

Perfis de Ministério

Quando José Míguez Bonino publicou sua Cátedra Carnahan de 1993, *Rostros del protestantismo latinoamericano* (1995),¹ utilizou a Trindade como chave hermenêutica pela qual encontrou modelada as faces to protestantismo na América Latina. A face “liberal,” “evangelical” e “pentecostal,” cada qual manifesta um rosto distinto, mas relacionado de forma análoga à uma das pessoas da Trindade. Até mesmo o uso da palavra “rosto” revela a inclinação de Míguez em seguir a interpretação da Trindade dos pais gregos da igreja, principalmente os capadócijs. Para estes a Trindade é a comunhão dos rostos (enquanto os pais latinos usavam *persona*, quer dizer máscara, os gregos usavam *prosopon*, face, rosto) distintos da Trindade. A unidade é decorrente da comunhão de cada distinta identidade, ao contrário do desenvolvimento da doutrina no ocidente onde, como apresentou Tomás de Aquino em sua *Suma Teológica: de Deus trino* pressupõe *de Deus uno*, enquanto que no oriente cristão o contrário é enfatizado: a unidade divina é decorrente da comunhão das pessoas.² O princípio heurístico de relacionar por analogia as formações protestantes às pessoas da Trindade é instrutivo e de auxílio de discernir diferentes perfis de ministério. Encontro nos “rostos” de Míguez também a possibilidade de vislumbrar diferentes maneira de encarar o ministério. Mas o limite do modelo trinitário encontra-se no fato de que, como nos lembra Agostinho, a obra externa da Trindade é indivisível. Portanto o ministério como a *tarefa* da igreja não encontra na analogia à Trindade a mesma relevância que tem em discernir o *rosto* da igreja. Minha tarefa é mais modesta; é de apenas apresentar perfis de ministério.

Utilizo aqui o conceito de perfil para descrever a tentativa de oferecer um esboço em traços rápidos que como em uma silhueta de um rosto é visto de lado. O perfil, ao contrário de um modelo, não oferece uma visão ideal a ser implementada. E ao contrário de um “tipo ideal” weberiano, o perfil não tipologiza, mantém-se restrito à formação histórica que descreve. Seu propósito não é o de explorar como sucede com modelos, nem o de explicar como sucede com tipos. *O perfil simplesmente detecta.*

A Novela

Encontro uma abordagem cultural a mais propícia à tarefa que me incumbio. O faço a partir de algumas obras de ficção do início do século XX. Uma grande obra de ficção não é melhor que seu tempo, mas é de seu tempo o melhor. A ficção é o gênero que trafega ao âmago do real, expondo-o com minúcia e, freqüentemente, com crueza. Em sua *Teoria da Novela*, o jovem Lukács descreve com brilhantismo o surgimento do gênero novelístico deste Cervantes. Para ele, “a novela é a épica de um mundo que foi abandonado por Deus.”³ Mas este abandono é paradoxal, pois é a consciência do

¹ Buenos Aires: Nueva Creación, 1995.

² Veja John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir’s Seminary Press, 1985).

³ Georg Lukács, *The Theory of the Novel* (Cambridge, MA: MIT, 1973), p. 88.

abandono da cruz no meio do cotidiano que a novela examina. É por isso que na novela, em uma boa novela, há algo sempre profundamente teológico. Mas aqui me ponho a examinar obras que tratam explicitamente de esboçar perfis de ministério eclesiástico.

As obras literárias que traçam perfis de ministério são legião. Basta mencionar alguns clássicos como *O Diário de um Cura* de Bernanos, *Os Sertões* de Euclides da Cunha, *O Poder e a Glória* de Graham Greene, *A Tenda dos Milagres* de Jorge Amado, *The Poisonwood Bible* de Barbara Kingsolver, *Os Irmãos Karamazov* de Dostoiévsky e muito mais. Mas me detenho em três outras obras que são publicadas em um período de três anos, de 1927 a 1930. Duas são norte-americanas e uma espanhola. Por quê este período e particularmente estas obras oriundas do mundo norte-atlântico? Por quê esta distância em tempo e espaço? Por duas vezes tive a oportunidade de ensinar um curso com uma colega historiadora aficionada como eu por novelas. O título do curso era “Fé e Ficção: Imagens do Ministério na Literatura.” Mais de uma dezena de obras de ficção era parte da leitura requerida. Foi então que estes três livros se destacaram como exemplares e eu tive de me fazer as perguntas acima. Em retrospectiva, este período de entre-guerras não foi apenas de grande instabilidade e mudança no âmbito político social e econômico, mas assinala o começo da hegemonia norte-americana, os primórdios da globalização na modernidade tardia e a consolidação política do evangelicalismo e logo do pentecostalismo. Em origens há algo de castiço que os desdobramentos históricos velam com nuances. Estas três obras literárias me pareceram manifestar uma genealogia de perfis ministeriais distintos que não nasceram nesta época, mas que nela alcançaram uma distinção reconhecível e até emblemática.

