
CPAD
MAPAS PARA A HISTÓRIA FUTURA DA IGREJA
Justo L. González

Mapas para a História Futura da Igreja

MAPAS PARA A HISTÓRIA FUTURA DA IGREJA

Justo L. González

1ª Edição

CPAD

Rio de Janeiro

2006

Mapas para a história futura da igreja
"Não temeremos ainda que a terra se transtorne"

Justo L. González
Ediciones Kairós
Buenos Aires
Ano 2001
Copyrigth c 2001 Ediciones Kairós
José Mármol 1734 – B1602EAF Florida
Buenos Aires, Argentina

Desenho da capa: Adriana Vázquez

Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida, armazenada ou transmitida de maneira alguma, nem por qualquer meio, seja eletrônico, químico, mecânico, ótico, de gravação ou de fotografia, sem permissão prévia dos editores.

Todos os direitos reservados
All rights reserved

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

ISBN 987-9403-18-5

Tradução: Mônica Guimarães de Mesquita e Érika Batista de Souza
Revisão: Jessé Fogaça

"Deus é o nosso refúgio e fortaleza, socorro bem presente nas tribulações. Portanto não temeremos ainda que a terra se transtorne, e os montes se abalem no seio dos mares; ainda que as águas tumultuem e espumejem, e na sua fúria os montes se estremeçam."

Salmo 46:1-3

Prefácio

O presente livro é uma série de reflexões, a partir de quatro décadas de estudos sobre história da igreja, sobre como essa história e essa igreja mudaram e continuam mudando e o que isso pode implicar para nossa obediência no século XXI. Sendo uma série de reflexões, não pretende ser um tratado sistemático. Também não pretende ser um vislumbre do futuro mediante uma secreta bola de cristal. É mais um convite a marchar rumo ao futuro em meio aos novos mapas que vão surgindo, guiados sempre pela bússola da Palavra de Deus.

O âmago da questão consistiu em duas séries de conferências proferidas em instituições teológicas nos Estados Unidos. Em conseqüência disso, numa certa medida, este livro reflete algo do que me parece que as igrejas norte-americanas e seus líderes devem escutar, e meus amáveis leitores latino-americanos são, então, em parte, testemunhas de um diálogo nesse outro contexto. Por outra parte, estou convencido de que uma das razões pelas quais vejo a história da igreja – a história passada e a que está por vir – como a vejo é minha própria identidade latino-americana. Nesse sentido, quando falo de duas instituições como essas, minha audiência resulta em ser testemunha de um diálogo que eu mesmo travo com essa identidade e com a realidade da igreja na nossa América. É minha esperança que, numa situação tão complexa, todos nós que estamos envolvidos aprendamos algo (ou ao menos comecemos a questionar alguns de nossos ídolos).

A primeira série de conferências foi proferida no McCormick Theological Seminary sobre o tema "A nova geografia da história". A segunda série, proferida no Western Theological Seminary, tratava sobre "As formas que a teologia deve assumir para o século XXI". Diante do contexto teológico dessas duas instituições – a primeira Presbiteriana e a segunda da Igreja Reformada da América – repetidamente tive que discutir a questão da pertinência da tradição reformada. Por essa razão, no presente livro e sobretudo em direção ao final, aparecem referências freqüentes a essa tradição.

No processo de transformar tais conferências em um livro, por um tempo considerei a possibilidade de suprimir este foco da tradição reformada e falar preferivelmente em termos do protestantismo em geral. Certamente, quase tudo que aqui digo se aplica facilmente a todo o protestantismo e inclusive ao catolicismo romano. Ao final decidi continuar falando em termos da tradição reformada, porque me parece que é hora dos protestantes latinos que provém dessa tradição – não só os presbiterianos, mas também os anglicanos, os metodistas, os batistas, os pentecostais, os de santidade e muitos mais – aprenderem a requerê-la como parte de sua herança.

Não preciso dizer que o mundo está em crise. Não preciso dizer que muitas das velhas certezas cambaleiam e caem. Mas creio ser importante que nesse mundo em crise nós cristãos aprendamos a dar testemunho do poder de um Deus que é nosso refúgio e fortaleza e que por isso não temeremos, ainda que a terra se transtorne, e os montes se abalem no seio dos mares. Se esta leitura nos ajudar em algo a dar tal testemunho, graças sejam dadas a Deus.

J.L.G.

Conteúdo

Prefácio 7

1. A nova cartografia 11

2. A nova topografia 29

3. Mudanças cataclísmicas 47

4. A decadência do mapa moderno 67

5. Para o mapa de uma nova catolicidade 89

Capítulo 1

A nova cartografia

A história da igreja está mudando radicalmente. Tanto, que essa história é agora uma disciplina muito diferente do que era quando a estudei pela primeira vez, há pouco mais de quarenta anos. O mais importante que ocorreu nesses quarenta anos não é alguma descoberta arqueológica ou algum novo manuscrito, dos quais existem vários. Hoje, a vanguarda dos estudos de história eclesiástica não se encontra em pesquisas de algum momento particular dessa história, ou de algum manuscrito recém-descoberto. É possível que isso seja parte da vanguarda, mas ela é muito mais ampla. Encontra-se, na realidade, nas grandes mudanças que ocorreram e que ainda continuam a uma velocidade cada vez maior na própria disciplina. Em uma palavra, todo o

campo da história eclesiástica está mudando, até o ponto em que já não é o que era há quarenta anos, e só podemos fazer conjecturas sobre o que será dentro de mais quarenta.

Talvez alguém se pergunte como é possível que o passado mude. Certamente não é possível. Mas a história não é o mesmo que o passado. O passado nunca se nos apresenta diretamente acessível. O passado nos chega através da mediação da interpretação. A história é esse passado interpretado.

A história como diálogo

Talvez um bom modo de expressar isso seja usando a imagem de um diálogo. Em um diálogo, o outro não se torna para mim diretamente acessível. Tudo o que tenho são palavras, gestos, tons, mediante os quais a outra pessoa tenta se comunicar comigo, mas eu, por minha vez, recebo e interpreto segundo minhas próprias experiências e pressuposições. Para que haja um verdadeiro diálogo, devo respeitar o fato de que meu interlocutor é outra pessoa. Não posso interpretar suas palavras por um juízo superficial da minha parte. Elas estão fora de mim. Por outro lado, por mais que me esforce, o único modo pelo qual posso ouví-las e interpretá-las é a partir da minha própria perspectiva. Se nos detivermos numa análise, chegaremos à conclusão de que o diálogo é impossível. E não obstante, apesar da sua impossibilidade, o diálogo existe. A comunicação pura e sem impedimentos não é, senão, uma quimera inalcançável. Apesar de tudo isso, a comunicação é o fundamento de toda a vida social. Eu mesmo sei, ao escrever estas palavras, que nenhum só de meus leitores as lerá exatamente como eu pretendo – ou ainda, não haverá dois deles que as leiam exatamente do mesmo modo. E apesar disso,

insisto em escrever – o que se deve ao milagre da comunicação, a qual, mesmo sendo impossível, é o fundamento de toda a vida social.

Pensemos então acerca da história como um diálogo. É um diálogo em que não somente o passado se dirige a nós, mas em que nós também nos dirigimos a ele. Como historiador, não sou um mero observador passivo dos acontecimentos passados, mas um interlocutor que dialoga com o passado, que lhe propõe perguntas. As respostas que o passado me dá, dependem, em boa medida, das perguntas que lhe faço.

O que tudo isso significa é que as mudanças que estão ocorrendo na história da igreja são, em contrapartida, as mudanças que também estão ocorrendo na igreja hoje.

História e geografia

Como imagem fundamental para descrever e discutir as mudanças que estão ocorrendo na história eclesiástica, decidi utilizar a metáfora da geografia. De certo modo se trata de algo mais que uma metáfora, já que há uma verdadeira conexão entre a história e a geografia. Se a história é um drama, a geografia é o cenário em que ele ocorre. Por mais que alguém se interesse pela trama, é impossível entende-la ou segui-la sem vê-la sobre o cenário. E ainda, boa parte da trama e de seu impacto tem a ver com o lugar que cada ator ocupa no cenário, com suas estradas e saídas, com a decoração do ambiente, com o movimento dos atores na frente ou no fundo.

De igual maneira aprendi, há muitos anos, que é impossível acompanhar a história sem compreender o cenário em que está inserida. Devo confessar que durante meus primeiros anos de

estudo o tema que menos me interessava era a história. Foi assim até que um dia descobri que a razão pela qual não a tolerava era, precisamente, porque estava tratando de entender os acontecimentos em termos, unicamente, de sua seqüência cronológica, como se a geografia e o cenário em que tiveram lugar não fossem importantes. O resultado foi que o que devia ter sido o estudo fascinante de vidas e dramas humanos se transformou numa série de nomes e datas abandonados no ar, de fantasmas desencarnados que marchavam pelas páginas de meus livros em uma sucessão rápida e confusa. Só quando comecei a vê-los como pessoas reais, com os pés em terra firme, e quando passei a entender os sofrimentos dos povos e das nações não somente através do tempo e da cronologia, mas também através do espaço e da geografia, a história se transformou para mim num fascinante tema de estudo.

Como professor, cheguei à convicção de que um dos principais obstáculos no ensino e na aprendizagem da história eclesiástica é que a geografia que serve de cenário para tal história é desconhecida para a maioria dos estudantes. Posso estar muito interessado nos contrastes teológicos e hermenêuticos entre Alexandria e Antioquia, e dedicar toda uma hora à explicação de tais contrastes e suas conseqüências para a cristologia ou para a soteriologia, e depois dessa hora descobrir que meus alunos não têm a mais ligeira idéia de onde se encontram Alexandria e Antioquia no mapa do Império Romano.

Minha esposa também é professora de história eclesiástica. Há alguns anos, passou a suspeitar que uma das razões pelas quais alguns estudantes tinham enormes dificuldades para compreender a história da igreja, antiga e medieval, era que careciam de uma visão geográfica fundamental. Um ano, na primeira aula

do curso, ainda antes de dizer a primeira palavra sobre a história, entregou aos alunos mapas da Europa e do Império Romano desprovidos dos nomes dos países ou quaisquer outras informações específicas. Então lhes pediu que marcassem nesses mapas a localização de algumas cidades e lugares. Quase todos sabiam o suficiente de geografia para colocar Roma em algum ponto daquela "bota" que é a Itália. A maioria sabia que Jerusalém se encontrava em algum lugar da borda oriental do mediterrâneo. Mas seus conhecimentos chegavam até aí. Um aluno colocou a Irlanda na Ucrânia, outro colocou a Espanha na Alemanha e o Egito na Espanha. Alexandria ficou à deriva entre o Egito e a Grã Bretanha e os pobres líbios se congelavam ao norte de Moscou. Vale dizer que a partir de então um dos materiais requeridos para esse curso de Introdução à História Eclesiástica é um bom atlas histórico.

Após nos divertirmos à custa dos alunos que apenas começam a se inteirar no campo da teologia, é hora dos historiadores e professores de teologia – e me incluo nesse rol – verem a trave que está em seu próprio olho. Certamente, sabemos quase ao certo onde colocar Alexandria no mapa e não nos ocorreria colocar a Espanha ao leste de Rhin, mas será que temos consciência suficiente do modo como o mapa da igreja mudou durante os anos em que temos vivido e como isso passa a afetar a própria história da igreja?

As mudanças no mapa do cristianismo deveriam ser evidentes para quem conhece o modo como o cristianismo tem evoluído durante as últimas décadas. No início do século XX, a metade de todos os cristãos do mundo vivia na Europa. Agora, são menos da quarta parte. Nesse mesmo início de século, aproximadamente oitenta por cento dos cristãos eram brancos, ago-

ra, menos de quarenta por cento. Os grandes centros missionários se encontravam em Londres e Nova Iorque. Hoje, saem mais missionários da Coréia que de Londres e Porto Rico envia dezenas de missionários a Nova Iorque.

O velho mapa

O que isso significa é que o mapa do cristianismo que nos servia há poucas décadas, já não funciona. Naquele mapa o centro se encontrava no Atlântico Norte – Europa e América do Norte. Além de algumas igrejas cujo interesse estava, principalmente, em sua função de relíquias do passado, pouco além do Atlântico Norte atraía a atenção dos historiadores. Estes mesmos historiadores eram, em sua maioria, pessoas do Atlântico Norte ou ao menos pessoas que, como eu, haviam sido educadas de tal modo que praticamente se sentiam parte desse centro. Talvez alguns exemplos nos ajudem a explicar esse ponto.

O Primeiro exemplo temos no texto de história eclesiástica que serviu de base para a formação da minha geração. Este texto era o livro de Williston Walker, *História da Igreja.* Ainda que quando entrei no seminário esse livro já havia sido revisado repetidas vezes, sua estrutura fundamental era a mesma da primeira edição.

O critério fundamental para o processo de seleção dos temas discutidos na *História* de Walker é a importância que cada acontecimento tem para o protestantismo norte-americano. O índice do conteúdo é tal, que qualquer protestante norte-americano ao ler o livro poderá dizer: "Esta é a minha história". A narração, durante os primeiros séculos, se limita quase exclusivamente ao Império Romano, logo, à Europa Ocidental e depois da Reforma, ao Atlântico Norte. A conversão da Armênia é

mencionada somente entre parênteses, em uma oração, acerca do alcance do monofisismo. A igreja na Etiópia ocupa um pouquinho mais de espaço – aproximadamente meio parágrafo – também em uma seção sobre a rebelião monofisista que resultou das políticas de Justiniano. O avanço do Islã alcança também a importância de meio parágrafo – um parágrafo que também se ocupa dos lombardos, avaros, croatas, sérvios e outros. Outro parágrafo dá curso à Reconquista espanhola. Apenas se menciona a importância da civilização árabe para o renascimento teológico dos séculos XII e XIII, e em particular para o desenvolvimento do tomismo. Até onde sei, nem sequer se recorda o papel fundamental da Sicília e da Espanha nesse encontro entre civilizações.

Chegamos então à Reforma do século XVI. Esse período ocupa cento e vinte e uma páginas, das quais pouco mais de sete se dedicam ao catolicismo romano. Nessa breve seção se fala acerca de movimentos monásticos e místicos, da polêmica antiprotestante e do Concílio de Trento. Mas não se diz uma só palavra sobre a grande atividade teológica que estava ocorrendo dentro da Igreja Católica Romana, além da polêmica antiprotestante. Essas sete páginas incluem também uma ligeira referência a Ricci na China e a De Nobili na Índia. De Francisco Suárez, teólogo fundamental para a ordem dos jesuítas, não se diz nenhuma só palavra. Perto do final do livro, se retoma a história do catolicismo romano, agora em nove páginas, que se ocupam do catolicismo romano moderno e que cobrem todo o período desde o jansenismo até o tempo em que o livro foi escrito.

Após a controvérsia iconoclasta, as igrejas orientais recebem duas páginas nas quais se cobre todo o seu desenvolvimento medieval, e, por último, sete páginas que trazem sua história até o presente.

Isso pode parecer muito crítico; e, na realidade, é. Mas também é necessário assinalar que como seminarista, o único lugar no currículo teológico, a não ser um breve curso sobre ecumenismo, em que apenas se mencionou a existência de cristãos e de igrejas na Etiópia ou na Armênia foi nos estudos de história da igreja.

Uma nova consciência e um novo mapa

Por outra parte, e o que é pior, quando faço uma revisão da maneira em que pela primeira vez estudei a história eclesiástica e a cartografia que se encontrava por trás dessa história como uma pressuposição tácita, me surpreendo e me envergonho pelo grau em que permiti que essa narração se tornasse parte da minha história, inclusive quando de vários modos me abordava – a mim e a minha comunidade.

Um exemplo também serve para aclarar isso. O livro de Walker, como todos os demais que eram usados como texto naquela época, parecia dizer que a importância do século XVI para a história eclesiástica se limitava à Reforma Protestante e, em uma medida secundária, a sua contraparte católica. Isso é compreensível. Tratava-se, principalmente, de livros protestantes, escritos em um tempo em que ainda existia uma grande alienação entre protestantes e católicos, e eram livros do Atlântico Norte, escritos a partir de uma perspectiva em que essa porção do globo terrestre era o novo *mare nostrum* da nova civilização imperial. O que é notável é que mesmo eu havendo estudado a história da conquista e da colonização do hemisfério ocidental desde que tinha sete anos de idade e estava na segunda série, ao ler esses livros no seminário não me ocorreu pensar que havia neles uma grande omissão.

Hoje, não posso falar sobre a História da Igreja no século XVI sem ter em conta que em 26 de maio de 1521, quando a Dieta Imperial de Worms promulgou seu edito contra Lutero, Hernán Cortez assediava a cidade imperial de Tenochitlán. Hoje, após o Concílio Vaticano Segundo, e vários outros acontecimentos na América Latina, é necessário insistir que ainda não sabemos qual desses acontecimentos ao longo do tempo será mais importante para a história da igreja.

Como eu havia estudado a história da conquista e da colonização do hemisfério ocidental desde a segunda série, conhecia as datas de fundação das principais cidades nas colônias espanholas e como os habitantes originais destas terras haviam sido explorados e cristianizados. Sabia da fundação das principais sedes eclesiásticas nas Antilhas e em terra firme. Todas estas eram datas do século XVI, como as datas da Dieta de Worms e da Confissão de Augsburgo. Entretanto, ainda que os números fossem semelhantes e todos começavam com 15, na prática, pertenciam a dois mapas diferentes. No mapa da minha própria história secular e política, o século XVI era a época da conquista e colonização do hemisfério ocidental, de Cortez, de Pizarro e Las Casas. No mapa em que supostamente devia colocar minha própria história religiosa, o século XVI era a época da Reforma, de Lutero, de Zuínglio e de Calvino.

Hoje, tenho que trabalhar com outros mapas. O mapa com que, hoje, trabalho, já não coloca o Atlântico Norte no centro, mas sim no policêntrico. Talvez esta seja a mudança mais radical que ocorreu na cartografia da história eclesiástica. No passado, podíamos falar de um centro, ou talvez de dois, e contar toda a história a partir desses centros, para fora. Já hoje, isso não é possível. Hoje há muitos centros, tanto na vida atual da igreja, como no modo em que a história passada da igreja se escreve.

Um mapa policêntrico

É útil que se considere sobre o caráter policêntrico do cristianismo de hoje. Num grau sem paralelo na história da igreja, hoje, os centros de vitalidade não são os mesmos que os centros de recursos econômicos. E esses centros são variados. Em tempos passados, houve muitas mudanças na geografia do cristianismo. Já no Novo Testamento vemos como o centro se move de Jerusalém a Antioquia, e até à Ásia Menor. Mas ali fica claro que ao mesmo tempo em que a importância da igreja de Jerusalém vai se eclipsando, em comparação com o resto do cristianismo, o mesmo sucede com seus recursos econômicos de tal modo que uma parte importante da missão de Paulo é buscar recursos para os crentes de Jerusalém. Mais tarde, quando as invasões islâmicas e o renascimento carolíngio moveram o centro para a Europa Ocidental, torna-se claro que há agora um novo centro, não só em vitalidade, mas também em recursos econômicos.

Hoje a situação mudou. Não há dúvida de que a imensa maioria dos recursos financeiros da igreja se encontra no Atlântico Norte. O orçamento de alguns dos principais seminários nos Estados Unidos é bem maior que o orçamento inteiro de toda uma denominação em outros países. Algumas congregações nos EUA possuem edifícios cujo valor é maior que a soma total do valor de todos os edifícios de denominações inteiras em outros lugares. Acontece o mesmo com relação ao número de livros e revistas publicados, e quanto ao que se investe nos meios de comunicação, etc. No entanto, a proporção de cristãos no Atlântico Norte continua diminuindo, enquanto nos países tradicionalmente mais pobres há uma verdadeira explosão no crescimento do cristianismo.

Esta é a primeira afirmação que quero fazer: a nova geografia do cristianismo é policêntrica. Do ponto de vista dos recursos, os centros se encontram nos EUA, Canadá e Europa Ocidental. Do ponto de vista da vitalidade, do zelo evangelizador e missionário, e até da criatividade teológica, já há algum tempo, os centros vão se movendo para o sul.

A segunda dimensão da nova realidade policêntrica é que ainda não há um novo centro no sul. Há importantes movimentos teológicos provenientes tanto do Peru, como da África do Sul e Filipinas. Há um crescimento incrível tanto no Chile como no Brasil, Uganda e Coréia. Já não é possível referir-se a lugar algum como o centro do cristianismo, nem sequer como um de uns poucos centros.

Conseqüências do novo mapa

Este novo mapa do cristianismo significa que devemos ler a história eclesiástica de uma maneira diferente, ao menos no que se refere a dois pontos.

O primeiro deles é que já não nos é possível separar a história da igreja da história das missões, ou da história da expansão do cristianismo. O modo como, tradicionalmente, a história do cristianismo tem sido lida, escrita e ensinada, não só no Atlântico Norte, mas em todo o mundo, dava a impressão de que o cristianismo do Atlântico Norte era a meta da história eclesiástica e que, portanto, tudo o que se movia nesse sentido era parte de uma história diferente, de outro campo de estudos que, normalmente, se denominava *história das missões*. Assim, por exemplo, a conversão do Império Romano e das tribos germânicas era parte da história eclesiástica, mas a conversão da Etiópia e as

origens do cristianismo no Japão eram parte da história das missões. A controvérsia sobre a presença de Cristo na eucaristia durante o período carolíngio era parte da história da igreja, mas a controvérsia sobre os ritos chineses entre os jesuítas e dominicanos não era. Os debates a cerca da veneração de imagens na Europa do século 8 eram parte da história da igreja, mas o debate a cerca da veneração dos ancestrais na Ásia do século 19 não era.

Hoje, é impossível fazer tais distinções, pois o mapa do cristianismo já não tem o Atlântico Norte no centro. O novo esboço da história da igreja já não tem no cristianismo dessa região o ponto culminante a partir do qual se veja o passado. Precisamente, porque o cristianismo passou a ser policêntrico, a história eclesiástica passou a ser global e ecumênica num modo e numa medida que seriam inconcebíveis há poucas gerações.

Isso nos leva ao segundo ponto em que o novo mapa da igreja exige uma nova leitura da história eclesiástica. Quando estudei pela primeira vez esta história, dava-se por certo que a essência do cristianismo praticamente havia ficado determinada para o século 4. Geralmente, se reconhecia o fato de que o cristianismo, tal como nos chegou, era o resultado de um encontro entre o movimento original da Palestina e a cultura greco-romana que dominava na época. Mesmo que Harnack e outros tenham expressado dúvidas sobre se isso representava o caráter original do cristianismo ou se o traía, em geral aquela adaptação da fé à cultura dominante do mundo helênico se considerava inevitável – e, por parte dos historiadores mais ortodoxos, era vista como um acontecimento positivo. Não obstante, esperava-se que a partir de então o cristianismo continuasse essencialmente o mesmo, talvez com alguma pequena mudança de ênfase. Por tudo isso, se estudava a conversão dos povos germânicos em termos de como haviam sido incorporados

à igreja, mas pouco se dizia sobre a medida em que essa inclusão havia trazido consigo novas e diferentes interpretações da fé. Depois de tudo, a maioria dos que escreviam a história eclesiástica se consideravam a si mesmos herdeiros intelectuais, espirituais e até genéticos do cristianismo, da civilização greco-romana e dos invasores germânicos. Viam ainda, tudo isso como parte de uma mesma entidade. Tudo fluía no meio da grande corrente que levava o cristianismo ao rumo do Atlântico Norte e, portanto, mesmo reconhecendo algumas diferenças entre cada um desses fenômenos, não se pensava que essas diferenças fossem de uma maneira tal que não se pudesse uni-las em um só cristianismo.

