para medir o seu desenvolvimento. Algumas variáveis consideradas são: bom padrão de vida econômico, gestão equilibrada do tempo, bons critérios de governança, educação de qualidade, boa saúde, vitalidade comunitária, acesso à cultura, bem-estar psicológico.

peças em torno da compreensão e das relações estabelecidas com a realidade transcendente (NOY, 2009, p. 29).

Tanto a religião quanto o desenvolvimento acreditam em sistemas de práticas que têm como propósito a promoção do bem-estar social e o progresso individual por meio da transformação humana interna (NOY, 2009, p. 30-32). Ambos estão inter-relacionados em todos os níveis da sociedade humana. Essa inter-relação contribui para que a religião influencie no desenvolvimento, desempenhando um papel de “estrutura mediadora” (BERGER; LUCKMANN, 2012, p. 106).

Como estrutura mediadora do desenvolvimento, a religião desempenha a função de elo entre os indivíduos e os padrões de experiências e ação estabelecidas na sociedade, levando as pessoas a compreenderem a sua função pública de acordo com a concepção que a sua religião tem do mundo. Segundo Berger e Luckmann (2012, p.101), as instituições intermediárias

Atuam como geradoras e sustentadoras de sentido na conduta de vida dos indivíduos e na coesão das comunidades de vida. Elas dão orientação para as pessoas mesmo quando a sociedade toda não é mais a portadora de uma ordem supra ordenada de sentido e valor, mas só atua como uma instância reguladora dos diferentes sistemas de valores. As regras que valem para toda a sociedade servem para tornar possível a coexistência e a necessária cooperação das diferentes comunidades de sentido, sem impor-lhes uma ordem comum de valores.

Como agente intermediário, as organizações religiosas podem desempenhar o papel de força motriz do processo de desenvolvimento humano, na medida em que contribuem para a promoção de valores sociais que aumentam a autonomia das pessoas para tomarem suas próprias decisões e realizarem opções. Nesse sentido, as organizações religiosas podem ser importantes agentes de fornecimento de uma ética da fraternidade e da responsabilidade (WILLAIME, 2012, p. 130).

A inter-relação entre religião e desenvolvimento humano contribui para identificar a religião como uma força indutora das autonomias individuais e do pluralismo democrático. Segundo Willaime (2012, p. 175), ela representaria um recurso simbólico que impediria a política de se transformar em uma mera gestão burocrática das aspirações individuais, evitando que o processo de modernização caia em um relativismo. As ancoragens simbólicas da religião podem constituir um recurso valioso para o exercício da cidadania.

A religião, como instituição cultural, que se inter-relaciona com o desenvolvimento, seria uma fomentadora de valores de autoexpressão, ou seja, de valores que enfatizam as forças sociais emancipadoras, necessárias para pressionar por democracia. Esses valores são

fundamentais para as diferentes fases do quadro de desenvolvimento humano, que é composto como mostra o **Quadro 1**.

Quadro 1– Processo do Desenvolvimento Humano

	Dimensão Socioeconômica	Dimensão cultural	Dimensão institucional
Processos que promovem o desenvolvimento humano	Modernização	Mudanças de valores	Democratização
Componentes do desenvolvimento humano	Recursos socioeconômicos	Valores de autoexpressão	Liberdades civis e políticas
Contribuições no desenvolvimento humano	Aumentar a capacidade das pessoas para agir conforme suas escolhas	Aumentar a prioridade das pessoas para agir conforme suas escolhas	Ampliar os direitos das pessoas para agir conforme suas escolhas
Temas subjacentes	A ampliação das escolhas humanas (uma sociedade cada vez mais humanística)		

Fonte: INGLEHART E WELZEL, 2009, p. 19.

No entanto, a inter-relação entre religião e desenvolvimento não acontece apenas pela via da promoção de valores de autoexpressão. A inter-relação entre religião e desenvolvimento humano é ambivalente. A religião pode tanto promover o desenvolvimento humano quanto obstaculizá-lo.

1.2.3 Ambivalência da inter-relação entre religião e desenvolvimento humano

Em um estudo publicado em 2005, pela Agência Suíça para o Desenvolvimento e a Cooperação sobre o papel e o significado da religião e da espiritualidade na cooperação para o desenvolvimento, ressaltou-se o caráter ambíguo da religião. Segundo o documento, o desenvolvimento humano depende de um tratamento consciente das contribuições da religião e da espiritualidade para a cultura. Isso significa que é importante o reconhecimento da potencialidade da religião em promover valores em direção à autenticidade e à autonomia humanas.

Como instituição cultural, a religião tem habilidades para adaptar-se e ser criativa. Ela tem como selecionar entre as várias influências externas o que potencializar ou não potencializar. O mais importante em uma cultura é a sua capacidade de gerar respeito e a habilidade de resistir à exploração e à dominação, além de oferecer sentido àquilo que as pessoas produzem e consomem. A cultura tem a ver com sentido, por isso, ela está intimamente relacionada à espiritualidade (VERHEIST; TYNDALE apud HOLENSTEIN, 2005, p. 10).

No entanto, não é possível ignorar que a religião pode ser instrumentalizada, manipulada para a legitimação de práticas e políticas contrárias ao desenvolvimento humano. As religiões e as comunidades religiosas podem ser tanto “anjos de paz” como “agitadores de guerra” (HOLENSTEIN, 2005, p. 10).

Inglehart e Welzel (2009, p. 21) afirmam que o processo de modernização gera tensão entre os valores sociais. Observação similar é realizada por Berger (2000, p. 11), que também destaca que a modernidade, ao mesmo tempo que produz pluralidade, também faz surgir reações antimodernas.

Para Berger, (2000, p. 11) há duas estratégias para a religião no processo de modernização: rejeição e adaptação. A rejeição nega qualquer ideia ou valor moderno; para tanto, tenta-se dominar a sociedade como um todo. Nessa direção, as religiões, como agências culturais intermediárias, induzem o que Inglehart e Welzel (2009, p. 21) chamam de valores de sobrevivência. Esses valores enfatizam as regras absolutas, tanto sociais quanto religiosas. Os valores de sobrevivência têm a função de encontrar previsibilidades em realidades incertas. Ao promover esses valores, as organizações religiosas tendem a obstaculizar toda e qualquer tentativa de superação de práticas autoritárias.

A consciência dessa ambiguidade presente nas organizações religiosas é um fator essencial quando se estabelece a inter-relação entre religião e desenvolvimento humano.

Geralmente, a valorização do papel das organizações religiosas em empreendimentos de desenvolvimento humano está voltada para a importante contribuição que essas organizações oferecem para expandir as capacidades das pessoas em se auto-organizarem em torno de empreendimentos comunitários de geração de emprego e renda, por exemplo, em gerar uma consciência reflexiva em torno dos problemas e dos efeitos negativos produzidos pela modernização (GIDDENS, 1991, p. 124). Também são valorizadas as capacidades das religiões de alcançarem lugares a que as agências de desenvolvimento normalmente não conseguem chegar. A capilaridade das religiões é uma das grandes potencialidades consideradas em programas de desenvolvimento humano. Reconhece-se o papel da religião para expandir políticas preventivas de saúde pública e educação, fomentando a mudança social e econômica e impulsionando as pessoas a participarem dos espaços de decisão.

Entretanto, ao mesmo tempo em que as organizações religiosas promovem esses processos de mudanças, elas também obstaculizam outra dimensão do desenvolvimento humano, que são os direitos humanos, principalmente quando esses direitos passam a incorporar as dimensões de gênero e os novos desdobramentos que essa incorporação traz para a agenda de direitos humanos.

A religião torna-se obstáculo do desenvolvimento quando fomenta de forma sistemática discursos religiosos associados a valores de sobrevivência (INGLEHART; WELZEL, 2009, p. 21) na sua prática política e quando absolutiza uma interpretação religiosa sem levar em consideração as implicações públicas dessa interpretação (HOLENSTEIN, 2005, p. 12).

A inter-relação entre religião e desenvolvimento não deveria desconsiderar que as formas de vida religiosa não são apenas parte das fontes mais importantes da formação de identidades pessoais e coletivas. Elas também pertencem às energias mais poderosas para desenvolver motivos morais para a ação pública das organizações religiosas (HOLENSTEIN, 2005, p 12).

Esta ambiguidade sutil presente nas organizações religiosas pode ser ilustrada na sua trajetória, no caso específico, da Igreja Católica Romana, no movimento de defesa dos direitos humanos no Brasil (STEIL; TONIOL, 2012, p. 75-98). A análise da evolução histórica da inserção dessa organização religiosa no movimento de direitos humanos permite perceber um deslocamento de posição política no campo da defesa e da promoção de direitos humanos.

Reconhece-se a contribuição histórica de organizações religiosas no período da Ditadura Militar para a denúncia e a defesa de direitos de presos políticos. A essa luta era incorporada a defesa de outros direitos, tais como a luta pela terra, a organização popular, a defesa de direitos de povos indígenas e negros.

No entanto, na medida em que, com a abertura democrática, foram se fortalecendo novos movimentos sociais, como o de gênero, outras questões foram introduzidas na agenda dos direitos humanos, entre elas, a igualdade entre homens e mulheres como direito fundamental, ou então, os direitos sexuais de mulheres e gays.

A gradativa incorporação de demandas relacionadas aos direitos sexuais e reprodutivos e aos direitos de casais homoafetivos fez com que organizações religiosas se deslocassem lentamente para a defesa de posições conservadoras.

Isso se torna sintomático quando se observa o discurso do direito à vida. Nas décadas de 1970 e 1980, esse discurso estava ancorado na defesa dos direitos políticos das vítimas de regimes autoritários e na defesa dos direitos sociais dos pobres. Hoje, o discurso do “direito à vida” se desloca para o campo discursivo da moral sexual e na defesa do direito à vida do embrião. Segundo Steil e Toniol (2012, p. 90),

É como se a mesma Igreja Católica, que foi a voz dos que não tinham voz, porque silenciados pela repressão dos governos autoritários, emprestasse, agora, a sua voz para aqueles que não podem falar por se encontrarem à sombra do coração das mães, no silêncio dos seus úteros pelo fato de não terem nascido. O sujeito dos direitos humanos já não se define pelas suas experiências sociais e culturais concretas, vivenciadas como contingentes, mas por uma moral que atribui ao embrião humano no útero materno a condição plena de pessoa, antes mesmo de adentrar no mundo social.

Com isso, ao mesmo tempo que organizações religiosas continuam contribuindo para a promoção e a garantia de direitos sociais, denunciando violações de direitos humanos e ambientais, elas também podem ser ativas contra a ampliação dos direitos humanos de mulheres e homoafetivos.

A pergunta é: como os empreendimentos de desenvolvimento humano deveriam lidar com essa contradição? Para a Agência Suíça de Desenvolvimento e Cooperação, o caminho deveria ser o de estar atento para as práticas civilizadoras do sagrado, que são capazes de obstaculizar as instrumentalizações mútuas entre religião e política para frear a ampliação dos processos de desenvolvimento humano (HOLENSTEIN, 2005, p. 12).

Nesse sentido, o documento chama atenção para a necessidade de identificar e fomentar em todas as religiões as correntes que sejam partidárias da democracia e que se coloquem de maneira contrária à violência e ao moralismo como instrumentos da ação política. Isso não significa deixar de reconhecer e apoiar as atividades de organizações

religiosas que contribuam para a expansão de políticas voltadas para a mudança social e econômica dos projetos de desenvolvimento. Significa problematizar, no âmbito da própria religião, seu papel ambíguo.

É necessário observar com maior atenção as atividades e os trabalhos executados por instituições ou grupos religiosos que desenvolvem ações concretas para a difusão de valores dissonantes das elaborações teológicas morais das entidades eclesiais. Esses grupos preocupam-se com a revisão das elaborações bíblico-teológicas que legitimam as práticas de promoção e defesa de valores de sobrevivência das instituições eclesiais. Ao desempenharem esse papel, esses grupos assumem função mediadora nos processos que geram conflito e que obstaculizam o desenvolvimento humano, mesmo que, em alguns casos, as suas Igrejas estejam polarizadas entre as partes do conflito.

Foi o que aconteceu com a ação no Movimento Ecumênico na luta contra o Apartheid na África do Sul. Apesar de as Igrejas, de uma maneira geral, estarem polarizadas entre as duas partes em conflito, foi possível desafiar as Igrejas a reverem sua posição. O mesmo papel é assumido pelo Movimento Ecumênico para a quebra de tabus que envolvem políticas de HIV/AIDS.

Na perspectiva do ecumenismo, as organizações religiosas podem facilitar o empreendimento de desenvolvimento humano no mundo contemporâneo. No entanto, esse reconhecimento não pode estar desvinculado do questionamento crítico do papel das religiões em, algumas vezes, adotarem e promoverem ações políticas para impedir a especificação dos direitos que poderiam ferir determinadas concepções religiosas.

Norberto Bobbio (2000, p. 482) observa que a especificação dos direitos tornou-se necessária conforme foram surgindo novas necessidades. A consequência do desenvolvimento da noção original do indivíduo considerado em todos os seus aspectos como titular de direitos faz surgir exigências específicas de proteção. Essas especificações podem ser em relação ao sexo, em relação às diferentes fases da vida e em relação às condições, normais ou excepcionais, da existência humana. O desenvolvimento da noção original do indivíduo torna a expressão habitual “direitos do homem” insuficiente e genérica. Para Bobbio (2000, p. 482-483)

Em relação ao sexo, o reconhecimento de direitos específicos das mulheres, em relação às diferentes fases da vida, as particulares providências, sejam nacionais, sejam internacionais, para a infância e para os idosos, em relação às condições normais ou excepcionais, a particular atenção dirigida aos direitos dos enfermos, dos deficientes dos doentes mentais e assim por diante.

No próximo tópico, pretende-se recuperar o papel do movimento ecumênico como agente mediador e promotor de valores de autoexpressão dentro das próprias organizações eclesiais. O objetivo é identificar se o movimento ecumênico pode desempenhar um papel problematizador da inter-relação entre Igrejas e desenvolvimento humano.

2 O movimento ecumênico moderno e seu papel de mediador

2.1 Origens do movimento ecumênico moderno

Há uma relação estreita entre o advento do ecumenismo, no sentido de unidade entre as Igrejas, e o processo de modernização. A emergência de novas áreas de conhecimento, a importância e a centralidade da tecnologia científica, a manifestação de indivíduos conscientes de sua autonomia frente às autoridades tradicionais, a consolidação de uma análise racional dos fenômenos naturais e sociais e a crescente compreensão de que a religião é uma dimensão do âmbito privado influenciaram gradativamente o desenvolvimento da reflexão teológica moderna.

Bruno Forte (apud HIGUET, 2005, p. 21) aponta três períodos históricos da teologia moderna. O primeiro iniciou-se com a Reforma, no século XVI, e caracteriza-se pela diluição da “[...] síntese medieval sob a influência de tendências desagregantes: subjetivismo e individualismo, nacionalismo, laicismo e secularização”. Para Forte (apud HIGUET, 2005, p. 21), a Reforma, além de realizar a crítica à Idade Média, contribuiu para o surgimento de um sujeito que se torna consciente de sua dimensão histórica. O aspecto central da Teologia de Lutero que colabora para despertar essa percepção é a discussão sobre a dimensão existencial da salvação, colocada pelo reformador no centro da experiência humana.

O segundo período histórico é inaugurado pelo Iluminismo. Essa fase reconhece que o “princípio” da época moderna é a doutrina da liberdade, característica do reino do espírito (HIGUET, 2005, p. 21). A Reforma é identificada como o ponto de partida desse reino, que progressivamente, se desenvolveu com o Iluminismo e se consolidou com a Revolução Francesa. Essa perspectiva, que tem como expoentes Hegel e Schleiermacher, aponta a necessidade de uma reconciliação e mediação entre religião e cultura e entre teologia e evolução científica moderna. Há a preocupação de refletir sobre “o movimento da vida” (HIGUET, 2005, p. 22). A verdade é interpretada (HIGUET, 2005 p. 21-22)

[...] como processo de relação, contradição, superação e unidade reconciliada pela sabedoria do amor, que assume a “alegria do acabamento, mas também a seriedade, a dor, a paciência e a fadiga do negativo”. Trata-se de pensar a força da vida para transformá-la e transformar a história [...] É o pensamento do encontro entre o Absoluto e a História, que é a encarnação de Deus.

Posteriormente, essa perspectiva é aprofundada por teólogos como Troeltsch, que destacam que a modernidade relativizou a pretensão do cristianismo de ser absoluto, no

contexto de uma história universal da religião. A expectativa era a que a teologia fosse resultado da pesquisa histórica, bem como passível de apropriação livre da fé contemporânea (HIGUET, 2005, p. 18).

E, por fim, o terceiro período histórico pode ser localizado no século XX e tem como característica principal a inserção da história no pensamento teológico. Essa inserção ocorre por três vias distintas, iniciando-se pela Primeira Guerra Mundial, que visibiliza a crise da sociedade burguesa e do mito liberal do progresso. É no centro do vazio gerado por essa crise que se recoloca a problemática do futuro e da presença de Deus⁴. Retoma-se, inicialmente, nesse contexto, a discussão sobre o objeto puro da fé cristã, oriundo da dinâmica do evento da palavra da revelação, do juízo e do amor de Deus. Em seguida, resgata-se a importância do encontro e da interpretação existencial e se tematiza a autotranscendência humana. Por fim, coloca-se a necessidade de refletir sobre o encontro entre o novo mundo de Deus e o antigo mundo dos seres humanos, questão apresentada pela nova Escatologia e as teologias da práxis, narrativas e políticas (HIGUET, 2005, p. 22).

Nesse período, merecem destaque as elaborações teológicas de Paul Tillich, que buscam o equilíbrio entre a manutenção da tradição e a renovação. Essa perspectiva compreende que o protestantismo é a religião da modernidade por ter realizado a crítica ao sacramentalismo e ao legalismo católico. Em função disso, o protestantismo estabeleceu um diálogo com os valores modernos, abrindo-se para a exegese e as hermenêuticas bíblicas, em especial, a partir da metodologia de desmitologização desenvolvida por Bultmann, a consciência histórica, o progresso científico, o ascetismo intramundano e o ativismo. Assim como o Humanismo, o Protestantismo questionava os mitos de origem, característicos da era pré-moderna, que tinham como papel explicar ou expressar o sentido das relações humanas com as forças criadoras da natureza e da história (HIGUET, 2005, p. 19).

Os conceitos de situação e *kairos* tornam-se relevantes. É papel do sistema teológico “[...] interpretar a verdade da mensagem cristã para cada nova geração” (HIGUET, 2005, p. 20). O *kairos*, ou seja, tempo de salvação, contribui para identificar os limites a serem superados em diferentes contextos históricos e o que é importante ser valorizado. É um conceito relevante para evitar que a teologia caia no risco de atribuir validade infinita a situações que são finitas e transitórias (HIGUET, 2005, p. 20).

Em todos os três períodos históricos são desenvolvidas interpretações teológicas que criticam as experiências de elaboração que buscam pensar teologia a partir das novas questões

⁴ Exponentes desse período são teólogos como Barth, Bultmann e, posteriormente, Rahner.

apresentadas pelo processo de modernização. Trata-se de correntes de interpretação teológica que percebem nessas análises uma adaptação inaceitável da teologia à modernidade.

As perspectivas teológicas antimodernas compreendiam que a Teologia deveria se utilizar do argumento de autonomia para exigir a independência incondicional da Igreja e da Teologia. O Século das Luzes era visto como uma renúncia à verdadeira fé cristã.

As mudanças estruturais promovidas pela modernização, as interpretações críticas e históricas da Bíblia⁵ foram possíveis por causa da emergência de novos sujeitos históricos, que, a partir de suas experiências, passaram a problematizar conteúdos teológicos que contribuíam para a legitimação de relações sociais hierárquicas e excludentes.

Uma dessas abordagens é a interpretação bíblico-teológica desenvolvida por mulheres que se propôs, entre outras questões, a questionar as argumentações bíblicas utilizadas pela Igreja e pelo Estado para submetê-las⁶.

O movimento ecumênico moderno vai sendo forjado ao longo deste processo histórico que possibilitou a diversidade de elaboração teológica. No entanto, é necessário recuperar que a raiz do movimento ecumênico moderno se encontra no pietismo⁷, movimento de renovação espiritual surgido no século XVII.

O contexto histórico em que surgiu o pietismo se caracterizava pelas profundas mudanças provocadas na Europa pela Reforma. A coesão cultural europeia que era garantida pela integração entre Igreja e Estado foi rompida e, com o surgimento de novas confissões, a disputa pela exclusividade da verdade cristã tornou-se rotina.

Foi um período marcado por uma forte crise econômica que, somada aos conflitos religiosos entre protestantes e católicos favoráveis à autoridade política e religiosa do Imperador Romano Germânico (CARNEIRO, 2006, p. 163), contribuiu para a eclosão da

⁵Um dos movimentos do século XVIII, que contribuiu para que essas inúmeras novas abordagens teológicas se desenvolvessem foi o Racionalismo. A contribuição do Racionalismo para a teologia pode ser descrita em três aspectos: procurou mostrar que a verdade cristã se fundamenta nas leis universais do pensamento, diferenciou a fé ortodoxa e as opiniões privadas sobre a fé, que muitas vezes poderiam ver além da ortodoxia e a insistência de que a fé cristã deveria ser julgada e definida à luz da razão. Apesar de seus limites, o Racionalismo foi importante por problematizar os costumes antigos e iniciar uma abordagem crítica e histórica da *Bíblia*.

⁶Símbolo desse movimento é a *Womans Bible* (1895), de Elizabeth Cady Stanton, que, a partir de seu comprometimento com as lutas abolicionistas nos EUA, identificou, junto com outras mulheres abolicionistas, entre elas as irmãs Angelina e Sarah Grimké, que existe um vínculo entre a libertação dos escravos e a das mulheres. A partir da hipótese de que a interpretação bíblica realizada por homens contribuía para a submissão das mulheres, organizaram grupos de mulheres para estudar as línguas sagradas a fim de interpretar a *Bíblia*. Essa experiência foi fundamental para, mais tarde, associar a luta pela abolição da escravatura com as reivindicações pelos direitos das mulheres, entre os quais, o direito ao voto e à educação e pela independência das mulheres em relação a seus maridos (SCHOTTROFF; SCHOER, WACKER, 2008, p. 12).

⁷O movimento pietista pode ser agrupado em pelo menos cinco grandes grupos: 1) pietismo reformista de natureza luterana; 2) pietismo de Halle, conduzido por August Francke; 3) pietismo radical, que defende a ruptura com a Igreja instituída; 4) pietismo dos irmãos Moravianos; e 5) pietismo de Wüttemberg (TESSMANN, 2008, p. 787).

Guerra dos Trinta Anos (1618 a 1648). Essa Guerra é apontada por alguns historiadores como uma reação cultural contra as inovações do Renascimento e da Reforma (CARNEIRO, 2006, p. 163). O final da Guerra possibilitou uma nova regulamentação das relações internacionais que, entre outros aspectos, estabeleceu o princípio do interesse nacional em substituição ao da confissão religiosa (CARNEIRO, 2006, p. 163).

Outra característica do período de surgimento do movimento pietista era a crescente compreensão de que cabia ao indivíduo optar por uma determinada expressão de fé. Cada vez mais, “[...] a importância e o valor da Igreja dependiam, por um lado, da decisão dos indivíduos e, por outro lado, da proteção e do cuidado do Estado (TESSMANN, 2005, p. 786).

Tessmann (2005, p. 786) destaca duas experiências centrais do período:

A primeira consiste na descoberta de que o cristão de uma outra confissão é também um ser humano, que tem qualidades como honra e decência, virtudes estas que podem unir as pessoas para além das diferenças confessionais. A segunda tem a ver com as guerras religiosas, em especial, a Guerra dos Trinta Anos, que geram perseguições em nome da fé, além de uma enorme desconfiança em relação à pretensão absoluta de cada confissão acerca da verdade da fé. Isso levou as pessoas a olharem com atenção para as verdades universais da fé cristã e que podem ser fundamentadas racionalmente.

Essas duas experiências podem ser percebidas como resultado do processo de secularização proveniente da fragmentação religiosa provocada pela Reforma e pela gradativa afirmação da ciência moderna. Foi da pluralidade das confissões religiosas que surgiu a demanda da tolerância religiosa que caracteriza as sociedades secularizadas (BOBBIO, 2000, p. 224).

Na obra a “Teoria Geral da Política”, Norberto Bobbio (2000, p. 224), ressalta que a tolerância religiosa consiste, tanto na prática quanto na institucionalidade, na defesa juridicamente garantida da liberdade de consciência e de profissão de fé com respeito ao poder político e, conseqüentemente, no estabelecimento de um limite insuperável ao poder coercitivo característico do Estado.

Além desses fatores, pode-se recuperar outras características do pietismo que contribuíram para impulsionar o movimento ecumênico moderno.

Um dos princípios caros ao pietismo é a compreensão de que a teologia precisa se colocar a serviço da renovação da vida da Igreja. Além disso, pode-se chamar a atenção para a valorização de um conhecimento mais aprofundado da “Bíblia” e a participação de leigos e, entre eles, merece destaque o protagonismo de mulheres. Daí surgiram os vários círculos privados de estudo bíblico, protagonizados por leigos. Com o tempo, a participação nesses círculos bíblicos tornou-se mais relevante do que a participação com a comunidade maior que formava a Igreja.

Tornou-se comum uma compreensão mais utilitária das doutrinas, que entendia que elas apenas seriam válidas se possibilitassem a edificação imediata do indivíduo. Essa noção contribuiu para que as pessoas não identificassem o estudo das verdades cristãs como um fim em si mesmo, priorizando mais uma mensagem ética do que teológica. A grande contribuição do pietismo, no entanto, foi ter rompido com o poder do escolasticismo protestante, ou seja, a compreensão de que os dogmas apenas teriam valor se estabelecessem relação com a vida de confiança e obediência. Essa visão surgiu da centralização da fé na pessoa de Jesus (HIGUET, 2004, p. 22-23).

Ao valorizar a subjetividade e a transformação interior das pessoas, possibilitava que elas agissem no mundo com o objetivo de transformar as relações na vida da Igreja e da sociedade (TESSMANN, 2005, p. 787). Dessa compreensão surgiram organizações missionárias e sociais com caráter filantrópico, que tinham como objetivo imprimir as marcas do Reino de Deus no mundo.

Do movimento pietista, surgiram intelectuais como Leibniz, que defendia que o único caminho para a paz e a cooperação entre as nações é de natureza espiritual e se concretiza no reconhecimento daquilo que as diferentes culturas têm em comum. Leibniz entendia que o cristianismo era sinônimo de uma sociedade com experiências e tradições espirituais comuns; portanto, o cristianismo, enquanto religião, deveria contribuir, junto com a política, para a promoção da paz universal (PANDERO, 2009, p. 185-187).

Leibniz compreendia que a religião e a política tinham fracassado na tarefa de alcançar o bem comum. Por causa dessa percepção, fundou as sociedades científicas que tinham como objetivo contribuir para a paz universal e superar a desunião confessional (PANADERO, 2009, p. 188). Desenvolveu o conceito de “multiplicidade na unidade”, a partir da noção de que cada cultura representa uma determinada concepção de mundo. Cada cultura carrega uma perspectiva diferente de uma mesma realidade e a cooperação é o único caminho para atingir uma visão unitária do todo.

A “multiplicidade na unidade” defende que a compreensão dos elementos básicos e fundamentais do universo e seu sentido não deve suprimir a diversidade, pois harmonizar não quer dizer uniformizar, mas compreender a diversidade. Esse conceito foi construído a partir da proposta de Leibniz, que consistia em um diálogo de credos e culturas para construir uma teoria e, com isso, contribuir para a melhoria das condições de vida das pessoas, tanto material quanto espiritualmente (PANADERO, 2009, p. 191-193).

Outro pietista que contribuiu para o desenvolvimento da concepção do diálogo entre as diferentes confissões do cristianismo foi o Conde Nicolau Von Zinzendorf, que pertencia à

Fraternidade Moraviana. Zinzendorf estava convicto de que a vida cristã, necessariamente, precisaria incluir a tolerância, o diálogo e o encontro fraterno com o outro (SILVA; CARDOSO, 2005, p. 68-69).

Por fim, John Wesley é considerado outro precursor do movimento ecumênico moderno. Mesmo tendo sido proibido de pregar em púlpitos anglicanos, não se desvinculou da Igreja Anglicana. Wesley procurou elaborar um sistema teológico capaz de integrar os princípios centrais da Reforma, justificação pela fé e a santificação, com os princípios teológicos católicos. Examinou o Credo Apostólico na perspectiva de uma confissão comum. Compreendia que um “verdadeiro protestante” deveria amar a Deus e ao próximo, amigo ou inimigo. O amor é o meio pelo qual se pode alcançar esse ideal. Compreendia que os pontos divergentes entre católicos e protestantes deveriam ser colocados de lado em detrimento daquelas compreensões que eram comuns às confissões, que deveriam ser vistas como o “fundamento de todo o espírito e ato cristão” (SILVA; CARDOSO, 2005, p. 114).

Wesley chegou a formular alguns princípios norteadores da unidade, entre os quais destacam-se (SILVA; CARDOSO, 2005, p. 70-71):

1. Não se ferir mutuamente. Não praticar nenhum *ato* descaridoso ou inamistoso.
2. Não *falar* de modo áspero ou inamistoso ao outro.
3. Não nutrir nenhum *pensamento* descaridoso, inamistoso ou depreciativo sobre o outro.
4. Esforçar-se na *mútua cooperação* firmando as mão em Deus.

As bases do que seria o movimento ecumênico foram lançadas por estas experiências e reflexões sobre a necessidade de fortalecer o diálogo entre as diferentes confissões de fé com vistas à obtenção da paz e coesão social em contextos conflitivos. Para lograr esse objetivo, era necessário que a teologia e a hermenêutica bíblica estivessem em constante diálogo com o contexto social e histórico. Elas não poderiam se fechar, pois correriam o risco de esgotarem-se em si mesmas.

Ao longo desse processo, o movimento missionário foi tomando forma, sendo, mais tarde, o grande impulsionador do movimento ecumênico moderno.

O professor Konrad Raiser (2009, p. 31), em um artigo sobre missão e ecumenismo, afirma categoricamente que o movimento missionário e o protagonismo de lideranças leigas, tanto da Europa quanto dos Estados Unidos, foram centrais para o surgimento e consolidação do movimento ecumênico moderno. Raiser (2009, p. 32-33) identifica pelo menos três afluentes que contribuíram para a constituição desse movimento.

O primeiro afluente foi a contribuição de John Mott, protestante leigo que atuava independentemente das instituições oficiais das Igrejas. Mott incentivou a criação do

Movimento dos Estudantes Voluntários para as Missões Estrangeiras e, mais tarde, fundou a Federação Mundial de Estudantes Cristãos (1895). Foi incentivador das associações voluntárias com o objetivo de desenvolver projetos missionários. Ele defendia uma visão global do cristianismo e era comprometido com a constituição de um movimento de evangelização internacional.

O segundo afluente foi o bispo filipino Charles Brent, que, a partir de seu entusiasmo com a cooperação ecumênica, provocou que a Assembleia de sua Igreja Episcopal convidasse outras Igrejas para uma Conferência. O objetivo era debater a doutrina cristã e a estrutura eclesial, identificando concordâncias e discordâncias (RAISER, 2009, p. 32). A carta-convite para esse encontro repetiu a linguagem da reunião de fundação da Associação Cristã de Moços, ocorrida em Paris no ano de 1954. Essa carta expressava a base comum que perpassa as diferentes confissões, ou seja, que todas professam Jesus Cristo como Deus e Salvador. Mais tarde, esse princípio se tornou a base do movimento Fé e Constituição e do próprio CMI (RAISER, 2009, p. 32).

Por fim, o terceiro afluente vem da Europa e associa-se às mudanças históricas, políticas, culturais e intelectuais que se formaram no início do século XX. A experiência da Primeira Guerra Mundial e o colapso da cristandade europeia tradicional apresentaram a necessidade de o cristianismo contribuir com a reconstrução de uma ordem social que havia se desfeito com a experiência da Guerra. Perpassava essa preocupação o entendimento de que uma nova ordem necessitava de um fundamento moral e espiritual. O cristianismo, cujo *ethos* transcende todas as diferenciações de nação, etnia, cultura, classe e raça, poderia servir como fundamento moral para a construção dessa nova ordem. Importante ressaltar que naquele contexto estava em discussão a criação da Liga das Nações, que teria como objetivo realizar a mediação e a arbitragem entre os diferentes países a fim de garantir a paz.

