



## O Protestantismo Latino-americano

Antônio Gouvêa Mendonça\*

### Resumo

*O protestantismo como tal, isto é, tradicional ou histórico, como é chamado, chegou à América Latina sob o signo dos "revivals" que correspondem ao extenso período que veio de meados do século XVIII até metade do XIX. Os "revivals" consistiram de ondas sucessivas de intenso despertar religioso nos quais a conversão individual ocorria no cruzamento da razão com a emoção. Na América Latina o mesmo aconteceu porque a estratégia da mensagem religiosa foi a mesma. Com o tempo os pregadores "avivalistas" que mantinham o protestantismo vivo desapareceram. Restou uma pedagogia racionalista, perdendo-se o traço emotivo do discurso. Esta religião racional não resistiu à onda de misticismo da segunda metade deste século.*

*Baseado na tradição e na razão o protestantismo não tem sabido como lidar com as formas místicas e ao mesmo tempo imediatistas das religiões de resultado. O grande dilema do protestantismo hoje na América Latina é: ou ele assume as novas formas abandonando sua tradição de racionalidade através de um novo equilíbrio entre a tradição, memória, razão e emoção ou submerge nas várias práticas religiosas contidas no extenso gradiente, que começa com o pentecostalismo clássico e vem até os chamados neopentecostalismos.*

**Palavras chave:** protestantismo, racionalismo religioso, misticismo, "avivalismo religioso".

"Como dirá Kant, os homens das luzes resolveram não mais obedecer a uma lei externa: querem ser autônomos, submetidos a uma lei que percebem e reconhecem em si mesmos". (Jean Starobinski, A invenção da Liberdade).

Jean Starobinski (1920- ) escreve essas palavras referindo-se ao século XVIII, objeto do seu belo livro A invenção da Liberdade. Entretanto, poderia ter seguido o exemplo de Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) que já antes afirmara que seu objetivo era descobrir o óbvio porque o maior anseio do ser humano é repousar na segurança do senso comum. Chesterton referia-se à necessidade de voltar à solidez do porto seguro representado pela majestosa síntese tomista que, para ele, representava tudo o que podemos chamar de senso comum. Contudo, Starobinski, apesar de afirmar que o século XVIII inventou a liberdade mas que não pode vivê-la na íntegra, mas sonhar com ela pagando afinal muito caro pelo sonho, na realidade a liberdade foi inventada no século XVI com o humanismo. Não nos esqueçamos

---

\* Pastor, teólogo e sociólogo da Igreja Presbiteriana Independente. Atualmente é Coordenador de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Mackenzie, SP.



também que alguns sonhadores com a liberdade no século do humanismo não tiveram melhor sorte do que seus sucessores do final revolucionário do século XVIII.

É nossa intenção neste trabalho buscar as raízes da histórica insegurança do protestantismo na cultura em contraste com o catolicismo que, por sua natureza, tem resistido melhor os embates das transformações culturais. Não nos passa pela cabeça levar aos extremos esta questão por causa dos limites que nos são impostos pela natureza do trabalho. Nosso esforço ficará restrito à tentativa de estabelecer alguns paralelos e afastamentos entre as duas tradições do cristianismo ocidental e mostrar porque o impacto da pós-modernidade causa nela resultados diferentes. É claro que nosso fio condutor será a trajetória histórica do protestantismo e, por isso, as referências ao catolicismo serão feitas quando necessárias à melhor compreensão das teses propostas. A tese central é a de que o protestantismo, apesar de não ter inventado a liberdade assumiu-a como seu princípio e o catolicismo, embora sofra sempre os pesados golpes decorrentes do estilhaçamento do mundo pós-moderno, busca ainda sustentar a sua grande e sólida síntese medieval.

Faremos de início referências a alguns pensadores que marcam essas posições fundamentais de uma ou de outra tradição religiosa. Será necessário, todavia, definir bem os conceitos-chave que serão usados: protestantismo, misticismo e racionalidade. Começaremos por esta necessidade metodológica de esclarecer conceitos.

**1 - Protestantismo** - Não há hoje conceito mais confuso do que protestantismo. Vemos essa confusão nos meios de comunicação, em especialistas e nas teses acadêmicas. São colocados no mesmo espaço classificatório grupos que se excluem mutuamente assim como do próprio conceito generalizado de protestantes. Por exemplo: os anglicanos da Igreja Alta (High Church) e os batistas em geral não aceitam ser chamados protestantes, mas são antes de tudo anglicanos e batistas. Por outro lado, os cristãos não católicos em geral, incluindo os demais grupos surgidos da Reforma e Pós-Reforma como presbiterianos, congregacionais e metodistas, aceitam ser incluídos na denominação geral de evangélicos. Estão aí também os batistas e certa ala anglicana que recebeu o nome de Igreja Baixa (Low Church). Mas, a confusão aumenta mais se nos lembrarmos que nos países de tradição protestante o termo evangélico (evangelical) designa a ala mais conservadora do protestantismo. No Brasil, nesta última década, os meios de comunicação e até mesmo a hierarquia católica reúnem todos os grupos pós-pentecostais na designação geral de "seitas evangélicas". Não há dúvidas de que embora esta designação sirva para efeitos pastorais para a Igreja, há equívocos em ambos os termos, principalmente no termo "seita". A questão é esta: podemos aplicar os conceitos protestante ou evangélico a todos os grupos não católicos?

Há algum tempo atrás analisamos essa questão tentando discutir as diferenças e relações entre os conceitos de protestantes, evangélicos e crentes (a maioria dos pentecostais se autodenominam "crentes"). Por ter uma tradição maior entre os historiadores e maior poder de identificação sugerimos que os termos "protestante" e "protestantismo" deveriam ser os preferidos pelos especialistas entre nós. Mas, como sempre acontece com os conceitos de grande extensão que, quando usados, devem



ser reduzidos aos limites do objetivo que se tem em vista dentro do campo de conhecimento em que se trabalha, os conceitos "protestante" ou "protestantismo" devem ser aqui definidos.

Neste trabalho entendemos por "protestante" ou "protestantismo" todo o conjunto de instituições religiosas surgidas em consequência da Reforma Religiosa do século XVI nas suas principais vertentes que são a luterana e a calvinista e que procuram manter os princípios básicos que formam o princípio protestante da liberdade: a justificação pela fé, a "sola scriptura", o livre exame e o sacerdócio universal dos crentes. Quando falamos, portanto, em protestantismo tradicional ou histórico temos de ser precisos no uso do conceito cuja extensão deve abranger com rigor os seus quatro pilares do conceito de liberdade. Temos recebido algumas críticas por causa de nossa relutância em incluir entre os protestantes alguns setores do pentecostalismo e, principalmente, do neopentecostalismo. Justificamos agora porque passamos por essas dúvidas.

Não podemos deixar de reconhecer que estamos trabalhando com tipos puros. Será difícil encontrar um grupo protestante absolutamente "protestante". Porém, em toda pesquisa não há nada que impeça a aplicação do princípio weberiano da compreensão: qual o elemento presente neste grupo religioso que, retirado ou modificado, me impede de chamá-lo protestante? Ou inversamente: qual ou quais daqueles elementos do princípio protestante não está ou não estão presentes neste grupo religioso ou, embora presentes discrepam deles de maneira significativa? Trata-se, assim, da simples questão lógica da extensão e compreensão do sujeito.

**2 - Misticismo** - Todas as grandes religiões apresentam dupla face quanto à experiência do sagrado: uma doutrinária, dogmática, discursiva, racional portanto, e gerida pelo corpo de especialistas e outra que busca o sagrado de maneira intuitiva, direta, sem a mediação da doutrina e do dogma e, conseqüentemente, da mediação do corpo de especialistas. No cristianismo, temos místicos muito influentes como São Bernardo (1090-1153), Santa Teresa (1515-1582), São João da Cruz (1542-91), Meister Eckart (1260-1327), Tomás à Kempis, o anônimo da Teologia Alemã, etc. No protestantismo, em particular, há a corrente mística do pietismo, uma espécie de misticismo secular representado principalmente pelos moravianos. O sufismo engloba as correntes místicas do islamismo e a cabala o misticismo judaico.