Passo a uma breve leitura destas obras com a intenção de delas colher algumas posturas quanto ao trato do ministério que apresentam, oferecendo um corte distinto e reconhecível na pletera de modelos oferecidos no mercado religioso.

Elmer Gantry

O primeiro que apresento é o romance de Sinclair Lewis, *Elmer Gantry* cuja primeira edição data de 1927 (dois anos após o famoso “Julgamento de Scopes” que condenou o biólogo por ensinar a teoria da evolução, simbolizando a mais importante vitória jurídica e política do fundamentalismo). Nesta obra Lewis descreve o que Max Weber, duas décadas antes, designou como liderança carismática,⁴ contando a estória de um pregador cuja busca por seguidores e sucesso financeiro permite-lhe livre trânsito entre as mais diferentes denominações “evangélicas” e movimentos não-denominacionais. Embora *Elmer Gantry* seja reconhecida como uma das mais penetrantes análises da hipocrisia do mundo moderno (ganhou duas versões hollywoodianas, a primeira homônima e uma mais recente sob o título de “O Apóstolo”), o simples diagnóstico da emergência de um novo fenômeno religioso trinta anos antes de ter seu impacto evidenciado a um nível global, é de particular importância. Numa visão penetrante deste fenômeno de renovação evangelical, Lewis assim resume este fervor ao descrever sua personagem principal: “Ele pouco tinha a ver com o que dizia. A vontade não era sua, mas da multidão; as frases não eram suas, mas daqueles pregadores

⁴ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid: Derecho Privado, 1955).

emocionados e dos devotos histéricos a quem havia ouvido desde a sua infância.”⁵ Lewis descreve o fenômeno evangélico, em seu desdobramento fundamentalista e pentecostal, em termos de uma intuitiva psicologia de massas. Aparte de seu tom às vezes cínico (que lhe rendeu ameaças de morte, bem como o prêmio Nobel de literatura), a obra de Lewis é importante para entender um perfil de ministério em que o que sustenta a igreja não é o que esta faz, nem o que objetivamente crê (como *fides quae*), mas um profundo envolvimento emotivo que se distingue até mesmo da concepção de fé do pietismo clássico (fé como *fides qua*) por acentuar a experiência coletiva, espontânea e estruturalmente elástico. Este perfil permite flexibilidade até mesmo quanto a escrúpulos morais na esfera estritamente pessoal.

O perfil que Lewis descreve apresenta feições detectáveis no exercício do ministério de muitas igrejas. Este ministério tem caráter carismático e, o que aparentemente é uma contradição, fundamentalista. No entanto esta contradição é apenas aparente. O fato de Lewis ter escrito seu livro logo após o julgamento de Scopes, a que o autor faz referência,⁶ é indicativo. O tribunal da pequena cidade de Dayton no Tennessee, julgou o caso de um professor substituto que em uma aula ginásial foi acusado de ensinar a teoria da evolução. O estado de Tennessee acabara de sancionar uma lei que proibia qualquer ensinamento sobre a natureza que não estivesse de acordo com a narrativa literal de Gênesis. O julgamento foi um evento nacional e ocupou as primeiras páginas dos maiores jornais dos EEUU. Na acusação e defesa estavam dois dos maiores advogados na nação, figuras carismáticas que já eram lendas urbanas quando do processo. A defesa perdeu o argumento e Scopes foi convicto a pagar uma multa de 100 dólares. Mas o que permanece de lição no caso é que este julgamento sobre a inerrância científica da escritura foi decidido por uma disputa retórica. O fundamentalismo, qualquer fundamentalismo, sobrevive e é nutrido pelo carisma de seus defensores. Contraditório como parece, o fundamentalismo e a espontaneidade carismática são lados da mesma moeda e formam um perfil único e distinto do ministério em que letra espírito são pólos adjacentes do mesmo fenômeno. Este é o perfil pneumático.