Essas reflexões incidiram para dentro das Igrejas, em especial por meio das correntes teológicas chamadas Evangelho Social e Socialismo Cristão (COUTO; SILVA; FERREIRA, 2013, p. 31). No ano de 1885, a Igreja Luterana da Alemanha lançou um documento em que refletia de forma contundente sobre as consequências dos problemas econômicos e sociais. Além disso, resgatava a relação histórica entre o protestantismo e o surgimento do liberalismo e da Revolução Industrial. O documento convocava as pessoas a se envolverem nas lutas sociais. Em 1891, foi organizado, naquele país, o Congresso do Evangelho Social. A partir daí, protestantes passaram a se envolver de maneira mais direta com os sindicatos.

No século XIX, surgia na Inglaterra a corrente chamada de Socialismo Cristão, que criticava a concorrência desenfreada, o regime da mercadoria e a redução dos seres humanos

ao estado de coisas. A partir de 1850, a Igreja Anglicana deu início aos “Tratados sobre o Socialismo Cristão”. O objetivo era tornar públicos os princípios de cooperação por uma aplicação prática do cristianismo no comércio e na indústria (COUTO; SILVA; FERREIRA, 2013, p. 31).

Ao término da Primeira Guerra Mundial, as Igrejas, que em 1914 haviam se reunindo em torno da Aliança Universal para a Amizade Internacional, promoveram um processo de discussão e elaboração de propostas em torno de estratégias que pudessem somar positivamente com o restabelecimento da paz. Essa articulação tinha como objetivo comprometer organizações eclesiais com a busca de alternativas para a superação da crise econômica, moral e social do pós-guerra (DIAS; TEIXEIRA, 2008, p. 327). A culminância dessa iniciativa foi a Conferência sobre o Cristianismo Prático, que, posteriormente, fortaleceu a ideia de que, se por um lado a doutrina divide, por outro o serviço une.

Essa última perspectiva tornou-se chave para a posterior configuração do movimento Vida e Ação, impulsionado por Oldham, pelo arcebispo sueco Nathan Söderblom e pelo arcebispo ortodoxo Genaros.

As três perspectivas apontam que missão e ecumenismo estão intimamente relacionados. Os conflitos confessionais diluíram a compreensão mais universalista do protestantismo. Era tarefa do movimento missionário recuperá-la. A corrente evangélica, representada por Mott, promovia de maneira mais ativa o empreendimento missionário. A unidade da Igreja era a meta central das Igrejas Anglicana, Ortodoxa e Luterana⁸, enquanto o protestantismo liberal da Europa e dos Estados Unidos voltava-se mais em discutir e atuar em favor da responsabilidade cristã na sociedade.

Três eixos, portanto, articularam o movimento ecumênico moderno: missão, doutrina e ação (DIAS; TEIXEIRA, 2008, p. 27). A partir dessas iniciativas foram organizadas as várias alianças e organizações protestantes, como a Comunhão Anglicana (1867), a Federação Luterana Mundial (1868), a Aliança Mundial de Igrejas Reformadas (1875), a Conferência Ecumênica Metodista (1881) e a Aliança Batista Mundial (1905) (DIAS; TEIXEIRA, p. 2008, 325). Essas articulações é que possibilitaram, em 1910, a realização da Conferência Universal das Missões ou Conferência Mundial de Edimburgo⁹, que é considerada como uma das

⁸Raiser (2009, p. 33) destaca que as *high church* anglicanas foram mais ativas na promoção da unidade. Essas Igrejas representam uma tendência que enfatiza a instituição, a celebração litúrgica e os sacramentos. Também são chamadas de Igrejas anglo-católicas. Elas se contrapõem às *low church*, ou Igrejas evangélicas, que não valorizam muito a piedade individual e a participação leiga nos cultos.

⁹As Igrejas da América Latina não participaram dessa Conferência, uma vez que esse continente era considerado um território cristão em função da presença Católica Romana. Em resposta, os missionários da América Latina

principais referências para a história do ecumenismo moderno (TEIXEIRA, 1998, p. 70; DIAS, 2008, p. 29).

A importância dessa Conferência reside no fato de ter consolidado e impulsionado um movimento global de cooperação para a missão, com a criação do Conselho Missionário Internacional. Edimburgo também estimulou e impulsionou a criação de uma rede de organizações missionárias cooperativas em âmbito mundial, destacou o objetivo da formação, em cada país, de uma única Igreja unida, que deveria se relacionar profundamente com as culturas locais (SCHERER, 1991, p. 16).

A partir de Edimburgo, constituiu-se uma comissão permanente de coordenação da atividade ecumênica. A função dessa coordenação era a de promover, em especial, duas propostas formuladas durante o evento. A primeira delas era a Comissão Vida e Ação, cujo objetivo era o de enfrentar os problemas concernentes à responsabilidade das Igrejas na sociedade. A segunda, Fé e Constituição, dedicar-se-ia à promoção da unidade no plano doutrinal; para tanto, deveria tratar as contendas teológicas que separavam as Igrejas (GIBELLINI, 2002, p. 488).

O processo de secularização e as mudanças sociais e econômicas contribuíram para novas formulações do termo evangelização, que passou, cada vez mais, a ser associado com a proclamação da paz no mundo¹⁰. A partir dessa perspectiva, o movimento ecumênico elaborou sua própria compreensão de missão como *missio Dei* que “designa a ação salvífica de Deus na história”, da qual a Igreja foi chamada a participar por meio do *kerigma*, do *koinonia* e do *diakonia*¹¹, elementos centrais do apostolado da Igreja. Cada vez mais, temas relacionados à paz e à justiça passaram a integrar a pauta eclesial. A missão abrangia toda a vida e testemunho da Igreja que impulsionada por

Um discernimento da ação de Deus na história, por uma teologia que abarca a história e pela interpretação das transformações históricas. A missão passou a ser cada vez mais associada ao desenvolvimento humano, à humanização e à participação ativa nas lutas por justiça e transformação (RAISER, 2009, p. 37).

O ecumenismo moderno vai se configurando tanto como um movimento histórico singular, caracterizado por uma rede de atores e instituições próprios, quanto como um movimento social que tem também um enquadramento ideológico específico, cujo desenvolvimento possui estreita relação com o processo de secularização das sociedades

realizaram o Congresso do Panamá (DIAS; 2008, p. 29). No próximo tópico, sobre o ecumenismo no Brasil, o tema será abordado com maior atenção.

¹⁰ Raiser (2009, p. 37) ressalta a influência da compreensão de evangelização elaborada por J.C. Hoekendijk, que destacava que a função da evangelização é a da proclamação de *shalom* a todo o mundo.

¹¹ Kerigma: proclamação; Koinonia: comunhão e diakonia: serviço.

europeias (TEIXEIRA, 1998, p. 70). Nesse contexto, as agências ecumênicas protestantes podem ser compreendidas como um meio de administração da anomia social do pós-guerra (WESTHELLE, 1991, p. 35).

Mais tarde, com o despontar do nacional-socialismo na Alemanha e as dificuldades advindas para as Igrejas, foi necessário aprofundar os debates propostos pela Aliança Universal para a Amizade Internacional. As várias iniciativas redundaram, em 1948, na criação do Conselho Mundial de Igrejas – CMI, cuja essência é ser uma comunidade de Igrejas rumo à *Koinonia*. Trata-se de uma comunidade missionária, diaconal e moral de Igrejas (1997, p. 27).

A constituição do CMI ocorre no mesmo contexto da criação de grandes organismos multilaterais, como a Organização das Nações Unidas, com quem o CMI tem um compromisso de cooperação. Outra questão a ser destacada é que, no contexto de pós-Segunda Guerra Mundial se formula o conceito de desenvolvimento, junto com a concepção de direitos humanos. Para o CMI, a relação e o vínculo com organizações não governamentais e organismos multilaterais sempre foram vistos como relevantes para se alcançar uma ordem internacional de justiça e paz (ECUMENISMO..., 1997, p. 42).

O processo de formulação do movimento ecumênico poderia ser caracterizado em três etapas até a criação do CMI: a redescoberta da Igreja como um componente essencial do Evangelho; a redescoberta da Igreja como no mundo e para o mundo; e a redescoberta, por meio da criação, das relações da Igreja com a obra de criação e de redenção de Deus (FERNADO, 2009, p. 161).

Por meio do CMI, o movimento ecumênico expande a sua ação e formula seus principais valores, como a defesa da integridade da criação, o diálogo com outras religiões, a promoção de processos de educação que possibilitam aos cristãos agir de forma ecumênica, sempre visando à unidade da Igreja como meta final. Esse alvo é trilhado por dois caminhos. O primeiro, pelo debate e pela construção de consenso doutrinal. O segundo, com a ação ou serviço, que procura consolidar a concepção de uma ética social ecumênica (BRAKEMEIER, 2001, p. 201).

Nesse sentido, a ética social da Igreja deveria ser um instrumento de construção da paz entre os povos. Sendo assim, o ecumenismo transcende as fronteiras eclesiais. Seu alvo é o de alcançar a comunhão entre culturas, raças, gênero (BRAKEMEIER, 2001, p. 203).

O movimento ecumênico moderno assume a preservação da criação, de chamar o cristão à responsabilidade pelo bem-estar geral da humanidade. A evangelização assume as dimensões sociais e política, pois

No hay evangelización sin solidaridad; no hay solidaridad Cristiana que no implique compartir el conocimiento del reino que Dios promete a los pobres de la tierra. Hay un doble test de credibilidad: la proclamación que no plante las promesas de la justicia del reino a los pobres de la tierra es una caricatura del evangelio, no obstante la participación en las luchas por justicia que ni apunte a las promesas del reino también hace de la comprensión Cristiana una caricatura (Comissão de Missão e Evangelização do CMI apud RAISER, 2009, p. 38).

A busca pela unidade ultrapassa as noções de doutrina e prática, ela passa a significar uma opção ou pelo ajustamento ao mundo ou pela justiça; significa ainda a escolha ou pelo conformismo ou pela revolta, no sentido de ruptura com o que provoca injustiça (WESTHELLE, 1991, p. 43). Optar pela unidade ecumênica, necessariamente, significa optar por rupturas, isso porque as divisões da humanidade também são refletidas nas Igrejas. Brakemeier (2001, p. 204) afirma:

[...] comunhão cristã para ser autêntica, precisa necessariamente sanar feridas produzidas por motivos étnicos, econômicos, culturais ou outros. O membro da Igreja não deixa de participar dos conflitos de sua respectiva sociedade. Vive num só mundo, como cristão e como cidadão. Por todas estas razões, a construção da unidade entre pessoas cristãs deve andar de mãos dadas com o saneamento básico das relações humanas, com perdão e superação dos pecados, com o empenho por paz e justiça social, por um mundo mais humano. O mesmo se aplica às instituições eclesásticas.

O desenvolvimento do movimento ecumênico moderno não foi isento de tensões e posições contrárias a ele. Parte dessa tensão pode ser ilustrada na reação de comunidades missionárias de caráter mais conservador, que começaram a se mobilizar para a organização de um movimento próprio. Para esse grupo, o CMI havia traído a missão mundial ao colocar a responsabilidade missionária sob o controle das Igrejas institucionais e ao voltar a sua atenção à unidade visível.

Essa tensão apresenta diferenças relevantes na compreensão sobre o papel da Igreja ao responder à vocação missionária e sobre a forma pela qual a fé cristã deve se manifestar na sociedade. Há, além disso, a discordância em relação à compreensão da relação entre história humana e escatologia. Esse conflito oculta as diferenças conceituais sobre a *missio Dei* e a sua relação com o Reino de Deus.

Desde a perspectiva ecumênica, a proclamação missionária do reino de Deus representa o estabelecimento do reinado de Deus sobre toda a criação. Esse entendimento compreende que o crescimento do Reino de Deus envolve toda a história humana e transcende os limites da Igreja, que é testemunha e participa da ação de Deus na história. Para os que se opunham ao movimento ecumênico, o Reino de Deus é o cumprimento do plano divino de salvação em Cristo. Sendo assim, o Reino de Deus é uma realidade futura, que se faz presente apenas entre as pessoas que confessam sua fé em Cristo; portanto, a missão da Igreja é a de

anunciar o Reino como o dom da salvação e proclamar que a fé em Cristo é a única maneira de se participar da promessa do Reino de Deus (REISER, 2009, p. 36 – 37).

Julio de Santa’Ana (1987, p. 252) aponta outra dificuldade de diálogo com os que se opunham ao movimento ecumênico. Essa dificuldade surge também quando são colocadas em pauta questões relacionadas a temáticas de transformação social. No que diz respeito à ação social e à ética relacionadas à vida pública, esses grupos tendem a se orientar de uma maneira mais dogmática, opondo-se ao secularismo.

Um exemplo dessa oposição é o movimento evangelical, que, em 1974, realizou o Congresso de Lausanne justamente um ano depois do Congresso sobre Missão Mundial e Evangelização, realizado pelo CMI em 1974. O Congresso de Lausanne tinha como objetivo representar a alternativa conservadora ao projeto do CMI, segundo palavras expressas no sermão de abertura por Billy Graham (ZUBEN, 2008, p. 419). Ao final do Congresso, foi firmado o Pacto de Lausanne, que apresenta quinze aspectos do consenso teológico das lideranças ali reunidas. Dos muitos pontos, destacam-se a infalibilidade da “Bíblia”, a rejeição ao diálogo com outras religiões, a diferenciação entre evangelização e responsabilidade social e, por fim, o retorno pessoal e visível de Cristo à terra (ZUBEN, 2008, p. 420).

Mackintosh, na obra “Teologia Moderna” (2004, p. 19), lembra que a ortodoxia tradicional é um fenômeno histórico que surge justamente em contextos de maior abertura teológica. Tal fenômeno se caracteriza “[...] pela tendência de conceder valor absoluto às formulas dogmáticas”.

A oposição ao movimento ecumênico não ocorre apenas como reação de Igrejas que não o integram. Essa oposição acontece também dentro de Igrejas inseridas no movimento ecumênico. Mendonça (2008, p. 160) chama atenção para o fato de o movimento ecumênico já surgir com contradições em seu interior provocadas pelas reações das Igrejas aos desafios surgidos nos contextos missionários.

Brakemeier (2001, p. 196) ressalta que a desconfiança que existe em relação ao ecumenismo no âmbito das próprias Igrejas. Destaca ainda a ambiguidade do termo e a incompletude das propostas de unidade que surgiram ao longo dos tempos:

As notórias dificuldades da jornada ecumênica levantaram a pergunta, se as igrejas de fato, atribuem à palavra “ecumenismo” o mesmo significado.[...] O caminho revelou-se árduo e pedregoso. As resistências e suspeitas e os senões enfrentados pelo projeto da “Declaração Conjunta sobre a justificação por Graça e Fé” entre a Igreja Católica Romana e as Igrejas Luteranas filiadas à Federação Luterana Mundial, em 1999, para tanto são o sintoma. Outros exemplos poderiam ser arrolados. Ademais, é constrangedor que nenhum dos modelos de unidade eclesial, desenvolvidos com muita criatividade nos últimos decênios, tenha sido coroado com êxito. *As consequências institucionais, por isso, permanecem modestas.* O barco

ecumênico se ressentia da falta de inspiração e de curso definido. Anda, de certa forma à deriva.

No próximo tópico, será abordada a inserção do movimento ecumênico no Brasil e seu envolvimento com os processos de transformação social.

2.2. Movimento ecumênico no Brasil e a responsabilidade social

O movimento ecumênico no Brasil tem suas raízes firmadas nas experiências das agências missionárias de cooperação interdenominacional voltadas para a evangelização. Esse movimento foi protagonizado por expressões do protestantismo de missão, em especial, metodistas, presbiterianos e congregacionais, no início do século XX.

Uma das motivações iniciais das primeiras tentativas de cooperação interdenominacional era enfrentar o catolicismo romano, hegemônico no Brasil. Essa hegemonia transcendia a questão numérica. Era uma hegemonia cultural, construída pela presença suprema e contínua, tanto no pensamento quanto nas diferentes formas de sociabilidade (IANNI, 2004, p. 50). Como observa IANNI (2005, p. 50), essa presença perpassou os diferentes períodos históricos do país – Colônia, Monarquia e República – e representa uma espécie de alicerce intelectual, cultural e ideológico, que se torna importante em contextos críticos, quando estão colocadas sob ameaça ou ruptura as estruturas de poder. Para Ianni (2005, p. 50), o catolicismo, tornou-se

Fundador e fundante de toda a história do país, com a simbologia da “Primeira Missa”, quando se tomam os nomes “Terra de Vera Cruz”, “Terra de Santa Cruz”, “Brasil”. Está presente na catequese das populações indígenas, participa da cultura do escravismo, está em geral à sombra do senhor da casa-grande e participa das esferas políticas do poder colonial, monárquico e republicano.

Portanto, a tarefa das agências de missão protestante era bastante audaciosa. Mais do que um trabalho de conversão religiosa, o que se colocava era um desafio que teria como alvo uma certa mudança cultural. Nesse sentido, a educação era uma das estratégias missionárias incentivadas, isso porque compreendia-se que o protestantismo significava um “[...] modo de vida e aceitá-lo nos seus princípios de crença implicava mudança de padrões de cultura” (MENDONÇA, 1995, p. 96). A educação¹² tinha um papel significativo para a própria expansão do protestantismo, que dependia da alfabetização das pessoas, considerando-se a relevância da leitura bíblica e de outros materiais importantes para a doutrina protestante (MENDONÇA, 1995, p. 99).

A partir dessas iniciativas, surgiram, no ano de 1903, sob incentivo do pastor presbiteriano Erasmo Braga, a Aliança Evangélica e a organização Esforço Cristão, ambas voltadas para a promoção da união entre diferentes grupos protestantes e a cooperação nas tarefas de evangelização e educacionais (COUTO, SILVA; FERREIRA, 2013, p. 22). Além

¹²As mulheres contribuíram significativamente com o trabalho de educação. Destaca-se a relevância de pelo menos três educadoras protestantes: Carlota Kemper, Marcia Brown e Martha Watts (MENDONÇA, 1995, p. 95).

disso, essas organizações dedicavam-se a monitorar a ação do Estado brasileiro no tocante à garantia do cumprimento do princípio republicano da igualdade religiosa para todas as confissões de fé.

O Congresso do Panamá¹³, realizado em 1916, fortaleceu significativamente as iniciativas interdenominacionais. A partir desse Congresso, foi criada, no Brasil, a Comissão Brasileira de Cooperação, que reunia dezenove comunidades eclesiais, pelo menos cinco Igrejas, além de sociedades missionárias e demais organizações evangélicas (TIEL, 1998, p. 44).

As ações da Comissão estavam voltadas para impulsionar a evangelização. Essa postura modificou-se a partir da década de 1930, quando o governo de Getúlio Vargas convocou uma Constituinte, o que contribuiu para que os protestantes temessem uma possível revitalização de alguns privilégios para a Igreja Católica Romana. Em função disso, os protestantes assumiram com maior ímpeto sua participação política, com o objetivo de evitar a perda dos ganhos possibilitados pelo caráter laico do Estado.

Nesse contexto, as Igrejas e as organizações protestantes se mobilizaram para a organização da Federação de Igrejas Evangélicas, uma entidade supradenominacional que tinha tarefas político-religiosas bastante definidas. A função dessa Federação era a de defender a liberdade religiosa e as missões estrangeiras contra suspeitas levantadas pelo Estado. No livro “Ecumenismo na Perspectiva do Reino de Deus”, Tiel (1998, p. 45) recupera a justificativa que fundamentou a criação da Federação:

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 às missões estrangeiras e à crescente maré de nacionalismo tornam muito oportuna a organização de uma federação nacional.

Ari Pedro Oro (2006, p. 212) recupera que foi no governo Vargas que ocorreu o pronunciamento, conhecido como Memorial, lançado em maio de 1932 e articulado, em especial, por líderes presbiterianos. Esse pronunciamento, considerado um dos mais relevantes para o protestantismo da época, reivindicava o voto secreto, a justiça popular,

¹³ O Congresso do Panamá foi realizado em protesto contra a Conferência Missionária Internacional de Edimburgo (1910), que não convidou as agências missionárias latino-americanas por considerar este continente como cristianizado em função da presença católica romana. Entre as muitas avaliações desse Congresso, destaca-se a de Hans-Jürgen Prien, que ressalta que o Congresso do Panamá marcou o fim da fase mais entusiástica da missão protestante na América Latina e impulsionou a reflexão crítica da missão protestante em um ambiente majoritariamente e nominalmente católico romano (TIEL, 1998, p. 43). A partir desse Congresso, foram realizadas várias conferências regionais para debater a cooperação missionária na América Latina.

rápida e gratuita, a completa laicidade do Estado e do ensino oficial, a absoluta liberdade de manifestação de pensamento, a educação popular obrigatória, a promoção do pacifismo.

Na Europa, o diálogo entre as diferentes confissões foi impulsionado com o claro objetivo de promover a tolerância religiosa com vistas à coesão social do continente. Na América Latina, a preocupação central presente nas primeiras articulações interdenominacionais era a de unir-se “contra um *inimigo* comum” (COUTO; SILVA; FERRERIA, 2013, p. 23) e, no Brasil, pode-se acrescentar a preocupação em preservar os princípios republicanos de liberdade religiosa, em tese, garantidos pelo caráter laico do Estado.

Esse espírito não estava ausente no contexto de constituição, em 1934, da CEB, que, a partir da década de 1950, foi relevante para impulsionar o movimento ecumênico de caráter progressista, alinhado com os ideais do CMI. As Igrejas que participaram da criação da CEB foram as Igrejas Metodista, Episcopal, Presbiteriana do Brasil e Presbiteriana Independente. Posteriormente, ingressaram as Igrejas Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (1959), a do Evangelho Quadrangular (1963) e, em 1968, a Igreja Brasil para Cristo.

A CEB não rompeu com o anticatolicismo; assumiu como uma das tarefas a “[...] defesa dos interesses evangélicos num país preponderantemente católico” (GOTTSCHALD apud TIEL, 1998, p. 46). A defesa dos interesses significava protestar contra os privilégios institucionais concedidos à Igreja Católica Romana.

A missão era outro tema relevante para o trabalho da CEB. Destaca-se a criação do Conselho de Relações Intereclesiásticas, que tinha como tarefa coordenar e agir para que os trabalhos missionários não se sobrepusessem nem se duplicassem, evitando, com isso, a concorrência entre as organizações missionárias das diferentes Igrejas (TIEL, 1998, p. 46).

Talvez se pudesse arriscar dizer que essas articulações interdenominacionais se identificam com o que Berger (1985, p. 153) chama de forma de regulação da concorrência entre as igrejas. Trata-se de exercícios de alianças com vistas a estabelecer critérios e princípios para a cooperação.

A CEB¹⁴, no entanto, também se tornou conhecida por meio de suas cartas-circulares que abordavam temas sociais, entre os quais a necessidade de uma reforma agrária, problemáticas relacionadas à educação, cursos de alfabetização e campanhas em situações de emergências.

¹⁴ A CEB participou das Conferências Evangélicas Latino-americanas – CELA, das quais a mais relevante foi a CELA II, realizada em Lima, ano de 1961. Essa Conferência reuniu 220 representantes de 34 denominações latino-americanas. A partir da Conferência de Lima, foram constituídas a Comissão Evangélica Latino Americana de Educação Cristã – CELADEC e a Igreja e Sociedade na América Latina – ISAL, em especial esta última foi muito importante para impulsionar o ecumenismo no Brasil.

As ações missionárias realizadas no Brasil obtiveram êxito e, gradativamente, o protestantismo passava a ser reconhecido como uma das expressões do cristianismo presente no campo religioso brasileiro (COUTO, SILVA, FERREIRA, 2013, p. 23). Além dos índices estatísticos¹⁵, o perfil dos adeptos do protestantismo chamava atenção.

Os primeiros convertidos eram provenientes de camadas sociais com baixo poder econômico e com pouca ou nenhuma escolarização. Os esforços educacionais empreendidos pelas agências missionárias contribuíram para a transformação da configuração social das gerações posteriores de protestantes, que, cada vez mais, passaram a ser formadas por profissionais liberais, professores e comerciantes com sucesso econômico (COUTO, SILVA, FERREIRA, 2013, p. 24).

O perfil de classe média e o prestígio social de muitas famílias protestantes exigiam maior paridade política em relação aos católicos romanos. O comportamento de obediência às autoridades e a dedicação ao trabalho eram outras características que chamavam atenção.

Os descendentes dos primeiros protestantes convertidos foram educados com os principais valores da nova confissão de fé familiar. Para essas novas gerações, não era mais necessária a ruptura da conversão. Essa característica, conforme destacam Couto, Silva e Ferreira (2013, p. 24-27), foi importante para que o enfoque do protestantismo se movesse do proselitismo para o exercício de contextualização da fé na realidade social. As novas gerações passaram a formular novas compreensões do conceito de evangelização, entendido, cada vez mais, como um compromisso de tornar visível, por meio do serviço e do testemunho, o que Jesus realizou. Fazia parte das novas formulações de evangelização o questionamento das estruturas sociais e econômicas da sociedade brasileira. A partir da fé, era necessário o engajamento em favor da transformação social. Neste processo é que vai sendo forjada a consciência ecumênica entre essas organizações. A CEB desempenha a tarefa de aprofundar essa percepção e torná-la presente no contexto brasileiro.

A juventude protestante era quem protagonizava esse movimento. Um evento importante para aprofundar essa mudança de perspectiva foi a participação de jovens brasileiros na Conferência Mundial da Juventude Cristã, ocorrido no final da década de 1940, em Oslo. Nesse evento, os jovens tiveram acesso às novas perspectivas bíblicas e teológicas da Europa e dos Estados Unidos.

¹⁵ Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística do ano de 1960 indicam que, no ano de 1958, os protestantes contabilizavam 1.695.877 fiéis. Em 1959, esse número passou para 1.802.293 adeptos (COUTO, SILVA, FERREIRA, 2013, p. 23).

A maior articulação de jovens brasileiros com movimentos internacionais de jovens cristãos, como a FUMEC, foi fator importante para a aproximação com a teologia do Evangelho Social¹⁶ e para a gradativa organização de grupos de leitura e interpretações bíblicas contextualizadas, capazes de estabelecer diálogo com a realidade social. Esse ambiente contribuiu para que fossem instaurados espaços de reflexão e debates teológicos contextualizados, que interrogavam a realidade a partir dos princípios protestantes. A pergunta pela tarefa da Igreja diante das contradições e conflitos sociais e econômicos era recorrente nesses grupos.

A partir dessas novas perspectivas bíblico-teológicas, o emocionalismo e a “bibliolatria” passaram a ser refutados. Tanto um quanto outro eram associados a formas não muito positivas de praticar e expressar a fé (COUTO, SILVA, FERREIRA, 2013, p. 31).

O contexto de efervescência na teologia protestante foi aprofundado com a reflexão e a atuação do teólogo norte-americano Richard Shaull, identificado com a teologia de Karl Barth, para quem a teologia deveria ser realizada entre “os jornais e a ‘Bíblia’”, ou seja, “teologizar a partir da realidade cotidiana do mundo” (COUTO, SILVA, FERREIRA, 2013, p. 33). Além de Barth, a teologia de Dietrich Bonhoeffer também serviu de referencial para o movimento ecumênico que estava em formação.

As experiências de inserção social dos padres operários franceses passaram a ser incorporadas por jovens protestantes influenciados pela Teologia do Evangelho Social, apresentada a eles por Richard Shaull. O desafio que estava colocado era o de fomentar uma teologia que conseguisse ir além da influência pietista dos missionários norte-americanos e incorporasse em sua reflexão a cultura brasileira. Essa abertura pode ser percebida por meio de algumas reflexões da época:

O que temos feito, pregando nas esquinas e agregando membros, pode satisfazer ao rol das Igrejas, pode aumentar a nossa porcentagem no próximo censo nacional; mas também pode significar a própria derrota da Igreja num continente onde os problemas políticos e sociais são inteiramente descurados por essa mesma Igreja (CESAR apud COUTO, SILVA, FERREIRA, 2013, p. 39).

Desejava-se, portanto, uma Igreja que não fosse alheia às problemáticas sociais do país. A revisão da teologia protestante foi se realizando na medida em que o movimento ecumênico se constituía.

¹⁶A teologia do Evangelho Social ou do Protestantismo Social surgiu na Europa e nos EUA. Ela se opunha às práticas pietistas e preconizava uma ação social e política para o protestantismo (COUTO, SILVA, FERREIRA, 2013, p. 31).

Essa experiência se aprofundou em 1953, com a criação no CMI da seção Igreja e Sociedade, que motivou a constituição, na CEB, do Setor de Responsabilidade Social da Igreja.

O objetivo do Setor de Responsabilidade Social da Igreja era o de estudar as implicações da fé no cenário nacional e avaliar os trabalhos sociais e de evangelização a partir do contexto social e político (COUTO, SILVA, FERREIRA, 2013, p. 43). Esse Setor organizou quatro Conferências nacionais com o propósito de entender a realidade do país e identificar perspectivas a partir da visão protestante.

Os temas abordados nas quatro Conferências permitem perceber que o fio condutor desses eventos era o de refletir sobre a responsabilidade das Igrejas frente aos acontecimentos políticos que ocorriam no Brasil. O **Quadro 2** ilustra essa perspectiva.

Quadro 2 – Temas das Conferências do Setor de Responsabilidade Social da Igreja.

Conferências	Tema	Subtemas
I Conferência, 1955	Responsabilidade Social da Igreja	Orientação e educação dos evangélicos para a participação na vida política; A Igreja Evangélica em face da ação social e política da Igreja Romana; A Igreja em face ao comunismo; Campos de ação social da Igreja; Igreja e proletariado industrial; A Igreja e os problemas sociais das zonas rurais.
II Conferência, 1955	Estudo sobre Responsabilidade Social da Igreja	Estudo dos fundamentos bíblico e teológicos da responsabilidade cristã nas esferas política e social; Estudo da responsabilidade social da Igreja em quatro setores: industrial, político, rural e serviço social.
III Conferência, 1960	A Presença da Igreja na Evolução da Nacionalidade	Responsabilidade cristã na sociedade: imperativos bíblicos; As Igrejas no meio da rápida transformação social da nossa época.
IV Conferência ou	Jesus Cristo e o Processo	Os profetas em uma época de

Conferência do Nordeste	Revolucionário	transformações sociais; O conteúdo revolucionário do ensino de Jesus sobre o Reino de Deus; Missão da Igreja numa sociedade em crise; As mudanças sociais da sociedade contemporânea; Resistências às transformações sociais no Brasil; O Nordeste no processo revolucionário brasileiro.
-------------------------	----------------	--

Fonte: Quadro da Autora

As quatro Conferências mostram que o processo de reflexão tem como ponto de partida inicial a autocompreensão do compromisso da Igreja em relação à sociedade. As duas primeiras Conferências priorizaram o estudo de temas bíblicos e teológicos, preocupando-se com uma formação social para dentro das Igrejas, identificando orientações práticas para a ação social dos seus membros e animando-os a participarem em partidos políticos e organizações sociais. Reconheceram-se as fraquezas do testemunho protestante na vida social e política do Brasil. Para superar essa deficiência, era necessária a capacitação de lideranças para atuarem junto aos operários, com o objetivo de orientar os trabalhadores protestantes a participarem de maneira ativa nos movimentos sindicais (COUTO, SILVA, FERREIRA, 2013, p. 46).

As duas últimas Conferências demonstram a preocupação em compreender a responsabilidade cristã na sociedade brasileira. São tentativas de atualizar a atuação das Igrejas no contexto social. Essa preocupação pode ser identificada no convite realizado a conferencistas não cristãos presentes nos dois últimos eventos. A III Conferência contou com a presença de Florestan Fernandes, intelectual que contribuiu para a formação do pensamento sociológico brasileiro. A IV Conferência garantiu a participação de intelectuais como Paul Singer e Celso Furtado, ambos com reconhecida produção e elaboração teórica sobre os temas de desenvolvimento econômico e regional.

Se as duas primeiras Conferências condenavam o marxismo e se preocupavam em identificar no cristianismo caminhos intermediários para o comunismo e o anticomunismo, as duas últimas demonstraram abertura para o debate sobre a formação da sociedade de classes no Brasil, chamando atenção para a “[...] influência social criadora que os protestantes

poderiam ter no processo de reconstrução da civilização ocidental no Brasil” (COUTO, SILVA, FERREIRA, 2013, p. 48). Florestan Fernandes ressaltou que

É preciso mudar a situação social da vida. O clima de valores sociais não alterou a natureza humana. Não se pode mudar o homem simplesmente porque a inteligência humana é capaz de mostrar que certos requisitos ideais permitem assegurar este ou aquele fim. Só se pode mudar o homem à medida que a sociedade se altera (III CONFERÊNCIA DA COMISSÃO IGREJA E SOCIEDADE apud COUTO, SILVA, FERREIRA, 2013, p. 48).