O misticismo é, portanto, outro conceito cuja extensão e compreensão carecem de limitação. Hoje em dia, estão sendo chamadas de correntes místicas todas as crenças em seres intermediários. sejam anjos, demônios do bem e do mal, forças ocultas e todos os poderes que podem interferir no cotidiano das pessoas e que têm que ser dominados e controlados. Este tipo de misticismo poderia englobar as correntes da Teologia da Prosperidade e da Nova Era. Correndo embora o risco de excesso de redução, poderíamos aceitar a idéia de que este misticismo da pós-modernidade caracteriza-se pela crença de que o espaço existente entre a consciência clássica do sagrado absolutamente a priori de que nos fala Rudolf Otto (O Sagrado - Das Heilige - publicado em 1917) e o "Mundo que está aí" desconhecido e caótico, é povoado por seres intermediários benéficos e maléficos de cuja cultuação ou exorcização depende a ordem do espaço da vida.



Pode ser que o cristianismo e, em particular, o protestantismo, estejam contaminados por esse tipo de misticismo. No cristianismo em geral configuram-se historicamente alguns tipos importantes de misticismo. Há um misticismo sacramental em que a ascese do fiel se dá pela mediação litúrgica dos sacramentos, cujo discurso é gestual e material, puramente simbólico. Este tipo de misticismo é característico das chamadas igrejas litúrgicas como a romana, a anglicana e as ortodoxas. O misticismo, neste caso, independe dos significados dogmáticos dos elementos litúrgicos, mas é um sentimento, não-racional portanto, do fiel em particular que, no momento culminante da celebração, "sente" intensa comunhão com Deus, uma imersão no espaço do sagrado. Nas tradições cristãs incluídas no grupo litúrgico, há os fiéis místicos, isto é, aqueles que buscam insistentemente a experiência religiosa nos atos cúlticos regulares, e aqueles que acreditam nas benesses do sagrado, inclusive a salvação, pela simples intermediação mecânica da igreja. Estes são racionalistas e se distinguem dos místicos por não conceberem a necessidade de experiência religiosa.

A devoção é um outro tipo de misticismo. Centra-se na meditação sobre Jesus. É uma "meditação discursiva", mas não racional porque não busca "razões da fé" mas uma aproximação no sentido de uma "identificação" com Jesus. É individual e solitária quase sempre, embora encontrem-se grupos místicos desta natureza em todas as tradições cristãs. Há até "lugares" reconhecidos como "pontos" místicos por si sós, notáveis pela sua tradição de receber esses grupos. Os presbiterianos, por exemplo, que não se destacam no campo do misticismo, têm em grande conta um lugar de retiro e "encontro com Deus": Iona Abbey, na Escócia. O último verso da oração-chave desta casa (A house blessing) diz:

*God be with us  
in this dwelling site*

O misticismo devocional não exige cultos formais nem celebração de sacramentos. É exercitado solitariamente ou por pequenos grupos que buscam experiência religiosa. Embora, quase sempre comprometidos com igrejas e tradições independentem delas nessa prática religiosa. Entre os protestantes típicos, essa busca constante ou periódica da experiência mística é bastante comum. Como dizem eles mesmos: é necessário, de vez em quando, realimentar o espírito. Alusão esta ao fato de que reconhecem no viver cotidiano da sua religião um mar de racionalidade. Este misticismo é tipicamente protestante. Ele guarda traços do monasticismo por ser individual ou de pequenos grupos e exercitado "à parte do mundo" e em tempo separado. Espaço e tempo separados (a solidão do quarto ou o "lugar de retiro") a fim de compensar a racionalidade do "estar no mundo" com sua ética ascética.

O misticismo contemplativo, o mais conhecido e citado como tal, é o clássico misticismo de São João da Cruz, Santa Teresa, Kempis, Eckart e outros. Embora esse misticismo tenha exercido e continue exercendo fascínio, inclusive entre os protestantes, não é típico do protestantismo. O protestante, por sua vocação secular, não é, por natureza, contemplativo. Alguns protestantes, entretanto, tomados pelo fascínio místico, produziram livros que, apesar de possuírem relativo peso



contemplativo, não foram, entre os protestantes, além do misticismo devocional. O exemplo contemporâneo mais interessante desse tipo ambíguo de misticismo é o missionário metodista norte-americano Stanley Jones (1884-?) que, trabalhando trinta anos na Índia, foi muito influenciado pelo misticismo no hinduísmo. Freqüentou ashrams<sup>8</sup> e fundou, ele mesmo, alguns. Publicou muitos livros, sendo quase todos conhecidos no Brasil, onde esteve várias vezes fazendo conferências religiosas. Stanley Jones talvez tenha sido o que mais influência exerceu sobre o misticismo protestante brasileiro através de seus livros e conferências.

Para Stanley Jones, a vida religiosa, tal como entendida no universo protestante que cultiva a espécie de misticismo do qual estamos falando, tem três lados que se completam: a conversão, a leitura do Novo Testamento, de preferência pela manhã, e a disciplina. O interessante é que Stanley Jones caracteriza seu misticismo ao sustentar que a leitura do Novo Testamento "revela Jesus Cristo pelo impacto de Sua Pessoa em nossas pessoas". Na convicção de Jones Jesus Cristo é a Revelação sem nenhuma outra mediação.

O misticismo protestante clássico, isto é, o seu monasticismo secular, tem sido identificado com o pietismo simplesmente. O pietismo já estava presente no movimento da Reforma, particularmente em Lutero, mas foi com o pietismo alemão encarnado por Philipp Jakob Spener(1635-1705) e August Hermann Francke (1663-1727) que ele assumiu forma definida. O primeiro, autor do clássico do pietismo (*Pia Desideria*, 1675), foi muito influenciado por Leibniz e criticava duramente a racionalidade da ortodoxia luterana iniciando com ela intensa polêmica. Spener, apesar de afirmar em *Pia Desideria*, ao propor a reforma da educação teológica, que seria preferível um estudante piedoso a um muito inteligente não foi, como às vezes se crê, inimigo da cultura intelectual. Na realidade, suas obras exerceram influência no pré-romantismo alemão. Spener idealizou e organizou "grupos de devoção" e de "estudos bíblicos" (meditações) no interior das igrejas, não entendidas aqui como os templos mas sim como comunidades evangélicas. Esses grupos de exercício da piedade ficaram conhecidos como "collegia pietatis".

Francke, adepto de Spener, intensificou os debates com os ortodoxos tornando o pietismo mais agressivo. Entretanto, à semelhança de Spener, a piedade e a devoção não o levaram à pura irracionalidade, mas ao reconhecimento do valor da filologia bíblica e o interesse da exegese.

O estudo do pietismo protestante alemão constitui capítulo denso da história do pensamento protestante. Ele é intimamente associado à filosofia e, especialmente, ao romantismo alemão. Não há lugar aqui para uma aproximação melhor deste tema, mas seria suficiente chamar a atenção, com vistas ao que nos interessa neste trabalho, para o fato de que este misticismo protestante clássico, que aqui poderíamos denominar de "pietismo romântico", domina o que os historiadores chamam de "era protestante", isto é, o período histórico de meados do século XVIII até fins do XIX. Contudo, nas áreas de conquista missionária do protestantismo, esse pietismo romântico avançou no dorso da crença no aperfeiçoamento constante do homem apesar de duas guerras e da bomba atômica. No cerne mesmo desse romantismo estava o Evangelho Social porque seus defensores acreditavam, contra a ortodoxia da doutrina do pecado original, na bondade nata do homem pervertida pela



sociedade. A idéia do progressivismo penetrara profundamente no protestantismo, cuja alavanca era a idéia da salvação individual. Salvação individual, cujo próprio nome diz. é um processo que começa no indivíduo a partir de uma experiência religiosa e que o leva ao cultivo de uma religiosidade interior devocional e piedosa, cuja consequência é uma ética individual e social transformadora da sociedade como um todo. Sem dúvida, um ideal romântico cujas raízes estavam no século XVIII e cuja incorporação religiosa se dera nos "revivals".

O nome Evangelho Social pode suscitar a idéia de uma teologia. Entretanto, os estudiosos do Evangelho Social preferem afirmar que a teologia é apenas parte dele, ressaltando que fundamentalmente o Evangelho Social foi um movimento. O próprio Walter Rauschenbusch (1861-1918) disse em seu livro *A Theology for the Social Gospel* (1917): "Temos um evangelho social. Necessitamos de uma teologia sistemática suficientemente ampla para sustentá-lo?"

Não se pode negar que Rauschenbusch fosse um teólogo. Na verdade, ele "escreveu teologia". A diferença é que ele não seguia a tradição dogmática e metafísica da teologia, mas enfatizava o Jesus histórico como iniciador da comunidade divina, isto é, o Reino de Deus.