O Bispo Latour

Outro perfil se esboça na impressionante convergência ecumênica de igrejas históricas durante o último século. Esta começa a se apresentar na criação de um dois movimentos missionários com espírito ecumênico que surgiram no mesmo período que apareceram as novelas de que aqui trato e que vieram a formar o Conselho Mundial de Igrejas quatro décadas após. Um deles, Fé e Constituição, foi criado para alentar o ecumenismo em base a uniformidade doutrinal e eventualmente a unificação visível da igreja. Em tempos mais recentes sua influência faz-se notar em acordos bilaterais como Porvoo, Leuenberg, Chamado à Missão Comum, Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação, Fórmula de Mútuo Acordo, etc. Estes avanços bilaterais, feitos à margem do movimento ecumênico liderado pelo CMI, envolvem principalmente igrejas de tradição reformada (calvinista), metodista, luterana, episcopal e a Igreja Católica Romana; todas as igrejas que tem experimentado um certo marasmo em termos de

⁵ Sinclair Lewis, *Elmer Gantry* (New York: Signet Classic, 1980), p. 53.

⁶ *Ibid.*, p. 374.

vitalidade e crescimento se comparadas com igrejas pentecostais, ou até mesmo ao movimento carismático dentro delas mesmas, o qual, no entanto, é oblévio a estes acordos. A linguagem e as estratégias mudam. Não se trata mais do processo conciliar que foi por anos o ideário do CMI, mas insiste-se agora em união visível. Visível no sentido explícito de criar relações institucionais, programáveis e verificáveis através de acordos e expedientes legais e burocráticos, resultando em comunhão ritual e centralização de poder. No esplendor desta visibilidade faz-se a certeza e a garantia de uma realidade que não necessita de uma justificação exceto aceitar sua existência como infalível. A igreja visível é o seu próprio fundamento. O recente movimento de “volta a Roma” em igrejas protestantes históricas—inspirado no Grupo de Oxford (e seu líder John Henry Newman, que após converter-se ao catolicismo em meados do século XIX veio a ser cardeal da igreja de Roma)—tem demonstrado grande vigor com a crise ecumênica, que assola as igrejas históricas, afeta os frágeis tratados bilaterais. A tendência detectável é um deslocamento da consolidação da multiplicidade em um novo organismo para aderir à igreja que sempre defendeu sua unidade visível.

Embora esta estratégia eclesiológica de comunhão visível seja em sua última edição ainda mais recente que o boom do movimento pentecostal, é também no período da reconfiguração dos poderes em um mundo globalizante que encontramos a genealogia deste fenômeno. Foi no mesmo ano em que Lewis lançou seu aclamado livro (1927), que outro grande nome da literatura norte-americana, Willa Cather, publica *Death Comes for the Archbishop*. Enquanto Lewis explora o desarraigo da igreja em uma sociedade tornando-se urbana e em ebulição, com as falácias decorrentes de um culto à personalidade, a obra de Cather reverte o modelo. Ela localiza os eventos que narra em meados do século XIX quando a igreja de Roma vivia um grande momento de renovação intelectual e simultaneamente buscava estabelecer suas raízes no bastião do protestantismo, os EEUU.

A obra de Cather narra a trajetória vocacional de um sacerdote jesuíta francês, Padre Latour, enviado ao Novo México. Lá é consagrado bispo e implanta uma estrutura eclesial adversa à religiosidade indígena local, resultado do trabalho de missão entre os Navajos e Hopi, inclusive a dos clérigos indígenas da própria igreja. Assim um velho sacerdote indígena descreve sua igreja ao bispo: “Nós temos aqui uma igreja viva, não um braço morto da igreja européia. Nossa religião cresceu deste solo e tem aqui suas próprias raízes. Temos respeito filial à pessoa do Santo Padre, mas Roma não tem aqui autoridade. ... A igreja que os padres franciscanos plantaram aqui foi cortada; esta agora é uma segunda germinação e é indígena. Nosso povo é o mais devoto do mundo. Se você demolir a fé dele com formalidades européias, eles tornar-se-ão infiéis e devassos.”⁷

A intenção da romancista, ainda que mostre respeito às tradições indígenas ao registrar esta objeção, é de dar a última palavra ao bispo e assim enaltecer as virtudes de uma estrutura eclesial que está acima da cultura local, mas que se expressa em nome de valores sublimes supostamente universais. A igreja é a do bispo Latour, que se erige como “a torre” inabalável nas planícies semidesérticas do Novo México. A certeza está garantida por este fundamento universal, i.e. católico, que resgata a verdade, livra-a de

⁷ Willa Cather, *Death Comes for the Archbishop* (New York: Vintage, 1990), p. 146s.

sua inculturação em valores regionais e portanto relativos. Enquanto Lewis expõe e denuncia a busca pela certeza no culto ao carisma e na garantia da inerrância das Escrituras sejam elas qual forem, Cather revela ironicamente o custo da aculturação sem identidade, sem inculturação.