Na III e IV Conferências, percebe-se certa abertura em dialogar com católicos, principalmente para a realização de encontros que tinham como objetivo debater os problemas sociais e políticos do país. Essas Conferências estavam em perfeita consonância com o processo de modernização em curso no país, explicitado com a industrialização, a urbanização e a pluralização da sociedade. Essa pluralização se tornava visível por meio da emergência de novos movimentos sociais e sindicais e da ampliação dos debates científicos, filosóficos e artísticos. Emergia um movimento que procurava explicar as “condições e as possibilidades do Brasil moderno” (IANNI, 2004, p.34), que se revelava, cada vez mais diversificado e com desigualdades múltiplas: sociais, culturais, raciais, regionais e assim por diante.

Nesse ambiente, eram intensos os debates sobre um “projeto de capitalismo nacional”. Foram discussões que contribuíram de maneira positiva, conforme identificado por Octávio Ianni (2004, p. 53), para a criação e o desenvolvimento de uma economia nacional dinâmica e complexa, que se apoiava na industrialização e na urbanização.

As transformações econômicas mudaram as condições e as perspectivas da sociedade e da política. Foi o contexto em que se começou a ter maior consciência da categoria povo, enquanto coletividade de cidadãos. As classes e os grupos sociais se desenvolveram. Como consequência, frutificaram-se as mobilizações em torno do nacionalismo, do anti-imperialismo e das transformações da sociedade e da politização das classes sociais, em especial das menos privilegiadas (IANNI, 2004, p. 53-54).

O movimento ecumênico poder ser considerado resultado dessa dinâmica social. Em um contexto de forte nacionalização, não seria possível que o protestantismo permanecesse alheio e isolado. Era necessário que ele se tornasse “[...] vanguarda das transformações do mundo contemporâneo, e não retaguarda” (ARAUJO, 2012, p. 52). Gradativamente, protestantes foram se inserido nas diferentes organizações sociais e partidos políticos.

A Revolução Cubana, ocorrida em 1959, foi tema recorrente em vários artigos de revistas de Igrejas protestantes, que abordavam a experiência cubana como alternativa à situação brasileira (COUTO, SILVA, FERREIRA, 2013, p. 41).

A perspectiva crítica em relação ao modelo de desenvolvimento em curso no Brasil das décadas de 1950 a 1960 perpassou muitas das reflexões realizadas no início do movimento ecumênico brasileiro. Havia o reconhecimento de que o nacional-desenvolvimentismo e a industrialização contribuiriam para justificar o acúmulo de riquezas e impediriam que fossem criadas condições para que um número maior de pessoas tivesse acesso aos produtos e aos bens resultantes desse desenvolvimento.

O Credo Social da Igreja Metodista, por exemplo, explicitou o seu compromisso ecumênico e reafirmou as preocupações da Igreja com as problemáticas sociais. Na Igreja Episcopal Anglicana, um grupo de pastores emitiu um manifesto aos bispos em que reivindicava um posicionamento da Igreja em relação à pobreza. No documento, criticavam a dívida externa e os salários baixos da maioria dos trabalhadores brasileiros. Exigiam uma nova pastoral da Igreja.

Essa atualização da teologia protestante, impulsionada pelas quatro Conferências e, de maneira especial, pela Conferência do Nordeste, também repercutiu na Igreja Católica Romana, que publicou parte dos resultados da Conferência em um de seus jornais.

A partir dessas Conferências, foram organizados uma biblioteca especializada sobre a realidade brasileira e um Centro de Estudos Brasileiros. O objetivo era dar continuidade às reflexões e às práticas em torno de temas relacionados às questões rural, política, industrial, econômica e cultural (COUTO, SILVA; FERREIRA, 2013, p. 49).

O processo de reflexão sobre a responsabilidade social da Igreja contribuiu para que o movimento ecumênico fosse se revelando como um projeto de unidade entre as Igrejas a partir da relação entre evangelização e engajamento social. A dimensão doutrinal da unidade pouco reverberou no movimento ecumênico nacional. Essa é, na verdade, uma característica do movimento ecumênico latino-americano, como observa Bonino (2003, p. 116):

Fé e Constituição nunca conseguiram firmar pé nas Igrejas latino-americanas. Atrevo-me a dizer que a razão é precisamente esta: a unidade como missão – evangelizadora e social – faz sentido na autocompreensão do protestantismo latino-americano; a unidade como projeto predominantemente doutrinal ou eclesiástico não evoca resposta. De fato, os organismos “ecumênicos” que as Igrejas latino-americanas gestaram no continente... mantêm a mesma orientação: têm privilegiado quase exclusivamente a dimensão evangelizadora e, em diversas medidas, social da colaboração e da unidade, mas têm negado, esquivado ou ao menos não incorporado significativamente a consideração da unidade doutrinal e orgânica.

No entanto, como analisa Octávio Ianni (2004, p. 40), no processo de reflexão sobre a modernização brasileira e de pensar o Brasil como nação, alguns preconizavam a modernização em moldes democráticos; outros em termos conservadores ou simplesmente autoritários. Há aqueles que reivindicam reformas sociais amplas; outros, até mesmo a

revolução social. Alguns chegam a idealizar o escravismo, o regime monárquico, o colonialismo lusitano, o alpendre da casa-grande.

Essas contradições e ambiguidades do processo de modernização não estiveram ausentes entre os protestantes. Existiam os grupos protestantes que desejavam se engajar ativamente nos movimentos de transformação social, expressando a dimensão do compromisso social da Igreja e do diálogo entre as diferentes expressões do cristianismo. No entanto, também existiam os grupos protestantes que não desejavam mudanças. Nesses casos, prevaleceu a identificação com um protestantismo conservador e antimoderno, que remetia às raízes do protestantismo missionário que veio ao Brasil, segundo Dias (2009, p. 36).

O protestantismo de missão no Brasil, segundo uma tipologia recorrente, foi resultado do investimento missionário das igrejas norte-americanas a partir dos despertamentos religiosos dos séculos XVIII e XIX, principalmente que deram forma a um protestantismo conservador, antimoderno, por excelência conversionista e muito propenso às teses fundamentalistas.

Um reflexo disso é que, com o golpe militar de 1964, uma parcela significativa das Igrejas protestantes aderiu ao governo militar. Os grupos engajados no movimento ecumênico foram perseguidos tanto pela ditadura quanto pelas hierarquias das Igrejas. A reação ao movimento ecumênico foi conservadora.

Os esforços para alinhar a consciência protestante brasileira às correntes nacionalistas, democráticas e reformistas em atuação no Brasil foram identificados, pelos grupos conservadores das Igrejas, como modernistas.

Como golpe militar, a Confederação Evangélica Brasileira, responsável por promover a teologia do Evangelho Social e de fomentar o movimento ecumênico foi reconfigurada. Seus projetos foram revistos, transformando-a em uma organização assistencialista, que expressou seu apoio à Aliança para o Progresso.

O movimento ecumênico iniciado por esses grupos protestantes apenas não se dissipou completamente em função das consequências produzidas no catolicismo brasileiro pelo Concílio Vaticano II, ocorrido entre 1962 e 1965. A abertura para o diálogo com outras expressões do cristianismo e o despertar para o compromisso social da Igreja foram a porta de continuidade para o movimento iniciado pelas quatro Conferências promovidas pela CEB. A gradativa consciência de que os problemas sociais a serem enfrentados no país eram mais relevantes do que as diferenças doutrinárias contribuiu para que o movimento ecumênico se revigorasse, apesar do contexto social, político e eclesial conservador e repressor.

Os grupos das Igrejas protestantes e Católica Romana comprometidos com o movimento ecumênico começaram a protagonizar ações em favor dos direitos humanos, de

abertura democrática e de denúncia das torturas.. Essa experiência contribuiu para a ampliação do conceito ecumenismo. A experiência latino-americana contribuiu para que o termo ecumenismo fosse além das relações institucionais entre as Igrejas.

Na América Latina, o movimento ecumênico assumiu uma dimensão política bastante definida ao posicionar-se no conflito ideológico em curso no continente com as diferentes experiências de ditadura. Essa dimensão política do movimento ecumênico passou a ser reconhecida como “ecumenismo de serviço”.

O ecumenismo de serviço estabelece a diferenciação entre a relação ecumênica de caráter mais institucional, voltada para os diálogos doutrinas, e o ecumenismo voltado para a promoção e a defesa dos direitos humanos, denúncia da opressão e violência e para a cooperação em favor de um desenvolvimento que se pauta na valorização da liberdade humana.

Revisar a história do movimento ecumênico no Brasil permite identificar que, na primeira metade do século XX, o diálogo entre cristãos se caracterizou pelas tentativas de experimentar a cooperação interdenominacional entre Igrejas protestantes. As transformações socioeconômicas, políticas e culturais em curso nas décadas de 1950 e 1960 contribuíram para que se refletisse sobre o papel social das Igrejas em contextos de rápidas transformações. Pretendia-se compreender e definir, à luz do Evangelho, as contribuições das Igrejas que poderiam promover o desenvolvimento humano, identificado com a justiça e a paz.

A abertura promovida pelo Concílio Vaticano II e seus desdobramentos no Brasil contribuíram para que as experiências de diálogo e práticas ecumênicas sobrevivessem à ofensiva conservadora de Igrejas Protestantes ao se instaurar a ditadura militar. Esse encontro entre religiosos e leigos católicos romanos e protestantes e entre estes e pessoas não cristãs foi relevante para o fortalecimento de grupos e projetos que tinham como objetivo a promoção de valores sociais afins com a promoção dos direitos humanos.

Nos diferentes países, o movimento ecumênico, por meio de suas igrejas e organismos, tem incidido positivamente em contextos em que as liberdades humanas foram desrespeitadas. Citam-se como exemplos o Projeto “Brasil: Nunca mais”, que estudou a repressão realizada pela ditadura militar e o envolvimento do movimento ecumênico na denúncia, e a luta contra o *Apartheid*, na África do Sul (DIAS, 2008, p. 90, 91).

O movimento ecumênico moderno se articulou em diversas organizações não governamentais, entre as quais destacam-se o CEDI, posteriormente chamado KOINONIA, a CESE e o CONIC. Por meio dessas e de outras organizações, o movimento ecumênico brasileiro tem desempenhado o papel de continuar promovendo a responsabilidade social das

Igrejas, com o desenvolvimento de projetos que abordam vários aspectos dos direitos humanos, tais como: diálogo inter-religioso, apoio a movimentos sociais, ações para a superação do racismo e da desigualdade de gênero. O apoio financeiro a essas ações segue sendo oferecido por agências de cooperação internacional ligadas a Igrejas Protestantes europeias e à Igreja Católica Romana.

A pergunta é: os valores sociais promovidos pelo ecumenismo de serviço têm ou não aderência nas Igrejas que dele participam? O movimento ecumênico contribui para a promoção do diálogo entre as diferentes tradições cristãs e a sociedade em um contexto de modernidade tardia com o objetivo de colaborar para que essas tradições tenham um papel relevante para o fortalecimento de valores sociais que contribuam para a “democracia dialógica?” (GIDDENS, 1997, p. 131).

Com o objetivo de responder a essas perguntas, no próximo capítulo, resgatar-se-á a relação com o movimento ecumênico estabelecido pela IECLB e a IM. Também será analisada a trajetória do CONIC, um dos protagonistas desse movimento, observando, de maneira especial, os projetos desenvolvidos em torno da promoção de valores sociais voltados para o fortalecimento da democracia e do desenvolvimento humano e os pronunciamentos públicos dessas instituições em torno de temas relacionados ao desenvolvimento humano.

3 Ecumenismo, valores sociais e modernização: IECLB, IM e CONIC

O objetivo deste capítulo é analisar as possíveis influências do movimento ecumênico moderno brasileiro na prática e na reflexão teológica das Igrejas Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e Metodista. Para tanto, resgatar-se-á, de maneira breve, a história dessas Igrejas no país e sua participação na criação do CONIC, bem como a relação atual dessas Igrejas com o Conselho.

Em um segundo tópico, pretende-se resgatar as motivações que levaram à criação do CONIC, seu papel no movimento ecumênico, com especial atenção para os valores sociais presentes em seus documentos e projetos. A opção pelo CONIC está relacionada com a especificidade de seu caráter e função, que é a de promoção de um ecumenismo eclesialístico. Nesse sentido, avaliar o grau de interação entre este Conselho e suas Igrejas fundadoras é um elemento relevante para identificar se o fato de se pertencer a um organismo ecumênico influencia ou não na prática e na reflexão diárias das Igrejas.

A análise irá considerar o período de 1982, ano de Fundação do Conselho, até 2012 e irá considerar as principais declarações públicas do Conselho e as três Campanhas da Fraternidade Ecumênicas. Serão considerados também os documentos de Fé e Constituição publicados pelo CONIC e assumidos pelas Igrejas.

3.1 Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil

A constituição jurídica da Igreja Evangélico-Luterana no Brasil data de 1949, com a decisão de quatro Sínodos independentes¹⁷ de criar a Federação Sinodal (WACHHOLZ, 2009, p. 189). Mais tarde, no ano de 1962, essa Federação recebeu o nome de Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e assumiu como principais documentos confessionais os credos Apostólico, Anastasiano e Niceno Constantinopolitano, a Confissão de Augsburgo e o Catecismo Menor de Martin Lutero¹⁸.

A origem dessa Igreja está fortemente relacionada com a imigração alemã. Os primeiros imigrantes alemães chegaram ao país a partir de 1824, em um contexto maior de imigração de massa, cujo início se deu em 1815, estendendo-se até a Primeira Guerra Mundial

¹⁷ A criação da Federação Sinodal foi aprovada nas Assembleias dos Sínodos: Rio-grandense (15 de novembro de 1948), Brasil Central (28 de julho de 1949), Evangélico de Santa Catarina e Paraná (24 de setembro de 1949).

¹⁸ Além dos documentos confessionais, a Igreja possui um conjunto de documentos normativos, entre os quais citam-se sua Constituição, Regulamento Interno, Ordenamento Jurídico Doutrinário, Estatuto do Ministério com Ordenação e o Guia Nossa Fé Nossa Vida.

(WIRTH, 2005, p. 70). Esse fenômeno imigratório é resultado de vários processos das transformações em curso na época, tanto no continente europeu quanto no Brasil.

Na Europa, as grandes mudanças advinham do processo de transição da sociedade agrária para a sociedade industrial (WIRTH, 1998, p. 160). Nesse contexto, a imigração representou a possibilidade concreta de minimizar o risco de uma revolta social, em função dos altos índices de pobreza. Não se pode negligenciar que a imigração alemã, em um período um pouco mais tardio, teve como uma das motivações o fortalecimento da Alemanha na disputa expansionista.

No Brasil, a imigração contribuiu para atender aos interesses estratégicos e econômicos do Império. Soma-se a isso, o fato de o Brasil querer minimizar os riscos de uma possível revolta dos escravos, uma vez que a população negra era numericamente superior à população branca. Desde a perspectiva desta elite colonial, havia a urgência em “branquear o país” (FISHER, 1986 apud PORTELLA, 2006, p. 594). Além disso, urgia a necessidade de defender as fronteiras do sul, recém-demarcadas. O estabelecimento de grupos europeus nesses locais possibilitaria a formação de um novo grupo social, branco e livre. Também impulsionaria a organização de pequenas propriedades rurais que garantiria o abastecimento de alimentos para os centros urbanos e para o exército. Por fim, a imigração seria útil para liberar as regiões de fronteira do predomínio indígena (PORTELLA, 2006, p. 594).

Wirth (1994, p. 161-167) identifica dois momentos no processo de imigração alemã para o Brasil, cada um deles com características específicas. O primeiro inicia-se por volta de 1824 e se estende até, aproximadamente, 1840. Esse primeiro fluxo imigratório caracteriza-se por sua espontaneidade e tem como função atender às demandas de mão de obra do Brasil. O recrutamento era realizado por agentes enviados pelos países receptores e buscava atrair imigrantes entre os excedentes populacionais da Europa.

Os primeiros imigrantes não eram tutelados por empresas colonizadoras ou Igrejas. Em função das condições sociais desses imigrantes europeus, o vínculo entre eles e a Igreja era frágil, uma vez que essa relação não ocorria a partir de uma identificação teológica. A pertença confessional era resultante de uma imposição estatal¹⁹. Logo, no Brasil, não se preocuparam em se organizar enquanto Igreja, até porque a motivação para deixar o país de origem não era missionária.

¹⁹ Lembra-se do princípio jurídico *cuius régio, eius religio*, que estabelecia que a religião das pessoas era definida por determinação do Soberano, que, por sua vez, vinculava a pertença a uma determinada confissão aos interesses territoriais e comerciais (MENDONÇA; VELASQUEZ FILHO apud PORTELLA, 2006, p. 595).

O segundo fluxo imigratório, que se inicia após a revolução alemã de 1848, diferencia-se do primeiro em função de projetos promovidos por companhias colonizadoras, organizados a partir de interesses mercantilistas. Fazia parte da estratégia de ação das Companhias Colonizadoras a oferta de serviço religioso aos imigrantes que não fossem católicos romanos. Essa oferta incluía o pagamento de um pastor e a possibilidade de acesso a fundos financeiros para a construção de escolas e locais de culto. No entanto, apesar da assistência religiosa, a prática da religiosidade protestante era bastante limitada, uma vez que havia cerceamento da expressão pública dos cultos. Pela legislação brasileira, os não católicos eram considerados inelegíveis para funções administrativas ou legislativas, e as uniões conjugais entre protestantes não tinham reconhecimento civil (WIRTH, 1998, p. 163).

Destaca-se, nesse cenário, a importância do papel do Comitê para os Alemães Protestantes no Brasil, criado em 1864, cuja atuação se tornou mais relevante com a posterior unificação alemã, em 1871. O forte nacionalismo que imperava na Alemanha da época apontava a urgência de se garantir aos imigrados e a seus descendentes a vinculação com a nação alemã. Foi com esse objetivo que se estabeleceu uma parceria entre governo alemão e Igreja, compreendida como estratégica até a Primeira Guerra Mundial (WIRTH, 1998, p. 169).

Em função desses contextos, diz-se que a IECLB surgiu da confluência entre interesses e necessidades das políticas nacional e internacional (SCHÜNEMANN 1992, p. 35). Estas particularidades históricas influenciaram o posterior processo de formação de uma Igreja Luterana no Brasil. Para Freston (1993, p. 42), a IECLB é identificada como uma Igreja imigratória, por ter deixado um espaço político determinado e assumido o espaço definido pela etnia. É a especificidade étnica também um dos principais fatores que contribuíram para evitar os cismas, o que faz com que a IECLB seja mais próxima conceitualmente do que representa Igreja e não denominação, uma vez que sua dinâmica lhe permite criar instituições semiautônomas internas que possibilitam “dar continuidade à *ecclesia in ecclesia*” (FRESTON, 1993, p. 45). Essa especificidade da IECLB pode ter uma relação direta com o fato de que os imigrantes alemães não eram um grupo confessional homogêneo. Podem ser identificadas entre eles pelo menos três confessionalidades distintas: luterana, calvinista e Igreja Unida²⁰ (PORTELLA, 2006, p. 595).

Os imigrantes reuniam-se em comunidades de fé que, evidentemente, já nasciam plurais, em função da própria diversidade confessional que caracterizava esses europeus. Uma

²⁰ Igreja alemã que procura unir os princípios luteranos e calvinistas.

característica dessas comunidades era a sua desvinculação a uma instituição eclesiástica específica.

Portella (2006, p. 596) chama atenção para o fato de que havia um certo desejo por essa desvinculação, pois ela representava uma espécie de libertação dos órgãos eclesiásticos alemães (2006, p. 596). Essa observação torna-se coerente com a história desses imigrantes. Ao se considerar que pertenciam a camadas sociais empobrecidas e que a Igreja estava diretamente vinculada com o Estado, portanto, a associação entre Igreja e a situação de exclusão torna-se compreensível.

Por muito tempo, as comunidades luteranas representaram para os imigrantes e seus descendentes uma forma de preservação da identidade de origem. Também foram importantes para cultivar o idioma alemão e algumas idiosincrasias culturais. Essas comunidades seriam o que Bianchi (2009), no livro “La Historia de las religiones en Argetina”, conceituou como “*refúgios da etnicidade*”.

A noção de preservação da identidade étnica por meio da Igreja se fortaleceu, de maneira especial, após a aprovação da Lei Eclesiástica de 1907, que permitia a filiação de comunidades religiosas em territórios estrangeiros à Igreja Territorial da Prússia. A partir dessa Lei, o Conselho Superior Eclesiástico de Berlim poderia tanto definir a institucionalização das comunidades dos imigrantes quanto interferir nos assuntos da vida religiosa dessas comunidades (WIRTH, 1998 p. 168). Também não se torna menos importante a própria conjuntura interna vivida pelos imigrantes no Brasil e apontada por Wirth (1998, p. 169):

[...] seu isolamento em relação à economia brasileira e, principalmente, a pouca relação da produção de subsistência com a economia agro-exportadora praticada no Brasil, a predominância do elemento germânico nos centros de colonização, a ausência de alternativas culturais e ideológicas, etc. Permitem pensar nos centros de colonização alemã como espaços fortemente autônomos que, confrontados com um projeto de preservação da identidade étnica concebido fora de seus espaços vivenciais, foram expostos a uma única incidência cultural, a qual assimilaram, também, por falta de outra opção, mas à qual, igualmente, resistiram de diversas formas.

Em função da forte relação entre religiosidade e etnia e, talvez, em função de seu modelo de organização, que, até 1949, era em forma de uma Confederação Sinodal²¹, a IECLB não era vista pelas demais Igrejas protestantes como uma Igreja brasileira, a ponto de não ter sido convidada a participar da criação da Confederação Evangélica Brasileira (SCHÜNEMANN, 1992, p. 45). Apenas do ano de 1959 é que a IECLB ingressa na CEB. A

²¹ Integravam a Confederação os Sínodo Rio-grandense (1886), Evangélico Luterano Santa Catarina, Paraná e outros estados (1905), a Associação de Comunidades Evangélicas (1911) e o Sínodo Evangélico Brasil Central (1912).

aproximação com o movimento ecumênico brasileiro tem estreita relação com o processo de assumir-se como Igreja no Brasil.

A transição de uma Igreja com forte vinculação étnica para uma Igreja em diálogo com a cultura e o contexto brasileiros foi gradativa. Um dos fatores que contribuíram para essa mudança de perspectiva foi o processo de industrialização do Brasil e o consequente êxodo rural, iniciado a partir da década de 1930. Nesse mesmo período, algumas decisões governamentais, como a nacionalização das sociedades, das escolas, das igrejas consideradas estrangeiras (WACHHOLZ, 2009, p. 185) e a proibição de falar a língua alemã, ampliaram a compreensão de que era importante estabelecer maior interação com a cultura nacional.

As reações decorrentes da derrota da Alemanha na Segunda Guerra Mundial sinalizam as diferentes compreensões e expectativas presentes no âmbito dos Sínodos Luteranos. Todas as expectativas tinham como horizonte a necessidade de uma renovação da Igreja. Segundo Wachholz (2009, p. 188), o grupo pietista reivindicou uma renovação interna da Igreja. A maioria dos fiéis via a possibilidade de se comunicar novamente em língua alemã e os assim chamados conscientes “alemães” analisavam que os conflitos entre Estados Unidos e União Soviética iriam restabelecer a ordem mundial.

Como resposta, criou-se um departamento de evangelização e, em 1946, a Faculdade de Teologia e, para impulsionar a reflexão e para identificar respostas à pergunta sobre o fundamento teológico da pregação e do trabalho pastoral, criou-se a revista *Estudos Teológicos*. Tentava-se, com isso, superar a teologia “teuto-evangélica” (WALCHHOLZ, 2009, p. 188).

É esse o cenário do contexto de constituição da Federação Sinodal, que é a primeira organização institucionalizada da Igreja Luterana no Brasil. A Federação Sinodal tinha como objetivos, além de proclamar o Evangelho, contribuir para cooperar com a formação da vida política, cultural e econômica das pessoas.

A aproximação com o ecumenismo deu-se concomitantemente à abertura da Igreja para o contexto brasileiro. Entretanto, as primeiras aproximações ecumênicas se deram por meio das vinculações com organismos internacionais, como o Conselho Mundial de Igrejas e a Federação Luterana Mundial, além da permanência do vínculo com a Igreja Evangélica da Alemanha. Em 1962, a Federação Sinodal passou a assumir-se como Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB.

O texto que descreve como a IECLB deveria se apresentar chama atenção em função de alguns valores, entre os quais: serviço ao próximo; Evangelho como fonte e norma crítica da Igreja; espírito ecumênico, expresso por meio do reconhecimento de que há uma só Igreja,

que se renova pelo Evangelho; reconhecimento da pluralidade religiosa, da diversidade racial, dos contrastes sociais, das injustiças e das crises políticas e de desenvolvimento que caracterizavam o país²².

Schünemann (1992, p. 64) destaca que a preocupação com as questões sociais voltava-se especialmente para o atendimento à “família de fé”. Isso significa que era necessário compreender a realidade social e política do país para melhor atender aos membros da própria Igreja. No entanto, apesar de autocompreender-se com valores tão atualizados, a tensão entre abrir-se para a realidade brasileira e a resistência à mudança cultural permaneceu.

Entre pastores também predominava uma tendência mais conservadora. Talvez uma possível explicação para isso era o fato de que a maioria deles era estrangeira e, pela legislação brasileira, eles não estavam autorizados a fazer pronunciamentos públicos sobre questões nacionais. Outra explicação é que o tempo de permanência desses pastores no Brasil não poderia ultrapassar seis anos; logo, existiam barreiras para um compromisso maior (SCHÜNEMANN, 1992, p. 65).

Com o aumento do número de pastores brasileiros, a tensão entre continuar com a filiação à germanidade e buscar maior identificação com a cultura brasileira foi se tornando mais forte. Nesse debate podem ser identificadas pelo menos três compreensões distintas. A primeira tinha uma linha mais conservadora e se fechava para uma reflexão mais crítica da realidade brasileira. A segunda compreendia que ser Igreja no Brasil significava participar da vida política e social do país. A terceira compreensão, formada por pastores que, na década de 1960, aderiram à proposta do missionário americano John Aamot, de uma teologia da conversão e do avivamento espiritual, defendia que a inserção da Igreja no Brasil deveria ser pela disputa do mercado religioso. Tratava-se de uma tentativa de resposta ao pentecostalismo que começava a ter a aderência das pessoas. Para estes, a Igreja deveria superar suas próprias fronteiras e fortalecer seu papel evangelizador, no sentido de converter pessoas.

A partir de 1968, mulheres começaram a estudar Teologia na Igreja Luterana. Essa possibilidade, que inicialmente foi tímida e não planejada, suscitou, com o tempo, um processo amplo de discussão sobre ordenação de mulheres e sobre o papel das mulheres na Igreja. Um dos resultados foi a incorporação posterior da cadeira de Teologia Feminista no

²² “IGREJA – um povo que, chamado por Deus, se reúne em uma fé, celebra o culto e expressa sua vida em comunhão com Deus e serviço ao próximo; EVANGÉLICA – o fundamento, a fonte e a norma crítica da Igreja é o Evangelho de Jesus Cristo; DE CONFISSÃO – a fé da comunidade crista é testemunhada e vivida diante dos homens e do mundo; LUTERANA – Segundo Lutero, o luteranismo em si é desinteressante, mas em espírito ecumênico cremos que há uma só Igreja de Jesus Cristo, que se renova pelo Evangelho gratuito, aceito em fé para uma vida de fidelidade e amor; NO BRASIL – cada Igreja tem um lugar específico de vivência e testemunho. O Brasil é Mercado por pluriformidade religiosa, diversidade racial, contrastes sociais, injustiças, crises políticas e de desenvolvimento” (SCHNEIDER apud WACHHOLZ, 2009, p. 190).

currículo acadêmico. O debate sobre relações de poder foi uma das novas bandeiras levantadas no âmbito interno da Igreja.

Rudolf Von Sinner, em artigo sobre a “Contribuição da IECLB para a Cidadania no Brasil” (2005, p. 42), recupera que, em 1970, o *Jornal Evangélico* fez uma longa matéria sobre a Teologia Feminista e sobre a discriminação na mulher dentro da Igreja. Edições posteriores do jornal abordaram o papel da mulher na Igreja e a necessidade de ampliar os direitos das mulheres como forma de superação da violência sexista.

A culminância dessas diferentes posições ocorreu em 1970, com o cancelamento da V Assembleia Geral da Fundação Luterana Mundial. Para a IECLB, a realização dessa Assembleia no Brasil representava a possibilidade de apresentar-se de maneira mais categórica como uma Igreja brasileira. Havia toda uma movimentação de aproximação com o governo como forma de consolidar a nacionalidade da Igreja. Entretanto, foi justamente a postura não crítica frente ao regime militar que impediu a realização da Assembleia no Brasil, frustrando as expectativas do grupo dirigente da Igreja.

Nesse período, a presença da IECLB no movimento ecumênico nacional já era mais significativa. A IECLB participou de várias Conferências luteranas latino-americanas que debateram a responsabilidade social da Igreja. A reflexão teológica desenvolvida em contexto brasileiro procurava estabelecer o diálogo entre a realidade e os fundamentos da fé.

O papel ativo de pastores brasileiros e com abertura ecumênica foi muito relevante no contexto maior que resultou no cancelamento da V Assembleia da FLM no Brasil. Esses pastores contribuíram ativamente para refletir o papel posterior da IECLB na conjuntura nacional. Para Schünemann (1998, p. 71), ocorreu um gradativo processo de mudança na maneira como a Igreja passou a lidar com os temas abordados no âmbito do movimento ecumênico:

[...] Inicialmente as comunidades somente eram informadas pelos meios de comunicação da Igreja acerca da participação da direção nestes eventos, mas os seus conteúdos não chegam de fato às bases da Igreja. Agora o efeito imediato que essas reuniões e encontros exerceram sobre a direção foi o de proporcionar debates e discussões em nível local acerca da responsabilidade social da Igreja, considerando-se que paralelamente os jovens e estudantes estavam em ampla mobilização e cobrança.

Neste sentido, o movimento ecumênico impactou para dentro da Igreja, embora nem sempre os ecumênicos conseguissem uma inserção plena dentro da Igreja, estando, muitas vezes, à margem dela. Existia a compreensão velada de que era necessário “[...] manter uma tensão dialética entre a vanguarda teológica e ideológica radical e as direções das Igrejas”

(SCHÜNEMANN, 1992, p. 39). Não seria saudável para as Igrejas a ruptura com os grupos com consciência da importância da responsabilidade social.

Após o cancelamento da V Assembleia da FLM, ocorreu um processo de autocrítica, e a Igreja passou a se posicionar em relação aos temas da realidade nacional, indicando que fazia parte do papel da Igreja cooperar com a organização de sindicatos, associações de classes, cooperativas e frentes agrárias (SCHÜNEMANN, 1992, p. 69).

O documento que simboliza esse momento de passagem de uma Igreja alienada do contexto nacional para uma Igreja que busca se inserir na sociedade é o Documento de Curitiba, elaborado e aprovado no VII Concílio Geral, realizado em Curitiba, em outubro de 1970.

O Documento de Curitiba está dividido em duas partes. A primeira delas apresenta “Teses sobre as Relações entre a Igreja e o Estado”, compreendendo que Igreja e Estado são “grandezas separadas” (SCHÜNEMANN, 1992, p. 168), sem, no entanto, impossibilitar uma relação de cooperação em tarefas como a educação, alfabetização de adultos, superação da pobreza. O documento ressalta o papel crítico da Igreja em relação ao Estado, destacando que é papel da Igreja lembrar as autoridades de suas responsabilidades nas funções que exercem. Afirma também a autonomia da Igreja em relação às ideologias que estão em evidência. A mensagem pública da Igreja precisa ser tanto externa (para a sociedade) quanto interna. A segunda parte do documento, *Assuntos que preocupam a Igreja*, relaciona três aspectos: o caráter do culto cristão, ensino cristão e educação moral e cívica e direitos humanos. Em relação ao culto cristão, o documento enfatiza que este tem como tarefa central expressar o serviço e a adoração a Deus e a comunhão cristã. Ressalta, porém, as consequências políticas do culto, uma vez que ele desperta a comunidade para a sua responsabilidade política, entretanto, não cabe ao culto o favorecimento de concepções políticas específicas. A segunda preocupação diz respeito ao Ensino Cristão e à Educação Moral e Cívica. Nesse tópico, defende-se o ensino cristão e se expressam os limites da educação moral e cívica. Por fim, a terceira preocupação diz respeito aos direitos humanos, em que são denunciadas as “práticas desumanas” utilizadas no tratamento aos presos políticos. O documento afirma que nenhuma situação pode justificar práticas que violem os direitos humanos.

