Globethics Repository



Zwinglio [Zwingli]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Dreher, Luís H.
Publisher	Universidade Federal de Juiz de Fora
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-10 00:58:18
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/220134

Zwinglio - um Intento de Compreendê-lo através de Reflexões sobre o Protestantismo e o Ecumenismo

Luís H. Dreher[*]

Para Zwinglio Mota Dias, com o mesmo apreço de todos esses anos, desde Hyde Park (Chicago) e Borboleta (Juiz de Fora).

Resumo

Sob a óptica específica de seu autor, a presente contribuição busca fazer um apanhado de diversos temas que ao longo de décadas foram, em maior ou menor grau, foco do interesse do homenageado, professor emérito Dr. Zwinglio Mota Dias. Tais temas são tratados em perspectiva mais histórica do que sistemática, e a partir da escolha relativamente arbitrária de tópicos quer comuns ao protestantismo em geral, quer mais específicos da tradição reformada. Sobressai, no todo, a contribuição do cristianismo evangélico, reformatório e protestante para assuntos sempre atuais, tais como a relação entre fé e política e o ecumenismo cristão. Quanto à forma da exposição, busca-se atingir o objetivo antes ao modo de um ensaio do que de um artigo científico bem delimitado. Assim, privilegia-se a síntese subjetiva a partir de um diálogo pontual com textos selecionados do colega homenageado.

Palavras-Chave: *Cristianismo Protestante. Reforma. Calvinismo. Ecumenismo. História da Teologia.*

[*] PhD pela *Lutheran School of Theology at Chicago* e estágio pós-doutoral pela Universität Hamburg. Professor de Filosofia e Ciências da Religião no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasil; pesquisador do CNPq. E-mail: luis.dreher@ufjf.edu.br

Abstract

Through the specific lenses of its author, the following paper attempts to gather the harvest of several themes and issues which throughout the decades have been, to a lesser or greater extent, the focus of interest by Dr. Zwinglio Mota Dias, now Professor Emeritus. Such themes are dealt with according to a perspective which tends to be more historical than systematic, and the starting point of this work is a relatively arbitrary choice of topics common to Protestantism in general more specifictopics concerning to the Reformed Tradition. On the whole the emphasis falls on contributions made by evangelic, Reformation and Protestant Christianity to issues which remain as current as ever, such as the relationship between faith, social ethics and politics, as well as Christian ecumenism. As far as the form of exposition is concerned, the goal is pursued in essay form rather than in a clearly demarcated research article. Thus the subjective synthesis is preferred as it grows out of a piecemeal dialogue with selected writings by the dear colleague to whom we today pay our homage.

Keywords: *Protestant Christianity; Reformation; Calvinism; Ecumenism; History of Theology.*

Introdução

No intuito de reforçar a dedicatória, começo minha contribuição rendendo minha justíssima homenagem ao amigo e colega Zwinglio Mota Dias, e o faço, na comparação, enquanto jovem teólogo, de certo modo até *freelance* - devido às circunstâncias da vida, bem como a algumas predileções que incentivam a dispersão intelectual.

É supondo este mesmo zelo e cultivo dos afetos que imediatamente justifico meu título, aliás, um trocadilho sobre uma obra de Karl Barth.[1] Digo "trocadilho", pois não só os tempos são outros. Também a intenção o é: a saber, não a de sedimentar uma diferença teológica, quer com o reformador de Zurique, quer com este seu herdeiro indireto e distante, brasileiro e mineiro (E, *last but not least*, também cidadão honorário do Rio de Janeiro!).

[1] Karl BARTH. *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen.*

Até porque nosso Zwinglio parece admirar, ao que parece mais do que o de Zurique, o doutor de Genebra, Calvino.[2] E, por que não, também Lutero? Pelo menos, em nossas conversas, Lutero sempre se entremeia. Talvez todos estes "doutores comuns do cristianismo" – e: da Igreja?![3] – estivessem ainda mais próximos do que podiam imaginar, e, com a vantagem do tempo e do retrospecto, certamente passaram a estar. Vários fatores intervenientes são, em maior ou menor grau, causas da crença comum na capacidade de convergência reformatória e evangélica clássica: Trento (a Contrarreforma) e as ortodoxias protestantes, o pietismo e o neoprotestantismo, os vários despertamentos e a moderna crítica histórica do século XIX, o Evangelho Social (*Social Gospel*) e o fundamentalismo, o movimento ecumênico e o movimento missionário, as teologias liberais e dialéticas, o surgimento do pentecostalismo, o *aggiornamento* do Vaticano II e a imensa retração atual do engajamento ecumênico mais estrito, etc. Tudo isso junto com as consequências mais recentes,

2 Zwinglio M. DIAS. O Calvino desconhecido... (Alguns apontamentos sobre João Calvino antes do Calvinismo).

3 Assim Leonardo Boff, cit. apud Rudolf von SINNER. Leonardo Boff – um católico protestante, aqui: p. 153. É importante observar, aqui, o pano de fundo histórico e teológico de todo um vocabulário. Do ponto de vista católico-romano, mesmo um "doutor" como Lutero se acharia num binarismo necessário, que implica uma relação de poder – com vantagem para o segundo polo – que o protestantismo já não reconhece. Este é o binarismo de "doutores" e "bispos". Do ponto de vista protestante, é significativa a reversão – comparável ao retorno às fontes, no caso à Escritura e ao que se julgava ser um cristianismo "autêntico" – a um estágio anterior de tradição em que inexistia uma distinção forte entre o papel do bispo e do doutor – ou teólogo. Permanece o fato de que na Igreja Católico-Romana, ainda hoje, o bispo é tutor do teólogo, e que mesmo doutores, quando se tornam bispos (ou papas), tendem a reforçar a relação de subordinação. Vítor Westhelle, baseando-se em ninguém menos que E. Schillebeecx, aponta para o processo de crescente dissociação entre ofício do teólogo e o do bispo, o primeiro baseado em conhecimento da tradição e o segundo na simples "dotação intrínseca (e ontológica) transferida ao ofício para ser dispensada ao sabor do arbítrio". (Cf. Vítor WESTHELLE. *The church event*: call and challenge of a church Protestant, p. 54-55.) Ele prossegue: "Na época da Reforma esta diferença havia se tornado intransponível. Tornou-se necessário tomar uma decisão a respeito do que, afinal, constitui a tradição. Seria ela o ato de passar adiante uma prática, a prática da exposição bíblica para cada nova geração, ou seria ela o ato de legar uma dotação recebida e depositada na igreja?" (No original: "By the time of the Reformation this difference became unbridgeable. A decision had to be made on what constitutes tradition. Is it the passing down of a practice, the practice of biblical exposition for every generation, or is it the handing down of a received endowment deposited in the church?").

dada a extrema complexidade do cenário religioso e cristão com a qual estamos todos devidamente familiarizados.

Creio que o que pretendo dizer é o seguinte: eu mesmo e Zwinglio Dias temos muito em comum, e compartilhamos um sem-número de convicções teológicas, e também outras. Nesses dias, isso não deixa de ser um feito admirável quando se deixa o porto seguro dos clichês, que podem ter certa utilidade propedêutica e sua importância em contextos práticos e de intervenção social, sociopolítica ou até eclesial. Mas como ninguém ganharia realmente com um retorno àquele porto seguro num fórum como este, corro o risco de escrever este intento/ensaio. "Ensaio", a saber: o risco de fazer algo como um "experimento".

Já em si isso implica a possibilidade de mal-entendidos. Mas se eles surgirem, estou certo de que permanecerão o afeto e a amizade, que são sempre coisas do coração e resistem a todos os estranhamentos. Sou grato à vida pelo fato de que nesse caso eles não existem, mesmo porque Zwinglio não deixaria. Diferentemente de mim, quanto posso averiguar, ele parece ter herdado bem menos que eu a tendência argumentativa, polêmica ou apologética, de certos antepassados mais ou menos comuns na fé e na característica da disciplina intelectual.

Consolo-me, pois, com a possibilidade de que eventuais mal-entendidos venham a ser criativos e inspiradores, numa ou noutra direção, para quem chegar a ler estas linhas. Tenho em mente principalmente os teólogos ainda mais jovens e *freelances* do que eu, mas também cristãos em geral. Naturalmente, pessoas de diferente convicção religiosa e agnósticos de todos os tipos são especialmente bem-vindos, bastando que tenham conservado a mínima curiosidade intelectual por discussões aparentemente antiquadas e ociosas.

Como introdução, o recém-dito já é demais — embora o essencial, a amizade, ocasião deste texto- homenagem, exija antes o máximo, e não o mínimo, de palavras. O esquema de minha contribuição a esta *Festschrift* improvisada pelo simpático

editor de "*Numen*: revista de estudos e pesquisa da religião", junto com um punhado de discípulos de Zwinglio – também daquele de Zurique!? – é simples. *Primeiro*, quero identificar algumas características que julgo essenciais no "protestantismo" de Zwinglio Mota Dias. Afinal, esta é matriz confessa do nosso teólogo. Faço isso em duas seções, uma mais geral e histórica, outra mais específica e selecionando alguns tópicos, sem querer esgotar as questões. Num *segundo momento* correspondente à terceira seção quero entrar na relevância mais ampla deste conjunto de características para um grupo maior e, se possível, para todos/as – para a *oikumene*, como se sói dizer. Quero pensar, nessa juntura, em dois níveis da "concepção protestante" de ecumenismo e sua tensa inter-relação, ou sua "dialética", se quisermos. Sem tal dialética, o ecumenismo se desligaria de sua essência[4] cristã-eclesial. Por outro lado, a eclesialidade se colocaria cada vez mais sob o juízo divino, ao sobrepor-se ao querigma e ao buscar tolher suas consequências a uma só vez espontâneas e necessárias. Segue-se, a tudo isso, um breve balanço ou *conclusão*. À tarefa, pois.

1. Evangélicos, Reformatórios e Protestantes. Confessionais e Ortodoxos. Todos, e seus Herdeiros, já mais ou menos Modernos...

Se alguém quiser fazer um gracejo com um evangélico, especialmente se este for um luterano – e especialmente se nisso for também ortodoxo –, bastará chamá-lo de "reformado". Pois os reformados são os herdeiros da Reforma nas libérrimas terras suíças, iniciada por muitos, mas emblematicamente por Ulrico

4 "Essência" aqui é, antes de mais nada, "caráter definidor". Acentuo-o para que não tenha que eventualmente entrar em debates ociosos com filósofos pós-modernos – sobretudo no sentido trivial do termo – e os antiessencialismos tão em voga em uma vasta gama de abordagens das ciências humanas empíricas e/ou engajadas. Por outro lado, como se verá, utilizo o termo mais à frente aproximando-o de um sentido estritamente teológico, relacionando-o com a pneumatologia. Mas a crença no poder do Espírito (Santo) não é, nem precisa, ser "essencial" para todos.

Zwinglio em Zurique entre 1519-1523 e por João Calvino em Genebra a partir de 1536.[5]

Um "bom" luterano diria, isto sim, que a teologia de Lutero é, nessa ordem de prioridades, *primeiro* "evangélica", e *depois* "reformatória". Num *terceiro* momento lógico, que nesse caso é também histórico, tendo em vista a impossibilidade de uma reforma eclesial, ela é "protestante"[6]. Mas, neste momento, já não se trata de teologia apenas – se é que alguma vez se tratou apenas disso, o que, porém, tem somenos interesse teológico e, ouso dizer, mesmo histórico. Passa a tratar-se, sim, já claramente de aliança religiosa, política e militar contra Roma e o Império, bem como de um conjunto de tarefas de reorganização do culto, da pregação e da vida institucional da igreja estabelecida. *Por último*, devido ao processo de diferenciação interna do próprio movimento evangélico-reformatório visto como um todo, a teologia evangélica e reformatória torna-se, no caso do epicentro saxão de Wittenberg, um arcabouço doutrinal evangélico-luterano que dá advento ao luteranismo e suas épocas históricas.

Isso ocorre desde meados do próprio século XVI. Trata-se do movimento de confessionalização dos herdeiros da Reforma, e logo de distinção interna cada vez maior, por volta da época do Concílio de Trento, entre catolicismo romano, luteranismo e calvinismo. A ortodoxia luterana é uma das primeiras delas, seja na esteira de Felipe Melanchthon, que com sua escolástica se torna o "preceptor da Alemanha", seja, também, na esteira dos "gnesioluteranos" e seus sucessores.

Estes momentos lógicos estão também presentes, e não poderia ser diferente, nos outros dois grandes reformadores, Zwinglio e Calvino. Zwinglio não tem uma herança claramente discernível ou correspondente em abrangência ao último momento de Lutero. Tem-na só em parte, através de Calvino

5 Para o todo, cf. Carter LINDBERG. *As reformas na Europa*, p. 203ss, 297ss.

6 Inicialmente, como se sabe, o termo não deriva de autoatribuição, e sempre foi mais popular em áreas de língua francesa e inglesa, por razões históricas de ordem diversa.

e de outros movimentos que ladearam a Reforma magisterial.[7] Mas Calvino certamente a tem; existe toda uma gama de calvinismos depois de Calvino.[8] Igualmente, Zwinglio talvez comece mais claramente como "protestante" do que Lutero, já antes de cunhado o termo, ao passo que em Lutero os desenvolvimentos parecem ser mais graduais e relativamente mais demorados. Se eu estiver correto, Calvino, a partir de uma biografia diferente e de uma matriz teológica em parte independente, assimilou de uma só vez os três primeiros momentos, dando mais nitidez, por sua tendência sistemática além de bíblica, ao segundo e ao terceiro. Sabidamente, é a partir de Calvino que a Reforma se esparge para regiões não só importantes como histórica e culturalmente diversas, de modo que coube ao calvinismo operar e testar as sínteses de diversos momentos que contam como "reformatórios" e "protestantes". Some-se, a isso, sua tremenda influência na economia e na teoria e prática políticas.

Portanto, do ponto de vista terminológico e cronológico, há em toda a Reforma magisterial uma inédita guinada da teologia e da práxis eclesial com base em fundamentos bíblicos e no seu centro, o Evangelho.[9] Daí a *prioridade* do termo "evangélico", com a qual a maior parte dos protestantes históricos só não se sentem totalmente confortáveis por razões que, se de início se devem a uma modificação gradual do sentido teológico do

---

7 Para o conceito, remeto igualmente a C. LINDBERG. *Op. Cit.* Ele distingue basicamente entre os movimentos da Reforma que chegaram a convergir com o poder (estatal) e aqueles que ou não chegaram ou foram perseguidos. Como demonstrou Troeltsch, porém, a estes movimentos pertenceu toda uma posteridade não só eclesial, mas teológica, espiritual e cultural a partir da modernidade do século XVIII, principalmente.

