

CENTRO DE ESTUDOS ANGLICANOS – CEA

Liberalismo teológico anglicano

Dom Sumio Takatsu

Quem são os teólogos liberais anglicanos? Paul Avis faz considerações sobre os clássicos anglicanos do século XVII, classificando-os em “liberais anglicanos protestantes” e “liberais anglicanos católicos”. Qual é o critério para qualificar esses teólogos de liberais? Parece-nos que o verbete sobre o “*protestantismo liberal*” do *Dicionário Teológico* de Abingdon nos traz um bom subsídio, do mesmo modo o trecho traduzido de Allister McGrath (ver a tradução também disponível neste site) e do *Novo Dicionário de Teologia* editado por Alan Richardson e John Bowden.

Este último verbete ressalta três elementos no liberalismo, (1) é receptivo à ciência, às artes e aos estudos humanos contemporâneos. Procura a verdade onde quer que se encontre. Para o liberalismo não existe a descontinuidade entre a verdade humana e a verdade do cristianismo, a disjunção entre a razão e revelação. A verdade deve ser encontrada na experiência guiada mais pela razão do que pela tradição e autoridade e mostra mais abertura ao ecumenismo. (2) Tem mostrado simpatia para com o uso das regras da historiografia para interpretar os textos sagrados. A Bíblia é considerada documento humano, cuja validade principal estar em registrar a experiência de pessoas abertas para a presença Deus. Sua tarefa contínua é interpretar a Bíblia, à luz de uma cosmovisão contemporânea e da melhor pesquisa histórica e, ao mesmo tempo, interpretar a sociedade, à luz da narrativa evangélica. (3) Os liberais ressaltam as implicações éticas do cristianismo. O cristianismo não é um dogma a ser crido, mas é um modo de viver e conviver, um caminho de vida. Mostram-se inclinados a ter uma visão otimista da mudança e acreditar que o mal é mais uma ignorância. Em linhas gerais, os verbetes e trechos acima mencionados convergem. Por ter vários atributos até divergentes, o liberal causa alergia para uns e para outros é motivo de certa satisfação por ser considerado portador de uma mente aberta para o diálogo com posições contrárias.

Ao considerar Charles Gore (1853-1932) e William Temple (1881-1944) como “teólogos anglicanos liberais” do século XX, Horton Davies aponta nas obras desses dois autores três elementos como sendo característica do liberalismo: (1) a fé, que nasce da ação de Deus em Cristo, proclamada e mediada pela liturgia, expressa em profunda devoção espiritual e paixão pela justiça social indissolivelmente relacionada com a verdade ou veracidade. Essa veracidade ou a verdade tem a ver com a pesquisa devotada. Ambos

articularam essa relação por meio da Encarnação. (2) A correlação da Fé cristã com a cultura do Mundo. Trata-se de dialogar com o mundo ouvindo seus desafios, mesmo correndo o risco de irrelevância. Isso implica, também, em exercício do ministério profético. Em *Lux Mundi*, Charles Gore expôs - levado pela crítica bíblica e pela teoria da evolução - a teoria kenótica, o "esvaziamento" do Eterno Logos de Deus na Encarnação, um ser condicionado pelas condições culturais e históricas da Palestina do século I, inclusive na limitação do seu conhecimento. Ambos tiveram posições diferentes no que se refere à encarnação. Para Charles Gore, a encarnação é em meio ao mundo sofredor e pela teoria do esvaziamento a encarnação está estreitamente conectada com a Cruz, o que entusiasmou Michael Ramsey em *De Gore a Temple*. Ao contrário, para Temple a encarnação tende a ser realização da criação e o horizonte das implicações dessa doutrina é mais amplo e mais universal. Ambos viram na Santa Comunhão a presença comunicadora do Encarnado e Ressuscitado pelo Espírito Santo. Ele falava no universo sacramental. E a implicação disso é muito aparente no que o Arcebispo disse sobre a Santa Comunhão. É a sociedade humana, que celebra e proclama o Evangelho, o Cristo. No pão e no vinho estão a natureza trabalhada pelos seus diversos setores como agricultura, indústria e todos os tipos do terceiro setor, inclusive escolas e universidade. Sem esse trabalho diversificado, inclusive, pesquisa, não há pão e vinho. Na verdade, o Trino Deus usa esses elementos e usa uma teia de relacionamentos para comunicar sua soberania e tornar comum esses dons.

