



---

## **ESPIRITUALIDADES PLURAIS DA REFORMA**

### *Plural Spiritualities of the Reformation*

Cláudio de Oliveira Ribeiro \*

**RESUMO:** A pesquisa centrou-se na análise do percurso teológico da Reforma Protestante, enfatizando a pluralidade dela, as visões politicamente distintas entre seus protagonistas como Martinho Lutero, João Calvino e Thomas Müntzer, e as práticas e espiritualidades igualmente distintas até os dias de hoje. Metodologicamente, seguimos a noção da história como interpretação e o potencial criativo dos entre-lugares culturais, valorizando os aspectos utópicos que possam ser reforçados pela avaliação histórica. Os resultados da pesquisa destacaram alguns desses aspectos como: (i) o valor teológico da dimensão ecumênica, (ii) os processos de renovação eclesial, dentro e fora do contexto protestante, (iii) a criação e o fortalecimento de vida comunitária e crítica, dentro dos parâmetros teológicos da Reforma. Eles devem ser analisados levando-se em consideração as peculiaridades do contexto brasileiro e latino-americano em geral em suas diferentes dimensões.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teologia da Reforma. Thomas Müntzer. Lutero. Calvino. Espiritualidades.

**ABSTRACT:** The research focused on the analysis of the theological path of the Protestant Reformation, highlighting its plurality, the varied political views among its protagonists, such as Martin Luther, John Calvin and Thomas Müntzer, and the equally different practices and spiritualities of today. Methodologically we followed the notion of history as interpretation and the creative potential of the cultural in-between places, valuing the utopian aspects that might be reinforced

---

\* Professor titular do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo. Artigo submetido a avaliação em 10.11.2016 e aprovado para publicação em 03.03.2017.

by the historical evaluation. The research results highlighted some of these aspects, such as (i) the theological value of the ecumenical dimension, (ii) the processes of ecclesial renewal, inside and outside the Protestant context, and (iii) the creation and strengthening of community life, within the theological parameters of the Reformation. They are to be analyzed taking into consideration the peculiarities of Brazilian and Latin American contexts in their varied dimensions.

**KEYWORDS:** Theology of the Reformation. Thomas Müntzer. Calvin. Luther. Spiritualities.

## *Introdução*

Nossas reflexões tem por objetivo a análise do percurso teológico da Reforma Protestante, enfatizando a sua pluralidade, as visões politicamente distintas entre seus protagonistas como Martinho Lutero (1483-1546), João Calvino (1509-1564) e Thomas Müntzer (1490-1525), e as práticas e espiritualidades igualmente distintas até os dias de hoje.

Ao enfatizar a dimensão de pluralidade no contexto da Reforma Protestante, tanto em seus primórdios como na atualidade, desejamos fundamentalmente pensar teológica e pastoralmente sobre o fortalecimento de vida comunitária dentro de uma lógica inclusiva. Nossa pressuposição é que a vivência comunitária e a pluralidade constituem privilegiado potencial de geração de utopia e que a ausência de referenciais utópicos dá lugar a formas de individualismos exacerbados, de lógicas de exclusão e de sectarismos, de imediatismos políticos, de racionalismos e de absolutismos, o que enfraquece a vivência autêntica e gratuita da fé e a noção de diaconia como canal de solidariedade, partilha e serviço. Tal pressuposição está em íntima sintonia com os princípios teológicos da Reforma.

Em nossas análises, seguimos a noção da história como interpretação e o potencial criativo dos entre-lugares culturais, valorizando os aspectos utópicos que possam ser reforçados pela avaliação histórica. Em decorrência disto destacaremos os seguintes passos: a importância crítica das ações do reformador Thomas Müntzer em especial se comparadas às de Lutero e Calvino, a necessidade de lógicas não dicotômicas para as análises históricas valorizando a complexidade da realidade, o valor teológico da dimensão ecumênica como expressão da Reforma, os processos de renovação eclesial, dentro e fora do contexto protestante, e a criação e o fortalecimento de vida comunitária e crítica, considerando as peculiaridades do contexto brasileiro e latino-americano em geral em suas diferentes dimensões.

## *1 A crítica ao movimento de Reforma: entre Lutero, Calvino e Thomas Müntzer*

As análises sobre os temas relacionados à Reforma Protestante têm privilegiado o questionamento da visão tradicional – e que ainda hoje está presente – que enxerga(va) Martinho Lutero como um “herói da Reforma”, como o homem da liberdade e de compromisso com mudanças. É fundamental para o processo de análise histórica e teológica que realizemos uma crítica às contradições dele, aos seus vínculos com as novas formas de dominação social que emergiam na nova estrutura econômica que a sociedade europeia passava a possuir e às alianças com os poderes emergentes, em geral conhecidos como “os príncipes”, que se destacavam no novo cenário político. Nesta nova compreensão, como contraponto está o perfil do também reformador Thomas Müntzer e as experiências místicas de enfrentamento social dos grupos anabatistas, com a sua chamada Reforma Radical.

Neste contexto de ressignificação da Reforma, para melhor compreensão deste processo dois textos foram significativos para uma geração e parte considerável da comunidade teológica, sobretudo nos anos de 1970 e 1980. O primeiro deles é de Ernest Bloch (1973), *Thomas Müntzer: teólogo da revolução*. Bloch analisa, em chave messiânica e utópica, o movimento anabatista e o legado de Müntzer. Sujeita a várias críticas devido ao seu caráter propositivo e politicamente definido, a obra articula a interpretação em torno de Thomas Müntzer com as possibilidades socialistas especialmente as da metade do século 20, vivenciadas pelo autor. Para ele

A história subterrânea da revolução aguarda sua obra, já iniciada no curso correto; mas os irmãos do vale, os cátaros, os *vaudois*, os *albigeois*, o abade Joachim de Calabrese, os irmãos da boa vontade, da vida comunitária, do total discernimento, do livre espírito, Eckhart, os hussitas, Müntzer e os batistas, Sebastian Franck [...] todos eles se unem e o consciente dessa fantástica tradição tropeja de novo contra o medo, o estado, a descrença e contra altos poderes desumanos (BLOCH, 1973, p. 206-207).

Outro texto de destaque relacionado a essa nova visão da Reforma, não isento de críticas, e que marcou também a geração de teólogos formados nos anos de 1970 e 1980, é *La Guerra campesina en Alemania*, de Friedrich Engels (1981). Ao analisar os diferentes contextos do século 16, o autor afirma que

[...] sob a influência direta de Müntzer e, em alguns lugares, sob a influência de seus discípulos, a parte plebeia da população urbana foi levada de tal forma pela tempestade revolucionária geral que o elemento proletário embrionário obteve breve domínio sobre todos os demais elementos envolvidos no movimento. Este episódio, destaque da guerra camponesa, foi relacionado com *Thomas Müntzer*, a figura mais destacada, e que foi, ao mesmo tempo, a mais

breve. Daí se entende que parte dos cidadãos comuns, os plebeus, teve de ser derrotada, mais cedo do que ninguém, uma vez que, em seu próprio tempo, seu movimento devia levar a marca eminentemente fantástica e que o caminho para expressar suas demandas devia ser muito indeterminado, precisamente porque pisava no terreno menos firme nas condições daqueles tempos (ENGELS, 1981, p. 30, tradução nossa).