A justificação teológica, que desde uma época muito próxima se deu para unir o cristianismo e a cultura greco-romana, se encontrava na antiga doutrina do Logos, mediante a qual se justificou aquela união na obra de teólogos como Justino o Mártir, Clemente de Alexandria e Orígenes, os quais sustentavam que o Logos que se encarnou em Jesus Cristo foi o mesmo Logos mediante o qual toda a sabedoria que tiveram chegou aos antigos, e que por isso a igreja do Verbo encarnado tinha pleno direito de se apropriar de qualquer verdade que houvesse na tradição greco-romana.

O caso foi bem diferente quando se tratava do encontro entre cristianismo e outras culturas que não eram parte do antepassado dos que se dedicavam à história da igreja. Em tal caso, já não se tratava de descobrir em que essas culturas podiam contribuir para o cristianismo e a seu entendimento de si mesmo. Agora, era questão de ver como comunicar a uma cultura pagã a fé dada de uma vez por todas, não somente aos apóstolos e profetas, mas também aos seus herdeiros do Atlântico Norte. É por isso que tais encontros ficaram à margem, excluídos do campo fundamental da histó-

ria eclesiástica e colocados naquele outro campo separado: a história das missões ou a história da expansão do cristianismo. A história da igreja devia ser estudada como Justino o Mártir interpretou o cristianismo num diálogo com a cultura greco-romana, mas a questão da poligamia em algumas culturas africanas, e como os cristãos africanos a enfrentaram, era parte da história das missões. A história da igreja estuda a importância da tipografia para os primeiros estágios da Reforma protestante, mas a importância do cavalo para a conquista e colonização do hemisfério ocidental nada tinha que ver com a história da igreja. Ademais, se os cristãos africanos, ou os cristãos das culturas ancestrais americanas, de algum modo se atreviam a permitir que suas tradições se manifestassem em seu modo de interpretar e manifestar a fé, imediatamente, eram acusados de sincretismo, com o qual se implicava, não só que seu cristianismo não era parte da história da igreja, mas, principalmente, por que não era parte da própria igreja.

Mesmo que não se notasse nem se dissesse, o que estava em jogo em tais casos era a própria doutrina do Logos que havia servido de justificação para o diálogo anterior entre o cristianismo e a cultura greco-romana. Graças à doutrina do Logos, os cristãos dos séculos 2 e 3 puderam aproximar-se da cultura greco-romana esperando, nela, encontrar alguma verdade, para logo estabelecer um diálogo entre essa verdade e a fé. Graças à doutrina do Logos, Santo Agostinho pôde produzir uma interpretação moderadamente neoplatônica do cristianismo, e essa interpretação se impôs por vários séculos. Graças à doutrina do Logos, Tomás de Aquino pôde produzir sua imponente síntese do cristianismo tradicional, com o recentemente redescoberto pensamento aristotélico. Tudo isso foi possível porque os antigos gregos tinham o Logos.

Contudo, quando mais tarde os cristãos se encontraram com outros povos e outras culturas, especialmente povos e culturas que podiam ser conquistados, a doutrina do Logos ficou esquecida. Os conquistadores cristãos queimaram os antigos livros maias mesmo antes de lê-los, porque qualquer coisa que houvesse neles não podia ser nada além de obra do demônio. Por fim, a justificação para as missões entre os povos supostamente atrasados foi "o fardo do homem branco" – the White man's burden – que era outro modo de dizer que o branco do Atlântico Norte se considerava superior ao resto do mundo. Com as notáveis exceções de umas poucas passagens nos escritos de Bartolomeu de Las Casas e de outros autores, os cristãos europeus encontraram o Logos somente naquelas culturas e civilizações que não podiam conquistar à força. Foi assim que Mateo Ricci encontrou o Logos entre os chineses e Roberto De Nobili entre as altas castas da sociedade hindu.

Foi tudo isso que deu origem ao velho mapa da história eclesiástica, em que o centro era o resultado do encontro e diálogo do antigo cristianismo, primeiro com a cultura greco-romana e depois com as tradições germânicas. Fora desse centro, tudo o mais era periferia, cujo valor se media em termos de sua assimilação dos valores e interpretações procedentes do centro – uma periferia à qual o centro estava obrigado a prover seus benefícios, seu entendimento superior e sua fé autêntica.

Não se trata apenas de mais uma mudança

O mapa da igreja tem mudado repetidamente no passar dos séculos. O que primeiro foi uma seita limitada à Palestina e seus derredores, logo se espalhou por todo o Império Romano e

além de suas fronteiras. Já para o século 4, o mapa incluía a Etiópia, a Armênia, a Geórgia, a Pérsia e até a Índia. No 8, a China veio a ser parte do mesmo mapa. Depois veio o grande período de expansão das potências européias e o mapa mudou radicalmente, de modo que logo incluiu a África, a Ásia e todo o hemisfério ocidental. Mais tarde, se incorporaram Austrália, Nova Zelândia e as Ilhas do Pacífico.

Mesmo que todas essas mudanças tenham tido lugar no mapa do cristianismo em termos puramente geográficos, em termos ideológicos o mapa continuava o mesmo dos tempos de Eusébio de Cesárea. O mapa de Eusébio era bem claro. Dava um passo a mais que Justino, Clemente e Orígenes, que haviam dito que Deus, mediante o Logos, havia providenciado as duas correntes que levavam a Cristo: a tradição hebréia, especialmente o Antigo Testamento, e a cultura greco-romana, especialmente a filosofia. Ambas levavam a Jesus e deviam, portanto, ser vistas agora como propriedade da igreja. O que Eusébio fez foi incluir a dimensão política a esta maneira de ver Deus atuando em direção a uma única meta. Tal como Eusébio nos conta a história da igreja, o plano de Deus não era somente que a revelação judia e a cultura greco-romana se unissem no cristianismo, mas também que o cristianismo e o Império se unissem em Constantino. A igreja e o Império haviam sido criados um para o outro. Por isso, Eusébio lê os séculos anteriores à história eclesiástica em termos do modo em que levaram a essa gloriosa unidade da igreja e o Império que ele mesmo experimentou, sendo Constantino como o novo Davi.

O mapa de Eusébio era monocêntrico e providencial, já que, para ele, todos os acontecimentos do passado convergiam à situação que ele mesmo experimentava e isso o levava a crer que tudo era obra de Deus.

A partir de então, mesmo que o mapa tenha se expandido e seus centros tenham mudado, a estrutura ideológica não mudou. É um mapa maior, mas, usualmente, ainda monocêntrico e providencial, no qual o historiador se encontra no cume e olha para trás para ler uma história que de algum modo culmina no presente e, especificamente, no presente do historiador. O que não pode ser interpretado como parte desse movimento escassamente tem lugar na narração histórica, e se é incluído, trata-se de uma condescendência, como daquela "carga do homem branco", de uma responsabilidade que o historiador tem que cumprir por uma espécie de *noblesse oblige*.

O novo mapa é muito diferente. Para o tempo que o cristianismo se transformou em uma religião verdadeiramente universal, com profundas raízes em cada cultura, também se contextualiza mais e mais, e, portanto, de cada um de seus diversos centros vêm diferentes leituras de toda a história da igreja. O resultado é aterrador e inspirador.

É aterrador porque, em boa medida, implica que a cada passo tenho que voltar a aprender minha própria disciplina, já que não posso continuar lendo a história a partir de apenas uma perspectiva ou de apenas um contexto. De algum modo tenho que escutar as vozes que vêm de distintos centros e das margens, cada uma com sua visão a partir de perspectivas diferentes e, portanto, cada uma delas com uma visão do passado diferente de como eu vejo. Por tudo isso, já não posso falar de um só passado, já que nesta variedade de centros e perspectivas vários passados podem ser vistos. Às vezes, o caos é tamanho, que parecia que a história eclesiástica ameaçava explodir em mil fragmentos.

Por outro lado, a situação é inspiradora porque se trata de um momento único para dedicar-se à história da igreja, já que se

vê claramente que essa história não se fez. A mesma fluidez de nossos mapas e a conseguinte fluidez do passado implicam que temos a liberdade e até a obrigação de escrever a história de novo. Cada vez que leio o que escrevi sobre a história eclesiástica, sinto que queria poder escreve-la de novo, já que falta algo, há outra perspectiva que devo considerar. Isso devolve aos meus estudos históricos a fascinação que tiveram quando os empreendi pela primeira vez.

Outras dimensões

Entretanto, a geografia não é plana. Isso nos recorda o fato de que constantemente temos que projetar o globo terrestre sobre uma superfície plana, e que toda projeção de algum modo distorce a realidade. Além disso, a geografia inclui não só mapas planos, mas topografia, montanhas e vales. Nesse sentido, a geografia da história também está mudando, como veremos no próximo capítulo.

Capítulo 2

A nova topografia

A geografia não se ocupa somente da dimensão horizontal da Terra. Também se ocupa da vertical, das montanhas e vales, ou seja, da topografia. Também, nesse sentido, a geografia da história eclesiástica está mudando radicalmente.

Novas vozes

Quando, inicialmente, estudei essa história, no Seminário Evangélico de Teologia em *Matanzas*, Cuba, todos os nossos textos estavam em inglês, ou ao menos eram traduções de livros originalmente escritos em inglês. Antes, eu disse que o livro formativo para a minha geração foi o de Williston Walker. Mas, de fato, meu primeiro texto de história eclesiástica foi o

livro de Kenneth Scott Latourette "A History of Cristianity". Na ocasião, não havia tradução castelhana desse livro, e a maioria de meus companheiros sabia pouco o inglês. Também foi antes que houvesse computadores e fotocopiadoras. Então, cada noite, dezessete alunos se reuniam – contando comigo – e enquanto eu traduzia o livro em voz alta, quatro colegas datilografavam, cada um com quatro cópias na máquina, e os demais iam lendo, corrigindo e organizando o que havia sido escrito. Lembro-me que após uma dessas sessões, disse a um dos meus professores que alguém deveria escrever um livro sobre história da igreja em castelhano e que esse livro deveria referir-se mais diretamente aos temas que nos interessassem. Como o professor conhecia um pouco sobre o mundo editorial, disse-me que tal coisa nunca seria possível, já que o mercado não era suficientemente amplo.

Desde então, já se passaram pouco mais de quarenta anos. Nessas quatro décadas, que a partir do ponto de vista da história eclesiástica são pouco mais que um instante, a situação mudou drasticamente. Aquele livro com o qual sonhei, e que para o meu professor era impossível, já foi escrito e também foram escritos muitos outros que, há poucas gerações, nunca poderiam ter sido publicados. A igreja na América Latina cresceu de tal modo que já existe o mercado que meu professor dizia que nunca existiria. Além disso, aquele livro que foi para mim um vago sonho, não foi somente escrito e usado em escolas teológicas em todo o mundo de fala castelhana, mas também foi traduzido para o inglês e, com isso, agora há milhares de estudantes norte-americanos que o utilizam como texto, os quais, portanto, têm acesso a uma perspectiva latina dentre as suas primeiras leituras sobre a história da igreja.

Essa pequena experiência, multiplicada cem vezes, ilustra o primeiro aspecto em que a topografia da história da igreja, assim como a topografia da própria igreja, está mudando. Cada vez mais vozes que até agora pareciam mudas se fazem escutar. Isso inclui as minorias étnicas no norte do Atlântico, no qual até pouco tempo a teologia foi domínio exclusivo dos brancos, inclui as mulheres, tanto no Atlântico Norte como no resto do mundo, e as multidões que antes chamávamos de "Terceiro Mundo" ou "as igrejas jovens".

Talvez valha a pena mencionar aqui que a razão pela qual uso a expressão "Terceiro Mundo" tenha a ver com o modo como vejo esse desenvolvimento da história da igreja. Alguns preferem falar do "mundo das duas terceiras partes", com o qual indicam que aquilo que chamávamos de "Terceiro Mundo" é, na realidade, a maior parte do mundo. Sem dúvida, eu uso aqui a expressão "o terceiro mundo" de um modo semelhante a como Constantinopla começou a chamar-se "A Segunda Roma", e Moscou "A Terceira". O uso da expressão "Terceiro Mundo" indica, então, a possibilidade de que este seja, na realidade, o mundo do futuro, quando houver passado a hegemonia dos outros dois.

Novas Perguntas

Todas essas pessoas, entre as quais me encontro, propõem ao passado perguntas diferentes das que se fazia há cinqüenta anos. O resultado é uma mudança sem precedentes na topografia da história eclesiástica.

A topografia da história eclesiástica que estudei tanto no seminário como na universidade era quase exclusivamente

orografia* (descrição das montanhas) – se ocupava principalmente das montanhas e cordilheiras. Ao olhar para o passado, os historiadores pareciam colocar-se sobre o cume de uma montanha, a partir de onde viam outros cumes, todos alinhados em uma extensa cordilheira, que se elevava no horizonte e culminava no ponto em que o próprio historiador se encontrava. Ao olhar para o século 4, vemos Atanásio lutando contra os poderes civis em defesa da fé nicena. Mas prestamos pouca atenção à multidão, em sua maioria copta, que o apoiava e que graças a ela a posição de Atanásio podia defender-se. Sim, sabemos que quando a pressão se fazia insuportável, Atanásio se escondia entre os monges do deserto. Mas prestávamos pouca atenção ao contexto daqueles monges, ou às razões pelas quais se prestariam a apoiar um bispo provavelmente copta como eles, inclusive desafiando os decretos imperiais. Ao olhar para o século 3, vemos São Francisco e o surgimento de sua ordem, São Tomás e sua imponente síntese, as grandes catedrais góticas... mas prestamos pouca atenção a quem de fato construiu as catedrais, ou aos camponeses de Rocasecca, graças aos quais a família de São Tomás podia viver folgadamente. Nos ocupávamos muito do Quarto Concílio Laterano e do modo em que tratava de dirigir a fé dos fiéis; nos ocupávamos do que havia dito sobre a doutrina da transubstanciação; mas não nos interessávamos na fé e devoção das massas.

De igual modo, estudávamos a Reforma ocupando-nos de Lutero, Melanchton, Zuínglio, Calvino e uns poucos outros, e nos iludíamos de que deveras havíamos estudado a Reforma.

O que havíamos feito, ao seguir essa perspectiva orográfica, era saltar de montanha em montanha sem jamais descer aos vales, como uma pedra que salta e rebate sobre as águas sem se molhar.

Agora vemos as deficiências dessa história de um modo que os historiadores de poucas gerações atrás não podiam ver. A razão principal que nos permite tal visão não é que se descobrira novas fontes, ou que se desenvolvera novos métodos – o que certamente sucedeu – senão, sobretudo, que quem agora escreve a história da igreja e quem a lê, freqüentemente, são pessoas que conhecem os vales melhor que os cumes. Ainda que Eusébio de Cesárea tenha experimentado anos de perseguição em sua própria vida, quando escreveu sua História Eclesiástica se encontrava no cume, olhando para outros cumes, de modo que tudo lhe parecia levar ao cume final de Constantino. Isidoro era arcebispo de Sevilha, membro de uma família aristocrática e amigo do rei Recaredo. Beda foi colocado em um monastério para que lhe educassem quando tinha sete anos de idade, como se fazia freqüentemente com os filhos da nobreza, e a maior parte de seus escritos se ocupam das vidas e contribuições de abades, bispos e outros líderes. Na época da Reforma e da controvérsia entre católicos e protestantes, Barônio, o grande historiador católico, foi cardeal, e provavelmente teria chegado a ser papa, se não fosse pela oposição da coroa espanhola. Entre os protestantes, os centuriadores de Magdeburgo, mesmo que nem todos fossem tão aristocráticos como Barônio, se interessavam, mas principalmente nos ápices da história eclesiástica e, sobretudo em mostrar que Lutero era o mais alto de todos eles.

Em certo sentido, isso é inevitável. Por várias razões, as fontes existentes tendem a refletir mais a vida e pensamento das figuras superiores que a devoção e a vida cotidiana das massas. Aqueles que as escreveram foram, em sua maioria, eruditos que se destacavam de seus contemporâneos. Os que as copiaram e preservaram foram monges que admiravam a seus autores preci-

samente porque pareciam figuras superiores. O cotidiano, o que não parecia extraordinário ou particularmente admirável, sensivelmente se perdeu na penumbra dos séculos. Além do mais, para estudar a história, deve-se saber manejar certos instrumentos que só se tornam acessíveis a partir de uma posição privilegiada – só o fato de ter a possibilidade de estudar latim e grego, por exemplo, para poder ler textos antigos, por si só define o historiador como pessoa de privilégio num mundo em que tantos são ainda analfabetos em suas próprias línguas. Logo, por sua própria natureza, tanto em suas fontes como para aqueles que se dedicam a ela, a história da igreja tem uma inclinação aristocrática inevitável.

Se essa inclinação não pode ser evitada, ao menos pode ser reconhecida, de tal modo que os historiadores possam tomá-la em conta e fazer as correções necessárias, da mesma maneira que um geógrafo faz as correções requeridas pela inclinação do norte magnético. É nesse ponto que a presença no campo da história eclesiástica de pessoas que representam vozes, que até recentemente não se escutavam, fornece uma retificação valiosa. Talvez já não vivamos mais no vale. Certamente, não somos pobres, nem carecemos de voz, nem estamos completamente afastados de todo poder. No entanto, como gente procedente do vale, com contatos profundos nele e com uma vivência de suas profundidades, ao menos podemos recordar, e recordar a outros, que até os picos mais altos se apóiam nos vales, e que é impossível entender um sistema montanhoso sem tomar em conta os vales sobre os quais descansa.

Essa retificação pode ser vista em várias das ênfases e direções que se desenvolveram na história eclesiástica em décadas recentes. Uns poucos exemplos podem servir para ilustrar esse ponto:

A história desde a margem

Em primeiro lugar, embora seja certo que a maioria das pessoas afrodescendentes e a maioria das mulheres que se ocupam na tarefa de estudar a história da igreja não sejam elas mesmas pobres, nem totalmente carentes de poder, também é certo que por uma série de razões tais pessoas conhecem a pobreza e a opressão em suas próprias comunidades. O resultado é que muitos começaram a sugerir aos textos, e às ruínas arqueológicas do passado, perguntas que muitos de nossos professores nunca planejaram. Quando eu estudava em Yale, com alguns dos melhores historiadores eclesiásticos da época, foi-me ensinado a ler Ignácio de Antioquia, Ambrósio, João Crisóstomo e o restante daqueles a quem chamávamos, então, de *Pais* da igreja, formulando-lhes perguntas teológicas. Isso queria dizer que fazíamos perguntas sobre a presença de Cristo na Comunhão, ou sobre a doutrina da Trindade. A questão do porque alguns são mais ricos do que o necessário, enquanto outros morrem de fome, não era uma pergunta teológica e, portanto, a pouquíssimos de nós ocorreu formulá-la àqueles *Pais*. E já que nunca lhes perguntamos, nunca nos disseram!

Hoje, no entanto, os historiadores da igreja estão formulando essas perguntas. Não as formulam como se fossem meramente questões morais, à parte da teologia, mas como questões teológicas fundamentais. O resultado é que estamos começando a escutar alguns dos antigos escritores cristãos mais respeitados fazer afirmações sobre os bens e sobre seu uso e distribuição que nunca havíamos imaginado. Ainda mais que estamos começando a perceber que para aqueles autores tais questões se relacionavam de maneira profunda e urgente com temas como o sentido da comunhão e a doutrina da Trindade.

A presença feminina

Em segundo lugar, mesmo que certamente houve mulheres historiadoras em gerações passadas, seu número não era suficientemente grande, nem sua consciência feminista suficientemente desenvolvida, como para obrigar a todos os historiadores a reler os registros históricos e ver o que diziam sobre as mulheres. Em geral, exceto certas referências passageiras a mártires, tais como Perpétua e Felicitas, ou a fundadoras de ordens religiosas como Santa Clara e Santa Teresa, as mulheres brilhavam por sua ausência nas páginas da história eclesiástica.

Em certo sentido, isso era uma leitura correta de parte da história da igreja, porque através dos séculos se havia imposto às mulheres todo tipo de limitações e não se lhes permitia elevar-se às posições destacadas reservadas para os homens. Essa leitura da história também se esquecia de que provavelmente através de toda a história da igreja ao menos a metade de seus membros foram mulheres. Ainda por cima, freqüentemente, eram deixadas de lado aquelas mulheres excepcionais que haviam alcançado posições de liderança teológica e eclesiástica, mesmo apesar de todas as limitações que lhes eram impostas. (Minha esposa lê, atualmente, a tese de uma historiadora de conselho pastoral que se interessou pela afirmação comum de que até recentemente muito poucas mulheres praticaram esse conselho. A tese mostra como é falsa essa asseveração, dando numerosos nomes de mulheres que se destacaram nesse campo já na década de 1920.)

Também nesse sentido, a topografia da história eclesiástica tem mudado drasticamente. Muito do que os estudantes de hoje dão por certo representa já uma mudança notável quando se compara com o que eu estudei. Há muitos exemplos. Para

mencionar somente um, meus professores em Yale me ensinaram a admirar e respeitar aqueles que chamavam de *os três grandes capadócios*: Gregório de Nazianzo, seu amigo Basílio de Cesárea e o irmão de Basílio, Gregório de Nissa. Nunca mencionavam o quarto grande capadócio, que se encontrava por trás da obra de Basílio e de seu irmão Gregório, que era, simplesmente, a irmã de ambos, Macrina. Hoje, muitos na nova geração de estudantes, ao menos nos Estados Unidos e América Latina, não têm escutado falar jamais dos três grandes capadócios, mas dos *quatro grandes capadócios.*

O Cotidiano

Em terceiro lugar, o fato de que os interlocutores incluem, agora, mais pessoas negras, assim como mais mulheres, significa que a história eclesiástica se ocupa muito mais que antes da vida cotidiana dos cristãos.

É surpreendente notar por quanto tempo vivemos crendo que é possível estabelecer uma clara separação entre a história e a natureza, e que é a primeira a que caracteriza o ser humano e a que constitui o maior benefício da humanidade. Chegamos ao ponto de dar justificação teológica a essa opinião, afirmando que Javé é o Deus da história, enquanto os ídolos dos cananeus eram deuses da natureza. O que esquecemos, freqüentemente, é que a história não pode existir sem a natureza. As grandes pirâmides do Egito nunca poderiam ter sido construídas sem os milhares de camponeses que cultivaram o cereal para alimentar aos outros milhares de escravos e de outros trabalhadores forçados que as construíram. Tomás de Aquino nunca poderia ter escrito sua grande *Suma* se alguém não tivesse se ocupado de

preparar sua comida. Esta civilização nunca poderia sustentar-se sem os milhares e milhares que se ocupam da natureza e da vida cotidiana – os imigrantes que plantam os vegetais e colhem a alface, os pobres que suam nas processadoras de frango, as mulheres desconhecidas que cozinham para seus esposos famosos, os garis que mantêm a limpeza de nossas cidades, os zeladores que limpam os escritórios, os laboratórios e as universidades. Talvez não fosse assim que a sociedade deveria estar organizada. Esperemos algum dia encontrar um caminho melhor. Em todo caso, o que freqüentemente se esquece, é que a história inclui também milhares de pessoas [sem nome] que forneceram a base material sobre a qual as mais famosas conseguiram que seus nomes fossem incluídos nos livros de história.

Isso sempre foi assim. Contudo, em tempos mais recentes, precisamente, graças à maior participação das mulheres, das minorias e das pessoas do Terceiro Mundo na tarefa de escrever a história, nos conscientizamos de que para entender a história da igreja não basta contemplar as montanhas e seus feitos históricos. Também se faz necessário estudar a vida cotidiana dos cristãos – sua devoção e trabalho, suas esperanças e dores.