O misticismo protestante que neste trabalho assume as feições do que chamamos "pietismo romântico" tem, pois, as seguintes características: é um movimento, ou presença, no interior das igrejas mas que corre à margem dos seus sistemas de poder, isto é, dogmas e confissões, e que cultiva romanticamente a convicção no auto-aperfeiçoamento humano por intermédio da devoção disciplinada da leitura da Bíblia e meditação nela. O componente central do misticismo protestante é a liberdade do cristão - livre exame e busca pessoal de Deus em Jesus Cristo - e tem como consequência a criação e manutenção de uma ética pessoal e social.

Todavia, há um outro aspecto importante do misticismo protestante que deve ser considerado nesta tentativa de conceituação. O misticismo secular protestante é um misticismo essencialmente "letrado". Temos a tendência de ver o misticismo como uma experiência religiosa que prescinde de qualquer tipo de mediação entre o indivíduo e o sagrado. De fato, esta questão das mediações e suas formas no estudo do fenômeno da experiência religiosa traz consigo dificuldades. Não podemos tratar delas aqui porque nosso escopo é conceituar o misticismo protestante. Desde logo, temos de aceitar que o misticismo protestante é, caracteristicamente, um misticismo mediado pela leitura, ao menos de um livro: a Bíblia. As formas de leitura podem variar, mas o que importa é que há uma mediação mínima. Pode ser também solitária ou grupal, mas é por ela mediada. A leitura e meditação exclusiva da Bíblia pode ser chamada de pietismo radical porque indivíduos e grupos podem servir-se de vasto arsenal do que podemos chamar de literatura piedosa.

O objetivo da literatura radical ou da literatura piedosa é a busca da paz interior e de uma forma adequada de viver no mundo, seja para si ou para outrem. A literatura piedosa assume, regra geral, três formas: cognoscitiva, curativa e exemplar. A forma cognoscitiva apresenta-se como comentários exegético-hermenêuticos de caráter popular de textos bíblicos que visam o desbloqueio do arcabouço literário do texto sagrado e facilitar o conhecimento de Deus. Conhecimento aqui pode ser entendido no próprio sentido bíblico de junção íntima, interpretação e posse. A literatura





cognoscitiva pode tratar intensa e extensamente de um tema desenvolvido na Bíblia ou estudar trechos da dela em pequenas meditações diárias. Neste último caso, estão os chamados devocionários. É a erudição bíblica posta a serviço da piedade.

A forma curativa de leitura da Bíblia revela o aspecto prático da religião exercido pelo imperativo da fé. Regra geral esta forma de literatura piedosa procura mostrar como é possível superar os problemas da vida através da fé disciplinada e aplicada. É muito geral porque abrange desde pequenos problemas da vida através do cotidiano, de questões graves de saúde até tormentosas perturbações existenciais. Na maioria dos casos conta histórias de pessoas que, por intermédio da disciplina piedosa, resolveram seus problemas.

A forma exemplar da literatura piedosa assemelha-se às histórias dos santos da devoção católica. Ao contrário do que se pensa, trata-se de um aspecto importante da literatura protestante e que tem como escopo oferecer biografias de pessoas, homens e mulheres, que ofereceram suas vidas, não necessariamente em "sacrifício", mas em trabalhos penosos para a propagação da fé. Propagação e, principalmente, vivência da fé. Biografias de missionários sempre ocuparam lugar de importância nessa literatura. Essas biografias empolgaram as almas juvenis que freqüentavam as bibliotecas de suas igrejas nas primeiras décadas deste século. Eram histórias de heroísmo em terras exóticas exaltando a vitória da fé sobre todos os obstáculos. Verdadeiros exemplos dados a adolescentes que, nascendo e vivendo em países cuja cultura não era a protestante, sentiam muitas vezes o desconforto de "não estar bem no seu lugar".

Biografias de homens como William Carey (1761-1834), iniciador das missões modernas protestantes, missionário na Índia, David Livingstone (1813-1873), missionário na África e Albert Schweitzer (1875-1965), também missionário na África, entre muitos outros, fazem parte da "hagiografia" protestante. Esses homens, ao mesmo tempo que propagaram a fé, contribuíram significativamente para o conhecimento das culturas exóticas, como a geografia, costumes e línguas, assim como para a filosofia, a arte e a medicina. Muitas mulheres missionárias tornaram-se conhecidas pelos trabalhos que desenvolveram na educação em áreas carentes.

O período marcado pela influência do Evangelho Social, com sua ênfase no "evangelho prático", incentivou bastante esse tipo de literatura. Entretanto, o Evangelho Social incentivou também a produção de um tipo de literatura exemplar mais popular e simples, como pequenas novelas celebrando a vitória da fé nas durezas da vida, exaltando as possibilidades de reformular a sociedade pela aplicação dos princípios cristãos em todas as esferas. Num sentido muito mais amplo, fizeram estrondoso sucesso as novelas norte-americanas *A Cabana do Pai Tomás* e *Nos Passos de Jesus*, com muitos milhares de exemplares vendidos. Qual protestante que teve sua formação na primeira metade deste século não leu esses livros? Este último, cem anos após sua primeira publicação, foi reeditado no Brasil em nova tradução.

Insistimos em demonstrar que o misticismo protestante clássico, chamado aqui também de "pietismo-romântico", é uma busca da experiência religiosa individual ou de pequenos grupos e que apresenta três características principais: ocorre no interior das igrejas, mas independe delas, isto é, dos seus sistemas de poder, busca uma forma de viver mundo - monasticismo secular - e, para isso constrói uma ética às



vezes conflitante com a realidade e, finalmente, navega no dorso de vasta literatura que pode ser cognoscitiva, curativa e exemplar. Como todo misticismo é, portanto, avesso aos dogmas e instituições, coisas não fundamentais para “viver a fé no mundo”.

Vale ressaltar aqui uma outra questão às vezes esquecida quando se estuda o misticismo protestante. O misticismo protestante é fundamentalmente “letrado”. A busca incessante da comunhão com Deus no texto sagrado tem produzido, como consequência natural, eminentes lingüistas, assim como historiadores e filósofos da religião. A Universidade de São Paulo, exemplo muito próximo de nós aqui, beneficiou-se de protestantes brasileiros como Otoniel Mota, Lívio Teixeira, Teodoro Henrique Maurer, Isaac Nicolau Salum e outros. Cultivaram a cultura e a língua portuguesa antes destes, Eduardo Carlos Pereira (1855-1923), autor de gramáticas e um dos sistematizadores do ensino da língua portuguesa tanto no Brasil como em Portugal e Júlio Ribeiro (1845-1890), gramático e escritor da escola naturalista.

Não se quer dizer que esses protestantes foram místicos e tenham produzido obras místicas. Não é este o caso. O que queremos ressaltar é que o misticismo protestante tem característica “letrada” e que a necessidade de descobrir nos arcanos das línguas originais da Bíblia aquilo que Deus quer do fiel neste mundo estimula a produção de eruditos que formam uma espécie de “intelligentsia” no interior do protestantismo e que têm pouco ou nada a ver com os pensadores ou teólogos sistemáticos. Esta “intelligentsia”, palavra muito técnica aqui usada “sob ampla licença”, não é constituída exclusivamente pelos que produzem literatura, mas pelos que a consomem em grande escala, ao contrário da teologia propriamente dita, cujo consumo é escasso. A força desta classe no protestantismo pode ser medida pelo poderio das editoras que põem no mercado a literatura apropriada ao consumo.

Qual é o espaço intelectual e religioso em que cogitam os místicos protestantes? O esforço feito até aqui para descrever esse segmento amplo e polimorfo do protestantismo permite-nos assumir uma posição que abre portas para muitas críticas: o espaço do misticismo protestante é constituído dentro do universo mais amplo do liberalismo teológico. Há bons argumentos para a defesa desta posição mas, por ora, bastaria esta idéia: entre a consciência de Deus absolutamente “a priori” e o “mundo que está aí” para ser entendido e organizado pela filosofia, teologia e ciência, há o espaço do cotidiano, o espaço da vida. Enquanto o místico católico - o clássico pelo menos - busca fugir dele na direção da imersão no sagrado, o protestante assume todos os riscos de viver nele. Mas, quais são os parâmetros, qual o modelo? O absolutamente “a priori” transcende, não se confunde com este mundo e por isso não fornece o modelo. É por isso que todo misticismo cristão constitui-se num apego a Jesus de Nazaré, ao deus-homem, mais homem do que Deus, vivendo seu dia-a-dia por três anos na Palestina.