Outro documento de referência é o texto “Nossa Responsabilidade Social”, aprovado no Concílio de 1978. O documento é apresentado como um primeiro movimento em direção a um guia diaconal. Seu objetivo é o de despertar tanto a responsabilidade quanto a ação social dos membros da Igreja.

Esses dois documentos representam um divisor na história da IECLB. É a partir deles que a Igreja se abre tanto para uma afirmação pública do seu compromisso social quanto para uma prática diaconal voltada para a inserção social da Igreja. Essa última ocorre por meio da participação e do envolvimento ativo em temas relacionados à questão agrária, cujo desdobramento, em 1978, foi a criação do Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor – CAPA, que, entre os muitos objetivos, buscava estimular o cooperativismo, o sindicalismo, conscientizar os agricultores de seus direitos e oferecer alternativas à migração²³ (SINNER, 2005, p. 36).

Na década de 1980, novos temas passaram a integrar a agenda social do país, entre eles: Igreja e Política, HIV AIDS, novos modelos de família, aborto, homossexualidade. A Igreja, por meio de suas manifestações ou cartas pastorais, expressa a sua perspectiva crítico-construtiva (SINNER, 2005, p. 32), procurando ser, no espaço público, uma Igreja que afirma a democracia como valor e a cidadania como direito e dever outorgado por Deus, sendo tarefa da Igreja motivar seus membros a assumi-la (SINNER, 2005, p. 58). Compreende teologicamente que a defesa da justiça e o engajamento político em favor do bem comum é mandato de Deus e uma forma de servir às pessoas e a Deus (SINNER, 2005, p. 58).

Em um contexto em que Igreja e Movimento de Direitos Humanos, em torno de temas relacionados aos direitos individuais, passam a ocupar campos antagônicos, as cartas pastorais da IECLB tendem a uma reflexão teológica que estimula valores que possibilitam estabelecer um diálogo entre tradição e modernidade, como forma de não cair na tentação de “defender a tradição de forma tradicional” (GIDDENS, 1994, p. 12).

Em seus documentos, a IECLB posicionou-se frente a esses novos temas da agenda de direitos humanos no país. Alguns temas são recorrentes e exigiram novos posicionamentos. Abaixo segue uma breve análise enfatizando os temas relacionados a racismo, AIDS, concorrência religiosa, aborto, homossexualidade.

O tema do racismo foi abordado em um documento de 1998 sob o título de “Discriminação”. O contexto era o de comemoração do centenário da abolição da escravatura. O documento enfatiza que a criação de Deus é multiforme. Apenas a diversidade possibilita a experiência de verdadeira comunhão. A fé em Jesus exige inconformismo com a realidade de

²³A preocupação em relação à questão agrária perpassou muitas das discussões e publicações da IECLB. Se, no início, o envolvimento com a temática tinha como alvo neutralizar a ação dos sindicatos rurais mais politizados e o Movimento de Agricultores Sem Terra, no decorrer do tempo, a IECLB passou a apoiar tanto a Reforma Agrária, quanto o Movimento Sem Terra de maneira explícita. No Concílio da Igreja de 1986, apresentou-se, inclusive, uma moção que pedia que a Igreja orientasse os seus membros a não ter propriedade rural superior a 500 hectares ou que fosse além do necessário para a subsistência. Evidentemente a moção não foi acolhida (SINNER, 2005, p. 37)

exclusão na qual vive a população negra. Em 1992, um novo documento aborda o tema com o título “Deus não é racista”. Esse documento se inicia chamando atenção para o retorno dos radicalismos de direita, com atenção especial aos movimentos de cunho fascista, presentes na Europa, mas também no Brasil, em especial contra negros, judeus e nordestinos. Reafirma a dimensão multiforme da criação de Deus e relaciona a discriminação com o desprezo a Deus. Ressalta que as causas do racismo podem estar relacionadas à desigualdade econômica e social, mas que também têm relação com a educação e com experiências de vida. Convida as comunidades da IECLB, as Igrejas irmãs e a sociedade de uma maneira geral a oporem-se a qualquer prática de discriminação racial.

O tema da Aids foi abordado em dois documentos. O primeiro data de 1989. O documento apresenta uma explicação sobre a doença, formas de transmissão e prevenção. Crítica a associação entre AIDS e castigo de Deus, bem como a relação entre doença e pecado. Também critica a excomunhão de soropositivos. Ao final, incentiva que as comunidades convidem profissionais da saúde para esclarecer sobre o tema e estimula os membros para se voluntariarem em ações de apoio a soropositivos e trabalhos de prevenção. Ao final, chama atenção para a dimensão espiritual da doença, desde a perspectiva da morte. Em 2004, emite-se uma Carta Pastoral da Presidência para o dia Internacional de Luta contra a Aids. Essa carta reafirma as posições da Carta de 1989, chamando atenção apenas para a inconveniência do termo “aidéticos” presente na carta anterior. A Carta de 2004 enfatiza as conclusões do seminário “Quebrar o Silêncio, Restaurar a Dignidade Humana”, que abordou o papel da Igreja na prevenção à Aids e no acompanhamento a pessoas soropositivas. Chama atenção para a polêmica ocorrida durante o Seminário em torno do Sexto Mandamento e a interpretação feita por Martin Lutero. Houve polarização entre se deveria ser citado ou não o Sexto Mandamento, “Não cometerás adultério” no documento final. A proposta foi rechaçada e houve polêmica no âmbito da Igreja. Na Carta Pastoral, a partir desse fato, chama-se atenção para a necessidade de distinguir Lei e Evangelho, bem como refletir-se sobre o duplo mandamento do amor. Destaca a importância de políticas públicas de prevenção e atendimento às pessoas infectadas como forma de minimizar os impactos da doença.

Pluralismos e concorrência religiosa: o assunto é abordado em pelo menos cinco documentos. Em 1993, “A Confissão Luterana e a Concorrência Religiosa”; em 2000, “A IECLB no Pluralismo Religioso” e “Manifesto da Chapada dos Guimarães”, em 2001, “Unidade na IECLB” e, em 2004, “Unidade: Contexto e Identidade na IECLB”. O primeiro documento contextualiza o surgimento de novos movimentos religiosos com características carismáticas e espiritualistas. Chama atenção para o risco do predomínio do proselitismo e do

relativismo confessional. Destaca a necessidade de reconstruir-se a comunidade constantemente, aprofundando e estudando a própria confessionalidade. Estabelece uma associação entre pluralismo religioso, modernidade e individualismo. Destaca a importância da autocrítica da Igreja. Reafirma o ecumenismo, o testemunho, o diálogo e o serviço com vistas à cooperação entre Igrejas e religiões. Chama atenção para a necessidade de discernimento em relação às religiões, considerando a ambiguidade que elas apresentam. Por fim, o documento reafirma a ecumenicidade da missão.

O documento “Manifesto da Chapada dos Guimarães” (2000) aborda o assunto de maneira transversal ao criticar o fluxo de capitais, o crescimento da dívida externa e a maximização dos lucros. O texto descreve as consequências geradas pelo modelo econômico em curso no país. Reafirma a Teologia da Graça como forma de comprometer-se com projetos transformadores do modelo econômico e de prevenir uma teologia que enaltece o consumo como um bem em si mesmo e que glorifica a prosperidade desvinculada dos valores de justiça. Os documentos “A IECLB no Pluralismo religioso”, “Unidade na IECLB” e “Unidade: Contexto e Identidade na IECLB” chamam atenção para os reflexos do pluralismo e da concorrência religiosa para dentro da Igreja. Os documentos refletem sobre as práticas carismáticas que se fortalecem em muitas comunidades e sobre o espírito de concorrência interna e de disputa por poder. Reafirma a vigência dos documentos Confessionais e normativos da Igreja e destacam os princípios centrais da teologia, entre eles o Sacerdócio Universal de Todos os Crentes.

Aborto: o tema é abordado em um posicionamento do Conselho Diretor da Igreja, em 1997. O documento é redigido em um contexto de debate nacional sobre o tema. Chama atenção para os altos índices de aborto que ocorrem no país e as suas consequências para a vida da mulher. Destaca que muitas mulheres realizam o aborto porque a gravidez é fruto de violência sexual e chama atenção para a corresponsabilidade do homem nos casos de aborto. Afirma que o aborto não pode ser aceito como solução para a gravidez indesejada. Destaca que é mandato da Igreja defender a vida, desde a sua concepção no ventre materno. Interromper a gravidez fere o quinto mandamento. Afirma que não se pode concordar que se dê à gestante sozinha o direito de decidir sobre a interrupção da gravidez. Também não aceita que a mulher seja coagida pelo parceiro, pela família ou pela sociedade a realizar o aborto, que não pode ser adotado como método de controle populacional. Entretanto, enfatiza que a inconformidade com o aborto não pode resultar em penalização. São necessárias medidas preventivas. Chama atenção para o fato de que, em alguns casos, o aborto é um mal menor, motivo pelo qual devem vigorar as especificações de casos que justificam o aborto. Não se pode colocar a vida

que ainda não nasceu acima do direito da gestante à vida. A angústia das mulheres que engravidaram em decorrência da violência sexual não pode ser negligenciada. Do mesmo modo, há que se considerar a situação de mulheres que não têm condições psíquicas ou econômicas de acolher as crianças em gestação, ou que sabem que elas nascerão com graves defeitos. O documento afirma que a proteção à vida das mulheres é o meio mais eficiente para proteger a vida pré-natal. O documento reivindica uma legislação que regulamente os casos de interrupção de gravidez.

Homossexualidade: o tema é abordado em três documentos. O primeiro, de 1999, com o título “Homossexualidade”; o segundo, em 2001, abordando o “Ministério Eclesiástico e homossexualidade”; e, o terceiro, em 2011, com o título “Sexualidade humana e homoafetividade”. Os dois primeiros documentos centram-se na afirmação da justificação pela graça a todas as pessoas, independentemente da orientação sexual. A sexualidade é uma dimensão boa criação de Deus. Os documentos fazem referência às posições antagônicas sobre a homossexualidade tanto na ciência e na sociedade quanto na Igreja, incluindo as dúvidas em relação às passagens bíblicas que são relacionadas ao tema.

O documento de 1999 conclama para a acolhida de pessoas de orientação homossexual nas comunidades, bem como para a importância de uma consulta nacional sobre o tema. O segundo documento, de 2001, afirma que as pessoas que pregam e ministram os sacramentos tenham um cuidado especial em relação ao comportamento sexual. Essa advertência vale tanto para heterossexuais quanto para homossexuais. Conclui afirmando que homossexuais que vivem sua sexualidade sem escândalo podem realizar um trabalho abençoado na comunidade; entretanto, reconhece que, no atual momento da Igreja, não há condições de uma pessoa homossexual assumir o exercício público do ministério eclesial. O terceiro documento está relacionado ao reconhecimento jurídico da união estável entre pessoas do mesmo sexo. O documento reafirma os dois anteriores e finaliza enfatizando o papel do Estado na garantia dos direitos da liberdade de consciência, crença e manifestações, conforme previsto na Constituição. Diz também que a garantia dos direitos fundamentais é condição para coibir posturas extremas que se fecham ao diálogo e reafirma a dimensão de uma Igreja do cuidado em relação ao tema do Matrimônio, Família e Sexualidade Humana.

Essa abertura chama atenção, considerando as posições anteriores da Igreja. Recupera-se, por exemplo, o ano de 1968 por ocasião da Assembleia do CMI, ocorrida em Upsala, quando o representante da IECLB sugeriu que fossem excluídos os grupos sem vinculação eclesial, entre os quais o CEI e ISAL, protagonistas centrais do movimento ecumênico latino-americano. Ainda na década de 1960, havia uma tensão forte com setores e tendências da

Igreja que compartilhavam posições progressistas (SCHÜNEMANN, 1992, p. 76). Em 1970, a IECLB interrompeu um processo de reflexão para a criação do Conselho Ecumênico de Igrejas Cristãs. Decisivo para tal foi o voto de minerva do então Pastor Presidente da Igreja (SCHÜNEMANN, 1992, p. 107). Também no ano de 1973, a IECLB optou por não integrar a Coordenadoria Ecumênica de Serviço. Na avaliação de Schünemann (1992, p. 107), havia nessa decisão, um componente ideológico e político. A decisão foi revertida posteriormente. A IECLB integrava a Diaconia, outra organização ecumênica, mas que trabalhava de forma mais assistencialista, enquanto a CESE, integrada também pela Igreja Católica Romana, dava continuidade ao trabalho crítico promovido pela CEB.

A tensão entre uma postura mais atuante socialmente e uma postura mais distanciada das questões sociais perpassa a vida da Igreja. Na década de 1980, por exemplo, um período rico em pronunciamentos sociais, o Pastor Presidente do biênio 1983/1984 declarou uma “Moratória Flexível” na Igreja. Pretendia-se, com isso, atender aos setores da Igreja contrários às manifestações públicas. A justificativa para essa atitude foi de que haveria de se questionar se as comunidades estariam preparadas para assumir a responsabilidade pública da Igreja no mesmo ritmo da presidência. Também questionava se a Igreja estava de fato preparada para manifestar-se sobre assuntos de caráter social, político e econômico (SINNER, 2005, p. 50).

Apesar dessas decisões, a partir de 1975, a IECLB participou ativamente dos encontros entre dirigentes das Igrejas que, em 1982, resultou na constituição do CONIC. Desde então, a IECLB é uma das Igrejas mais ativas no âmbito do movimento ecumênico brasileiro. Interroga-se, entretanto, se existe interação entre os valores promovidos pelo CONIC, enquanto uma das expressões do movimento ecumênico e a prática institucional da Igreja. A pergunta é se as abordagens ecumênicas reverberam o cotidiano da IECLB.

3.2 Igreja Metodista

A Igreja Metodista descende do movimento religioso iniciado por John Wesley, no século XVIII, na Inglaterra. Wesley, filho de um reverendo anglicano, estudou em Oxford, onde, entre os anos de 1729 a 1735, com um de seus irmãos e mais dois amigos, iniciou um grupo semanal²⁴ que, além de estudar a Bíblia, dedicava-se à oração e ao exercício da disciplina como conduta de vida e ao serviço aos empobrecidos.

²⁴A formação de pequenos grupos religiosos era comum na Inglaterra do final do século XVII e do século XVIII. A existência desses grupos tinha relação com as sociedades religiosas, formadas a partir das restrições impostas aos dissidentes religiosos ingleses pelo Ato de Tolerância de 1689. As sociedades religiosas, que não queriam se separar da Igreja oficial, tinham como princípio o reconhecimento das verdades proclamadas pela Igreja

No ano de 1738, John Wesley viveu uma experiência singular que ficou conhecida como “experiência do coração aquecido”, que fez com que se sentisse renovado e provocado para uma nova maneira de vivenciar o ministério pastoral, que deveria se voltar mais ao cuidado com as pessoas e se dedicar à criação de sociedades religiosas (SILVA, 2004, p. 9).

Essa experiência inicial vivida por John Wesley foi influenciada de maneira significativa por suas relações com comunidades moravianas, inicialmente na Geórgia, onde foi missionário, e, posteriormente, na Inglaterra (MATTOS, 2003, p. 147). Discordâncias teológicas e pastorais que tinham a ver com “[...] a segurança pessoal da salvação e, por outro lado, com a cooperação humana na ação salvífica de Deus” (MATTOS, 2003, p. 148) contribuíram para que Wesley iniciasse, aos poucos, uma nova experiência de *ecclesiola in ecclesia* (MATTOS, 2003, p. 148) no interior da Igreja Anglicana. O pano de fundo dessa tensão era o papel da relação entre fé e obras no âmbito da salvação. Wesley compreendia que as boas obras eram constitutivas para a salvação. A fundamentação dessa perspectiva encontrou em Tiago 2.22, que fala sobre o aperfeiçoamento da fé a partir das obras.

A partir de reflexões teológicas próprias, Wesley dedicou-se de maneira especial a duas sociedades religiosas específicas. A primeira era a Sociedade Unida de Bristol e a segunda, a Sociedade da Fundação, identificada como a primeira sociedade genuinamente metodista (MATTOS, 2003, p. 148). A partir delas, Wesley consolidou seus princípios teológicos e pastorais, que estavam fundamentados na comunhão comunitária, na corresponsabilidade na oração, na confissão mútua, no compartilhamento das experiências cristãs e no aconselhamento pastoral. Essas práticas deveriam ser acompanhadas por uma liderança local. A partir dessas experiências foram se formando as reuniões de classes, consideradas a contribuição eclesial mais relevante do metodismo. Essas reuniões de classes possibilitavam

Manter continuamente uma dinâmica criativa e positiva entre fé e obras, entre obras de piedade e obras de misericórdia – a prática integrada de santidade pessoal e santidade social [...] A transformação da supervisão individual dos membros das sociedades metodistas em encontros semanais das classes possibilitou a Wesley a reconciliação da experiência evangélica da justificação pela fé com a piedade anglicana quanto à santificação como “*fé que opera pelo amor*” (MATTOS, 2003, p. 151).

Universal. No entanto, as sociedades religiosas “[...] reivindicavam para si o desenvolvimento da santidade interior pela prática dos sacramentos e da comunhão fraternal” (MATTOS, 2003, p. 147). Essas sociedades respeitavam a pertença religiosa específica das pessoas, animando-as para a reflexão conjunta em torno de temas espirituais, o estudo da “Bíblia” e a solidariedade aos pobres (MATTOS, 2003, p. 147).

As experiências das reuniões de classes são consideradas por estudiosos do metodismo como a versão social e comunitária do lema metodista “o mundo é minha paróquia” (MATTOS, 2003, p. 153).

O centro do ensino teológico e pastoral de Wesley são os temas da salvação e da santidade. Ele compreendia que a salvação era a plena restauração da “deformada imagem de Deus em nós” (MATTOS, 2003, 154). A plenitude da salvação é compreendida como a restauração da capacidade humana negativa de não pecar e da capacidade humana positiva de amar Deus. Esse alcance maior da graça em santificação e sua vitória nesta vida era identificado por Wesley como “perfeição cristã” (MATTOS, 2003, p. 154).

O começo do processo de institucionalização do movimento metodista pode ser identificado no ano de 1744, com a convocação, pelo próprio Wesley, da primeira Conferência Metodista. Dessa Conferência participaram, além dos irmãos Wesley, quatro ministros anglicanos e quatro pregadores leigos. Entre os vários objetivos, cita-se o de identificar o discernimento de qual seria o desígnio de Deus para os metodistas. Para os conferencistas, o objetivo de Deus para com os metodistas era o de reformar a nação, principalmente a Igreja, e levar para toda a terra a santidade bíblica (SILVA, 2004, p. 11).

A partir desse evento, o movimento metodista expandiu-se, procurando articular as dimensões eclesial, educacional e social. Essas três dimensões estão intimamente relacionadas com a própria prática de Wesley. Silva (2004, p. 11) lembra que a Sociedade Religiosa da Fundação em Londres transformou-se em um conjunto de projetos, que contemplavam casa de misericórdia que atendia viúvas, escola para meninos, assistência para enfermos, bolsa trabalho e agência de empregos, cooperativa de crédito e agência de empréstimo, sala de leitura e Igreja.

Entretanto, apesar de a Conferência ter identificado os propósitos do movimento metodista, isso não significou a formação institucional de uma Igreja. O movimento permaneceu como uma expressão dentro da Igreja Anglicana. A primeira Igreja Metodista foi constituída em 1784, nos Estados Unidos, onde se tornou uma “religião de fronteira”, que precedeu e acompanhou a expansão do país, para oeste e sudeste, tornando-se, com isso, a ideologia religiosa dominante nos Estados Unidos da América. Após a Guerra Civil Americana, a Igreja Metodista tornou-se a maior Igreja dos Estados Unidos, tanto pelo número de membros quanto pelo trabalho educativo e poder econômico (SILVA, 2004, p 12).

Nos Estados Unidos, o metodismo tornou-se a “Religião da República” e teve papel importante na formação do espírito da sociedade americana, identificada como um modelo de civilização cristã a ser imitado por outras nações. Conciliando esta compreensão dos pietistas

que acreditavam ter sido eleitos por Deus para formar um Estado fundamentado nas Escrituras, o metodismo contribuiu para lançar as bases da ideologia do “Destino Manifesto”. Essa ideologia compreende que é missão dos americanos espalhar tanto em seu país quanto em outras nações os benefícios da civilização democrático-cristã (SILVA, 2004, p. 13).

O metodismo que veio ao Brasil foi o que se formou nos Estados Unidos. Os projetos missionários metodistas tinham o objetivo de anunciar a salvação por meio da conversão e propagar os valores da democracia liberal norte-americana. Valverde, no artigo “Uma leitura do Metodismo” (2013, p. 142), destaca aspectos da análise realizada por Peri Mesquida na obra “Hegemonia Norte Americana e Educação Protestante no Brasil” para recuperar os propósitos missionários do metodismo:

A ideia predominante... assumida pelos metodistas era que as “nações mais evoluídas” tinham como missão “civilizar os povos mais atrasados no mundo”, pela conversão dos não cristãos e dos cristãos católicos ao cristianismo protestante, para que, dessa forma, lhes fossem possível o acesso ao progresso religioso e social já experimentado nos Estados Unidos da América. Este sentimento missionário somado à derrota do Sul dos Estados Unidos na Guerra da Secessão de 1861 a 1865, “foram os principais fatores que motivaram a vinda dos missionários metodistas para o Brasil”.

É possível subdividir o empreendimento missionário metodista em quatro momentos específicos. O primeiro remonta à chegada do Reverendo Foutain Elliot Pitts, ocorrida em 1835. O reverendo Pitts veio com a tarefa de avaliar as condições para iniciar um projeto de missão no país. O segundo período é demarcado pela chegada do primeiro Reverendo que se fixou em terras brasileiras, Reverendo Junius Estaham Newman, que iniciou seus trabalhos entre colonos norte-americanos residentes no interior de São Paulo. Entre esses colonos havia pessoas de origem metodista, batista e presbiteriana. Diante desse grupo diversificado, o Reverendo Newman não se preocupou em fundar uma comunidade de imediato, pois acreditava ser melhor unir os ouvintes em uma única Igreja, sem placa denominacional. O terceiro período refere-se ao trabalho desenvolvido pelo Reverendo J.J. Ranson, responsável por criar a “Missão Ranson”, que possibilitou a expansão metodista. E, por fim, o quarto período remonta à autonomia da Igreja brasileira em relação à Igreja dos Estados Unidos, alcançada em 1930, que lhe possibilitou a elaboração de uma Constituição própria e a escolha de um bispo.

A autonomia da Igreja brasileira foi importante para dar início a uma maior inserção e relação com a cultura e a realidade nacionais. Essa inserção se materializava na abertura ecumênica, na identificação de uma proposta de educação que possibilitasse uma interação entre a tradição metodista e a realidade social brasileira e uma práxis comprometida

socialmente com as pessoas à luz dos principais documentos da Igreja, entre eles, o Credo Social Metodista (VALVERDE, 2013, p. 143-144).

Uma das primeiras iniciativas após a conquista da autonomia da Igreja foi a de uma gradativa substituição dos missionários norte-americanos por lideranças missionárias brasileiras (VALVERDE, 2013, p. 143). Esse processo de mudança nos cursos assumidos pela Igreja Metodista brasileira não foi isento de tensão e conflitos, uma vez que setores mais conservadores, constituídos por alguns missionários norte-americanos, não viam esse processo com bons olhos. A culminância do conflito foi o fechamento da Faculdade de Teologia em 1968, isso porque boa parte desse processo de mudança era associada, principalmente, com a juventude universitária e com um número significativo de professores e estudantes da Faculdade de Teologia.

Valverde (2011, p. 57) ressalta que o metodismo preservou no Brasil duas características de sua trajetória histórica. A primeira é a sua herança inglesa, que motivou a inserção nos movimentos ecumênicos. Esse envolvimento remonta a 1903, com a participação na criação da Aliança Evangélica Brasileira. A segunda característica relaciona-se com a tradição norte-americana, assumida por grupos metodistas não abertos à experiência ecumênica.

A inspiração para a participação ecumênica encontra-se nos próprios escritos de Wesley (apud VALVERDE, 2011, p. 93), que compreendia o cristianismo como

[...] essencialmente uma religião social e que, torná-lo em religião solitária é, na verdade, destruí-lo. Por cristianismo quero dizer o método de cultuar a Deus que Jesus Cristo revelou ao homem. Quando digo que essa religião é essencialmente social, quero não só afirmar que ela não pode subsistir normalmente, mas que não pode subsistir de modo nenhum à margem da sociedade, sem viver e tratar com outros homens (...) Transformar o cristianismo em religião solitária, é destruí-lo.

Em função dessa inspiração, a inserção da Igreja Metodista no âmbito ecumênico ocorre antes mesmo de tornar-se uma Igreja autônoma. O seu Credo Social afirma que a Igreja é uma em sua natureza essencial. Essa unidade precisa refletir-se na estrutura da Igreja. Neste sentido, o Credo afirma que o metodismo se caracterizou pelo espírito ecumênico e pela tolerância (RIBEIRO, 2003, p. 300).

Essa afirmação fundamenta a trajetória ecumênica metodista. Na década de 1920, passou a integrar a Comissão Brasileira de Cooperação e o Conselho Evangélico de Educação Cristã. Em 1931, integrou a Federal das Igrejas Evangélicas do Brasil. Participou da criação da Confederação Evangélica do Brasil, originária da fusão entre as três organizações anteriores. Ainda nos anos de 1930, participou da Conferência Vida e Ação e Fé e Constituição. A Igreja filiou-se ao CMI desde a constituição deste.

Nos anos de 1960, em uma conjuntura nacional caracterizada por uma crise política que resultou no Golpe Militar, a Igreja aprovou o seu Credo Social, que tinha como objetivo orientar as ações da Igreja em sua relação com a sociedade. O Credo Social afirma o papel da Igreja na capacitação de seus fiéis para o exercício de uma cidadania plena. Especificamente no tópico sobre Responsabilidade Civil, o documento afirma seu compromisso com a Declaração Universal dos Direitos Humanos a partir dos critérios definidos pela II Assembleia do CMI, em Evaston (EUA, 1954), que destacou a importância de canais adequados de ação política a fim de que as pessoas tenham a liberdade de escolher o seu governo; a necessidade de proteção jurídica para todas as pessoas presas de forma arbitrária e que são vítimas de ações que violem os direitos humanos; o direito à liberdade de expressão legítima de convicções religiosas, éticas e políticas²⁵.

A partir da década de 1970, a Igreja Metodista passou orientar-se por Planos Quadrienais que estão alicerçados no binômio missão e educação (VALVERDE, 2013, p. 144). Em 1981, realizou uma Consulta Nacional sobre a Vida e a Missão da Igreja. Desses Planos e da Consulta, foi elaborado o Plano para a Vida e a Missão da Igreja – PNV. O Primeiro PNV foi aprovado no XIII Concílio Geral, realizado em 1982.

Magali Cunha (2007), por ocasião dos 25 anos do PNV, escreveu um artigo em que resgatou a dimensão ecumênica do Plano. A autora chama atenção para o fato de os pressupostos teológicos do Plano estarem alicerçados na herança wesleyana. Há uma preocupação com a identidade metodista no PNV, o que talvez seja reflexo das mudanças que ocorriam no contexto religioso brasileiro, que na década de 1980, período em que o Plano foi aprovado, já se caracterizava pelo aumento do pentecostalismo. Nesse sentido, pode ser simbólica uma das primeiras afirmações do documento, que destaca desde a perspectiva de John Wesley que

²⁵Disponível em: <http://www.metodistavilaisabel.org.br/docs/Credo_Social_da_Igreja_Metodista.pdf>. Acesso em: 15 de setembro de 2013.

Não se pode confundir a aceitação de doutrinas históricas do cristianismo com atitudes doutrinárias intelectualistas e racionalistas, nem a defesa intransigente e fanática e desamorosa da ortodoxia doutrinária. “No essencial a unidade; no não essencial, a liberdade; em tudo a caridade” (Jo 17.20-23; Ef 2.14-16) (CUNHA, 2007, p. 108).

Reconhece-se que a Igreja Metodista é integrante da igreja Universal de Jesus Cristo, de modo que precisa se dedicar para a promoção da unidade visível. A compreensão de missão apresentada pelo documento reflete o conceito de Missão do teólogo Karl Barth que foi assumida pela Conferência Ecumênica Missionária de Willingen (Alemanha, 1962). Segundo essa compreensão, a missão é de Deus e o seu centro é o Reino de Deus, e não a Igreja, que tem o privilégio de participar da missão. Nesse sentido, cabe à Igreja Metodista brasileira apoiar todas as iniciativas que se voltam à preservação e à valorização da vida (ISm 2.1-10; Lc 1.46-55) e unir-se no trabalho com as Igrejas locais e as demais Igrejas cristãs e compreender que trabalhar na missão de Deus é unir esforços com outras pessoas e grupos que também promovem vida (Mc 9,38-41; At 10.28; 15.8-11) (CUNHA, 2007, p. 110-111).

Esses documentos e a inserção da Igreja Metodista nos espaços ecumênicos e de atuação e reflexão sobre responsabilidade social, entretanto, não representavam uma adesão significativa por parte de membros e clero da Igreja. Importante recuperar que o campo religioso brasileiro se caracterizou, historicamente, pela negação e pela desqualificação do outro. O discurso proselitista não abandonou o protestantismo de missão, apesar da sua inserção na realidade nacional e da sua abertura ecumênica.

As décadas de 1960 e 1970, apesar de ricas em participação política, social e ecumênica, também foram caracterizadas por muitos descontentamentos, entre os quais aqueles que estavam insatisfeitos com o pouco crescimento numérico da Igreja (TUNES, 2009, 142).

A abertura ecumênica da Igreja foi tema recorrente nos seus Concílios. Essa recorrência se deu em função da necessidade de reafirmar esse compromisso, por causa das vozes dissonantes que se colocavam contrárias a essa prática.

O XIII Concílio Geral, ocorrido em 1982, foi importante para a Igreja desde a perspectiva ecumênica. Nesse Concílio, ocorreu um acalorado debate sobre a filiação ou não da Igreja ao CONIC. Esse debate se deu apesar da participação ativa da Igreja nos Encontros dos Dirigentes Eclesiais que debateram e avaliaram, ao longo de sete anos, as questões favoráveis e contrárias à criação desse organismo. Valverde (2011, p. 12), ao comentar esse Concílio, arrisca dizer que a filiação ao CONIC foi tomada de forma não consciente e pouco convicta.

No ano de 1989, é lançado o documento “Servos e Servas, Sábios e Sábias, Santos e Santas, Solidários e Solidárias”, que retrata a inserção ecumênica na Igreja. Segundo o documento (RIBEIRO, 2003, p. 305),

Alegremo-nos como metodistas em compartilhar do movimento da unidade do corpo de Cristo, estando filiados ao CMI, CLAI, CONIC, tendo o desejo primordial de testemunhar do amor de Deus revelado na pessoa e vida de Jesus Cristo, seu unigênito Filho, “para que o mundo creia”. Em nível local e regional, temos participado de conselhos e associações pastorais, além de outros vínculos que aproximam Igrejas e unem lideranças ministeriais das mesmas. Em nível geral, estamos vinculados à CESE, Diaconia, AMENCAR e outras. Prosseguiremos vivenciando esta marca de nossa visão de corpo de Cristo.

Em 1999, foi lançada a Carta Pastoral sobre o Ecumenismo como resposta ao pedido realizado pelo XVI Concílio da Igreja ao Colégio Episcopal. O documento, em sua introdução, deixa transparecer o contexto interno da Igreja e as incertezas em relação ao ecumenismo. Chama a atenção para as compreensões equivocadas do que significa ecumenismo. Ressalta também o temor de alguns de que a busca pela unidade possa significar o desprezo pela própria identidade confessional e à fragilização do fervor evangelístico. A carta não deixa de identificar as concepções teológicas fechadas e dogmáticas presentes em alguns grupos e os interesses de outros grupos sociais em dar continuidade às separações eclesiais como forma de minimizar o impacto do testemunho profético da Igreja.