As mudanças resultantes foram enormes. Enquanto, em anos passados, as fontes mais apreciadas para o estudo da história eclesiástica eram os escritos dos líderes e os restos arqueológicos de igrejas e catedrais, agora nos interessamos muito mais que antes por documentos e outras fontes que nos permitem entender a vida cotidiana. A descoberta de um número cada vez maior de papiros egípcios da antiguidade, o estudo dos documentos referentes a impostos e dos registros de população da Idade Média, e uma arqueologia que se interessa cada vez mais pela vida cotidiana, contribuíram para produzir uma nova topografia

na história da igreja. Nessa nova topografia, podemos falar cada vez mais não só de bispos e catedrais, mas também de pequenas igrejas nas aldeias e da vida cotidiana dos cristãos comuns.

O popular

Em quarto lugar, uma vez mais graças à participação, na tarefa de construir a história eclesiástica, de pessoas das 'igrejas jovens', assim como das mulheres e das minorias étnicas, a história eclesiástica tem que se ocupar, hoje, de muitas práticas da religião popular que há uma geração eram deixadas de lado sendo chamadas de 'sincretistas'. É notável o fato de que a integração da filosofia grega com o cristianismo tem sido sempre vista como um interesse apropriado para a história da igreja, e que o mesmo ocorre acerca da assimilação dos costumes e tradições das tribos germânicas – neste caso, principalmente, porque havia uma tendência de se pensar que essa assimilação não havia mudado o caráter do cristianismo de maneira notável. Depois de tudo, se os próprios historiadores eram cristãos e herdeiros dessas tribos germânicas, o que resultou daquele encontro entre a mensagem original, as tradições germânicas e as greco-romanas não podia ser outra coisa senão o cristianismo normal e correto. Entretanto, a situação era vista de outro modo quando se tratava da integração de religiões astecas ou africanas dentro do cristianismo. Tais coisas eram 'superstições' que não tinham porque se estudar como parte da história da igreja.

Qualquer discussão sobre o modo como a população nativa de qualquer lugar do Terceiro Mundo havia se apropriado do cristianismo se preocupava sempre com o perigo do 'sincretismo'. Nos poucos casos em que a história eclesiástica se ocupava do

encontro entre, por exemplo, a cultura japonesa e o cristianismo, um dos temas que se discutia era até que ponto o cristianismo japonês havia assimilado elementos do xintoísmo ou do confucionismo, e como os cristãos japoneses haviam enfrentado o perigo do sincretismo. Mesmo que os eruditos soubessem que processos semelhantes haviam ocorrido também na cristianização da Europa, e que as árvores de natal, Papai Noel e os coelhos de páscoa foram resultado deste processo, não se abordava a questão de até que ponto tais acréscimos haviam afetado a natureza do cristianismo na Europa – e muito menos se abordava a questão da influência do capitalismo e do neocolonialismo.

O resultado de tudo isso foi que o modo como os cristãos comuns haviam vivido sua fé no passado não era uma questão que interessava, normalmente, aos historiadores. Certamente, é difícil para nós, historiadores, treinados como estamos numa disciplina que, necessariamente, tem uma perspectiva aristocrática, estudar e considerar a fé cotidiana do povo comum com todo o apreço que merece. Assim, por exemplo, confesso que ao ler Santo Agostinho e compará-lo com Gregório, o Grande, minha reação imediata é ver o processo que vai de um ao outro como um processo de decadência. Agostinho é sofisticado. Ele dialoga com os principais filósofos de seu tempo e da Grécia clássica. Em contrapartida, Gregório parece tosco, grosseiro. Talvez seja um grande administrador e até construtor de um império, mas é supersticioso. Crê em toda espécie de histórias sobre milagres, anjos e almas penadas que saem do purgatório. Até sua leitura de Santo Agostinho é simplista e primitiva.

Todavia, em tempos mais recentes, comecei a reconsiderar o assunto. Agora me parece mais claro que a diferença entre Agostinho e Gregório só se explica, parcialmente, em termos

das mudanças que tiveram lugar em conseqüência das invasões dos povos germânicos. Talvez a diferença se deva mais à distância que separa Agostinho da fé comum de seus contemporâneos – distância muito menor para Gregório. Certamente, ao ler outros materiais dos séculos 4 e 5, vejo que esse cristianismo 'supersticioso', que Gregório parece refletir, já existia abundantemente nos tempos de Agostinho.

Talvez a história deveria ser suficientemente objetiva para não emitir juízo. Não estou certo de que tal coisa seja possível, nem sequer aconselhável. O fato é que os historiadores – mais especificamente os historiadores da teologia –, tradicionalmente, teceram tais juízos ao determinar que os escritos de Agostinho merecem mais estudo e discussão que os de Gregório, baseando-se nisso por causa do maior nível de sofisticação dos escritos de Agostinho.

Conforme as diversas minorias e pessoas – que anteriormente eram excluídas – vão participando cada vez mais no campo da história eclesiástica, assim como no campo da teologia, da sociologia da religião e da fenomenologia da religião, começamos a prestar mais atenção nelas no que diz respeito à fé e às práticas religiosas das massas, não mais como meras aberrações devidas à ignorância e à superstição, mas como uma expressão religiosa como qualquer outra. É notável que há alguns anos se falava dessas questões como "religiosidade popular" e agora se prefere o título de "religião popular". Essa mudança implica que as práticas religiosas da população não são aberrações periféricas de uma religião supostamente pura, mas o modo como essa religião de fato é vivida e crida entre o povo.

Isso não quer dizer que não haja um lugar importante dentro da comunidade da fé para aquelas pessoas que têm o dom de

refletir sobre o sentido da fé, de relaciona-lo com os contextos mais amplos da sociedade e da cultura em que a igreja vive, e de criticar e tratar de corrigir a vida e a prática religiosa à luz dessa fé (se não fosse assim, não haveria lugar para mim e para minha profissão). Certamente, tais pessoas têm uma função importante e influente, e fazemos bem ao estudar os que ocuparam essa posição no passado. Mas é importante recordar que essas pessoas não estão sós, tampouco se nutrem unicamente de seu diálogo com outros intelectuais. São parte de uma comunidade de fé que as formou e dentro da qual a maioria delas ainda está. Logo, para entender uma figura tal como Ambrósio, não basta estudar suas fontes filosóficas nos escritos neoplatônicos e as estruturas retóricas que aprendeu de seus mestres. Para entender Ambrósio também é necessário entender a fé daquela comunidade que estava disposta a isolar-se com ele por longos dias e noites cantando hinos para evitar que uma igreja caísse em possessão da facção ariana. Para entender Ambrósio, deve-se entender sua convicção de que seu irmão Sátiro, quando naufragou, se salvou porque levava um pouco de pão consagrado atado ao colo. Para se entender Ambrósio, deve-se entender o poder misterioso que ele atribuiu às supostas relíquias de São Gervásio e São Protásio.

O importante não está em se Ambrósio tinha razão ou não em pensar que a hóstia sagrada havia salvado seu irmão. O importante é que a maior parte dos historiadores dos séculos 19 e 20 certamente se equivocavam ao acreditar que podiam entender a teologia de Ambrósio e sua importância para a história da igreja ao mesmo tempo em que se desentendiam sobre esta e outras "superstições".

Ainda me lembro de como meu professor sorria em tom de zombaria, há pouco mais de quarenta anos, quando estudáva-

mos as controvérsias trinitárias do século 4, ao citar o comentário de Gregório de Nazianzo no sentido de que era impossível ir a qualquer lugar, até ao sapateiro, sem entrar em uma discussão sobre se o Filho era *homoousios* ou *homoiousios* com o Pai. Ao sorriso do professor respondíamos com outro, considerando-nos também superiores a uma idade tão fanática em que as pessoas podiam chegar a tais discussões por uma mera bobagem.

Hoje, o que provoca meu sorriso é a ingenuidade, não a do tempo de Gregório, mas a do meu tempo, quando éramos tão simples que imaginávamos que podíamos entender a época de Gregório sem ao menos tratar de compreender porque aquela "bobagem" lhes parecia ser tão importante. Por tudo isso, me convenço, cada vez mais, de que as controvérsias trinitárias não tinham relação somente com temas difíceis e obscuros da teologia filosófica, nem tampouco com fórmulas que nossos ancestrais ao parecer pouco sofisticados tomavam literalmente demais, mas tinham que ver sobretudo com modos de viver a fé que afetavam a vida cotidiana das pessoas. Até que não consigamos compreender as implicações cotidianas da doutrina da Trindade tal como as pessoas de então as viam, estaremos muito distantes de entender essas controvérsias sobre as quais tanto se escreveu.

Logo, a nova topografia da história da igreja nos força a examinar novamente não só temas como o lugar da mulher na vida da igreja, o modo como entendemos a riqueza e a pobreza, e a devoção e prática cotidiana da fé, mas também alguns dos temas que sempre foram centrais para a história da igreja. Se nos tempos de Gregório o povo comum na oficina de um sapateiro queria se envolver na discussão a cerca da [iota] no termo *homoiousios*, o que nos parece ridículo, esse mesmo fato é sinal de que provavelmente não entendemos o que estava em jogo a par-

tir do ponto de vista desse povo comum. E isso, por sua vez, é sinal de que não compreendemos, verdadeiramente, o desenvolvimento da doutrina da Trindade.

Mudanças cartográficas

Por último, a nova topografia da história eclesiástica também implica algumas mudanças cartográficas. Talvez o exemplo mais claro seja o modo como a nova topografia da história da igreja nos Estados Unidos questiona a cartografia tradicional dessa história. Essa cartografia tradicional, que era a que se seguia quando estudei a história do cristianismo pela primeira vez nos Estados Unidos, começava na Nova Inglaterra e dali se movia até o sul e o oeste.

Aquela cartografia pode ser vista, por exemplo, no livro de Sydney Ahlstrom, que chegou a ser um clássico, *A Religious History of the American People*, um livro que foi escrito em Yale, precisamente quando eu estudava lá e dava meus primeiros passos no campo da história eclesiástica. Uma rápida folheada em seu índice é suficiente para mostrar a cartografia que se encontra neste livro.

A primeira das nove partes do livro se dedica ao "prólogo europeu" – como se os habitantes originais dessas terras não tivessem tido religião alguma, e se pudesse contar a história religiosa de toda a população norte-americana esquecendo-se deles. Como parte desse prólogo, Ahlstrom inclui uma seção sobre "a igreja na Nova Espanha". Até o final dessa seção conclui:

> As marcas do catolicismo espanhol na religião e na vida cultural norte-americanas ficaram... profundamente impressas. Inclusive, da grande minoria étnica de fala espanhola nos Estados Unidos, boa parte da qual proveniente

> de Porto Rico e Cuba, assim como do México, deve se dar importância ao lugar que a antiga Espanha imperial ocupa na consciência de todos os norte-americanos, ainda que especialmente dos católicos romanos. Já que a União Federal ao final chegou a incluir boa parte dos territórios das fronteiras espanholas, muitos norte-americanos encontram apoio no fato de que a mais antiga herança do país não é puritana, mas católica.[3]

É interessante notar que até apesar dessa afirmação, depois dela a próxima parte do livro se ocupa dos puritanos da Nova Inglaterra, e a partir de então a história continua como se nada tivesse acontecendo no oeste e no sudoeste, anteriormente mexicanos. Muito mais adiante, em uma seção que trata sobre o crescimento do catolicismo romano e que se ocupa principalmente da imigração irlandesa, há uma página sobre as conseqüências da guerra com o México para a denominação católica. Mas mesmo nessa seção se trata principalmente do modo como a hierarquia se organizou, e nada se diz sobre a religião vivida pela população mexicana que ficou incorporada dentro da igreja católico-romana dos Estados Unidos.

Quando se publicou esse livro, ele foi recebido como uma obra mestra que unia as diferentes tradições que vieram a formar a história religiosa dos Estados Unidos. Mas hoje, apenas um terço de século depois, vê-se claramente que seu mapa da história religiosa norte-americana já não é adequado. A nova topografia, que inclui um número de hispânicos tal que aproximadamente a metade da igreja católico-romana no país é de origem latina, e que inclui também um número crescente de protestantes latinos, mudou radicalmente a cartografia religiosa do país. Cada vez se faz mais necessário tomar em conta os penitentes do

Novo México, a saga de Antônio José Martinez e seus choques com o arcebispo Lamy, e as lutas por parte dos protestantes latinos a fim de encontrar seu próprio modo de ser protestantes. Ademais, já que há indicações de que muitos dos primeiros colonizadores do norte do México eram cripto-judeus, ou ao menos católicos de herança judia, e de que foi entre essas pessoas que o protestantismo abriu caminho, essa mudança na cartografia tem importância não só para a história da igreja cristã nos Estados Unidos, como também para a história do judaísmo.

Isso mostra que as mudanças topográficas levam também a mudanças cartográficas. Quando são os norte-americanos hispânicos que contam a história, o oeste cobra uma importância que não tinha quando a contavam exclusivamente pessoas de origem anglo-saxônica. De igual forma, quando a história é contada por norte-americanos de origem africana, é o sul o que cobra proeminência.

Outras dimensões

Mas isso não é tudo. Quando mudam a cartografia e a topografia, o que está ocorrendo é uma série de transformações de proporções enormes. Mudam-se os continentes. Surge na superfície o profundo do mar. Anunciam-se novas cordilheiras. Destes cataclismos trataremos no próximo capítulo.

Capítulo 3

Mudanças cataclísmicas

A geografia também tem história

Depois de discutir a nova cartografia e topografia da história eclesiástica, chegamos ao ponto em que devemos adicionar um terceiro elemento à nova geografia dessa história. Trata-se do elemento do tempo. Mesmo que em geral pensemos a cerca da geografia em termos de espaço, e da história em termos de tempo, o certo é que a terra também tem sua história. A terra também muda através dos tempos. As mais importantes dessas mudanças recebem o nome de cataclismos. São mudanças enormes, como quando desaparecem grandes massas de terra, ou outras surgem do fundo do mar. São mudanças que produzem cordilheiras inteiras. A alguma dessas é que provavelmente se refere a

antiga lenda de Atlântida. São as mudanças que estudam os geólogos, sismólogos e outros, das quais surgiram montanhas, vales e até ilhas e mares.

Os geólogos nos dizem que houve uma época em que a grande planície do centro da América do Norte era um vasto mar, e possivelmente também houve uma época em que o Mediterrâneo era terra. De igual modo, as mudanças que estão ocupando lugar atualmente na história da igreja fazem surgir novos séculos e acontecimentos anteriormente submersos na falta de interesse, e também tendem a submergir ou ao menos a diminuir a importância de outros séculos e acontecimentos que antes pareceram ser de primeira ordem.

Os grandes continentes

Quando estudei a história da igreja pela primeira vez, havia quatro momentos cruciais nessa história: (1) a conversão de Constantino e a conseqüente época dos grandes "Pais" da igreja; (2) o ápice da Idade Média no século 13; (3) a Reforma do século 16; e (4) os grandes sistemas teológicos do século 19. No campo da história da teologia, bastava conhecer bem os teólogos destes quatro séculos: 4, 13, 16 e 19. Estes eram, por assim dizer, os quatro grandes continentes, as quatro grandes massas da história eclesiástica. O que ocorreu entre esses quatro grandes continentes não era senão uma série de ilhas de menor importância.

Entre a época de Jesus e a de Constantino, estudávamos a história para descobrir nela o arquipélago, e ao final, o istmo que conectava a igreja antiga com Constantino. Não era difícil ler a história eclesiástica deste modo, já que foi assim que Eusébio

de Cesárea a leu e escreveu, tendo sido ele o grande mestre de todos os historiadores da igreja.

Entre a época de Constantino e de seus sucessores imediatos e o grande florescer do século 13, o que havia era um mar tempestuoso de invasões e escuridão. Primeiro, foram as invasões dos povos germânicos. Como tantas outras inundações, cada uma dessas invasões trouxe o caos a uma boa parte da cristandade, até que, por fim, a civilização começou a surgir novamente dos mares turbulentos a princípios do século 12, para chegar então a seu ponto culminante no 13.

Da mesma maneira que as terras dos continentes americanos se levantam lentamente do Oceano Atlântico alcançam seu ponto culminante no Ocidente, e logo se precipitam abruptamente no Pacífico, assim também aquele grande florescer do século 13 se precipitou em um novo oceano de corrupção, ignorância e superstição, até que chegou, finalmente, à florida terra da Reforma no século 16.

Após a Reforma, seguiram-se os mares gêmeos do racionalismo e da ortodoxia protestante, muito diferentes um do outro e, no entanto, muito parecidos. Em meio àqueles mares se levantaram as ilhas do pietismo, do metodismo, dos morávios, e outras – alguns diriam como ilhas de renovação e outros como erupções vulcânicas em mares tempestuosos. Mas, por fim, do racionalismo e da ortodoxia, e como reação a ambos, surgiram os grandes teólogos do século 19. Naquele grande continente de despertar teológico se elevaram altos picos de neve: Schleiermacher, Troeltsch, Ritschl, Harnack, etc. Nós, que vivemos em meados e no final do século 20, não éramos, então, nada mais que herdeiros destes e de outros gigantes da teologia, em sua maioria alemães, e nossa tarefa consistia em estuda-los, imita-los e, se possível, excede-los.

Esta era a configuração das grandes massas terrestres da história eclesiástica quando as estudei pela primeira vez. Uma vez mais, quatro séculos dominavam o cenário como outros tantos continentes nos oceanos: o 4, o 13, o 16 e o 19.

Um novo continente

Agora, entretanto, uma série de acontecimentos e considerações me obrigam, como também a outros historiadores, a dirigir o olhar para outros continentes até agora quase desconhecidos – e isso em tal medida que não há outro modo de descrever a mudança em nossa perspectiva senão em termos de cataclismos.

Em primeiro lugar, o tempo anterior a Constantino, especialmente os séculos 2 e 3, começa a surgir como todo um novo continente que merece uma maior e melhor exploração. Certamente não se trata de um período até agora desconhecido na história eclesiástica. Ao contrário, já que sempre foi visto como um período em formação e já que havia relativamente poucas fontes escritas para seu estudo, sempre foi bastante conhecido. Os documentos que ainda existem daquela época foram lidos, relidos e examinados tão detalhadamente que parecia não ser possível encontrar nada novo. Durante o século 20, os estudantes de doutorado, que procuravam temas para suas teses no campo da Patrística, tinham que estudar detalhes cada vez mais obscuros a fim de cumprir com o requisito tradicional de que uma tese deve ser original e contribuir com algo novo para o conhecimento já existente. Durante algum tempo, um modo bastante popular de encontrar algo novo naqueles documentos foi discutir sua relação com diversas correntes religiosas e filosóficas de

então. Será que Ignácio reflete a influência das religiões de mistério? Seus opositores eram gnósticos? Alguma seita judia pouco conhecida o representava melhor? Eram judeus gnósticos? Ignácio havia interpretado o cristianismo nos termos das religiões de mistério? Ele teria, acaso, algo de gnóstico? O que se podia dizer da estrutura teórica da Primeira Epístola de Clemente e como ela se relaciona com a retórica clássica?

Outro modo de encontrar algo original para se dizer sobre aqueles textos do século 2 foi aplicar-lhes o método de análise histórico-crítico que se havia tornado comum nos estudos bíblicos. (Haverá, na verdade, dois documentos na Epístola de Policarpo aos Filipenses? O que se pode dizer sobre a data da *Didaquê*? Circularia alguma vez, independentemente, o documento dos *Dois Caminhos* que aparece tanto na *Didaquê* como em *Pseudo-Barnabé*? Como foi compilado *O Pastor de Hermas*? Quantos níveis de tradição podem ser vistos nele?)

Mesmo que estas questões sejam importantes, e as respostas que foram encontradas devem ser consideradas em qualquer nova leitura do século 2 e de sua importância, que não faz falta uma nova interpretação desse período; que o que nos foi dito sobre o tom geral do cristianismo durante essa época basta e não pode ser questionado.

Hoje, muitos começam a questionar a interpretação tradicional dos séculos 2 e 3. Em breve, e talvez simplificando bem o assunto, poderia se dizer que a interpretação tradicional desses séculos nos foi dada por Eusébio e por toda a tradição de estudos históricos que seguiram suas pegadas. Como dissemos, quando Eusébio olhava para esses séculos, os via a partir de um ponto de vista do período constantiniano, e, portanto, como preparação para o acordo entre a igreja e o estado que ia surgindo.

Eusébio fazia isso por duas razões. Primeiramente, como parte da nova ordem, e como pessoa profundamente agradecida pela paz que essa nova ordem havia trazido para a igreja, era difícil ver aqueles séculos anteriores na vida da igreja de outro modo que não fosse como uma preparação para seu próprio século e para a bendita paz que agora existia entre a igreja e o império. Em segundo lugar, como teólogo com tendência a interpretar a fé em termos neoplatônicos, estava convencido de que a verdade, por sua própria natureza, não está sujeita a mudança. Por isso, o que a igreja creu no século 2 há de ser exatamente o que crê no 4. Como Jaroslav Pelikan disse, Eusébio era um historiador que não cria na história. Estava convencido de que a fé havia sido dada de uma vez por todas, e, portanto, qualquer mudança ou desenvolvimento a partir do início da igreja não podia ser nada mais que apostasia. Já que estava convencido de que a igreja que ele mesmo conhecia e à qual servia não era apóstata, a igreja do século 2 há de ter sido essencialmente a mesma que no 4.

Há muitos pontos em que se pode assinalar o quão grande foi o impacto de Eusébio sobre a interpretação tradicional da história eclesiástica, ainda em nossos dias. Foi ele, junto a Lactancio, quem nos deixou como herança a idéia de que as perseguições foram resultado de um mal entendido. Segundo Eusébio, e também segundo boa parte dos historiadores posteriores, se as autoridades romanas tivessem conhecido verdadeiramente o que era o cristianismo, não o haveriam perseguido. Além do mais, quem perseguiu a igreja foram imperadores insanos como Nero e Domiciano, ou imperadores mal informados como Diocleciano, cuja perseguição na verdade foi instigada por Galerio. Em si mesmo, o cristianismo não tinha dimensão alguma que merecesse o maltrato que recebeu das autoridades romanas. Com

algumas poucas modificações, esta tem sido a interpretação das perseguições entre a maioria dos historiadores a partir de Eusébio até o século 20.

No entanto, há razões para se questionar essa interpretação. Em primeiro lugar, quando fazemos uma lista dos imperadores mais conhecidos por haverem perseguido a igreja, e outra lista dos imperadores que do ponto de vista do bem estar do Império foram os melhores governantes, nos surpreende ver que as duas quase coincidem. As duas principais exceções são Nero e Domiciano – e atualmente há muitos historiadores do Império Romano que crêem que é necessário restaurar a fama de Domiciano como bom governante, e não como o demente megalomaníaco que aparece na historiografia da dinastia que o sucedeu. Em segundo lugar, se a razão das perseguições foi um mal entendido por parte do Império, seria de se esperar que, conforme as autoridades romanas fossem conhecendo o cristianismo, as perseguições diminuíssem. Mas de fato, o que sucedeu foi o contrário. Quanto mais as autoridades conheciam sobre a igreja, suas práticas e doutrinas, mais a perseguiam. Há uma progressão clara quanto ao entendimento do cristianismo por parte dos romanos desde o livro de Atos, no qual as autoridades o vêem como uma nova e estranha seita em meio da também estranha religião dos judeus. Para Trajano, que já sabe algo sobre o culto e a ética dos cristãos, para Marco Aurélio, que conhece os ensinos cristãos e sua semelhança com alguns aspectos de seu próprio estoicismo, para Décio, e, finalmente, Diocleciano, que pelo que parece sabe bastante sobre a igreja e sua organização e que provavelmente a persegue porque teme o poder que tem graças à conexão entre seus bispos. Logo, a idéia de que a perseguição foi resultado de um mal entendido por parte das autoridades impe-

riais, ou que foi obra de imperadores dementes ou mal informados, mesmo que possa ter havido uma justificativa política nos casos de Eusébio e Lactancio, não se justifica historicamente. Apesar disso, tal idéia persistiu, com ligeiras variações, através de toda a história da igreja – especialmente da que foi escrita nos centros tradicionais do cristianismo no Atlântico Norte.