Seria por acaso que todo o “movimento do Jesus histórico” ocorreu no seio do liberalismo teológico? É possível que o último representante da corrente mística do “Jesus de Nazaré” tenha sido Harry Emerson Fosdick (1878-1969), fundador da igreja indenominacional conhecida por Riverside Church, em Nova York, onde exerceu o pastorado por mais de vinte anos. Fosdick reconhecido como um “liberal scholar” escreveu diversos livros, merecendo destaque aqui o seu *O homem de Nazaré*.





Fosdick, no Prólogo deste pequeno livro diz que o fascínio pela personalidade de Jesus leva as pessoas ao desejo de vê-lo como foi visto pelos seus contemporâneos. Julgando insatisfatórios os registros do Novo Testamento porque eles já mostram um Jesus interpretado, seja por determinada corrente teológica, seja em termos messiânicos, Fosdick critica também os pesquisadores do século XIX que, em sua opinião, não chegaram a resultados satisfatórios. O trabalho de Fosdick consiste na busca de um Jesus não interpretado.

A pergunta metodológica de Fosdick é esta:

Como, então, poderíamos penetrar na própria vida do mestre e estarmos seguros de que estamos verdadeiramente recuperando a sua personalidade histórica e entendendo-a?

Para responder à esta pergunta Fosdick procura construir a figura não interpretada de Jesus de Nazaré através dos depoimentos de pessoas de seu tempo como as multidões, mulheres e crianças, seus primeiros discípulos, etc. É muito sugestivo o título do seu primeiro capítulo: Um homem real, não um mito.

É significativo que justamente ao findar a primeira metade deste século (1949) um dos mais notáveis religiosos da América proclame o "fascínio do homem de Nazaré". Além daquele misticismo mundano protestante (poderíamos dizer civil?), não seriam também interlocutores de Fosdick os teólogos da "morte de Deus" e da "secularização"?

**3 - A racionalidade** - O que representa a Reforma Religiosa do século XVI senão a liberdade da razão em matéria de religião? É necessário reconhecer que a Reforma, como uma das vertentes do humanismo, é também um humanismo. No centro da religião da Reforma está o homem e não Deus, o que não quer dizer que ela tenha banido Deus para a periferia, mas que o homem agora, no exercício de sua liberdade, tem de buscar Deus solitariamente, em luta com o mundo e consigo mesmo. Os Reformadores e seus seguidores pelos séculos seguintes - já há quase cinco - à semelhança de Hércules "na encruzilhada", escolheram uma vida dura e trabalhosa do exercício da liberdade. Ninguém será capaz de entender o protestantismo com suas divisões, conflitos e contradições se não for a partir de uma compreensão adequada de seu princípio básico, de sua essência mesma. Há algo de anárquico no protestantismo e, por isso mesmo, é forçoso ao estudá-lo ter em mente seu princípio norteador a fim de contornar confusões entre os vários movimentos e correntes que são facilmente, às vezes, confundidos com protestantismo.

Se falamos em racionalidade, falamos em razão sabendo da multiplicidade de sentidos que tal termo carrega. O cristianismo medieval tinha uma cerrada racionalidade, isto é, uma dada organização do mundo que produzia estabilidade e conforto. O humanismo desmontou essa ordem e a Reforma assume essa herança caótica e se esforça por reorganizar tudo, a partir do que lhe restava: o homem, sua fé e sua razão. O que Deus tinha a dizer a respeito do mundo já o havia feito; agora era necessário crer nele (fé) e organizar tudo de novo (racionalizar) a fim de construir um lugar no mundo. Naturalmente, o paradoxo da fé e razão, ou racionalidade, logo se apresenta. Como diria Hobbes mais tarde, na sua obra *Sobre o Cidadão* (1642), o homem não pode viver em seu estado natural mas necessita abdicar sua liberdade em



favor do estado social. Para o homem da Reforma, a reorganização das coisas, a busca de uma nova ordem, significava, como significou, desde logo a abdicação de pelo menos parte da liberdade.

Entendemos aqui razão em duas de suas numerosas vertentes: no sentido psicológico, quando o homem da Reforma tem de dar as "razões de sua fé" e no epistemológico quando tem de apreender uma ordem inteligível e sua adequação com a Revelação. Até aqui não haveria grande diferença entre a Reforma Protestante e o Cristianismo em geral não fosse o princípio do exercício da liberdade. Enquanto o Catolicismo Romano conseguia manter em pé sua grande síntese medieval o protestantismo tinha de produzir múltiplas sínteses parciais às vezes conflitantes entre si porque refletiam diretamente situações emergenciais. A ala luterana da Reforma foi, apesar de tudo, parcimoniosa na produção de sínteses, mas a ala reformada propriamente dita produziu numerosas sínteses, ou credos e confissões.

Salvo pequenas mudanças, as grandes confissões de fé protestantes se encerraram com a Confissão de Fé e Catecismos de Westminster, escritos pela Assembléia de Westminster, entre 1643 e 1647, básica para a ala reformada (calvinista) do protestantismo. Esta confissão traz a "marca típica do puritanismo inglês" e tem sofrido revisões, sendo a mais importante a de 1967, feita pela Igreja Presbiteriana Unida dos Estados Unidos da América. Esta confissão, ao contrário da de Westminster é breve porque dá por assentados os grandes princípios da Reforma, assim como é também concisa a Declaração Teológica de Barmen, produzida em 1934 pelo Sínodo Confessional da Igreja Evangélica Alemã como reação à intromissão do governo nazista nas igrejas. O Sínodo representava as igrejas Luterana, Reformada e Unida e se levantava contra "os erros dos cristãos alemães da administração da Igreja do Reich".

Junto ou em separado as confissões, regra geral, ordenam também o culto. Estas ordenações litúrgicas, às vezes mais elaboradas como nas tradições anglicana e luterana, às vezes menos como na reformada, trazem em si dois pesos: um da tradição cristã geral e outro da confissão que a produz. O primeiro é, em princípio, imutável, e o outro busca manter a "tradição da confissão" ao lado das adaptações circunstanciais.

A análise dos credos, declarações e confissões protestantes, quando feita no contexto histórico em que foram produzidas, mostra, de um lado, a liberdade do protestantismo face às grandes sínteses e, de outro, sua angustiosa e constante necessidade de ajustamento a novos desafios históricos e culturais. A citada Confissão de 1967 diz no seu Prefácio: "Nenhum tipo de confissão é válido com exclusividade, nenhuma declaração é irreformável".

Não se pense, entretanto, que as lideranças ou hierarquias eclesiásticas dirijam suas igrejas com as confissões nas mãos. Elas são padrões de doutrinas e definições já esquecidas e ultrapassadas, ao menos quanto à forma em que foram redigidas. Mas servem, nos casos extremos, para definir a tênue linha que separa a ortodoxia da heterodoxia. O que de fato as lideranças eclesiásticas têm nas mãos para dirigir suas instituições são cânones, regimentos e estatutos que são mais instrumentos políticos do que teológicos. Pesa também um certo lastro de tradição.



Embora não pareça, a combinação desses elementos necessários à existência de qualquer instituição, inclusive a religiosa, produz um denso sistema de racionalidade que colide constantemente com o princípio de liberdade. Em nenhum outro lugar, parece, surge com tanta nitidez o conflito entre o princípio de prazer e o de realidade. O verdadeiro protestante vive sua fé sobre o “fio da navalha” porque, ao mesmo tempo que insiste em ser fiel ao sistema de sua instituição religiosa, quase sempre desajustado face às mudanças rápidas como as ocorridas, por exemplo, nos anos 60, tem de viver sua vida noutro sistema. Nos anos 60 as igrejas brasileiras perderam a melhor parte de suas lideranças atuais e futuras porque não puderam administrar o conflito entre o novo e o velho, entre a liberdade e a rígida racionalidade.

O que dizer agora da teologia protestante, tão rica e desafiadora e que se construiu especialmente entre o Iluminismo e o fim da primeira metade do século XX? Estabelecemos este limite porque não podemos ainda avaliar o que está sendo feito agora.