É importante frisar que há um forte caráter polissêmico nesse movimento. As próprias expressões a ele referidas como “entusiastas”, “radicais”, “anabatistas”, “pacifistas” e “espiritualistas” revelam o pluralismo dos grupos e suas diferentes ênfases. A perspectiva crítica deles se dirigia tanto à Igreja Romana quanto aos movimentos e lideranças emergentes da Reforma como Lutero, Zwínglio e, posteriormente, Calvino. Tratava-se de um tipo de alternativa a esses dois polos. Não é fácil caracterizar o movimento devido à sua diversidade interna, mas é possível elencar em linhas gerais alguns elementos básicos como a crítica ao que identificavam como imoralidade e como abusos praticados pela Igreja Romana, a discordância do batismo infantil e a defesa do batismo de adultos por imersão, um clamor por um retorno a uma pureza religiosa neotestamentária, o questionamento aos grupos protestantes emergentes por não aprofundarem suficientemente a Reforma, a defesa pela separação entre Igreja e Estado e uma liderança leiga expressiva.

Müntzer advogava uma religiosidade carismática, com forte expressão pneumatológica, maior até mesmo que a ênfase na Palavra dada por Lutero. A visão teológica anabatista possuía visão igualitária, centrada na adesão livre e radical da fé, acima de origens étnicas e geográficas. Tal perspectiva acentuava uma escatologia intra-histórica com a visão de que a nova realidade social emergente marcaria a instituição do Reino de Deus na terra. Nesse sentido, a ruptura com Lutero era inevitável, uma vez que tal visão tornou-se incompatível com a teologia luterana dos “Dois Reinos”. Os conflitos se tornaram agudos e Müntzer foi morto pelos seus opositores com 35 anos de idade (ROSA, 2016).

Se as visões teológicas de Thomas Müntzer, especialmente a recorrente invocação das Escrituras para defender uma “guerra santa” para exterminar os ímpios, inclusive governantes e magistrados que não correspondessem a esse chamado divino, são pouco conhecidas e reconhecidas na história do cristianismo, o mesmo acontece com os anabatistas pacifistas. Estes, como base especialmente em Zurique, não proclamavam a “guerra santa”, mas rejeitavam os novos governantes e lideranças religiosas, bem como o conjunto da sociedade que consideravam estar corrompida pelo pecado. Desta forma, cultivavam certo absentismo social, com pouca ou nenhuma participação em assuntos cívicos ou políticos, recusavam-se a pagar tributos de guerra e fazer juramentos. Entre os vários grupos que estiveram nessa raiz doutrinária encontraremos mais tarde os menonitas, a partir da liderança de Menno Simons (ROSA, 2016).

Os elementos utópicos presentes nas duas análises nos revelam outra faceta da Reforma, agora não mais monolítica e vista em chave apologética em torno da figura épica de Lutero. Trata-se de uma chave política, que nos leva à crítica social e ao engajamento contestatório do *status quo*. À figura de Thomas Müntzer podemos associar formas políticas e de espiritualidade que se desenvolveram nos séculos seguintes ao dele. Assim podemos listar desde os socialismos utópicos de Saint-Simon, Charles Fourier e Robert Owen, na passagem para o século 18, até os movimentos de socialismo cristão do século 20, como os que desafiaram teólogos protestantes europeus, entre eles Paul Tillich, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer e outros, e como os movimentos eclesiais latino-americanos que se articularam com a revolução sandinista na Nicarágua no final dos anos de 1970, por exemplo. Todos eles representavam direta ou indiretamente espiritualidades herdeiras da Reforma.

A crítica a Lutero foi para círculos significativos de minha geração uma demarcação de espaço teológico. Se Lutero era questionado pela falta de radicalidade na proposição e na continuidade da Reforma e por supostos compromissos escusos que ele manteve, o pensamento de João Calvino e as formas calvinistas de organização eclesial – com os seus correlatos políticos – eram igualmente refutados, especialmente pelo reforço da racionalização da economia pelas formas ascéticas e pela renúncia puritana às formas de consumo. Espiritualidades ascéticas e puritanas em geral são entediantes, sem conexão ou relevância para os processos culturais contextualizados e, no caso da fé cristã, pouco ou nada significam para os desafios da inculturação do Evangelho.

Em certo sentido, é possível neste aspecto colocar juntas as tradições luterana e calvinista. Pode-se compreender a partir da obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Max Weber (1983), que o espírito – poderíamos dizer “religioso” – da sociedade capitalista, em seu intento de acumulação de riquezas, é constituído, de um lado, pela ética econômica e pela vocação para o trabalho forjadas por Lutero, e, de outro, o ascetismo puritano de Calvino, mais tarde aprofundado pelas espiritualidades do puritanismo inglês. E também que ele, o capitalismo moderno, não se coaduna com a liberdade, e, sim, está sujeito às exigências funcionais do sistema de produção. Para Weber

Esse ascetismo secular do protestantismo opunha-se, assim, poderosamente, ao espontâneo usufruir das riquezas, e restringia o consumo, especialmente o consumo do luxo. Em compensação, libertava psicologicamente a aquisição de bens das inibições da ética tradicional, rompendo os grilhões da ânsia de lucro, com o que não apenas a legalizou, como também a considerou (no sentido aqui exposto) como diretamente desejada por Deus (WEBER, 1983, p. 122).

Tais compreensões religiosas atravessaram os séculos e marcaram formas variadas de espiritualidade. Em geral, produziram visões identitárias rígi-

das, cujas compreensões giravam em torno da ideia da Reforma como um retorno a um passado idealizado que, por sua vez, se apresentava como algo igualmente idealizado para ser reproduzido. As variações existiram, é óbvio. Os valdenses, precursores da Reforma, retroalimentaram o que eles mesmos haviam apontado no século 12: formas iconoclastas e apego à leitura bíblica. Os batistas, menonitas e quakers, no decorrer do século 17, reforçaram certo caráter de exclusivismo religioso, mas, o fizeram dentro do quadro da herança ascética. Os grupos reformados da Suíça, sob a égide de Ulrich Zwinglio (1484-1531), conferiram certo caráter humanista às suas formas de espiritualidade, em conexão com alguns aspectos do pensamento de Erasmo de Roterdã (1466-1536), mas desembocaram no ascetismo calvinista. Os metodistas, na Inglaterra do século 18, e grupos pietistas, sobretudo alemães, em diferentes épocas, combinaram um tipo emocional de experiência religiosa ao ascetismo moral e racional. Em linhas gerais, podemos dizer que tais espiritualidades, incluindo os grupos luteranos e calvinistas, com todas as suas variações, reforçaram as estruturas culturais e econômicas que formaram o Ocidente moderno.

Stuart Hall, figura de destaque dos estudos culturais, em seu livro *Formations of Modernity* (1992), articula a construção do “Ocidente”, usando a criativa expressão “O Ocidente e o Resto” (“*West and Rest*”). Tal concepção é formada por um padrão de pensamento e de linguagem que, desde a sua gênese, é marcada por relações econômicas de dominação. As análises sobre a Reforma não podem prescindir desta perspectiva. Mesmo porque ninguém entende mais do “resto” do que os grupos que cultivam formas de ascetismo excludente.

Neste contexto ocorre um duplo processo. O Ocidente é ao mesmo tempo um produto dos meios históricos de domínio, bem como uma ferramenta/paradigma para exercer este mesmo domínio. Nas palavras do autor: “A ideia de ‘o Ocidente’ tornou-se tanto o fator de organização em um sistema de relações globais de poder quanto o conceito de organização de uma forma total de se pensar e de se falar” (HALL, 1992, p. 187). Estamos diante de um sistema de representação e de um conceito cujo núcleo central está muito perto de uma ideologia. Esta construção ocorreu ao longo do processo de constituição e de desenvolvimento do sistema econômico capitalista. A crescente coesão interna que resultou de conflitos com outros povos e de contraste com o mundo externo contribuiu para se forjar um novo senso de identidade. A concepção religiosa europeia protestante é um dos elementos cruciais desta coesão.