O contexto em que esta Carta Pastoral foi escrita e publicada já se caracterizava pelo fortalecimento do mercado religioso. Na introdução, destaca que os “benefícios que advenham dessa postura não compensa o preço de sacrificar a identidade confessional”. (1999, p. 3-4) E afirma que o ecumenismo é um aspecto da identidade confessional metodista.

Em 2000, aconteceu a primeira Campanha da Fraternidade Ecumênica, sob o tema “Dignidade Humana e Paz – Novo Milênio sem Exclusão”. A partir dessa Campanha é que se fortalecem as vozes contrárias à permanência da Igreja Metodista no CONIC. Importante ressaltar que, como cenário de fundo, vivia-se um processo de fechamento da Igreja Católica Romana, expresso no documento “*Dominus Iesus*”, lançado no ano de 2000. Esse documento reafirmava a exclusividade da Igreja Católica Romana. O Movimento Ecumênico também passava por profundas revisões. E, no cenário religioso brasileiro, ocorria a explosão neopentecostal, que desafiava as Igrejas históricas, em função do acirramento da concorrência religiosa.

Em 2006, que foi também o ano de realização da IX Assembleia do CMI no Brasil, o XVIII Concílio da Igreja Metodista votou por retirar-se de todas as organizações ecumênicas com presença Católica Romana ou de outras religiões. Na época, vozes favoráveis à decisão

justificavam a saída com o argumento de que o ecumenismo não era positivo para a igreja, pois

Não trouxe qualquer benefício para a Igreja Metodista. Se fosse só o diálogo, tudo bem, mas o diálogo foi só a porta de entrada para celebrações, festas com diversas religiões[...] Teve uma debandada muito grande por causa do ecumenismo. Perdemos muitos membros da igreja, inclusive pastores²⁶.

A decisão de retirar-se de organizações ecumênicas com presença Católica Romana e com abertura para o diálogo inter-religioso aprofundou as divergências dentro da Igreja e explicitou as tensões presentes no movimento ecumênico. Entre as várias hipóteses levantadas para explicar essa decisão, destacam-se as observações de Rolf Schünemann (XII ASSEMBLEIA DO CONIC apud VALVERDE, 2011, p. 83):

A tensão entre o encontro cooperativo das instituições cristãs e a necessidade de cada uma garantir a própria sobrevivência precisa ser explicitada, pois ela é presente e contamina as relações ecumênicas. A competitividade decorrente disso instala-se nas relações. A necessidade de reprodução institucional e o crescimento a qualquer custo das igrejas, dos organismos constituem o bezerro de ouro que reivindica hoje adoração.

A opção pela saída do Movimento Ecumênico não contribuiu para que o tema deixasse de ser recorrente na Igreja Metodista. Imediatamente após a decisão, os metodistas favoráveis à permanência da Igreja no movimento ecumênico passaram a se manifestar publicamente, expondo as tensões internas da Igreja. Chamavam atenção para o fato de que essa decisão ter sido influenciada pelas “[...] dissensões no interior da própria igreja, ancoradas agora em uma decisão conciliar” (VALVERDE, 2011, p. 84).

Outra tensão presente eram as forças limitadas do Colégio Episcopal frente a um grupo composto tanto por clérigos quanto leigos que “arriscava qualquer questão pela busca do poder”. (VALVERDE, 2011, p. 85)

Imediatamente após essa decisão, criou-se o grupo de “Metodistas Confessantes”, que analisou criticamente a saída da Igreja do movimento ecumênico e que garantiu a permanência e a atuação, no interior da Igreja, de pessoas favoráveis ao movimento ecumênico. Segundo este grupo, a decisão da Igreja Metodista,

[...] provocou uma mobilização maior dos metodistas que se sentem comprometidos com o ecumenismo [...] esta decisão do Concílio não tem relação direta com as questões doutrinárias, mas a motivação vem de disputas internas por poder na Igreja [...] Há, pelo menos três tendências entre os que apoiaram a decisão: uma intolerância total em que não há disposição nenhuma para o diálogo, ignorância do

²⁶ Depoimento de Antônio Lutero de Oliveira à Terra Magazine, em 11 de setembro de 2006. Disponível em: <http://metodistaecumenico.blogspot.com.br/2006/09/para-manter-fiis-metodista-diz-no-ao.html>. Acesso em: 5 jun. 2013

que seja o movimento ecumênico; percepção distorcida do ecumenismo em função do trabalho de uma certa mídia interna e externa.”(VALVERDE, 2011, p. 85).

O tema do ecumenismo ainda segue recorrente na Igreja Metodista. O fato de retirar-se dos organismos ecumênicos com presença Católica Romana não encerrou o assunto. Um indicador disso é a Carta Pastoral “Para que Todos Sejam Um”, lançada em 2009. O documento, dirigido a todos os membros e clérigos da Igreja, pretendia ser uma revisão da Carta Pastoral sobre Ecumenismo de 1999 e atendia o encaminhamento aprovado no XVIII Concílio Geral da Igreja, realizado em 2006. O documento ressalta que a Carta Pastoral de 1999 não conseguiu aprofundar nas Igrejas locais o diálogo sobre o significado e a prática da unidade cristã. Explica a palavra ecumenismo e destaca que existem compreensões de ecumenismo que falam da superação das diferenças cristãs, a fim de formar uma superigreja. Destaca ainda a utilização do termo “macroecumenismo”, criada, segundo o documento, por Dom Pedro Casaldáliga para afirmar a proximidade cristã com outras religiões. Afirma que esse termo é estranho à Tradição Metodista e também ao movimento ecumênico, que fazem uso da expressão “diálogo inter-religioso”. Especificamente em relação ao diálogo com Católicos Romanos, o documento reconhece a abertura ocorrida pós-Concílio Vaticano II. Destaca, entretanto, que o anseio em praticar a unidade entre Metodistas e Católicos Romanos desconsiderou os processos históricos de intolerância. Isso teria gerado incômodo.

O documento apresenta ainda uma série de orientações práticas sobre como a Igreja deve abordar temas como a unidade interna, a unidade com outras Igrejas cristãs, a unidade com organismos ecumênicos, a unidade com organizações não governamentais e não cristãs, além de orientar sobre como deve ser o posicionamento de clérigos e leigos em reuniões, cultos e celebrações públicas no âmbito externo da Igreja Metodista.

Apesar da retração metodista no âmbito do movimento ecumênico, o tema dos direitos humanos seguiu presente na Igreja, que continuou, em muitos documentos, reafirmando o seu compromisso com essa agenda, que foi se tornando cada vez mais complexa no Brasil.

O campo religioso brasileiro se transformou de maneira significativa. A Teologia da Prosperidade tornou-se tema frequente no dia a dia das Igrejas e do próprio movimento ecumênico. A Igreja Metodista posicionou-se em torno de alguns desses novos temas, apresentando sua perspectiva bíblica, teológica e pastoral.

Nesse sentido, chamam atenção algumas cartas pastorais, entre elas: homossexualidade, carta pastoral sobre demônios, Teologia da Prosperidade, aborto, racismo e pronunciamento sobre o PNDH3.

Homossexualidade (2000): A “Carta Pastoral sobre Homossexualidade” inicia-se argumentado por que é necessária uma orientação pastoral sobre o tema “homossexualismo”. Um dos argumentos é a visibilidade dessa questão nos meios de comunicação. Recupera também o papel da ciência que afirma que homossexualidade não tem a ver com preferência sexual, mas com escolha. Faz a pergunta pelo tipo de vida que a sociedade contemporânea tem produzido. Em resposta, diz que é “desolador”, pois “[...] aumentam as conquistas científicas e aumentam a miséria e a violência”. Portanto, existe uma “[...] ausência de condições de nossa sociedade em ditar normas no campo da moral”. Afirma que não se pode aceitar a homossexualidade como uma “expressão natural e normal da sexualidade”. A carta apresenta algumas referências bíblicas sobre o tema, entre eles Gn 18.20 e 19.1-11²⁷; Lv 18.22²⁸; Rm 1.26-27²⁹, 1Co6.9³⁰. E encerra-se com uma fala atribuída a Jesus em Mt 5.17-18, que diz: “Não penseis que vim revogar a lei ou os profetas; não vim para revogar, vim para cumprir. Porque em verdade vos digo: até que o céu e a terra passem, nem ‘i’ ou um til jamais passará da lei, até que tudo se cumpra”. A partir dessas fundamentações, a Carta conclui que, sob hipótese alguma, se deve ter uma conduta preconceituosa e discriminatória com pessoas de orientação homossexual, que são pessoas “carentes de respeito e amor”. Os homossexuais não podem ser considerados mais pecadores do que outros que estão na Igreja. Portanto, não se deve deixar de dizer a quem peca, sendo ele homossexual ou não, que o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Jesus Cristo. A graça é para todos os pecadores. O documento compreende, entretanto, a homossexualidade, em alguns casos, como uma tendência de ordem orgânica e/ou emocional. Portanto, ela deve ser considerada a partir desse aspecto. Ser homossexual não é pecado. O pecado é a prática da homossexualidade, logo, é tarefa da Igreja “[...] contribuir para a reversão desta tendência da homossexualidade, por ela ser contrária ao padrão bíblico cristão da moral”.

Em 2007 foram emitidas duas Cartas Pastorais que deixam transparecer os reflexos provocados pelas novas configurações e implicações do cenário religioso brasileiro para dentro das Igrejas Históricas. A primeira Carta Pastoral, emitida em junho, abordou o tema da Teologia da Prosperidade e a segunda, emitida em agosto, abordou o tema dos Demônios. Carta Pastoral sobre Demônios: inicia chamando atenção para o fato de que tem crescido entre os metodistas o número de pessoas convertidas oriundas de “[...] cultos dedicados ao

²⁷ Sodoma e Gomorra.

²⁸ “Com o macho não te deitarás, como se fosse mulher; é abominação.”

²⁹ Homossexualismo visto como “paixão infame” e diz que os que praticam relações homossexuais são passíveis de morte.

³⁰ “[...] ou não sabeis que os injustos não herdarão o reino de Deus? Não vos enganéis: nem impuros, nem idólatras, nem adúlteros, homemefeminados, nem sodomitas”.

diabo, de centros de umbanda, macumba e outras instituições religiosas denominadas ‘espíritas’”. Também tem aumentado o número de pessoas dominadas por “espírito maligno”, como em Mc 1.21-26. Destaca também que alguns comportamentos humanos como agressividade, linguagem obscena e nervosismo exagerado são identificados por determinados grupos como possessão demoníaca. Todas essas questões apontam para a necessidade de um esclarecimento baseado em abordagem bíblico-teológica. Segundo a Carta Pastoral, ““Têm se introduzido em nosso meio práticas e conceitos de toda a ordem, encontrando, em alguns momentos, nossas igrejas despreparadas para tratar do assunto””.

A Carta reconhece que tem limites. Ela é uma introdução com orientações esclarecedoras do que a “Bíblia” fala sobre esses temas e de como a Igreja os interpreta. Após recuperar textos bíblicos sobre o assunto e o sermão de Wesley sobre a “Advertência contra o Sectarismo”, a carta apresenta cinco orientações. A primeira delas afirma que a única forma de vencer os “ataques dos demônios” é pela fé. De nada adiantam os amuletos, as rezas e os exorcismos. A segunda orientação recomenda a perseverança na fé e a unção pelo Espírito Santo como caminhos de resistência ao diabo. A terceira tem a ver com o culto. A Carta recomenda que nunca um culto seja interrompido nos casos de uma manifestação demoníaca. A pessoa oprimida que se manifesta durante o culto deve ser retirada do local da celebração e levada para um lugar reservado da Igreja. Ali, será possível ajudá-la. O culto deve “[...] prosseguir normalmente, valorizando a ação do Espírito Santo de Deus”. A quarta orientação é que se verifique se a possessão é de fato demoníaca ou se é algum distúrbio de ordem psíquica. Neste caso, a pessoa deve ser orientada a buscar um profissional da área da saúde. Cabe ao pastor ou pastora tratar questões de ordem espiritual. E, por fim, a quinta orientação destaca a importância e a centralidade da confissão de pecados, que deve ser contínua. A Carta termina lembrando que ação primeira da Igreja é fazer discípulos de Jesus Cristo. O trabalho da libertação da possessão demoníaca deve ser realizado desde a perspectiva da missão. É importante “[...] permitir que a pessoa possa fazer uma opção consciente pela fé em Jesus Cristo, o aceite como Salvador e Senhor de sua vida, e se envolva no projeto do Reino de Deus””.

Carta Pastoral sobre Teologia da Prosperidade”: O texto inicia-se esclarecendo que a Teologia da Prosperidade parte do princípio de que todas as pessoas são filhas de Deus e que os benefícios dessa filiação são a riqueza, a ausência de doenças e as posições de destaque. Faz um breve histórico do desenvolvimento da Teologia da Prosperidade no Brasil. Apresenta a visão bíblica do que é prosperidade, destacando que essa palavra no hebraico tem sentidos diversos. Conclui com orientações de que o estudo sobre o tema da prosperidade desde a

perspectiva bíblica deve levar em conta todos os textos bíblicos, e não apenas alguns. Chama atenção para a importância de se considerar o contexto narrado pelo texto bíblico. Destaca a necessidade de se considerar a diferenciação entre a compreensão bíblica da prosperidade e as compreensões difundidas nos meios evangélicos. Afirma a importância de se ter clareza de que Deus é o autor da vida, logo, Deus é responsável pelo sucesso, êxito ou prosperidade de seu povo. A sociedade atual busca a prosperidade a qualquer custo, renunciando à solidariedade, à justiça e ao bem-estar das pessoas. Essas atitudes não são compatíveis com a cidadania do Reino de Deus.

Carta Pastoral sobre aborto, divulgada em junho de 2007, no contexto da discussão da Lei 1.135/91, sobre a interrupção da gravidez. A Carta reafirma a doutrina social da Igreja que compreende que a vida é dom de Deus, de que o planejamento familiar é essencial para uma paternidade e maternidade responsáveis. Afirma que a Igreja Metodista é favorável aos métodos contraceptivos e à educação sexual. Recupera que a Igreja é contrária à prática do aborto e que a vida deve ser preservada desde a concepção até a morte. Ressalta que a Igreja pressupõe o aborto em casos extremos, quando a vida da mãe é colocada em risco. Também admite a possibilidade da interrupção da gravidez nos casos de estupro, caso a mulher desejar. Também admite a interrupção da gravidez nos casos em que a medicina comprovar a inviabilidade da sobrevivência do feto, como, por exemplo, nos casos de anencefalia. Afirma a importância do tema sobre a descriminalização do aborto. Segundo a Carta Pastoral, esse tema precisa ser trabalhado desde a perspectiva da ciência, da ética, da moral e da saúde pública.

Sobre o racismo. Emitida em outubro de 2010, a Carta Pastoral sobre o Racismo “Abrindo os Olhos para Ver e o Coração para Acolher” recupera as raízes europeias do racismo no Brasil e suas consequências, em especial, para a população de origem africana. A partir da fundamentação bíblica, apresenta o racismo como uma atitude pecaminosa, que contraria tanto a vontade de Deus quanto os princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Recupera o papel relevante de famílias negras para a história do metodismo no Brasil. Também resgata o Credo Social da Igreja de 1968, que identificou o racismo como algo a ser combatido. Reconhece que, como um dos desdobramentos do Credo Social, surgiu, na década de 1970, o movimento de negros e negras metodistas. Uma das contribuições importantes desse movimento foi chamar a atenção sobre o silêncio em relação ao racismo, tanto na sociedade quanto na Igreja. Destaca o papel importante da CENACORA e das várias pastorais regionais de combate ao racismo. Enfatiza de maneira especial a Consulta Nacional sobre o Racismo realizada em 2005, que apresentou recomendações à Igreja, entre as quais se

cita a importância da criação de ministérios locais que trabalhem a superação do racismo, a valorização da musicalidade e da liturgia afro-brasileiras e que possibilitem a inclusão de conteúdos bíblicos e teológicos da cultura afro-brasileira. Por fim, a Carta apresenta algumas orientações pastorais que têm como horizonte um movimento contra o pecado do racismo, bem como a de promover ações afirmativas como forma de restaurar as relações sociais feridas pela discriminação racial.

Pronunciamento sobre o Plano Nacional de Direitos Humano 3 – PNDH 3 (2010), divulgado em 2010. No mês de fevereiro desse mesmo ano, a Igreja já havia se pronunciado oficialmente sobre o Plano Nacional de Direitos Humanos, que causou muita polêmica no âmbito das Igrejas, em função das cláusulas relativas à descriminalização do aborto e à sexualidade humana. O pronunciamento, que reafirma o envolvimento da Igreja Metodista com os direitos humanos, toca em três pontos sensíveis que foram focos de muito debate, em especial, entre a Igreja Católica Romana e os movimentos de mulheres e Lésbicas Gays Bissexuais Transsexuais e Travestis. O primeiro ponto abordado é o que diz respeito ao caráter laico do Estado brasileiro. O pronunciamento destaca como positivo o fato de o PNDH3 afirmar a laicidade do Estado, conforme previsto na Constituição Federal de 1988. Entretanto, ressalta como negativo o Acordo, chamado de Concordata, assinado entre o Brasil e a Santa Sé. Destaca, que a laicidade do Estado é fundamental para que todas as pessoas possam ter seus direitos de cidadania garantidos. Afirma que não cabe ao Estado interferir na vida das religiões, assim como não cabe às religiões interferir na vida do Estado brasileiro. O segundo aspecto abordado pelo documento diz respeito às temáticas da família, da sexualidade e do aborto. Para o Colégio Episcopal, manter e transformar esses temas em Lei fere a liberdade de crença, culto e consciência. Esses são temas que deveriam permanecer no campo das escolhas individuais. O pronunciamento reafirma que a Igreja é contrária à prática da homossexualidade. Pede, portanto, que o Estado não impeça a Igreja de afirmar as suas crenças, pois isso significaria ferir a liberdade de expressão. O documento afirma que a Igreja é contrária à homofobia e à violência contra pessoas homossexuais. Em relação ao aborto, reafirma a vida como dom de Deus e que esta deve ser preservada da concepção até a morte. Defende a educação sexual como medida preventiva. Reafirma os casos em que considera o aborto como uma medida viável. Entretanto, manifesta repúdio à dupla moral da sociedade brasileira, que permite clínicas clandestinas de luxo para as classes altas e criminaliza as camadas pobres da população. A criminalização do aborto, portanto, estaria a serviço dessa dupla moral. Por fim, chama atenção para a liberdade religiosa, que precisa ser garantida nos três níveis de poder.

No ano de 2011, o Colégio Episcopal lançou o Plano Nacional Missionário para o período de 2012 a 2016. Esse Plano foi aprovado no XIX Concílio Nacional da Igreja e tinha a função de apresentar os alicerces, os compromissos e as ênfases missionárias da Igreja. O Plano apresenta aonde a Igreja pretende chegar e o que deve fazer para alcançar seus objetivos, que são os de intensificar o zelo evangelizador, fortalecer o ministério pastoral, valorizar o ministério leigo, disseminar o discipulado, zelar a criação do Senhor, assumir os desafios da urbanidade. Observa-se que o Plano não deixa de destacar a importância da responsabilidade social da Igreja e seu compromisso com as transformações de estruturas injustas e relações de violência. Entretanto, sobressai a preocupação com a identidade confessional e com a ampliação das ações missionárias, expressa na necessidade de mapeamento dos municípios do país sem a presença metodista. O Plano fala em abrir uma Igreja em cidades estratégicas para a expansão missionária. O objetivo é o crescimento quantitativo, qualitativo e orgânico na vida da Igreja.

O Plano não cita o termo ecumenismo, mas fala em unidade da Igreja. Observando-se as ações previstas para essa ênfase, nota-se que ela tem relação com a identidade confessional da Igreja Metodista no sentido de fortalecer a identidade como forma de não perdê-la no contato com o outro.

A Igreja Metodista, apesar de seu protagonismo no movimento ecumênico e nos espaços de promoção da responsabilidade social das Igrejas, vive um processo de voltar-se para si. Aparentemente, a opção por retirar-se dos organismos ecumênicos com presença Católica Romana e abertos ao diálogo inter-religioso não significou uma retração no que diz respeito às discussões do papel social da Igreja e em torno de temas relacionados aos direitos humanos. Entretanto, chama atenção o fato de o novo Plano Missionário não citar, em momento algum, a unidade da Igreja no sentido do diálogo com outras denominações. A ênfase na identidade poderia ser uma forma de autoproteção. O diálogo com o outro seria uma ameaça?

3.3 Conselho Nacional de Igrejas Cristãs

O Dicionário do Movimento Ecumênico (2005, p. 270) define os Conselhos de Igrejas como associações voluntárias cuja função é promover a reflexão e a ação conjuntas em torno de temas relacionados à unidade das Igrejas, à ética cristã, além de programas de testemunho e serviços comuns, sem comprometer a identidade e a autoridade de suas Igrejas-membro.

As principais características que integram a conformação moderna dessas organizações podem ser identificadas no discurso de Philip Schaffer, em 1893, no Parlamento Mundial das Religiões, realizado em Chicago. Na ocasião, ele propôs a criação de uma união federal entre as Igrejas, que garantisse a preservação da independência destas no tocante aos assuntos internos, mas que, no entanto, contribuísse para que elas se reconhecessem mutuamente como portadoras dos mesmos direitos. Esse reconhecimento seria o impulso para a cooperação conjunta das Igrejas em torno de questões gerais, principalmente, em frentes de evangelização, serviços sociais e reforma social e moral.

O primeiro Conselho com essas características foi a Federação Protestante da França, em 1905. Ele foi criado com o objetivo de estabelecer um canal de atuação conjunta das Igrejas para a preservação da liberdade religiosa, além de defender, junto às autoridades públicas, os direitos das Igrejas-membro do Conselho. Posteriormente, a criação de Conselhos de Igrejas, em outros países, foi impulsionada justamente por causa da necessidade de uma voz cristã unificada para tratar com os governos.

Não foi sem importância a criação de Conselhos que tinham como alvo a formalização de estruturas para impulsionar a cooperação já existente entre líderes de Igrejas locais ou para dar sustentação para a iniciativa de leigos que se mostravam insatisfeitos com as divisões e procuravam formas mais criativas e abertas de comunhão e cooperação entre cristãos. Outra motivação que contribuiu para a organização de conselhos nacionais de Igrejas foi o envolvimento de grupos cristãos, em especial na Ásia e no Oriente Médio, com ações em favor da justiça e da superação das divisões na comunidade humana. Nesse contexto, o diálogo com outras religiões esteve presente desde o início.

Algumas características dos Conselhos são fatores positivos para a participação de Igrejas com perfis teológicos, eclesiológicos e culturais bastante diversos. Pode ser destacado o fato de que ser membro de um Conselho não significa que uma Igreja tenha que aceitar as posições doutrinárias ou o *status eclesiológico* de outras Igrejas-membro. Outro fator é que ser membro de um Conselho não implica ter que aceitar declarações e ações específicas

assumidas pelo Conselho: as Igrejas têm sua autonomia de julgamento preservada (DICIONÁRIO..., 2005, p. 273).

Alguns pontos de tensão vividos pelos Conselhos de Igreja dizem respeito à natureza da relação com as Igrejas-membro. São constantes as perguntas sobre o papel dessas organizações. Elas deveriam servir unicamente às Igrejas, garantindo o testemunho destas em áreas sensíveis? É papel dos Conselhos questionar e conduzir de maneira profética as Igrejas, chamando-as à unidade? Neste caso, os Conselhos teriam a liberdade para apontar as deficiências do diálogo que dificultam uma unidade mais plena?

Apesar dessas interrogações, afirma-se a importância essencial dessas organizações para o movimento ecumênico, em função de seu papel de convocar as “[...] Igrejas divididas a serem *juntas* a Igreja em cada lugar” (DICIONÁRIO..., 2005, p. 276).

No Brasil, as primeiras tentativas para a criação de um Conselho de Igrejas podem ser localizadas na década de 1960, com a criação da CEIE³¹. Tratava-se de uma articulação iniciada pelas Igrejas Metodista e Episcopal Anglicana. Também participaram da CEIE Igrejas pentecostais, entre as quais Igreja do Evangelho Quadrangular e Brasil para Cristo, além do Exército da Salvação (BOCK, 1998, p. 46). Eram objetivos do CEIE a busca pela unidade, a intensificação do diálogo teológico entre as Igrejas, a disseminação, entre as diferentes comunidades, do testemunho do Evangelho em relação à unidade ecumênica do cristianismo, a promoção do diálogo ecumênico a partir do estudo da “Bíblia”. Pouco se sabe se o CEIE cumpriu a sua função e se em algum momento, chegou a desempenhar as tarefas para as quais fora criado.

Na década de 1970, as Igrejas Metodista, Anglicana e de Confissão Luterana deram início a uma nova tentativa para a criação do CEIB. Esse Conselho teria como objetivos estimular planos de união entre as Igrejas, testemunhar a unidade já existente em Cristo, estimular o intercâmbio e o conhecimento mútuo entre as Igrejas filiadas, promover espaços de estudos sobre o ecumenismo no Brasil, promover o Conselho Mundial de Igrejas no Brasil (BOCK, p. 48). Em função de decisão contrária do VI Concílio Geral da IECLB, o CEIB não foi formalmente constituído. O questionamento da IECLB era se a criação do Conselho poderia significar uma sobreposição em relação a outros órgãos ecumênicos já atuantes no país.

³¹ Carlos Bock, que recupera a existência da CEIE, destaca que, em sua pesquisa sobre o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, encontrou referências sobre a criação do CEIE; entretanto, não localizou nada que falasse do trabalho realizado por esse organismo nem o seu tempo de funcionamento.

Após essas tentativas que foram interrompidas, aconteceu uma série de diálogos bilaterais, especialmente entre católicos romanos e luteranos. O desdobramento desses diálogos foi a realização de vários seminários voltados para a reflexão em torno de temas doutrinários e para avaliar a possibilidade de ações sociais conjuntas entre as Igrejas.

No ano de 1969, foi criado, em Porto Alegre, o SICA pelas Igrejas Católica Romana, de Confissão Luterana no Brasil, Metodista e Anglicana. O objetivo do SICA era o de atender às “[...] necessidades pastorais comuns das Igrejas em um contexto urbano” (BOCK, 1998, p. 53).

Nos estados de Santa Catarina e Paraná as Igrejas também se articularam em torno de questões comuns. Em Santa Catarina, criaram o Conselho de Igrejas para a Educação Religiosa e, no Paraná, foi criada a Associação Interconfessional de Educação de Curitiba.

Todas essas iniciativas foram importantes para consolidar a compreensão de que a cooperação entre Igrejas é uma realidade possível. O ecumenismo passou, cada vez mais, a incorporar a vida institucional das Igrejas. A culminância disso aconteceu no ano de 1975. Nesse ano, foi realizado o primeiro encontro dos dirigentes de Igrejas. Tratava-se de um encontro informal que tinha como tarefa identificar a possibilidade de uma ação conjunta das Igrejas para a superação dos problemas políticos, sociais e econômicos do país (BOCK, 1998, p. 55). As Igrejas que participaram desse primeiro encontro foram a Católica Romana, a Metodista e a Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. A experiência desse primeiro encontro resultou em outros catorze encontros, que ocorreram até 1982, ano de realização da Assembleia de constituição do CONIC, que teria como objetivo colocar-se

A serviço da unidade das Igrejas, o CONIC empenha-se em acompanhar a realidade brasileira confrontando-a com o Evangelho e as exigências do Reino de Deus. Compromete-se com o esforço pela dignidade dos direitos e deveres da pessoa humana, criada à imagem de Deus, em busca e a serviço do amor, da justiça e da paz. Para tanto, as Igrejas-membro propõem-se a desenvolver linhas comuns de ação pastoral (Ata de Constituição do CONIC apud BOCK, 1998, p. 61).

Ao longo dos encontros, avaliou-se a possibilidade de motivar a Confederação Evangélica Brasileira para estabelecer cooperação com a Igreja Católica Romana. Entretanto, essas tentativas foram frustradas. Novas Igrejas se incorporaram como observadoras nesses encontros, entre elas, a Igreja Cristã Reformada, a Igreja Evangélica Luterana do Brasil e a Federação Nacional de Igrejas Presbiterianas (BOCK, p. 55-56). Entretanto, as Igrejas que decidiram integrar oficialmente o Conselho, após consultas às suas respectivas Assembleias Gerais, foram as Igrejas Católica Romana, a Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, a Cristã Reformada, a Episcopal Anglicana do Brasil e a Metodista.

Os catorze encontros se constituíram em momentos para a oração comum pela unidade. A partir do nono encontro, realizado em 1979, decidiu-se oferecer material às comunidades para que essas realizassem a Semana Nacional de Oração pela Unidade dos Cristãos. Para tanto, seriam publicados e distribuídos os subsídios preparados pelo CMI e pelo Secretariado para a Unidade dos Cristãos da Igreja Católica Romana. Na Assembleia de criação do CONIC, foram aprovadas as orações ecumênicas do Pai Nosso e do Credo Apostólico.

O Batismo foi outro tema sobre o qual se refletiu ao longo dos encontros. O documento do CMI “Um só Batismo, uma só Eucaristia, um só Ministério” subsidiou parte das discussões que resultaram no reexame crítico da prática do rebatismo para as Igrejas que já tinham firmado atos bilaterais e oficiais de reconhecimento do Batismo. Os acordos oficiais bilaterais entre as Igrejas Católica Romana, de Confissão Luterana e Episcopal Anglicana possibilitaram que o Batismo fosse incluído no texto-base de constituição do CONIC, afirmando que este é dádiva de Deus e base da unidade dos cristãos. Entretanto, o documento oficial do CONIC sobre o Reconhecimento Mútuo da Administração do Sacramento do Batismo apenas foi firmado por todas as Igrejas-membro do CONIC no ano de 2007.

Outro tema abordado no contexto dos catorze encontros foi o da Eucaristia. As reflexões sobre o tema levaram em consideração documentos da Comissão Fé e Constituição do CMI e diálogos bilaterais realizados em âmbito internacional. A partir das reflexões, os dirigentes recomendavam às Igrejas maior divulgação dos acordos já lançados sobre a Eucaristia. Mais tarde, na década de 1990, as Igrejas-membro do CONIC firmaram o documento “Hospitalidade Eucarística”, que motiva a acolhida de membros de diferentes denominações na ceia celebrada por uma das Igrejas. A hospitalidade eucarística é compreendida como o primeiro passo para a fraternidade ecumênica. O documento afirma a esperança da possibilidade da intercomunhão e de concelebração.

Os casamentos interconfessionais também foram temas recorrentes nesses encontros. Ocorreram trocas de informações sobre a compreensão de cada Igreja em relação aos casamentos interconfessionais. No ano de 2007 foi editado o livro “Os Casamentos Interconfessionais – Uma visão teológico-pastoral”, com orientações básicas sobre bênçãos matrimoniais interconfessionais.

Entretanto, uma das questões que mais envolveram o CONIC foram temas relacionados à conjuntura nacional. O objetivo era o de identificar um testemunho comum na sociedade. Pretendia-se que o CONIC representasse um canal oficial que contribuísse para que as Igrejas expressassem sua compreensão e visão em relação às questões da política e da economia. Um dos instrumentos utilizados para isso foram os Pronunciamentos Públicos,

dirigidos, geralmente, aos governantes do país. Esses pronunciamentos tinham a função ética de denúncia das situações geradoras de empobrecimento das pessoas. Por meio dessas Declarações, o CONIC posicionava-se de maneira crítica no contexto social brasileiro. Bock (1998, p. 65) destaca que

O CONIC começou timidamente e foi surpreendido. Teve um reconhecimento quase imediato. Sem se dar conta, ele preencheu a expectativa ou necessidade das Igrejas de terem uma representação oficial na sociedade brasileira. A dimensão política, crítica ao governo militar, despertou o interesse de muitas instâncias, principalmente daquelas ligadas aos movimentos populares.

Dos muitos Pronunciamentos, destacam-se “Apelo por um Compromisso Coletivo pela Democracia”, de 1987. Esse documento, assinado pela Coordenadoria Ecumênica de Serviço e pelo CONIC, foi entregue ao Presidente da República, José Sarney, e ao presidente do Congresso, Deputado Ulysses Guimarães, no contexto da Constituinte. O Apelo chama a atenção para consequências “[...] de uma estrutura econômica financeira desequilibrada” (CONIC, 1992, p. 22). Também destaca a falta de credibilidade das instituições do governo. Ressalta que os conflitos sociais seguem generalizados. Destaca os conflitos causados na luta pela terra e o risco de frustração da participação popular, que foi fortalecida com o processo da Constituinte e que significou um avanço democratizante. Aponta para os riscos de um retrocesso político no país que poderão abrir caminhos “para convulsões sociais incontroláveis” (CONIC, 1992, p. 24). Aponta a importância de firmar-se um pacto político entre os partidos. Esse pacto deveria estabelecer normas a serem assumidas na nova Constituição, apontando para direcionamentos capazes de promover mudanças estruturais no país, entre elas, a Reforma Agrária. Ressalta a importância de enfrentamento das dívidas externa e interna, geradoras da desigualdade econômica e da realização de um programa de reforma agrária. Sugere que se implemente, inicialmente, um programa de reforma agrária em terras improdutivas. Aponta para a necessidade de mudanças na política agrícola, que priorize o apoio ao médio e ao pequeno agricultor, com estímulo à produção de alimentos.