Hoje, conforme vai mudando o mapa do cristianismo e portanto o da história eclesiástica, também vai mudando nossa interpretação das perseguições dos séculos 2 e 3. Será que a razão que levou o Império Romano a perseguir a igreja não foi, justificadamente, porque via, no cristianismo, um movimento que subvertia os valores e o sistema político de Roma?

Nota-se que essa pergunta é sugerida com maior insistência entre historiadores que não se encontram nos centros tradicionais – centros que, como Eusébio, se beneficiaram e em certa medida continuam se beneficiando do arranjo de Constantino e de suas modificações posteriores. Na América Latina, por exemplo, onde um compromisso por parte de muitos cristãos com a causa dos pobres levou muitos ao martírio, há um sentimento crescente de que talvez os antigos mártires morreram não porque o governo não entendia a natureza da sua fé, mas porque a entendia muito bem. Nos Estados Unidos, uma antiga aluna minha escreve uma tese sobre os elementos subversivos nas visões daqueles mártires – subversivos tanto em relação às estruturas do império como às estruturas da própria igreja. Essa estudante, além de ser mulher, é latina. Desde as margens, os historiadores latino-americanos, assim como essa mulher e muitas outras pessoas, estão redescobrindo a importância dos séculos 2 e 3, não como precursores do século 4, mas como uma época em que os cristãos estavam à margem de uma sociedade que a eles se opunha e perseguia.

Para esses cristãos do século 21, que logo serão a maioria dos cristãos no mundo, os séculos 2 e 3 ressurgem com força cataclísmica como novo continente que emerge do fundo do oceano. Ademais, quando os séculos 2 e 3 são vistos nesta perspectiva, tornam-se mais importantes, não só para os que estão suficientemente à margem para redescobrir o caráter subversivo do cristianismo, mas também para um segmento crescente de uma igreja que se encontra cada vez mais à margem segundo desaparecem os últimos remanescentes da ordem constantiniana.

Inclusive nos centros tradicionais do cristianismo no Atlântico Norte, as igrejas não podem dar por certo que terão o apoio da sociedade em geral. O apoio oficial do Estado foi perdido há muito tempo. Este, certamente, foi o caso nos Estados Unidos. Agora, também nos Estados Unidos, começa-se a perder o apoio da sociedade em geral. Nesse país, mesmo havendo em sua constituição a separação entre Igreja e Estado há muito tempo, chegando inclusive a ser um dogma político, sempre houve um sentimento geral de que os valores da sociedade, geralmente, concordavam e até apoiavam os valores da igreja. Isto levou as igrejas a esperarem do Estado e da sociedade, com seus sistemas de educação e de bem estar público tarefas que a igreja havia empreendido, tradicionalmente, tais como a educação das novas gerações, o cuidado médico nos hospitais, o serviço aos pobres, etc. Hoje, as igrejas começam a descobrir que delegando essas funções à sociedade, deram por certo um apoio que tem desaparecido.

Em parte, a conseqüência disso e também devido a outras circunstâncias, as igrejas não têm mais o peso que antes tiveram na sociedade e na opinião pública. Há poucas décadas, quando as chamadas igrejas "históricas" faziam declarações sobre temas

públicos, costumavam ser ouvidas. Quando o teólogo Reinhold Niebuhr, por exemplo, fazia declarações sobre temas que se debatiam na arena pública, os líderes políticos ao menos pretendiam escutar. Parecia então que, como Richard Neibuhr (irmão de Reinhold) havia sugerido, Cristo, o transformador das culturas, estava atuando no país.

Agora, aquela época e suas ilusões passaram. Os valores da sociedade e especialmente seus meios de comunicação em massa são muito diferentes dos valores cristãos. Os crentes se conscientizam cada vez mais de que já não vivem numa sociedade cristã – se é que alguma vez já foi.

Na América Latina foi-se dando um processo semelhante a partir da independência política do continente e sobretudo com as revoluções no México, em Cuba e em outros países. De maneira inevitável, algumas vezes lentamente e rapidamente em outras, as igrejas – principalmente a Católica Romana – foram perdendo e continuam perdendo o apoio oficial ou extra-oficial com que contaram antes. Certamente, os movimentos de reforma dentro das igrejas e as manifestações de compromisso com o bem estar social durante as últimas décadas do século 20 deram novo prestígio a alguns círculos. Entretanto, a igreja não conta com o mesmo apoio que teve nos tempos coloniais, nem com o que tinha no início do século 20.

A reação dos cristãos de direita é bem conhecida. Essencialmente, reflete a nostalgia por um passado constantiniano – ou ao menos por um passado constantiniano simplificado e idealizado, que provavelmente nunca existiu. Em alguns lugares, essa direita cristã está suficientemente bem organizada e financiada como que para fazer certo impacto nos processos políticos. Sua agenda, nesse sentido, está clara: produzir legislação de tal modo

que a sociedade fique organizada segundo o que eles entendem ser os valores cristãos, e levar assim ao desenvolvimento de uma cultura cristã. Já que isto – ou ao menos a aparência disto – foi um dos resultados mais notáveis da ordem constantiniana, fica claro que a meta da direita cristã é de algum modo voltar às linhas gerais daquela ordem.

O que não fica igualmente esclarecido, porque não aparece na mídia, como quando, por exemplo, explode-se uma bomba numa clínica de aborto, é que muitos outros cristãos estão adotando posturas que se parecem demasiadamente as de seus ancestrais espirituais dos séculos 2 e 3. Naquela época, a igreja estava ainda a margem da sociedade e suas experiências e lições se voltaram particularmente pertinentes a uma nova época em que a igreja uma vez mais se encontra à margem. Para estes cristãos do século 21, a melhor resposta para a situação política e cultural em constante mudança não é um retorno a um tempo passado de hegemonia cristã, mas considerá-la como uma oportunidade de redescobrir o que significa ser um povo de fé em meio a circunstâncias em que essa fé já não encontra apoio na sociedade e na cultura que a cercam – em outras palavras, num tempo que se assemelha bastante aos séculos 2 e 3. Como resultado disso, muitas igrejas cristãs estão redescobrindo elementos na vida e no culto daqueles primeiros séculos, e adaptando-os ao presente.

Um ponto em que isso é visto claramente é o modo como um número cada vez maior de igrejas e denominações têm praticado elementos das liturgias daqueles dois séculos, que haviam caído no esquecimento por muito tempo. Podemos exemplificar isto com as "renúncias" que eram tão importantes nos antigos ritos batismais e que voltaram a aparecer nos mais recentes ritos de várias denominações.

As seguintes palavras de ordem batismal no Livro de Adoração Comum da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos vêm ao caso. Devem ser pronunciadas imediatamente antes do Credo:

Renuncias ao mal e aos poderes do mundo que se opõem à justiça e ao amor de Deus?
— Renuncio.
Renuncias aos caminhos do pecado que te separam do amor de Deus?
— Renuncio.

E no meu próprio ritual da Igreja Metodista:

Em nome da igreja, te pergunto:
Renuncias aos poderes e rituais da maldade, rejeitas aos poderes malignos deste mundo e te arrependes de teu pecado?
— Assim o faço.
Aceitas a liberdade e o poder que Deus te dá para resistir ao mal, à injustiça e à opressão onde quer que se apresentem?
— Assim o faço.

Estas palavras que não se encontravam nos rituais anteriores de nenhuma das duas denominações, e que refletem a influência dos mais antigos ritos batismais que conhecemos, foram incluídas porque em finais do século 20, ao menos algumas igrejas norte-americanas começaram a se conscientizar de que se isso faz parte da cultura que as cerca, há muito que se deve renunciar ao aceitar o batismo e assim ser incluído no corpo de Cristo. O mesmo ocorria no caso daqueles que em meio ao Império Romano dos séculos 2 e 3 decidiam se unir à igreja cristã.

O que é certo nas igrejas norte-americanas, nas quais ainda há um pouco de apoio social e cultural para o cristianismo, é muito mais certo no caso das igrejas no novo e mais amplo mapa do cristianismo, em que muitas das quais existem em terras onde

não só carecem de apoio da cultura dominante, como também freqüentemente se encontram em conflito com ela.

Logo, uma vez mais, os séculos 2 e 3 surgem da sombra do século 4 e se voltam particularmente importantes para a igreja em princípios do terceiro milênio. Isto não é nada menos que uma mudança cataclísmica na geografia da história eclesiástica.

Uma nova cordilheira em um velho continente

Em outros casos, um período que nos pareceu importante por uma razão, agora é importante por outra razão completamente diferente. Isso acontece com o século 16. Uma vez mais, quando estudei pela primeira vez a história da igreja, o século 16 parecia importante porque foi a época da Reforma Protestante. Hoje, graças à nova cartografia da história eclesiástica, não posso esquecer que o século 16 não é somente o tempo da Reforma, mas também da conquista espanhola no hemisfério ocidental. Já assinalei que isso é parte da nova cartografia da história eclesiástica.

Essa mudança cartográfica é também de dimensões cataclísmicas, pois se relaciona estreitamente com vários acontecimentos em décadas recentes, que mudaram radicalmente nosso entendimento do século 16.

Quando estudei a história eclesiástica pela primeira vez, a Reforma parecia ser a grande linha divisória entre as duas vertentes da história do cristianismo. Isto se devia, em parte, ao fato de que o abismo entre o protestantismo e o catolicismo romano era, então, mais marcado que no próprio século 16. Esse abismo havia chegado a sua máxima profundidade em finais do século 19 e tinha pouca relação com as questões que se discuti-

am no século 16. De fato, a principal razão que contribuiu para o enorme distanciamento entre o protestantismo e o catolicismo foi o modo radicalmente oposto como cada uma destas duas tradições respondeu aos desafios do mundo moderno.

O catolicismo romano respondeu a estes desafios com um repúdio oficial e inequívoco a quase tudo que era moderno. O Syllabus Errorum, proclamado por Pio IX em 1864, expressava acertadamente o sentimento da hierarquia ante as perdas que a igreja havia sofrido com o advento da modernidade. O último dos oitenta erros ali mencionados resume adequadamente o tom geral de todo o documento, assim como a atitude da hierarquia católica de então. Esse último erro, radicalmente condenado pelo papa, é a opinião de que "o pontífice romano pode e deveria se reconciliar e buscar harmonia com o progresso, com o liberalismo e com a civilização moderna". Dez anos antes, em uma tentativa de mostrar sua autoridade em assuntos de doutrina o mesmo Papa Pio IX havia promulgado o dogma da imaculada concepção de Maria. Seis anos depois do Syllabus Errorum, em 1870, a infalibilidade tanto de Pio como de todos os Papas foi declarada pelo Concilio Vaticano Primeiro. É importante destacar que exatamente dois meses e dois dias depois dessa proclamação, o papado perdeu seu poder político sobre Roma e seus arredores, que passaram para República da Itália. Logo, precisamente, no mesmo momento em que o papado perdia rapidamente seu poder político, tratava de equilibrar a situação insistindo em sua autoridade espiritual e doutrinária. Tudo isso nos indica qual foi o ambiente entre a hierarquia católica romana durante o século 19 e a primeira metade do 20. Nesse sentido, não nos esqueçamos que foi Pio XII, em 1950, que proclamou o dogma da assunção de Maria, e que em tempos tão relativa-

mente recentes, como na campanha eleitoral de John F. Kennedy, havia ainda muitos protestantes, alguns dos quais bem liberais, que, no entanto, duvidavam de que um católico romano pudesse ser presidente dos Estados Unidos e ao mesmo tempo ser fiel à sua igreja.

Enquanto isso, o protestantismo se movia em direção diametralmente oposta. Se, talvez, o catolicismo romano se excedeu em sua oposição à modernidade, o protestantismo, especialmente nos escritos e declarações de seus principais teólogos, começou a pensar sobre si mesmo como a religião da modernidade. Apesar das muitas diferenças entre eles, o ponto comum entre Schleiermacher, Hegel, Troeltsch, Ritschl e Harnack foi que cada um deles, à sua maneira, e dentro de seu próprio sistema, estava convencido de que a superioridade do protestantismo sobre o catolicismo se provava mediante sua compatibilidade com a modernidade.

Logo, não é de surpreender que quando estudei a história da igreja pela primeira vez se dava por certo que o século 16 era a grande linha divisória nessa história, e que sua importância estava na Reforma Protestante e na conseguinte divisão da igreja que havia resultado numa tradição conservadora e até reacionária, e em outra moderna, até o ponto de perder seu contato com a fé cristã tradicional. Mesmo que quando comecei meus estudos mais especializados de história eclesiástica começavam a ser vistos alguns sinais de que os tempos mudavam, não foi senão quando já havia me formado e começava meus trabalhos docentes e especialmente durante o papado de João XXIII e o Concílio Vaticano Segundo, que essas mudanças se mostraram óbvias.

Entretanto, não é só na tradição católico-romana que as coisas mudaram. Depois que a modernidade começou a dar si-

nais de seus próprios fracassos, o protestantismo começou também a reconsiderar sua própria natureza. Esse processo, que começou nos tempos de Karl Barth e continua até hoje, levará a conseqüências imprevisíveis. No entanto, não se pode duvidar de uma coisa: o protestantismo não é mais visto como expressão religiosa da modernidade. Por isso, conforme se aproximava o final do século 20, e aparentemente da modernidade também, o abismo entre o protestantismo e o catolicismo parecia cada vez menor. Isso não quer dizer que já foram resolvidas todas as diferenças ou que não há conflito. Ao mesmo tempo em que escrevo estas linhas, ocorre um grande conflito na América Latina entre o catolicismo romano e um novo protestantismo que avança rapidamente, a tal ponto que quase pareceria que o que está em jogo é a alma religiosa do continente. Pode-se até dizer que em meio a essa batalha, as diferenças entre católicos e protestantes são tão exageradas que o conflito parece tão mordaz como qualquer debate do século 19.

Apesar disso, ao contemplar o quadro da igreja global e vislumbrar o que o terceiro milênio pode trazer, me convenço, cada vez mais, de que em nossa avaliação do século 16 a Reforma chegará a ocupar um lugar secundário quando comparada com a invasão européia do hemisfério ocidental e com a conseguinte expansão colonial da Europa. As conquistas e opressões do século 16 foram o primeiro de dois abalos cataclísmicos que fariam nascer uma igreja verdadeiramente universal. Certamente, o nascimento dessa igreja será muito mais importante para a história futura da igreja do que o nascimento de qualquer tradição surgida da Reforma, seja a luterana, a reformada ou a trinitariana.

Logo, poderia se dizer que a mudança cataclísmica que afetou nossa visão do século 16 é tal que mesmo que esse século

ainda tenha dimensões continentais – e será considerado assim – toda uma nova cordilheira surgiu e essa cordilheira vai se tornando muito maior e mais imponente que a anterior, talvez de maneira semelhante a que ocorre no continente norte-americano em que as Montanhas Rochosas eclipsam os Apalaches e no sul-americano, em que os Andes eclipsam todos os demais sistemas.

Outro século dezenove

Uma vez que mencionamos o protestantismo do século 19, é necessário ressaltar que algo semelhante também está acontecendo com a nossa **leitura** desse século. Quando estudei a **história** eclesiástica pela primeira vez, o importante durante o século 19 era a extensa lista de teólogos de destaque que se ocupavam de uma ampla variedade de questões e temas abordados pela modernidade. Hoje, no entanto, inclino-me a ver no século 19, antes de tudo, a segunda etapa no nascimento da igreja universal. Não há dúvidas de que enquanto o impacto daqueles grandes teólogos do século 19 decresceu notavelmente, o das **igrejas** fundadas então na Ásia, África e América Latina cresceu constantemente. Logo, tanto o século 16 como o 19 estão sofrendo mudanças cataclísmicas na mente dos historiadores.

Resumo: uma nova história

Freqüentemente, meus amigos e alunos se surpreendem ao saber que durante meus primeiros anos de estudo, a disciplina que eu menos gostava era história. Agora sei que parte disso se deve ao fato de que não havia notado a relação entre a história e a geografia, de tal modo que os acontecimentos, nomes e movimentos apareciam nas páginas da história como num vazio, como

nuvens flutuando no ar. Diante disso, não há nada de surpreendente no fato de que eu não compreendesse nem quisesse compreender aquilo que pretendiam me ensinar.

O outro lado disso é que nem a geografia me agradava, pois era uma série de mapas que eu tinha de aprender, uma enorme lista para memorizar e colocar no mapa: montanhas, lagos, rios, ilhas, vulcões, nações, cidades, capitais, fronteiras, etc. Não gostava de geografia porque era muito rígida, muito definida, carente de movimento.

Hoje, depois da história, meu objeto de estudo preferido é a geografia. A razão é simples: não aprendi somente que a história tem uma geografia, mas também que a geografia tem história. Da mesma maneira que a história deve ser compreendida no contexto da geografia em que está inserida, a geografia deve ser entendida como uma realidade em constante mudança. Recordo-me do mapa da África que tive de memorizar há muitos anos. Era um mapa com o atrativo de lugares distantes – tão distantes que muitos destes lugares já não existem: Rodésia, África Equatorial Francesa, Congo Belga. Todos estes desapareceram e em seu lugar encontramos outros nomes: Zimbábue, Namíbia, Zaire, Burkina Faso. Durante as seis décadas de minha vida, presenciei mudanças prodigiosas na geografia. E se a geografia tem uma história isso implica que uma nova leitura da história também pode subverter a presente leitura da geografia; que uma nova leitura da história das fronteiras nacionais, por exemplo, nos lembra que todas as fronteiras são resultado de circunstâncias históricas; que assim como todas as montanhas sofrem as conseqüências causadas pela erosão, a topografia presente em qualquer sociedade é apenas provisória; que da mesma maneira que as plataformas continentais se movem, assim também mudam os centros de poder e de influência.

Isso é o que agora me fascina sobre a história eclesiástica e sua constante mudança geográfica. É o que me fascina, mas também o que me aterroriza, pois me obriga cada dia a voltar a aprender a história que aprendi no passado. É possivelmente por isso que tantos historiadores ainda hoje se negam a aceitar as conseqüências da nova geografia. Entretanto, se alguém for capaz de sobreviver em meio a tais mudanças cataclísmicas, serão precisamente aqueles de nós que se consideram herdeiros da fé do salmista que há muito tempo escreveu:

"Deus é o nosso refúgio e fortaleza, socorro bem presente nas tribulações. Portanto não temeremos ainda que a terra se transtorne e os montes se abalem no seio dos mares." (Sl. 46:1-2)

Capítulo 4

A decadência do mapa moderno

- *Um mapa antigo, porém conhecido*

Eu estava ouvindo a um dos mais destacados teólogos de certa denominação norte-americana. Fora-lhe pedido que se dirigisse a uma determinada classe da escola dominical para falar sobre a evangelização e a tradição reformada. Começou seu discurso declarando que "o espírito e a forma de governo de nossa igreja são tão ricos e estão tão perfeitamente equilibrados, que é necessário ter nascido nela ou, melhor ainda, descender de uma longa linhagem de membros da denominação para poder participar plenamente dela".

Minha primeira reação foi de incredulidade ante a contradição aparente entre o tema do dia e o que acabara de ser dito.

Supunha-se que o tema fosse a evangelização e que ele ia nos convidar a sairmos daquela classe para levar as Boas Novas a outras pessoas. Tais novas, no entanto, de alguma maneira deviam levar consigo o convite de união a uma comunidade cristã na qual, talvez após um par de gerações, os descendentes desses convertidos de hoje poderiam começar a sentir-se em casa. Eu, pessoalmente, não via como esse convite podia ser, verdadeiramente, Boas Novas.

Então, minha reação passou da incredulidade à tristeza. Fui educado em um ambiente em que o mandato evangelizador era central para a vida da igreja. Agora, me entristecia ver que uma denominação que tinha tanto para oferecer ao mundo que a rodeava estava tão preocupada com a sua própria vida e governo internos, que estava disposta a transformar sua própria tradição e sistema de governo em obstáculos no caminho que poderia levar a fé para outras pessoas.

Depois da tristeza veio a ira. Ficava irado com o racismo implícito e com o etnocentrismo dessa afirmação. O que aquele teólogo estava sugerindo era que, a fim de participar plenamente em sua denominação, que para ele era também a melhor forma do cristianismo, era necessário reclamar uma linhagem que remontasse ao país de onde provinham seus antepassados. Entretanto, pouco a pouco a ira foi passando conforme considerava que se tivesse ouvido uma afirmação semelhante quando era criado como jovem protestante em Cuba, isso não haveria me surpreendido. Pior que isso: provavelmente haveria concordado com boa parte de tudo.

É possível que meus leitores não possam compreender isso. Confesso que eu mesmo tenho dificuldade para lembrar e acreditar. Mas o certo é que tanto eu como milhares de outras pes-

soas de todo o mundo fomos criados com um mapa intelectual em que aquela afirmação daquele teólogo teria sido recebida com aceitação ou, talvez, até mesmo com entusiasmo.

Quando crescia como protestante em Cuba, havia uma série de elementos que se conjugavam para dar forma ao meu protestantismo e a toda minha cosmovisão. Certamente tínhamos a convicção de que o protestantismo se aproximava mais das Escrituras que o catolicismo romano de nossos contemporâneos. Mas havia também uma cosmovisão geopolítica – um mapa ideológico do mundo - que era geralmente aceito pelos protestantes. Tratava-se de uma cosmovisão apresentada de forma dramática e convincente em um livro que li ainda jovem, *Imperialismo Protestante* de um pastor reformado alsaciano chamado Frédéric Hoffet. [1] Segundo Hoffet, todas as nações mais adiantadas do mundo eram protestantes. As católicas estavam atrasadas em questões tão diversas como a alfabetização, a liberdade e a democracia. Recordo-me de como, ao ler aquele livro, fiquei convencido de que meus esforços de converter meus amigos e contemporâneos não eram somente uma obrigação religiosa, mas também patriótica. Ao fomentar o protestantismo em meu país, não somente lhe traria a verdadeira fé, como também a solução aos problemas de corrupção política e civil de que tanto lamentávamos.

Não creio ser necessário afirmar que hoje vejo todas essas questões de uma maneira muito diferente. Agora sei que a corrupção que existia em meu país se devia não só à má conduta ética, mas, sobretudo, a inversões importantes e a outros modos de intervenção por parte de interesses de investidores de países estrangeiros, em sua imensa maioria protestantes. Hoje, diria que o que tradicionalmente chamamos de "subde-

senvolvimento" é apenas um "mau-desenvolvimento", e que o contraste entre as nações não é tanto entre países "desenvolvidos" e "subdesenvolvidos", mas entre os que os desenvolvem e os que são desenvolvidos, entre quem é o sujeito e quem é o objeto do desenvolvimento.

Entretanto, esse não é o ponto principal que desejo destacar. O que é importante destacar é que ao olhar ao meu redor e descobrir as grandes mudanças que ocorreram em minha própria cosmovisão, vejo que houve mudanças semelhantes em todo o mundo. Repito: o mapa da África que estudei na escola superior já não funciona.

Nomes europeus como Rodésia e África Equatorial Francesa já não existem, em seu lugar vemos nomes como Mali, Burkina Faso, Namíbia e Zimbábue. Na própria Europa, o mapa também mudou. Fui criado com um mapa da Europa em que os nomes dos países destacavam a unidade e ocultavam a diversidade: Iugoslávia, Checoslováquia, União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. Hoje em dia, essas entidades se desfizeram dando lugar à Macedônia, Bósnia, Sérvia, Croácia, Eslováquia, Ucrânia, Armênia, etc. O Caribe em que fui criado contava com três países independentes: Cuba, República Dominicana e Haiti. Hoje, são tantos, que apenas é possível contá-los.