A confluência destas interpretações, mesmo com os distanciamentos comuns entre as visões marxistas e weberianas, somada às urgências pastorais e políticas próprias dos anos de 1970 e 1980, marcava, como já referida, uma polarização acentuada entre Lutero e Calvino, de um lado, e Thomas Müntzer, de outro. Consideramos que um dualismo na compreensão

da Reforma representado no embate das figuras de Lutero e de Thomas Müntzer não é saudável para uma boa compreensão teológica. É fato que consideramos que as críticas ao caráter apologético que em geral eram – e ainda hoje são – feitas da atuação e do pensamento de Lutero, foram e são importantes para se descortinar os aspectos ideológicos da trajetória protestante até a atualidade. No entanto, novos horizontes precisavam ser descobertos para um aprofundamento das reflexões sobre a Reforma que leve em conta a variedade dos grupos e das formas de espiritualidade que a ela estão ligados e a complexidade desta gama diversa de experiências religiosas. O aspecto dicotômico, ainda que houvesse introduzido uma nova compreensão e, por que não dizer, uma legitimação de movimentos como o dos anabatistas com a sua Reforma Radical, mantém-se redutor. Isto porque a realidade, tanto a do século 16 quanto a dos dias de hoje, são complexas e exigem abordagens mais amplas e plurais.

## *2 Tensões e complexidades*

Para o esforço em refletir sobre os temas teológicos da Reforma tendo em vista a realidade social e eclesial dos dias de hoje nos foram muito úteis duas noções. A primeira, oriunda do pensamento tillichiano, mas também partilhada por vários outros pensadores, é a concepção de que a história é sempre *interpretação* (TILLICH, 1967). A segunda está relacionada à referência utópica e à dimensão da imaginação, que são forjadas nas fronteiras culturais.

### *2.1 A história como interpretação dos fatos*

Ao seguir a compreensão da história como interpretação não se trata de dar margem a julgamentos arbitrários, sem base nos acontecimentos ou com distorções imaginárias, mas de realçar uma compreensão interessada, que busca um alvo, um querigma. O teólogo Paul Tillich (1886-1965), um dos mais destacados intérpretes da Reforma, por exemplo, se recusava a exercer a tarefa de mero coletor e divulgador de fatos e dados, mas procurava “tornar vivo” o que já passou. Ele buscava olhar o passado para compreender a situação presente; aliar aos fatos uma interpretação. Tal discernimento requer um envolvimento pessoal daquele que está diante dos fatos. Tillich, por exemplo, se envolveu, em diferentes questões e movimentos políticos de sua época, em especial o “socialismo religioso” já referido. Ele entendia que a atividade histórica é a chave da compreensão da história e, assim, um problema que se tornou central em sua teologia e filosofia foi o processo histórico, tanto em termos de uma participação ativa como de sua compreensão crítica. O autor por diversas vezes realçou os seus questionamentos tanto ao marxismo-leninismo quanto ao reformismo

próprio da Social Democracia, na busca de uma terceira via democrática e socialista. Tais teorizações políticas possuíam conexões intensas com as formas de espiritualidade e com o pensamento teológico da Reforma. Tillich, com essa perspectiva não-dogmática, procurava no passado os significados das questões que o afligiam no presente que, por sua vez, existiam em função da responsabilidade com o futuro.

De posse desta perspectiva revisionista e plural, Tillich, no campo eclesiológico, indicou, dentro da tradição da Reforma, algumas tensões necessárias para a vida das igrejas. Tais tensões, se não equacionadas de forma criativa e propositiva, podem incorrer em uma série de riscos, sempre com possibilidades de reforçar práticas idolátricas. Entre esses perigos estão: absolutizar condicionamentos históricos em nome de uma correta interpretação dos elementos fundantes (tradição sem reforma); efetuar uma crítica vazia pelo uso indevido, arbitrário e excessivo da liberdade (reforma sem tradição); relativizar de modo esvaziador o cerne da mensagem fundante (adaptação sem veracidade); não considerar a realidade cultural dos destinatários da mensagem (veracidade sem adaptação) (TILLICH, 1963).

Em plano similar, encontramos as ideias do filósofo italiano Giorgio Agamben. Em sua primeira obra, publicada em 1970, *O Homem sem conteúdo* (2013), o autor já indicava que

Contraditoriamente ao que pode parecer à primeira vista, a ruptura da tradição não significa de fato e de modo algum, a perda ou a desvalorização do passado: é antes, bem provável que apenas então o passado se revele enquanto tal como um peso e uma influência antes desconhecida. Perda da tradição significa, no entanto, que o passado perdeu a sua transmissibilidade e, até que não se tenha encontrado um novo modo de entrar em relação com ele, o passado pode, doravante, ser apenas objeto de acumulação. Nessa situação, o homem conserva integralmente a própria herança cultural, e o valor desta, aliás, se multiplica vertiginosamente: ele perde, porém a possibilidade de extrair dela o critério de sua ação e da sua salvação e, com isso, o único lugar concreto em que, se interrogando sobre as suas próprias origens e sobre o próprio destino, lhe é dado fundar o presente como relação entre passado e futuro. É, de fato, a sua transmissibilidade que, atribuindo à cultura um sentido e um valor imediatamente perceptíveis, permite ao homem se mover livremente para o futuro, sem ser tolhido pelo peso do próprio passado (AGAMBEN, 2013, p. 175-175, grifo nosso).

Nossa proposição é que, não obstante o apreço pelo rigor das análises históricas e científicas, somente faz sentido tratar teologicamente das espiritualidades da Reforma se tivermos pontos no horizonte que nos revelem como elas deveriam ser. Não se trata de desprezar o que elas foram ou são, mas, sim, ressaltar em que elas nos mobilizam.

Exemplos de formas religiosas do passado e do presente no contexto das tensões referidas são abundantes e dificultam as sínteses. Vejamos os casos

de grupos protestantes que hoje advogam o resgate de suas identidades (identidade protestante, identidade metodista, identidade calvinista, identidade arminiana, identidade batista, identidade pentecostal etc). Em geral, são esforços de uma volta ilusória ao passado, na grande maioria das vezes idealizado, o que revela certa absolutização de condicionamentos históricos em nome de uma correta interpretação dos elementos fundantes. Aliás, uma simples observação aos conteúdos dos acalorados debates que se avolumam hoje em eventos e na internet sobre calvinistas versus arminianos, salvo melhor juízo, são travados sem qualquer referência às questões relativas à realidade de vida das pessoas no mundo de hoje. São abordagens estéreis e sem relevância histórica. É o que foi denominado “tradição sem reforma”. O passado passa a se constituir como um “peso”, especialmente porque, como diz a canção popular brasileira: “Nada do que foi será de novo do jeito que já foi um dia”. É o olhar apurado para as questões que emergem das realidades sociais que nos circundam e das atuais engrenagens humanas e culturais e a sensibilidade para discerni-las e enfrentá-las, mesmo com diferentes métodos e atitudes, que poderá nos dizer algo, ainda que relativo, sobre tais tradições.

Outro exemplo: os grupos evangélicos que difundem a espiritualidade por intermédio das mídias e da produção cultural fonográfica e dos chamados “shows gospel”. São todos herdeiros da Reforma. Da parte deles, são bastante comuns fortes críticas aos aspectos da tradição feitas a partir de um uso da liberdade que, para alguns, é indevido, arbitrário e excessivo. Nessa direção, seria o que foi chamado de “reforma sem tradição”. Mas, a Reforma do século 16 e dos que se seguiram não se pautou pela liberdade? Ela não se estruturou com processos de inculturação como cultos no vernáculo, tradução e uso popular da Bíblia, recurso às canções populares? A adequação dos atuais grupos religiosos midiáticos às lógicas culturais e de comunicação do mundo urbano não seria uma proposta aceitável de Reforma?