O CONIC também foi um protagonista importante junto ao governo federal em favor de políticas pela Reforma Agrária, preservação de terras indígenas e defesa do meio ambiente e atuou pela não descriminalização do aborto (BOCK, 1998, p. 103).

Em relação ao tema da descriminalização do aborto ou liberação da prática em casos específicos, o CONIC, em determinadas situações, foi convocado pelo governo federal para integrar Comissões dedicadas a revisar a Lei sobre o assunto. No ano de 2005, no contexto do debate sobre a descriminalização do aborto, o Ministério da Saúde, após ceder às pressões de organizações religiosas, convidou o CONIC para integrar a Comissão, formada por

movimento de mulheres, sindicatos e outros coletivos, como os de saúde. O Ministério da Saúde convidou o CONIC como forma de minimizar o *lobby* da CNBB para a não alteração na Lei. A opção pelo CONIC foi resultado das posições variadas sobre o tema assumidas pelas Igrejas que constituem o Conselho. Convite similar havia sido realizado ao CONIC em 1997. Naquele ano, o CONIC rejeitou a participação. O argumento foi o de que as “Igrejas têm opiniões diferentes sobre o assunto” (CALADO, [1997?]). O encaminhamento, na época, foi o de que cada Igreja iria se posicionar individualmente para, em um segundo momento, ser elaborado um consenso³². Esse exemplo contribui para ilustrar uma expectativa em relação ao CONIC desde a perspectiva do Estado e da Sociedade Civil, que é a de dar visibilidade à pluralidade de posições no âmbito das próprias Igrejas. Nas eleições de 2010, em que a temática do aborto predominou nas Campanhas Eleitorais, o CONIC foi novamente procurado pela Imprensa Nacional. O jornal *O Estado de São Paulo* publicou uma matéria especial intitulada “Nem mesmo as Igrejas Cristãs têm unidade de posição sobre o aborto” (ESTADÃO, 2010). Na matéria, são entrevistados os dirigentes das Igrejas que integram o CONIC. A matéria chama atenção para o fato de, apesar de todas as Igrejas defenderem a vida, há divergências e interpretações diferentes no que diz respeito à interrupção da gravidez³³.

Entre os muitos temas sociais abordados pelo CONIC, destacam-se os do Racismo, do Movimento contra a Miséria e a Fome, da Reforma Agrária, da Dívida Externa, da Superação da Violência contra a Mulher.

A luta contra o Racismo se expressou nos trabalhos da CENACORA, que foi um departamento dentro do Conselho. Os objetivos da CENACORA eram os de envolver as Igrejas na superação do racismo, assessorar e apoiar grupos, facilitar e copatrocinar atividades de superação do racismo (BOCK, 1998, p. 11).

O tema da superação da violência contra a mulher foi assumido pelo CONIC na Década de Solidariedade das Igrejas com as mulheres, proposta pelo CMI. Carlo Bock, no livro “Ecumenismo Eclesiástico em Debate” (1998, p. 112), recupera que no início houve certa resistência por parte da diretoria do Conselho em assumir essa temática. Entretanto, definiu-se a formação de um grupo de mulheres, indicadas pelas Igrejas, para orientar o CONIC. Os trabalhos da Década geraram resultados concretos no CONIC, um dos reflexos foi um aumento significativo na indicação de mulheres como delegadas oficiais das Igrejas na 3ª Assembleia Geral do Conselho. Nessa Assembleia, foi aprovada uma série de iniciativas

³² Disponível em: <http://www2.uol.com.br/JC/sites/aborto/discussao_religiao_pg1.htm>. Acesso em: 15 de setembro de 2013.

³³ Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,nem-mesmo-igrejas-cristas-tem-unidade-de-posicao-sobre-aborto,621649,0.htm>>. Acesso em: 25 de setembro de 2013.

voltadas para a valorização da participação das mulheres, destacando-se a elaboração de material sobre a Década com linguagem popular, a valorização do trabalho teológico produzido pelas mulheres, o apoio financeiro ao trabalho da Década, a solicitação às Igrejas para que indicassem mulheres para as comissões do CONIC, inclusive para a Comissão Teológica. Vale ressaltar que, por ocasião da segunda Assembleia do CONIC, os critérios para a indicação de nomes para compor a diretoria do Conselho era que o candidato fosse dirigente ou bispo na Igreja, conforme lembra Bock (1998, p. 66):

Há uma concordância de que futuramente leigos(as) mulheres (leigas ou pastoras) sejam indicadas candidatas para a diretoria; no entanto, na atual fase do CONIC parece aconselhável que sejam indicados para candidatos líderes nacionais (pastores e bispos) das Igrejas, e que ainda por esta vez, sejam de preferência do sul³⁴.

Nos últimos dez anos, podem ser destacadas como ações relevantes a realização de três Campanhas Ecumênicas da Fraternidade (2000, 2005 e 2010) e a coordenação da realização da IX Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, realizada em 2006, com o tema “Deus, em Tua graça, Transforma o Mundo”.

A primeira Campanha da Fraternidade Ecumênica foi realizada em 2000 com o tema “Dignidade Humana e Paz – No Milênio sem Exclusões”. A Campanha foi assumida pelas sete Igrejas do CONIC (Católica Apostólica Romana, Cristã Reformada, Episcopal Anglicana, Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, Metodista, Ortodoxa Síria do Brasil e Presbiteriana Unida). A reflexão do texto-base da Campanha chamava atenção de que os dois mil anos de Cristianismo deveriam suscitar uma avaliação sobre as práticas do cristianismo no passado, além de contribuir para a reflexão sobre o que significa ser cristão hoje e os projetos para o futuro (CONIC, 2000, p. 16). O objetivo geral da Campanha era “[...] unir as Igrejas cristãs no testemunho comum da promoção de uma vida digna para todos, na denúncia das ameaças à dignidade humana e no anúncio do evangelho da paz”.

O texto-base apresentava ainda oito objetivos específicos que orientavam, de maneira geral, para a promoção de valores morais e éticos voltados à valorização da dignidade humana, à luta por políticas sociais e democráticas, à denúncia da violação dos direitos humanos, à promoção de soluções não violentas dos conflitos sociais, à priorização da mediação, à promoção das liberdades de consciência e religiosa, à denúncia da competição religiosa e ideológica, à valorização da contribuição das mulheres nas Igrejas e na sociedade, à superação dos papéis das mulheres impostos culturalmente e à defesa dos direitos das minorias.

³⁴ O critério de que as pessoas fossem preferencialmente da região sul do país era porque a sede do CONIC estava localizada em Porto Alegre. A preocupação tinha relação com a diminuição de custos.

O ecumenismo foi apresentado como o testemunho indispensável da fidelidade ao mandato de Jesus: “Nisto saberão todos que sois meus discípulos se vos amardes uns aos outros como eu vos amei” (Jo 13.34-35). O ecumenismo foi visto como forma de contraposição à concorrência religiosa (CONIC, 2000, p. 20).

A Campanha de 2005 teve como tema “Solidariedade e Paz – Felizes os que Promovem a Paz”. O contexto que motivou a escolha do tema era de preparação para a Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, que aconteceria em 2006, e para a Década para Superar a Violência, proposta pelo CMI. O objetivo geral da Campanha era “[...] unir as Igrejas e pessoas de boa vontade na superação da violência, promovendo a solidariedade e a construção de uma cultura de paz”. Os objetivos específicos apontavam para a importância de se colocar no centro da vida e do testemunho das Igrejas a superação da violência e a promoção da solidariedade e da paz, alertar para o mau uso da identidade religiosa e étnica, lembrando o compromisso das religiões com a paz, desafiar as Igrejas a superarem a lógica e a prática da violência, promover uma solidariedade alicerçada na reconciliação e na solidariedade, promover ações públicas para alterar e aperfeiçoar a legislação e as instituições da área de segurança pública, de denúncia das injustiças e apoio a iniciativas voltadas para as reformas estruturais da sociedade. A promoção do diálogo inter-religioso esteve presente na Campanha.

Alguns temas transversais da Campanha foram a Declaração dos Direitos Humanos, ações contra a corrida armamentista, Campanha Internacional para a Eliminação de Minas Terrestres, Controle de Armas Químicas e Biológicas, objeção de consciência, solidariedade com os povos em conflito, violência doméstica entre outros. No Brasil, a Campanha deu importante suporte para a Campanha Nacional do Desarmamento.

No ano seguinte à Campanha, o CONIC viveu sua maior crise, com a decisão da Igreja Metodista de retirar-se de todos os organismos ecumênicos que tivessem a presença da Igreja Católica Romana e que se abrissem ao diálogo com outras religiões. O CONIC era um desses organismos. No período, o presidente do Conselho era o Bispo Metodista Adriel de Souza Maia, que foi obrigado a renunciar ao mandato. Um dos argumentos utilizados pelos metodistas contrários à presença da Igreja no Conselho era a perda de membresia, em função do acirramento da concorrência religiosa no Brasil, intensificada pelo fortalecimento das igrejas neopentecostais.

A Campanha de 2010 teve como tema “Economia e Vida – Vocês Não Podem Servir a Deus e ao Dinheiro” (Mt 6.24). O número de Igrejas que participaram da Campanha diminuiu. Foram cinco Igrejas no total, sendo elas: a Católica Romana, a Episcopal Anglicana do Brasil,

Evangélica de Confissão Luterana, Presbiteriana Unida e Sírian Ortodoxa de Antioquia. O objetivo geral era o de

[...] colaborar na promoção de um economia a serviço da vida, fundamentada no ideal da cultura de paz, a partir do esforço conjunto das Igrejas cristãs e de pessoas de boa vontade, para que todos contribuam na construção do bem comum em vista de uma sociedade sem exclusão (CONIC, 2010, p. 9).

Os objetivos específicos apontavam para a necessidade de sensibilizar a sociedade para a valorização de todas as pessoas, superar a cultura consumista, criar laços interpessoais de convivência, como forma de superação do individualismo, mostrar a relação entre fé e vida a partir da prática da justiça como constitutivo do anúncio do Evangelho, reconhecer as responsabilidades individuais diante dos problemas resultantes do sistema econômico. A partir da crítica ao modelo econômico, a Campanha enfatizou valores como o da solidariedade, da compaixão, da corresponsabilidade, do cuidado com a criação, da cooperação inter-religiosa, da valorização das culturas tradicionais.

A Assembleia Geral do Conselho Mundial de Igrejas foi outro importante momento do movimento ecumênico brasileiro coordenado pelo CONIC. O tema da Assembleia “Deus, em Tua Graça, Transforma o Mundo” tinha como tarefa motivar a reflexão sobre algumas preocupações identificadas pela Assembleia de Harare, que questionara: como a Igreja pode dar respostas em uma sociedade cada vez mais plural? Como colocar-se a serviço das necessidades humanas, cuidar da criação e enfrentar os novos problemas e as tecnologias que afetam a essência da vida? Como promover a paz, os direitos humanos? Como dar testemunho de fé em um mundo pluralista e responder aos problemas sociais, econômicos e culturais que estão presentes na globalização? Essas preocupações inseriam-se no debate sobre o Ecumenismo do Século XXI. Entre as várias perspectivas apontadas pela Assembleia como norteadoras do movimento ecumênico global, destacam-se a necessidade do CMI em elaborar uma base teológica clara que aponte para a relação entre unidade, espiritualidade e missão, que provoque as Igrejas a identificarem novas formas de experimentar a fé cristã. Desde a perspectiva diaconal, destacou-se a necessidade do envolvimento das Igrejas para o enfrentamento da pandemia do HIV/AIDS, racismo, direitos dos povos indígenas. O diálogo inter-religioso foi apontado como caminho para a promoção da paz em regiões em conflito (QUINTERO, 2006)³⁵.

³⁵ Disponível em:

<http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=50&cod_boletim=3&tipo=Artigo>. Acesso em: 25 de setembro de 2013.

Apesar de seu protagonismo e do apoio das igrejas-membro, o trabalho do Conselho em favor da unidade não é isento de tensões e conflitos. Desde o início, avalia-se a dificuldade em fazer com que as decisões tomadas por este Conselho se tornem conhecidas nas comunidades das Igrejas que o integram. Não é incomum o fato de Igrejas-membro expressarem mais a sua identidade do que o seu compromisso ecumênico. Outras tensões surgem em função da presença da Igreja Católica Romana no Conselho. Constatou-se que uma das demoras para a criação do Conselho foi justamente a dificuldade de algumas Igrejas em aceitarem essa presença. O fato de o CONIC discutir e avaliar a possibilidade de estabelecer diálogo com outras religiões é outro foco de tensão.

Bock (1998, p. 101) chama atenção para a dificuldade de avaliar a influência dos pronunciamentos do CONIC e de sua busca por unidade no âmbito das Igrejas. Destaca que, em certa medida, a abrangência desses documentos fica circunscrita ao clero, entretanto de maneira parcial, pois alcançaria aqueles com abertura ecumênica para quem as posições do CONIC são relevantes.

No entanto, a observação atenta dos pronunciamentos do CONIC e de algumas Declarações das Igrejas, neste caso, IECLB e Metodista, permitem perceber que há uma certa confluência no que diz respeito aos temas abordados. É o caso dos muitos documentos e pronunciamentos relacionados à questão agrária, que é um dos grandes temas do movimento ecumênico brasileiro e que foi também uma das principais temáticas refletidas pelo CONIC.

Almeida (2013, p. 134) chama atenção para o desdobramento do documento lançado pela CESE e pelo CONIC com o título “Os Pequenos Possuirão a Terra”. O fato de a Igreja ter firmado o documento contribuiu para fortalecer e respaldar a atuação de membros da Igreja Metodista, por exemplo, envolvidos em trabalhos relacionados à questão agrária. A Carta Pastoral da Presidência da IECLB sobre Reforma Agrária de 1991 faz referência ao CONIC quando expressa que não está sozinha nessa reflexão.

O tema do racismo abordado pelo CONIC por meio do trabalho da CENACORA também foi questão de preocupação nas duas Igrejas. Assim como o debate sobre o aborto. A IECLB lançou sua carta pastoral sobre o tema em 1997, ano em que o CONIC foi convidado pelo governo federal para integrar Comissão específica sobre a questão. Como dito anteriormente, o CONIC rejeitou o convite porque as Igrejas não tinham posição a respeito. A temática do HIV/AIDS é recorrente também tanto no âmbito do movimento ecumênico quanto nas Igrejas. O tema da paz foi abordado por uma Carta Pastoral pela IECLB em 2005, ano da Campanha da Fraternidade Ecumênica sobre essa questão. Embora a Carta não faça

referencia à CFE, aborda o Plebiscito do Desarmamento, que foi uma das ações concretas da CFE.

Os silêncios também revelam que há inter-relação entre o movimento ecumênico e as Igrejas. Um exemplo foi o ano 2000, em que foi realizada a primeira CFE. Nesse ano, o Vaticano lançou o documento *Dominus Iesus*. A IECLB não se pronunciou publicamente sobre a CFE, entretanto, lançou uma Carta Pastoral sobre o Documento do Vaticano. Na Carta Pastoral, a IECLB reafirmou o seu compromisso ecumênico.

A trajetória do Conselho de Igrejas indica a complexidade do diálogo ecumênico e o quanto ele está exposto às tensões e às mudanças sociais e culturais. Entretanto, percebe-se que há uma certa confluência entre as questões levantadas pelo CONIC enquanto expressão do movimento ecumênico, e as que são abordadas pelas Igrejas.

A pergunta é se essa confluência, que muitas vezes parece frágil, poderia indicar pontes capazes de promover o diálogo entre tradição e modernidade como forma de enfatizar valores sociais que contribuam para fortalecer forças sociais emancipadoras, necessárias para um desenvolvimento humano que contemple a democratização, as liberdades civis e políticas e a autonomia das pessoas em realizarem suas próprias opções.

O próximo capítulo analisará as respostas de agentes eclesiais ao questionário Ecumenismo e Valores Sociais. A análise desse resultado pretende responder à pergunta se é ou não possível estabelecer essas pontes e que possíveis papéis as Igrejas e o movimento ecumênico poderiam desempenhar em uma esfera pública cada vez mais plural e secularizada.

4. Ecumenismo e valores sociais para o desenvolvimento humano na perspectiva dos agentes eclesiais

O objetivo deste capítulo é analisar a relação entre ecumenismo e valores sociais de autoexpressão. A análise permite testar a hipótese de que o ecumenismo está associado aos valores de autoexpressão, enfatizando, desse modo, forças sociais emancipadoras, importantes para desenvolvimento humano.

Para verificar a hipótese, são analisados e interpretados os dados da amostra de agentes eclesiais da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. O questionário foi encaminhado para 1000 pessoas, entre lideranças leigas e pessoas ordenadas. Desse total, 69 enviaram resposta, o que representa uma taxa de retorno de 7%.

A análise dos resultados está organizada nas seguintes partes: análise descritiva do perfil demográfico das pessoas que responderam à pesquisa, análise descritiva das variáveis de ecumenismo e dos valores sociais e análise da relação entre ecumenismo e valores de autoexpressão.

4.1 Análise descritiva do perfil demográfico dos respondentes

Tanto lideranças leigas quanto ministros ordenados têm papel importante na definição e na execução da política institucional da Igreja. São eles que estabelecem as intermediações entre a sociedade e a Igreja, entre esta e as comunidades. São os agentes eclesiais que fazem também o caminho inverso, ou seja, de tornar público os pronunciamentos da Igreja e zelar pelo cumprimento dos princípios teológicos e doutrinários norteadores da instituição. As pessoas ordenadas, além dessas funções, têm também a tarefa de interpretar a tradição, orientando as pessoas pertencentes à Igreja, em diferentes situações, inclusive naquelas em que modernização e tradição se encontram.

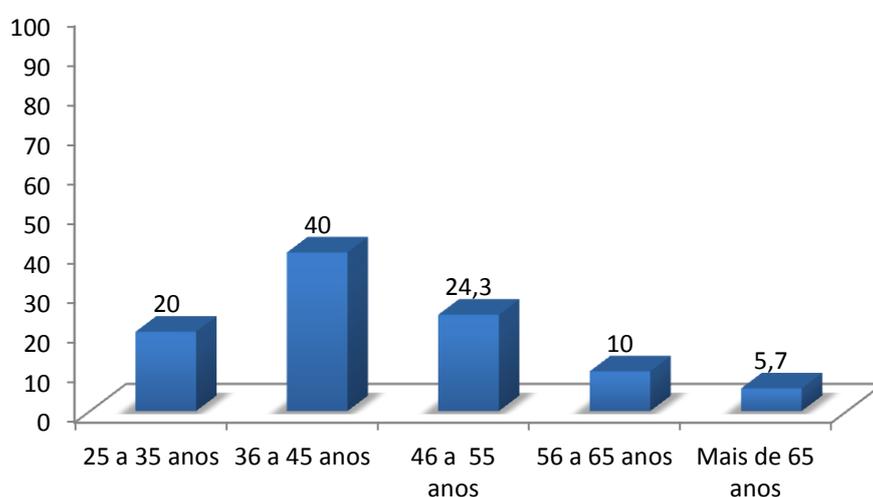
Em contextos de desinstitucionalização como o atual, nem sempre a instituição consegue estabelecer uma linha de interpretação única. Nesses contextos, os documentos, as cartas pastorais da Igreja ou mesmo seus princípios teológicos orientadores podem ser ou não implementados na sua totalidade. A experiência religiosa, as percepções das lideranças ordenadas, ou não, sobre diferentes temas da vida em sociedade têm papel importante na maneira como as verdades formulares da instituição serão interpretadas e praticadas. Um exemplo é que o fato de uma Igreja se apresentar como ecumênica não significa que a totalidade das pessoas pertencentes a essa Igreja identifica no ecumenismo uma das

dimensões possíveis da fé. É por isso que se aproximar das pessoas que desempenham esse papel intermediário entre Igreja nacional e comunidades e entre a Igreja e a sociedade se torna importante.

Antes de conhecer a percepção das pessoas que responderam ao questionário, apresentam-se suas principais características demográficas.

Das 69 pessoas que participaram da pesquisa, 40% delas têm entre 36 a 45 anos; 24,3% têm entre 46 a 55 anos; 20%, de 25 a 35 anos; 10%, de 56 a 65 anos; e 5,7%, mais de 65 anos. A Figura 1 ilustra esses dados.

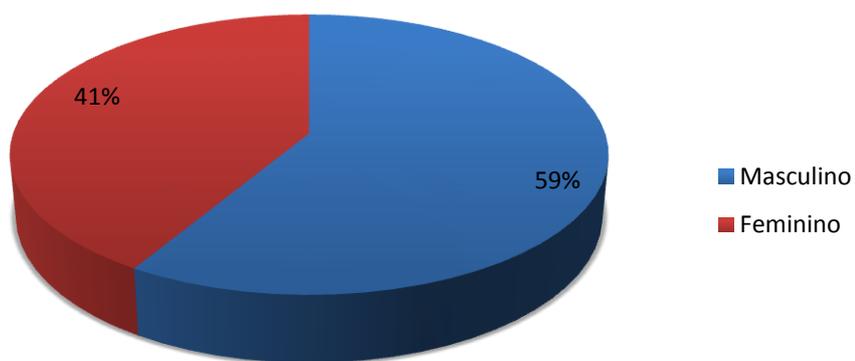
Figura 1 - Distribuição etária dos respondentes (%).



Fonte: *Survey* da autora.

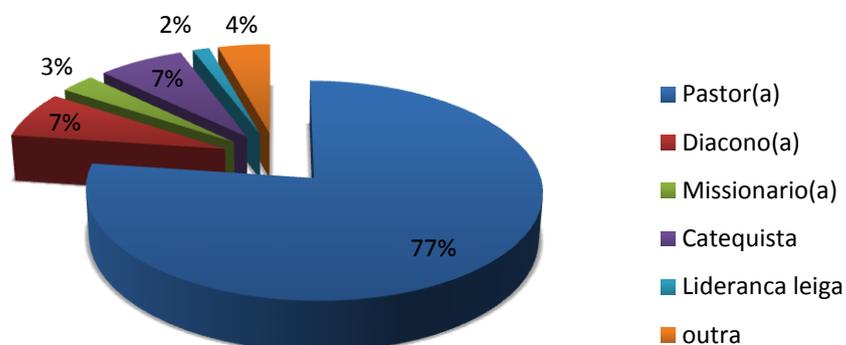
Em relação ao sexo, a Figura 2 ilustra que 59% são homens e 41% mulheres.

Figura 2 - Sexo dos respondentes.



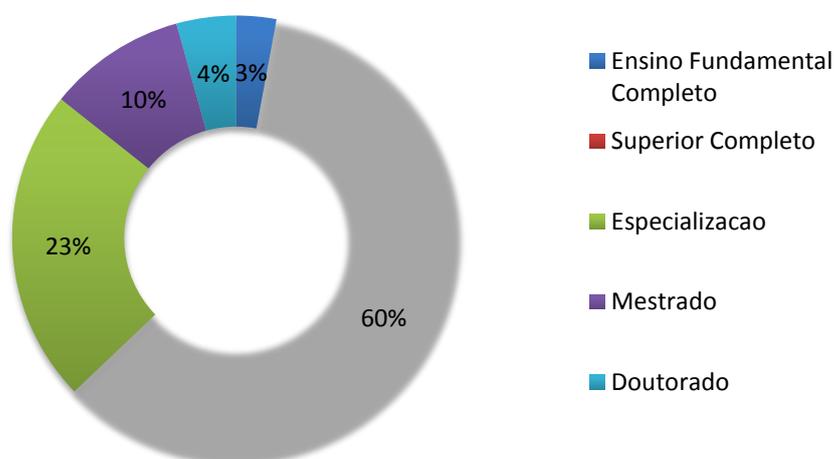
Fonte: *Survey* da autora.

Sobre a função exercida na Igreja, 77% das pessoas que responderam ao questionário exercem a função de pastores(as), enquanto 7% são diáconos(as), 3% exercem a função de missionários(as), 7% são catequistas, 2% lideranças leigas e 4% responderam que exercem outras funções, entre elas foram citados trabalhos na área de música. A Figura 3 possibilita a visualização desses dados.

Figura 3 - Função que exerce na Igreja.

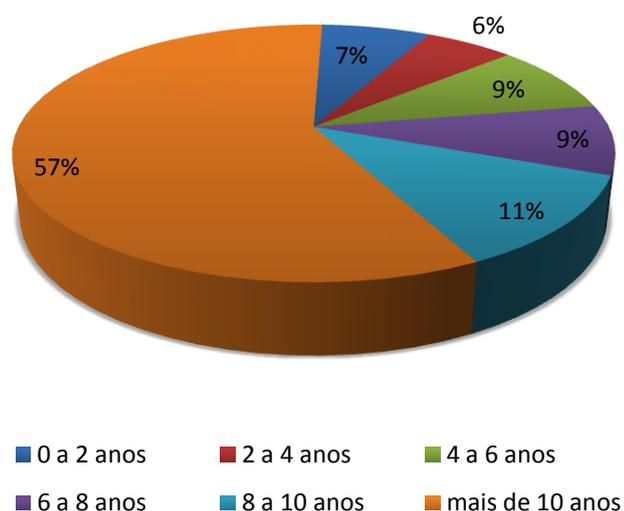
Fonte: Survey da autora.

Talvez o fato de a maioria das pessoas exercerem um dos ministérios com ordenação reconhecidos pela Igreja (pastoral, diaconal, catequético e missionário) interfira no fato de 60% delas terem Ensino Superior Completo, enquanto 3% declararam ter o Ensino Fundamental. Os demais 36,2% declararam ter Especialização (23%), Mestrado (10%), Doutorado (4%). Esses dados podem ser verificados na Figura 4.

Figura 4 - Nível de formação.

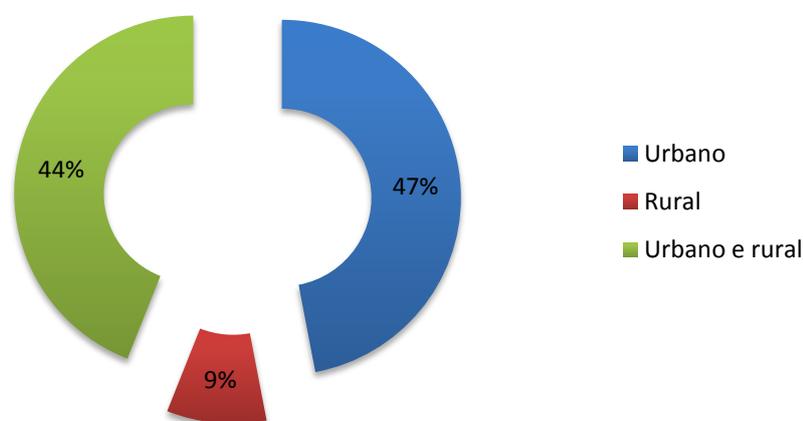
Fonte: Survey da autora.

Das pessoas que exercem ministério ordenado, 57% têm mais de 10 anos de ordenação e 11% têm entre 8 a 10 anos de ordenação. Os outros 32% têm menos de oito anos de ordenação, conforme a Figura 5.

Figura 5 - Tempo de ordenação.

Fonte: Survey da autora.

A Figura 6 permite perceber que a IECLB tem se tornando mais urbana. Lembra-se que, na origem de sua formação, sua presença era forte em contextos rurais. Das 69 pessoas que responderam a essa pergunta, 47% atuam em contexto urbano, 44% em contextos que mesclam áreas urbanas e rurais e 9% em áreas rurais.

Figura 6. Área em que atua.

Fonte: Survey da autora.

Sobre o primeiro contato com o movimento ecumênico, 41% afirmam que sua primeira aproximação com o ecumenismo foi por meio da comunidade de origem, 28% apontam a disciplina de Ecumenismo como o primeiro caminho de aproximação e 6% apontam cursos de lideranças sobre o tema. Em relação à participação ou não em espaços ecumênicos, 63% afirmam que participam, 30% dizem não participar e 7% não responderam a essa pergunta. Das pessoas que responderam, 97% delas dizem conhecer o Conselho Nacional de Igrejas, os outros 3% dizem não conhecer o Conselho.

Das principais ações ecumênicas promovidas pelo CONIC, os respondentes apontaram a participação na Semana Nacional de Oração pela Unidade e nas três Campanhas da Fraternidade Ecumênicas, conforme a Tabela 1.

Tabela 1 - Conhecimento das atividades ecumênicas (%) (*respostas múltiplas*).

Campanha da Fraternidade Ecumênica de 2000 " Novo milenio sem exclusao"	26,9
Campanha da Fraternidade Ecumênica de 2005 "Felizes os que promovem a paz"	24,9
Campanha da Fraternidade Ecumênica de 2010 "Economia e Vida - Voces nao podem servir a Deus e ao dinheiro"	27,9
Semana De Oração pela Unidade dos Cristaos	20,4
Total	100

Fonte: Survey da autora.

Em relação à divulgação dos documentos e dos acordos ecumênicos assumidos pela Igreja, a Tabela 2 mostra que 53,8% dizem que a Igreja divulga esses documentos com frequência e 40% dizem que às vezes esses documentos são estudados ou incorporados nas atividades pastorais.

Tabela 2 - Divulgação dos documentos sobre ecumenismo (%).

Variáveis	Sempre	Frequentemente	Às vezes	Raramente	Nunca
A sua Igreja informa sobre os documentos e acordos ecumênicos assumidos por ela?	30,8	53,8	10,8	4,6	--
Os acordos ecumênicos são estudados e incorporados nas atividades pastorais?	6,2	27,7	40	20	6,2

Fonte: Survey da autora.

4.2 Descritiva das variáveis de ecumenismo e dos valores de autoexpressão

A Tabela 3 revela uma polarização nas variáveis que caracterizam o ecumenismo como um espaço de inserção social das Igrejas, de promoção de valores sociais, como igualdade de gênero e justiça social e de cooperação inter-religiosa.

Chama atenção o fato de que 54% dos respondentes discordam plenamente da afirmação de que o ecumenismo representa um espaço de inserção social das Igrejas. A soma dos percentuais dos que *discordam* dessa afirmação (12,7%) com os percentuais dos que *discordam plenamente* dela aponta que 66,7% dos respondentes não reconhecem o movimento ecumênico como promotor da inserção social das Igrejas, contra 33,3% que concordam plenamente que o ecumenismo é um espaço importante para a inserção social das Igrejas.

Por outro lado, vale destacar a não concordância com as variáveis que poderiam ser caracterizadas como antiecumênicas. Dos respondentes, 56,2% *discordam plenamente* com a afirmação de que a Igreja não deve se envolver com o movimento ecumênico. A soma desse percentual com o percentual dos que *discordam* dessa afirmação (31,2%) indica que 87,4% não são favoráveis ao não envolvimento da Igreja com o ecumenismo.

Outro dado que chama atenção é que a soma dos que *discordam plenamente* com o percentual dos que *discordam* da variável de que o movimento ecumênico propõe temas que não fazem parte do cotidiano das comunidades aponta que 94,9% reconhecem que os temas trabalhados pelo movimento ecumênico têm relação com o dia a dia das comunidades.

A observância dos resultados da Tabela 3 aponta para a não concordância com o antiecumenismo; entretanto, não se pode falar de um reconhecimento do papel do ecumenismo na promoção da inserção social das Igrejas. Essa última tendência chama atenção, tendo em vista que o movimento ecumênico no Brasil tem se caracterizado pelo seu trabalho em favor da responsabilidade social das Igrejas.

Tabela 3 - Descritiva das variáveis de ecumenismo (%).