Não é só o mapa político da África, da Europa ou do Caribe que mudou. A mudança envolve todo o mapa mental em que fui criado, quer dizer, o mapa mental que se impunha desde o final da II Guerra Mundial.

Poderia ser dito que um grande terremoto sacode o mundo inteiro, tanto físico como mental, de tal modo que zonas inteiras de nossos velhos mapas desaparecem ou, pelo menos, ficam marcadas por uma interrogação.

O pior disso tudo, o que torna a situação ainda mais crítica, é que aquele velho mapa não foi substituído por um outro com o qual todos possamos concordar. Isso se aplica ao mapa político, que se desfaz em meio às guerras na antiga Iugoslávia e na extinta União Soviética. Há previsões no sentido de que, durante os próximos cinqüenta anos, veremos o nascimento de cento e cinqüenta países independentes, em sua maioria na África e na Ásia, mas também na Europa e até, possivelmente, na América do Norte.

O Mapa Moderno

O que é certo do mapa político se aplica mais intensamente ao mapa intelectual, e é isso que nos interessa neste capítulo. O mapa com o qual a maioria de nós fomos instruídos foi o programa da modernidade. Mesmo que os detalhes sejam discutíveis, há certas características da modernidade que são, geralmente, aceitas.

A primeira delas foi sua busca pelo conhecimento objetivo. Isso pode ser visto nas grandes revoluções que marcaram o começo da modernidade: a copernicana e a cartesiana. O que Copérnico propunha não era meramente um novo modo de se entender o Sistema Solar e o movimento dos planetas. O que ele propunha mesmo era uma mudança radical de perspectiva – uma mudança que viria a ser a principal característica da modernidade. Enquanto o antigo sistema tolemaico explicava o movimento dos corpos celestiais tal e como eram vistos da Terra, o que Copérnico propunha era uma descrição do Sistema Solar visto por um observador teoricamente independente, fora desse sistema. Alguns de meus leitores recordarão os modelos de Sistema

Solar que a minha geração estudou na escola superior: réplicas em miniatura, com cabos e polias, que podíamos manejar como observadores objetivos. Se tivéssemos vivido antes daquela revolução e tentado produzir um modelo semelhante ao do Sistema Solar, se tivéssemos sido colocados no centro, com as esferas se movendo ao nosso redor, não nos teríamos preocupado em nos colocarmos, nós observadores, no centro da realidade.

Foi a revolução copernicana que sacudiu todo nosso mapa mental, de tal modo que a partir de então se pensou que o conhecimento requeria objetividade, enquanto que a subjetividade lhe era completamente adversa.

Veio então a revolução cartesiana. Os quatro pontos do famoso método de Descartes tentam prover um sistema que dê garantias de que nada pode ser aceito como certo se não puder ser provado além de qualquer dúvida possível. Por isso, a dúvida cartesiana se baseia na fé inquebrantável na possibilidade do conhecimento objetivo e na convicção paralela de que somente essa classe de conhecimento merece tal nome.

A objetividade nos leva ao segundo grande pilar do programa moderno: a universalidade. O conhecimento que a mente moderna procura tende ser universal em dois sentidos: em primeiro lugar, deve ser abrangente; em segundo, deve ser tão peculiar que possa ser reconhecido por qualquer ser racional cuja visão não esteja obscurecida pelos "ídolos da tribo". Vejamos mais detalhadamente.

Em primeiro lugar, o alcance universal do conhecimento. Isso é afirmado claramente por Descartes no quarto ponto de seu método, cujo teor era "fazer constantemente e em todo lugar enumerações tão completas e revisões tão amplas que se possa assegurar de não haver omitido coisa alguma".

Na explicação seguinte, Descartes faz uma exceção ao declarar que se refere somente "a tudo que pode ser conhecido pelo ser humano". O próprio Descartes era ex-aluno do famoso Collège de la Flèche, e por isso sabia o que a teologia e os teólogos haviam dito acerca de mistérios inexplicáveis como a Trindade e a encarnação. Conhecia, além disso, as possíveis conseqüências que podiam lhe acarretar o fato de sair dos limites da ortodoxia católica romana, e por isso esperava que a frase acima citada lhe servisse de defesa. Entretanto, a arrogância heróica daquela afirmação, de chegar a um conhecimento universal, cedeu lugar às seguintes palavras do filósofo espanhol José Ortega e Gasset:

> Que alegria! Que tom de enérgico desafio ao Universo! Que petulância matinal há nessas magníficas palavras de Descartes! Os senhores já devem ter ouvido: afora os mistérios divinos, que por cortesia deixa de lado, para este homem não há nenhum problema que não possa ser solucionado. Este homem nos assegura que no Universo não há mistérios, não há segredos irremediáveis ante os quais a humanidade tenha de permanecer inerte e aterrorizada. O mundo que cerca o homem por todos os lados, num existir dentro do qual consiste a vida, se fará transparente à mente humana até seus últimos segredos. O homem saberá, finalmente, a verdade sobre tudo.[2]

Esse alcance objetivo do método de análise objetiva e racional nos leva ao segundo aspecto de sua universalidade: suas conclusões serão reconhecidas como perfeitamente lógicas e objetivas por todo ser racional, não importando onde esteja e quais sejam suas circunstâncias. Talvez convenha recordar aqui que Descartes começa seu *Discurso do Método* afirmando, com certo humor, que o sentido comum deve ser a coisa mais bem re-

partida do mundo, já que até aqueles a quem nenhuma outra coisa pareça bastar, pois sempre pedem mais, parecem estar contentes com o sentido comum que já têm. É sobre a base desse sentido comum, dessa razão universal que Descartes planeja construir seu sistema, com a clara implicação de que quem não o aceitar facilmente deve carecer de sentido comum.

Foi com esse mapa mental, e dentro dele, que a maioria de nós foi criada. Era o mapa mental da modernidade. Era o mapa mental que me permitia ler um livro como *Imperialismo Protestante* e estar disposto a aceitar o juízo que um pastor alsaciano emitia sobre a minha própria cultura, culpando-a por todas as falhas políticas, econômicas e sociais de minha sociedade, pretendendo que o *Atlântico Norte Protestante* era muito melhor em tudo, e afirmando, ainda, que a razão de tudo isso era a fé protestante do Norte. Resumindo, que eu havia sido colonizado por um mapa mental segundo o qual não pode haver senão uma só maneira racional, objetivamente superior e universalmente válida de se enfrentar a realidade, de fazer as coisas, de ver o mundo e de organizar a vida. E esse modo racional, objetivamente superior e universalmente válido era o caminho que havia tomado o Atlântico Norte.

Ao afirmar que eu havia sido "colonizado", utilizo o termo propositadamente, uma vez que há uma relação entre a visão moderna do mundo e a também moderna empresa colonial. Copérnico publicou sua obra *Da revolução das esferas celestiais* em 1530. O primeiro atlas moderno do mundo, o *Orbis terrarum*, de Ortellio, foi publicado em 1570. Dois terços de século mais tarde, em 1637, Descartes publicou seu *Discurso do Método*. A famosa maçã caiu no pomar de Isaac Newton em 1665. Tudo isso coincidiu com o primeiro grande período de expansão colonial

européia, dominado por espanhóis e portugueses, aos quais britânicos e outros se incluíram mais tarde. Então veio a segundo grande onda de modernidade, quando os princípios de Newton e de outros se aplicaram ao desenvolvimento tecnológico. A preparação desta segunda fase ocupou a maior parte do século 18. Logo, mesmo que o primeiro protótipo de uma máquina a vapor tenha sido construído em 1690, somente em 1819 o primeiro barco a vapor cruzou o Atlântico. Tais barcos, capazes de levar mercadoria, idéias, exércitos e missionários de um lugar a outro com uma velocidade, então, surpreendente, tornaram-se o símbolo e o instrumento de uma nova era na qual parecia que o Atlântico Norte se tornara o centro do mundo.

Essa segunda onda da modernidade foi acompanhada de uma segunda onda de expansão colonial – dirigida agora pelos britânicos e pelos franceses, mas também com a participação de alemães, holandeses e italianos. O mapa da África mudou drasticamente. Em 1800, a maior parte da África era desconhecida para os europeus, que a chamavam de "continente escuro". Já em 1914, com a divisão da África, a maior parte do continente pertencia às potencias européias. No sul da Ásia aconteciam transformações semelhantes, pois ali os britânicos tomaram posse do subcontinente indiano, e o único estado independente que ficou na Indochina foi Sião (atualmente, Tailândia), que servia de intermediário entre os interesses britânicos ao oeste e dos franceses ao leste. Por fim, até a China veio a tomar parte do mapa colonial mundial. No hemisfério ocidental, as mudanças não foram menos dramáticas. Impulsionadas pelos exemplos dos Estados Unidos e da Revolução Francesa, as colônias espanholas no hemisfério proclamaram sua independência para dar assim lugar a uma nova época de neocolonialismo econômico que

européia, dominado por espanhóis e portugueses, aos quais britânicos e outros se incluíram mais tarde. Então veio a segundo grande onda de modernidade, quando os princípios de Newton e de outros se aplicaram ao desenvolvimento tecnológico. A preparação desta segunda fase ocupou a maior parte do século 18. Logo, mesmo que o primeiro protótipo de uma máquina a vapor tenha sido construído em 1690, somente em 1819 o primeiro barco a vapor cruzou o Atlântico. Tais barcos, capazes de levar mercadoria, idéias, exércitos e missionários de um lugar a outro com uma velocidade, então, surpreendente, tornaram-se o símbolo e o instrumento de uma nova era na qual parecia que o Atlântico Norte se tornara o centro do mundo.

Essa segunda onda da modernidade foi acompanhada de uma segunda onda de expansão colonial – dirigida agora pelos britânicos e pelos franceses, mas também com a participação de alemães, holandeses e italianos. O mapa da África mudou drasticamente. Em 1800, a maior parte da África era desconhecida para os europeus, que a chamavam de "continente escuro". Já em 1914, com a divisão da África, a maior parte do continente pertencia às potencias européias. No sul da Ásia aconteciam transformações semelhantes, pois ali os britânicos tomaram posse do subcontinente indiano, e o único estado independente que ficou na Indochina foi Sião (atualmente, Tailândia), que servia de intermediário entre os interesses britânicos ao oeste e dos franceses ao leste. Por fim, até a China veio a tomar parte do mapa colonial mundial. No hemisfério ocidental, as mudanças não foram menos dramáticas. Impulsionadas pelos exemplos dos Estados Unidos e da Revolução Francesa, as colônias espanholas no hemisfério proclamaram sua independência para dar assim lugar a uma nova época de neocolonialismo econômico que

ainda continua. Na América do Norte, as treze colônias britânicas que originalmente ocupavam somente a costa do Atlântico, se expandiram rapidamente até o ocidente, conquistando e comprando terras que antes pertenceram aos nativos do lugar, aos franceses, ao México e a outros. Em tudo isso, a força propulsora ideológica era o que os britânicos chamavam de "obrigação do homem branco" de civilizar e modernizar o resto do mundo; ou como diriam os norte-americanos, o "destino manifesto" de sua nação de fazer o mesmo ao menos no que se referia às terras do continente norte-americano. Logo, são acertadas as palavras do erudito índio Ashis Nandy no sentido de que o colonialismo é a "versão armada" da modernidade.[3]

O que freqüentemente nos esquecemos é que tudo isso se relaciona estreitamente com a história do protestantismo. Em 1521, quando Lutero enfrentava o Imperador na Dieta de Worms, Hernán Cortés começava a consolidar seu poder sobre o México. Copérnico publicou sua obra *A revolução das esferas celestiais* no mesmo ano em que os príncipes protestantes alemães assinaram a Confissão de Augsburgo. Em 1536, quando João Calvino publicava a primeira edição de suas *Institutas*, Pedro de Mendoza fundava Buenos Aires. Em 1539, enquanto Calvino comentava sobre a fonte de nossa salvação em Romanos, Hernando de Soto buscava a fonte da juventude na Flórida. *O Discurso do Método* foi publicado em Leyden, em 1637, poucos anos antes da Assembléia de Westminster e, a menos de vinte anos, e vinte e cinco mil milhas de distância do Sínodo de Dordrecht.

Além do mais, se devemos crer no que o próprio Descartes nos disse, seu grande descobrimento ocorreu muito antes, em 1619, e, portanto, praticamente ao mesmo tempo em que se reunia aquele sínodo.

Certamente, pode-se argumentar que a ortodoxia protestante se opunha tenazmente ao espírito da modernidade. Não há dúvida de que as decisões de Dordrecht e de Westminster podem ser chamadas de qualquer coisa, menos de modernas, e que o mesmo ocorre com a teologia de François Turrentin em Genebra. Mas também é certo que por sua própria oposição à modernidade, a ortodoxia protestante tomou sobre si as marcas dessa modernidade. Diante das verdades objetivas, verificáveis, universais e racionais da modernidade, a ortodoxia reformada colocou as verdades igualmente objetivas, verificáveis, universais e até racionais do evangelho calvinista – de tal modo que a diferença não estava tanto em métodos ou em diversos modos de se entender a verdade, como nos primeiros princípios sobre os quais se fundamentavam tais verdades. A ortodoxia protestante do século 17 foi a resposta da teologia da Reforma às primeiras ameaças da modernidade e, portanto, ficou sutilmente moldada por aquela mesma modernidade que tratava de refutar.

Ao chegar no século 19, as coisas mudaram radicalmente. Já nesta data, a maioria dos teólogos protestantes parece crer que o protestantismo e a modernidade caminham juntas. Na Europa, isso desencadeou no liberalismo protestante. Nos Estados Unidos, originou-se uma nova maneira de se ver a posição dos EUA entre as nações do mundo. Depois da Guerra Civil, o país tratou de construir sua unidade sobre a base ideológica de seu papel providencial no progresso humano. Esse papel se estendia de diversas maneiras e níveis: institucionalmente, como promotor da democracia liberal; na religião, como contribuinte para a expansão do protestantismo e de suas liberdades; e racialmente, em termos da superioridade da raça branca, e particularmente de sua raiz anglo-saxônica. Assim, por exemplo, Josiah

Strong, Secretário Geral da Aliança Evangélica, declarou que Deus estava preparando a raça anglo-saxônica, que representava "a mais ampla liberdade, o cristianismo mais puro e a civilização mais elevada" para "a competência final das raças", quando a raça anglo-saxônica serviria a Deus ao "despojar as mais frágeis, assimilar a outras e moldar as restantes", de tal modo que toda a humanidade fosse anglo-saxonizada.[4] Mesmo que Strong representasse a ala conservadora do cristianismo protestante, seus oponentes liberais expressavam sentimentos parecidos, pois todos estavam convencidos de que Deus havia chamado as raças nórdicas para liberar o resto do mundo do obscurantismo medieval e da tirania católica.

Mesmo que então, eu não tenha notado, agora me fascina o modo como aqueles cristãos conservadores que por uma parte consideravam a teoria da evolução como uma negação absoluta da Escritura, ao mesmo tempo podiam combinar as idéias calvinistas da providência com as idéias darwinianas da sobrevivência do mais apto – ou seja, a sobrevivência e imposição da raça anglo-saxônica.

Em todo caso, o mapa intelectual do mundo que me criei era, como força de expressão, muito semelhante a isso. Não incluía os tons racistas da asseveração de Josiah Strong – ao menos não explicitamente –, mas certamente concebia o mundo como se movendo inexoravelmente para uma civilização futura que seria democrática, protestante e baseada na livre empresa. Era um mapa em que as tradições protestantes do Atlântico Norte rapidamente se transformariam nas tradições de toda a humanidade. Era um mapa moderno, em que o mundo inteiro avançava para a uniformidade, com base no conhecimento objetivo científico, e em que as diferenças de cultura, tradição, valores e perspectivas

resultavam ser aberrações passageiras em meio a irresistível marcha da humanidade para o futuro.

A decadência do mapa moderno

Hoje esse mapa mudou e continua mudando. Algumas das mudanças são provenientes do próprio centro, e outras do que até então foi a periferia.

Do centro vêm as críticas pós-modernas da modernidade. Tais críticas concordam em muitos pontos com as que vêm da periferia. Nesse sentido, Zygmunt Bauman disse que:

> Durante a maior parte de sua história, a modernidade viveu na mentira e da mentira. Negou-se a aceitar sua própria insularidade, convencida de que o que há de particular nela não chegou a ser universal, que é possível que o projeto da universalidade esteja incompleto, mas certamente marcha adiante. Esse era o centro de seu autoengano. Foi, talvez, devido a esse outro engano que a modernidade foi capaz de produzir tanto suas maravilhas como suas crueldades.[5]

O que está acontecendo na civilização ocidental é, como Jean François Lyotard disse repetidamente, o colapso dos grandes mitos que constituem o fundamento da leitura moderna da história. O mais importante desses mitos é que através da investigação científica e da tecnologia aplicada à humanidade conseguirá produzir uma sociedade livre dos males da injustiça, da guerra e da pobreza. A realidade dos próprios acontecimentos bastou para por fim a essa meta-narração mítica, mostrando que suas pré-suposições implícitas eram tão carentes de fundamento como as de qualquer outra grande narração das muitas que a

modernidade depreciou como meros mitos.[6] O conhecimento supostamente objetivo da modernidade ocidental está tão sujeito à perspectiva particular e aos interesses particulares que formam a modernidade, como foi com qualquer outro daqueles mapas intelectuais que a modernidade qualificou como míticos.

Da periferia surgem então novas vozes – ou melhor, vozes antigas que tinham sido sufocadas pela modernidade. Estas são, antes de tudo, as vozes das antigas colônias - lugares em que a cultura e religião ocidentais haviam chegado cobertas por vestimentas de tecnologia e superioridade militar. Um fenômeno evidente em tempos mais recentes é que a população das antigas colônias ocidentais aprendeu a distinguir entre a tecnologia e o resto da civilização ocidental, e com base nessa distinção se mostra disposta a aceitar alguns elementos dessa civilização e a dispensar outros. Também são ouvidas as vozes das minorias étnicas, que até pouco tempo estavam afogadas em meio às sociedades ocidentais: os povos aborígines da América e de outras terras conquistadas; os descendentes de escravos procedentes da África, ou de servos trazidos da Ásia; as minorias de imigrantes mais recentes em várias sociedades ocidentais. São ouvidas ainda as vozes das mulheres e dos pobres, não somente do Terceiro Mundo ou entre as minorias étnicas, mas também em meio às culturas dominantes do Ocidente. Todas essas vozes dizem, insistentemente, por um sem número de maneiras diferentes, que o que a modernidade ocidental imaginou ser objetivo era, em boa medida, a focalização dos interesses e as práticas dos homens nessa sociedade; que o que a modernidade imaginou ser universal era também, em boa medida, a imposição de perspectivas e práticas ocidentais sobre o resto do mundo; que o que a modernidade imaginou ser puramente racional era, na re-

alidade, reflexo de um modo particular de pensar, tão afetado como qualquer outro pelos valores e perspectivas subjetivas da comunidade.

São essas as vozes daqueles a quem a modernidade excluiu – ou melhor, incluiu, mas não como sujeitos de suas próprias ações, e sim como objetos a ser civilizados, controlados, modernizados ou, deixando de lado os eufemismos, explorados. São as vozes de quem tem muito a ganhar conforme vai decaindo a modernidade.

Essas novas vozes – ou melhor, essas antigas vozes por muito tempo abafadas – têm razão para regozijarem-se quando alguns dos porta-vozes principais do Ocidente declaram que a modernidade está terminando. Agora será necessário traçar novamente o mapa intelectual que nos colocava na periferia. Agora o grande mito ou meta-narração do progresso, da justiça, da liberdade e da paz como um produto exclusivo do Atlântico Norte moderno já não se impõe. Agora podemos traçar nossos novos mapas, contar e recontar nossos próprios mitos e meta-narrações. E isso é motivo de muita alegria.

Não basta com o pós-moderno

Por outra parte, deve-se ter cuidado. A própria palavra pós-modernidade continua sendo, suspeitosamente, moderna. Sugere que agora que a modernidade vai alcançando seus próprios limites, a humanidade inteira tende a mover-se a um novo estágio construído sob os fundamentos da modernidade. Jean-François Lyotard praticamente afirma isso no princípio de seu famoso estudo sobre *A condição pós-moderna* em que diz que "o tema desse estudo é a condição do conhecimento nas sociedades

mais desenvolvidas. Decidi utilizar o termo *pós-moderno* para descrever essa condição". Note-se que aqui, uma vez mais, como no caso da modernidade, Lyotard se interessa pelo estado do conhecimento somente em certa porção do mundo, a que chama "as sociedades mais desenvolvidas".

Sobre isso seria possível dizer muito. Pressupõe que a meta-narração moderna continua vigente, ao menos em três pontos que numa outra perspectiva são bem discutíveis. Primeiro, que o ponto crucial refere-se mais ao conhecimento que à sabedoria. Segundo, que o conhecimento continua se movendo do centro para a periferia. Terceiro, que o processo que enriqueceu uma parte do mundo às custas do restante merece ser chamado de "desenvolvimento" – o qual, em si mesmo, é uma interpretação tipicamente moderna e ocidental.

Meu propósito ao destacar tudo isso não é desacreditar Lyotard ou a discussão sobre a pós-modernidade. Não resta dúvida de que muitos dos que discutem o tema, e anunciam a decadência da modernidade, estão profundamente comprometidos contra toda forma de imperialismo e exploração, seja ela econômica, política ou cultural. Além disso, o ataque pós-moderno contra a meta-narração da modernidade, também foi um ataque ao etnocentrismo dessa meta-narração.

O que é mais importante notar é que na pós-modernidade há uma ambivalência semelhante a da modernidade, e aqueles a quem a modernidade excluiu de maneira sistemática, empurrando-lhes para as periferias, devem estar conscientes de tais ambivalências.

Há muitos séculos, Irineu afirmou que o poder de uma mentira está nos elementos de verdade que ela contém.[7] De igual modo, o poder convincente da modernidade se devia a que cer-

tamente produziu certa medida de verdade, liberdade e justiça. A modernidade cedeu lugar a grandes injustiças, mas também abriu o caminho às descobertas médicas, à maior produção alimentícia e aos ideais da democracia.

O mesmo ocorre quando tratamos sobre a pós-modernidade, cujo valor devemos reconhecer quando desmascara os fracassos e opressões da modernidade, particularmente em sua relação com o imperialismo e a exploração. Mas ao mesmo tempo devemos estar conscientes de sua contínua participação nas estruturas de poder da modernidade. Digamos tão claramente quanto nos é possível: quando os pós-modernos falam de decadência da meta-narração moderna, há razão para alegria, já que essa meta-narração definia a paz, o progresso, a liberdade e a justiça de uma maneira que resultavam claramente em benefícios para seus próprios centros de poder e, freqüentemente, prejudiciais para o resto da humanidade. No entanto, quando as mesmas vozes proclamam que isso redundará no desaparecimento de toda meta-narração, temos razão de nos preocupar, já que sem meta-narrações fica impossível falar de temas como a justiça, a paz e a liberdade.

O extramoderno

Nesse contexto, é importante relembrar que além do moderno e do pós-moderno existe o extramoderno, quer dizer, as muitas vozes e perspectivas que a modernidade algumas vezes pôs à margem e outras vezes tratou com condescendência, e que, agora, a pós-modernidade também algumas vezes coloca à margem, e em outras olha com a mesma condescendência. Como disse, fui criado com um mapa intelectual tipicamente moder-

no. Isso é só parte da verdade, pois existia também em mim um outro mapa alternativo. Esse outro mapa se formava principalmente na igreja, e surgia de nossa leitura das Escrituras, da nossa adoração ao Deus das Escrituras, da experiência da oração e da oração respondida. Esse outro mapa também tinha muito em comum com elementos tradicionais da minha própria cultura. Era essencialmente um mapa extramoderno. Era o mapa intelectual de um mundo no qual Deus intervinha de maneiras misteriosas mas reconhecíveis. Era o mapa intelectual de um mundo no qual Deus libertou os filhos de Israel do cativeiro egípcio e no qual Jesus Cristo verdadeiramente ressurgiu de entre os mortos. Era o mapa intelectual de um mundo criado por Deus, sustentado por Deus, aberto à ação de Deus, e responsável diante de Deus, mesmo apesar de si mesmo.