Ligado a essa temática, há um debate mais controverso que está em torno das teologias e práticas religiosas e espiritualidades de prosperidade. Elas são desenvolvidas com mais eficácia pelos grupos evangélicos no Brasil e no mundo. Portanto, a linha histórica com a Reforma não pode ser negada. É fato que os grupos religiosos de prosperidade estão cada vez mais distantes dos elementos da Reforma, e parecem fazer questão que esta distância aumente. Os seus defensores advogam que tais práticas estimulam a autoestima das pessoas e o empoderamento delas frente à situação social e econômica. Outros questionam a lógica de “retribuição” a ela inerente, o que contrariaria a noção de graça, base do espírito teológico da Reforma. Estamos diante de um dilema. Não creio que as respostas rápidas e unívocas sejam adequadas.

Podemos também comparar formas de espiritualidade que se configuram, de um lado, nas práticas da Igreja Universal do Reino de Deus e grupos

similares, em geral mais livres e inovadoras, e de outro, o que Rubem Alves, em sua obra *Protestantismo e repressão* (1979), chamou de Protestantismo da Reta Doutrina, cujas regras de conduta tendem a ser sectárias, anticulturais e de um pietismo de corte moralista e exclusivista. Aqui, a meu ver, reside um profícuo debate sobre o que significa “relativizar de modo esvaziador o cerne da mensagem fundante”; ou seja, criar formas de adaptação sem possuir, ao menos supostamente, a “veracidade” do pensamento da Reforma. Por outro lado, o que adianta tanto zelo pela doutrina se não se considera a realidade cultural dos destinatários da mensagem? Ou seja, uma veracidade sem adaptação, como é bastante comum no contexto tradicional das igrejas. O mesmo Rubem Alves, em *Dogmatismo e tolerância*, nos dissera, se referindo a este tipo de protestantismo ainda em voga entre nós, embora não saibamos com que força e intensidade, que

[...] o critério para a participação na comunidade não é místico, mas antes intelectual: a confissão da reta doutrina tal como está definida nas confissões de fé e nos catecismos. Estes documentos *funcionam* praticamente como os centros de infalibilidade. Mas, como tais documentos cobrem todo o campo da doutrina, não sobra nenhuma área aberta à discordância. Assim, o livre exame protestante, não significa que o crente possa interpretar o texto livremente, pois a leitura correta já está definida pela confissão (ALVES, 1982, p. 55).

E mais do que isso! O mesmo contexto de violência no qual a sociedade moderna foi forjada marca também o protestantismo. O autor nos chama a atenção para a histórica ocorrência das práticas inquisitoriais, no sentido de procedimentos institucionais que visam identificar e eliminar o pensamento divergente, tanto na gênese do protestantismo quanto nos dias atuais. Afirma o autor:

Quanto a Lutero, é sabida a sua atitude para com os movimentos anabatistas, e o seu conselho que deveriam ser mortos com o mesmo espírito com que se mata um cão raivoso. E quanto a Calvino, as fogueiras continuaram a ser acesas em Genebra, não apenas para a queima de Miguel Serveto, como também para a queima de dezenas de bruxas. Podemos nos desfazer desta evidência histórica perturbadora, explicando o comportamento dos reformadores como decorrência da atmosfera católico-medieval que ainda respiravam. Assim fazendo, conseguimos salvar a ideologia protestante da liberdade e do livre exame, atribuindo as origens da inquisição protestante a um resíduo de espírito católico. Mas neste caso seria necessário demonstrar que o espírito e as práticas inquisitoriais desapareceram gradualmente do Protestantismo. E parece que isto não é possível. O que se observa é o seu reaparecimento no seio do Protestantismo sempre que o pensamento divergente ameaça a sua unidade política e teológica. Na verdade, seria possível interpretar a tendência protestante para as divisões denominacionais e sectárias como uma expressão de práticas inquisitoriais. É evidente que fogueiras não podem mais ser acesas. Entretanto, o fato de os grupos com pensamento divergente serem forçados a deixar uma certa igreja é uma evidência da presença de mecanismos de controle de pensamento extremamente eficazes na igreja de que foram forçados a sair (ALVES, 1982, p. 107).

As tensões descritas até agora podem ser elementos de melhor compreensão das espiritualidades da Reforma, tanto as do passado quanto as do presente. Também poderiam oferecer certa base para interpretações teológicas de questões que emergem das experiências pessoais e sociais hoje.

## 2.2 Reforma e espiritualidade como projeções do devir

Há uma segunda noção que consideramos importante para melhor compreensão das espiritualidades da Reforma. Trata-se da referência utópica e da dimensão da imaginação, que são forjadas nas fronteiras culturais. Homi Bhabha, um dos expoentes dos estudos culturais pós-coloniais, propõe, em *O local da cultura* (2001), um alargamento de horizontes e de caminhos de reflexão sobre a realidade em que seja possível uma nova descrição da contemporaneidade humana, que supere o que em geral é visto como normalidade no presente. É o que o autor sugere como *posicionar-se num além*. Trata-se de uma atitude de revisão que permita retornar ao presente, reinterpretando-o, e redescrivendo a contemporaneidade com novas significações e possibilidades interventivas. O futuro é, nesse aspecto, assumido desde os entre-lugares culturais, com todas as instabilidades e indefinições que lhe são características.

De forma similar, Boaventura de Souza Santos, em sua obra *A gramática do tempo* (2010a) propõe uma *dilatação do presente* por intermédio de uma *sociologia das ausências*, mas ao mesmo tempo considera ser fundamental uma “contração do futuro” a partir do que ele chamou de *sociologia das emergências*. Esta é a investigação das alternativas sociais compatíveis com o horizonte das possibilidades concretas, e que “consiste em substituir o vazio do futuro segundo o tempo linear (um vazio que tanto é tudo como é nada) por um futuro de possibilidades plurais e concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que se vão construindo no presente através de actividades de cuidado” (SANTOS, 2010a, p. 116).

Pressupomos que as identidades se constroem não mais nas singularidades – como as de classe, gênero etc – mas, nas fronteiras das diferentes realidades. Trata-se dos *entre-lugares*. Eles são compreendidos como um pensamento liminar, construído nas fronteiras, nas bordas das culturas. Pela natureza deles, não é simples caracterizar tal espaço cultural, mas eles podem se encontrar, por exemplo, na experiência da comunicação eletrônica entre jovens das camadas sociais pobres, que reúne duas dimensões de tempo distintas na vivência humana: o pós e o pré-moderno. Ou na construção da cidadania a partir de expressões artísticas como o Funk, Hip-Hop, danças de rua, capoeira e formas de teatro popular, nas quais nem sempre o elemento racional de conscientização política está explícito. Crescem os grupos evangélicos, especialmente entre a juventude, com diferentes tons nas visões teológicas, que se organizam e atuam nestas formas. Ou ainda podemos ver espaços fronteiraços nas experiências

religiosas que agregam diferentes tradições, como aquelas que reúnem em uma só vivência o urbano, o afro e elementos tradicionais cristãos. Aqui, não somente a Igreja Universal do Reino de Deus, mas diferentes grupos pentecostais são exemplos de estarem nessas zonas fronteiriças. Em relação aos exemplos citados, mas também a outros possíveis, podemos dizer que as experiências religiosas que são direta ou indiretamente, assumidamente ou não, herdeiras da Reforma, vivenciam tais fronteiras. Isto coloca em xeque as compreensões fixistas de identidades rígidas. Mais uma vez, recorreremos à Boaventura de Souza Santos:

Sabemos hoje que as identidades culturais não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação. Mesmo as identidades mais sólidas, como a de mulher, homem, país africano, país latino-americano ou país europeu, escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades. Identidade são, pois, identificações em curso (SANTOS, 2010b, p. 135).