8 Permito-me apenas anotar o comentário de meu querido colega Zwinglio: "Infelizmente, como muitas vezes acontece com várias outras importantes figuras da história humana, nosso Calvinismo, na grande maioria de suas expressões, contribuiu muito mais para ocultar que para revelar a João Calvino" (Zwinglio M. DIAS. O Calvino desconhecido...).

9 Para o (também atual) significado teológico dessa guinada, cf. V. WESTHELLE. *Op. cit.,* cap. 3 ("Meanings of tradition: give and take"), e especialmente o cap. 4: "On the authority of the scriptures: more than enough".

termo[10], ultimamente, também e especialmente em nosso país, devem-se a razões concernentes ao que se impõe no cenário público como convenção – não por último também midiática – ou taxonomia num sentido apenas sociológico ou, o que é ainda menos adequado, "político". Seja como for, há que insistir em que o protestantismo nunca se autocompreendeu como dotado de um "lado evangélico"[11], e sim o contrário: os evangélicos, os cristãos herdeiros da Reforma, têm um lado protestante. Nisso, eles têm uma já bem longa história; nela, os evangélicos vêm primeiro, os evangelicais bem depois, e os recentes "evangélicos" vêm por último. Quanto ao "lado protestante", embora essencial: ele não pode durar um átimo sequer sem a afirmação básica por Lutero e aqueles que, com a vantagem do retrospecto teológico, foram e são seus companheiros. Ora, tal afirmação não é senão a da justificação por graça *no meio* da fé, que decorre da

10 Claramente até à Primeira Guerra Mundial, a dificuldade com o termo "evangélico" resultava das várias acepções do que se entende grosso modo como "evangelicalismo", de suas relações próximas com o pietismo e os avivamentos no continente europeu e nas ilhas britânicas, e com as várias formas de subjetivismo religioso cultivadas a partir daí, especialmente nos EUA. Num segundo momento, com o advento do pentecostalismo, especialmente na América Latina, os pentecostais, em todo seu amplo espectro de "ondas", são publicamente identificados como evangélicos κατ' ἐξοχήν. Neste contexto geográfico e sociocultural, do ponto de vista de várias igrejas da Reforma, em parte "apossaram-se" do termo, em parte foram assim rotulados pelo *establishment* ainda relativamente católico-romano (No Brasil, os de *atitude* "protestante" têm estado, numericamente ao menos, amiúde mais dentro do catolicismo do que fora dele). Daí certa dificuldade de Zwinglio, não compartilhada ao que parece por Míguez Bonino (José MÍGUEZ BONINO. *Rostos do protestantismo latino-americano*), com o termo "evangélico". Diz Zwinglio (cf. DIAS, A larva e a borboleta): "Será que os Protestantes ainda o são? Pelo menos em termos de nomenclatura identitária, parece que não. Preferem autodenominarem-se 'evangélicos', por oposição ao Romano Catolicismo que ainda é considerado como uma expressão pagã do Cristianismo."

11 Provavelmente devido à identidade e posição de poder de seu parceiro de interlocução (o então Cardeal Ratzinger), Boff alude a um "lado evangélico do protestantismo"; em seguida, porém, defensiva e taticamente – ou sintomática e previsivelmente? – definindo este lado como "o lado são da teologia", e não como seu "lado protestante" (Cf. Leonardo BOFF. cit. apud SINNER. *Op. cit*, 155-156.).

redescoberta teológica do Evangelho, do "querigma" da escritura, e sobre a qual se obteve os rudimentos de uma convergência ecumênica notável em 1999.[12]

Em seguida ao aspecto evangélico, temos o aspecto "reformatório" ou reformador da teologia, e de uma práxis incipiente, mas por princípio contínua, de renovação da Igreja viva. Seus aspectos são conhecidos, apesar das ambiguidades concomitantes, de caráter político principalmente.[13] Destaco apenas algumas ênfases que se aprofundarão com o tempo, mas que estão dadas já claramente ou *in nuce*.

Primeiro, uma concentração na leitura da *Escritura* e nas disciplinas históricas, e um distanciamento da especulação (filosófica) com a ênfase na comunicação pelas línguas vernáculas. Ou seja, a ênfase nas línguas faladas pelo povo, e não por uma classe de cultura privilegiada.

Segundo, a tendência a afirmar a centralidade da *palavra* justamente em sua pregação – e não como letra

---

12 Cf. FLM, VATICANO. *Declaração conjunta sobre a doutrina da justificação*. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_po.html. Acesso em: 12 mar. 2011. Em forma de livro, acompanhado de estudos de membros da CNBB e da IECLB, o texto se acha em CNBB, IECLB. *Doutrina da justificação por graça e fé:* declaração conjunta católica romana – evangélica luterana.

13 Mesmo assim, conclui Eduardo Hoornaert, em recente texto popular: "O filósofo Ernst Bloch escreveu um livro ('Thomas Müzner, um teólogo da revolução', 1921) em que ele critica Lutero por não ter participado da guerra dos camponeses. Em sua opinião, foi uma lamentável omissão. Mas há uma frente de combate em que Lutero se meteu e que talvez escape à atenção do filósofo materialista: o combate em terreno religioso. Lutero combate de forma destemida uma opressão menos patente que a opressão econômica, mas que penetra mais fundo na alma humana, perpetuando-se por sucessivas gerações." Cf. Eduardo HOORNAERT. *A igreja necessita hoje de uma reforma protestante.* (Disponível em: http://www.cebi.org.br/noticia.php?secaoId=10&noticiaId=1811. Acesso em: 12 mar. 2011). Infelizmente, Hoornaert valoriza aqui a contribuição específica de Lutero pagando ainda o preço de subscrever as legendas e anacronismos cunhados pelo marxismo e pelo pensamento utópico – ainda que se conceda a existência de matizações importantes desde Engels até Bloch. Para uma leitura de Müntzer mais teológica e já naquela época menos carregada pelo olhar de uma historiografia em sentido pragmático, cf. meu ensaio: Luís H. DREHER. Decadência da cristandade e hermenêutica na teologia de Thomas Müntzer.

simplesmente,[14] como em algumas tendências ortodoxas a partir do século XVII. Pois a palavra é também sacramental à sua maneira; ela é presença divina, e, embora dependa de um ministério ordenado, ela não depende de uma qualidade substancial-sacramental do ministro. A palavra é evento, de modo que um sacramento sem comunidade e linguagem (sagrada) discerníveis é nulo. Aqui, abole-se também por princípio uma dimensão mágica da religião, se bem que não necessariamente uma dimensão mística ou, se quisermos, de mistério, de sentido transcendente. Com efeito, esse é o requisito mínimo para entender-se o cristianismo como fé verdadeira, ou mesmo como religião em geral.[15]

Terceiro, a relativização da distinção entre uma moral da perfeição, (meta) reservada aos membros de ordens religiosas, e uma moral dos homens comuns. Há *uma só moral para todos*, e ela está sempre já em crise, ao menos do ponto de

---

14 V. WESTHELLE. *Op. Cit.*, p. 50ss, ao discutir conceitos opostos de "tradição", descreve a ênfase – já presente em Irineu no século II – protestante na "recepção" viva das escrituras, o que inclusive afeta a maneira de conceber temas como a sucessão apostólica. Pois parte crucial do que é transmitido é a "integridade das ações" norteada na clareza das escrituras canônicas. E, como se poderia exemplificar no caso da (justa) reação dos donatistas mencionada por Westhelle, tradição é "a entrega de uma dada prática" (p. 48), mais que o direito de posse e monopólio sobre um "dom" objetivo, porém (ao menos em parte) secreto. Esta última compreensão de tradição remontaria, antes que a Irineu de Lyon, a Basílio de Cesaréia (século IV; cf. ibid., p. 50-53).

15 Este último um ponto assaz discutido entre os próprios teólogos cristãos, especialmente os protestantes. Zwinglio DIAS. Para uma comunidade ecumênica, solidária e cidadã, p. 55, distingue e esclarece a respeito daquela dimensão: *"Por religiosidade não entendemos apenas aquilo que está referido às práticas institucionais religiosas e/ou eclesiásticas, mas também a atitudes e cosmovisões que carregam em si um núcleo estruturador de sentido e práticas de caráter religioso, ainda que sejam negados como tais".* Nesse contexto, o teólogo Zwinglio ilumina o senso comum dependente de uma cultura religiosa encarnada em instituições pétreas, bem como o senso comum dos cientistas sociais – e dos nossos filósofos na melhor tradição francesa – que identificam religião com "igreja", no sentido de distinguir mais, apoiado numa distinção em última análise fenomenológica, entre a dimensão da essência e a da manifestação. (Também aqui, aliás, o tópico do "essencialismo" não é um *straw man* tão fácil de conjurar em análises um pouco mais perspicazes). Ao mesmo tempo, o também cientista da religião Zwinglio submete a hipótese de uma sintomatologia religiosa em "atitudes e cosmovisões", ainda que seja posta entre parênteses a questão da transcendência no sentido cristão.

vista teológico. Segundo isso – à parte de suas tendências neuróticas –, todo e qualquer perfeccionismo, também o de ordem moral, pode ser louvável e ter um valor relativo. Mas a moralidade própria não pode contribuir para a salvação, carece de valor soteriológico. Ao mesmo tempo, toda a possibilidade de busca da perfeição religiosa por meios cognitivos, ou seja, de esoterismo ou hermetismo, passa igualmente a perder seu valor especificamente religioso.

Quarto, e como consequência, o aprofundamento da noção de *vocação*, que agora se estende a todas as esferas e "profissões" da vida, com a concomitante valorização de esferas antes tidas como profanas, inclusive e especialmente a vida em família, a economia, a política – nos últimos dois casos principalmente com Calvino e o processo de reforma em cidades livres.[16] O tema da "ascese intramundana" já é suficientemente conhecido fora de círculos teológicos a partir das análises de Max Weber, por exemplo.

Quinto, a relativização da diferença entre clero e leigos, com a ênfase no "sacerdócio universal de todos os crentes"[17]. Sem abandonar o indiscutível valor teológico, espiritual e

16 Mas também com Lutero, na medida em que este aprofunda com diferenciações mais imunes a dualismos e espiritualismos, sua teoria dos "dois regimentos", que como "doutrina dos reinos" já é em parte resultado de distorções advindas quer de um princípio moderno-secularista, quer de uma teologia política de inclinações totalitárias. Nosso próprio homenageado em parte recebe Lutero nesta leitura dualista, tributária de um luteranismo mais tardio: "Calvino retoma e modifica a noção luterana dos 'dois reinos'. Enquanto que para o Reformador alemão estes dois reinos são esferas completamente (*sic!*) separadas, para Calvino eles são compreendidos como dois âmbitos distintos, mas igualmente ordenados por Deus" (Cf. Zwinlgio DIAS. O Calvino desconhecido...). No próprio Lutero, o aprofundamento ocorre por meio da distinção tripartite que, entre outras coisas, reconhece também na igreja uma dimensão temporal, regida pela lei divina expressa na criação. A distinção tripartite é aquela entre *oeconomia*, *politia* e *ecclesia* (Cf. V. WESTHELLE; Op. Cit., p. 36ss, aqui p. 38). Nesse sentido, nem Calvino – como, aliás, bem acentua Zwinglio – defende uma concepção simplesmente teocrática da relação entre o governo temporal e o espiritual, nem Lutero uma concepção simplesmente dualista da mesma.

17 Que, entre outras passagens, colhe inspiração bíblica em 1 Pe 2.9: "Mas vós sois a geração eleita, o sacerdócio real, a nação santa, o povo adquirido, para que anuncieis as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz".

eclesial do ministério ordenado[18], a prática reformatória passou a enfatizar aspectos funcionais-práticos. Foi posta em xeque uma concepção que via o ministério de maneira segmentada e hierárquica, além de subscrever uma perspectiva ontológica-sacramental do mesmo. Na visão dos reformadores, tal posição mesclava demais função e pessoa, estando pouco atenta às ambiguidades da natureza humana.[19]

Sexto, com um vigor que se estende e resiste até nossos dias, mesmo apesar da recente busca individual por autoridades fortes – não por último, no âmbito religioso: uma ênfase na *convicção* e nos direitos da *consciência* individual a uma relação direta com Deus, portanto não obrigatoriamente mediada pela tutela de confessores clericais, por exemplo.[20] A defesa do "livre-exame" (inicialmente: da escritura) em questões de fé e convicção, mas progressivamente não só nelas, é resultado direto desta ênfase. Naturalmente haveria muitos outros aspectos que poderiam ser ressaltados, mas é com base ao menos nesses seis aspectos que o movimento reformatório se estabelece e cresce.

O terceiro momento lógico e cronológico surge em 1529 na Dieta de Speyer, um ano antes da apresentação da Confissão de Augsburgo e no começo de um caminho sem volta, em que as esperanças de reforma estrutural da igreja estabelecida se esvaem. Já o introduzi, em parte como o aspecto protestante, para propor algumas distinções quanto ao termo "evangélico". Retomo-o agora mais do ponto de vista histórico e terminológico.

---

18 Cf. a respeito, numa perspectiva evangélico-luterana, Luís H. DREHER. Algumas ideias sobre teologia do ministério: especificidades luteranas na convergência ecumênica com a Igreja Católico-Romana, p. 37-72.

19 Para esta contraposição geral, cf., além de meu texto citado na nota anterior, V. WESTHELLE. *Op. Cit.*, cap. 1 *et passim*.

20 A consequência óbvia é o acento na confissão e no perdão coletivo dos pecados, com a exclusão gradual do instrumento da penitência. O pecado não tem graus, mas é a condição universal do homem que crê, que descobre perdão e pecado simultaneamente, num único e mesmo ato existencial. Daí a antropologia teológica traduzir-se resumidamente na fórmula *simul iustus et peccator*.

Com as inciativas de reforma, fora se impondo aos poucos o equilíbrio de forças políticas e militares na Europa em conflito religioso aberto, numa sequência de conflitos em que interesses religiosos iam, na visão geral das coisas, cedendo cada vez mais lugar a outros interesses. Nesse sentido, embora as "guerras religiosas" tenham levantado questões de ordem religiosa e civilizatória da mais alta importância, é inadequado, do ponto de vista histórico, defini-las como apenas "de religião". Interesses de poder e de ordem política e econômica foram se impondo cada vez mais, como mostra a aliança da França do Cardeal Richelieu com a Suécia, bastião nórdico do luteranismo, nas duas fases finais da Guerra dos Trinta Anos (1618–1648). Assim, entre a Dieta de Augsburgo de 1555 e a Paz da Vestefália de 1648, quando também aos calvinistas se reconhecem direitos de expressão religiosa em partes importantes da Europa, muita coisa já havia mudado. Preparava-se o terreno não só para várias formas de iluminismo secularizante, mas, principalmente, para a fundamentação política e jurídica do pluralismo e do próprio princípio de tolerância religiosa.