Na verdade, o conceito da Igreja como a sociedade ou nação em oração remonta a Richard Hooker como tem demonstrado John Booty e mais recentemente, Rowan Williams, em sua preleção, *De Temple a George Hebert*, em maio de 2002, em Melbourne, Austrália. A diferença entre a nação e a Igreja estaria na oração. (Diga-se de passagem aqui que o título sinaliza a intenção de fazer o caminho inverso indicado por um dito de Charles Peguy de que todo o misticismo acaba em política. Para Williams, G. Hebert é um exemplo do caminho inverso. Pois aquele que estava muito próximo do "estabelecimento" vai parar numa aldeia como pároco e ali produziu o que ele produziu. Em favor de Peguy podemos mencionar dois exemplos mais recentes. No governo atual do país, duas ministras fizeram o caminho do misticismo à política.)

Voltando a William Temple, essa é a visão da fé que vê na natureza e na capacidade o exercício da reflexão e que busca seu fundamento, seu conhecimento. Neste sentido, a abordagem de William Temple foi inspirada pelo método de um dos arcebispos de Cantuária, Anselmo, *Credo ut intelligam*. Em *Mens Creatrix* (1917) e *Christus Veritas* (1924), ele argumentou que é preciso pressupor a fé na mente criadora do universo. Sem um propósito inteligente, não se poderá chegar a uma convergência que tenha sentido na busca da verdade que se procura na filosofia, na ciência e nas artes. A vida é percebida como tendo quatro escalas: matéria, vida, mente e espírito. E o ser humano é a coroa da criação, parecendo obscura e verdadeiramente com Deus nas sensibilidades mentais e espirituais como a capacidade de compreensão, de decisão moral e de viver em comunhão com Deus. Não há dúvida de que

neste ponto, Temple sofreu influências do racionalismo que ressalta na pessoa a imagem de Deus em sua capacidade racional e volitiva, enquanto nas pesquisas posteriores a ele a ênfase recai mais no relacionamento. Conforme Temple, a inteligência e o poder de Deus são revelados na Criação e na sua suprema revelação na Encarnação: o Supremo Senhor como servo.

Ambos os teólogos tiveram paixão pela justiça social. Consta que Gore, num jantar solene cívico, acrescentou o seguinte à benção da mesa: "Ó Senhor, perdoa-nos por ter tudo isto para deliciar, quando muitos de nossa vizinhança sequer conhecem que há esta abundância" (registrado numa revista metodista, *Methodist Recorder*). De William Temple se dizia ser ele um "arcebispo cor de rosa" (pink) ou "vermelho", o que revela sua luta pela justiça. Na preleção acima referida, Rowan Williams compara Temple, (homem do estabelecimento britânico, nascido na família de um ex-arcebispo de Cantuária e destacado no mundo acadêmico antes de ser feito Arcebispo de York e depois de Cantuária), com William Stringfellow (que trabalhou nas favelas East Harlem, depois de sua graduação pela Faculdade de Direito da Universidade de Harvard) mostrando características semelhantes entre ambos na conexão essencial do Evangelho e da espiritualidade com as coisas públicas. No que se refere a William Temple, Owen Thomas¹ mostra sua participação no Movimento Cristão Estudantil (SCM), nos Sindicatos do Movimento Socialista Cristão, a partir do qual escreveu *Ensaio Cristão sobre a Política*. Sobre as obras de William Stringfellow voltaremos falar posteriormente.