Com essa perspectiva em mente, perguntaríamos, por exemplo, se os estudos sobre os pentecostalismos estão atentos para a simultaneidade dos processos de massificação, de um lado, o que contrariaria os princípios da Reforma, e, de outro, as formas entrecruzadas em seus espaços religiosos de empoderamento de mulheres e de pessoas pobres. Ou ainda: há sinais de avivamento teológico dentro das linhas da Reforma nas variadas formas de espiritualidades pentecostais? Richard Shaull, renomado teólogo protestante e precursor da Teologia da Libertação, ainda nos anos de 1990, com a obra *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs* (1999), escrita em conjunto com o sociólogo Waldo Cesar, reforçou essa perspectiva realçando o caráter positivo das experiências pentecostais, não obstante serem fronteiriças a limitações institucionais de grande calibre. Nas palavras do autor:

[...] um maior contato com movimentos pentecostais em outros países da América Latina e dos Estados Unidos tem confirmado o que eu havia captado e concluído como resultado de minha imersão no mundo pentecostal no Brasil. Enquanto muita coisa me parece perturbadora em um ou outro desses movimentos, continuo fascinado pelo testemunho de um sempre crescente círculo de mulheres e homens que falam com paixão de sua nova vida, da esperança e poder que encontraram na medida em que responde à mensagem do Evangelho.

[...] E na medida em que isto acontece encontram poder em si mesmos – e vocação – para testemunhar a outros sua nova vida e esperança; e responder dinamicamente às necessidades de outros, envolvendo-se frequentemente nas lutas pela transformação de seu mundo (SHAULL, 1999, p. 294-295).

Não tenho clareza da efetividade de todos os aspectos contidos na avaliação de Shaull, tanto no momento em que tais análises foram feitas, há vinte anos, quanto nos dias de hoje. No entanto, não podemos negar que

nos entre-lugares das vivências humanas expressas nas experiências religiosas pentecostais no Brasil, há elementos bastante próximos daquilo que consideramos o querigma central do pensamento teológico da Reforma: empoderamento da fé e das ações das pessoas leigas que compõem os diferentes movimentos, a inclinação para as possibilidades de atualização permanente da experiência religiosa, e o sentimento de pertença motivado pela adesão religiosa livre e pela vivência comunitária.

Outro exemplo nós poderíamos extrair das espiritualidades que se forjam nos espaços relacionados direta ou indiretamente às práticas dos conhecidos movimentos de Missão Integral e similares. Nas fronteiras de práticas assistenciais e vivências religiosas intimistas e pietistas brotam consciência social, crítica às realidades de dominação e novas perspectivas utópicas que, não obstante as contradições institucionais e engrenagens históricas da maioria das denominações evangélicas brasileiras, estão em sintonia com os principais aspectos teológicos da Reforma.

Outro significado teológico de grande importância no contexto de espiritualidades da Reforma é a perspectiva e a vivência ecumênicas. A presença em conjunto de pessoas e de grupos com diferentes experiências religiosas e/ou culturais aponta para o futuro e, necessariamente, precisa estar deslocada do real. Ou seja, trata-se de uma *ruptura* ou *descontinuidade* criativa. Tal presença não precisa corresponder exatamente à realidade na sua totalidade. Quando grupos e comunidades religiosas, ainda que de forma incipiente, começam a se unir em torno de uma proposta socialmente responsável e comum, isso se torna uma ação política e profética. Daí, o vínculo com os pressupostos teológicos da Reforma. As espiritualidades ecumênicas, tanto do passado quanto do presente, com maior ou menor grau de institucionalização, por serem vividas em entre-lugares culturais e fronteiras religiosas e sociais, guardam elementos utópicos consideráveis se levarmos em conta a herança teológica da Reforma. Voltaremos a esse tema.

### ***3 Para onde sopram os ventos da Reforma?***

Até aqui, procuramos demonstrar a importância do pensamento teológico e das ações do reformador Thomas Müntzer, em tensão com expressões mais conhecidas da Reforma como as de Lutero e de Calvino, seguida da necessidade de lógicas não dicotômicas para as análises históricas valorizando a complexidade da realidade que marca o contexto da Reforma.

A partir da síntese dos principais postulados teológicos da Reforma, sobretudo as tensões dialéticas entre movimento e instituição, o destaque de nossas reflexões será o valor teológico da dimensão ecumênica como expressão da Reforma e os processos de renovação eclesial, dentro e fora

do contexto protestante. O significado e o fortalecimento da vida comunitária e as peculiaridades do contexto brasileiro e latino-americano em geral em suas diferentes dimensões são referências implícitas e explícitas destas análises.

### 3.1 *As tensões entre instituição e movimento*

Mesmo com toda a diversidade dos grupos protestantes, tanto os que se formaram no século 16 quanto os que desenvolveram até os dias de hoje, e com as contradições e ambiguidades próprias de qualquer movimento, é possível identificar bases comuns entre os diferentes movimentos da Reforma:

(i) A base que representa a maior herança da Reforma, em especial aquela pregada por Martinho Lutero, é a radicalidade da graça. A graça de Deus é compreendida como o fundamento da vida e da fé e sentido da redenção do ser humano: a salvação vem pela graça, ou seja, o perdão de pecados é resultado do amor incondicional de Deus, e para alcançá-lo é preciso ter fé. O ser humano necessita de Deus e não pode se salvar a si mesmo, mesmo sendo muito religioso.

(ii) A graça se relaciona à liberdade em Cristo. Ela se torna operosa no mundo valorizando as escolhas humanas diante da vida. Neste caso não se considera o determinismo predestinista, mas, sim, a responsabilidade humana e o livre arbítrio, frutos da graça de Deus.

(iii) A Bíblia emerge, nesta compreensão, como fundamento para a fé e a vida que reside na graça de Deus. A Bíblia é o centro da Igreja, e todas as atividades e ideias devem ser discernidas biblicamente.

(iv) O sacerdócio universal de todos os crentes – um questionamento do clericalismo e uma valorização do lugar dos fiéis no propósito missionário do Senhor da Igreja. Todas as pessoas são chamadas a serem responsáveis pela igreja e pelo reino de Deus como se fossem pastores ou pastoras.

(v) A ideia da “Igreja reformada que está sempre se reformando”. Essa visão dinâmica não deve ser exclusiva dos que se identificam como evangélicos. Serve para as igrejas em geral. Serve para as demais religiões. Serve para a revisão da vida nos seus muitos sentidos. Por isso, todas as pessoas, de alguma forma, podem ser protestantes.

Esta herança está assentada direta e indiretamente nas cinco frases em latim que sintetizam o sentido da Reforma Protestante: *Sola Gratia* (Somente a Graça), *Solus Christus* (Somente Cristo), *Sola Scriptura* (Somente a Escritura), *Sola Fide* (Somente a Fé) e *Soli Deo Gloria* (Glória somente a Deus). Todos estes princípios representam protesto e oposição aos ensinamentos da então dominante Igreja Romana, que, segundo os reformadores, teria

monopolizado os atributos de Deus e os transferido para a Igreja e sua hierarquia, em especial para o Papa.

Com isso, os diferentes grupos protestantes empreenderam uma popularização da leitura bíblica, bem como maior atuação e liderança dos leigos (os não ordenados). Como se sabe, em consequência direta desse posicionamento, mas em sintonia com as transformações ocorridas na cultura moderna emergente, houve os esforços de tradução da Bíblia, por Lutero, para a “língua vulgar”, o alemão, o que transformou a relação dos fiéis com a Sagrada Escritura e abriu caminho para interpretações mais livres do texto bíblico.

Esses aspectos geraram uma densa mudança eclesiológica. As questões “quem é a Igreja?”, “onde está a Igreja?” e “quem fala pela Igreja?” trazem à tona a tensão teológica entre instituição e movimento ou, em outros termos, entre instituição e comunidade. O próprio fato da existência destas questões revela a existência de um novo discurso eclesiológico, portanto de uma crise, que acontece nos momentos de desequilíbrio – ou equilíbrio precário – entre as instituições e as suas bases humanas.