À semelhança do fiel protestante que vive sobre o “fio da navalha”, o teólogo vive e pensa o mundo dentro do estreito espaço entre este e a igreja. O teólogo, como pensador, sente e percebe as novas situações do mundo e procura cotejá-las com o estado da igreja e, neste ato, esbarra freqüentemente com as tradições dogmáticas e o poder. O teólogo protestante exercita sua liberdade e raramente sofre sanções eclesiásticas por causa de sua teologia quando vista como desviante. Quando muito são marginalizados ou ignorados, o mesmo acontecendo com seus seguidores. A tendência atual do protestantismo, especialmente no sul deste Continente, é desconhecer os teólogos. Ficam confinados às bibliotecas e salas de escolas de teologia mais abertas e “liberais”.

A tendência do protestantismo nesta parte do mundo é confinar-se cada vez mais em sua racionalidade confessional, buscando insistentemente firmar-se nas “razões” de sua fé, nos fundamentos psicológicos de sua religião. As “razões da fé” constroem base mais ou menos sólida que sustenta o protestante no angustiante espaço entre sua consciência religiosa (diga-se, sua igreja) e o mundo. O teólogo, entre outras coisas, ameaça sempre deslocar os limites desse espaço e, em conseqüência, devem ser mantidos à distância.

A teologia constitui uma forma epistemológica de ver a realidade e tem como pressuposto uma revelação absoluta, um princípio axiomático da consciência de Deus. Ela é o resultado do confronto entre um princípio “externo” e a realidade mutante. Não é uma ciência divina, mas humana. É uma das ciências do espírito. Por isso, o teólogo conservador nada produz porque sua ótica depende de lentes inadequadas para ver coisas novas. Ele só pode repetir e comentar, às vezes até com brilho, mas não avança na reflexão.

A teologia protestante, navegando no dorso do princípio de liberdade, produziu “grandes sínteses parciais”, sendo que algumas delas resultaram em interessantes debates acadêmicos, mas distantes das igrejas. No Brasil e, quem sabe, mais extensamente na América Latina, teve repercussão, mas logo contida, a proposta de uma nova forma de ser igreja por parte dos teólogos de ISAL - Igreja e Sociedade na América Latina nos anos 60. Os teólogos, porque repensam a realidade e a igreja,



isto é, o espaço entre aquela e esta, são logo chamados de liberais e modernistas e postos no índice da ortodoxia.

O brilho e o avanço da teologia protestante devem-se quase que no seu todo aos teólogos liberais e "modernistas", acusados também de serem pensadores "acadêmicos" e "de gabinete". São imaginados como homens frios, racionalistas e talvez distantes da "fé uma vez dada aos santos", como gostam de dizer os fundamentalistas. Entretanto, as biografias desses teólogos mostram que tiveram, como ponto de partida de seu pensamento, experiência religiosa muito aguda da realidade que os cercava. Defendemos esta idéia de que a racionalidade da teologia está intimamente ligada à experiência religiosa num trabalho publicado há alguns anos. Não está toda a produção humana, inclusive a fria ciência, vinculada a uma paixão?

Albert Schweitzer (1875-1965), uma das maiores expressões do protestantismo neste século, teólogo, filósofo, musicista considerado o mais importante intérprete de Bach, médico e missionário na África, Prêmio Nobel em 1952, constitui exemplo de como se pode ao mesmo tempo ser portador de intensa espiritualidade mística e consistente racionalidade. Schweitzer buscava de maneira consciente aquela intensa espiritualidade do culto luterano que combina a beleza singela do santuário com a solenidade da prédica dos sacramentos. Já em 1931, ao escrever sua autobiografia, Schweitzer previa - ou já descrevia? - a crise contemporânea do protestantismo ao lamentar os desvios de equilíbrio de suas duas vertentes básicas: a espiritualidade - sua mística - e a racionalidade.

Como recordação de sua infância e juventude, quando protestantes e católicos compartilhavam, em sua cidade natal, o mesmo santuário, Schweitzer deplora a perda arquitetônica protestante quando comparada à católica e critica os arquitetos que pretendiam criar um tipo de igreja protestante chamada por ele de "igreja predical". Lamentando a ausência do espaço do coro, que para ele fazia parte da essência da igreja e que não era exclusivamente católico, Schweitzer registra a mística do infinito que a arquitetura das igrejas revela permitindo que o olhar contemple o exterior no interior. Schweitzer parece ter em mente as linhas do gótico, alongadas, de curvas amenas, em cujo interior a luz penetra indireta e suavemente, como um lugar apropriado à "experiência da alma", como ele mesmo diz. O olhar, ao circunvagando, no interior do templo, não deve colidir com os limites das paredes que impedem a sensação do infinito. Diz ele:

*Uma igreja é muito mais do que um recinto onde se ouve apenas uma prédica. É um lugar de devoção e deve dispor para a devoção.*

O mesmo Schweitzer, muito antes, entre 1914 e 1917, nas selvas da África para onde partira em 1913, e durante a guerra que atingiu seu trabalho entre os nativos, defendia o uso pleno da razão a fim de regenerar a cultura em decadência. Publicou este trabalho em 1923, mas o tema já o preocupava desde 1900, então com vinte e cinco anos de idade. Os ideais de progresso constante da humanidade sobre os pressupostos da bondade e capacidade humanas, incorporados na moral vitoriana, assim como no protestantismo, mostravam evidentes sinais de fracasso. A velha cultura vitoriana do protestantismo vinha abaixo, cultura que, segundo a opinião de Troeltsch, não fora criada pelo protestantismo mas recebera dele forte sustentáculo.



Para Schweitzer, o mundo ocidental perdera a velha "weltanschauung" e por isso estava desarvorado. Era necessária uma nova visão do mundo construída pela razão. Esta nova racionalidade devia desenhar uma ética que tivesse como centro a valorização da vida - reverência pela vida, como ele diz -. O cristianismo prático que Schweitzer viveu depois até o final de sua vida mostra a visão que os liberais tinham do cristianismo, isto é, de que o cristianismo é uma religião que se sustenta nos atos terrenos de Jesus. A configuração messiânica de Jesus o Cristo estava fora das cogitações básicas dos liberais. É sintomático que no mesmo período Rudolf Bultmann (1884-1976) sai a campo com sua doutrina da desmitologização do Novo Testamento por entender que a sua compreensão mitológica era impossível. Bultmann, partindo do pressuposto kantiano de que o verdadeiro conhecimento só é atingido pela razão pura assim como pela razão prática, insiste que a ação divina no mundo dá-se na existência através do kerygma\* de Jesus. Não se trata, para Bultmann, de eliminar o mito como fizeram os velhos liberais, mas de reinterpretar - uma nova hermenêutica do mito - o mito em termos existenciais.

À semelhança de Schweitzer, embora seguindo outros trilhos, Bultmann se coloca nessa linha comum do cristianismo espiritual e místico de ver o mundo como campo da ação de Deus e, ao mesmo tempo, objeto de uma racionalidade prática.

**4 - Misticismo e racionalidade nos revivals.** - É difícil compreender o protestantismo contemporâneo que se transferiu de suas matrizes européias e norte-americanas para as áreas de missão das sociedades missionárias do século XIX sem que se alcance o espírito dos revivals. Revival é uma palavra que ganhou sentido técnico para designar os sucessivos movimentos, quase sempre independentes entre si no espaço e no tempo, de intenso despertar religioso que ocorreram na Europa e nos Estados Unidos a partir da segunda metade do século XVIII até meados do XIX. Mesmo depois de cessados esses movimentos localizados, seu espírito continuou influenciando no protestantismo de origem missionária nos diversos países onde foi implantado. Foi transportado na bagagem dos missionários, principalmente norte-americanos, formados dentro do seu espírito. No Brasil, por exemplo, até a década de 50, ainda se falava em reavivamento nas igrejas tendo como instrumento as chamadas "séries de conferências" que geralmente começavam numa quarta-feira e se encerravam no domingo subsequente quando se colhiam os resultados expressos em conversões pessoais. Essas conferências, na realidade extensos sermões, eram proferidas por pregadores especializados na retórica de convencer por intermédio da perfeita proporção entre lógica e emoção. O ambiente nessas conferências era de progressiva emoção que culminava no culto final. O sucesso desses movimentos dependia do número de pessoas estranhas levadas à igreja a convite de seus membros e da capacidade do pregador em convencer.