O Evangelho e as coisas públicas são as características comuns que remontam à Reforma do século XVI e XVII. No anglicanismo, parece que houve sempre, pelo menos, dois lados opostos e um no meio. Os lados opostos nem sempre significaram "Genebra e Roma", como no século XVII. Sempre, em certo sentido, houve novas configurações do mapeamento teológico anglicano. Por isso, o mapeamento não é tão nítido como alguns desejariam. Os que se localizam no meio do campo podem ser considerados como quem vive e transita nas fronteiras, e recebem críticas e incompreensão de dois lados. Exemplo disso é o que Paul Tillich refletiu teologicamente sua autobiografia, em *On Boundary*, entre a vida rural e urbana, Alemanha e Estados Unidos, entre séculos XIX e XX, incompreendido e enriquecido nos diálogos. No campo anglicano essa posição nem sempre confortável tem a missão importante de moderação e de apontar horizontes mais amplos, principalmente, em momentos de crise, pois a crise é um risco e oportunidade.

Essas três figuras, Gore, Temple e Stringfellow, têm algo de radical, que outros teólogos também compartilham. Aqui entra um outro ingrediente muito próximo do liberal, cuja distinção se torna complicada, em muitos casos. No que se refere a William Temple, a sua atitude crítica radical se estendeu à área da dogmática. Ele foi recusado como candidato à ordenação na Diocese de Oxford, porque não acreditava na interpretação literal do nascimento virginal e na ressurreição corporal. Para muitos anglicanos que conhecem as obras de John A. T. Robinson e Jack Spong isso não surpreenderia, mas outros ficam escandalizados quando ouvem que essa era também a opinião de Temple.

¹ Em *The Spirit of Anglicanism: Hooker, Maurice, Temple*, editado por William J. Wolf

O radical e o radicalismo não se limitam apenas à área de relação entre a Fé Cristã e as coisas públicas. Há matizes no radicalismo. Por exemplo, Reinhold Niebuhr a quem Temple admirou, foi politicamente radical no início de seu ministério pastoral e docente e, na teologia, foi considerado neo-ortodoxo. Há tipos de radicalismo na avaliação crítica da tradição dogmática. Um exemplo disso é Jack Spong. Na Inglaterra, Alec Vidler e outros autores dos ensaios em *Sounding*. Hugh Montefiore, renomado estudioso do Novo Testamento e atuante na Conferência de Lambeth 1978, convertido ao cristianismo quando jovem, questiona no seu ensaio, *Por uma Cristologia para os nossos dias*, a adequação da linguagem da definição cristológica de Calcedônia. A inadequação está em que, para Montefiore, a definição de Calcedônia pressupõe que os dois termos plenamente divino e plenamente humano são comparáveis e inteiramente conhecidos e desconsidera os termos funcionais e dinâmicos com que Jesus falava a seu respeito. O ponto central que o Bispo levantou é o confronto entre a visão da cristologia do Novo Testamento versus a linguagem dogmática pesadamente carregada de filosofia grega e muito distante do pensamento hebraico da Bíblia e da experiência do mundo contemporâneo. Para Montefiore, o paradoxo da graça, que assegura à pessoa humana que ela é aceita e amada por Deus tal como é, por causa da identificação de Deus com as pessoas humanas em Jesus e pela aceitação do pior que a pessoa lhe pode fazer por parte de Jesus cheio de amor, é a melhor analogia pela qual podemos conceber a união do divino e humano em Jesus.