A tradição teológica da Reforma enfatiza que a Igreja não é o Reino de Deus, mas pode e deve ser porta-voz e testemunha do Reino, ao anunciar o *querigma* fundante e as exigências decorrentes dele. As ações da Igreja somente fazem sentido quando, sob a orientação do Espírito Santo, visem o bem-estar integral do ser humano e de toda a criação.

A vida eclesial seguindo o padrão bíblico que realça as críticas proféticas provenientes tanto do AT como do NT está sempre fundamentada em tensões dialéticas que exigem e criam novas realidades. Nesse sentido, estão presentes na vida da Igreja as tensões entre o *eclesial* (dimensões mais vivas e criativas da vivência comunitária da fé cristã) e o *eclesiástico* (dimensões formais, jurídicas e institucionais da igreja). Da mesma forma, situam-se as tensões entre movimento & instituição, fé & religião, simbólico (que une/religa) & diabólico (que separa) e outras similares. Rubem Alves indicou que

A função das instituições é fundamentalmente prática. Para viver e sobreviver temos de ser capazes de resolver problemas. Mas não é possível a cada geração aprender a resolver os seus problemas, da estaca zero. Nas instituições a memória das soluções passadas é preservada. Na verdade, é possível dizer que as instituições são a memória inconsciente da sociedade.

[...]

De um lado, a instituição faz uso dos seus mecanismos para impor sua interpretação da realidade e os comportamentos correspondentes. Do outro lado, as pessoas, sentindo um mundo diferente e os problemas novos que resistem às programações institucionais, são obrigadas a se desviar das instituições. As instituições, que num momento originário foram criadas como expressão

e instrumento de pessoas, passam a ser vividas como obstáculo e repressão (ALVES, 1982, p. 40-1 e 45).

Indicação objetiva desta tensão foi o surgimento das Comunidades Eclesiais de Base, de grupos informais de vivência da fé (no interior da Igreja Católica ou ecumênicos), e outras e “novas formas de Igreja”, nas décadas passadas.

A comunidade é a nova realidade social a partir da qual se elabora uma nova eclesiologia. Essa realidade encontra-se dentro da própria instituição, pois ambas têm em perspectiva o mesmo horizonte simbólico. A tensão acontece na recusa da comunidade de ler os mesmos símbolos com as significações cristalizadas pela instituição. A comunidade se define em sua relação dialética e ambivalente com a instituição, e é uma criadora de significações.

Outra destacada contribuição da teologia da Reforma vem do teólogo reformado Karl Barth (1886-1968). Para ele, a comunidade é uma assembleia, reunida, edificada e comissionada pelo Espírito Santo, que possui sua existência num movimento de chamado e resposta que se realiza em um determinado lugar. Essa perspectiva remonta à tensão entre instituição e movimento, fortemente presente no campo teológico. Nas palavras do autor:

A [...] utilização do termo ‘comunidade’ pretende chamar a atenção para o fato de que na ‘igreja’ não temos apenas e nem em primeiro lugar a ver com instituições e ministérios, mas com pessoas que estão reunidas numa ‘entidade comum’, no desempenho e a serviço de tarefas que elas têm em comum. É com razão que nas últimas décadas se tornou novamente conhecida e habitual a interpretação da palavra ‘igreja’ por ‘comunidade’.

[...]

A Igreja não é a revelação de Deus tornada instituição, na qual a vontade, verdade e graça de Deus, em forma de uma certa soma de plenos poderes, intuições e forças sobrenaturais, se teriam tornado posse do ser humano ou passado para a sua disponibilidade e administração (BARTH, 1986, p. 289 e 187).

Isso significa que a Igreja não se eterniza sobre si mesma, que as bases humanas e institucionais não constituem como garantias da existência e manutenção da Igreja. Ela só existe como evento que se repete continuamente. Barth responde a pergunta sobre o que é a Igreja com a indicação de que ela é o evento no qual homens e mulheres são reunidos/reunidas, a soberania de Jesus Cristo encontra livre resposta, a Palavra é pregada e testemunhada, a comunhão humana efetuada pelo Espírito Santo, os sacramentos realizados e a divina missão de Jesus Cristo é testemunhada.

A comunidade é completamente dependente em relação à ocorrência repetida e contínua da ação divina. Ela é a confluência da ação divina e humana. É um trabalho humano, portanto, uma ação histórica e temporal

que é inaugurada, controlada e sustentada por intermédio de uma ação divina. Daí, o diálogo desafiador com a teologia latino-americana, uma vez que a tensão entre projetos intra-históricos e ação transcendente e divina sempre esteve no bojo de seus debates.

Também na tradição teológica protestante brasileira há significativas contribuições. Tais tensões tratam-se, como indicou Rubem Alves, de uma

[...] dialética semelhante à que encontramos no Antigo Testamento entre o povo, de Israel como nação e estado, de um lado, e o 'remanescente', 'a santa semente', do outro. Semelhante, ainda, à dialética entre sacerdotes e profetas. O sacerdote privilegia as significações funcionais às instituições. O profeta, entretanto, privilegia as significações disfuncionais. O sacerdote deseja preservar o que já é. O profeta deseja que o novo seja criado. O primeiro constrói templos sobre o atual. O segundo constrói tendas, pois a sua consciência se abre para o possível. A comunidade se afirma fiel a uma vocação originária, que foi petrificada pela instituição. Ela deseja recuperar o carisma que criou a instituição e que foi por ela, posteriormente, eliminado (ALVES, 1982, p. 49).

Considerando a ortodoxia e a supremacia institucional presentes nas igrejas tradicionais, a comunidade adquire dimensões de heresia, isto é, na comunidade surgem vozes opostas no plano do poder – e não no plano da verdade. Estas rupturas impossibilitam um redizer da linguagem institucional ou mera reprodução (confissão) da doutrina. A busca e a construção de comunidades (ou vivência comunitária da fé) impõem uma nova linguagem. “Não se pode pensar uma comunidade nova falando uma linguagem velha” (ALVES, 1982, p. 50).

Um segundo aspecto é a liberdade de ação do Espírito de Deus, o qual sobrepõe-se, até mesmo, às estruturas e aos condicionamentos institucionais. A comunidade, além de uma animação e dinamização da vivência institucional da Igreja (perspectiva reformista), emerge como novidade existencial e teológica da Igreja, e torna-se canal vivificador e alternativo quando o destino das instituições alcançar a morte (perspectiva de ruptura e renovação). “A morte também é parte da intenção do Espírito, porque somente pela morte deixamos o espaço do presente e do futuro livre para as novas gerações” (ALVES, 1982, p. 51). Esse quadro indica a necessidade de se vislumbrar respostas para a questão – crucial para a teologia e a fé cristã – “onde é que o poder de Deus está tomando forma social?” (ALVES, 1973, p. 4).

O terceiro aspecto subverte a eclesiologia clássica – com sua pressuposição de que todos sabem onde está a Igreja –, ao abandonar as afirmações dogmáticas e ao assumir as indagações como metodologia pastoral e teológica. Se, para os católicos, a Igreja se encontra na unidade institucional cujo vértice é o Papa; se, para os protestantes, ela se encontra na reta confissão de fé; cabe, diante da dialética entre instituição e comunidade, refazer a

pergunta. Se as definições institucionais ou as cristalizações doutrinárias não constituem a marca distintiva da Igreja, onde ela está, afinal?

### *3.2 A experiência ecumênica como corporificação da Reforma*

Uma das concretizações dos ideais da Reforma de muito destaque, especialmente a partir do século 19 está presente no movimento ecumênico. O ecumenismo, como se sabe, é uma das grandes realidades do século 20 e que está presente hoje, no século 21. No Brasil, mesmo que já houvesse uma densa e peculiar história em diferentes décadas, ele alcançou maior destaque nos anos de 1980, com a formação de conselhos nacionais e latino-americanos de igrejas. Foram numerosos os eventos, os projetos educativos, pastorais e de intervenção sociocultural por todos os cantos do País, especialmente nas grandes cidades. A prática ecumênica, embora sempre conflitiva no interior das igrejas, tornou-se uma realidade.