Mas estes mesmos foram, senão intencionalmente preparados, em grande parte, factualmente postos em marcha pelos eventos "protestantes" e pela tese da liberdade interior, de consciência religiosa, própria dos reformadores. O acontecido em 1529 na Dieta de Speyer teve caráter prototípico. Ele cunhou o momento "protestante" do protestantismo, e a partir dali tampouco o catolicismo seria exatamente o mesmo. Em Speyer, príncipes e cidades evangélicos fizeram um "protesto" contra a possibilidade de serem derrotados por votação "em questões pertinentes à honra de Deus e à bem-aventurança das almas". Em questões deste tipo, "cada um tem que colocar a si mesmo diante de Deus e prestar contas".[21] Tinha, ali, nascido o protestantismo.

[21] Cf. o verbete "Protestantismus". In: Erwin FAHLBUSCH. (Ed.) *Taschenlexikon Religion und Theologie*. v. 4, p. 152.

Do ponto de vista teológico e histórico, portanto, o termo se remete ao que se pode considerar não como o núcleo da fé, mas sim *o modo de sua recepção*. Protestantismo neste sentido não é nem subjetivismo, nem iconoclastia, nem, ao menos diretamente, quer subversão da ordem política, quer acomodação a ela. Isso se pode atestar tanto em Lutero, com sua "doutrina dos dois regimentos"[22], quanto em Calvino, conforme corrobora John T. McNeill: "O sistematizador da teologia protestante assumiu uma atitude positiva diante da ordem política enquanto ordem que se baseia na autoridade divina e na lei natural. Calvino rejeita tanto a concepção anabatista da separação cristã frente ao Estado como a reivindicação romana a uma autoridade hierárquica sobre ele."[23]

Assim, o que caracteriza o protestantismo é antes de mais nada uma interpretação da subjetividade e do ser humano *coram deo*, diante de Deus. É ela que continua a ter importância para além de seu contexto original. E é graças a esta interpretação que se justifica falar, em alguma medida ainda, do protestantismo como um guarda-chuva conceitual. Por isso em grande medida a Reforma magisterial, junto com aquelas formas do protestantismo que dela derivaram, ou com ela em parte ou em grande medida se reconciliaram nos séculos subsequentes, permanece como o núcleo mais duradouro daquela interpretação. Daí a forma fundamentalmente prática e eclesial que marca ainda hoje o

22 Cf. p. ex. Ulrich DUCHROW. *Os dois reinos:* uso e abuso de um conceito teológico luterano, aqui 13-14. A "doutrina dos dois reinos" como tal – como esferas independentes e neutras uma diante da outra– não existe como tal em Lutero, razão pela que se prefere seu próprio termo "regimentos". O *locus classicus* é LUTERO, Martinho. Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523). V. 7, pp. 15-16.

23 John T. MCNEILL. *The history and character of Calvinism*, p. 224: "The systematizer of Protestant theology took a positive attitude toward political order as resting upon divine authority and natural law. Calvin rejects both the Anabaptist view of Christian detachment from the state and the Roman claim of hierarchical authority over it."

centro deste movimento[24] cuja influência, porém, se estende muito além do que usualmente se percebe.

Esta forma de recepção da fé, junto com suas consequências antropológicas e éticas, dissemina-se para dentro da cultura democrática dos povos e em parte a configura. Em parte, como em nosso país, contribuiu (e contribui ainda) para difundi-la tanto em ambientes seculares quanto religiosos além de suas fronteiras. E como pontua Zwinglio, embora este processo não tenha sido isento de ambiguidades, como é típico

[24] As várias e recentes formas de pentecostalismo, na medida em que são consideradas como fenômenos especificamente religiosos, exibindo formas teológicas e doutrinárias, quer apenas implícitas, quer bastante flexíveis e assistemáticas, não deixam de ser evidência disso. Elas reforçam a noção de um "protestantismo essencialmente prático", mencionada por Troeltsch na citação a seguir. Ao mesmo tempo tornam, em mais de um caso, problemática – já do ponto de vista histórico, ou seja, dos acontecimentos e das tendências culturais e religiosas dos últimos cem anos – a tese de que o elemento eclesial-dogmático só fenece, mas não e *também*, reforça-se no ambiente atual de pluralismo disseminado. Cf. Ernst TROELTSCH. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. (Historische Bibliothek, Bd. 24; existe uma tradução ao espanhol, à qual não tive acesso: *El protestantismo y el mundo moderno*. Trad. Eugenio Ímaz. México, FCE, 1951/2005), p. 92: "Caso nos atenhamos à vida religiosa do mundo moderno, e não aos seus componentes mortos, não há como não admitir que já do puro ponto de vista factual um protestantismo essencialmente prático, dogmaticamente conservador mas não fortemente interessado em temas dogmáticos, forma a espinha dorsal da grande parte anglo-saxã de nosso mundo moderno. De outra parte e ao seu lado, as forças principais são aquelas do idealismo alemão estreitamente ligadas ao protestantismo. Toda a busca e imaginação religiosas restantes são mais uma fuga do mundo moderno do que uma conquista e assimilação religiosa; elas são, em geral, a fuga daquilo que é prático e real. Deste modo, será possível dizer também do ponto de vista puramente factual que a religião do mundo moderno é essencialmente determinada pelo protestantismo, e que nisso reside seu mais vigoroso significado histórico. Mas não se trata, evidentemente, de um protestantismo uniforme" (Original: "Hält man sich an das religiöse Leben der modernen Welt und nicht an ihre religiös abgestorbenen Teile, so ist doch unverkennbar, dass auch rein tatsächlich einerseits ein wesentlich praktischer, dogmatisch konservativer aber nicht stark interessierter Protestantismus das Rückgrat des großen angelsächsischen Teiles unserer modernen Lebenswelt ist, dass anderseits neben ihm die mit dem Protestantismus eng zusammenhängenden Kräfte des deutschen Idealismus die führenden Mächte sind. Alles übrige religiöse Suchen und Phantasieren ist mehr eine Flucht aus der modernen Welt als eine innerlich religiöse Bewältigung, es ist die Flucht aus dem Praktischen und Wirklichen überhaupt. So wird man auch rein tatsächlich sagen dürfen, dass die Religion der modernen Welt wesentlich vom Protestantismus bestimmt ist und dass hierin seine stärkste historische Bedeutung liegt. Freilich ist es kein einheitlicher Protestantismus").

de todo e qualquer fenômeno histórico, ele continua mesmo ali onde assume outras feições e outros designativos.[25]

Ao mesmo tempo, cabe ressaltar que o movimento é, justamente a partir deste centro, também mais amplo e mais livre. Por essa razão se falou, repetidas vezes, até mesmo da ruptura entre protestantismo clássico e neoprotestantismo, ou protestantismo moderno.[26] Este, descrito como o foi entre outros por Troeltsch, em parte se sobrepõe às tendências da própria sensibilidade religiosa moderna, ou aos "desvios" epitomados por "novas ideias ético-religiosas".[27]

---

25 Cf. Zwinglio M. DIAS. A larva e a borboleta (Notas sobre as [im]possibilidades do Protestantismo no interior da cultura brasileira). "Em seu momento, e da maneira que lhes era possível perceber, os primeiros protestantes significaram um momento novo dentro da história brasileira e latino-americana. Podemos não concordar com a proposta de sociedade que trouxeram, mas não podemos deixar de reconhecer a importância que tiveram na construção de um espírito democrático, na defesa da liberdade individual e no sonho de uma sociedade de oportunidades iguais para todos em meio a uma sociedade aristocrática, escravocrata e autoritária. Se seus continuadores não foram fiéis a esta visão, isto já é outra história...".

26 *Genericamente* chamado, especialmente por seus detratores, de "protestantismo liberal". Mas aí costumam haver várias confusões, na medida em que se mesclam sem qualquer matização definições teológicas, políticas e econômicas ao longo de um espectro bastante amplo de vozes não raro opostas entre si. Para uma crítica padrão, em alguns aspectos caricata, do "protestantismo liberal", cf. José Roberto da Silva COSTANZA. As raízes históricas do liberalismo teológico.

27 E. TROELTSCH. *Op. Cit.*, p. 90-91: "Surgem aí naturalmente fortes transformações da antiga devoção e de sua maneira de crer, ou mesmo ideias ético-religiosas completamente novas. Estas transformações vêm à tona especialmente na filosofia e literatura idealistas (...). [Nelas] aparecem as evidências de profundas modificações interiores da sensibilidade religiosa (…). O que aqui se tem em mente fica mais claramente indicado pelos nomes de Kant, Fichte, Carlyle, e Emerson, aos quais se pode associar a sabedoria madura de Goethe, o qual costuma ser caracterizado como a expressão da humanidade moderna em geral. Aqui, porém, torna-se manifesto o subsolo essencialmente protestante deste movimento, com a transformação da ideia da liberdade e da graça nas ideias da personalidade autônoma e de uma comunhão espiritual enraizada na história, tudo isso sobre o pano de fundo de um teísmo que assume dentro de si a imanência. Também esta forma de sensibilidade religiosa trasladou-se, em milhares de sínteses diversas, a grandes setores do protestantismo atual, de sorte que, com frequência, este movimento dificilmente pode ainda distinguir-se daquele" (Original: […] da treten natürlich starke Abwandlungen der alten Gläubigkeit oder völlig neue ethisch-religiöse Gedanken auf. Die Abwandlungen kommen vor allem in der idealistischen Philosophie und Literatur zutage […]. In ihnen künden sich tiefe innere Wandlungen der religiösen Empfindung an […]. Was damit gemeint ist, ist am deutlichsten durch die Namen Kant, Fichte, Carlyle, Emerson bezeichnet, zu denen man Goethes reife Weisheit gesellen kann, die gerne als der Ausdruck modernen Menschentums überhaupt bezeichnet wird. Hier ist nun aber der wesentlich protestantische Untergrund dieser Bewegung offenkundig, die Umformung der Freiheits- und Gnadenidee zu den Ideen der autonomen Persönlichkeit und der in

*****

Em vez de continuar a discorrer sobre o último momento, aquele relativo ao processo de diferenciação interna do próprio movimento evangélico-reformatório, chegando-se, pelo menos, a duas grandes concepções ou dois "tipos" ainda em vigor do protestantismo[28]; volto-me ao que me referi, no título desta primeira seção, com a rubrica "certas tônicas do protestantismo reformado". Pois é aqui que posso correr mais os riscos os riscos, em meu intento de compreender as ênfases de meu querido amigo e colega, para depois pensar em suas consequências para o tema do ecumenismo.

Recorro, nisso, ao método pouco científico de elencar algumas *palavras-chave*, querendo crer que o leitor saberá perceber – ou será capaz de descobrir por si, melhor do eu mesmo posso fazer – sua conexão interna, bem como suas implicações para a concepção da teologia e para a práxis especificamente ecumênica.

---

der Geschichte wurzelnden Geistesgemeinschaft, alles auf dem Hintergrund eines die Immanenz in sich aufnehmenden Theismus. Auch ist diese religiöse Empfindungsweise in tausend verschiedenen Mischungen derartig auf große Bestandteile des heutigen Protestantismus übergegangen, dass dieser von jener oft kaum mehr zu scheiden ist".

28 São elas o antigo protestantismo e o novo, ou: o (1) protestantismo que tem como referência maior o legado teológico do século XVI e (2) aquele que tem como referência, em parte normativa, certas rupturas, surgidas com a *Aufklärung* e estendendo-se para além dela. Como terceira figura do protestantismo, seria possível ainda elencar as (3) ortodoxias protestantes que, distintamente das ortodoxias do século XVII, assumiram traços fundamentalistas em reação à modernidade, naturalmente quando considerada apenas como provedora de formas de *Religionsersatz* – quer admitidas, quer não. A primeira concepção ou tipo tem uma atitude de *crítica seletiva* diante da modernidade, aliás, entendendo que ela não é corrosiva de seu próprio âmago espiritual. A segunda, manifesta amiúde uma atitude de *crítica pontual e moderada* – sobretudo na medida em que certas formas de modernidade se entendem como abolição da esfera e do sentimento religioso. Finalmente, a terceira persegue uma postura de *crítica total*. Naturalmente, todas estas formas tendem a ter uma relação no geral positiva e reformista com a modernidade em seus aspectos outros, econômicos, políticos e técnicos. Desnecessário dizer, também, que tais concepções ou tipos de protestantismo não se identificam de modo completo com igrejas específicas, mas, na maioria dos casos, lutam por maior ou menor hegemonia dentro delas.

2. Identificando certas Tônicas do Protestantismo Reformado

Em sua obra *Christ and culture*[29], H. Richard Niebuhr, famoso intérprete do cristianismo e notório por uma perspectiva que combinou análise sociológica com erudição na área da ética teológica e do pensamento social cristão, identificou *cinco modelos ou tipos clássicos* de cristianismo em sua relação com o mundo sociocultural. *Primeiro*[30], o modelo de oposição e separação entre o cristianismo e a esfera mundana ou sociocultural. Exemplos deste modelo seriam, na Antiguidade, Tertuliano, bem como as formações sectárias que, na modernidade, se tornam mais e mais independentes. *Segundo*, o modelo de concordância ou continuidade, percebido na modernidade no "liberalismo teológico" e antecipado ou secundado por certas expressões da mística cristã. *Terceiro*, o modelo de síntese, que de certa maneira é o modelo católico-romano medieval e que assume contornos teológicos na escolástica de um Tomás de Aquino. *Quarto*, o modelo de dualidade, ou, se quisermos, de distinção[31], que, com base em modelos preexistentes, adquire grande relevo e complexidade no pensamento de Lutero, e que na opinião de Niebuhr tende a acentuar uma ética da perseverança paciente (*endurance*) no mundo. *Quinto e finalmente*, o modelo de "conversão da cultura" cujos máximos representantes foram, cada um em seu próprio tempo, Agostinho e Calvino.