No perfil carismático a pessoa da ministra representa ela mesma e a causa que expõe, como que por procuração. Neste último caso o ministério é concebido também representativamente, mas não como procuração, mas como incorporação. A pessoa que exerce o ministério é ela mesma transubstanciada na própria causa que representa. *Ubi episcopus, ibi ecclesia*, “onde está o bispo aí está a igreja,” já dizia Cipriano. Esta posição ressoa na encíclica “Dominus Iesus” de 2000 e é reiterada no documento da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé de 2007 “Respostas a Algumas Perguntas a Respeito de Certos Aspectos da Doutrina da Igreja.” Em ambos os documentos o episcopado histórico e uma válida eucaristia (quer dizer, transubstanciação) são as marcas que definem a igreja como tal e garantem a certeza da legitimidade de seu ministério. Estes então são os registros literários a prenunciar, com décadas de antecedência, dois perfis de formação ministerial que vieram a maturar no final do século XX e continuam vigorosos no presente. Isso não significa que estes perfis sejam algo inteiramente novos na história da igreja. Em verdade já os encontramos esboçados nas duas cartas de Paulo aos Coríntios. Na primeira o apóstolo critica os gnósticos carismáticos e na segunda os super-apóstolos.⁸

San Manuel Bueno

Um terceiro sinal dos mesmos tempos encontra-se na crescente ênfase colocada na práxis da fé. Muito embora esta postura tenha sido freqüentemente associada à ortopraxis—principalmente em versões de caráter “basista” de certas teologias de libertação como estas se manifestam em vários lugares do terceiro mundo—creio que talvez esta tendência de fundar a certeza na eficácia da ação (na ortopraxis) esta postura é representativa de um espectro bem mais vasto onde dominam abordagens pragmáticas à tarefa ministerial, que não por último expressa-se também no chamado evangelho da prosperidade. “Pelos frutos conhecereis” (Mt 7:16) representa a injunção que é tão antiga quanto a história da vocação ministerial. A certeza está garantida pelo resultado.⁹ O que vale como critério da certeza são os resultados; daí a noção de ortopraxis.

Apenas três anos depois das publicações de Lewis e Cather surge uma pequena obra que de uma forma genial abandona ambas alternativas anteriores: a hipocrisia carismática denunciada por Lewis, e a visão de uma eclesiologia romântica anelada por Cather. Miguel de Unamuno escreve em 1930 *San Manuel Bueno, mártir*. Esta curta novela de Unamuno conta a estória de um sacerdote em um povoado espanhol (Valverde

⁸ Veja J. Louis Martyn, “Epistemology at the Turn of the Ages,” in *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, W. R. Farmer, et al., eds. (Cambridge: Cambridge University, 1967).

⁹ Max Weber, na sua obra clássica, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, já aponta como a doutrina da predestinação calvinista sofre um revés em que a afluência que deveria ser entendida como resultado da eleição, torna-se no objetivo a ser alcançado para assim ter-se certeza da salvação. Se a prosperidade era uma evidência externa da eleição, a busca por fortuna tornava-se a prova da eleição.

de Lucerna) que perde a fé, mas faz de tudo para manter a do povo a quem serve com total despojo, mantendo “su piadoso fraude.” E Unamuno conclui dizendo que ainda se o sacerdote e seu discípulo “hubiesen confesado al pueblo su estado de descreencia, éste, el pueblo, no los habría entendido. Ni los habría creído, añado yo. Habrían creído a sus obras y no a sus palabras, porque las palabras no sirven para apoyar las obras, sino que las obras se bastan.”¹⁰ Na verdade a descrença do cura de Valverde é apenas um jogo retórico do escritor para precisamente enaltecer, de forma paradoxal, o triunfo da fé. Unamuno que, como poucos de seus contemporâneos, entendeu os descaminhos da modernidade, soube com maestria detectar um perfil de ministério nestes tempos em que o escrutínio da verdade na busca por certezas não se conforma com o emocionalismo de massas, com o literalismo bíblico (ou o literalismo de uma dada tradição) e tampouco com o esteticismo do sublime. Unamuno, na tradição tão espanhola de Calderón de la Barca, sabe que os resultados se bastam; e nisto dá voz a um perfil de ministério que encontra uma base para a certeza e para alicerçar a igreja que já não depende da emotividade e assentimento a autoridades, ou do esplendor do sublime; basta que vingue sua prática.