Diversos pregadores estrangeiros de "revivals", como o já citado Stanley Jones, estiveram no Brasil e em outros países latino-americanos. Tiveram bons seguidores nacionais que continuaram pregando o revival em seus países. A essência de suas pregações era a conversão individual. Não é necessário preocuparmo-nos com o conceito de indivíduo pois que ele é um patrimônio do protestantismo desde Locke. Interessa-nos ver o que é conversão nesse protestantismo dos "revivals" e ninguém



melhor do que Stanley Jones, um dos seus melhores pregadores modernos, para nos ajudar nessa tarefa. Ao descrever sua própria experiência de conversão ele diz que conversão é uma reconciliação pessoal com Deus e com o mundo.

*Ele (Deus) era tudo o que eu queria: a reconciliação com Deus, comigo mesmo, com os meus irmãos, com a natureza, com a própria vida. Eu estava reconciliado. A separação havia desaparecido! O universo abriu os braços e me recebeu. Sentia-me como se quisesse abarcar o mundo com os braços e repartir isso com todos.*

Entendamos bem isso. Em primeiro lugar, essa experiência religiosa da conversão pressupõe a visão de um mundo ordenado cujos demônios do caos estão sob controle. Em segundo lugar, que o indivíduo, em sua maneira de viver, está na contra-mão dessa ordem e, por isso, está em estado de infelicidade porque está em conflito com Deus. A palavra reconciliação é chave porque ela traduz a emoção da conversão: um estado de angústia e de culpa que antecede a explosão de alegria que advém à experiência. Sofrimento e alegria são os componentes psicológicos da conversão. O sentir-se salvo é sentir-se confortavelmente instalado no mundo porque fez a manobra para entrar na "mão certa". É entrar numa nova esfera da vida, isto é, o reino de Deus. As ações do indivíduo convertido terão agora novos motivos, novo espírito e nova visão. Reconciliação com Deus é também reconciliação com o mundo.

À emoção da conversão segue-se uma ética que, embora altamente racionalizadora da vida, não causa sofrimento, mas traz paz e conforto, o conforto da moral burguesa tão bem expressa na era vitoriana. A ordem da moral burguesa vitoriana, mais tarde tão bem analisada por Freud foi, como se reconhece, mola importante do desenvolvimento da cultura capitalista e industrial do século XIX em diante. Não é necessário colocar o protestantismo na base desta cultura, mas basta considerá-lo como um dos seus esteios. De fato, a concepção do homem convertido e individualmente salvo colocava ao lado dos elementos psicológicos e emocionais da conversão, o imperativo de uma racionalidade de vida que envolvia todos os valores éticos necessários ao ideal de progresso e bem-estar da humanidade com base no homem convertido ao seu estado de bondade natural, isto é, reconciliado com o Criador, consigo mesmo, com o próximo e com a natureza. Se o protestantismo não conseguiu, ou não quis conceber, uma síntese semelhante à católica, ao menos alcançou o ajuste de um corpo heterogêneo de ofertas filosóficas oriundas do individualismo, Iluminismo, romantismo e evolucionismo social. Com estes elementos ele foi construindo, ou ajudando a construir, com freqüência com excessivo desgaste, o mundo da vida composto no espaço entre a consciência do absoluto e o mundo caótico. Em suma, no estranho e penoso equilíbrio entre a mística e a razão, o protestantismo construiu uma ética que resistiu por séculos os embates das transformações culturais na medida em que ele próprio ajudou a construir a cultura, isto é, enquanto traço da cultura em mudança.

Se falamos em ética protestante, falamos em ética ascética mundana, o que quer dizer um misticismo acompanhado de sua correspondente racionalidade.

**5 - Protestantismo e diáspora cultural** - Quando Émile-G. Léonard (1891-1961), o eminente historiador francês do protestantismo, escreveu O Protestantismo Brasileiro, esqueceu-se de que o protestantismo que procurava entender não era o





européu seu conhecido, mas um protestantismo produto de dupla-diáspora: uma diáspora norte-americana e outra brasileira. Por isso, estranhou a diferença entre o protestantismo vivido e praticado no Brasil e o europeu. Neste, dizia ele, adora-se e, naquele trabalha-se. Léonard não se deu conta de que, em sua visão, estava queimando uma ponte que era o protestantismo norte-americano. Este protestantismo, embora já se distanciasse de suas raízes européias, fora construído sobre o lastro comum do espírito de liberdade da Reforma de que eram portadores os puritanos. O protestantismo puritano, posteriormente filtrado pelo movimento "evangelical", constituiu "a própria história da América de 1800 a 1900". Na América do Norte, protestantismo e cultura se confundiam à semelhança da Europa em áreas em que preponderava a Reforma. A diferença importante entre o protestantismo europeu e o norte-americano é que este formou-se principalmente sobre dois pilares: a associação voluntária e as denominações. O primeiro significava liberdade religiosa e separação absoluta entre religião e Estado e, o segundo, certas formas de aglutinação social em que, no período das imigrações, preponderaram sobre as estruturas simbólicas, as raízes culturais. Esta é a tese, pelo menos, de H. Richard Niebuhr (1894-1962).

Quando se trata, entretanto, do protestantismo na diáspora é fundamental, para compreendê-lo, estabelecer os limites entre este e os originais. O protestantismo europeu e norte-americano são originais porque ambos pertencem à mesma matriz cultural com as diferenças estruturais já vistas acima. Mas, o protestantismo que se espalhou pelo mundo no século XIX encontrou culturas diferentes às quais se ajustou com dificuldade ou mesmo nunca se amoldou. O protestantismo que veio para a América Latina, por exemplo, encontrou a cultura da latinidade já firmemente instalada sobre os pilares da Igreja Católica. O protestantismo com seu forte perfil anglo-saxão esforçou-se por romper as barreiras por duas vias: pela educação, na tentativa de formar elites liberais e democráticas e pela via religiosa propriamente dita, empenhando-se na conversão dos indivíduos segundo o modelo dos "revivals". Não se pode dizer que o protestantismo fracassou inteiramente no seu intento, pois que deixou traços importantes na educação dos países em que instalou suas escolas, assim como angariou prosélitos suficientes para organizar igrejas permanentes.

Mas, o protestantismo é uma religião essencialmente ética e, com sua moral vitoriana só conseguiria espaço significativo se superasse barreiras culturais muito resistentes como costumes sexuais, relações comerciais e de trabalho, etc. O máximo que conseguiu foi impressionar as elites liberais com seu sistema educativo e fazer prosélitos entre as classes menos comprometidas com os sistemas sociais que, encontrando obstáculos para viver a ética protestante no cotidiano, só puderam assimilar e viver uma expectativa messiânica de espera. Jean-Pierre Bastian afirma que os protestantes formaram sociedades de idéias. Esta posição de Bastian aparece nos seus diversos trabalhos sobre o protestantismo latino-americano. Acreditamos que esta seja uma tese válida para o mundo hispano-americano, mas não para o Brasil, dadas as peculiaridades do seu regime político e estratificação social no momento da implantação do protestantismo. É certo que alguns missionários tiveram contato com representantes das elites liberais e talvez tenham até exercido alguma influência sobre eles. As congregações, entretanto, foram criadas e alimentadas



dentro do espírito messiânico pacífico de espera. A ética ascética mundana do protestantismo passou, desde os primeiros tempos, a ser uma ética ascética monástica, isto é, vivida no seio das comunidades.

Alguém disse que o protestantismo só sobrevive em sociedades que ele ajudou a construir. Thomas Ewbank, viajante no Brasil no século XIX, já dissera coisa semelhante em seu delicioso livro *A Vida no Brasil*:

*Quanto mais conheço este povo, mais remoto me parece o êxito que qualquer missão protestante possa ter entre ele... Nenhum metodismo ou puritanismo rigoroso poderá jamais florescer nos trópicos. O comércio do país, interno e externo, é contrário à queda do romanismo. As relações sociais e civis seriam rompidas, e milhares e milhares de indivíduos perderiam os meios de subsistência. Jamais ocorreu a conversão de uma cidade.*

Exagero de Ewbank? Cremos que não, porque apesar da linguagem forte que ele usa, a relação entre religião e cultura foi muito bem percebida.

A espiritualidade ou misticismo protestante expresso e vivido dentro daquela racionalidade tão bem estudada pelos seus analistas, não pode ser vivida em nossa cultura. O conversionismo protestante teve, então, de percorrer caminho inverso: nos seus lugares de origem o convertido era um instrumento enviado pela religião ao mundo para mantê-lo ou aperfeiçoá-lo; aqui, o convertido é um indivíduo tirado do mundo para que se salve na religião, o que quer dizer na igreja. Esta inversão poderia ser assim resumida: aqueles salvam-se na cultura e estes salvam-se da cultura.