2.1. Transcendência e Soberania Divina

Se, como penso, a tipologia de Niebuhr tem alguma serventia, torna-se possível passar a destilar algumas das tônicas

29 Richard NIEBUHR, H. *Christ and Culture*; existe uma tradução ao português, à qual não tive acesso: *Cristo e Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

30 Para o que se segue, cf., de maneira resumida, R. NIEBUHRR. Ibid, p. 39-44.

31 Cf. Gunther WENZ. Die Kunst des Unterscheidens. Das Staat-Kirche-Verhältnis in einer kirchlich und religiös pluralistischen Gesellschaft nach Massgabe reformatorischer Tradition, p. 35-53.

do protestantismo reformado por meio de palavras-chave que especificam a peculiaridade da visão ética de Calvino e de uma parte ainda considerável de seus seguidores. Como Lutero, Calvino estava convicto de que a pecaminosidade humana em sentido teológico é algo de interno, e que a rigor só internamente, pelo poder da graça divina, é possível combatê-la. Por outro lado, a ênfase na tese de que todo o pecado é, em última análise, uma forma de idolatria (contra Deus), já aponta para a virtude reformada de um "olho clínico" capaz de divisar e perceber formas de projeção, objetivação e exteriorização do pecado. O tema aparece também, como não poderia deixar de ser, na escrita "zwingliana":

> Deus, por ser a expressão que transcende a nossa experiência limitada e parcial, não é apenas o Deus de nossa tradição cultural. Ele é o Deus da história, a alma de todos os esforços humanos, em todo o tempo, para descobrir e realizar o sentido da vida. Reduzi-lo às dimensões de nossa cultura, de nossa maneira de concebê-lo, é o início da idolatria que Jesus combateu.[32]

Temos, aqui, uma teologia da história que enfatiza a *transcendência divina* diante do mundo e a *soberania divina* no mundo. Deus mesmo participa num processo de transformação do que não é conforme a si – que é, pois, idolátrico. Sua transcendência e soberania, mesmo que ignota em sua forma completa de atuação[33], desperta como contrapartida necessária a ação, com sua teoria concomitante. Em última instância, estas resultam do que podemos chamar de "tradição calvinista da luta permanente contra o pecado"[34]. Relacionar-se com o mundo sociocultural é no fundo convertê-lo, torná-lo teomórfico, se quisermos. Como diz Zwinglio: "(...) a fidelidade à proposta evangélica significa tensão permanente com o ambiente cultural no qual a comunidade cristã existe."[35]

---

32 Zwinglio M. DIAS. Para uma comunidade ecumênica, solidária e cidadã, p. 55.

33 Ibid., "Assim, é Deus que está desde sempre em ação, garantindo a realização plena de seus propósitos."

34 MÍGUEZ BONINO. *Op. Cit.*, p. 34.

35 Zwinglio M. DIAS. Para uma comunidade ecumênica, solidária e cidadã, p. 57.

2.2. Uma Teocracia Suportável

Não por acaso o pensamento sociopolítico de Calvino foi em parte caracterizado como uma forma de *teocracia* ativa de todos os crentes. Uma teocracia suportável, pois que baseada na busca por reconhecimento religioso, originalmente em Genebra e logo noutras cidades e regiões reformadas calvinistas, religioso até às entranhas. Aqui, porém, é mister tomar o cuidado de distinguir entre "teocracia" e "hierocracia". Também é necessário explicitar que a defesa contra a tirania – um tema, aliás, sempre caro aos suíços e a Ulrico Zwinglio, e que estabelece o contexto apropriado para a análise do termo "teocracia" – permaneceu um eixo central para o projeto de um governo que combinasse aristocracia e democracia. Na prática, Genebra sob Calvino conheceu uma combinação necessária de teocracia e governo eleito pelo povo, fatores que para McNeill não podem, na ótica de Calvino, ser "representados como opostos".[36]

2.3. Escatologia e Utopia. Milenarismos e Quejandos.

Não causa espanto, com base na breve caracterização que venho de oferecer, que o pensamento evangélico-reformado – mais que o evangélico-luterano – tenha podido em diversos momentos de sua história não só ser bem mais incisivo em suas intervenções nas esferas econômica e política como também ligar-se, de maneira mais clara, com *o subsolo e as vertentes utópicas* do mundo ocidental. Naturalmente, não se trata de uma adesão pura e simples à utopia entendida como um processo puramente humano

36 John T. MCNEILL. *Op. Cit.*, pp. 185, 224-225.

e imanente,[37] mas de uma compatibilidade suficiente para a atuação em concerto dos diferentes no mundo. Assim como há várias fontes de motivação, também há várias figuras da esperança, que não se excluem no todo do ponto de vista da visão[38] nem necessariamente do ponto de vista da práxis. Assim se entende como foi possível surgir, por exemplo, uma "teologia da revolução" em solo reformado.[39]

Sobre o tema "utopia" e sua eclética ancestralidade, decretou há tempo o historiador das ideias Frank E. Manuel: "A utopia é uma planta híbrida, nascida do acasalamento de uma crença paradisíaca, ultramundana da religião judaico-cristã, com o mito helênico de uma cidade ideal sobre a terra. A planta foi nomeada num enclave de eruditos do século XVI, entusiasmados com o prospecto de um cristianismo helenizado.[40] A utopia como tal, na medida em que é religiosa

37 Por isso, provavelmente, pôde haver tamanha afinidade entre a teologia da esperança de Jürgen Moltmann (aliás, teólogo reformado!) e o "princípio esperança" de Ernst Bloch. Deixando de lado a discussão especificamente teológica – que encontra resistências em vários quadrantes, e não só confessadamente protestantes – sobre a viabilidade do termo "religião" nesta disciplina, cito uma epígrafe do texto do colega Zwinglio, que arregimenta Bloch como inspiração: "Toda esperança traz em si um gérmen de religião, mas nem toda religião é germinadora de esperança (E. Bloch)." (Cf. Zwinglio M. DIAS. A larva e a borboleta.) Contanto que leiamos o termo "religião" afirmativamente, a segunda parte da sentença pode ser remontada a um diagnóstico de K. Marx; já a primeira, se por um lado subordina a religião à esperança, por outro permite constatar que um "gérmen de religião" ainda não é a religião completa!

38 Para o crítico literário – e pastor (reformado) da Igreja Unida da Canadá! – Northrop Frye, aquilo que o texto literário possui de mais profundo, principalmente enquanto sedimentação narrativa de intencionalidade religiosa ou *mythos*, é sua pretensão de criar uma "comunidade de visão" que ultrapasse a visada individual, tendo a capacidade de transformar a vida humana que se realiza sempre em sociedade. Cf. Northrop FRYE. *O código dos códigos: a Bíblia e a literatura*, p. 269.

39 A este respeito, cf. Arnaldo E. HUFF Jr. Responsabilidade social e revolução no movimento ecumênico brasileiro dos anos 50 e 60. Fábio ABREU. *Do ecumenismo libertador à libertação ecumênica:* uma análise do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (1974-1994).

40 Frank E. MANUEL. *Utopian thought in the Western World*, p. 15, no original: "Utopia is a hybrid plant, born of the crossing of a paradisiacal, otherworldly belief of Judeo-Christian religion with the Hellenic myth of an ideal city on earth. The naming took place in an enclave of sixteenth-century scholars excited about the prospect of a Hellenized Christianity."

– mas toda ela o é, ao menos no germe que é sua vida mais própria –, desenvolve-se "entre dois paraísos (Éden e o mundo vindouro)"[41]. Ela teve antes de seu batismo um expositor exponencial em Joaquim de Flora – Gioacchino da Fiore (*circa* 1130-1202).[42]

A convergência entre a pregação do reino de Deus por Jesus e a configuração final do pensamento utópico a partir da Idade Média e da modernidade pode ser atestada em mais de um teólogo e autor cristão. E se foram correntes espiritualistas e milenaristas – do ponto de vista sociológico-religioso: "sectárias" – que no século XVI defenderam mais claramente as esperanças utópicas, não há como negar que seja na expectativa escatológica mais passiva de um Lutero, seja no ativismo teocrático dos reformados, alguns elementos afins estão presentes.[43]

Mesmo assim, tanto Lutero quanto Calvino diferem, em seu fantasiar escatológico no geral contido, tanto do milenarismo anterior, quanto das perspectivas pré-milenaristas e pós-milenaristas posteriores. Neste sentido, ambos podem ser descritos, estritamente falando, como *amilenaristas*. Cristo retornará, também para Lutero e Calvino, mas essa afirmação de fé só faz sentido, fundamentalmente, porque ele *já veio*.[44]

Este último é o elemento mais importante. O conteúdo da presença divina e suas estruturas de inspiração e iter-ação

41 Ibid, p. 33.

42 Ibid, p. 33-4, ponto em que o autor chega a um diagnóstico semelhante ao de vários outros especialistas, como por exemplo Karl Löwith: "Quando traduzidos para uma terminologia secular, os 'três estados' do joaquimismo se tornaram, no século XIX, a filosofia dominante da história que terminou na utopia" (No original: "When translated into secular terminology the 'three states' of Joachimism became, in the nineteenth century, the dominant philosophy of history ending in a utopia").

43 Assim, numa referência geral e indireta, Zwinglio M. DIAS. A larva e a borboleta, ao falar obre o pentecostalismo brasileiro: "(...) Aí se combinaram a herança do messianismo milenarista oriundo da espiritualidade do Protestantismo histórico e o substrato religioso da cultura brasileira, também eivado do milenarismo subjacente ao Catolicismo popular, num encontro feliz, ainda mais que regado com o, a princípio, admirado, mas nem sempre desejado, rigorismo moralista do Protestantismo de Missão."

44 Cf. Hans SCHWARZ. Escatologia. In: Carl E. BRAATEN; Robert W. JENSON (Eds.) *Dogmática cristã*. 2. ed, p. 513-515, onde se discorre também em torno do famoso "já e ainda não" de O. Cullmann, nisso p. 515.

estão aí. Assim, num certo sentido, como dizia Hegel, a religião revelada (*geoffenbarte*) que o cristianismo é também é a religião manifesta (*offenbar*). Historicamente, porém, a teologia de Calvino viria a mostrar uma afinidade eletiva relativamente maior com o pensamento milenarista e utópico em seu pulsar em parte independente e humanamente ineliminável. Provavelmente, isso se deve ao seu caráter prático e à ênfase na soberania de Deus, bem como numa teologia da criação focada na preservação do que é criado por um ativismo divino que inclui os humanos de forma redentora.

2.4. Pós-Milenarismos e Liberalismos

O universo especificamente pré-milenarista[45] está provavelmente mais distante do calvinismo ativo e prático de Calvino e da teologia da "distinção ou diferenciação"[46] de um Lutero do que o pós-milenarismo. Mais recentemente, no âmbito de influência da Reforma, este foi amiúde identificado com o que se chama de "protestantismo liberal". Um exemplo é o influente teólogo neoprotestante e luterano Albrecht Ritschl (1822–1889), que retomou com força, baseado em

45 Concepções pré-milenaristas encontram na atualidade maior voga entre grupos que normalmente são conhecidos indiferenciadamente por "evangélicos", embora elas nem sempre se articulem com clareza ali. Mas na medida em que estes grupos se aliam a tendências fundamentalistas e literalistas, tributárias de um pré-milenarismo articulado e radical (como o "dispensacionalismo", surgido no século XIX), tem-se todo um amplo leque de protestantismo evangelical (de certo modo pós-evangélico!) que já perdeu contato com a Reforma do século XVI. Cf. William V. TROLLINGER Jr.; Protestantism and Fundamentalism, p. 344-355, aqui p. 345-346: "A inerrância bíblica é crucial para o pré-milenarismo das dispensações, um sistema escatológico que, para alguns estudiosos, é a característica distintiva da teologia fundamentalista. O pré-milenarismo sustenta que o milênio – o reinado de mil anos do reino de Deus na terra – não ocorrerá até o retorno de Cristo à terra para estabelecê-lo; ele se acha em forte contraste com o pós-milenarismo, uma concepção otimista da história que afirma que a Igreja, conduzida pelo espírito, irá inaugurar o milênio, seguida pelo retorno de Cristo" (No original: "Biblical inerrancy is crucial to dispensational premillennialism, an eschatological system which, for some scholars, is the distinguishing characteristic of fundamentalist theology. Premillennialism holds that the millennium – the thousand-year reign of God's kingdom on earth – will not occur until Christ returns to earth to establish it; it is in stark contrast with postmillennialism, an optimistic view of history that holds that the Spirit-led church will usher in the millennium, followed by Christ's return").

46 Adoto o termo de Dietrich Korsch, cit. apud Gunther WENZ. *Op. cit.*, p. 35.

alicerces bíblicos e históricos, e numa epistemologia kantiana e neokantiana, a fundamentação ética e prática do cristianismo, desvinculando-o de toda "metafísica". Nisso, talvez, estivesse mais próximo do espírito de Calvino do que muitos calvinistas de hoje.[47] Uma noção que com isso ganhou novamente em centralidade foi a do "reino de Deus". Ao menos no tocante à sua categorialidade, a ênfase na comunidade de fé como contrapeso à redescoberta e aprofundamento da individualidade, para não falar da posição central do "valor" – contraposta à do "fato", vigente nas ciências naturais –, vai buscar sua linhagem teológica recente em Ritschl.[48]

Mesmo assim, há limites históricos. Entre eles, no caso de Ritschl e seus discípulos, o do nacionalismo alemão como entrave maior a uma cultura democrática.[49] Sua teoria é mais avançada que a prática, e existencialmente, após o fracasso das experiências revolucionárias liberais desde 1848, Ritschl tende a se recolher à vida universitária.[50] Sua ética e teoria da ação combina de modo paradoxal uma visão de transformação do mundo, a partir da comunidade liberta do mundo pela fé, e uma ênfase na

47 Embora haja, naturalmente, outras versões. Particularmente, penso na assim chamada "epistemologia reformada", em torno de um nome importante como o de Alvin Plantinga. Mas isso seria objeto de um ensaio completo.

48 No geral, Ritschl se contrapõe ao grande teólogo reformado anterior, Schleiermacher, para quem a religião – e por extensão o cristianismo – é antes sentimento e intuição do que um conhecer ou um agir. Numa linha de continuidade descontínua com este neoprotestantismo, nosso Zwinglio acentua o papel da "comunidade daqueles sensibilizados pelo modus vivendi inaugurado por Jesus de Nazaré", bem como os "valores presentes no testemunho de vida de Jesus" enquanto "valores essenciais do Reino". Cf. DIAS, Para uma comunidade ecumênica, solidária e cidadã, p. 52, 53. Nosso teólogo acentua o aspecto "contracultural" e a proposta de um socialismo (*of sorts*) pela comunidade de Jesus enquanto modelo ainda válido, com o que Ritschl provavelmente não concordaria, ao menos não necessariamente.

49 Com efeito, não é tarefa fácil encontrar um equilíbrio entre comunidade e individualidade; é mais fácil cair em formas de integrismo ou coletivismo, e mais ainda de individualismo.