Variáveis	Concordo plenamente	Concordo	Discordo	Discordo plenamente
O movimento ecumênico possibilita trabalhar alguns valores sociais importantes como igualdade de gênero, violência contra a mulher, justiça social.	42,9	--	3,2	54
O movimento ecumênico tem representado um espaço importante para a inserção social das Igrejas.	33,3	--	12,7	54
E importante que o movimento ecumênico, para orientar a prática diaconal, promova o diálogo em torno de temas como igualdade de gênero, união entre pessoas do mesmo sexo, direitos sexuais e reprodutivos	39,3	--	13,1	47,5
O Movimento Ecumênico deve transpor as fronteiras do cristianismo e dialogar com outras religiões.	42,9	--	11,1	46
É possível a cooperação entre igrejas e outras religiões em favor dos direitos humanos, sociais, econômicos e ambientais.	54,7	--	6,2	39,1
O Movimento Ecumênico propõe a unidade, mas não pratica a unidade.	13,3	--	31,7	55
O movimento Ecumênico propõe temas que não fazem parte do dia a dia da vida das comunidades.	3,1	--	68,8	28,1
A Igreja não deve se envolver com o movimento ecumênico.	6,2	--	37,2	56,2
A preocupação principal da Igreja deve ser a de manter seus membros e abrir novas áreas de missão.	9,2	--	53,8	

Fonte: Survey da autora.

A Tabela 4 ilustra a escala de aceitação dos respondentes em relação a valores sociais de autoexpressão. De acordo com as médias aritméticas, pode-se perceber que a obrigação de ter filhos para se realizar é a variável menos aceita, o que é consistente com uma postura mais próxima da autoexpressão. Em relação à aceitação da homoafetividade, a média de 4,6 indica uma relativa indefinição em relação à aceitação dessa variável. No caso da variável aborto, há uma maior aceitação, com uma média de 3,8. As variáveis associadas a valores de autoexpressão que fazem parte das relações de gênero são as mais aceitas, com as médias de 1,2 e 2.

Tabela 4 - Descritiva das variáveis de valores sociais com escala de aceitação.

Variáveis	Média*
Homoafetividade.	4,6
Aborto nos casos previstos por lei.	3,8
Divórcio.	3,3
Uma mulher, membro de uma comunidade, denunciar seu esposo por violência doméstica.	1,2
Um casal precisa ter filhos para se realizar.	7,3
Uma mulher trabalhar fora e seu marido cuidar da casa.	2

Fonte: Survey da Autora. Média aritmética entre '1' sempre aceitável e '10' nunca aceitável

4.3 Análise da relação entre ecumenismo e valores de autoexpressão

A análise da relação entre ecumenismo e valores de autoexpressão está dividida em duas partes. Para a primeira parte, foram feitas uma análise fatorial das variáveis de ecumenismo e uma análise fatorial das variáveis dos valores autoexpressão e de sobrevivência. A partir dessa análise, como mostram as Tabelas 5 e 6, foi possível identificar as seguintes dimensões: ecumenismo e não ecumenismo e valores de autoexpressão e valores de sobrevivência.

Para a dimensão ecumenismo, as variáveis mais importantes, de acordo com a carga fatorial³⁶, foram aquelas relacionadas com inserção social das Igrejas, cooperação com outras religiões, direitos humanos e orientação de prática diaconal em torno de questões de gênero. Na dimensão “não ecumenismo”, as variáveis mais importantes, de acordo com as cargas fatoriais, foram o ecumenismo propõe temas que não fazem parte do cotidiano das Igrejas e que a principal preocupação da Igreja deve ser manter os seus membros e abrir novas áreas de missão.

A dimensão do ecumenismo teve o maior poder explicativo (autovalor de 3,9). As duas dimensões explicam 47,3% da variação das onze variáveis relacionadas com o ecumenismo. A dimensão “não ecumenismo” obteve um autovalor menor de 1,9, revelando um menor poder explicativo do que a dimensão de ecumenismo.

A análise fatorial permitiu organizar as variáveis em duas dimensões claramente distintas entre si. Com isso, foi possível evidenciar, estatisticamente, quais são as variáveis que compõem o ecumenismo, bem como a respectiva importância dessas variáveis identificadas pela carga fatorial.

³⁶ A carga fatorial é a correlação entre a variável e o fator ou dimensão. Ela varia de -1 a 1. Quanto mais próximo de 1 ou -1, maior é a importância (associada de maneira positiva ou negativa) da variável no fator ou dimensão. Segundo Hair et al. (1998), o ponto de corte para essas variáveis serem incluídas no fator é acima de 0.5.

Tabela 5 - Dimensões de ecumenismo e não ecumenismo*.

Variável	Dimensão Ecumenismo (Carga Fatorial)	Dimensão não-ecumenismo (Carga Fatorial)
O movimento ecumênico possibilita trabalhar alguns valores sociais importantes como igualdade de gênero, violência contra a mulher, justiça social, etc	.523	
O encontro entre ministros ordenados de diferentes Igrejas é importante porque possibilita a troca de experiências	.664	
O movimento ecumênico tem representado um espaço importante para a inserção social das Igrejas	.765	
É importante que o movimento ecumenico, para orientar a prática diaconal, promova o diálogo em torno de temas como igualdade de gênero, união entre pessoas do mesmo sexo, direitos sexuais e reprodutivos	.699	
O Movimento Ecumênico deve transpor as fronteiras do cristianismo e dialogar com outras religiões	.776	
É possível a cooperação entre igrejas e outras religiões em favor dos direitos humanos, sociais, econômicos e ambientais	.798	
O Movimento Ecumênico propõe a unidade, mas não pratica a unidade		.523
O movimento Ecumênico propõe temas que não fazem parte do dia a dia da vida das comunidades		.664
A preocupação principal da Igreja deve ser a de manter seus membros e abrir novas áreas de missão.		.765

Fonte: *Survey* da autora. * Análise Fatorial categórica com variância explicada de 47,3%. O autovalor para a primeira dimensão foi de 3,9 e de 1,9 para a segunda dimensão. O alfa de Cronbach foi de .803 para a primeira dimensão e de .524 para a segunda dimensão.

No caso dos valores de autoexpressão, a análise fatorial permitiu identificar as variáveis associadas à autoexpressão e aquelas associadas com os valores de autossobrevivência. A Tabela 6 mostra que as variáveis homoafetividade, aborto nos casos previstos por lei e divórcio foram as mais importantes para caracterizar os valores de autoexpressão, como pode ser visto pelo peso das suas cargas fatoriais.

Para os valores de sobrevivência, os mais importantes foram a mulher ordenada ocupar cargos de direção na Igreja, a desagregação familiar com a mulher trabalhar fora e os homens terem mais prioridade ao trabalho que as mulheres quando há escassez de empregos.

A análise fatorial permitiu explicar 54,7% da variação, indicando que as variáveis presentes na Tabela 6 podem constituir um indicador de valores de autoexpressão e um

indicador de valores de sobrevivência. No entanto, é fundamental observar o caráter exploratório dessa análise fatorial.

Tabela 6 – Dimensões de valores de autoexpressão e de ecumenismo*.

Variável	Dimensão Ecumenismo (Carga Fatorial)	Dimensão não-ecumenismo (Carga Fatorial)
Quando empregos estão escassos, homens tem mais prioridade ao trabalho que as mulheres.		,596
Uma das razões para a desagregação familiar é a mulher trabalhar fora.		,708
A mulher pode ser ordenada, mas não ocupar cargos de direção nas Igrejas, pois as pessoas não estão habituadas a isso		,802
Homoafetividade	,888	
Aborto nos casos previstos por lei.	,853	
Divórcio.	,888	
Um casal precisa ter filhos para se realizar.		,503
Uma mulher trabalhar fora e seu marido cuidar da casa.	,635	

Fonte: Survey da autora. * Análise Fatorial com variância explicada de 54,7%. KMO de .680. Teste de Bartlett sig. em .000. O método de rotação utilizado foi Varimax. O alfa de Cronbach foi de .819 para a primeira dimensão e de .624 para a segunda dimensão.

A Tabela 7 mostra um modelo de regressão categórica em que a variável dependente pertence à dimensão de “não ecumenismo”. Foi possível explicar 48,2% (coeficiente de determinação de .482) da variância da variável de “não ecumenismo” com as variáveis dos valores de autoexpressão.

As variáveis preditoras do modelo estão associadas com valores de autoexpressão. Com exceção da variável divórcio³⁷, cujo coeficiente foi positivo (.629), os demais coeficientes das variáveis preditoras foram negativos. Isso sinaliza que a aceitação de valores de autoexpressão está na direção oposta da concordância com a variável de “não ecumenismo”. Destaca-se que as duas variáveis preditoras homoafetividade e a mulher denunciar seu marido em casos de violência doméstica tiveram os maiores coeficientes depois de divórcio. A explicação de uma variável de “não ecumenismo” por variáveis associadas a valores de autoexpressão constitui evidência empírica quantitativa da relação teórica preconizada na hipótese entre ecumenismo e autoexpressão.

³⁷A variável divórcio, apesar do coeficiente alto nos dois modelos de regressão, não teve sentido e coerência teórica para explicação.

Tabela 7 – Relação entre “não ecumenismo” e valores sociais*.

Variáveis preditoras**	Coefficiente Beta padronizado	Nível de significância
Homoafetividade	-,476	,001
Aborto nos casos previstos por lei	-,270	,002
Divórcio	,629	,000
Uma mulher, membro de uma comunidade, denunciar seu esposo por violência doméstica	-,515	,000
Uma mulher trabalhar fora e seu marido cuidar da casa	-,247	,017
R² ajustado	.482	

Fonte: Survey da autora * Variável dependente: A preocupação principal da Igreja deve ser a de manter seus membros e abrir novas áreas de missão. ** Foi utilizado o modelo de regressão para dados categóricos do SPSS “OptimalScaling”. *** Teste ANOVA com F de 5,581 sig. em .000.

Corroborando os resultados da Tabela 8, o comportamento da variável cooperação entre Igrejas e outras religiões em favor dos direitos humanos pode ser explicado por valores de autoexpressão (Tabela 8). O modelo obteve uma variância explicada de 41% (coeficiente de determinação de .410) para a variável de ecumenismo. Entre as variáveis preditoras, destacam-se a variável divórcio, com coeficiente negativo de -.803, e a variável homoafetividade, com coeficiente positivo de .623. Esse modelo também revela uma relação entre ecumenismo e valores de autoexpressão. Destaca-se que a variável homoafetividade é um importante preditor da variável de ecumenismo, bem como ela se revelou uma variável importante da dimensão de autoexpressão na análise fatorial.

Tabela 8 – Relação entre ecumenismo e valores sociais de autoexpressão.

Variáveis preditoras**	Coefficiente Beta padronizado	Nível de significância
Homoafetividade	,623	,000
Aborto nos casos previstos por lei	,291	,001
Divorcio	-,803	,000
Uma mulher, membro de uma comunidade, denunciar seu esposo por violencia domestica	,408	,000
Uma mulher trabalhar fora e seu marido cuidar da casa	,278	,001
R² ajustado	.410	

Fonte: Survey da autora * Variável dependente: É possível a cooperação entre igrejas e outras religiões em favor dos direitos humanos, sociais, econômicos e ambientais. ** Foi utilizado o modelo de regressão para dados categóricos do SPSS “OptimalScaling”. *** Teste ANOVA com F de 4,648 sig. em .000.

A utilização de técnicas de análise multivariada (análise fatorial e modelo de regressão categórica) permitiu identificar e entender mais detalhadamente a relação teórica da hipótese da dissertação; o ecumenismo está associado aos valores de autoexpressão.

Nesse sentido, os resultados do *survey* com os agentes eclesiais da IECLB constituem evidência empírica para suportar a hipótese da dissertação. No entanto, os resultados devem ser vistos ainda em caráter exploratório, uma vez que a amostra do *survey* não permite uma generalização para a população de agentes eclesiais. Apesar disso, considera-se que houve um avanço na construção de um modelo de análise que poderá ser replicado em outras Igrejas, permitindo generalizações sobre a relação entre ecumenismo e valores de autoexpressão.

CONCLUSÃO

A pergunta que orientou esta dissertação diz respeito à relação entre movimento ecumênico moderno e valores de autoexpressão, ou seja, valores que enfatizam as forças sociais emancipadoras no sentido de Inglehart. Esse questionamento, por sua vez, está fortemente relacionado à ideia de que o movimento ecumênico pode ser entendido como uma das forças sociais emancipadoras importantes para a promoção de um desenvolvimento humano que considera não apenas a dimensão socioeconômica, mas também as dimensões cultural e institucional. Essas duas últimas dimensões ancoram-se em processos de mudança de valores e na ampliação das liberdades civis e políticas das pessoas.

A construção da hipótese da relação entre ecumenismo e valores de autoexpressão fundamentou-se em leituras que propõem a revisão do conceito de secularização. Entre os autores lidos, destacam-se Inglehart e Welzel (2009), que chamam atenção para o fato de que não se vive um esvaziamento da religião na sociedade, mas o que se experimenta é a transformação da religião e de seu papel social.

Nesse processo, as formas mais institucionalizadas de religiosidade dogmática perdem lugar para preocupações espirituais individualizadas e em maior sintonia com uma sociedade mais secularizada (Inglehart; Welzel, 2009, p. 55). Isso significa que, se antes a religião desempenhava um papel de provedor de regras absolutas, agora ela passa a ser provedora de significado de vida (Inglehart; Welzel, 2009, 56). Nesse processo, a religião, como expressão da cultura de uma sociedade, continua a moldar, embora não determinar, os valores e os comportamentos de seus adeptos (Inglehart; Welzel, 2009, p. 72).

Entretanto, a religião mantém o seu papel de preservação do que Hervieu-Léger (2008 p. 27) chama de “memória autorizada”. Trata-se da conservação de um traço mínimo de continuidade entre os diferentes estágios de desenvolvimento da história humana. Desde essa perspectiva, torna-se importante estabelecer a relação entre religião e tradição, uma vez que a “memória autorizada” está inscrita na tradição, que, por sua vez, perpassa passado, presente e futuro e contribui para organizar a memória coletiva.

A partir disso, poder-se-ia dizer que a religião, enquanto tradição, funcionaria como uma cola que une as ordens sociais pré-modernas às ordens sociais modernas (GIDDENS, 1997, p. 80), o que permite identificar e explicar a linha de continuidade e permanência da religião ao longo dos diferentes períodos históricos da sociedade.

No contexto de modernização, essa continuidade e permanência colocam a religião em contínua tensão entre abrir-se para o diálogo com a modernidade ou enraizar-se em si mesma, tornando-se alheia às mudanças.

Desde a perspectiva da tradição, a modernidade, ao mesmo tempo em que dissolve a religião, também a reconstrói, na medida em que provoca a religião a atualizar o seu engajamento social, contribuindo para a democracia dialógica (GIDDENS, 1997, p. 131). Ao atualizar-se, a religião teria um papel importante para a coesão social e para o desenvolvimento de formas autênticas da vida humana. Entretanto, a não atualização da religião significaria o seu enraizamento em si mesma. Significaria o alhear-se do mundo, o que conduziria à coerção e à violência, que pode se expressar de diferentes maneiras tanto de forma física quanto política ou simbólica. A religião, desta forma, pode tornar-se porta-voz e defensora da sociedade pré-moderna em contextos modernos, enfatizando, assim, o oposto dos valores de autoexpressão. São os valores de sobrevivência que inibem as tentativas de inovação.

Sendo assim, identificar quais são os valores sociais enfatizados pela religião torna-se importante para a análise dos diferentes papéis sociais desempenhados por ela. A permanência dos valores religiosos na modernidade pode representar um instrumento a ser articulado e recuperado em contextos que enfatizam valores competitivos e plurais. A religião, nesse caso, poderia contribuir para a formulação de um mínimo de conjuntos de critérios irrevogáveis capazes de impedir a ameaça de povos, culturas.

Entretanto, essa permanência também por significar um meio de fortalecimento de valores que se contrapõem a processo mais dialógicos (GIDDENS, 1997, p. 123) sempre que não estabelecem uma comunicação com o seu espaço e tempo. Foi nesse contexto de revisão da função social da religião que se pretendeu analisar ecumenismo, modernização e valores sociais como questões que se inter-relacionam com o desenvolvimento humano.

O movimento ecumênico moderno, desde seus primórdios, compreendeu o cristianismo como sinônimo de uma sociedade com experiências e tradições espirituais comuns; portanto, seria tarefa do cristianismo, enquanto religião, contribuir, junto com a política, para a promoção da paz universal (PANADERO, 2009, p. 185-187).

Mais tarde, o ecumenismo moderno foi se configurando como um movimento social com concepção ideológica própria, expressa por meio da compreensão de que a Igreja deveria agir em favor de uma ética social que contribuiria para a construção da paz entre os povos. Nesse sentido, a opção pela unidade ecumênica necessariamente significa optar por rupturas, isso porque as divisões da humanidade também são refletidas nas igrejas. Também poder-se-

ia dizer que a opção pela unidade significaria, necessariamente, a abertura ao diálogo com a modernidade, enquanto o fechamento para o movimento ecumênico significaria um cristianismo fechado em si mesmo, resistente ao diálogo com o processo de modernização.

O movimento ecumênico, enquanto movimento religioso, incide tanto para dentro quanto para fora das Igrejas. A incidência para dentro das Igrejas pode ser identificada na problematização das concepções doutrinárias que impedem a concretização plena da Igreja una, santa e apostólica. Também pode ser refletida nos tensionamentos provocados pelo movimento ecumênico sempre que desafia as Igrejas a interpretar a partir de suas verdades formulares as novas questões apresentadas pelo processo de modernização. O movimento ecumênico estabelece, portanto, um diálogo contínuo entre Igrejas e modernização.

A incidência para fora da Igreja ocorre sempre que o movimento ecumênico consegue articular diferentes Igrejas na promoção do bem comum. Apesar da relevância inquestionável do movimento ecumênico tanto para as Igrejas quanto para a sociedade, nem sempre se tem a certeza sobre sua incidência para dentro das Igrejas.

A análise da trajetória histórica da IECLB no Brasil e da Igreja Metodista, ambas protagonistas importantes para a criação do CONIC, identifica que o movimento ecumênico incide positivamente nas Igrejas, contribuindo para que estas dialoguem com os seus contextos. A análise documental permitiu identificar uma certa confluência entre os pronunciamentos públicos do CONIC e das Igrejas em torno de temas da agenda social.

No caso da IECLB, isso é bastante evidente, pois na medida em que agentes eclesiais luteranos foram se inserindo mais no movimento ecumênico, mais a Igreja foi refletindo sobre a sua responsabilidade social e procurando estabelecer o diálogo com a modernização. A análise da trajetória histórica da Igreja contribui para observar que o movimento ecumênico foi assumido institucionalmente na medida em que a IECLB foi se abrindo para o diálogo com o contexto cultural brasileiro e se identificando como Igreja no Brasil.

A trajetória da Igreja Metodista seguiu na contramão da trajetória da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. A Igreja Metodista foi pioneira na promoção do movimento ecumênico brasileiro. Entretanto, na medida em que o campo religioso brasileiro foi se tornando mais plural e a concorrência religiosa mais forte, a Igreja Metodista optou por retirar-se de parte desse movimento, em especial, daqueles espaços com presença católica romana e de promoção do diálogo inter-religioso. O temor da perda da sua identidade confessional, bem como o temor da diminuição no número de adeptos, em função da concorrência religiosa, tem contribuído para que a Igreja Metodista não assumira mais a unidade da Igreja em uma perspectiva ecumênica. Ao falar da unidade da Igreja, os

documentos se referem à coesão institucional interna. Mesmo que a sua retirada de espaços ecumênicos relevantes não tenha significado um silenciamento no tocante a agendas sociais contemporâneas, torna-se sintomático que o seu afastamento do movimento ecumênico ocorra simultaneamente à formulação de discursos e estratégias que enfatizam a afirmação de sua identidade confessional e a expansão missionária no sentido do crescimento quantitativo da Igreja.

Na trajetória das duas Igrejas, é bastante perceptível a tensão entre ecumenismo e “não ecumenismo” e entre estabelecer diálogo com temas contemporâneos e não estabelecer esse diálogo, o que corrobora os resultados identificados na pesquisa quantitativa que associam positivamente valores de autoexpressão com ecumenismo, bem como revelam uma associação igualmente positiva entre valores de sobrevivência e “não ecumenismo”.

A análise descritiva das variáveis de ecumenismo e valores de autoexpressão apontou para uma polarização entre ecumenismo como um espaço de inserção social das Igrejas e de promoção de valores igualdade de gênero, justiça social e de cooperação inter-religiosa. Essa polarização tornou-se evidente no percentual de respondentes que discordaram dessa afirmação (66,7%) em relação aos que concordaram plenamente (33,3%) com a afirmação de que o ecumenismo é espaço de inserção social das Igrejas. Entretanto, o percentual de respondentes que não concordaram plenamente com a afirmação de que a Igreja não deve se envolver com o movimento ecumênico também foi significativamente alto (87,4%). Apesar do alto percentual de não concordância com a afirmação de que a Igreja não deve se envolver com o movimento ecumênico, a análise descritiva não permitiu identificar mais claramente a importância do ecumenismo como espaço de inserção social das Igrejas.

A análise descritiva também não foi muito explícita no sentido de identificar se há uma relação positiva entre autoexpressão e ecumenismo. Ela apontou para a maior aceitação de alguns valores, como, por exemplo, relação entre ter filhos e autorrealização e aceitação dos novos papéis sociais das mulheres. Entretanto, ela também revelou uma indefinição em relação à homoafetividade. A partir desses resultados, não seria possível suportar a hipótese da relação entre ecumenismo e valores de autoexpressão.

A análise multivariada produziu evidência mais consistente e mais detalhada para a hipótese. A análise fatorial possibilitou identificar uma relação entre as variáveis de ecumenismo e variáveis dos valores de autoexpressão, bem como a relação entre as variáveis de “não ecumenismo” e as variáveis de valores de sobrevivência. A partir dos resultados da análise fatorial, também foi possível identificar o peso das variáveis que descrevem o ecumenismo como importante para a promoção da cooperação entre cristianismo e outras

religiões, promoção e defesa dos direitos humanos e como orientador da prática diaconal em torno de questões de gênero. No caso dos valores de autoexpressão, a análise fatorial permitiu identificar que as variáveis homoafetividade, aceitação do aborto nos casos previstos por lei e divórcio tiveram peso significativo.

Em contraposição, para o “não ecumenismo”, as variáveis mais importantes foram que o ecumenismo propõe temas que não fazem parte do cotidiano das Igrejas e que a principal preocupação da Igreja deve ser manter os seus membros e abrir novas áreas de missão. Essas duas variáveis associam-se a valores de sobrevivência, dos quais os mais importantes foram que a mulher pode ser ordenada, mas não ocupar cargos de direção na Igreja, que a desagregação familiar tem relação com o fato de a mulher trabalhar fora e que em contextos de escassez de empregos, homens têm mais prioridade ao trabalho do que as mulheres.

A análise multivariada do modelo de regressão categórica tornou ainda mais evidente a relação entre ecumenismo e valores de autoexpressão e “não ecumenismo” e valores de sobrevivência. A variável preditora mais relevante foi a aceitação da homoafetividade. Outras variáveis importantes foram a aceitação do aborto em casos previstos em lei, uma esposa denunciar seu marido por violência e a mulher trabalhar fora e o marido cuidar da casa. O coeficiente negativo da variável divórcio foi o resultado que não revelou sentido teórico.

Apesar dos limites amostrais do *survey*, pode-se dizer que o ecumenismo está associado aos valores de autoexpressão, podendo ser identificado como uma força social emancipadora que contribui para o desenvolvimento humano.

Os resultados do *survey* poderiam ter sido mais robustos se os agentes eclesiais da Igreja Metodista tivessem respondido ao questionário. Entretanto, a falta de resposta, nesse caso, constitui uma informação importante.

Os resultados apontados pelo *survey* aplicado entre agentes eclesiais da IECLB contribui para identificar os diferentes papéis exercidos pelas Igrejas no espaço público por meio do movimento ecumênico. A maior concordância com o ecumenismo tende a contribuir para um desenvolvimento humano emancipador. Por outro lado, a maior discordância com o ecumenismo tende a contribuir para a promoção de valores de sobrevivência, tornando as igrejas enraizadas em si mesmas.

Vale recuperar a frase do Deutschlin, personagem de Fausto de Thomas Mann (1984, 158) que abre esta dissertação.

Ser jovem quer dizer ser original, quer dizer conservar-se próximo das fontes da vida, quer dizer erguer-se e sacudir as amarras de uma civilização obsoleta, ousar o que outros não têm coragem de arriscar, e saber voltar a mergulhar no elementar.

A partir dos achados da dissertação, pode-se afirmar que o ecumenismo contribui para que o cristianismo estabeleça um diálogo com a modernidade.

Considera-se que um ganho importante desta dissertação é a possibilidade de replicar o desenho de pesquisa com outras Igrejas identificadas com o movimento ecumênico. Em que pesem as limitações do estudo, foi realizada uma combinação teórico-conceitual relativamente nova nos estudos empíricos em Ciência da Religião. Espera-se que esta pesquisa possa ser realizada junto a outras Igrejas, a fim de propiciar uma maior generalização dos resultados.

REFERÊNCIAS

Aborto: posicionamento do Conselho Diretor da IECLB. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/aborto-1997>> Acesso em: 10 out. 2013.

A Confissão Luterana na Concorrência Religiosa. Posicionamento da Presidência e dos Pastores Regionais. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/a-confissao-luterana-na-concorrencia-religiosa-1993>>. Acesso em> 7 set. 2013.

A IECLB às Portas do Novo Milênio. Manifesto da Presidência e dos Pastores Sinodais. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/a-ieclb-as-portas-do-novo-milenio-1999>>. Acesso em: 2 out. 2013.

ALMEIDA, Vasni da. Discursos e iniciativas de metodistas progressistas sobre a questão agrária no Brasil (1980-1999). **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, vol. 4, n. 1, jan-jun, 2013, p. 127-149.

ALTMANN, Walter. **Diretrizes para atos e diálogo inter-religiosos**. 2009. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br>>. Acesso em: 16 set. 2012.

_____. **Lutero e Libertação: Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994.

ALVES, A. Rubem. **Protestantismo e Repressão**. São Paulo: Ática, 1982.

ARAUJO, João Dias. Memória da década de 1960. In: ROSA, Wanderley Pereira da; FILHO José Adriano (Org.). **Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro**. A Conferência do Nordeste 50 anos depois (1962-2012). Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. **Dicionário Analógico da Língua Portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

BASTIAN, Pierre (Coord.). **La Modernidad Religiosa: Europa y America Latina en perspectiva comparada**. Mexico: Fondo de Cultura, 2012.

_____. **La mutación religiosa en America Latina**. Para una sociologia del cambio social en la Modernidad periférica. Mexico: Fondo de Cultura, 2012.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**. Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

_____. A dessecularização do Mundo: uma visão global. In. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 21(1):9-24, 2000.

_____;LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. 34. Ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____; ZIJDERVELD, Anton. **Em favor da dúvida**. Como ter convicções sem se tornar um fanático. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

BERKENBROCK, J. Volney. Provocações sobre o diálogo inter-religioso na perspectiva da Religiosidade. In. **Numen – Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, Juiz de Fora, v. 10, n. 1 e 2, 2007, p. 25-39.

BIANCHI, Susana. **Historia de las religiones en la Argentina**. Las minorias religiosas. 2.ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2009.

BOBBIO, Norberto. Teoria Geral da Política. In. BOVERO, Michelangelo (org.) **A Filosofia Política e as Lições dos Clássicos**. Rio de Janeiro: Elsevier. São Paulo: Ed. Campus, 2000, 14. reimpressão.

BOCK, Carlos Gilberto. **O Ecumenismo Eclesiástico em Debate**. Uma análise a partir da proposta ecumênica do CONIC. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 1998 (Série Teses e Dissertações, 11).

BONINO, Jose Miguez. **Rostos do Protestantismo latino-americano**. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2003.

BRAKEMEIER, Gottfried. Ecumenismo: repensando o significado e a abrangência de um termo. In. **Perspectiva Teológica**, n. 33, 2001, p. 195-216.

_____. **Preservando a unidade do Espírito no vínculo da paz: um curso de ecumenismo**. São Paulo: ASTE, 2004.

_____. A autocompreensão da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil em confronto com o pluralismo religioso. In. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 41, n. 1, Jan'jun, 2011, p. 6-15.

CALADO, Inês. **Aborto em Foco**. Reportagem Especial. Religiosos defendem o direito à vida. Disponível em http://www2.uol.com.br/JC/sites/aborto/print_religiao_01.htm Acesso em 20 ago., 2013.

CAMPOS, Leonildo Silveira (Org). **Antônio Gouveia de Mendonça: Protestantes, pentecostais e ecumênicos**. São Paulo: UMESP. 2008.

CARNEIRO, Henrique. Guerra dos Trinta Anos. In. MAGOLI, Demétrio (org.) **História das Guerras**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

CARTA Pastoral: a Igreja e a questão dos demônios. Disponível em: <re.metodista.org.br/download/54/cartapastoral_demonios.pdf>. Acesso em: 9 out. 2013.

CARTA Pastoral sobre a Teologia da Prosperidade. Disponível em: <remne.metodista.org.br/.../Carta2DPastoral2Dsobre2Da2DTeologia2Dda2D...>. Acesso em: 9 out. 2013.

CARTA pastoral sobre Ecumenismo. Disponível em: <remne.metodista.org.br/.../Carta2DPastoral2Dsobre2Da2DTeologia2Dda2D...>. Acesso em: 9 out. 2013.

CARTA Pastoral sobre homossexualismo. Disponível em: <metodista-cc.blogspot.com/.../carta-pastoral-sobre-homossexualismo.htm...>. Acesso em: 9 out. 2013.

CLARKE, Gerard. Religion and development: Challenges for donos and for Faithgroups. In. **Faith in Civil Society: Religious as Divers of Change**. Upsala University, 2013.

CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil. **Texto-base CFE 2000**. Dignidade Humana e Paz. Novo Milênio sem Exclusões. São Paulo: Salesianas, 2000.

_____. **Texto-base CFE 2005**. Felizes os que promovem a Paz. São Paulo: Salesiana; São Leopoldo: Sinodal, 2005.

_____. **Texto-base CFE 2010**. Vocês não podem servir a Deus e ao Dinheiro. Economia e Vida. Brasília: CNBB, 2010.

_____. **Mensagens e Declarações para os nossos dias**. São Leopoldo: Sinodal, 1992. (Vol 2.)

_____. **Os Casamentos Interconfessionais**. Uma visão teológico-pastoral. São Paulo: Paulinas, 2007.

COUTO, Edilece; SILVA, Elizete; FERREIRA, Muniz. **CESE: uma trajetória de luta por direitos humanos, desenvolvimento e justiça**; São Leopoldo: CEBI, 2013.

CUNHA, do Nascimento Magali. Navegando pelas águas do Movimento Ecumênico: águas instáveis, barco firme. **Revista Simpósio**, 49, São Paulo, ASTE, p. 5 – 11.

_____. Ecumenismo e Missão. A perspectiva Ecumênica que alimenta o Plano de Vida e Missão da Igreja Metodista. **Revista Caminhos**, vol. 12, n. 20, p. 105-112, jul-dez, 2007.

DECLARAÇÃO da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – Deus não é Racista. Disponível em: <http://www.luteranos.com.br/conteudo/deus-nao-e-racista>>. Acesso em: 10 set. 2013.

DIA Mundial de Luta contra a AIDS. Carta da Presidência. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/dia-mundial-de-luta-contra-a-aids-2004>>. Acesso em: 4 out. 2013.

Dicionário do Movimento Ecumênico. Petrópolis: Vozes, 2005.

DIAS, Zwinglio M. Fundamentalismo - o delírio dos amedrontados (anotações socioteológicas sobre uma atitude religiosa. In. DIAS, Zwinglio M. (org). **Os vários rostos do fundamentalismo**. São Leopoldo: CEBI, 2009, p. 19-38.

DIAS, Zwinglio M.; TEIXEIRA, Faustino. **Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso**. A arte do possível. Aparecida: Santuário, 2008.

DISCRIMINAÇÃO. Carta Pastoral da Presidência. disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/discriminacao-1>>. acesso em: 8 set. 2013.

DO CREDO Social da Igreja Metodista. Disponível em: <http://www.metodistavilaisabel.org.br/docs/Credo_Social_da_Igreja_Metodista.pdf>. Acesso em: 10 out. 2013.

DOMINGOS, João. Nem mesmo Igrejas cristãs têm unidade de posição sobre o aborto. **Estadão**, São Paulo, 07, out, 2010. Disponível em <http://www.estadao.com.br/noticias/impreso,nem-mesmo-igrejas-cristas-tem-unidade-de-posicao-sobre-aborto,621649,0.htm> Acesso em 15 ago, 2013.