Neste perfil que é muito comum ao protestantismo, de forma alguma restrito a ele, a santificação avaliza a justificação, quer dizer, uma presença descarta qualquer necessidade de representação. Assim, como sugeri acima, que carisma é intrínseco ao fundamentalismo e vice-versa, neste último perfil a justificação pela fé somente é o lado escuro da mesma lua que nas obras se ilumina.

Estes três perfis de formações eclesiológicas representam, no meu entender, respostas literárias à conjuntura do mundo contemporâneo, que se pode chamar de moderno, moderno tardio, ou mesmo pós-moderno. A etiqueta não importa, vale o conteúdo; afinal nos lembra Octavio Paz, “los hombres nunca han sabido el nombre del tiempo en que viven y nosotros no somos una excepción a esta regla universal.”¹¹ Estes perfis de ministério são buscas por certezas inabaláveis em um mundo tomado por incertezas, em um mundo que há muito já não conta com grandes narrativas inquestionáveis. Estes perfis de uma forma ou de outra irão balizar as opções dominantes de nossos tempos.

O ressurgimento da eclesiologia no centro dos debates teológicos atuais é indicativo deste anelo por uma base que não possa ser questionada, que preceda (ou suceda) a crítica racional que corroeu as certezas tidas como auto-evidentes. E estas na história da igreja sempre foram, até esbarrarem com a cáustica crítica do Iluminismo,¹² as quatro evidências até então incontestadas: a certeza dos milagres, a certeza do cumprimento literal das profecias vetero-testamentárias em Cristo, a certeza de que a tradição da igreja é o depósito destas verdades e, finalmente, que o resultado prático atestado na expansão do cristianismo certifica sua verdade. A crítica a estes truísmos, que marcam a herança do Iluminismo na modernidade, serão, não por coincidência, os alvos a

¹⁰ Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir* (Madrid: Alianza, 1981), p. 81.

¹¹ Octavio Paz, *La otra voz: Poesia y fin de siglo* (Barcelona: Seix Barral, 1990), p.51

¹² Os textos clássicos que apresentam estas críticas são “Sobre a demonstração do Espírito e do poder” de Gotthold Ephraim Lessing e “O que é o Iluminismo” de Immanuel Kant.

serem atacados. Cada uma das opções eclesiais oferecidas pelos perfis acima esboçados resgata dos porões da modernidade uma ou mais destas antigas relíquias para retomarem o lugar de honra de uma certeza incontestável. Ante a devassa da crítica iluminista e seus efeitos (nas igrejas que tem aceito a altos custos a necessidade de levar a sério a crítica do Iluminismo às bases incontestáveis do passado) surge o discurso da pós-cristandade. São exatamente estas igrejas que por isso são acusadas de sofrer de um déficit eclesiológico. O que é chamado de déficit eclesiológico é muitas vezes a coragem de igrejas aceitarem o caráter débil e vulnerável de sua existência e manifestar isso no seu ministério em um espírito kenótico, de auto-esvaziamento.

Disto resulta que temos como opções eclesiológicas fortes e vigorosas que se sustentam uma prática ministerial que visa responder, ou melhor, evadir cada uma das críticas fundamentais do Iluminismo ao cristianismo. Os alicerces da igreja, suas marcas fundamentais (*notae ecclesiae*) voltam a ser um dos perfis de ministério esboçados acima: (1) um sentimentalismo inspiracional escorado por um literalismo bíblico (contra a crítica literária a textos bíblicos), (2) um institucionalismo estético-ritualístico (a igreja é credora do esplendor da verdade) e (3) um pragmatismo de resultados (a prática do cristianismo é prova de sua validade). Nos três exemplos acima busquei apresentar a genealogia destes perfis.

A tentação aqui é de identificar nestes perfis eclesiológicos ênfases confessionais, como associar a primeira com o pietismo, o evangelicalismo, o pentecostalismo ou mesmo o metodismo e as igrejas que defendem a inerrância das Escrituras, a segunda com o catolicismo, as igrejas ortodoxas e em parte com setores chamados de “high church” entre anglicanos e luteranos e a terceira com uma gama de abordagens pragmatistas que vão desde o “church growth movement” até expressões do que na América Latina tem-se chamado de “basismo.” No entanto é crucial lembrar que aí estão princípios eclesiológicos que trafegam pelas mais diferentes instituições e moldam seu ministério quando estas se sentem frágeis e débeis ao lidar com as críticas da modernidade a seus próprios fundamentos. Embora haja razões para combinar as atitudes eclesiológicas ante aos desafios contemporâneos com confissões e denominações, minhas razões ao explorar estas opções é de reconhecer e discernir em todas as formações eclesiais a tendência de optar por uma ou uma combinação destes perfis ante a um mundo em que antigas certezas foram abaladas. Estes três perfis para nortear o exercício do ministério são esforços em recuperar uma narrativa ampla o suficiente para fundar uma certeza.