50 Cf. Claude WELCH. *Protestant thought in the nineteenth century*, p. 24: "Que a ideia do reino de Deus como alvo da ação humana poderia exigir uma justiça social e uma democratização bem mais amplas da sociedade: eis aí uma noção que apareceria somente após Ritschl, quando outros buscaram desenvolver sua insistência no caráter ético da verdadeira religião" (No original: "That the idea of the kingdom of God as a goal for human action might call for far greater social justice and democratization of society was a notion that appeared only after Ritschl, as others sought to develop his insistence on the ethical character of true religion").

personalidade que, num meliorismo liberal-conservador, prefere canalizar seu agir através das estruturas vocacionais – bem ao gosto de um Lutero sedimentado pela tradição.[51]

De igual modo, e em certa linha de continuidade com Ritschl, mas com maior impacto social e eclesial, pode-se mencionar o "Evangelho Social" de Walter Rauschenbusch (1861–1918) e outros, com suas ênfases na natureza social do pecado e da salvação. Aqui não se tratava, definitivamente, de assuntos a serem discutidos e ações a serem votadas no sossego confortável do *establishment* universitário e acadêmico. Como diz McNeill, numa avaliação calvinista do Evangelho Social:

> Em seu franco ataque aos males sociais e em suas exigências por reformas, o Evangelho Social compartilhava do espírito do calvinismo. Mas seus líderes faziam suas as esperanças prevalente de meliorismo, operando com uma atenção mínima à teologia e sem qualquer doutrina consistente da Igreja.[52]

O que salta à vista como *deficit*, da perspectiva de McNeill, são três aspectos. *Primeiro*, o otimismo liberal, ou a tese de que um humanismo religioso seria não só compatível com, mas também suficiente para, a tarefa cristã no mundo. *Segundo*, a falta de contato do Evangelho Social com a tradição dogmática da Igreja, ou seja, justamente seu aspecto (para McNeill, unilateralmente) ético-prático. *Terceiro*, a falta de uma doutrina consistente da Igreja, ou seja – se leio bem o implícito –, de um reconhecimento da indispensabilidade tanto religiosa quanto histórico-social-cultural de igrejas instituídas para a ação social cristã. Voltarei ao tema na terceira e última parte deste ensaio.

---

51 Ibid, p. 25. Mas na verdade, assim como no caso de Calvino, não há Lutero e luteranismo mais forte e formador do que aquele recebido e formado historicamente. Mas também é justamente por isso que se resgata, de tempos em tempos, a figura normativa-ideal dessas personagens e teólogos por certo ímpares do ponto de vista protestante.

52 John T. MCNEILL. Op. Cit., p. 423, no original: "In its fortright attack upon social evils and demand for reform, the Social Gospel partook of the spirit of Calvinism. But its leaders shared the prevalent liberal hopes of amelioration and operated with a minimum attention to theology and with no consistent doctrine of the Church."

2.5. Socialismo Religioso

Do outro lado do Atlântico, num contexto em muito diferente do norte-americano, tem-se a busca cada vez mais clara de mediação entre cristianismo e socialismo (democrático) a partir da figura lapidar do luterano Christoph Blumhardt (1842-1919). Ele influencia o renomado teólogo suíço e reformado Karl Barth (1886-1968), além de outros como Hermann Kutter e Leonhard Ragaz. Tampouco se pode esquecer a fase alemã de Paul Tillich (1886-1965), antes de emigrar para os Estados Unidos devido à ascensão do nazismo.[53] Há fenômenos paralelos na Inglaterra, que por falta de conhecimento deixo a outros investigarem.[54]

O contexto mudava fortemente, e o mundo do século XIX havia em grande medida desaparecido. Nações haviam surgido e procuram afirmar-se, ao mesmo tempo em que o ideal nacional e estruturas resilientes de autoridade era postos em xeque pelos problemas das massas. Nos países anglo-saxões, notavam-se os limites e perigos do liberalismo político-econômico[55] clássico, em suas formas extremas epitomadas na figura do "individualismo

53 Por exemplo, o famoso e influente ensaio de 1931, traduzido depois ao inglês: Paul TILLICH. The Protestant principle and the proletarian Situation, capítulo II.

54 Brian Gerrish, meu professor na Universidade de Chicago, costumava dizer, não sei já se com pretensão de originalidade, que a teologia (ao menos, a protestante) "costuma ser inventada na Alemanha, melhorada na Inglaterra e corrompida nos EUA". Naturalmente, trata-se pelo menos de uma boa piada. Mas ela de certo modo levou-me a certa especialização, que está aberta a complementações e revisões pelo trabalho de outros. Isso também diz respeito a contribuições neste ensaio.

55 É sempre útil distinguir o liberalismo teológico de outras formas de liberalismo com as quais ele com frequência – mas não necessariamente – converge e se funde. MÍGUEZ BONINO, op. cit., p. 29, apesar de sua sofisticação e consciência do problema, mal escapa dele. Ele declara, em tom positivo: "utilizo este termo aqui em sua acepção norte-americana de 'progressista' ou 'avançado'". Mas isso faria de quase todos os protestantes latino-americanos engajados, e de todos intelectuais católicos "de esquerda", hoje em dia especialmente os leigos, "liberais"! Suspeito, aliás, que boa parte destes o são mais do que gostariam de admitir. Infelizmente, a leitura que faz Bonino do "rosto liberal" do protestantismo tem um *deficit* teológico, e ele aprofunda especialmente temas econômicos e a conjuntura neocolonial ao falar factualmente do liberalismo num contraste com os legados, estes normativos, da compreensão de liberdade da Reforma e da teologia da libertação. Naturalmente, o próprio autor reconhece que sua obra mistura abordagens de várias disciplinas teológicas, e que nisso há risco de "improvisação" e "superficialidade" (p. 5).

possessivo" tão bem descrito por C. B. MacPherson.[56] Mas também a noção e figura liberal-social, com sua ênfase num conceito positivo de liberdade enquanto "desenvolvimento", parecia já, para muitos, insuficiente.[57] Aos poucos, especialmente na Europa, tornava-se possível uma aliança entre formas de antimodernismo teológico e de crítica sociopolítica, que também teria seu impacto no pensamento religioso cristão latino-americano após a Segunda Guerra Mundial.[58] Ora, aquela crítica se dirigia, não por último, à incapacidade dos teólogos de classe média, no máximo de tendência socialdemocrata, de dizer uma palavra eficaz, qualquer que fosse, sobre os enormes problemas sociais do mundo moderno-tardio, cada vez mais populoso, industrializado e conflitivo.

2.6. O Retorno à "Palavra de Deus"

A palavra eficaz acabou sendo, mais uma vez, a divina! Esta qualidade profética não se pode negar à teologia dialética. A situação estava madura para uma irrupção vigorosa do querigma, cujo clímax se deu sem dúvida com a *Declaração Teológica de Barmen* (1934), contra a usurpação nacional-socialista das igrejas. Do ponto de vista estritamente teológico, vai se robustecendo uma forte contraposição às pretensões das teologias neoprotestantes, quer de levarem a cabo uma transformação do cristianismo adaptada à existência moderna, quer de efetivarem, mais modestamente, uma mediação entre cultura e mensagem cristã.[59]

---

56 C. B. MACPHERSON .*The Political Theory of Possessive Individualism*. Hobbes to Locke.

57 Ambas as noções e figuras são discutidas brevemente por MÍGUEZ BONINO, *Op. Cit.*, p. 20-21.

58 Ibid, p. 24ss.

59 É famosa a passagem de Friedrich SCHLEIERMACHER. *Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke*, p. 37, que reflete seu programa teológico e indica a possível consequência da falta de mediação: "Será este o desenlace final da história: o cristianismo ficando com a barbárie e a ciência com a descrença?"(Original: "Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen, das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?") No entreguerras a bárbarie surgiu, mas não em sua face inculta, e sim em sua expressão totalitária e violenta.

Ao mesmo tempo, a existência ética e política dos cristãos passa a ser vista como apta a desincumbir-se de suas tarefas na esfera secular sem que, com este contato, creia-se prejudicado o núcleo e a plausibilidade da convicção cristã. Questões postas pela modernidade, pelo historicismo, pelas ciências naturais, são, estritamente falando, tidas como "de outra ordem". O núcleo da convicção cristã tem uma base *positiva*, e como tal inatacável. Eis a "região livre de tempestades", pela qual a teologia dos novecentos tanto anelara, com seus esforços de fundamentação e sua busca por metodologias! De repente aí, simples dádiva de uma formidável e ingente mudança de conjuntura. É possível, neste contexto, como terá chegado a pensar Dietrich Bonhoeffer, mesmo despreocupar-se com a convicção permanecendo, ao mesmo tempo, extremamente devoto. É possível e imprescindível viver para os outros como "ex-cêntrico"[60], mas também – num certo nível, ao menos – *etsi deus non daretur*.

2.7. Combinações (Im-) Prováveis?

No limite, entram aqui em cena formas de contato com uma figura que se poderia rotular de "humanismo radical-ético diante de Deus". Com ele, porém, surge a possibilidade da segmentação da existência cristã, de dissociação entre a existência cristã eclesial e uma existência cristã no mundo para-e-com os outros – os outros de todos os credos, e cosmovisões.

Um sintoma disso é, de certo modo, a trajetória da escola barthiana. O barthianismo que, até o final da Segunda Guerra Mundial, é mais ou menos unificado, divide-se no período da "guerra fria" do pós-guerra de acordo com posicionamentos políticos diferenciados: surgem os barthianos de direita e os de esquerda. O primeiro é fortemente eclesiástico e doutrinal – não por acaso o título do *opus magnum* de Karl Barth é a *Dogmática Eclesial*, e não, por exemplo, uma *Dogmática*

60 Zwinglio DIAS. A Larva e a Borboleta.

Cristã.[61] O segundo aventura-se num mundo tanto política como socialmente conturbado. Em todo o caso, o primado da ética e da dimensão prática se impõe em comum, quer se entenda a práxis como mais eclesial, quer como mais sociopolítica. O elemento prático implicado pela tarefa de recepção com atenção a contextos mutáveis é menos que o elemento dogmático o ponto de partida do discurso teológico. Com isso, a ênfase na validade do dogma não degenera em fundamentalismo, nem a ética em mero moralismo.

Um exemplo. Contra o projeto neoprotestante de leitura existencial de Rudolf Bultmann (1884-1976), Helmut Gollwitzer (1908-1993)[62] levantou forte objeção. "Gollwitzer pertencia, como discípulo de Karl Barth, certamente à cepa dos 'barthianos de esquerda'. Mas teologicamente isso significava que, no campo amplo do protestantismo, ele pertencia aos conservadores, aos fundamentalistas no melhor sentido da palavra."[63] Padrão semelhante se deu em sua defesa da personalidade e existência de Deus, sim, de um "teísmo" decidido, contra o teólogo e estudioso do Novo Testamento Herbert Braun (1903-1991), que entendia a ressurreição simbolicamente, no sentido de que "a causa de Jesus segue em frente!"[64]

O pensamento de Gollwitzer baseava-se numa dupla bandeira. Por um lado, um acento forte (nesse caso: luterano) na humanidade de Jesus Cristo. Por outro, uma leitura escatológica do Evangelho, que versa sobre o Reino já inaugurado enquanto permanente

---

61 Schleiermacher, por exemplo, escreveu (uma) *A fé cristã*, mais conhecida como *Doutrina da Fé*. Em minha época de estudante não entendia a razão da escolha de Barth, talvez a considerasse pouco "protestante". A obra é imensa; o teólogo luterano dinamarquês Regin Prenter disse, sobre ela, "ser talvez o sistema mais colossal que jamais houve na história". Cf. Heinz ZAHRNT. *Die Sache mit Gott: Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, p. 109.

62 Das suas obras, cito aquelas a que tive acesso: Helmut GOLLWITZER. *Frage nach dem Sinn des Lebens. Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*. 7, com sete edições em quatro anos!

63 Zum Tode des Theologen Helmut Gollwitzer. Zornig und fromm (Original: "Gollwitzer gehörte als Schüler Karl Barths gewiss zu dem Stamme der 'Linksbarthianer'. Aber theologisch bedeutete dies, dass er im weiten Feld des Protestantismus zu den Konservativen, zu den Fundamentalisten im besten Sinne gehörte.").

64 Heinz ZAHRNT. *Op. Cit.*, p. 357-362.

revolução divina; sim, enquanto, na verdade, a vanguarda de toda revolução meramente humana. Esta última, porém, não havia de ser por isso desvalorizada! Daí a decidida adesão de Gollwitzer ao socialismo, embora este fosse, em parte, o seu, independente e autônomo, pois que vindo, em última análise, da transcendência de Deus. A reserva escatológica, a dimensão incontornável da finitude humana, e tantos outros temas tipicamente religiosos e cristãos no sentido mais que cultural do termo – não por último, certa retomada (ritschliana) da liberdade da personalidade diante do mundo e da natureza! – permanecem aqui, com toda força.

2.8. Protestantismos e Humanismos

Este exercício de memória histórica não tem apenas esta finalidade manifesta. Retorna aqui a questão do *humanismo* e de seu papel no discurso teológico. Como se sabe, ela tem seu *locus classicus*, para o protestantismo, na discussão entre Lutero e Erasmo de Roterdã.[65] Como se sabe, a relação entre protestantismo e humanismo não é apenas de exclusão, mas várias

[65] Embora seja às vezes objeto de caricatura por filósofos e outros. Apesar de demonstrar certo equilíbrio em sua avaliação, não se livra dessa tendência Sérgio P. ROUANET, Erasmo, pensador iluminista, especialmente p. 285-286. Em sua leitura unilateral, ele segue em parte a retórica do próprio Erasmo. Retrata Lutero como representante de um "fanatismo" e de "fundamentalismo", enfim como um cultor da irrazão em todos os aspectos. Já o título de Rouanet induz a erro de juízo na história das ideias, apesar de concessões e matizações que ele mesmo faz – mas somente em relação a Erasmo. Vale, pois, a avaliação dos editores de Desidério ERASMO; Martinho LUTERO. *Luther and Erasmus*: Free Will and Salvation, p. 13: "Erasmo de nenhum modo é irreligioso, e Lutero não é nem um imoralista nem irracional. Ambos representam duas perspectivas teológicas e éticas bastante diferentes, duas alternativas de 'pensar juntos' Deus e o homem" (No original: "Erasmus is by no means irreligious, and Luther is neither an immoralist nor irrational. The two men represent rather two different theological and ethical outlooks, two alternative ways of "thinking together" God and man"). Para uma avaliação filosófico-teológica recente, cf. Jörg DIERKEN. *Selbstbewusstsein individueller Freiheit*. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive, p. 199ss. Dierken situa Kant e o idealismo alemão, em diferentes medidas, em continuidade parcial tanto com Erasmo como com Lutero. Ele destaca a crítica de Lutero à ideia erasmiana de uma "coordenação causal-quantitativa" entre causa segunda (humana) e primeira (ou última e divina) no agir que produz salvação (aqui, p. 200). Erasmo, embora tenha correta e mais claramente que Lutero notado o problema na questão (*moral-prática*) da imputação de culpa e de responsabilidade moral, entendia – diferentemente de Kant e dos idealistas e, dir-se-ia, de modo filosófica, mas em todo o caso *teologicamente* inadequado – a "liberdade como um fato, situado num paralelogramo de forças" (aqui, p. 201).