Então fui educado - ou introduzido e convencido - do mapa da modernidade. Muitos livros e professores me disseram de mil maneiras que o meu outro mapa era "pré-crítico" e "ingênuo". A melhor maneira de entender o mundo era como um sistema fechado de causas e efeitos; como uma máquina extremamente complicada, cujo funcionamento não cedia lugar à intervenção divina. Ensinaram-me novos métodos científicos para o estudo da Bíblia – métodos que me ajudaram a entender bem melhor como esses textos se haviam formado, mas que me deixaram em suspenso em relação à importância ou o significado que puderam ter para mim ou para a minha igreja. Disseram-me que deveria continuar orando, já que a oração era um bom exercício devocional, mas que não devia pensar que Deus verdadeiramente escutava, e muito menos que Deus poderia responder e intervir na minha vida. A igreja era boa, e devíamos participar dela, porque a igreja edifica o caráter e provê as bases para uma soci-

edade democrática. Agora, era necessário abandonar tudo o que havia aprendido, acreditado e praticado antes, porque aquilo era fundamentalismo, e o fundamentalismo era a teologia atrasada de quem ainda estava discutindo se o ser humano era parente do macaco ou não. Somente muitos anos mais tarde que me dei conta de que na realidade para mim sempre foi impossível ter sido fundamentalista, pois o fundamentalismo é uma reação moderna aos postulados da modernidade, e a fé que vivíamos em nossas igrejas era, na verdade, extra-moderna.

Algo semelhante aconteceu com minha participação nos problemas de minha sociedade e na minha maneira de enfrentá-los. Mesmo antes de ter nascido, meu pai havia sido um ativista revolucionário, em parte sobre a premissa de que Deus mudaria as coisas, e que, portanto, era sábio estar do lado de Deus. Minha educação moderna me disse que os sistemas políticos e sociais estavam tão fechados à intervenção divina, como estava o restante desta grande maquinaria que era o mundo. O futuro resultaria do que já existia. Não há razão alguma para esperar descontinuidades, revoluções radicais que façam surgir algo que não existia. Portanto, os cristãos modernos não deviam abraçar outras causas além daquelas cujo êxito via-se surgir da ordem presente – o que na realidade queria dizer que devíamos nos limitar a causas moderadas. Já não havia lugar para o Deus que libertou Israel do jugo do Egito. Já não havia lugar para o Deus que levantou Jesus Cristo de entre os mortos. Já não havia lugar para o Deus que interviria em prol do meu país e do meu povo.

Apesar de tudo isso, nunca cheguei verdadeiramente a abandonar meu velho mapa. Nos anos mais recentes, pouco a pouco fui me convencendo de que a própria modernidade é uma cosmovisão tão mítica como qualquer outra, e sem outra justifi-

cativa a não ser sua aliança com os poderosos e a de ter alcançado certa medida de êxito em algumas esferas limitadas – das quais a mais notável era a tecnologia. Também cheguei à convicção de que não há nada particularmente irracional ou bárbaro em ser extramoderno. Agora, certamente, fica claro que apesar de toda a propaganda da modernidade, a imensa maioria do mundo continua sendo tão extramoderna como era em minha juventude. Por outro lado, continuo sendo produto da modernidade e dessa forma, freqüentemente, me encontro na estranha situação do andarilho que tem um mapa diferente em cada bolso, e nunca sabe qual utilizar.

Além do mais, essa tensão entre dois mapas intelectuais diferentes e até contraditórios, ou, em termos mais técnicos, entre duas meta-narrações, não é só minha experiência individual. É também a experiência de boa parte do que nos Estados Unidos recebe o nome de "mainline Christianity" – "cristianismo do centro" – e que na América Latina muitos chamam de "igrejas históricas" (como se fosse possível ser igreja sem ser histórica!).

Nas denominações que recebem esses nomes há um profundo mal-estar, um desassossego, e isso se deve à tensão entre duas meta-narrações, uma que nos coloca no próprio centro da modernidade, e outra que em muitos pontos é incompatível com essa modernidade.

Enquanto isso, a igreja continuou crescendo a passos largos entre aqueles a quem a modernidade excluiu a tal ponto que hoje, a maioria dos cristãos não é mais branca e não vive somente no Atlântico Norte. Enquanto durou a hegemonia do mapa intelectual moderno, esses outros cristãos pareciam ter pouco a dizer sobre a importância teológica. Hoje, quando vislumbramos o fim da modernidade e o começo de uma nova era, é bem

possível que a renovação da teologia, assim como a da própria vida da igreja, venha, pelo menos em parte, desses seguimentos da igreja que durante muito tempo se viram excluídos dos "benefícios" da modernidade. Sobre essa possibilidade e seu significado com respeito ao papel da tradição protestante, trataremos no próximo capítulo.

---

1 Frederic Hoffet, L'imperialisme protestant: Considerations sur le destin inegal des peuples protestants et catholiques dans le monde actuel, *Flamarion, Paris, 1948*

2 História como sistema, em Obras Completas, 6:16.

3 The Intimate enemy

4 *The New era, or the coming Kingdom (continuar nota)*

5 Zygmunt Bauman Postmodernity, on living with Ambivalence

6 *Em tempos pós-modernos, como declara Lyotard, a ciência, longe de ocultar o problema de sua própria legitimidade, tem de enfrentar com ele, todas as suas implicações, que não são menos sócio políticas que epistemológicas. Citado em Joseph Natalie Linda Hutcheon, A postmodern Reader, State of University of New York Press, Albany, 1993, p. 74.*

7 *Adv.. haer . 1. praef: "O erro nunca se apresenta em sua deformidade nua, para que o reconheça e detecte. Antes, se visto e com gosto, de modo que sua forma externa lhe faça parecer aos incautos (por mais estranho que pareça dizer) mais verdadeiros que a própria verdade".*

8 David Tracy, quem certamente se percuta das falhas da modernidade, também nos recorda seus benefícios: "O famoso regresso ao sujeito" da modernidade agora se vê como um emancipador e cativador... . Todo a quem falamos emancipador e libertador, no fim da contas, é moderno... O mesmo é certo que de todos os que, em nossas vidas assim como em nossos pensamentos, seguimos afirmando os ideais democráticos da liberdade e igualdade. Theology and the many faces of Postmodernity, in Theology Today, 51, 1 (1994), pp. 104-105.

Capítulo 5

Para o mapa de uma nova catolicidade

No capítulo anterior, discutíamos como o nosso mapa intelectual do mundo foi sendo transformado conforme passamos da modernidade à pós-modernidade. Agora, começaremos a explorar como isso pode implicar para a teologia cristã. Antes, porém, é importante nos determos por alguns instantes para refletir sobre as semelhanças entre a nossa situação e a do tempo em que o cristianismo surgiu e tomou forma. Se for certo que o nosso mapa do mundo mudou drasticamente, é igualmente certo que nos anos em torno do nascimento do cristianismo o mapa do mundo havia mudado radicalmente, e continuava mudando.

Os mapas em mudança da antiguidade e da pós-modernidade

O mapa intelectual de Sócrates, e de seus contemporâneos atenienses, compreendia dois círculos concêntricos. Primeiro, e mais importante, era o círculo interno de Atenas e seus territórios dependentes. O círculo mais amplo incluía também Esparta e toda a Grécia, Jônia e até a Magna Grécia. Mais além desse segundo círculo, o que havia era uma massa amorfa e intelectualmente insignificante de "bárbaros" que somente tinham importância quando, como no caso das Guerras Greco-persas, representavam uma ameaça para a Grécia.

Quando Platão propôs seu estado ideal, não tinha em mente, como pensamos hoje, uma nação com milhões de habitantes e um território de centenas de quilômetros quadrados. Pensava em termos da *polis* grega e de como seu governo podia torna-se perfeito. Seu discípulo, Aristóteles, declarou categoricamente que havia uma diferença fundamental entre os gregos e os bárbaros, por serem, estes últimos, de natureza escrava. Sobre eles, disse:

> "... Não há entre eles um governante natural: são uma comunidade de escravos, varões e mulheres. Por isso os profetas dizem: é justo que os helenos governem sobre os bárbaros; como se pensassem que o bárbaro e o escravo são da mesma natureza."[1]

Nesse sentido, o mapa mundial de um grego antigo era muito semelhante ao mapa de um europeu moderno de mais ou menos 200 anos atrás. Nesse mapa havia também dois círculos concêntricos: em primeiro lugar, a nação; logo, o resto da "civilização". Então, o que ficava de fora desse segundo círculo era uma massa de "pagãos", amorfa e carente de importância intelectual.

Na antiguidade, o que trouxe a mudança foi, antes de tudo, a obra de um dos discípulos de Aristóteles, Alexandre de Macedônia. Se era certo, como proclamava Aristóteles, que a civilização mais nobre era a grega, e que todo o restante era formado por escravos, supunha-se que a tarefa de um bom governante grego devia ser a de transformar esse paradigma numa realidade.

Daí a justificativa ideológica das conquistas de Alexandre. Raramente o imperialismo confessa ser uma mera busca de poder e privilégio. No caso de Alexandre, suas conquistas tinham um propósito civilizador: levar para o resto do mundo os benefícios da cultura grega, que todos esses bárbaros, sem dúvida, necessitavam. Se esse processo lhes privava da independência nacional e lhes escravizava, isso era simplesmente seu estado natural e a condição que mais lhes convinha.

Porém, Alexandre era mais que um filósofo. Também era um hábil político que se mostrou disposto a respeitar, e até a assimilar, os costumes desses supostos bárbaros, sempre que isso o ajudasse a alcançar seus propósitos. No Egito apresentou-se como um libertador frente à tirania persa. Ofereceu sacrifícios ao deus egípcio Apis, tomou a coroa dupla dos Faraós, e mostrou um grande respeito para com as estruturas religiosas e as tradições do país. Na Pérsia, tentou fazer o mesmo, embora com menos êxito.

Logo, enquanto suas aventuras imperialistas fundamentavam-se em uma ideologia de superioridade grega, as realidades da política produziram um encontro entre as culturas e um impacto que, na realidade, foi em ambas as direções.

É interessante notar que, em parte devido ao modo como os horizontes haviam ampliado, um dos discípulos de Aristóteles,

Teofrasto, declarou que todos os seres humanos têm uma relação de parentesco e que, possivelmente, todos têm um ancestral em comum.[2] Já em princípios do século 2 a. C., Eratóstenes declarava que não se deve classificar as pessoas como sendo gregas ou bárbaras, mas sim, conforme sejam boas ou más.[3]

Aqui vemos, mais uma vez, o paralelismo entre tudo isso e a Idade Moderna. O mapa que se centrava no Atlântico Norte, e para o qual o resto do mundo era uma massa pagã, levou a idéia de "fardo do homem branco" – *the withe man's burden* – que se utilizou para justificar as empresas imperialistas da Grã-Bretanha e de outras potências européias. Deste lado do Atlântico, a doutrina do "destino manifesto" levou a uma expansão imperial semelhante. O colonialismo político e econômico foi um dos resultados dessa mudança no mapa. As missões cristãs e o surgimento das chamadas "igrejas jovens" foram outro resultado.

O mapa de Alexandre não durou muito. Não foi somente porque seu império se desfez quase que imediatamente após sua morte, mas também porque as culturas e tradições, que a princípio ficaram deformadas pelo helenismo acelerado, começaram a dar novos sinais de vida. Os historiadores distinguem duas etapas dentro do período helenista. A primeira é a etapa em que a cultura grega pareceu conquistar todo o mundo conhecido. Em um abrir e fechar de olhos, o grego se tornou a língua das elites culturais em todo o mundo. As antigas diferenças culturais pareciam desaparecer. Conforme um erudito disse "a característica mais notável do mundo helenista quando comparado com o que o antecedeu é até que ponto ouve uma quase uniformidade nos hábitos cotidianos e nas circunstâncias físicas da vida".[4] Então, prossegue dizendo que "é possível dizer que entre os povos recentemente submetidos à helenização, tais mudanças foram bem-

vindas, apesar de que, ou talvez porque, esses próprios povos eram herdeiros de antiqüíssimas civilizações." [5]

Logo veio a reação. Houve um ressurgimento das antigas culturas e tradições, freqüentemente como meio de resistência contra as influências helenistas. Em muitos casos – Egito, Judéia e Pérsia – a resistência chegou à revolução aberta e, às vezes, triunfante. A história da rebelião dos Macabeus, e a das guerras dos judeus contra Roma, é bem conhecida. No Egito, houve uma história igualmente prolongada de motins, revoltas e rebeliões que começaram quase ao mesmo tempo da era cristã. Em 122 d. C houve um grande motim em Alexandria que obrigou o imperador Adriano a modificar algumas de suas políticas. Trinta anos mais tarde, outra rebelião perdurou por mais de um ano. E outra vez, vinte anos depois, aconteceu novamente. E outra, e outra vez, até dezenas de vezes durante aquele século. No entanto, ainda ali a rebelião não era contra o helenismo propriamente dito, nem contra tudo que tivesse cunho helenista. Era mais contra a supressão de certos elementos da cultura tradicional, e contra a exploração dos habitantes originais por parte dos recém-chegados, fossem eles gregos ou romanos. É por isso que em alguns momentos da sua história a revolta dos Macabeus pode ser interpretada como uma reação contra o helenismo e, em outros momentos, pareceu apoiá-lo. O mesmo é certo das rebeliões no Egito e na Pérsia. Por isso, ao concluir seu amplo estudo da resistência no Oriente próximo em relação ao helenismo, Samuel K. Eddy declara:

> Em última instância, a resistência oriental foi um esforço para manter um modo de vida oriundo do lugar, e cuja continuidade se via ameaçada pelo helenismo. A reação se dirigia somente contra aquelas instituições gre-

> gas que se opunham às instituições orientais. Não houve oposição ao helenismo como um todo, nem houve um esforço da parte de ninguém de destruir completamente o helenismo. Não se encontra na literatura expressão de ódio ao caráter racional do helenismo, ou para seu sucesso científico ou filosófico.[6]

Logo, parece correto resumir a era helênica, dividindo-a como faz Hans Jonas, dizendo que houve...

> ... dois períodos distintos: o período da aberta hegemonia grega e eclipse oriental, e o período da reação de um Levante que começava a renascer, e que por sua vez, avançou vitorioso em uma espécie de contra-ataque espiritual contra o ocidente, dando assim nova forma à cultura universal.[7]

Também nisso se vê um paralelismo entre o modo como o mapa do mundo evoluiu naqueles tempos e como foi feito durante a Idade Moderna. Houve, a princípio, um tempo em que o Ocidente pareceu se impor sobre o resto do mundo. Por mais difícil que nos pareça acreditar nos dias de hoje, isso nem sempre foi feito contra a vontade daqueles cujas antigas culturas ficavam subjugadas pelos primeiros empreendimentos coloniais.

Na América Latina, certos elementos liberais que temiam o conservadorismo da Espanha e de suas tradições, deram boas-vindas e, algumas vezes, convidaram a intervenção econômica e até militar por parte dos Estados Unidos e Grã-Bretanha. Na África, em Madagascar e em muitas ilhas do Pacífico, houve governantes locais que deram boas-vindas aos ocidentais como aliados contra seus inimigos tradicionais, até que depois descobriram que tanto eles como aqueles inimigos haviam ficado sub-

jugados ao colonialismo ocidental. Os japoneses resistiram à penetração ocidental até que a marinha norte-americana os obrigou a abrirem suas portas. Mas uma vez abertas, tomaram a vanguarda no processo de se acomodarem às influências ocidentais, com a esperança de se tornarem ainda mais modernos que o próprio Ocidente.

Assim surgiu a primeira etapa do impacto do Ocidente moderno sobre o resto do mundo, que foi, de muitas maneiras, paralela à primeira etapa da era helenística. Como disse Kenneth Scott Latourette em sua monumental revisão da história das missões cristãs:

> Por volta de 1914 toda a superfície do globo estava sujeita, politicamente, às potências européias, com exceção de alguns lugares na África, alguns poucos estados Asiáticos, Japão, um pequeno pedaço da Europa sul-oriental e as selvas no interior de algumas das maiores ilhas do Pacífico. Mesmo os países que não tinham se submetido politicamente, haviam recebido o impacto do comércio dos europeus, e a maioria deles havia sido modificada pela cultura européia.[8]

O resultado de tudo isso foi que praticamente todo o mundo tomou parte da modernidade ocidental em seu sonho de universalidade. Para citar Latourette mais uma vez:

> Dessa expansão mundial da Europa e da transformação das culturas não européias mediante o contato com o ocidente surgiu uma... característica do século 19 – o nascimento de uma cultura mundial. Essa cultura mundial era, na realidade, uma extensão da civilização européia. As características mais sobressalentes da cultura cosmopolita eram também as mais sobressalentes na

> Europa do século 19 – a máquina, os produtos da máquina, e um sistema de educação que permitisse à população a construção e operação das máquinas.[9]

Esse foi o primeiro estágio. Então veio o segundo, paralelo à segunda divisão da era helenística, conforme Hans Jonas. Esse foi o momento do despertar de culturas e tradições por muito tempo sufocadas pelo impacto ocidental e que, segundo muitos, logo morreriam sufocadas. É nesse segundo estágio que vivemos agora, como mostrei no capítulo anterior.

O segundo estágio do helenismo foi uma época de ressurgimento de tradições que pareciam ter desaparecido sob o peso das idéias e da hegemonia política grega. Um elemento importante dessa segunda etapa foi o despertar de muitas das antigas religiões orientais.

Já desde antes dos tempos de Júlio César, quer dizer, antes do advento do cristianismo, duas dessas religiões haviam começado seu processo de revitalização: o javeísmo judaico e o mazdaísmo parto. Este último teve tal êxito que deu origem a um novo império parto. O despertar javeísta não teve o mesmo êxito político, pois, ao final, ocasionou a queda de Jerusalém além do cerco e da tragédia de Massada. Mas teve êxito por ter criado um novo compromisso com a antiga fé na Judéia e por ter produzido o tipo de javeísmo representado em Alexandria por Fílon e outros – um javeísmo que logo se viu obrigado a defender-se da cultura helenística e que começou a conseguir conversos dessa cultura. De maneira semelhante, embora um pouco mais tarde, outras antigas religiões tiveram também seu próprio despertar, que se sucedeu com o culto de Isis e Osíris no Egito, com a astrologia babilônica, com a *Magna Mater* da Ásia, com as antigas religiões de mistério da Trácia e com muitas outras. Entretanto, nesse despertar, aquelas

antigas religiões ganharam uma nova nuance, influenciadas pelo helenismo e, especialmente, por suas perspectivas cosmopolitas. Assim, por exemplo, o mazdaismo ressuscitou não como uma religião de partos para os partos (Pártia ou Arsácida), e seus vizinhos mais próximos, mas como toda uma cosmovisão que prontamente causou impacto em toda a costa do Mediterrâneo. Isis e Osíris se tornaram agora não só a religião dos egípcios de alta classe social, mas uma religião a qual tinham acesso, mediante a iniciação, pessoas das mais diferentes camadas sociais e culturais. De maneira semelhante, poderia se dizer que o cristianismo, como descendente do javeísmo, diferia da religião original de maneiras semelhante a como diferiam essas novas versões de antigas religiões das versões originais. O cristianismo, como a maioria dessas novas versões de velhas religiões, rompeu os moldes étnicos da velha religião, de modo que a origem nacional não se unia à filiação religiosa, mas, no lugar disso, destacou a decisão e iniciação pessoal.

Em todo caso, não resta dúvida de que quando surgiu o cristianismo havia no mundo helenista, e em todo o Império Romano, um grande número de religiões, a maioria delas de origem oriental, competindo entre si. Como se sabe, e se afirma pela maioria dos textos de história da igreja, muitas dessas religiões eram sincretistas, pois rapidamente incorporavam elementos de outras religiões e era até permitido aos seus seguidores pertencerem a mais de uma, simultaneamente.

Sabe-se também que essas tendências sincretistas foram um dos principais obstáculos por que teve de passar a igreja antiga, especialmente, porque havia quem tentasse combinar o cristianismo com suas religiões ancestrais. O obstáculo mais importante, nesse sentido, veio dos diversos mestres e grupos gnósticos, muitos dos quais combinavam o nome de Jesus e a mensagem da

cruz com astrologia babilônica, dualismo zoroastriano, e várias outras doutrinas. Diante de tais ameaças, conforme eu mesmo já afirmei, a igreja antiga desenvolveu instrumentos de defesa tais como o cânon do Novo Testamento, a doutrina da sucessão apostólica e os diversos credos.

Logo, os paralelismos entre os últimos séculos do helenismo e as últimas décadas da modernidade são notáveis, sobre tudo no que se refere às questões religiosas. Até o fim do helenismo, os antigos centros da cultura grega haviam sido invadidos por uma ampla variedade de perspectivas religiosas, procedentes do oriente, até então subjugadas. Hoje, até o fim da modernidade, os centros tradicionais da cultura ocidental estão sendo invadidos – e com êxito – por uma variedade semelhante de perspectivas religiosas procedentes de culturas recém submersas ou suprimidas, e que quando a modernidade estava em seu apogeu, pareciam estar a ponto de desaparecer. Isso inclui não somente religiões antigas, como o budismo, o islamismo e o hinduísmo em sua vestimenta tradicional, mas também toda sorte de versões ocidentalizadas dessas religiões, assim como a crença em bruxas, sessões espíritas, alquimias, cristais aos quais se atribuem poderes sobrenaturais, e muitas outras coisas semelhantes.

Sectarismo e Sincretismo

Freqüentemente, foi dito que a principal ameaça teológica que a igreja antiga teve de enfrentar foi a ameaça do sincretismo: o perigo de que o cristianismo ficasse reduzido ao nível de um ingrediente a mais na mescla espiritual dos tempos. Também foi dito, creio que corretamente, que hoje nos deparamos com uma ameaça semelhante.

No entanto, o que muitas vezes não vemos é que o sincretismo e o sectarismo caminham paralelamente, que é muito fácil usar a ameaça do sincretismo como desculpa para o sectarismo, e que, inclusive, o sincretismo pode ser sectário. Como o próprio nome indica, uma seita é um grupo que toma uma parte da realidade e da experiência como se fosse o todo. O termo "seita", por si mesmo, não diz nada acerca da verdade ou falsidade, ortodoxia ou heterodoxia dos ensinamentos de um grupo. O que quer dizer é que um grupo, não importa o quanto ortodoxo seja, se equivoca quando considera que seu próprio âmbito da realidade, sua própria perspectiva limitada são toda a realidade ou a única perspectiva possível. Uma seita pode, então, ser perfeitamente ortodoxa. Certamente, pode ser mais ortodoxa que qualquer outro grupo. Mas, enquanto se considera como a única ortodoxia possível, torna-se sectária.