A que se reduziu então a mística ascética mundana do protestantismo? A resposta a ser dada pelos seus observadores parece ser esta: a mística ascética protestante tornou-se monástica. Talvez assim se explique o vazio que o protestantismo deixou no cotidiano dos seus adeptos, principalmente daqueles que, em consequência de seus poucos recursos intelectuais e materiais, não têm acesso à literatura piedosa.

Não seria demais acrescentar aqui o papel que o fundamentalismo tem desempenhado no protestantismo nos últimos cinquenta anos. Seu apego à letra da Bíblia ao mesmo tempo que a interpreta dogmaticamente, tem engessado o protestantismo no cipoal da ortodoxia mais fria que pode existir. O fundamentalismo, além de violar o sagrado princípio da Reforma que é o livre exame por ter-se especializado em publicar Bíblias com notas e referências, que são verdadeiros tratados teológicos, voltou a submeter o protestantismo a um simples sistema de crenças ao qual o fiel se submete intelectualmente. A extrema racionalidade, fundamentalista, com sua filosofia da história - história linear construída em etapas ou dispensações em que a última encerra-a com a segunda vinda de Cristo para iniciar o milênio - levou o protestantismo ao desinteresse total pelo mundo. O pior nesse sistema é que o esperado milênio deverá vir com a derrocada do mundo a fim de cumprir todas as profecias bíblicas. É assim, a mais estranha filosofia: quanto pior, melhor.

O fundamentalismo protestante - o protestantismo é, aliás, o pai de todos os fundamentalismos - tem assumido posições políticas e culturais que acentuaram cada vez mais os contornos da diáspora protestante. A Guerra Fria e, principalmente, o governo Reagan, levaram o fundamentalismo a posições político-culturais bem definidas como se sabe.



Assim, o começo do século XX marcou duas posições no protestantismo que o levaram, entre outros fatores diversos, ao seu dilema atual. Os pensadores liberais, jogando ainda com as armas libertárias da Reforma, esforçaram-se por reajustar o protestantismo às novas conjunturas culturais e políticas perante a crescente desconfiança no sucesso do progressismo do século que se findara. Buscaram firmar um acordo baseado no modelo do Jesus histórico a fim de regenerar a cultura numa ética de valorização da vida, como o fez Schweitzer. Entretanto, ao mesmo tempo, uma reação inversa entrou em processo. Gerado no seio do "evangelicalismo", o fundamentalismo pré-milenarista deslocou a vida para além do fim da história.

As duas posições marcadas pelo conflito entre duas concepções opostas em relação ao mundo e à vida tiveram seu divisor de águas em 1948, em Amsterdam: ali, ao mesmo tempo que se fundava o Conselho Mundial de Igrejas com sua proposta ecumênica de valorização da vida no mundo através das igrejas cristãs em formas renovadas, organizava-se também o Conselho Internacional de Igrejas Cristãs que se firmava sobre a crítica ao "modernismo apóstata" das igrejas e as propostas fundamentalistas do movimento iniciado na primeira década do século XX. Esta última organização manteve-se em oposição cerrada ao Conselho Mundial de Igrejas e na América Latina, principalmente nas áreas dominadas por governos autoritários, provocou cisões e defenestrações que levariam o protestantismo ao total descompasso com a sociedade. Àquele desajuste já apontado entre a ética protestante e às sociedades que ele não havia ajudado a construir juntava-se agora o desinteresse pela vida. Não se trata de desinteresse existencial pela vida, de alguma forma de pessimismo, mesmo porque a característica burguesa do protestantismo continuou viva. A convicção de estar, pela aceitação de doutrinas, instalado numa verdadeira história que conduz à bem-aventurança eterna, leva o fundamentalista a se desinteressar pela história mundana que conduz à danação eterna.

Triunfou o fundamentalismo na América Latina? É possível que um estudo mais aprofundado que leve em conta as características e condições do protestantismo em cada país confirme uma resposta afirmativa a esta pergunta. Há muitas evidências de que o Armagedon protestante ocorreu nos anos 60 na América Latina.

**6 - Um novo misticismo: muitos deuses e revelações em cena** - O cristianismo, principalmente o ocidental, sempre acreditou que este mundo era um mundo de Deus e que a presença nele do diabo não chegava a incomodar muito. Bastava manter um razoável sistema de segurança contra ele. O sistema se baseava na sustentação de um perfil bem definido de Deus e suas formas de relação com o mundo. O protestantismo sempre alcançou certo equilíbrio perante os desafios filosóficos porque muitas das correntes de pensamento surgiram nos países em que ele tinha hegemonia e, na maior parte, foram geradas no seu próprio seio. Cresceu muito e se expandiu no seu período áureo que foi o século XIX, quando a cultura anglo-saxã se impôs de várias formas, principalmente por intermédio do sistema colonial.

Ninguém deu atenção, entretanto, à profecia nietzscheana da morte de Deus na cultura, principalmente no seu. Assim falou Zaratustra, publicado em 1884. A vertente vitoriosa do protestantismo, o seu lado conservador, cuja extensão vai do



evangelicalismo ao fundamentalismo radical, com sua rigorosa racionalidade, negou-se a rever suas posições tradicionais em relação às mudanças e desafios das realidades novas. Mantendo firmes seu perfil de Deus e a correspondente configuração do mundo, perdeu sua maneira de agir e, portanto, a ética dinâmica de que foi portador. Sua ética ascética mundana cedeu lugar a uma ética monástica, a que procuramos demonstrar atrás. Ao falar em protestantismo na América Latina é necessário dialogar com o catolicismo, trazê-lo à cena. A Igreja Católica tem acusado os golpes das novas formas de religiosidade surgidas principalmente na segunda metade deste século. Perde proporcionalmente mais membros do que as igrejas protestantes porque é majoritária, mas seus prejuízos simbólicos são menores graças, principalmente, às suas formas populares de religiosidade. Enquanto para os protestantes o espaço da vida em que ele exercia seu misticismo e racionalidade se esvaziou, para os católicos esse espaço continua aberto à crença em seres intermediários cujos poderes podem ser colocados ao serviço da vida.

Que são os santos para os católicos senão perfis diversificados de um mesmo Deus? A ala perdedora do protestantismo só tinha Jesus de Nazaré, assim mesmo banido para as esferas cósmicas em sua forma docética.

Em meados deste século teólogos protestantes discutiram com bastante amplitude o tema da morte de Deus e o fim da era da igreja. Thomas J.J. Altizer e William Hamilton deram aos debates sobre a morte de Deus o nome de Teologia Radical cujos pressupostos eram, entre outros, o reconhecimento de que Deus existira, mas não existe mais, a necessidade de uma reforma da linguagem litúrgica e teológica e a recuperação de seu significado místico, isto é, de que Deus deve morrer para o mundo para que possa nascer em nós, sendo a morte de Jesus na cruz o marco de tal morte. Por essa razão a Teologia Radical manifesta, à semelhança dos teólogos liberais, compulsivo interesse por Jesus de Nazaré, o deus que morreu. Na trilha intelectual de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), Altizer e Hamilton falam em ateísmo cristão e cristianismo sem Deus. Outros teólogos radicais, como Gabriel Vahanian, falam em era pós-cristã e o bispo anglicano John A.T. Robinson em fim do teísmo.

O humanismo protestante da Reforma deu início ao processo de secularização ao firmar o direito do homem se relacionar diretamente com Deus sem qualquer mediação, mesmo da igreja. A tese de que o progresso de conhecimento humano a partir do racionalismo produzira a secularização não é inteiramente verdadeira para o protestantismo; este já nascera secular. O movimento teológico radical protestante do século XX levou o processo de secularização a dar mais um passo. Foi o fim do protestantismo? Se foi o fim, renascerá um novo protestantismo? De que feito?

Dois teólogos ainda dos anos 60 falam do fim da presença da igreja no mundo secular, a não ser que passem por profundas mudanças. Um deles, que alcançou grande repercussão, foi Harvey Cox e o outro foi Robert Adolfs. As profundas mudanças seriam exatamente às que firmassem a presença da igreja no mundo. Entretanto, ao menos em nossos países, ocorreu o inverso; elas se recolheram ainda mais nos seus interiores. Elas não morreram, continuam existindo ao seu modo. O filósofo profeta Frederico Nietzsche, no Zaratustra, antecipa com bastante aproximação o que iria acontecer com as igrejas no século seguinte. Na conhecida alegoria do



Velho Papa Fora de Serviço Nietzsche conta o fim de Deus da cultura e da igreja. O velho Papa, já fora de serviço porque sua empresa, a Igreja, já não tem mais função alguma, sobe ao alto da montanha para celebrar uma festa de "devotas recordações e serviços divinos". Diria Nietzsche que as missas e os cultos hoje seriam meras celebrações de lembranças devotas, de recordações de um passado morto?