combinações foram possíveis. Ao mesmo tempo, a modernidade conhece mais de uma figura de humanismo desvinculada quer de fundamentos cristãos, quer de qualquer sentido religioso para o transcendente. Zwinglio acentua, no contexto de uma observação sobre movimentos evangélicos virtualmente pós-protestantes, uma relação positiva entre fé cristã e humanismo: "Pouca, ou melhor, quase nenhuma notícia têm da Reforma do século XVI e dos valores teológicos e humanistas que esta alavancou e que vieram a cimentar os caminhos da Modernidade."[66]

A importância do humanismo, ou de um certo humanismo, para a convicção protestante, é claramente divisada por Zwinglio. De fato, ela ainda reflete em grande medida parte da realidade histórica, bem como da autocompreensão, de amplas porções do protestantismo moderno e atual. O diagnóstico de tal importância que possibilita a Zwinglio entrever uma relação positiva com intelectuais e representantes engajados das mais variadas áreas do saber, notadamente das ciências humanas. Bem exemplifica-o a citação aprobativa do geógrafo Milton Santos, na crítica à globalização com seus valores individualistas e pautados pela competição.[67]

Naturalmente, isso não anula o fato de que a relação do cristianismo com o ideal de humanidade, com suas raízes mais helênicas que judaico-cristãs, é tudo menos clara e inequívoca. A Reforma conhece tendências anti-humanistas, e nem mesmo o catolicismo está isento delas, o mais tardar desde Agostinho e as disputas do século XVII em torno do jansenismo, que ecoam filosoficamente na obra de Blaise Pascal.[68]

---

66 Zwinglio M. DIAS. A larva e a borboleta.

67 Id, Para uma comunidade ecumênica, solidária e cidadã, p. 51.

68 No sentido de contextualizar posições mais atuais e aclimatadas no Brasil, e talvez suscitar (ainda mais) debate, remeto ao artigo do colega filósofo e cientista da religião Luiz F. PONDÉ. *Do humanismo ridículo: a crítica da perfectibilidade humana em Pascal e Lutero.* Este é apenas um exemplo entre outros de sua autoria em que fica clara a tendência anti-humanista, que tem sua legitimidade, especialmente teológica, e que não deve ser confundida, em absoluto, como um conjunto de diretivas práticas visando o desprezo do homem. Mas Pondé parece ir além; aqui e ali flerta num clima leve de *jouissance*, que por certo inclui um gesto irônico, com o primado de Pedro (também politicamente entendido?), com vertentes do tradicionalismo e da boa e velha autoridade. No nível do argumento, tudo muito interessante; produz-se até certa vibração em meio a uma cultura (pouco?) acadêmica (e: exageradamente engajada?) dos consensos irrefletidos.

A discussão de Gollwitzer com Herbert Braun, já mencionada cima, envolvera de perto também a questão do humanismo e seus limites na fé evangélica e na teologia. O primeiro levantara a acusação de que a interpretação do Novo Testamento levada a cabo por Braun implicaria a "dissolução da teologia em humanismo", ao passo que Braun simplesmente replicara: "Caso se diga, ao invés de 'humanismo', 'amor', o amor que vive do 'é-me permitido', então nos achamos no âmago do Novo Testamento."[69] Devido à tendência reformada de pôr em relevo o face-a-face entre Deus e ser humano e a atividade constante de Deus no âmbito do criado – história e sociedade –, parece justificado dizer que especialmente a ênfase calvinista na transcendência tanto exige um humanismo de cunho ético-religioso quanto coloca limites a uma visão mais imanente, só humanamente mediada da ação divina.

2.9. Ativismo e Irracionalidade

As conjunturas do século XX, como bem atestam os desdobramentos históricos e o pensamento gestado após a I Guerra Mundial, não deixaram de envolver, a despeito das promessas da modernidade, os problemas do niilismo e da crise de sentido. Como aponta Zwinglio:

> Talvez, mais do que em outros períodos da experiência humana, pelo menos no interior da chamada cultura ocidental, nunca foi tão grande a busca pelo sentido da vida, ou seja, a necessidade, profundamente experimentada, de uma explicação para a condição de impermanência que nos caracteriza como humanos, e que relutamos em aceitar.[70]

Para o mundo histórico do luteranismo, isso já vinha ocorrendo há mais tempo, desde que a tradição da lei natural

---

69 Herbert BRAUN. cit. apud Heinz ZAHRNT. *Op. Cit.*, p. 362 (No original: "Man sage statt 'Humanismus', 'Liebe' , die vom dem 'Ich darf' lebt, dann sitzen wir dem Neuen Testament mitten im Schosse").

70 Zwinglio M. DIAS. Para uma comunidade ecumênica, solidária e cidadã, p. 51.

acoplada com sua interpretação teológica por via do *locus* da criação desmoronou – em parte sob os influxos da própria teologia luterana da dualidade e das distinções.

Mas como o niilismo não tem chance na esfera própria da religião, ao menos em seu núcleo resistente[71], o discurso luterano – e, bem mais tarde, numa linha de continuidade, kierkegaardiano – da interioridade da fé como fator constitutivo da existência cristã achou outros caminhos. Exacerbou-se, também, em mais de uma forma de pietismo.

Assim, na expressão de Friedrich Gogarten, nos tempos modernos tardios tanto o cristianismo quanto o protestantismo deixaram – de certo modo, não tinham como não deixá-lo, também por razões intrínsecas – o mundo ser mundo em sua mundaneidade. Uma vez reconhecido este fato, porém, a fuga do mundo pode ser uma tentação, ou pelo menos a aceitação pelos crentes da distinção mecânica, embora legítima do ponto de vista civil, entre esfera privada (religiosa) e esfera pública (neutra e autônoma, ao menos em tese).

Para os calvinistas, ao que parece, estes dois perigos seriam menores, ao menos do ponto de vista conceitual. Isso mesmo quando reina, como na atualidade, uma crise da ideia de uma conversão geral da cultura, na qual as diferentes igrejas cristãs continuariam a ter um papel de colaboração, antes que de competição (Zwinglio data corretamente a crise mais geral por volta dos anos de 1980 e 1990[72]). Mas seriam menores aqueles perigos, creio poder dizer com Zwinglio, se os herdeiros de Calvino se convertessem, retornando ao seu *ativismo* original e disciplinado.

Ora, tal ativismo, longe de pretender assimilar a cultura a si, enxergava a busca por justiça social como a consequência central do Evangelho: uma decorrência da boa, mas – ao menos para o crente autêntico ou humilde – finalmente irracional

71 A discussão filosófica de William James acerca da experiência religiosa é um dos vários fatores que tendem a convencer-me disso.

72 Zwinglio M. DIAS. Para uma comunidade ecumênica, solidária e cidadã, p. 50.

vontade divina.[73] Com base nesta premissa, a teoria da ação na esteira do pensamento reformado não visa a ajustar-se ao mundo, ou sequer simplesmente influenciar um sistema de tipo objetivo, autônomo, visto mais como mais "autorregulado" do que como instituído. No fundo, ela é libertária por ser teocrática no sentido já exposto acima.[74] Sinal disso é a insistente ênfase reformada na contemporaneidade do ato confessante, como exortação incansável ao agir transformador, bem como na centralidade do tema da promoção da justiça e da preservação da paz. Daí os avanços ao longo de décadas em questões de justiça econômica, na luta contra a segregação racial, etc. Não por último, os esforços para trazer estes temas para o bojo mesmo da busca ecumênica por unidade (Mas com isso já chegamos perto da terceira e última seção, ou da segunda parte principal deste ensaio).

2.10. Sentido e Racionalidade

Tendo em vista os resultados da análise weberiana dos modos históricos de expressão da fé protestante, especialmente a reformada, Jörg Dierken pôde constatar: "O impulso de racionalização não é racional, e ele está preso à subjetividade da forma de sentido."[75] De onde surge, aqui, o sentido? Sua forma/expressão deriva-se, ao menos quando o sentido se capta como religioso, de uma *construção da subjetividade*

73 É este aspecto que configura o núcleo da *doutrina da predestinação*, mais que a especulação baseada em inferências sobre a relação entre atos ou frutos empíricos do agir humano e os decretos divinos de salvação e condenação.

74 Cf. o artigo de Jung-Mo SUNG. Novas formas de legitimação da economia: desafios para ética e teologia. em que o autor parece buscar um equilíbrio entre noções objetivas e sistêmicas na economia e na sociedade e uma teoria (aparentemente subordinada) da ação e da intencionalidade, como base para repensar o ponto de partida de uma ética teológica. Uma abordagem reformada mais próxima do espírito de Calvino provavelmente inverteria o raciocínio, colocando, a *ordo ordinans* da ação – mesmo em seu fundamento volitivo-irracional – em primeiro lugar. As sobejamente conhecidas análises de Max Weber parecem apontar mais nesta direção, justamente tomando por base o protestantismo, especialmente o reformado.

75 Jörg DIERKEN. Teologia, ciência da religião e filosofia da religião: definindo suas relações, p. 126.

que se entende como construída em seu construir, e que assim descobre em si um momento de produção irracional instituidora de sentido. Este momento instaura e expande esferas de ação e racionalidade prática[76] no bojo da vida, tanto finita como contraditória por ser vivida e vista do ponto de vista de primeira pessoa. Como diz Zwinglio, supondo já antes a dimensão antropológica universal "das carências de sentido e de transcendência"[77], para o cristão,

> A comunidade de homens e mulheres que se quer cristã é uma comunidade *interpretadora da vida* e não do mercado. Pelo simples fato de *apontar* Jesus de Nazaré como o *seu referencial de sentido*, já *está inserida na ação de Deus no mundo* e nele encontra a direção e a significação de sua existência.[78]

A irracionalidade benfazeja intrínseca à ação divina, que revela Jesus de Nazaré como *vere deus et vere homo* e certifica o ser humano de sua destinação querida por Deus, é produtora da liberdade suficiente para a ação. No dizer de Lutero, ela faz do "cristão um senhor libérrimo sobre tudo, a ninguém sujeito" e, paradoxalmente, um "servo oficiosíssimo de tudo, a todos sujeito"[79]. Quero crer que o foco de Calvino na disciplina e na santificação, que no entanto jamais a dissocia da liberdade adquirida pela graça justificadora, vai ao encontro daquela tese nos seus aspectos fundamentais. Com efeito, tal liberdade fundada na ação de Deus mesmo, pois que correlativa da graça, é o verdadeiro "fundamento inconcusso" da fé reformatória e reformada. Ela está na base de toda a fé evangélica que permanece fé em sentido propriamente teológico – e não crença justificada e distanciada; ou, ainda, mero assentimento externo a dogmas.

---

76 Não técnica, nem instrumental: junto com U. Galimberti, Zwinglio refere-se à "situação de vazio, de solidão e de abandono à totalização da linguagem da ciência e da técnica". Cf. Zwinglio M. DIAS. Para uma comunidade ecumênica, solidária e cidadã, p. 52.

77 Ibid, p. 51.

78 Ibid, p. 57, ênfases minhas (LHD).

79 Martinho LUTERO. Tratado sobre a liberdade cristã, p. 437.

Ou, nas palavras de um "teólogo liberal" que, embora com nuanças teológicas e compromissos políticos diversos daqueles encontrados em Gollwitzer, também divisou os limites do humanismo, num momento histórico, que aos poucos se adumbrava, de gradativa germinação de totalitarismos:

> Nos tempos vindouros de opressão e de retrocesso da liberdade permanecerá valendo aquilo que, a partir de si, doou à construção [histórica] uma boa parte de sua força e energia: a metafísica religiosa da liberdade e da convicção de fé pessoal, que edifica a liberdade sobre aquilo que nenhuma humanidade demasiadamente humana pode corromper: sobre a fé em Deus como a força da qual provêm a liberdade e a personalidade. Mas isso é o protestantismo.[80]

Naturalmente, esta é uma visão já algo "dietética" do cristianismo, para não falar da Igreja. Ao mesmo tempo, não há como negar que ela está no centro e é inspiração de mais de uma variação possível, já efetivada e ainda por efetivar historicamente, daquele movimento encapsulado pela atitude dos "protestantes" de Speyer. Pois permanece valendo que há certos tipos de questões que, para os que creem, pressupõem um "referencial de sentido" e colocam em nova perspectiva a racionalidade, preservando seus direitos e limites. Nessas questões, "cada um tem que colocar a si mesmo diante de Deus e prestar contas", mesmo que isso implique fazer parte de uma minoria cognitiva e expor-se a perigos calculáveis.

---

80 Ernst TROELTSCH. *Op. Cit.*, p. 102-103, no original: "Es bleibt in kommenden Zeiten des Druckes und des Rückganges der Freiheit vor allem dasjenige, was dem ganzen Bau von sich aus einen guten Teil seiner Kraft gegeben hat, die religiöse Metaphysik der Freiheit und der persönlichen Glaubensüberzeugung, die die Freiheit aufbaut auf das, was keine allzu menschliche Menschlichkeit verderben kann, auf den Glauben an Gott als die Kraft, von der uns Freiheit und Persönlichkeit zukommt: der Protestantismus." Conforme o próprio Troeltsch em sua *Vorbemerkung*, este trecho provém da edição de 1924; ela expandiu o texto, adicionando uma quinta e última seção à obra. Trata-se, em todo caso, dos trechos mais filosóficos e menos históricos da obra.

3. Os dois Níveis da Concepção "Protestante" de Ecumenismo

Trata-se, no que se segue, de definir dois níveis implicados pelo termo "ecumenismo" em sentido teológico, sem a pretensão de fazer referência a discursos específicos que o mobilizam. Obviamente, estes discursos não são necessária ou puramente teológicos. Sequer são puramente religiosos ou imunes a outros registros argumentativos e retóricos, visto que decorrem da radicação do cristianismo num mundo concreto, em que demandas ético-práticas comuns são reconhecidas a partir de motivações as mais distintas, ainda que em parte convergentes. Daí o surgimento de alianças táticas e estratégicas na práxis cristã e sociopolítica mais ampla, o que é fato relevante o mais tardar desde o século XVI até o XVIII, período em que começam justamente a firmar-se e sedimentar-se as diferenciações características do mundo moderno.

Volto um passo atrás. Acentuo, embora não aprofunde o tema, que ambos os níveis supõem "Deus(-Pai[81])". Noutras palavras, uma forma de monoteísmo ético compartilhado – e especificado de maneira não só única, como importante – também pelo cristianismo, e desdobrado numa *teologia da criação e da preservação divinas*. Numa teologia da primeira pessoa da trindade, se quisermos (Eis a base possível para um diálogo inter-religioso aberto e ao mesmo tempo teologicamente defensável, tema em que não entraremos aqui).