A Questão Protestante

Ao apresentar estes perfis a intenção foi apenas demonstrativa. Não acho que qualquer destes represente um modelo a ser seguido. Cada um tem sua relevância; cada um a sua falha. O que busco aprender destes perfis é distinguir o rosto do ministério na sua concepção protestante e, em particular, luterana. Cada um dos perfis encontra na visão dos reformadores um aspecto que os legitimize. O artigo V da Confissão de Ausburgo, que é sobre o ministério, diz que este consiste do ensino do evangelho e da administração dos sacramentos que são precisamente as duas ênfases que encontramos

nos primeiros dois perfis respectivamente. Mas logo a seguir no artigo VI ouvimos que a fé necessariamente produz bons frutos e praticará boas obras, exatamente a ênfase do terceiro perfil.

No entanto, o uso do termo protestante não é em primeira linha aqui uma questão confessional. Trata-se, antes sim, de um *ethos*, de uma atitude em relação à religião, tanto às suas formações institucionais quanto às suas “espiritualidades,” (o que no catolicismo da América Latina é freqüentemente chamado de mística). Por isso, também não estou a utilizar o termo como um fenômeno historicamente datável, como um tipo de formação eclesial que teria sido criado na Reforma do século XVI. No entanto, é importante lembrar que a Reforma, antes da crítica do iluminismo, já introduzira as mesmas incertezas ainda que não abalasse as bases culturais e institucionais em que estavam erigidas.¹³ Quanto ao literalismo, introduziu um princípio hermenêutico que submetia as próprias escrituras ao seu auto-exame (*scriptura sui ipsius interpres*); quanto ao emotivismo manteve (contra os entusiastas) a objetividade dos dados históricos (*sola scriptura*); quanto ao esteticismo ritualístico, definiu a igreja por sua função de atestar ao que não lhe pertence, o evangelho (*sola gratia*); e quanto ao pragmatismo de resultados, definiu a igreja pela experiência da cruz (*sola fide, solus Christus*). Embora seja importante reconhecer o significado histórico do movimento da Reforma, este deve ser entendido como um evento histórico que catalisou e ainda catalisa vozes de protesto contra as forças que emudecem a alteridade como também exilam do cotidiano a experiência do sagrado. Como bem notou Claude Lefort, a Reforma não foi a ideologia política da emergente burguesia, mas uma manifestação histórica que permitiu que novas respostas viessem a surgir.¹⁴ Em outras palavras, o protestantismo é catalisador de novas possibilidades históricas; e ao revés: novas possibilidades históricas são o indício cultural de uma ação protestante.

O protestantismo é a constante revolta da igreja contra sua própria formação; é a perene irresolução entre carisma e poder no exercício do ministério. No entanto, a relação entre ambos os pólos—o princípio e a substância, o carisma e o poder, o instituinte e o instituído—é uma exigência de que o protestantismo, ao contrário dos perfis descritos acima, não pode se esquivar. O protestantismo define-se pela ambivalente tentativa de manter a tensão mesmo quando sua própria existência esteja em risco. O que estou a sugerir é que em tempos recentes as formações eclesiais gravitam em direção aos pólos abandonando a área de tensão que tem sido o habitat clássico do protestantismo. Daí porque os avanços eclesiais e ecumênicos dão-se principalmente ou pelos extremos da heteronímia institucional em busca da unidade visível, ou pela autonomia do carisma em que a formação eclesial é apenas um mal necessário, enquanto que a verdadeira comunhão se dá no espírito.

¹³ Ernst Troeltsch, em *Protestantism and Progress* (London: William & Norgate, 1912), argumenta que somente no século XVII haviam as condições necessárias para que as idéias da Reforma viessem a ter conseqüências institucionais e estruturais na Europa.

¹⁴ Claude Lefort, *As Formas da História: Ensaios de Antropologia Política* (São Paulo: Brasiliense, 1979), p. 139.