A partir desse ponto de vista, a ameaça dos mestres gnósticos, e de outros como Marcion, não se encontrava só em seu sincretismo, mas também em seu sectarismo. Marcion pretendia ser o único verdadeiro intérprete de Paulo e de sua mensagem – e, portanto, fazia do próprio Paulo um sectário cujo desacordo com Pedro e outros implicava que os demais não tinham a menor idéia do que era o evangelho, enquanto que só ele a conhecia. Da mesma maneira, outros mestres gnósticos pretendiam ter uma tradição secreta que Jesus havia dado a algum apóstolo e que aos poucos havia sido passada de um a outro até chegar a eles, ou pretendiam possuir algum livro no qual se encontrava toda a verdade, um "Evangelho de Pedro" ou de "Tomás", ou de "Tiago", ou "da Verdade". Logo, o problema não estava somente no fato de que aqueles gnósticos mesclavam o cristianismo

com toda a sorte de ingredientes estranhos, mas também porque pretendiam que a sua própria mescla era a fórmula correta.

É por isso que enquanto a igreja antiga procurou uma palavra que serviria para descrever tais doutrinas, se referiu a elas não só como heterodoxas, mas também como "heréticas". Como "sectário", a origem da palavra "herege" não se referia à ortodoxia ou heterodoxia de um grupo ou pessoa, mas a seu sentido partidário, a sua pretensão de ser dona de uma verdade total e única.

Por outro lado, mesmo que haja uma diferença entre a heterodoxia e o sectarismo, isso não significa que este último seja menos temível que a primeira. Ao contrário, a heterodoxia e o sectarismo seguem juntos, já que toda seita é, por definição, heterodoxa, ao menos em sua eclesiologia. Justifica-se daí a rápida evolução no sentido da palavra "heresia", que logo veio a significar erro doutrinário.

A catolicidade não é universalidade

Em sua busca por uma palavra que descrevesse a si mesma, em contraste tanto com sectarismo como com sincretismo, a igreja antiga concebeu o termo "católica". Estamos tão acostumados a traduzir o termo católico como universal que já nem sequer pensamos sobre o sentido que ele possui. Certamente, para muitos de nós, dizer que a igreja é católica não é outra coisa senão dizer que é a mesma por todo o mundo e por todas as gerações. Nesse caso, parecemos concordar com o teólogo reformado do século 17, John Henry Heidegger, que explicou o catolicismo dizendo que "quer dizer o mesmo que um", exceto que também inclui a extensão dessa unidade. [10]

No entanto, o certo é que "catolicismo" quer dizer muito mais. Etimologicamente, significa 'conforme o todo' e, portanto, não é exatamente o mesmo que "universal" ou "único". "Universal" é tudo o que se encontra uniformemente presente em todas as partes; "católico" é o que concorda com o todo, aquele em que todos têm um lugar. Às vezes, os dois conceitos podem ter um sentido semelhante, outras vezes podem opor-se diametralmente.

Suponhamos, por exemplo, que Alexandre tivesse conquistado todo o mundo. Nesse caso, seu governo teria sido "universal", mas não "católico". Outro exemplo, tomado da antiga literatura cristã, encontra-se em uma passagem freqüentemente citada[11], na qual Irineu fala de "quatro ventos católicos". Os tradutores modernos dizem "quatro ventos universais". Entretanto, o fato é que se o vento norte fosse o único existente, seria "universal", mas não "católico". O que faz com que o vento seja "católico" é que ele vem do norte, do sul, do leste e do oeste e todos eles juntos formam o movimento "católico" da atmosfera.[12]

Tendo isso em mente, examinemos de novo os instrumentos que a igreja antiga empregou como resposta tanto ao sincretismo como ao sectarismo: o cânon do Novo Testamento, a autoridade do episcopado e o Credo.

Ao juntar os quatros Evangelhos no cânon atual, a igreja insistiu que este era o testemunho "católico" do evangelho, não só no sentido de que era ortodoxo, ou de que era aceito em todas as partes, mas também, e sobre tudo, de que era o testemunho do todo. Era "católico" porque não era parcial, nem sectário, nem sequer o testemunho de um só apóstolo. Era "católico" no sentido de que era *kata matháion*, segundo Mateus e *kata márkon*

segundo Marcos, Lucas e João, mesmo quando Mateus, Marcos, Lucas e João não concordavam em tudo – ou, precisamente, porque não concordavam. O testemunho multiforme de um evangelho único era mais crível, mais universal no sentido católico, precisamente por ser multiforme. Logo, o cânon é uma resposta não somente ao sincretismo que ameaçava a igreja, mas também em relação ao sectarismo que era uma ameaça igualmente séria. A igreja "católica" é uma igreja que ao mesmo tempo em que é uma em si mesma, inclui em seu cânon o testemunho multiforme e "católico" dos quatro evangelhos, assim como o testemunho multiforme e "católico" de seus muitos grupos e membros diversos.

Isso nos leva ao segundo instrumento que aquela antiga igreja – freqüentemente chamada "a antiga igreja católica" – empregou como resposta tanto ao sincretismo como ao sectarismo: a autoridade episcopal. Freqüentemente se diz que a doutrina da sucessão apostólica surgiu como resposta à ameaça das heresias. O que muitas vezes nos esquecemos é que a sucessão apostólica, como o cânon, servia para impor limites e para declarar abertura. Certamente, a sucessão apostólica implicava que não seria permitido a novos mestres inventar novas doutrinas a não ser que pudessem comprovar, como Tertuliano havia dito ironicamente, "que Cristo veio uma segunda vez, que esteve presente entre eles e ensinado uma segunda vez, que foi crucificado outra vez, morto outra vez, ressuscitado outra vez".

Mas a sucessão apostólica também queria dizer que qualquer doutrina que pretendesse ter surgido da procedência de um só apóstolo particular, teria de ser julgada pelo testemunho de todos os bispos de todas as igrejas que haviam recebido comissões a partir dos apóstolos. Também nisso, os antigos escritores

cristãos se davam conta de que havia diferenças de um lugar para o outro, e de uma igreja para a outra. Além disso, essa igreja com suas várias peculiaridades regionais era a igreja "católica". Daí a insistência de Cipriano, por exemplo, sobre os colégios episcopais, de tal modo que mesmo que exista um só episcopado, cada bispo representa a totalidade de um único, e no entanto, cada um deles articula seus temas conforme os costumes do lugar.[16]

Logo, em sua forma original, a insistência da igreja sobre a sucessão apostólica era outra maneira de assegurar seu "catolicismo", tanto contra diversas formas de sincretismo como contra as idéias de sectarismo de alguns (no caso de Cipriano, as tendências sectárias do Bispo de Roma).

Por último, freqüentemente se menciona também o Credo junto ao cânon e a sucessão apostólica como o meio pelo qual a antiga igreja "católica" respondeu à ameaça das heresias. Sobre isto é importante observar duas coisas: em primeiro lugar, os antigos credos eram minimalistas e em segundo, normalmente eram locais ou algumas vezes regionais. Ao chamá-los de "minimalistas", quero dizer que aqueles antigos credos não pretendiam resumir toda a doutrina cristã. Somente a sua estrutura básica trinitária, que se derivava de suas origens batismais, agregava o que fosse necessário para responder aos erros contra os quais eram dirigidos. Assim, o *Antigo Símbolo Romano*, precursor do nosso Credo Apostólico, tratava de responder às doutrinas marciônicas e gnósticas, e por ele sublinhou a cláusula cristológica. De igual modo, o Credo Niceno foi claramente escrito para refutar o arianismo. Ao dizer "local", quero dizer que a maior párte dos credos

eram utilizados unicamente em uma cidade ou região particular, e que nos primeiros anos não se exigia que todas as igrejas usassem o mesmo credo. Foi por isso que mesmo depois da

promulgação do Credo de Nicéia, muitas igrejas continuaram utilizando credos diferentes, e não foi senão por gerações posteriores que o Credo Niceno Constantinoplano se tornou o mais comum em toda a cristandade. Logo, o propósito dos credos não era universalizar a doutrina cristã, mas desenvolver respostas específicas a segmentos de um tempo e um lugar, fundamentando-se na doutrina trinitária e na experiência batismal.

Catolicismo e pós-modernidade

Se agora unirmos tudo isso com o que dissemos, anteriormente, sobre o mapa em constante mudança da pós-modernidade, e mais especificamente sobre o modo como o mapa da igreja está sempre em mudança, as conseqüências são vastas. Da mesma maneira que a modernidade produziu uma enorme expansão de influência ocidental, produziu também um movimento missionário sem precedentes, a tal ponto que, como o Arcebispo Temple expressou acertadamente, pela primeira vez a igreja de Cristo se converteu em uma igreja verdadeiramente universal. Assim, a decadência da modernidade trouxe consigo o fim do colonialismo e o ressurgimento de culturas e tradições antigas e anteriormente suprimidas, e também trouxe o surgimento de novas perspectivas sobre o evangelho a partir de cada lugar distinto no mundo.

Não resta dúvida que esta situação implica em muitos perigos. O primeiro e mais notável é o perigo do sincretismo – a possibilidade de que nos mostremos tão abertos a uma influência, que percamos a essência do evangelho. Esse perigo é muito real, entretanto sobre ele já se disse e continua sendo dito, que não há porque se insistir nele aqui.

O outro perigo é mais insidioso na medida em que também é menos aparente. É o perigo do sectarismo; o perigo de que possamos confundir a interpretação ocidental do evangelho com o próprio evangelho, o perigo de que, precisamente, por insistir que a nossa própria perspectiva teológica seja universalmente aceita, deixemos de ser "católicos" para nos tornarmos sectários. Com relação a isso, se expressou claramente o professor M. Eugene Osterhaven:

> Temos de nos lembrar que mesmo que a igreja em cada lugar receba muito de seu meio ambiente, idealmente, pelo menos, não há uma igreja "anglicana", uma igreja "holandesa", uma igreja "oriental" ou uma igreja "ocidental". Em todo mundo, não é senão uma igreja única... Essa igreja única, onde quer que se encontre, precisa ser recordada de sua catolicidade.
>
> Mesmo que essa doutrina se encontre claramente escrita nos credos e na História da Igreja Reformada, e é uma característica fundamental de sua eclesiologia profundamente bíblica, há hoje certas áreas dessa Igreja Reformada que não são bem compreendidas. O resultado é um entendimento sectário da igreja que contrasta fortemente com a doutrina amplamente católica sustentada por Calvino e por outros antigos mestres reformados.[17]

Como o professor Osterhaven certamente sustenta, a razão porque há porções inteiras da igreja de hoje que se desentendem por uma verdadeira catolicidade é que o mapa intelectual da modernidade dificulta o ser verdadeiramente "católico". Ao insistir na objetividade, o mapa moderno não deixa lugar para a importância que tem a perspectiva em toda a classe de conhecimento – inclusive o conhecimento teológico e religioso. Ao in-

sistir na universalidade, que se confunde com a verdadeira catolicidade, convida cada perspectiva particular a se impor sobre as demais – em outras palavras, convida toda a teologia e toda tradição a se converterem em seita.

Ainda quando muitas vezes nos esquecemos disto, o fato é que uma imensa maioria dos cristãos protestantes na América Latina – presbiterianos, metodistas, batistas, pentecostais, de santidade, etc. – são herdeiros da tradição Reformada, dessa tradição que justamente tomou como lema a famosa frase *reformata semper reformanda.* Nestes últimos dias da modernidade, quando o mapa do mundo muda drasticamente e o mesmo acontece com o mapa do cristianismo mundial, o que significa uma igreja ser reformada, mas que só reclama esse título por estar sempre sendo transformada pela palavra de Deus? Certamente significa, como alguns dos críticos conservadores das ideologias de Terceiro Mundo repetidamente nos recordam, que temos de nos cuidar para os perigos do sincretismo. Não resta dúvida de que há em alguns círculos uma tendência que está na moda, de que em tais círculos parece dar-se por certo que se algo é novo e inaudito deve ser verdadeiro – ao menos momentaneamente. Nesse sentido, nossos tempos são semelhantes aos da igreja antiga, quando as pessoas saíam recolhendo pedacinhos de sabedoria e de religião de qualquer fonte, com o propósito de experimentar a maior variedade possível de doutrinas e opiniões. Talvez aqui convenha recordar aquela novela do século 2, as "Metamorfoses" de Lucio Apuleyo, cujo herói paga por sua curiosidade insaciável e o seu vai-e-vem religioso tornando-se asno – asno de ouro sim, mas sempre asno.

Frente ao sincretismo dos gnósticos, assim como frente a toda forma de sincretismo que desafiava o coração da fé, a igreja

antiga desenvolveu o que continua sendo sua mais poderosa arma: o cânon das Escrituras. Se há perigo de sincretismo na igreja de hoje, nosso baluarte mais seguro é a Palavra de Deus, mediante a qual toda doutrina e tradição deve ser medida. Porém, se existe a *Scylla* (N. do T. monstro marinho descrito por Homero em "A Odisséia") do sincretismo, também há a *Carybdis* (N. do T. outro monstro marinho também presente em Homero) do sectarismo – um perigo contra o qual muitos na igreja ocidental não se têm mostrado suficientemente vigilantes.

Sectarismo Oculto

É certo que as antigas igrejas que nos Estados Unidos e Europa se chamam "de centro" – ou, em um uso pouco correto da palavra, "históricas" – em geral têm estado conscientes do sectarismo enquanto funciona dentro de sua sociedade e de seu meio ambiente. As palavras que acabo de citar do professor Osterhaven bastam para justificar. Porém, há outras formas de sectarismo que mesmo sendo menos evidentes, não são menos reais nem menos perigosas.

Em primeiro lugar, essas antigas igrejas, tomarão em conta o que chamaríamos de sectarismo do Atlântico Norte. Este é o sectarismo que leva o antigo centro do mundo a pensar que suas perspectivas e tradições são a norma, mesmo no mundo pós-moderno e policêntrico que vai surgindo. Essa perspectiva se justifica no êxito que a teologia do Atlântico Norte teve, nos últimos séculos, no processo de mostrar à igreja caminhos e perspectivas importantes. No entanto, apesar desta justificativa parcial, continuar hoje com o que não vem a ser senão o mesmo currículo teológico vigente por cinqüenta anos, o oferecimento

de cursos que se baseiam em materiais escritos originalmente em inglês, alemão ou holandês, o desentendimento das percepções teológicas de quem escreve e ensina em japonês, swahili, castelhano, ou quiché, nestes dias de fim de modernidade, não merece outro qualificativo que não seja o de sectário.

Por outro lado, é necessário assinalar que sectarismo não é propriedade exclusiva dos antigos centros do Atlântico Norte. Também o encontramos na nossa América. O encontramos, em primeiro lugar, entre aqueles que têm se feito herdeiros de quem primeiro lhes trouxe a mensagem, que importam para os nossos países e para nosso meio, elementos sectários que pouco se justificaram em suas terras de origem, menos ainda se justificam nas nossas. E o encontramos também entre os que descobriram um modo particular em que o evangelho se faz pertinente em nossa situação, agora o queremos impor ao resto da igreja mundial, como antes fizeram conosco.

Há também o sectarismo socioeconômico. Este é o que me parece mais predominante em minha própria denominação nos Estados Unidos, e em muitas outras chamadas de "centro". É o sectarismo daquele amigo que insistia que para participar plenamente de sua denominação, era necessário haver nascido nela. É o sectarismo de quem parece crer que para ser cristão tem de ser sofisticado conforme os cânones ocidentais e de classe média da sofisticação. É o sectarismo de quem, em nossas igrejas de centro, parece crer que nada de bom pode vir dos nazarenos de nossos guetos e bairros. Se me permite dizer, taxativamente, é o sectarismo que não vê a contradição em meio a uma sociedade em que cada vez há mais pessoas marginalizadas, é o sectarismo que pretende chamar a igreja, ao mesmo tempo, "de centro" e "cristã".

Se ser sectário quer dizer tomar um setor da realidade como se fosse o todo, então o sectarismo bem pode ser o mais grave perigo que cerca as denominações de centro no Atlântico Norte de hoje.

Pode-se dizer o mesmo de nossas igrejas na América Latina, ou das igrejas latinas nos Estados Unidos e Canadá? Às vezes temo que sim. Há igrejas nas quais certo tipo de expressão musical não é aceitável porque 'não é refinado'. Existem outras nas quais outro tipo não se aceita porque "é demasiadamente tradicional".

No primeiro caso, a crítica que fazemos à música "menos refinada" é apenas uma expressão dos valores estéticos de certa classe social – e que também pode refletir nosso temor de que sejamos vistos como incultos e de baixo nível social. No segundo caso, acontece o mesmo, mas no sentido contrário. Em ambos os casos, comete-se o gravíssimo erro de pensar que nosso culto é aceitável a Deus porque nele, cantamos a música correta, dizemos as palavras corretas ou fazemos os gestos corretos. O fato é que nosso culto é aceitável a Deus, unicamente, pela graça do próprio Deus. Se recordamos esse ponto fundamental, evitaremos boa parte do sectarismo de nossas discussões a cerca da adoração a Deus.

A catolicidade da ecclesia semper reformanda

Em todo caso, como responderemos à ameaça do sectarismo? Talvez aqui possamos nos beneficiar do exemplo da igreja antiga, e especialmente, desta herança preciosa que nos deixou: o cânon bíblico. Ou para dizer em termos tradicionalmente reformados, talvez a reposta esteja em ser, não somente *ecclesia*

reformata, mas também *ecclesia reformanda* conforme a palavra de Deus. Nesse sentido, é importante recordar que o cânon da palavra escrita é, em si, "católico". Ao incluir quatro evangelhos diferentes em seu cânon, como testemunho multiforme do único evangelho de Jesus Cristo, a igreja antiga, a velha igreja "católica", nos ensinou que a pós-modernidade também diz: que a perspectiva é sempre parte da verdade – ao menos, da verdade vista pelo lado humano. Marcion, o sectário, pode estar contente com o testemunho único de Lucas, e pretender que o evangelho de Lucas seja a verdadeira – a única verdadeira – interpretação da vida e obra de Jesus. Mas a igreja "católica" insiste em que o Evangelho de Lucas, a fim de ser católico, deve ser colocado junto ao Evangelho de Mateus, Marcos e João. Mateus, Marcos, Lucas e João, todos eles, leram as escrituras hebraicas e todos deram testemunho do mesmo Jesus, porém todos são diferentes. E, precisamente porque são diferentes, os quatro são necessários para a "catolicidade" do cânon.

O que isso quer dizer é que, a mesma Palavra escrita de Deus, por sua estrutura e composição, nos chama também à "catolicidade", a escutar o que outros intérpretes, a partir de outras perspectivas, encontram no texto e na história. Isso é parte do que significa ser *semper reformanda no alvorecer da* idade pós-moderna. Isso nos obriga a criar estruturas eclesiásticas que, como o cânon do Novo Testamento, possam unir as contribuições irredutíveis de várias perspectivas em uma unidade indissolúvel. Nos obriga também a ser modestos em nossa teologia, sem pretender para ela um valor universal que nenhuma teologia humana pode ter.

Devo confessar que, em mais de uma ocasião desejei que a igreja antiga tivesse estado menos aberta a tal testemunho

multiforme do evangelho. Tudo seria muito mais fácil se tivéssemos somente uma genealogia de Jesus, somente um milagre de alimentar as multidões, somente uma versão da mulher que ungiu a Jesus antes de sua morte, somente uma versão da Oração do Senhor. Certamente, tudo teria sido mais fácil para mim, quando estava sendo criado em um país no qual os meus companheiros eram hostis ao meu entendimento da fé cristã, e até à autoridade da Escritura. Nesse caso, minha tarefa teria sido muito mais fácil se houvesse apenas uma narrativa da vida e dos ensinamentos de Jesus.

Atrevo-me a confessar que mais de uma vez desejei que houvesse um só Evangelho, ao invés dos quatro que temos, porque através de toda sua história a igreja também tem tido o mesmo desejo. Do Evangelho surgiram inumeráveis tentativas de ordenar, ou harmonizar os Evangelhos, de converter a história quadriforme em uma só. As primeiras tentativas ocorreram no século 2 – ou seja, praticamente ao mesmo tempo em que se formava o cânon do Novo Testamento. A versão unificada do Evangelho de Teófilo de Antioquia se perdeu, mas *Diatessaron*, de Taciano, que era uma combinação dos quatro evangelhos tornando-os um só, teve relativo êxito. Além do mais, em algumas porções da igreja cristã o *Diatessaron* substituiu os quatro evangelhos e foi utilizado como Escritura pelo menos até o século 7.

As tentativas foram muitas. Todos conhecemos as famosas "harmonias" dos quatro Evangelhos, que, afinal, não harmonizam nada, e ainda servem para mostrar a diversidade e os contrastes entre os quatro testemunhos.

Nas tradições populares também há tentativas de conciliar as diversas histórias dos Evangelhos. Assim, por exemplo, nos disseram que uma das genealogias de Jesus segue a linha de José

e a outra, de Maria – solução que cai por terra quando tomamos os dois textos e tentamos conciliá-los com essa hipótese.

Tais esforços são entendidos e até se justificam. O mais provável é que cada um de nós, em um momento ou outro, tenha feito combinações provisórias e táticas dos Evangelhos, para assim ler a história quadriforme como uma só. Isso não é necessário, já que, no final das contas, o "acontecimento" de Jesus Cristo a que se refere o testemunho quadriforme é somente um. Mas também é importante que nos recordemos que essas construções são provisórias, e que haverão de ser corrigidas, repetidamente, com base nos elementos do testemunho quadriforme que nossas histórias sincronizadas omitem.

É de se admirar o fato de que, por várias vezes, a igreja fugiu da tentação de reduzir os quatro Evangelhos a um só, de resolver as dificuldades ordenando os quatro em uma só narrativa. Em tudo isso, foi fiel à sua tradição "católica", ao propósito "católico" do cânon.

É importante destacar algo que freqüentemente nos esquecemos. Os que, na igreja antiga, insistiram no testemunho multiforme do Evangelho como parte do cânon do Novo Testamento sabiam que os quatro Evangelhos eram diferentes. Além do mais, foi precisamente por serem diferentes que foram incluídos no cânon. Se todos tivessem concordado em cada detalhe, somente um haveria bastado, pois os outros seriam inúteis ou redundantes.

Em uma opinião, vários testemunhos se apresentam para testificar sobre a questão que se debate. Esses testemunhos costumam estar em desacordo em questões mínimas, mesmo quando todos tenham sido testemunhas oculares do que se discute. Essas diferenças dão a uma das partes discordantes a oportuni-

dade de descrer dos testemunhos e, portanto, a outra parte possivelmente preferiria que os testemunhos concordassem em tudo. Mas o certo é que se todos os testemunhos concordassem até nos menores detalhes, isso seria um motivo muito maior de descrédito para eles do que os desacordos que possa haver entre suas diversas histórias. Se todos concordam em tudo, a conclusão inevitável é que, de fato, não são testemunhos verdadeiramente independentes, mas que lhes foi dito o que deveriam dizer. Logo, enquanto uma das partes discordantes, possivelmente, preferiria que não houvesse diferenças no que seus testemunhos dizem, que não houvesse nenhuma fenda na qual seu oponente possa semear qualquer dúvida, na realidade, o testemunho se torna muito mais forte devido, precisamente, a essas diferenças que parecem debilitá-lo. Se os diversos testemunhos ao mesmo tempo em que diferem nos detalhes concordam em todos os pontos centrais que são discutidos, seu poder será maior.

Da mesma maneira, para enfrentar as antigas heresias, muitas das quais pretendiam ter uma versão única e pura da história de Jesus, a igreja as refutou, não com base no testemunho único de um único autor, mas com base no testemunho quadriforme do cânon do Novo Testamento.

> "Os senhores dizem que possuem a versão secreta do evangelho que Jesus deu a Tomás, e que se encontra nesse livro que os senhores chamam de o "Evangelho de Tomás". Permitam-nos mostrar-lhes o que dizem Mateus, Marcos, Lucas e João.
>
> Podem não concordar em relação às palavras exatas da oração que Jesus ensinou a seus discípulos. Porém, certamente, concordam nos temas centrais do Evangelho. E esse acordo mostra que os senhores é que estão equivocados".