No primeiro nível, ecumenismo significa uma práxis *cristologicamente baseada*: trata-se do ecumenismo das igrejas cristãs como tais, e dos indivíduos entre si somente enquanto membros autodeclarados destas. A referência central, no protestantismo, é antes Jesus Cristo do que a Igreja, embora

[81] Pai, preferencialmente como em "[qualquer um (d)]os pais", e não como uma definição – nesse caso masculina – da divindade imediatamente sujeita à acusação de antropomorfismo.

Cristo seja conhecido somente na comunhão eclesial[82]. Seu alvo final, porém, é a criação das condições para a comunhão eclesial visivelmente vivida, ou seja, tanto declarada entre partes iguais como progressivamente efetivada.[83] Cristo não é completamente contraposto à Igreja, mas a Igreja se autocompreende como sendo, efetivamente, o "corpo de Cristo"[84].

Neste tocante, a comunhão eclesial diz respeito tanto ao ser da Igreja (*esse*) quanto ao seu ser-bem (*bene esse*). Mas este último tem antes dimensão prática e ética do que ontológica e hierárquica. Portanto, não se pode inferir tampouco que "comunhão" implicaria apenas uma dimensão intelectiva, de compreensão comum sobre o querigma em meio a formulações doutrinais (possivelmente) ainda variantes. Comunhão implica o esforço amplo, levado a cabo em vários níveis e em diversas frentes, de reunir o corpo exposto a divisões. E como as divisões não são apenas de autocompreensão, o ser da igreja em suas marcas clássicas (*una, sancta, catholica, apostolica*) se exerce e se exprime desde sempre também no "partir do pão"[85] (Este é um

82 Assim, deve-se entender a famosa descrição schleiermacheriana da antítese entre protestantismo e catolicismo exposta no § 24 da sua *Glaubenslehre* não de forma absoluta, mas dentro de seu contexto, que é o da compreensão da Igreja e de tradição iluminada por Westhelle na n. 14 acima. Só para fazer recordar aquela descrição já clássica: no protestantismo "a relação do indivíduo com a Igreja é dependente de sua relação com Cristo", ao passo que no catolicismo "a relação do indivíduo com Cristo é dependente de sua relação com a Igreja". Cf. Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/1831)*, p. 137. V. WESTHELLE. *Op. Cit.*, p. 31, parece distanciar neste ponto específico Schleiermacher de distorsões a ele atribuídas, suspendendo a crítica que noutros aspectos mobiliza.

83 Este modelo de comunhão eclesial foi proposto e tem sido vivido desde 1973 pela Concórdia de Leuenberg, ou Acordo entre Igrejas da Reforma na Europa. Cf. CONCÓRDIA DE LEUENBERG. *Concorde entre Eglises issues de la Réforme en Europe (Concorde de Leuenberg, 1973).* Existe uma tradução publicada em Portugal, à qual não tive acesso.

84 Rm 12.5; I Co 12.12. Embora o protestantismo tenha boas razões para não operar uma identificação positivista e exaustiva entre ambas as grandezas.

85 Atos 2.41-45: "E perseveravam na doutrina dos apóstolos, e na comunhão, e no partir do pão, e nas orações (...) E vendiam suas propriedades e bens, e repartiam com todos, segundo cada um havia de mister." A questão é como se pode dar este compartilhar sob as condições dos complexos processos de diferenciação no direito, na sociedade, na política e na economia, especialmente desde a modernidade. Há que diferenciar o desafio de Atos das formas em que ele pode ser efetivado, e não há consenso (cristão) completo a este respeito. Para um subsídio no vernáculo que considero importante nesta discussão, cf. Gottfried BRAKEMEIER. *O "socialismo" da primeira cristandade:* uma experiência e um desafio para hoje.

achado tanto empírico quanto normativo ao longo da história do cristianismo). Assim, o querigma é a palavra viva que não só assegura, mas também modifica a vida.

Por outro lado, comunhão (*koinonia*) em seu sentido eclesial, já não pode ser, o mais tardar desde a Reforma, mais ou menos idêntica com a comunidade civil e política. Isso muito embora a experiência eclesial continue a interferir nestas esferas, ao modo de uma oferta normativa através da sociedade civil, com regras vivencialmente dadas.[86] Que regras são estas? Elas remetem às duas suposições de (1) um vínculo espiritual, a ser emulado, para além da mera autoasserção dos indivíduos agregando-se simplesmente para proteger-se do potencial de mútua ameaça; e de (2) uma responsabilidade ético-religiosa pelo bem-estar corporal e pela igualdade – não só formal – dos cidadãos.

Segundo, o ecumenismo traduz uma práxis baseada *numa "teologia preferencial" do Espírito Santo*. Esta práxis ocorre numa dialética de continuidade e descontinuidade com a práxis especificamente eclesial. Trata-se do ecumenismo de indivíduos e de outras instâncias de agência supraindividual que constroem comunhão entre si. Nesse atuar, carregam suas tradições e igrejas originárias mais ou menos como construtores incansáveis carregam suas caixas de ferramentas.

Tal práxis se dá, pois, também a despeito (dos fracassos) das igrejas. É importante acentuar que se trata de escolha de acento e de ênfase, pois na Igreja Jesus Cristo nunca se apresenta sem o Espírito Santo. Tampouco, porém, o Espírito Santo se move ao mundo – e provoca uma comoção da Igreja que persiste nas igrejas – sem Jesus Cristo. Assim, no primeiro caso acentua-se a práxis cristologicamente baseada, cujo núcleo privilegiado é o agir eclesial necessário ao ser mesmo da igreja. Ou seja, em perspectiva reformatória comum: a pura

86 Com efeito, interfere, mesmo quando a regra é não interferir, como naqueles exemplos passados e atuais em que o cristianismo se propõe enquanto "seita". Nem no caso da busca da solidão e do abandono da comunidade, como entre certos místicos e eremitas, pode-se afirmar sem reservas que não exerceriam influência transformadora ou desestabilizadora em sistemas sociais dados.

pregação do evangelho e a administração dos sacramentos correspondente àquele.[87] No segundo, acentua-se o viver e o desempenho da justificação nos frutos da fé pelo Espírito Santo que é o espírito de Cristo.

Ecumenismo comporta, nesse sentido, em certos casos de profunda ruptura histórica e institucional, e mais para bem que para mal, um êxodo relativo das estruturas eclesiásticas ou a criação de outras.[88] O perigo concomitante é o de uma gradativa relativização da experiência eclesial, que no longo prazo e hipoteticamente em nada diferiria, do ponto de vista conceitual, de uma forma adialética de "protestantismo cultural"[89]. Como já vimos, suas formas históricas foram criticadas — acrescente-se: às vezes com pouca sutileza — no século XX, especialmente na esteira de movimentos como a teologia dialética ou "neo-ortodoxia" de Karl Barth.

Mas o risco de acidente não é o acidente. Portanto, é inegável que os ecumenismos de ruptura ainda se remetem a uma normatividade e a uma "essência" que (temporariamente?) não se reconhece nas igrejas histórico-cultural e sociopoliticamente instituídas, por não adquirir ali suficiente visibilidade. Estamos aqui naquele território em que é preciso, devido ao quietismo e à

87 Confissão de Augsburgo, Artigo 7, da Igreja: "Ensinam outrossim que sempre permanecerá uma santa igreja. E a igreja é a congregação dos santos, na qual o evangelho é pregado de maneira pura e os sacramentos são administrados corretamente." Cf. *LIVRO de concórdia:* as confissões da igreja evangélica luterana.

88 Como exemplo, pode-se citar o cisma eclesial na IPB (Igreja Presbiteriana do Brasil) no período da ditadura militar (1964-1985), motivado pela confusão de motivações político-ideológicas com a proclamação cristã e reformada, a qual também acabou dando origem à IPU (Igreja Presbiteriana Unida). Cf. Valdir G. PAIXÃO Jr. *A Era do Trovão: Poder e Repressão na Igreja Presbiteriana do Brasil na Época da Ditadura Militar (1966-1978).*

89 A pergunta, que poderia ser remetida àqueles teólogos protestantes que leem teoria sociológica e antropologia cultural conhecendo, ao mesmo tempo, de maneira profunda as motivações e doutrinas do protestantismo, seria esta: é possível no Brasil, como em outras latitudes parece ser (ou pelo menos foi), um protestantismo relativamente livre de vínculos e constrangimentos eclesiais, assim como parece haver, entre nós, uma intelectualidade e uma cultura católica (relativamente) independentes da eclesialidade católica? Um protestantismo que, assim se constituindo, também se constitua numa força social e culturalmente vigorosa? Também essa pergunta poderia detalhar mais uma das várias facetas da questão da "brasilidade" do protestantismo, posta por nosso homenageado em Zwinglio M. DIAS. A Larva e a Borboleta.

acomodação da(s) "igreja(s)-instituição", remontar à "essência" do cristianismo em contraposição à realidade histórica daquela(s).[90] De forma epocal, tal possibilidade foi descortinada e recebeu expressão clássica nos reformadores do século XVI, na medida em que insistiram em que a Igreja é *creatura verbi*, ou seja, que ela mesma não detém o Evangelho, mas é, por assim dizer, sua detenta. Ou então, numa linguagem mais ao gosto das ciências naturais, que ela não é causa, mas efeito.

Acontece que é recorrente a tendência das igrejas a não entender-se (e viver) teologicamente, mas a inverter a relação privilegiando o empírico e o dado. O fato de o empírico e o dado não ser, com grande frequência, o dogma ou estruturas de poder mascaradas de piedade, mas também a mera letra da Bíblia, não muda muito o quadro. A não ser pelo fato de que a própria Bíblia contém antídotos poderosos contra o fundamentalismo, uma vez que sua leitura, sem deixar de ser "piedosa", torna-se livre e reflexiva – para o que também ajuda ter cultura, aqui no sentido hoje menos em voga, o de "ilustração".

Segundo a própria pregação evangélico-reformatória, igrejas, como, aliás, tudo que é (também) humano, podem assenhorar-se do querigma, nisso, infelizmente, sendo porta-vozes de si mesmas, e não a Igreja, porta-voz do Evangelho. Como os humanos, as igrejas se "encurvam sobre si mesmas"[91]. É aqui, aliás, que tem seu lugar vivencial a fórmula *ecclesia magna peccatrix*. E é basicamente por esta razão que fazem (certo) sentido diferenciações repisadas da história da igreja e da teologia, como aquelas entre a "igreja visível" e a "igreja invisível", ou entre o "protestantismo" em suas realizações e o "princípio protestante"[92], que todavia são tudo, menos formas de docetismo eclesiológico. Ora, o apego categorial a tais diferenciações em interesse crítico qualificam este

90 Um tema, como se sabe, típico do neoprotestantismo desde Schleiermacher, aqui assimilado na chave contestatória de uma transformação e liberdade mais integrais.

91 Zwinglio M. DIAS. A larva e a borboleta, faz referência ao *homo incurvatus in se* a que Bonhoeffer, junto com Lutero, contrapôs o "homem-para-os-outros". A analogia entre antropologia e eclesiologia é certamente cabível na tradição reformatória.

92 Paul TILLICH. *Op. Cit.*, p. 161ss.

ecumenismo no êxodo de que falamos. Este é incômodo justamente por ser ainda ecumenismo propriamente dito, ou seja, ecumenismo de inspiração teológica, e assim cristã em sentido normativo.

O ecumenismo nesta acepção pode deixar de ser expressão discernível das igrejas como tais, e tornar-se discurso e práxis de organismos paraeclesiásticos independentes, com diferentes relações com diferentes "denominações". Seus atores, cientes de um critério normativo interno à tradição cristã, postam-se criticamente diante das igrejas enquanto instituições. Com efeito, surgem então instâncias não só de ação instituinte, mas agências intereclesiásticas, além de ONGs, *think-tanks*, etc. Elas têm seus quadros e orçamentos próprios, e prestam serviços formidáveis à sociedade.[93] Seja como for, permanece aí o antigo conceito de Igreja espiritual e universal, e o rechaço, quando esgotadas as possibilidades de qualquer reforma, tão-só de "denominações" particulares. Pois é óbvio que a verdadeira Igreja permanece — e não desaparece — enquanto ecoar, nas igrejas, a divisa *ecclesia semper reformanda*!

Mas se permanece a Igreja, permanecem os santos, a *congregatio sanctorum*. Se o primeiro nível proposto acima insiste em que a veracidade última de todo ecumenismo depende de uma *performance* de quem em algum sentido do termo *ainda é cristão* e *ainda confessa o querigma em primeira pessoa*, o segundo não fica atrás enquanto fizer jus à rubrica da *oikumene*. Noutras palavras, ele depende ainda de uma compreensão do cristianismo que não o dissolveu em humanismo (cf. acima, 2.8); ou que não o objetivou "cientificamente" como um fato ou fator de gênese social e cultural, ou então como mero instrumento e pura motivação de uma práxis que, embora dotada de relevância social, seria entendida apenas de acordo com uma eficácia externa, e nesse sentido "secular".

93 Mas, embora sejam instituições da crítica, no longo prazo não estão inteiramente isentas dos defeitos e vícios a que estão expostas outras instituições, especialmente aqueles ligados ao instinto de autopreservação.

*****

No que vem de ser exposto, algo foi terminantemente excluído, por omissão. O ecumenismo certamente não se equipara ao expansionismo político-militar do Império Romano, ou de candidatos seculares ou (supostamente) religiosos a sucedê-lo ao longo da conturbada história mundial. Nesse sentido é inteiramente apropriada a distinção reformatória, reformada e, finalmente, "zwingliana", entre fé e ideologia, entre *oikumene* e anti-*oikumene*.[94] Pois no momento em que o ecumenismo se propusesse, mesmo de forma disfarçada, como plataforma de integração e assimilação político-social dos diferentes, o termo se tornaria vazio, por perder sua conotação teológica. Tal conotação se exprime justamente no convite à comunhão. Mas este ocorre pela palavra: *sine vi, sed verbo*.

Aliás, e à guisa de divagação: permanece por demonstrar a tese, defendida por um belo escritor – mas ao menos (*prima facie*) preconceituoso quando o assunto é religião e teologia – como José Saramago, segundo a qual o elemento religioso é que seria a raiz última de toda forma de aviltamento da humanidade dos outros homens. O cristianismo, ao menos, é um contraexemplo da tese em muitas de suas realizações históricas; e também na medida em que contribuiu significativamente para formular os princípios segundo os quais, nos regimes que preservam ao menos a forma e os ideais da democracia, pode-se até mesmo chegar a enunciar aquela tese.