Bonhoeffer em suas cartas escritas na prisão, falava de um mundo adulto, emancipado dos velhos deuses. De que mundo Bonhoeffer falava? Referia-se certamente ao "seu mundo", culto, evoluído, experiente e com experiência de liberdade. Protestante, Bonhoeffer sabia muito bem, do que estava falando. A proposta dele e dos demais teólogos da "morte de Deus" e da secularização servia, ou ao menos pretendia, criar condições para uma nova forma de cristianismo, mas que talvez servisse mais para o protestantismo. Na América Latina, com certeza, suas idéias abortaram porque nossos povos incultos, involuídos e com vasta experiência, não de liberdade mas de dependência, tiveram de preencher os espaços vazios com novos deuses ou várias outras formas de Deus. O espaço da vida fragmentada da pós-modernidade não pode mais satisfazer-se com um Deus cósmico, metafísico e ético, mas exige flexibilidade na solução de problemas do cotidiano através do manejo constante dos diversos poderes do bem e do mal. Esses poderes intermediários da ordem e do caos precisam ser controlados.

As novas formas de religião têm características que diferem em sentido progressivamente profundo do protestantismo, embora compartilhem com ele o solo comum da secularização.

O pentecostalismo clássico, apesar de manter os princípios básicos do protestantismo, dele se afastou na questão importante da revelação ao valorizar a profecia extática. Aliás, é curioso que o primeiro cisma protestante no Brasil, de caráter muito aparentado com o pentecostalismo, deu-se na Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, 1874, com a experiência mística de Miguel Vieira Ferreira que, após um êxtase, afirmou que recebia inspiração diretas divinas ou espirituais e injunções proféticas. Seus pontos de vista a respeito de revelação levaram os missionários a consultar a Missão nos Estados Unidos, que respondeu: Deus não fala mais diretamente com os homens. Miguel Vieira Ferreira saiu da Igreja com alguns adeptos e fundou a Igreja Evangélica Brasileira que ainda existe. Léonard entende que essa foi a primeira manifestação de cunho pentecostal no Brasil.

Hoje, o pentecostalismo clássico não difere tanto do protestantismo, a não ser na sua insistência na repetição da experiência do Pentecoste que o protestantismo recusa. O pentecostalismo posterior, cuja explosão e expansão se deu nos anos 50, enfatizou a cura divina, o que o afastou ainda mais do protestantismo. Os posteriores movimentos, que têm recebido o nome genérico de neopentecostalismo, representam uma ruptura final com o protestantismo. Qualquer observador atento e conhecedor do protestantismo sabe que nesses movimentos a Bíblia foi relegada a espaço secundário, o "livre exame" cedeu lugar ao uso mágico da mesma e assim por diante. Surgiram práticas mágicas, objetos com poderes especializados, correntes espirituais e mesmo alguns deuses estranhos ao cristianismo como, por exemplo, o "deus da corda", ou do "nó", especializado em amarrar ou neutralizar os poderes malignos (os demônios).



Às vezes, este esforço para fazer necessárias distinções entre protestantismo e os novos movimentos, quando feito por um protestante, tem sido interpretado como “apologia do protestantismo”. Mas, este esforço se justifica, mesmo sem entrar na discussão já batida da neutralidade ou objetividade científica. Temos de reconhecer que não há neutralidade ou objetividade científica pura. Falamos, todos nós, de um “locus” definido pela nossa biografia, ao qual dificilmente podemos nos esquivar. A validade, entretanto, de qualquer proposição científica, deve ser aferida a partir dela mesma, de sua relação epistemológica correta diante do objeto sem que a biografia do autor interfira. Do mesmo modo que, metodologicamente, o autor procura suspender o juízo ao se aproximar do seu objeto de análise, o crítico tem o dever de fazer e mesmo, pondo de lado as implicações de ordem biográfica.

As reflexões feitas neste trabalho partem de duas fontes: a experiência e a história. A junção entre uma e outra pode ser aferida pela observação e pelo conhecimento da história.

Nossa proposta é que o protestantismo, aqui entendido como um vasto movimento religioso surgido no seio do humanismo da Renascença com características libertárias e secularizantes, embora tenha conseguido por mais de quatro séculos ajustar-se aos movimentos filosóficos e culturais, não resistiu à pós-modernidade. Permaneceu firme nos seus redutos metafísicos e não cedeu nenhum espaço ao manejo do cotidiano. Diz John H. Leith, bom intérprete contemporâneo da Teologia Reformada ou calvinista: *A teologia reformada insiste em que o objeto de fé é o Deus Trino. Esta teologia tem tido pouca paciência com qualquer tipo piedoso de Jesusologia, como se pode ver em uma hinologia sentimental e auto-orientada. Da mesma forma, tem tido pouca simpatia para com os assim chamados movimentos carismáticos que se absorvem na análise introspectiva da psiquê.*

A teologia reformada, continua Leith, fundamenta-se no tríplice aspecto da Trindade: o Deus criador, o Espírito confortador e o Jesus redentor. Qualquer unitarismo, como o do Filho que conduz ao sentimentalismo da Jesusologia e o do Espírito que produz irresponsabilidade emocional, destrói a fé trinitária.

Não se trata de fundamentalismo, mas de decidida insistência na volta do protestantismo à sua velha ortodoxia que tem mostrado dificuldades para lidar com o mundo moderno, principalmente com as culturas de cuja formação não participou.

### **Conclusão**

O mundo contemporâneo, de fim do milênio, retorna às velhas preocupações com as forças operantes da ordem e da desordem. Sonhos, visões e experiências místicas e extáticas retornam ao cotidiano das pessoas e cedem espaço a profetas e conselheiros espirituais que logram sucesso no manejo dos desejos e incertezas. Os pastores e “obreiros” das novas igrejas, cujo lastro vem das igrejas cristãs tradicionais, inserem-se na mesma linha dos profetas e conselheiros do cotidiano. A diferença entre eles é que estes organizam-se em instituições religiosas e os demais situam-se no campo da autonomia do mágico. Nos novos movimentos religiosos a mediatez dos desejos e incertezas eliminou de vez a indiferença pelo mundo e a expectativa messiânica características do protestantismo conservador e fundamentalista, que não mais age no mundo com sua ética ascética e racional da





vida. Perdeu-se o equilíbrio e a intensa racionalidade dogmática e doutrinária só pode ser vivida no interior da comunidade e em oposição ao mundo. A velha vertente mística de viver no mundo nos passos de Jesus de Nazaré, sempre vista pela vitoriosa vertente conservadora e fundamentalista como perigosa tendência modernista, e no período da Guerra Fria como opção política revolucionária não mais existe no Velho Protestantismo. Este Velho Protestantismo, à semelhança do Velho Papa Fora de Serviço, celebra agora memórias do passado. A difícil proporção entre o misticismo e a racionalidade rompeu-se.

O velho "misticismo letrado" do protestantismo continua a existir no seu interior, mas como alternativa individual daqueles que não se satisfazem com a religião razoável e institucional e também não se adaptam à "irracionalidade deseducada" do movimento pentecostal. Esse "misticismo educado", uma espécie de ala suave, diríamos "soft", do protestantismo dogmático mantém, entretanto, as mesmas características de desinteresse pelo existir cotidiano. É monástico no seu individualismo.

O Velho Protestantismo está cada vez mais distanciado dos novos movimentos religiosos de lastro cristão. Não se pode mais ignorar as significativas diferenças que há entre eles sob pena de se cometer equívocos nos resultados das pesquisas. O pesquisador atual não pode furtar-se ao, às vezes, penoso labor de precisar classificações e conceitos. É preciso distinguir bem ao estudar qualquer novo movimento religioso, o limite exato em que o Velho Protestantismo deixa de estar presente. Quando seus princípios básicos de liberdade - a justificação pela fé, a "sola scriptura", o livre exame e o sacerdócio universal dos crentes - não estiverem presentes ou se apresentarem obscurecidos por outras práticas religiosas, não há mais protestantismo.