Em sua multiplicidade, esses quatro Evangelhos davam testemunho de um só evangelho e, portanto, serviram à igreja antiga como defesa contra quem pretendia ensinar e pregar uma versão truncada da mensagem cristã.

Por outro lado, é importante afirmar que o desejo de ter somente um Evangelho é paralelo ao impulso sectário. Gostaríamos de ter um só Evangelho porque então todas as respostas seriam respondidas de uma única maneira: saberíamos, exatamente, quantas pessoas Jesus alimentou, com quantos peixes e quantos pães, e já não temeríamos encontrar aparentes contradições na Palavra de Deus. O problema está em que quando a palavra de Deus já não nos contradiz corre o risco de se confundir com nossas próprias palavras. De igual maneira, o impulso sectário procura ter um só corpo claramente distinguível, em que consiste toda a verdade e que, portanto, não tem que aprender coisa alguma com os demais. É por isso que a maioria das seitas abriga ambições de universalidade, mas nenhuma se mostra disposta a tornar-se "católica", a incluir uma imensa gama de perspectivas por parte de diversas porções do corpo de Cristo.

O impulso sectário é paralelo à busca moderna da objetividade e universalidade. Assim como a modernidade sonhava com um só mapa mundial e com uma só cultura, assim também os sectários sonham com uma só teologia, uma só doutrina, um só Evangelho – ou ao menos com uma só leitura dos quatro Evangelhos.

Foi o mesmo impulso que foi desgastando, cada vez mais, a autoridade colegial do episcopado, e fazendo dele uma hierarquia até chegar, por fim, à decisão de que a cabeça dessa hierarquia é infalível. Uma igreja concebida em termos do Concilio de Trento e do Primeiro Concilio Vaticano bem pode ser universal, mas, certamente, não é "católica".

Nesse ponto, podemos acrescentar que a grande diferença entre o Concílio Vaticano Primeiro e o Segundo não se deveu somente ao contraste entre Pio IX e João XXIII, por maior que tenha sido esse contraste. Deveu-se também à diferença na composição de ambos os Concílios. Comentando sobre a experiência do Concílio Vaticano Segundo, o padre Thomas Stransky diz que ao chegar à terceira seção...

> Via-se claramente que a Igreja Católica Romana já não era uma igreja mediterrânea, como havia sido durante os primeiros oito concílios, já não era uma igreja da Europa ocidental, como havia sido durante a Idade Média, já não era uma igreja sul-européia, como havia parecido ser no Concílio de Trento, e nem tão pouco uma igreja mundial governada por bispos europeus, como no Vaticano I. O Vaticano II foi o primeiro concílio no qual a Europa – considerando a Europa até sua extensão no Levante – não havia tido uma voz predominante. Já que a quinta parte do episcopado vinha da América Latina, e mais da terceira parte das igrejas da Ásia, África e Oceania, e já que havia uma unidade surpreendentemente bem articulada entre esses bispos, as primeiras duas sessões marcaram a transição de uma igreja baseada na Europa para uma igreja mundial.

E então, em uma oração que concorda com o que procurei dizer sobre o sentido pleno da "catolicidade", o Padre Stransky conclui:

> Pela primeira vez na história, a Igreja teve que enfrentar-se às implicações plenas de sua catolicidade. [18]

Neste sentido, o protestantismo e, em particular dentro dele a tradição reformada, tem uma contribuição importante para

fazer à igreja "católica". De certo modo, essa contribuição é vista em seu governo. Por uma série de razões, a forma de governo reformado, tradicionalmente, destacou a colegialidade. Algumas dessas razões são históricas, e remontam ao nacionalismo de Zuínglio e aos sentimentos negativos de Calvino com as monarquias absolutas. Na maior parte dos países em que a tradição reformada foi tomando forma, muitos dos bispos tomaram o partido da velha tradição frente ao da reforma e, portanto, tinham fortes razões para se oporem tanto ao episcopado como à monarquia. Foi assim que as práticas de Calvino em Genebra foram se desenvolvendo até ceder lugar às diversas formas de governo presbiteriano que foram uma característica de boa parte da tradição reformada.

Mesmo quando outras denominações surgidas da tradição reformada têm diversas formas de governo – desde o sistema episcopal dos metodistas até o congregacional dos batistas, incluindo as diversas formas das igrejas de santidade e pentecostais – todas elas buscam alguma forma de manifestar a "catolicidade" da igreja.

A postura de Calvino

Calvino também tinha razões teológicas para propor e insistir em um governo de colegiado, mesmo quando o que ele mesmo propôs era bem diferente do governo presbiteriano atual. Já que tais razões são conhecidas, não há porque detalha-las agora. Contudo, é importante ressaltar que Calvino acreditava que o que estava propondo era uma versão atualizada da antiga colegialidade episcopal descrita por Cipriano. Assim, por trás de um longo discurso de Cipriano, Calvino resume:

> Vê-se, então, que para ele o episcopado universal pertence somente a Cristo, que governa toda a igreja.
> Ele diz que detêm as partes dessa totalidade todos aqueles que cumprem com as funções episcopais sob esta Cabeça.[19]

Freqüentemente, os defensores do presbiterianismo afirmam que a forma de governo reformada afasta tanto a pulverização da igreja que é um perigo constante dos governos congregacionais, e as tendências monárquicas do episcopado hierárquico. O que geralmente se esquece é que a forma de governo que Calvino propôs também se baseava no fato de que a igreja é sempre infalível. É por isso que insiste em que os concílios também são falíveis. E isso é certo, não somente dos concílios mais recentes que talvez se pudesse dizer que eram formados por pessoas indignas, mas também dos antigos Concílios de Nicéia e de Calcedônia, que Calvino aceitava sem questionamento. Também, sobre isso, diz que erraram porque "o Espírito Santo governou de tal maneira aqueles concílios santos que se assegurou que algo humano tivesse lugar neles, para que não depositássemos demasiada confiança no humano".[20] Se isso é certo, por exemplo, do Concílio de Nicéia e de Calcedônia, quanto mais não o será de qualquer denominação ou igreja local nos dias de hoje. Negar isso é cair no mesmo impulso que através da história tem dado ocasião às diversas formas de sectarismo. Da mesma maneira que não há Papa nem concílio ecumênico que possa ser infalível, também não há igreja que tenha o direito de proclamar-se dona absoluta da verdade.

Nesse sentido, Calvino afirma que mesmo que se encontre a verdadeira pregação da Palavra e a correta observância dos sacramentos, ali está a igreja, e que os cristãos não têm o direito de

abandoná-la, "já que o Senhor confere tamanho valor à comunhão de sua igreja, considera traidor e apóstata do cristianismo aqueles que, arrogantemente, abandonem qualquer sociedade cristã." [21] E, em outro lugar: "se tem o ministério da palavra e o honra, se tem a administração dos sacramentos, sem dúvida alguma há de ser chamada e considerada igreja. Porque é certo que tais coisas nunca ficam sem fruto." [22]

A razão disso é que há uma distinção necessária entre o essencial, que todas as igrejas devem ter em comum, e outras questões que, mesmo verdadeiras, não são necessárias para a correta pregação da Palavra e a observância dos sacramentos. Segundo ele diz:

> Em primeiro lugar e antes de tudo, deveríamos concordar em todos os pontos. Mas enquanto todos os homens de alguma maneira se encontram nas trevas da ignorância, nos resta somente a alternativa de negar a existência de toda igreja, ou a de aceitar o erro naquelas coisas em que é possível que haja ignorância sem que prejudiquem a própria religião ou se perca a salvação. [23]

Fica evidente que as coisas que podem prejudicar a religião ou causar a "perda da salvação" são bem básicas e poucas. O próprio Calvino nos oferece uma lista dizendo que são verdades como "Deus é um só, Cristo é Deus e filho de Deus, nossa salvação descansa na misericórdia divina, e coisas semelhantes". [24]

Esta opinião de Calvino, de que se exigimos que a igreja tenha uma doutrina absolutamente correta não haverá igreja que permaneça, se aplica a todas as igrejas, já que todas as pessoas se encontram nas trevas da ignorância. Se essas palavras de Calvino forem seguidas, se aplicarão não somente às tradições luterana, anglicana e outras, mas também às igrejas da própria tradição

calvinista – e, devo mencionar, à igreja em Genebra sob a direção de Calvino e ao próprio Calvino.

Esta dupla visão da alta autoridade e necessidade da igreja, e ao mesmo tempo de sua inevitável falibilidade, tem sido a razão pela qual o protestantismo surgido da tradição reformada pôde ocupar um lugar tão importante no movimento ecumênico. Como porta-voz desse aspecto freqüentemente esquecido do calvinismo, o teólogo do século 18 Jean Alphonse Turretin, cuja mente era menos fechada que a de seu pai François e a de seu avô Benoit, propôs uma união e reconciliação entre as principais igrejas protestantes [25], argumentando que o propósito da religião é a santificação, e que para isso há certos "artigos fundamentais" que todos devem aceitar. Contudo, além disso, há diferenças que facilmente dão testemunho de um profundo desejo de saber mais sobre Deus e da inevitável falibilidade humana.

Mesmo antes desse tempo, em parte devido à necessidade de se unir contra diversos inimigos, e em parte devido ao modo como Calvino entendia os sinais da igreja, a tradição reformada se converteu numa confederação flexível de igrejas na Suíça, Holanda, Hungria, Escócia e outros lugares, unidas entre si por sua comum afirmação de certa perspectiva teológica comum que, entretanto, nunca ficou claramente definida – e surgem daí as discussões sobre o que é a teologia reformada, que continuam até o dia de hoje.

Mais uma vez, esta é provavelmente a principal razão pela qual as igrejas de tradição reformada – e por conseguinte, de tradição wesleyana – tiveram um lugar de tanta importância no movimento ecumênico mais recente. São igrejas que estão acostumadas a aceitar outras igrejas em uma relação de mutualidade e até a aceitar e adaptar para suas próprias situações as afirma-

ções doutrinárias de outras igrejas. Assim, por exemplo, os Cânones de Dordrecht e a Confissão de Westminster foram aceitos como expressões doutrinárias válidas por um número de igrejas cujos representantes não estavam presentes – ou estavam escassamente presentes – nessas assembléias. Em uma data mais recente, a Declaração de Barmen se tornou parte dos documentos normativos de igrejas que não tiveram que passar pelos horrores do nazismo, mas que aprenderam da Igreja Confessional da Alemanha que a igreja deve estar disposta, a cada momento, a proclamar o senhorio absoluto e único de Jesus Cristo e a viver sob esse senhorio. Por razões semelhantes, algumas igrejas reformadas adotaram livros de confissões nos quais lhes é dada autoridade a mais de uma confissão, de tal modo que se equilibram e se interpretam mutuamente – o que nos recorda uma vez mais a sabedoria da igreja antiga ao criar um cânon que inclui o testemunho quadriforme do evangelho.

Tudo isso é uma indicação de que conforme adentramos na era pós-moderna, as igrejas protestantes surgidas da tradição reformada terão uma contribuição importante para fazer a toda igreja "católica" – já que seu próprio mapa é, de certo modo, um mapa pós-moderno.

O outro lado da moeda

No entanto, há também o outro lado da moeda. Existe o perigo do sectarismo, inclusive nessas igrejas altamente ecumênicas. Isso pode ser visto dramaticamente no modo como boa parte do calvinismo posterior afastou a quem não aceitasse os Cânones de Dordrecht ou a Confissão de Westminster – atitude que, mesmo que leve o nome de calvinista, é uma traição e

negação de tudo que Calvino escreveu nos parágrafos que acabamos de citar. E também se pode ver no modo como a América Latina se divide e briga por qualquer insignificância, de maneira que o menor desacordo doutrinário dá origem a uma nova igreja que exclui as demais – e que, em lugar de ser igreja "católica", torna-se seita.

É por isso que me preocupa a afirmação citada ao princípio do capítulo IV, de um importante teólogo de uma das principais igrejas reformadas nos Estados Unidos, no sentido de que o "espírito e a forma de governo de nossa igreja são tão ricos e estão tão perfeitamente equilibrados, que é necessário haver nascido nela, ou, melhor ainda, descender de uma extensa linha de membros da denominação, para poder participar dela de forma plena". Como eu disse, essa asseveração primeiramente me confundiu, depois me entristeceu e depois me irritou. Mas a verdade é que também me preocupa, já que se trata, em essência, de uma afirmação sectária. Essas palavras foram pronunciadas por quem se considera ser um líder teológico em uma igreja reformada importante, que ocupou um lugar de destaque em várias reuniões do Conselho Nacional de Igrejas nos Estados Unidos e do Conselho Mundial de Igrejas. E apesar disso, é uma afirmação não somente antiecumênica, mas também anti-reformada. Pode ser até uma asseveração típica da Idade Moderna, mas certamente não prediz bem algum para o futuro dessa igreja em meio à pós-modernidade.

Essa asseveração implica que é possível que uma igreja seja tão *reformata*, que já não tenha que ser *reformanda*.

Mas se o princípio da tradição reformada é que a igreja deve ser *ecclesia reformata, quia semper reformanda* – igreja reformada porque está sempre sendo reformada – então é impossível ser

reformata sem ser ao mesmo tempo *reformanda*. Dessa maneira, tão rápido com uma igreja se convence de que já foi reformada, deixa de ser verdadeiramente reformada. Essa igreja pode ser, de fato, sectária, já que o que fez foi tomar sua própria percepção da verdade e a elevar ao nível do absoluto.

Se, por outra parte, uma igreja é verdadeiramente reformada, verdadeiramente *reformata*, então estará aberta à ação constante de Deus que a faz *reformanda*, que a chama para novas ações, novos entendimentos, novas estruturas. Somente essa igreja pode ser verdadeiramente ecumênica, já que estará disposta a aprender de outras igrejas, consciente de que Deus pode estar utilizando-as para sua própria reforma. É bem possível e até provável que tal igreja não seja universal. Certamente sempre se encontrará numa posição incômoda, marchando sobre o fio entre o que foi e o que há de ser. Talvez não seja nem sequer grande, pois as pessoas muitas vezes mais preferem a segurança da instituição rígida à fidelidade da abertura à sempre surpreendente ação de Deus. Porém se está disposta a ser *reformanda* conforme a Palavra de Deus mediante à experiência compartilhada da *oikumene cristiana*, então certamente é parte da igreja "católica".

O sectarismo tem outras dimensões que, em geral, levamos em conta. Há também um sectarismo que se relaciona com a geografia, com a cultura, etc. As palavras do Padre Stransky, sobre as mudanças que ocorreram no Concílio Vaticano Segundo, podem ser interpretadas como uma confissão de caráter geograficamente sectário por parte do catolicismo romano. Impulsionada pelas mudanças no mapa do mundo, a Igreja Católica Romana teve de se enfrentar com a realidade de seu próprio sectarismo geográfico e cultural, e aceitar a ameaça de ser mais verdadeiramente "católica".

Outras igrejas, inclusive muitas que provêm da tradição reformada, passaram por processos semelhantes. Nesse sentido, a história do Conselho Mundial de Igrejas, e das várias correntes do ecumenismo que nela convergem, é típica. O processo é bem conhecido. Da Conferência Mundial Missionária que aconteceu em Edimburgo em 1910, com 1200 participantes, 17 eram membros de igrejas jovens. Entretanto nenhum deles representava sua igreja (quatorze deles foram nomeados pelas agências missionárias relacionadas com suas igrejas, e três receberam convites pessoais dos comitês que planejavam a conferência). Ao chegar à Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas, que aconteceu em Vancouver, em 1983, já havia mais igrejas membros do Conselho na África que na Europa ocidental ou na América do Norte. Além do mais, todas as igrejas da Europa ocidental, junto às da América do Norte, eram menos que a terceira parte de todas as igrejas membros do Conselho Mundial de Igrejas. Isso, por sua vez, refletia a realidade que temos nos referido, já que enquanto em 1900 os cristãos do Hemisfério Norte eram, aproximadamente, 80% de todos os cristãos no mundo, para 1980 essa proporção havia sido reduzida em 47%, e para 2000, somente 37% dos cristãos viviam na Europa, América do Norte e outros países "desenvolvidos", enquanto 63% - quase dois terços – viviam nos países do Terceiro Mundo na Ásia, África e América Latina.

Quando se chega a esse ponto é útil regressar a nossa imagem inicial dos mapas em mudança. As mudanças que estão ocorrendo nos dias de hoje são mais drásticas que as que ocorreram com as invasões germânicas, com o avanço do Islã, ou até mesmo com a conquista ibérica da América. A mudança não consis-

te somente em que se deve traçar um novo mapa, porém, ainda mais, no surgimento de vários mapas que não podem ser reduzidos a um só – da mesma maneira que os quatro Evangelhos não podem ser reduzidos a um.

Em meio a esses mapas mundiais em mudança, é impossível que permaneçam fixos em um só lugar. Essa tentativa seria fútil e essa busca desobediente. O que temos de fazer é recordar o chamado aos cristãos e à igreja de ser um povo peregrino – como diria a tradição reformada, ser uma igreja *reformata* e *semper reformanda*, segundo a palavra de Deus. Uma igreja só pode reclamar o título de reformada – de ser formada pela vontade de Deus – na mesma medida em que prossegue sendo formada por essa vontade. José Ortega y Gasset declarou que, de certo modo, a vida não é particípio, mas gerúndio. O mesmo se poderia dizer da igreja: uma igreja que existe no particípio passado – não importa quantas razões tenha para ser chamada de *reformata* – pode muito bem ter tido um grande passado como igreja, mas pouco lhe resta. Talvez essa igreja se tornou viável no mundo moderno de mapas fixos e pretensões de permanência e de objetividade universal; mas não será viável no mapa pós-moderno, policêntrico e "católico" – nem tão pouco será reformada "segundo a Palavra de Deus", cujo cânon inclui o testemunho quadriforme dos quatro evangelistas. A igreja da era pós-moderna – como a igreja em todas as eras – há de viver no gerúndio, e no gerúndio passivo: *reformanda* pela Palavra de Deus.

Hoje, no início do século 21, se há um ponto em que todas as nossas denominações "de centro" concordam, é que estamos necessitados de reforma. Circula por aí uma grande variedade de receitas e propostas, cada qual pretendendo ser a

solução para nossos males. A maior parte delas nos chama a voltarmos para nossas raízes, à Reforma que deu origem a nossa modalidade particular do cristianismo – no caso das igrejas reformadas, às raízes e razões pelas quais uma igreja se atreve a se chamar *reformata*. Entretanto, é necessário insistir que o princípio *reformata quia semper reformanda est* implica que o particípio nunca pode sustentar a si mesmo, que só podemos reivindicá-lo quando existe também o gerúndio – ou melhor, quando a Palavra de Deus continua atuando na igreja.

A reforma desde a periferia

Além disso, o princípio de que a reforma acontece normalmente na periferia implica que, se temos de encontrar esse gerúndio, esse *reformanda* est que é tão crucial para a nossa própria existência, o encontraremos na periferia.

O resultado nos assusta. Nos assusta, particularmente, aos que temos sido educados no "melhor" da tradição teológica ocidental, e que ouvimos agora que nós também devemos ser reformados, que devemos aprender daqueles que desde a perspectiva da modernidade se supunha que não fossem nada mais que alunos permanentes.

Nesse sentido não estamos sozinhos. Posso imaginar o temor daquele jovem humanista do século 16, ex-aluno do famoso Collège de la Marche, e também do estritamente ortodoxo Collège de Montaigu, um erudito incipiente de primeira classe que havia estudado jurisprudência sob os melhores professores de sua época nas Universidades de Orleans e de Bourges e que estava convencido de que, se a igreja necessitava de uma reforma, esta ocorreria de modo mais silencioso e ordenado

que os humanistas propunham, quando pela primeira vez começou a se suspeitar de que a reforma que Deus requeria era muito mais profunda, que boa parte da tradição em que ele mesmo havia sido formado tinha de ser reformada. Anos mais tarde, no prefácio a seu "Comentário dos Salmos", João Calvino nos oferecia um vislumbre de suas lutas internas, ao dizer que estava tão profundamente imbuído das tradições que recebera, que Deus precisou domar seu coração mediante uma "conversão repentina".[26] Depois, comentou sobre as palavras do salmista no Salmo 46:

> Com isso nos mostra que a verdadeira e própria prova da esperança consiste em que quando as coisas estão tão confusas que provavelmente até o firmamento explode com enorme violência, a terra mude de lugar e as montanhas estremeçam em seu próprio fundamento, manteremos calma e tranqüilidade verdadeiras... Se em meio a um colapso geral do mundo nossas mentes continuam imperturbáveis e livres de ansiedade, é prova evidente de que atribuímos ao poder de Deus a honra que lhe pertence. [27]

Permita Deus que esta palavra se cumpra também em nós e em nossas igrejas!

"Deus é o nosso refúgio e fortaleza, socorro bem presente nas tribulações. Portanto não temeremos ainda que a terra se transtorne, e os montes se abalem no seio dos mares; ainda que as águas tumultuem e espumejem, e na sua fúria os montes se estremeçam."
Salmo 46:1-3

[1] política, 1.2

[2] Encontra-se em J. Bernays, Theophastos's Schrist úber die Fromigkeit: Ein Beitrag zur Religionsgeschichte, mit kristischen und erklarenden bemerkungen zu Porphyrios' Sechrift uber Enthaltsmakeit, Wilhelm Hertz, Berlim, 1866, p. 97. Portifirio.

[3] Citado em Eratóstenes.

[4] Moses Hadas, Hellenistic Culture: Fusion and Difusion, Columbia University Press, Morningside Heights, Nova York, 1959, p. 28

[5] Ibid, p. 30.

[6] *The King is dead : Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334 –331 B.C., University of Nebraska Press, Lincoln, 1961, p.333*

[7] The Gnostic Religion: The message of the Alien God and the Beginnnings of Christianity, Beacon Press, Boston, 1958, p. 18.

8 A History of the Expansion of Christianity, vol 4: The great Century in Europe and the United States of América, A.D 1800 – A.d 1914, Harper & Brothers, Nova York – Londres , 191, p. 13

[9] Ibid, p. 14

[10] Medulla theologiae christianae (Zurich, 1696), citado em Heinrich Heppe, Reformede Dogmatics, Set out and Illustred from de Sources, George Allen "Unwin Ltd., Londres, 1950,p. 664

[11] Adv, haer. 3.11.8-9.

[12] Foi discutido isso em Out of Every Tribe and Nation: Christian Theology ande Ethnic Roundtable, Abingdon, Nashville, 1992, pp. 18-23.

[13] De pares. Haer.,30.

[14] Ibid, 36

[15] De unit eccl. 5: Episcopatus umus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur.

[16] Con. Carth. Sub Cyp. Uii, premium.

[17] The spirit of tha Reformed Tradition, Eerdmans, Grand Rapids, 1971, p. 41.

[18] Thomas F. Stransky, C.S.P., "The Declaration on Non – Chirsitian Religions, " em John H. Miller, ed., Vaticam II : Na Interfaith Appraisal, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1966, p.337.

[19] Inst., 4.6.17

[20] Inst., 4.9.11.

[21] inst. , 4. 1.10

[22] Inst., 4. 1. 9.

[23] Inst. 4 .1 .12.

[24] Ibid.

[25] Verifica-se por exemplo, seu escrito Nubes testium pro moderato et pacifico de rebus theologicis judicio et instituenda inter Protestantes concórdia (Genebra, 1719)

[26] Corpus reformatorum, 31:22.

[27] Commentary on the Book of Psalms, James Anderson, trans., Baker Book House, Grand Rapids, 1979, 2:196.

O livro em Língua Espanhola foi impresso em junho de 2001 nas oficinas de impressão de La buena Semilla (A Boa Semente)

Carrera 31 nº. 64 A – 34

Santafé de Bogotá, D.E. – Colômbia

Tiragem em espanhol: 1500 exemplares