É contradição lógica, pois, a ideia de um ecumenismo da assimilação – assim como um retorno ao paraíso mediado por imposições o que necessariamente macularia o paraíso prometido. Ora, como já se indicou acima, uma das (re-) descobertas mais importantes do protestantismo – e descoberta não é, aqui, o

94 Zwinglio M. DIAS. Para uma comunidade ecumênica, solidária e cidadã, p. 50, ao falar da "reconfiguração do movimento ecumênico", o faz diretamente numa contraposição ao que absolutamente não é ecumênico: "[n]o contexto destes tempos de globalização perversa e desigual que nos toca viver". O "monoteísmo do mercado" (p. 58) qualifica ainda mais aquele contexto.

mesmo que invenção ou inovação — é sem dúvida o domínio da interioridade da consciência e da liberdade da convicção. Tal bem é tão precioso e tão genuinamente evangélico que sequer a ameaça da exclusão poderia pô-lo em segundo plano.

Tampouco poderá o ecumenismo diluir-se completamente em humanismo puro e simples, ou seja, em ideologias da imanência associadas a correntes de pensamento e ação quer individualistas, quer coletivistas. Como se viu, porém, isso de nenhum modo depõe contra a continuidade entre cristianismo e certo humanismo, especialmente quando se tem em conta a irresolvida polissemia do último conceito.

Parece, com efeito, impossível definir o ecumenismo em termos meramente seculares[95], seguindo, por exemplo, o caminho de uma análise puramente etimológica. Toda nostalgia por formas de unidade pré-cristã, portanto desprovida sequer de uma relação de negação dialética com a experiência eclesial, tornaria o termo "ecumenismo" supérfluo ou em si mesmo ineficaz, pois que abstrato demais.[96] Ou então o termo seria apenas metafórico. Nesse último caso, porém, o ouvido treinado não reconheceria no mesmo uma metáfora morta, dotada de capacidade descritiva, portanto útil. Provavelmente ele sentiria ainda o incômodo de suas origens religiosas, como que numa reverberação dissonante. De uma perspectiva puramente secular — que, aliás, é mais parte do jargão intelectual do que realmente vigente entre nós, no Brasil —, o termo soaria, simplesmente, quer vetusto, quer carola.

Com tudo isso se é reconduzido, na tarefa de detalhar a unidade do conceito "ecumenismo", ao primeiro nível. É em

95 Evito o termo "laico" neste contexto, muito embora tenha se estabelecido nos usos e contextos jurídicos do vernáculo e do discurso social no Brasil. É que sua raiz permanece em última análise tributária de uma concepção que não é protestante. Este artigo, porém, versa justamente sobre o protestantismo e sua essência.

96 Eu mesmo fiz um esforço nesse sentido, assumindo, porém, um ponto de vista puramente filosófico e necessariamente abstrato. Cf. Luis H. DREHER. Teologia ecumênica ou *oikoumene* teológica: Exercícios sobre um tema do CMI e de cada um. Penso poder observar que tal duplicidade de pontos de vista (filosófico e teológico) a rigor só é possível, do ponto de vista dos princípios ao menos, a partir do protestantismo.

torno de Jesus Cristo, a Palavra que é Evangelho, e da Igreja que é sua criatura, que gravita, embora não de maneira unívoca ou exclusiva, o sentido do termo em sua unidade profunda. As gramáticas que regem o discurso da necessidade dos frutos da fé para além do anelo de salvação privada, e que têm razões para suspeitar da pretensa pureza da pregação do Evangelho nas "igrejas tradicionais", não podem tampouco desvencilhar-se do ato da confissão em primeira pessoa, plural e singular, eclesial e individual. Vige uma circularidade e mútua imbricação de tipo ideal-real entre ambos os níveis, a despeito da tensão, das fraturas e dos fracassos da realidade das igrejas. E mesmo quando seu pouso já não é bem-vindo em todos os jardins, a borboleta, em seu voo incipiente, ainda lamenta pela larva e nela busca encontrar potencialidades.

A pura atualidade por trás das potencialidades, mesmo que incompletamente realizada, é a verdadeira Igreja, a igreja invisível, porém viva e que subsiste, em que o poder do Espírito Santo está presente. Ou na qual está presente, para os evangélicos na acepção mais antiga do termo, o princípio protestante. Mas este, sem deixar de ser poder crítico e normativo, também é forma: ele cria comunhão e vínculos de tipo espiritual que são sua suficiente substância. Ele constitui eclesialidade plena, sem *deficits*.

Mas é por isso mesmo que este princípio também solapa, ao menos do ponto de vista conceitual, a tese de que seria possível uma divisão total – quer de princípio, quer de trabalho – entre um "ecumenismo oficial das igrejas" e um "ecumenismo real, popular ou de base". A circularidade acima referida veda essa interpretação em qualquer discussão mais séria e refletida. Se quisermos usar *slogans* mais antigos, e com o fim de resumo, diríamos: "vida e obra" e "fé e constituição" são indissociáveis se o ecumenismo quiser manter sua identidade.

Justamente por isso a aludida circularidade volta a proporcionar um ponto de repouso e de concentração também sob o aspecto existencial, para os indivíduos. Este ponto de repouso não é necessariamente o colo da igreja-mãe, ou as estruturas da igreja

adaptada ao *establishment*, que já deixou de reformar-se, de ser instituída e criada pelo querigma. Mas nem por isso ele deixa ter relação com o real. Pois o real é de Deus, é boa criação – já repisavam Lutero e Calvino. E, a partir da cristologia e da pneumatologia, volta-se à teologia, este fruto da liberdade cristã – também com e na Igreja. Não é possível prescindir, assim, de uma relação entre ecumenismo e teologia. Mas por isso mesmo tampouco é possível prescindir de alguma referência à Igreja, quer se parta do ecumenismo, quer da teologia.

Conclusão

"Zwinglio – um intento de compreendê-lo, através de reflexões sobre o protestantismo e o ecumenismo" foi o título que me propus. Arrisquei-me a fazê-lo de maneira mais ou menos livre, ao modo de ensaio. Como sempre, permanece válido o dito: *individuum est ineffabile*. Consolo-me com o fato de que com frequência a inefabilidade vale até de nós para nós mesmos, e de que todos carecemos uns dos outros seja para buscar entendimento prático, seja para compreender-nos melhor – como seres finitos que somos, nas nuanças e filigranas que nos constituem e com as quais nos constituímos no mundo e na história.

De resto, espero que estas reflexões – talvez imperfeitas e inexatas, ou demasiadamente livres e tingidas pela particularidade do autor – possam contribuir de alguma forma para aqueles verdadeiramente interessados nos assuntos indicados no subtítulo. No fundo, trata-se de temas sobre os quais ainda resta muito que investigar em geral, e em particular no nosso país. Sobretudo, faz-se mister reconhecer que tais investigações, embora jamais divorciadas de uma prática viva, possuem um valor intrínseco. E que só podem ser conduzidas de acordo com a liberalidade do princípio protestante, o que é uma descoberta e um legado que nosso querido Zwinglio Dias certamente tem ajudado a inculcar, muito mais do que muitos.

Referências

ABREU, Fábio. *Do ecumenismo libertador à libertação ecumênica:* uma análise do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (1974-1994). 229 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, 2010, especialmente p,. 101-102; Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp121116.pdf. Acesso em: 12 mar. 2011.

BARTH, Karl. *Rudolf Bultmann*. Ein Versuch, ihn zu verstehen. Zürich: Evangelischer Verlag A. G. Zollikon, 1952.

BRAKEMEIER, Gottfried. *O "socialismo" da primeira cristandade:* uma experiência e um desafio para hoje. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

CNBB, IECLB. *Doutrina da justificação por graça e fé:* declaração conjunta católica romana – evangélica luterana. Porto Alegre: EDIPUCRS/CEBI, 1998.

CONCÓRDIA DE LEUENBERG. *Concorde entre Eglises issues de la Réforme en Europe (Concorde de Leuenberg, 1973).* Ed. Wilhelm Hüffmeier. Frankfurt a. M: Otto Lembeck: 1993. [Edição trilíngue.]

COSTANZA, José Roberto da Silva. As raízes históricas do liberalismo teológico. *Fides Reformata*, São Paulo, v. 10, n. 1, 2005, p. 79-99.

DIAS, Zwinglio M. Para uma comunidade ecumênica, solidária e cidadã. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 2, 2005, p. 49-60.

_____. A larva e a borboleta (Notas sobre as [im]possibilidades do Protestantismo no interior da cultura brasileira). *Tempo e Presença Digital*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 6, jan. 2008. Disponível em: http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=116&cod_boletim=7&tipo=Artigo. Acesso em: 12 mar. 2011.

_____. O Calvino desconhecido... (Alguns apontamentos sobre João Calvino antes do Calvinismo). *Tempo e Presença Digital*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 17, out. 2009. Disponível em: http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=338&cod_boletim=18&tipo=Artigo. Acesso em: 12 mar. 2011.

DIERKEN, Jörg. *Selbstbewusstsein individueller Freiheit*. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive. Tübingen: J. C. B. Mohr, 2005.

_____. Teologia, ciência da religião e filosofia da religião: definindo suas relações. *Veritas*, v. 54, n. 1, 2009, p. 113-136.

DREHER, Luís H. Decadência da cristandade e hermenêutica na teologia de Thomas Müntzer. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 50, n. 200, 1990, p. 858-895.

_____. Teologia ecumênica ou *oikoumene* teológica: Exercícios sobre um tema do CMI e de cada um. *Rhema*, Juiz de Fora, v. 4, 1998, p.175-190.

_____. Algumas ideias sobre teologia do ministério: especificidades luteranas na convergência ecumênica com a Igreja Católico-Romana. In: *Os ministérios*: seminário bilateral misto católico romano-evangélico luterano. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 37-72.

DUCHROW, Ulrich. *Os dois* reinos: uso e abuso de um conceito teológico luterano. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

ERASMO, Desidério; LUTERO, Martinho. *Luther and Erasmus:* Free Will and Salvation. Ed. e trad. E. Gordon Rupp, Philip S. Watson. Louisville: Westminster; John Knox, 1969. (The Library of Christian Classics.)

FAHLBUSCH, Erwin. (Ed.) *Taschenlexikon Religion und Theologie.* Berlim: Directmedia, 2002.

FLM, VATICANO. *Declaração conjunta sobre a doutrina da justificação.* Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_po.html. Acesso em: 12 mar. 2011.

FRYE, Northrop. *O código dos códigos: a Bíblia e a literatura.* São Paulo: Boitempo, 1981/2004.

GOLLWITZER, Helmut. *Frage nach dem Sinn des Lebens.* Krummes Holz, aufrechter Gang. München: Kaiser, 1970.

_____. *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube.* 7. ed. Gütersloh: Mohn, 1977/1981.

HUFF Jr., Arnaldo E. Responsabilidade social e revolução no movimento ecumênico brasileiro dos anos 50 e 60. In: *IV Congresso Internacional de Ética e Cidadania*, 2008. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2008. Disponível em: http://www.mackenzie.br/fileadmin/Chancelaria/GT3/Arnaldo_Erico_Huff_Junior.pdf. Acesso em: 12 mar. 2011.

HOORNAERT, Eduardo. *A igreja necessita hoje de uma reforma protestante.* Disponível em: http://www.cebi.org.br/noticia.php?secaoId=10&noticiaId=1811. Acesso em: 12 mar. 2011.

LINDBERG, Carter. *As reformas na Europa.* Trad. Luís H. Dreher, Luís M. Sander. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2001.

LIVRO de concórdia: as confissões da igreja evangélica luterana. Trad. Arnaldo Schüler. 3. ed. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1983.

LUTERO, Martinho. Tratado sobre a liberdade cristã. In: *Obras selecionadas.* São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1989 , v. 2, p. 435-460.

_____. Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523). In: *Luther deutsch.* Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. 10 v. Ed. Kurt Aland. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

MACPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism.* Hobbes to Locke. Oxford: Clarendon Press, 1962.

MANUEL, Frank E. *Utopian thought in the Western World.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press (Belknap Press), 1979/1997.

McNEILL, John T. *The history and character of Calvinism.* New York: Oxford University Press, 1954.

MÍGUEZ BONINO, José. *Rostos do protestantismo latino-americano.* Trad. Luís M. Sander. São Leopoldo: EST; Sinodal,1995/2003.

NIEBUHR, H. Richard. *Christ and culture.* New York: Harper, 1951.

_____. *Cristo e Cultura.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

PAIXÃO, Jr., Valdir G. *A Era do Trovão: Poder e Repressão na Igreja Presbiteriana do Brasil na Época da Ditadura Militar (1966-1978).* Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, 2000.

PONDÉ, Luiz F. Do humanismo ridículo: a crítica da perfectibilidade humana em Pascal e Lutero. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 114, p. 347-366, dez. 2006.

ROUANET, Sérgio P. Erasmo, pensador iluminista. In: *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 278-303.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke.* Ed. Hermann Mulert. Giessen: A. Töpelmann, 1908.

_____. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/1831).* 7. ed. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

SCHWARZ, Hans. Escatologia. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Eds.). *Dogmática cristã.* 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

SINNER, Rudolf von. Leonardo Boff – um católico protestante. *Estudos Teológicos*, v. 46, n. 1, 2006, p. 152-173.

SUNG, Jung-Mo. Novas formas de legitimação da economia: desafios para ética e teologia. *Rever*: Revista de Estudos da Religião, n. 3, p. 93-113, 2001.

TILLICH, Paul. The Protestant principle and the proletarian Situation. *The Protestant era*. Trad. James Luther Adams. Chicago: The University of Chicago Press, 1948.

TROELTSCH, Ernst. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. München u. Berlin: R. Oldenbourg, 1911. (Historische Bibliothek, Bd. 24.)

TROLLINGER Jr., William V. Protestantism and Fundamentalism. In: McGRATH, Alister E.; MARKS, Darren C. (Eds.). *The Blackwell companion to Protestantism.* Malden, Mass.: Blackwell, 2004, p. 344-355.

WELCH, Claude. *Protestant Thought in the Nineteenth Century.* V. 2. New Haven: Yale University Press, 1972.

WENZ, Gunther. Die Kunst des Unterscheidens. Das Staat-Kirche-Verhältnis in einer kirchlich und religiös pluralistischen Gesellschaft nach Massgabe reformatorischer Tradition. In: *Grundfragen ökumenischer Theologie.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. (Gesammelte Aufsätze, Bd. 1.)

WESTHELLE, Vítor. *The church event:* call and challenge of a church Protestant. Minneapolis: Fortress Press, 2010.

ZAHRNT, Heinz. *Die Sache mit Gott: Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. Munique: R. Piper & Co., 1966.

Zum Tode des Theologen Helmut Gollwitzer. Zornig und fromm. *Die Zeit*, Hamburgo, Nr. 43, p. 6, 22 de out. de. Disponível em: http://www.zeit.de/1993/43/zornig-und-fromm. Acesso em: 11 mar. 2011.