J.A. T. Robinson também levantou a mesma questão. Para ele a definição de Calcedônia traz uma implicação de que o Filho divino é um intruso na natureza humana, "pois ela evoca a idéia de uma substância divina mergulhada na carne e coberta por alguma coisa como um chocolate e blindada por prata" (*Honest to God*). Por isso é preferível recorrer à figura de Cristo como a janela pela qual se vê a ação de Deus e afirma que Jesus Cristo "revela Deus por ser inteiramente transparente a Deus, exatamente, quando Jesus não é nada *em si mesmo*". A linguagem dinâmica da ação de Deus no cenário da história é a influência da recuperação da mensagem bíblica representada nas décadas de cinquenta. E a aceitação "a despeito de", aceitação do inaceitável em Jesus Cristo é uma re-interpretação da justificação influenciada por Paul Tillich. Na Inglaterra, quando essas percepções teológicas saíram das paredes do mundo acadêmico para o público maior alguns ficaram perplexos, outros escandalizados, e outros viram uma nova porta aberta para a compreensão da fé e armaram um debate caloroso a favor e contra, que continuou na década de 70. Não tenho a avaliação quanto ao que ocorreu nos Estados Unidos. Mas, pelo menos, para os que estudaram no Seminário de Virginia na metade da década de 50 como eu e meus contemporâneos, e receberam a influência da teologia de Tillich e, na década de 60, a de Bonhoeffer, o que aconteceu na Inglaterra não era uma novidade. A surpresa teria sido a distância entre o mundo da teologia acadêmica e a teologia pastoral de cada dia nas paróquias e comunidades, distância reconhecida teoricamente, mas não reconhecida no trabalho de cada dia.

Esta pincelada nos mostra como foi dito anteriormente, que as fronteiras entre o liberal e o radical não são claras, se levarmos em consideração três ou mais características do liberal acima mencionado. Também, o radicalismo tem matizes sutis. Antes de passarmos a falar em William Stringfellow é bom observarmos que o radical é ir às raízes da questão, e, desde o começo do Novo Testamento, sem falar nas mensagens proféticas do Antigo Testamento, a mensagem bíblica e a existência do Cânon das Escrituras têm dado o testemunho à irrupção do reinado de Deus em Jesus Cristo como o evento fundente e constituinte da Igreja cristã. Esse testemunho tem mostrado o carisma original, em face à institucionalização e acomodação, como observa Christopher Rowland, em *Cristianismo Radical*.

Agora passaremos a falar sobre a teologia de William Stringfellow. Como Temple, porém, em condições e situações bem diferentes, Stringfellow sem notoriedade, vivendo nas margens da sociedade, coloca-se no centro da ordem social e vive a visão anglicana, conforme Rowan Williams. Advogado e "teólogo leigo de admirável originalidade", fez com que Karl Barth afirmasse que a América deveria ouvir esse teólogo, de quem se considerava colega. Por "visão anglicana", Williams quer dizer a Igreja e os cristãos nutridos pela Palavra que vem da leitura e exposição das Escrituras, da Santa Comunhão e que se expressa nas atividades humanas comuns. Em outras palavras, a religiosidade não é uma atividade de um setor da vida como um esporte, por exemplo. Ninguém se reúne na Igreja como uma alternativa para ir ao golfe ou a um outro clube. Para Stringfellow, é adorar o Deus da vida revelado e comunicado na morte e ressurreição de Cristo e lutar com Ele contra a morte que abarca todos os aspectos da vida e da sociedade². "A morte é o significado óbvio e último da existência para quem ignora o Deus da vida". Esse sentido da morte, decorrente do medo e da conseqüente ausência de fé e confiança, domina todos aspectos da vida na forma de adoração da morte, na forma de adoração do sistema de sobrevivência a todo custo. Diz Stringfellow, "morte torna-se o ídolo último quando toma o lugar de Deus, confere sentido a tudo que fazemos, comandando a sua adoração e serviço a todos outros ídolos como raça, nacionalismo, religião, dinheiro e sexo." Ai se observa o seu radicalismo concentrado na raiz da morte. Sobre isso ele escreveu em "Ao Invés da Morte", um curso teológico destinado para o uso da Igreja Episcopal para o 2º Grau, "Considerem tudo como Alegria", "Ética para os cristãos e outros estrangeiros numa terra estranha", "Dissidente de uma Grande sociedade". Em "Considerem tudo como Alegria", diz o autor:

Pedir a Deus em fé o conhecimento Dele que abraça o profundo conhecimento de nós mesmos, em relação ao resto da criação, é entrar num estado de completa impotência. Completa impotência é uma experiência em que tudo é abandonado, todas as atividades de qualquer gênero, não só nas respostas desconhecidas, mas também as não tentadas, isto é, todas as questões são inarticuladas e abandonadas.