Ao lado do quadro de aceitação da proposta ecumênica esteve também o seu rechaço e, até mesmo, uma demonização por parte de amplos setores das igrejas – católica e evangélicas. A perspectiva conversionista das igrejas evangélicas no Brasil, somada a uma visão centralista no catolicismo romano gerou fortes tensões e reações contrárias à proposta ecumênica.

A primeira década deste século já revela um quadro semelhante de aceitação e ao mesmo tempo de repúdio do ecumenismo. Na perspectiva institucional das igrejas cristãs a tendência é de fechamento. Todavia, o ecumenismo não se constitui somente ou preponderantemente da visão formal ou institucional das igrejas. Há, no Brasil, dispersa e fragmentariamente, dentro e fora das igrejas, articuladas ou não com os movimentos sociais organizados, uma série de experiências ecumênicas em curso de riqueza incalculável. Isto faz com que a proposta ecumênica mantenha sua relevância e continue mobilizando a atenção de amplos e variados setores da sociedade na busca da justiça, da paz e da integridade da criação.

Além disso, ecumenismo é muito mais que reunir pessoas de diferentes igrejas ou religiões. Ele começa no ‘chão da vida’, quando há escuta, diálogo e respeito; quando a diversidade de ideias, de formas de viver e de agir são acolhidas; quando todas as pessoas têm oportunidades, espaço de expressão, de serviço e de ação política. Isto significa que mesmo em uma comunidade na qual todos e todas são parte da mesma confissão ou religião pode haver ecumenismo. Trata-se do evangélico desafio da formação de uma mentalidade ecumênica e plural.

Nas origens da utilização cristã do termo “oikoumene” relacionado à universalidade da fé, está a preocupação com a vida. A promoção da justiça e da paz e, acima de tudo, da vida, revela-se ponto de partida para a superação das fronteiras divisórias entre as confissões religiosas e para as

ações de cooperação entre elas. Quando olhamos para as raízes do movimento ecumênico moderno, podemos repetir tal afirmação. As fontes do largo rio – que tornou possível a navegação do barco ecumênico e, mais tarde, a fundação do Conselho Mundial de Igrejas (1948) – foram geradas pelos movimentos internacionais pela paz, que intensificaram suas ações durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918).

É fato que esses primeiros movimentos e articulações em torno da unidade e cooperação entre as igrejas na busca da justiça, da paz e da integridade da criação resultam de um processo de despertar entre cristãos/cristãs para uma releitura dos desafios do Evangelho. A tradição ocidental predominantemente individualista, da pregação da separação igreja e mundo e da não preocupação com as “questões terrenas”, havia fortalecido a tendência de pensar a missão da igreja como a pregação espiritualizada da mensagem cristã, com fins de mera adesão de novos fiéis. Isto se refletiu nas atividades das igrejas, cuja maioria estava voltada para a sua vida interna.

No entanto, expressões teológicas como a do *movimento do Evangelho Social* nos Estados Unidos na passagem do século 19 para o século 20, influenciaram na transformação desse quadro com a busca de uma reflexão teológica dentro dos parâmetros da Reforma que respondesse à situação das pessoas pobres e dos/das trabalhadores/trabalhadoras explorados/exploradas nas grandes cidades. Com isso, se em um primeiro momento havia uma forte convicção de que “a doutrina divide, mas o serviço une” – o que, em certo sentido, expunha a doutrina cristã como algo dissociado do serviço cristão –, em um segundo momento, reconhecia-se que “decisões sobre que tipo de ação social pode ser assumido conjuntamente têm um muito a ver com questões teológicas como o que significa o Reino de Deus” (SANTA ANA, 1987, p. 21).

Essa trajetória da práxis ecumênica provocou processos de unidade e cooperação pela justiça, pela paz e pela integridade da criação em todo o mundo. Particularmente na América Latina viveu-se nos anos de 1960 o nascimento do *movimento Igreja e Sociedade na América Latina* (ISAL), em que se discutia a dimensão social da fé, a organização do movimento ecumênico em termos geográficos e temas como o subdesenvolvimento, a fome e a reforma agrária no Continente. A finalidade era levar às igrejas as bases bíblico-teológicas da responsabilidade sociopolítica dos/das cristãos/cristãs. Dessa experiência surgiu nas décadas seguintes uma série de movimentos, organizações ecumênicas e conselhos de igrejas. Esse testemunho dado pelas pessoas que viveram a gênese e o desenvolvimento do movimento ecumênico tal como o conhecemos e experimentamos, no mundo e particularmente na América Latina, teve variados desdobramentos e é uma afirmação de que a unidade e a cooperação na promoção da vida, na dimensão da busca da justiça, da paz e da integridade da criação, é uma atitude ecumênica que supera fronteiras.

Nesse sentido, seguindo os principais pressupostos teológicos da Reforma, anunciar os valores do Reino e sua justiça (que caminham na contramão das formas de individualismo, consumismo e exclusão social em vigor em nossas sociedades), trabalhar em todas as frentes para que a dignidade humana seja realidade (tendo como alvo a inclusão das pessoas em todas as dimensões da vida pública) e viver e promover a comunhão entre as pessoas e comunidades (desprezando toda a forma de exclusão e discriminação de pessoas e grupos, a lógica da ordem socioeconômica e política predominante) são exercícios importantes de promoção da vida e da integridade de toda a criação em nosso tempo. E quando realizados em unidade, na forma da parceria e da cooperação, das igrejas entre si e das igrejas com todas as pessoas que atuam em nome da justiça, da paz e da integridade da criação, incluindo as outras religiões, representam um forte testemunho ao mundo de que o ecumenismo é a concretização da Missão e é uma realidade teológica presente como primícias de um mundo vindouro de paz.

O caráter minoritário da experiência ecumênica no Brasil não diminui sua importância e relevância eclesial e histórica. Por outro lado, por ser dispersa, é possível que, uma vez realizada uma profícua articulação nesta área, destaquem-se novos e anônimos interventores, entre clérigos/clérigas e leigos/leigas. Tarefa importante, portanto, será a de identificar as pessoas e grupos que possuem abertura ecumênica, dar força a eles, incentivá-los, prepará-los, especialmente a juventude. Há um longo e apaixonante caminho a ser percorrido se considerarmos a recriação dos ideais teológicos da Reforma.

### *3.3 A Reforma para além dos espaços protestantes*

Há outro aspecto em relação ao contexto brasileiro em particular e latino-americano em geral que em décadas atrás mobilizou fortemente o debate sobre a Reforma. Trata-se das novas formas eclesiais que emergiram no contexto católico-romano a partir dos anos de 1960, em especial as experiências das Comunidades Eclesiais de Base e a de grupos similares. Em termos mais amplos, podemos nos referir aos processos de renovação teológica e prática que se deram no contexto reformador do Concílio Vaticano II. Em linhas gerais, a busca de vivências religiosas mais espontâneas, a compreensão da Igreja como Povo de Deus, o uso recorrente da expressão 'reforma' e similares nos documentos que marcaram o Concílio, os processos de inculturação da vivência religiosa, sobretudo no âmbito litúrgico, antes e depois do Concílio, as experiências dos grupos e movimentos bíblicos, também antes e depois do Concílio, a noção de Cristo como *Lumen Gentium* são visões que possuem forte conexão com os postulados da Reforma Protestante. Em certo sentido, elas retomam as conhecidas cinco *solas* que sintetizam o sentido da Reforma Protestante, já referidas.