Tomo como inspiração para meus próprios comentários a respeito de uma eclesiologia protestante as palavras do teólogo católico Edward Schillebeeckx em uma de suas últimas obras, *Igreja: A História Humana de Deus*: “Necessitamos um pouco de *eclesiologia negativa*, uma teologia da igreja em um tom menor, para eliminar séculos de eclesiocentrismo do fenômeno empírico da religião cristã...” E logo acrescenta que isto deve ser feito não porque o mistério da igreja seja tão inexaurível e inefável ao ponto de conceitos não poder contê-la (como argumenta a *teologia negativa* em relação a Deus). Ele postula uma eclesiologia negativa “por causa de Deus, por causa de Jesus Cristo e da humanidade”¹⁵ e não em virtude do mistério da igreja. Creio que este pleito por uma eclesiologia negativa encontra-se nas raízes mesmas do fenômeno protestante, cuja mais conhecida definição de sua identidade é a famosa fórmula: *ecclesia reformata semper reformanda est*, a igreja já reformada é uma igreja sempre sendo reformada. Mais uma vez, insisto que isto não se trata de uma realidade histórica particular e exclusiva de certas denominações. O Concílio Vaticano II, usando a linguagem de sua própria tradição, concebe uma definição surpreendentemente similar ao descrever a igreja como *ecclesia sancta, sed semper purificanda*,¹⁶ já santa, mas sempre sendo purificada. Em verdade, o denominacionalismo não é mais do que o abandono do princípio protestante e do seu carisma em favor de uma heteronomia regional.¹⁷ Da mesma maneira, a tendência em certos setores do protestantismo em expressar o gerúndio (*reformanda*) e descartar o participio (*reformata*) indica uma predileção pelo pólo oposto da equação, qual seja, uma aversão a valores institucionais.

Ecclesia, quo vadis?

A pergunta que está no pano de fundo do que aqui observamos neste processo de corrosão do protestantismo e a polarização do que neste constitui uma relação dialética, parece ser precisamente a pergunta pela sobrevivência da igreja. E a resposta será articulada de acordo com esta pergunta. Então, não é de surpreender que o que se busca são as condições de possibilidade para a sobrevivência da instituição eclesial e de seu ministério como um objetivo inquestionável. Ora, esta questão está predicada em dois pressupostos que não tem sido amiúde examinados. Primeiro, de que a igreja seja um fim em si própria. Segundo, de que a crítica do Iluminismo enquanto incorporada pela modernidade ocidental e daí globalizada representa o começo do fim da religião e, por extensão, da igreja como uma de suas expressões institucionais. As duas premissas estão intimamente vinculadas uma à outra. Embora neste momento não possa estender-me no exame de cada questão é imprescindível apontar para os problemas que encontro na aceitação acrítica destes pressupostos.

¹⁵ Edward Schillebeeckx, *The Church: The Human Story of God* (New York: Crossroad, 1994), p. xix.

¹⁶ *Lumen Gentium*, ch, 1, no. 8.

¹⁷ Veja a devastadora crítica ao denominacionalismo que faz H.R. Niebuhr em *The Social Sources of Denominationalism* (New York: Smith Peter, 1929). Por heteronomia regional descrevo as denominação que se formaram dentro de demarcações étnicas, raciais, nacionais, ou econômicas. Niebuhr chama o denominacionalismo um sistema de castas.

O primeiro problema, de que a igreja seja um fim em si mesma, reedita o que já se tornou um lugar comum, ou seja, de que há um déficit eclesiológico no protestantismo.¹⁸ A igreja—assim reza a crítica—quando vista primeiramente do ponto de vista funcionalista (que é a acusação feita à eclesiologia protestante), torna-se um veículo cujo mérito está no que transmite e não em sua própria essência. Isto parece depreciar a presença real da graça. Suspeita-se, então, de uma reedição do gnosticismo.¹⁹ Meu argumento é de que esta crítica é falaz. Basta lembrar que a igreja é uma *comunidade escatológica*. Isto que dizer que seu ministério antecipa o próprio fim da igreja.

Para este conceito de *comunidade escatológica* uso duas imagens da igreja do Livro de Atos. Enquanto *comunidade* ela é a “igreja-na-casa-de ...” A imagem da casa e do lar evoca a idéia do refúgio, do espaço doméstico e familiar que oferece segurança e previsibilidade. Mas enquanto uma realidade *escatológica* ela é “caminho,” (*hodos*) via, transição, jamais suficiente em si mesma, pois situa-se sempre em um limiar, não está nem dentro, nem fora, é o espaço entre espaços, entre limites, como expressa o termo grego *chora*. Como tal existe não somente em função do fim, mas vive já o seu próprio fim. Só assim pode ser o que essencialmente lhe cabe fazer. Como casa e caminho ela retoma e reconstrói em uma existência urbana (já não mais nômade) a imagem vétero-testamentária da tenda que é casa enquanto está a caminho. Seu caráter provisório está em função de sua peregrinação, de sua romaria. Mas sua realidade final é uma cidade à qual tanto espera como a ela se dirige, uma cidade em que, no entanto, já não há mais santuário (Apocalipse 21:22).