DORNELLAS, João Wesley. **Cesar Darcoso Filho: o Consolidador da Autonomia do Metodismo Brasileiro**. Disponível em: <<http://www.metodistavilaisabel.org.br>>. Acesso em: 17 set. 2012.

ECUMENISMO: Documentos. Para uma Compreensão e uma visão comuns do Conselho Mundial de Igrejas – Declaração Política. São Paulo: CESEP; Ed. Ave-Maria, 1997.

FERNANDO, Judelal. A crise de identidade e da unidade. Rumo a uma ética ecumênica. In: FELIX, Isabel Aparecida (Org). **Teologias com sabor de Mangostão**. Ensaios em homenagem a Lieve Troch. São Bernardo do Campo: Nhanduti: 2009. p. 161-178.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment**. Campinas: 1993. 308 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, 1993.

GARCIA, Marcos Antônio. **Evangelização desafios em tempos de mudanças**. Análise Pastoral da Evangelização nos anos 80 na Igreja Metodista. São Bernardo do Campo: 1995. 214 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995.

GAUCHET, Marcel. **El Desencantamiento del Mundo**. Una história política de la religión. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

GUALBERTO, Marcio Alexandre M. **Mapa da Intolerância Religiosa**. Violação do direito ao culto no Brasil, 2011. Disponível em <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/11/Mapa-da-intoler%C3%A2ncia-religiosa.pdf>. Acesso em 10 ago de 2013.

GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do Século XX**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

_____; BECK, Ulrich; LASH, Scott. **Modernização Reflexiva**. Política, Tradição e Estética na Ordem Social Moderna. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.

_____. Admirável mundo novo: o novo contexto da política. **Cad. CRH.**, Salvador, n. 21 p. 9-28, jul/dez, 1994. Disponível em: <www.cadernocrh.ufba.br/include/getdoc.php?id=1175&article>. Acesso em: 01 de out. de 2013.

HAIR, Joseph Jr; ANDERSON, Rolph; TATHAM, Ronald; BLACK, William. **Análise Multivariada de dados**. 5. ed. Porto Alegre: Bookman, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o Convertido**. A religião em movimento. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.

HIGUET, Etienne A. (org). **Teologia e Modernidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

HOLENSTEIN, Anne-Marie. Rol y Significado de la Religion y Espiritualidad en la Cooperación al Desarrollo. Un Documento de Reflexión y de Trabajo. **CONSUDE**. Suiza: Berna, 2005.

HOMOSSEXUALIDADE. Disponível em:

<<http://www.luteranos.com.br/conteudo/homossexualidade-1999>>. Acesso em: 10 out. 2013.

IANNI, Octávio. **Pensamento Social no Brasil**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

IECLB no Pluralismo Religioso. Manifesto da IECLB. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/ieclb-no-pluralismo-religioso-2000>>. Acesso em: 8 out. 2013.

INGLEHART, Ronald; WELZEL, Christian. **Modernização, Mudança Cultural e Democracia**. A sequência do desenvolvimento humano. São Paulo: Ed. Francis, 2009.

JARDILLINO, José Rubens Lima; LOPES, Leandro de Proença. **O Projeto Político e Pedagógico da Reforma Protestante**: Notas sobre Educação e Protestantismo. Disponível em: <cech.kinghost.net/revistas/index.php/.../2...>. Acesso em: 20 jun. 2012.

KAUFMANN, Franz-Xaver Von. **Religion und Modernität**. Disponível em: <<http://pub.unibielefeld.de/luur/download?func=downloadFile&recordOID=1774888&fileOID=>>>. Acesso em: 30 abr 2013.

LIBÂNIO, João Batista. **Igreja Contemporânea**. Encontro com a Modernidade. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. (Coleção CES.)

LUTERO, Martinho. **Da Liberdade do Cristão (1520)**. Prefácios à Bíblia. São Paulo: UNESP, 1998.

MACKINTOSCH, H.R. **Teologia Moderna**: de Schleiermacher a Bultmann. São Paulo: Novo Século, 2004)

MAJEVSKI, Rodrigo Gonçalves; VON SINNER, Rudolf. A contribuição da IECLB para a cidadania no Brasil. **Estudos Teológicos**, v. 45, n. 1. p. 32-61, 2005.

MANIFESTO da Chapada dos Guimarães. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/manifesto-de-chapada-dos-guimaraes-2000>>. Acesso em: 7 out. 2013.

MANIFESTO de Curitiba – 1970. Disponível em:

<<http://www.luteranos.com.br/conteudo/manifesto-de-curitiba-1970>>. Acesso em: 8 set. 2013.

MANIFESTO da IECLB sobre a Declaração “Dominus Iesus” da Igreja Católica. Manifesto da Presidência da IECLB, dos Pastores Sinodais e Presidentes Sinodais. Disponível em:

<<http://www.luteranos.com.br/conteudo/manifestacao-da-ieclb-sobre-a-declaracao-dominus-iesus-da-igreja-catolica>>. Acesso em: 9 out. 2013.

MANIFESTO SOBRE A AIDS. Carta Pastoral da Presidência. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/manifesto-sobre-aids-1989>>. Acesso em: 8 set. 2013.

MANN, Thomas. **Doutor Fausto**. A vida do compositor alemão Adrian Leverkühn narrada por um amigo. 2. Ed. Rio de Janeiro: Ed. Novo Fronteira. Coleção Grandes Romances, 1984.

MATA, Sérgio da. Religião e modernidade em Ernst Troeltsch. **Tempo Social, Revista de Sociologia da USP**, v. 20, n. 2, 2008.

MATTOS, Paulo Ayres. Wesley e os encontros de pequenos grupos. Sua aplicação na Igreja Metodista no Brasil – Breves observações. **Revista Caminhando**, V. 8, n. 2. [12], 2003, p. 144-160.

MENDONÇA, Gouveia Antônio. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista USP**, SP, n. 67, set/nov, 2005, p. 48-67.

_____. O pensamento ecumênico: contradições e história. In. CAMPOS, Leonildo Silveira (org.) Antônio Gouveia. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos*. 2. ed. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008, p. 153-192.

_____. **O Celeste Provir**. A Inserção do Protestantismo no Brasil. São Paulo: ASTE, 1995.
MINISTÉRIO Eclesiástico e Homossexualidade – 2001. Posicionamento do Conselho da Igreja. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/ministerio-ecclesiastico-e-homossexualidade-2001>>. Acesso em: 3 out. 2013.

MISSÃO e Proselitismo – Uma palavra orientadora da IECLB. Posicionamento do Conselho Diretor da IECLB.. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/missao-e-proselitismo-uma-palavra-orientadora-da-ieclb-1994>>. Acesso em: 10 out. 2013.

MORREL, Antoine. Para manter fiéis, Metodista diz não ao ecumenismo. **Terra Magazine**, disponível em <http://entretenimentoar.terra.com.ar/oscar/2009/interna/0,,OI1131776-EI6581.html>. Acesso em 10 out. 2013.

NARAYAN, D., CHAMBER, R. SHAH, M.K. **Voices of the poor**. Crying out for change. New York: Oxford University Press, 2000.

NORRIS, Pipa; INGLEHART, Ronald. **Sacred and Secular** - Religion and Politics Worldwide. New York: Cambridge, 2004.

NOSSA RESPONSABILIDADE SOCIAL – 1978. Documento do Concílio de Joinville. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/nossa-responsabilidade-social-1978>>. Acesso em: 8 set. 2013.

NOY, Darren. **This World and the next: The Interrelationships of Religion and Development**. Berkley: University of California. 2009.

ORO, Ari Pedro. Religião e Política no Brasi. *Cahiers des Amériques Latines* (Paris), França v. 48,n. 49, 2006, p. 205-222.

PANADERO, Concha Roldán. La difusión de los conocimientos en la Republica de las Letras. **Thémata, Revista de Filosofia**, n. 42, 2009. Disponível em: <<http://institucional.us.es/revistas/themata/42/11%20roldan.pdf>>. Acesso em: jun. 2013.

PARA QUE TODOS sejam um. A perspectiva metodista para a unidade cristã. Pastoral dos Bispos e Bispos. Disponível em: <metodista.org.br/content/interfaces/.../Para_que_todos_sejam_um.pdf>. Acesso em: 30 de outubro de 2013

PEDDE, Valdir. Carismáticos, Luteranos e Católicos. Uma abordagem comparativa das performances rituais. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia de Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000; Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/3798>>. Acesso em: 7 set. 2013.

PLANO Nacional Missionário 2012 - 2016, aprovado pelo 19º Concílio Geral da Igreja Metodista, 2011. Disponível em: <www.metodistavilaisabel.org.br/.../20120311_Plano_Nacional_Missionar...>. Acesso em: 9 out. 2013.

PLANO para a Vida e Missão da Igreja. Disponível em: <re.metodista.org.br/download/54/plano-para-vida-e-missao.pdf>. Acesso em: 10 out. 2013.

PORTELLA, Rodrigo. O porvir do passado. O retorno das sensibilidades tradicionalistas e exclusivistas no catolicismo contemporâneo: uma interpretação Bergueriana. **Tempo e Presença**. Disponível em: <www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=340&cod_boletim=Artigo>. Acesso em: 11 jul. 2013.

_____. Fé, Cultura e Norma Eclesiástica: a Gênese da Igreja Luterana no Brasil – Organização Popular e Tutela Eclesiástica. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, vol. 16, n. 7/8, p. 593-607, jul/ago, 2006.

PRIEN, Hans-Jürgen. **Formação da Igreja Evangélica no Brasil**. Das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal. 2001.

PRONUNCIAMENTO Episcopal sobre Aborto. Disponível em: <re.metodista.org.br/download/54/colégio-episcopal-sobre-aborto.pdf>. Acesso em: 8 out. 2013.

PRONUNCIAMENTO do Colégio Episcopal sobre o PNDH 3 – Direitos Humanos. Disponível em: <www.metodista.org.br/download/20/pronunciamento_PNDH_3.pdf>. Acesso em: 13 de out de 2013

QUINTERO, Manoel Perez. Crônica de Porto Alegre. A propósito da IX Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas. Disponível em: <http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=50&cod_boletim=3&tipo=Artigo>. Acesso em: 23 out. 2013.

RACISMO – abrindo os olhos para ver e o coração para acolher. Carta Pastoral dos Bispos e Bispos Metodistas. Disponível em: www.metodistalondrina.com.br/.../104-carta-pastoral-sobre-racismo.html. Acesso em: 8 out. 2013.

REISER, Konrad. Misión y ecumenismo en el movimiento ecumênico. In SINNER, Rudolf von. **Misión y Ecumenismo en Americalatina**. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2010, p. 31-46.

REFORMA AGRÁRIA. Carta Pastoral da Presidência. Disponível em: <http://www.luteranos.com.br/conteudo/reforma-agraria-1991>>. Acesso em: 7 set. 2013.

REIFELD, Helmut. **Religion und Globale Entwicklung**. Beiträge zu einer aktuellen Debate Aussicht der Entwicklungspolitik. Disponível em: www.kas.de/wf/de/33.19456/>. Acesso em: 25 abr. 2013.

RIBEIRO, Ednaldo. A Consistência das medidas de pós-materialismo: testando a validade dos índices propostos por R. Inglehart no contexto brasileiro. **Sociedade e Estado**, Brasília, V. 22, p. 371- 400, mai/ago, 2007.

RIBEIRO, Margarida. Trazer à memória metodista o ecumenismo. **Revista Caminhando**, vol. 8, n. 2 (12), 2003. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CA/.../1455>>. Acesso em: 15 out. 2013.

SANTA ANA, Júlio. **Ecumenismo e Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1987.

SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. **Exegese Feminista**.

Resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres. São Paulo: ASTE; São Leopoldo: CEBI, Sinodal, 2008.

SCHERER, James. **Evangelho, Igreja e Reino**. Estudos Comparativos da Missão. São Leopoldo: Sinodal; EST/IEPG. 1991.

SCHLEGEL, Jean-Loius. **A lei de Deus conta a liberdade dos homens** – Integrismos e fundamentalismos. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SCHNEIDER, Marcelo. A influência das questões candentes contemporâneas para a identidade da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. **Estudos Teológicos**, v. 49, n. 2. São Leopoldo: EST, 2009, p. 241-251.

SCHOTTROFF, Luise; SCHOROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. **Exegese Feminista**. Resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres. São Leopoldo: Sinodal; CEBI. São Paulo: ASTE; 2008.

SELLETI, Jean Carlos; GARRAFA, Volnei. **As raízes cristãs da autonomia**. Petrópolis: Vozes, 2005.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SEXUALIDADE HUMANA – Homossexualidade. Carta Pastoral da Presidência. Disponível em: http://www.luteranos.com.br/conteudo_organizacao/presidencia/sexualidade-humana-homoafetividade-2011>. Acesso em: 5 out. 2013.

SILVA, Antônio Francisco da; CARDOSO, Luis de Souza. Teologia Ecumênica e modernidade: uma síntese do movimento ecumênico na história. In: HIGUET, Etienne A (org). **Teologia e Modernidade**. São Paulo: Fonte Editorial. 2005. p. 61-99.

SILVA, Luis Eduardo Prates da. Metodismo e Educação. Um estudo das Diretrizes para a Educação na Igreja Metodista a partir dos contextos de sua elaboração. São Leopoldo, 2004. 108 f. Dissertação (Mestrado) – IEPG, 2004.

SINNER, Rudolf von. (Org). **Misión y Ecumenismo en Latinoamérica**. São Leopoldo: Ed. Sinodal; Quito: CLAI Ed. 2010.

_____. Ecumenismo. In: BORTOLLETO, Fernando Filho (org). **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008, p. 321-323.

_____; MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves. A contribuição da IECLB para a cidadania no Brasil, **Estudos Teológicos**, vol 45, n. 1, São Leopoldo: EST, p. 32-61, 2005.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. A trajetória dos direitos humanos na Igreja Católica no Brasil: do discurso político ao discurso moral. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro; DE MORI, Carolina (Orgs). **Mobilidade Religiosa: linguagens, juventude, política**. São Paulo: Paulinas, 2012.

SCHÜNEMANN, Rolf. **Do Gueto à Participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975**. São Leopoldo: Sinodal; EST/IEPG, 1992. (Série Teses e Dissertações, 2).

TEIXEIRA, Alfredo. O ecumenismo contemporâneo no contexto da diluição e da recomposição do religioso. **Revista de Humanidades e Tecnologias**, n. 1, 1998, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias – Departamento de Ciências Sociais e Humanas, p. 70 a 77. Disponível em:

<<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/rhumanidades/issue/view/130>>. Acesso em: 03 de set de 2013.

TESSMANN, Mário Francisco. Pietismo. In. **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo, ASTE, 2008, p. 785-790.

TIEL, Gerhardt. **Ecumenismo na perspectiva do Reino de Deus**. Uma análise do Movimento Ecumênico de Base. São Leopoldo: CEBI/Ed. Sinodal, 1998.

TILLICH, Paul. **Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 1999.

TUNES, Suzel Magalhães. O Pregador Silencioso. Ecumenismo no Jornal Expositor Cristão (1886-1982). São Bernardo do Campo, 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde.../Suzel%20Magalhaes.pdf . Acesso em 06 set. 2013.

UNIDADE: Contexto e Identidade da IECLB. Documento do Concílio. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/unidade-contexto-e-identidade-da-ieclb-2004>>. Acesso em: 2 out. 2013.

VALORIZANDO A FAMÍLIA. Posicionamento da IECLB. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/conteudo/valorizando-a-familia-1997>>. Acesso em: 10 out. 2013.

VALVERDE, Messias. A Chama que Flameja. Uma abordagem dialética sobre a presença da Igreja Metodista no Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), entre os anos de 1982 a 2006. Juiz de Fora, 2011. 134 f. Tese (Pós-Doutorado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011.

VAN KAICK, Baldur, RAISER, Konrad. **Movimento Ecumênico: história e desafios**. São Leopoldo: Centro Ecumênico e Evangelização Capacitação e Assessoria – CECA. 51 p.

WACHHOLZ, Wilhelm. Luteranismo no Brasil: trajetórias e desafios. **Estudos Teológicos**, vol 49, n. 2, São Leopoldo: EST, p. 180-206, jul/dez, 2009.

WEBER, Max. **Sociologia das Religiões e consideração intermediária**. Lisboa: Relógio D'Água, 2006.

WESTHELLE, Vitor. Una Sancta: a Unidade da Igreja na Divisão Social. **Estudos Teológicos**, n. 31, São Leopoldo: EST, 1991, p. 29-45.

WILLAIME, JEAN-PAUL. **Sociologia das Religiões**. São Paulo: UNESP. 2012.

WIRTH, Lauri. Protestantismo e etnia: sobre a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração. **Estudos Teológicos**, v. 38, n. 2, São Leopoldo: EST, p. 156-172, 1998.

_____. Protestantismo brasileiro de rito luterano. **Revista da USP**, São Paulo, n. 67, p. 68-77, setembro/novembro, 2003.

ZUBEN, Reginaldo Von. Evangelical, o movimento. In. **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008, p. 417-420.

APÊNDICE- Questionário “Ecumenismo, Valores Sociais e Modernização: a percepção dos agentes eclesiais”.

Este questionário é parte do projeto de dissertação sobre “Ecumenismo, Valores Sociais e Modernização: a percepção dos agentes eclesiais” e integra a Linha de Pesquisa Religiões Comparadas e Perspectivas de Diálogo do Programa de Pós-Graduação de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Sua colaboração será muito importante para compreender o que os(as) agentes eclesiais, pastores, pastoras e lideranças leigas pensam sobre o movimento ecumênico e sua viabilidade na ação diaconal das Igreja. Suas respostas serão analisadas apenas de forma agregada, sem a identificação de quem responder. Por favor, sinta-se livre para responder o que quiser. Agradecemos a sua contribuição.

Ao final do questionário há um espaço para comentários. Aproveite-o livremente para expressar sua opinião ou comentários relacionados ao tema da pesquisa: ecumenismo e valores sociais.

Esclarece-se que o termo Ecumenismo, utilizado neste questionário, refere-se única e exclusivamente ao diálogo e ações conjuntas entre igrejas. O diálogo e ações entre religiões são contemplados com o termo “Inter-religioso”.

Este trabalho só será bem sucedido se os entrevistados apresentarem respostas claras e objetivas. Por isso, contamos com a sua imprescindível colaboração.

Todas as informações registradas nos questionários terão a sua **confidencialidade preservada** e serão utilizadas exclusivamente na tabulação de dados e na análise estatística das respostas obtidas.

O questionário divide-se em quatro grandes blocos:

1. Identificação de demográfica
2. Participação e conhecimento do movimento ecumênico
3. Visões sobre o movimento ecumênico
4. Igreja e sociedade

1 – IDENTIFICAÇÃO DEMOGRÁFICA

V1: IDADE

- () 1. 25 a 35 anos
 () 2. 36 a 45 anos
 () 3. 45 a 55 anos
 () 4. 55 a 65 anos
 () 5. mais de 65

V2: Região do país onde mora/atua:

- () 1. Norte () 2. Sul () 3. Nordeste () 4. Centro-Oeste () 5. Sudeste

V3: Sexo: () 1. Masculino () 2. Feminino

V4: Função que ocupa na Igreja

- 1. Pastor(a)
- 2. Diácono(a)
- 3. Missionário(a)
- 4. Catequista
- 5. Liderança leiga
- 6. Outro. Qual? _____

V5: Se você responde por um ministério ordenado, qual é seu tempo de ordenação?
(responder o número de anos e o/ou número de meses)

_____ Anos _____ Meses

V6: Se você for ministro(a) ordenado(a), qual é o seu grau de formação?

- 1. Bacharel em Teologia
- 2. Especialização
- 3. Mestrado
- 4. Doutorado

V7: Se você for liderança leiga, qual é o seu nível de formação?

- 1. Ensino Fundamental Completo
- 2. Ensino Médio Completo
- 3. Ensino Médio Incompleto
- 4. Superior Completo
- 5. Superior Incompleto
- 6. Especialização
- 7. Mestrado
- 8. Doutorado

V8. Sua atuação acontece em contexto:

- 1. Urbano 2. Rural 3. Urbano e Rural

V9. Qual a sua denominação?

- 1. Luterana 2. Metodista

V10. A denominação eclesiástica na qual você atua é a sua denominação de origem?

- 1. Sim 2. Não.

2 - PARTICIPAÇÃO E CONHECIMENTO SOBRE O MOVIMENTO ECUMÊNICO

V11. Você participa de algum grupo ecumênico no local onde você mora?

- 1. Sim 2. Não (neste caso, vá para a questão 15)

V12. Se sua afirmação anterior foi positiva, qual o caráter do Grupo Ecumênico do qual você participa?

- 1. Grupo ecumênico de ministros(as) ordenados(as)
- 2. Grupo ecumênico integrado por ministros(as) ordenados(as) e lideranças leigas.
- 3. Grupo ecumênico que se reúne em torno de ações sociais específicas
- 4. Grupo ecumênico de estudos
- 5. Grupo ecumênico de estudos bíblicos
- 6. Outro. Qual _____

V13. Qual foi seu primeiro contato com o movimento ecumênico?

- 1. Na minha comunidade de origem. As igrejas se reuniam para celebrar em conjunto.
- 2. Na minha comunidade de origem. As igrejas se reuniam para ações sociais comuns.
- 3. A primeira vez que ouvi falar em movimento ecumênico foi no curso de teologia.
- 4. Meu primeiro contato com o movimento ecumênico foi a partir da disciplina sobre ecumenismo no curso de teologia.
- 5. Meu primeiro contato com o movimento ecumênico foi em um curso para lideranças a respeito do tema.
- 6. Nunca tive contato com o movimento ecumênico

V 14. Para você, o movimento ecumênico:

- 1. É importante, porque possibilita às Igrejas celebrarem conjuntamente.
- 2. É importante, porque possibilita às Igrejas se reunirem em torno de temas comuns, como meio ambiente, gênero, paz, dignidade humana, justiça social e direitos humanos.
- 3. É importante porque fortalece as Igrejas como organizações da sociedade civil.
- 4. É importante porque, em um contexto de pluralismo religioso, fortalece a ação missionária de levar Cristo a todos os povos.
- 5. Não é importante. Na minha opinião, o movimento ecumênico é uma ameaça, pois pode tirar membros da minha comunidade.
- 6. Compreendo que o movimento ecumênico atualmente não tem importância. Nos tempos de hoje, o mais relevante é trabalhar o fortalecimento da identidade confessional da minha comunidade.
- 7. Não tenho opinião formada a respeito.

V15. Das ações ecumênicas nacionais que aconteceram nos últimos dez anos, de qual ou de quais você ouviu falar:

- 1. Campanha ecumênica da Fraternidade de 2000 “Novo Milênio Sem Exclusão”.
- 2. Campanha Ecumênica da Fraternidade de 2005 “Felizes os que promovem a paz”.
- 3. Campanha da Fraternidade Ecumênica de 2010 “Economia e Vida – Vocês não podem server a Deus e ao dinheiro”.
- 4. Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, em Porto Alegre, 2006.
- 5. Ouvi falar de todas
- 6. Não ouvi falar de nenhum destes eventos

V16. Das ações ecumênicas que acontecem todos os anos, de qual ou de quais você costuma participar ativamente?

- 1. Da Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos
- 2. Dia Mundial de Oração

- () 3. Campanha Primavera pela Vida
 () 4. De nenhuma delas

V17. Dos principais organismos e articulações ecumênicas presentes no Brasil, de qual ou quais delas você ouviu falar ?

- () 1. Conselho Nacional de Igrejas Cristãs no Brasil – CONIC
 () 2. Coordenadoria Ecumênica de Serviço – CESE
 () 3. Conselho Latino-americano de Igrejas – CLAI
 () 4. Fórum Ecumênico Brasil – Fe-Brasil
 () 5. *Act Alliance*
 () 6. Centro de Estudos Bíblicos – CEBI
 () 7. Rede Ecumênica da Juventude –REJU
 () 8. Conheço todas elas
 () 9. Não conheço nenhum deles

Dos exemplos abaixo, quais deles são coerentes com a sua realidade?

	Sim	Não	Não Sei
V18. Me identifico com o movimento ecumênico, mas minha comunidade não simpatiza.			
V19. Sou terminantemente proibido pelo presbitério da minha comunidade de falar sobre ecumenismo			
V20 O movimento ecumênico possibilita trabalhar alguns valores sociais importantes, como igualdade de gênero, violência contra a mulher, justiça social, etc.			
V21. O encontro entre ministros(as) ordenados(as) de outras denominações é importante porque possibilita a troca de experiências.			
V22. O movimento ecumênico tem			

representado um espaço importante para a inserção social das igrejas.			
---	--	--	--

3. VISÕES SOBRE O MOVIMENTO ECUMÊNICO

V23. É importante que o movimento ecumênico promova diálogo e reflexão em torno de temas atuais como igualdade de gênero, união entre pessoas do mesmo sexo, direitos sexuais e reprodutivos para orientar a prática pastoral.

- () 1. Concordo plenamente
- () 2. Concordo
- () 3. Discordo
- () 4. Discordo fortemente
- () 5. Não sei

V24. O movimento ecumênico deveria transpor as fronteiras do cristianismo e dialogar com outras religiões

- () 1. Concordo plenamente
- () 2. Concordo
- () 3. Discordo
- () 4. Discordo fortemente
- () 5. Não sei

V25. É possível a cooperação entre igrejas e outras religiões em torno de causas comuns, como direitos humanos, sociais, econômicos e ambientais

- () 1. Concordo plenamente
- () 2. Concordo
- () 3. Discordo
- () 4. Discordo fortemente
- () 5. Não sei

V26. O Movimento ecumênico prega a unidade, mas não pratica a unidade.

- () 1. Concordo plenamente
- () 2. Concordo
- () 3. Discordo
- () 4. Discordo fortemente
- () 5. Não sei

V27. O movimento ecumênico propõe temas que não fazem parte do dia a dia da vida das comunidades.

- () 1. Concordo plenamente () 2. Concordo () 3. Não concordo () 4. Não sei

V28. A igreja não deveria se envolver com o movimento ecumênico.

- () 1. Concordo plenamente () 2. Concordo () 3. Não concordo () 4. Não sei

V29. A preocupação principal da igreja deveria ser a de manter seus membros e abrir novas áreas de missão.

() 1. Concordo plenamente () 2. Concordo () 3. Não concordo () 4. Não sei

V30. O movimento ecumênico reúne pessoas que não participam do dia a dia das suas igrejas.

() 1. Concordo plenamente () 2. Concordo () 3. Não concordo () 4. Não sei

V31. A dificuldade em participar do movimento ecumênico é que algumas igrejas não reconhecem a ordenação de mulheres.

() 1. Sim () 2. Não

V32. Minha igreja sempre nos mantém informados sobre os documentos e acordos ecumênicos assumidos por ela.

() 1. Sempre () 2. Frequentemente () 3. Às vezes () 4. Quase nunca () 5. Nunca

V33. Conheço os acordos e documentos ecumênicos assumidos por minha igreja.

() 1. Sim () 3. Não

V34. Costumo trabalharnas comunidades os acordos e documentos ecumênicos assumidos pela igreja

() 1. Sempre () 2. Frequentemente () 3. Às vezes () 4. Apenas em situações especiais () 5. Nunca

4. IGREJA E SOCIEDADE

Nas questões abaixo, indique quais deveriam ser as ações mais importantes para as igrejas.

	Muito importante	Não muito importante	Não é importante	Não sei
V35. Defender a família como instituição				
V36. Fortalecer os valores cristãos entre os jovens, em especial aqueles relacionados à sexualidade.				
V37. Fortalecer a autonomia das pessoas, inclusive para escolher sua religião.				
V38. Promover o direito das pessoas à livre expressão				
V39. Dedicar-se para que mais pessoas conheçam e assumam o Evangelho.				

V40. É importante que as igrejas participem da política com vistas a defender os valores cristãos.

- 1 Sim
- 2 Não
- 3 Não sei

V41 A interferência das igrejas na política é legítima apesar do Estado brasileiro ser laico.

1. Sim
2. Não
3. Não sei

V42. Enquanto organizações da sociedade civil, as igrejas devem se envolver com temas relacionados com os direitos humanos.

1. Sim
2. Não
3. Não Sei

V43. Nos debates que surgem em função dos avanços da ciência, tais como, células tronco, clonagem, deve prevalecer sempre a opinião da igreja.

1. Sim
2. Não
3. Não sei

Abaixo estão descritos alguns valores que poderiam ser trabalhados nas igrejas. Qual ou quais deles você considera muito importante e quais você considera não muito importante?

1. MUITO IMPORTANTE 2. NÃO MUITO IMPORTANTE

V 44. Autonomia

V 45. Relações de poder

V 46. Tolerância e respeito a outras religiões

V

V47. Aceitação de novos modelos de família

V 48. Aceitação dos novos papéis de gênero

V 49. Violência contra a mulher

V 50. Masculinidade

V51. Família como célula de transmissão de valores cristãos

V52. A mulher cristã

V53. O matrimônio como expressão do amor de Deus

Abaixo segue uma lista de organizações voluntárias. Você está inserido(a) em alguma destas organizações?

	Sim	Não
V54. Sociedade esportiva e recreativa		
V55. Organizações de arte, música ou educação		
V56. Sindicato		

V57. Partidos políticos		
V58. Conselhos municipais ou estaduais		
V59. Projetos agroecológicos		
V60. Projetos de economia solidária		
V61. Outro tipo de organização. Qual?		
V62. Organizações de apoio a movimentos sociais, como sem-terra, quilombolas, indígenas, mulheres, atingidos por barragens e outros.		

Dos vários grupos de pessoas listados abaixo. Qual seria a dificuldade de ser aceito em sua comunidade?

	SIM	Não
V63. Pessoa com passagem pela polícia.		
V64. Pessoas de raças diferentes.		
V65. Pessoas com HIV/AIDS.		
V66. Usuários de drogas.		
V67. Homossexuais.		
V68 Integrante de movimento social como de luta pela terra ou de defesa dos direitos dos povos indígenas ou quilombolas.		

Em uma escala de 1 a 10, onde 1 significa “Concordo Fortemente” e 10 significa “Discordo Fortemente” Qual é a sua opinião sobre as questões a seguir.

V69. Quando empregos estão escassos, homens tem mais prioridade ao trabalho do que as mulheres?

Concordo
Fortemente

Discordo
Fortemente

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

V70. Uma das razões para a desagregação familiar é a mulher trabalhar fora

Concordo
Fortemente

Discordo
Fortemente

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

V71. A mulher pode ser ordenada, mas não ocupar cargos de direção nas igrejas, pois as pessoas não estão habituadas a isso.

Concordo
Fortemente

Discordo
Fortemente

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

V72. Homossexuais poderiam ser ordenados

Concordo
Fortemente

Discordo
Fortemente

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

Para cada um dos itens seguintes, indique qual a importância em sua vida de:

	Muito Importante	Relativamente Importante	Não muito importante	Nada Importante
V73. Família				
V74. Amigos				
V.75 Tempo de Lazer				
V.76 Política				
V77. Trabalho				
V78. Espiritualidade				

Se você pudesse escolher, das questões abaixo, qual você escolheria como primeira escolha e qual você escolheria como segunda escolha?

Questões	Primeira escolha	Segunda Escolha
V79. Manutenção da ordem na nação.		
V 80. Dar mais voz às pessoas nas decisões governamentais importantes.		
V 81. Combater a alta de preços.		
V 82. Proteger a liberdade de expressão.		
V83. Serviços públicos de qualidade		
V84. Fortalecimento de movimentos Pró-Vida e contra o aborto.		

Aceitável Inaceitável
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

V99. Divórcio

Aceitável Inaceitável
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

V100. Uma mulher, membro da comunidade, denunciar seu esposo por violência doméstica

Aceitável Inaceitável
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

V101. Um casal precisa ter filhos para se realizar

Aceitável Inaceitável
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

V102. Uma mulher trabalhar fora e seu marido cuidar da casa e dos filhos

Aceitável Inaceitável
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

V103. Em um contexto de pluralismo, o diálogo inter-religioso precisa levar em conta a centralidade de Cristo.

Aceitável Inaceitável
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

V104. Em um contexto de pluralismo, a Bíblia torna-se um instrumento importante para reafirmar a verdade da centralidade de Cristo.

Aceitável Inaceitável
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

V105. A Bíblia é um instrumento importante para a afirmação de práticas sociais emancipatórias, que considerem a liberdade de expressão, a livre escolha religiosa e a igualdade de gênero.

Aceitável Inaceitável
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

Você gostaria de deixar algum comentário especial sobre alguma das questões?

Agradecemos sua contribuição. Reafirmamos que as suas respostas serão analisadas apenas de forma agregada, sem a sua identificação.