² Ebehard Juengel tem uma muito interessante, Morte, edição Sinodal

Nesse momento, todos os esquemas, ídolos, distrações, jogos de poder e os esforços de ter controle devem ser abandonados. É o tempo do deserto. O fundamento teológico desse abandono está no deserto de Jesus. Na "Livre Obediência" e, em outras obras acima mencionadas, a tentação de Jesus é seu "interlúdio" no deserto, pois ali está o lugar de total esvaziamento e, ao mesmo tempo, o lugar de vitória. Parece-nos uma ressonância eloqüente de Filipenses 2. Estar no deserto – deserto de qualquer um de nós – representa um encontro com a morte, mas estar no lugar para onde Cristo vitorioso sobre a morte vem e entra como quem já venceu o poder e as vindicações da morte. (Onde está, ó morte, sua vitória? Onde está, ó morte, o seu aguilhão? 1Co 15.55)

A existência, vivência e convivência cristãs ocorrem, para Stringfellow, em meio ao mundo dominado pelo poder da morte, porém com a vitória de Cristo sobre a morte, de cujos primeiros frutos somos nós. Assim, sua ética é orientada escatologicamente. Tanto assim, a sua casa com Anthony Towne, lugar de asilo político e de acolhida foi denominada por eles de "Eschaton". A ética de livre obediência foi vivenciada na sua luta pelos direitos humanos, na advocacia em favor dos pobres e oprimidos, vivendo em East Harlem, arriscando a prisão, no tempo da Guerra do Vietnã. Foi ele quem deu asilo ao Daniel Berrigan, jesuíta, fugitivo da prisão federal e advogou a sua causa. Voluntária ou involuntariamente, Stringfellow colocou-se no centro das questões públicas com seus livros, artigo e atividade

Outro importante é a sua advocacia em favor daquelas onze mulheres que foram ordenadas prematuramente, para não dizer ilegalmente, antes da decisão da Convenção Geral e ter enfrentado o Bispo Presidente John Allin, oponente feroz da ordenação feminina.

Também, é instrutivo conhecê-lo como "militante" do ministério leigo, mas que também reconhecia a importância do ministério ordenado. É atribuído a ele o dito: "não há Igreja sem ministério ordenado, não há ministério ordenado sem a Igreja, sem o povo". Em poucas palavras, não há ministério ordenado sem o ministério de todos pelo Batismo. Ser ministro ordenado ou ser um ministro leigo é uma questão de vocação, e sua vocação foi para exercer o ministério como leigo.

Em Stringfellow vemos, também, uma forma de fazer teologia, em situações concretas, de modo auto-biográfico, abandonando a possibilidade de entrar no mundo estabelecido com o seu diploma de ciências jurídicas de Harvard (considerado passaporte para a elite da liderança na sociedade) e ter escolhido a periferia da sociedade vigente. Ali, voluntariamente ou involuntariamente colocou-se no centro das questões públicas. É aí que Rowan Williams vê a semelhança entre Temple e Stringfellow, a despeito de todas as diferenças e é nisso que está um dos elementos importantes da identidade anglicana, cuja formação começou se destacar nos séculos XVI e XVII e poderíamos sublinhar a importância das diferenças em comunhão, em nossos dias críticos. Hoje sua teologia tem reconhecimento amplo. Há muitos websites das universidades e instituições educacionais, paróquias e igrejas com um ou

mais artigos dele. Se não entrou ainda no calendário da ECUSA, está para entrar, a fim de ser lembrado como um dos santos da Igreja.