O segundo pressuposto refere-se à relação entre a modernidade iluminista e o declínio da religião. Também aqui cometeu-se um equívoco. O sociólogo da religião, Peter Berger, em um artigo de alguns anos atrás oferece o seguinte comentário e confissão a respeito deste tema:

No transcurso de minha carreira como sociólogo da religião cometi um grande erro ... O grande erro, que compartilhei com quase todos que trabalharam nesta área nos anos 50 e 60, era o de acreditar de que a modernidade necessariamente levaria a um declínio da religião.²⁰

O argumento de Berger é de que o pluralismo moderno corrói os valores e crenças que uma vez eram tidos como fatos dados e auto-validados. Mas isso não elimina, necessariamente, a existência e persistência de valores e crenças. Pelo contrário, ao introduzir a incredulidade, a modernidade até mesmo multiplica estes valores e crenças na *busca* paroxística e alucinada por certezas gerando, por um lado, absolutismos e, por outro, também o relativismo (freqüentemente um eufemismo para descrever o niilismo moderno). Entre estes dois extremos há um movimento pendular que tem caracterizado a modernidade e tem sido sua marca fundamental. Na clássica definição de Baudelaire, “o

¹⁸ Reinhard Hütter, *Suffering Divine Things: Theology as Church Practice* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

¹⁹ Esta crítica é feita do lado católico como pelo documento “Dominus Iesus” e do lado protestante como Carl E. Braaten, *Mother Church: Ecclesiology and Ecumenism* (Minneapolis: Fortress, 1998).

²⁰ Peter Berger, “Protestantism and the Quest for Certainty,” *The Christian Century* (26 de agosto-2 de setembro, 1998), p. 782.

efêmero, o fugidio, o contingente é a metade [da modernidade] da qual a outra metade é o eterno e o imutável.”²¹ A vitalidade do fenômeno religioso está tanto nos pólos como no meio deste espectro, onde as certezas convivem com as dúvidas e as instituições religiosas são débeis e maleáveis. Berger sugere que é esta dissolução de verdades dadas por certo que levou à falsa percepção da concomitância entre modernidade e secularização ou o declínio da religião e suas instituições. O pluralismo, que Berger define como a “coexistência e interação social de pessoas com crenças, valores e estilos de vida muito diferentes,”²² não conduz, necessariamente, à secularização embora o tenha feito em alguns casos específicos, como no norte europeu (e de lá supôs-se sua universalidade!²³).

A igreja é uma realidade conjuntiva, não é suficiente em si mesma. É sempre uma comunidade “e...,” “com...,” “mas...” A igreja só existe enquanto for simultaneamente um ato que transgrida sua própria institucionalidade, mas que seja desta também parasita. Como diz Peter Berger: “A igreja, enquanto anuncia a vinda triunfal (e isto é de fato sua mensagem), ainda leva consigo as marcas da *kenosis* de Jesus. Onde haveríamos de buscar pela presença deste Jesus *kenótico*? Provavelmente não nas instituições seguras de si mesmas e triunfalistas que merecem ser chamadas de ‘igrejas vigorosas’. Penso que ele se encontra nos lugares ‘débeis’ onde as pessoas estão inseguras, buscando réstias de verdade às quais possam se ater...”²⁴

O que aqui postulo é uma visão de ministério que tenha a coragem de viver esta vulnerabilidade e ser igreja na rua com a audácia de proclamar o Reino que é seu próprio fim e consumação; e com afeto oferecer-se como santuário, como casa e como lar aos que neste mundo são excluídos, sem terra nem teto. Esta é a igreja que é o protesto dos profetas e a solidariedade dos comovidos.

²¹ Charles Baudelaire, *The Painter of Modern Life and Other Essays* (London: Pahidon, 1964), p. 13.

²² Berger, “Protestantism,” p. 782.

²³ Certamente a erudição europeia tampouco foi isenta do legado colonial e talvez tenha sido até mesmo a mentora do colonialismo militar, político e econômico.

²⁴ Berger, “Protestantism,” p. 796.