Tais perspectivas, de algum modo, estavam presentes no século 16, nos processos que são chamados como Reforma Católica. Naquela época, sobretudo pelos influxos dos movimentos reformadores e a contundência deles, houve certo controle institucional das práticas religiosas e das formas de espiritualidade desenvolvido pelo clero, com a realização mais regular de sínodos diocesanos e provinciais, visitas pastorais regulares por parte de bispos e maior atenção à formação do clero. O Concílio Vaticano II, quatro séculos depois, retomou tais esforços.

As experiências das Comunidades Eclesiais de Base, vividas de forma concomitante com a de movimentos ecumênicos evangélicos, foram identificadas por diferentes setores como sendo uma expressão contemporânea da Reforma. Rubem Alves, por exemplo, afirmara que “é consolador (e irritante) reconhecer que foi a Igreja Católica que se apropriou dos melhores frutos do pensamento protestante. E isto nos sugere uma estranha possibilidade: talvez um estudo das idéias protestantes tenha de deixar as instituições protestantes para entrar no seio do Catolicismo” (ALVES, 1982, p. 172). Nesta mesma direção, Richard Shaull dissera, no livro *A Reforma Protestante e a Teologia da Libertação*, que “temos o testemunho das comunidades eclesiais de base sobre o trabalho do Espírito Santo, trazendo à existência ‘uma igreja dentro da igreja’ não somente entre os pobres, mas também entre aqueles que permanecem solidários com eles em sua luta pela justiça” (SHAULL, 1993, p. 52). Destaca-se nessa visão o papel contestador de grupos religiosos cristãos como as já referidas Comunidades Eclesiais de Base e grupos ecumênicos com ênfases pastorais próximas. Não obstante as contradições e limitações destes movimentos eclesiais, nós poderíamos identificar alguns aspectos que reforçam os princípios teológicos da Reforma. Entre eles estão: a ênfase teológica no Reino (= vontade) de Deus, com certa relativização das visões mais institucionalizadas e doutrinárias, a preferência a ser dada aos pobres nos processos sociais e eclesiais, a realidade como ponto de partida do método teológico e não conceitos abstratos, a centralidade da Bíblia na vivência eclesial e na reflexão teológico-pastoral, a compreensão da missão como serviço, e não como mera adesão proselitista, a visão da igreja como comunidade, relativizando os aspectos burocráticos e institucionais, a necessidade de processos de inculturação da fé, a vocação ecumênica como norteadora da fé e da reflexão teológica, e o incentivo a uma espiritualidade libertadora, que redimensiona utopicamente a vida, interage com ela criticamente e a sustenta em seus dissabores e lutas.

Aqui emergem diferentes movimentos de renovação e de reforma, especialmente os grupos bíblicos, como o Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) que deram um novo colorido ao princípio de *sola scriptura*, espaços de formação ecumênica que, direta ou indiretamente, realçavam o “sacerdócio universal de todos os crentes” e um tipo de espiritualidade ativa que em certa medida reafirma a noção de “Igreja reformada sempre se reformando”.

Para darmos um exemplo de como tais visões foram recebidas de forma tensa no contexto católico, basta lembrarmos que boa parte das avaliações sobre o processo disciplinar do teólogo católico Leonardo Boff desenvolvido na década de 1980 pelas estruturas institucionais romanas, especialmente pelos conteúdos de seu livro *Igreja, carisma e poder* (1981), foi pela natureza “protestante” das ideias dele. Quanto à herança marxista da Teologia da Libertação, por exemplo, na qual o referido teólogo está inserido, podemos dizer que ela foi mais facilmente aceita ou pelo menos não foi objeto formal de análise disciplinar. O espírito protestante, além de soprar onde quer, pode também desestabilizar processos, normas e condutas enferrujadas...

## *Considerações finais*

Estamos conscientes de que várias expressões de espiritualidades da Reforma, tanto do passado quanto, especialmente, do presente, não foram consideradas nestas reflexões, ou não foram adequadamente vistas. No entanto, mais do que uma coleção de dados e fatos, desejamos, como já referido, vislumbrar de forma plural e inclusiva, a partir do reconhecimento do valor das análises históricas e científicas, as espiritualidades da Reforma. Para isso, reafirmamos que não se trata de desprezar o que elas foram ou são, mas, sim, ressaltar em que elas nos mobilizam e como elas habitam de forma criativa e propositiva os entre-lugares da cultura.

Estas noções acerca da vida das igrejas contribuíram para uma aproximação entre as discussões teóricas/teológicas e as atuais demandas pastorais. É preciso e provável que, na diversidade de contextos nos quais encontram-se pastores, pastoras, padres, lideranças leigas e outros agentes educativos envolvidos na dinâmica eclesial e política surjam formulações práticas destas ideias.

O campo percorrido pelo debate teológico em torno dos temas da Reforma envolve praticamente toda a vida e ação da Igreja. Portanto, cada linha poderia se multiplicar em novas questões, debates, conversas e outros textos. Para a prática pastoral latino-americana, tanto no ambiente católico como no protestante, o aprofundamento dessas questões constitui tarefa oportuna e bastante pertinente, uma vez que tais ambientes não superaram adequadamente a crise teológica e pastoral vivida nos anos de 1990.

Em nossas pesquisas enfatizamos que, se, por um lado, as perspectivas de renovação teológica e pastoral sempre causaram entusiasmo e admiração por parte de vários grupos, por outro, não faltaram críticas aos seus limites. Além de aspectos metodológicos que causaram certos reducionismos nas práticas pastorais e no cultivo de espiritualidades mais espontâneas e inclusivas, especialmente causados pelo excesso de racionalidade, muitas vezes

instrumental, e pela simplificação do método ver-julgar-agir, os aspectos relacionados às espiritualidades inter-religiosas, à sexualidade humana, e à espiritualidade ecológica formam lacunas consideráveis.

Ao longo dessa reflexão, um objetivo esteve presente: pensar teológica e pastoralmente a criação e o fortalecimento de vida comunitária e crítica, dentro dos parâmetros teológicos da Reforma. Pressupõe-se que a vivência comunitária constitui privilegiado potencial de geração de utopia e que a ausência de referenciais utópicos dá lugar a formas de individualismos exacerbados, de lógicas de exclusão e de sectarismos, de imediatismos políticos, de racionalismos e de absolutismos, o que enfraquece a vivência autêntica e gratuita da fé. A esta dimensão eclesiológica está ligada a noção de diaconia como canal de solidariedade, partilha e serviço.

É fato que os aspectos analisados não esgotam as implicações teóricas e práticas decorrentes da reflexão sobre a Igreja. Procurou-se indicar, pelo menos, as questões que parecem ser fundamentais, tendo em vista uma eclesiologia bíblica firmada nos ideais da Reforma. Os pontos em debate visaram dar visibilidade às práticas que confirmam ou remontam a essa perspectiva, para, a partir de indicações teológicas e pastorais, buscar novas formas de ação e de reflexão, considerando sempre as peculiaridades do contexto brasileiro e latino-americano em geral em suas diferentes dimensões.

## *Referências*

- AGAMBEN, Giorgio. *O Homem sem conteúdo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- BARTH, Karl. *Dádiva e Louvor*. São Leopoldo: Sinodal, 1986.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- BLOCH, Ernest. *Thomas Müntzer: teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- ENGELS, Friedrich. *La Guerra campesina en Alemania*. Moscou: Editorial Progreso, 1981.
- HALL, Stuart. *Formations of Modernity*. Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd., 1992.
- ROSA, Wanderlei Pereira da. Teologia social e política dos anabatistas. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 127-142, mai./ago. 2016.
- SANTA ANA, Julio. *Ecumenismo e Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2010b.

SHAULL, Richard. *A Reforma Protestante e a Teologia da Libertação*. São Paulo: Pen-dão Real, 1993.

SHAULL, Richard & CESAR, Waldo. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*. Petrópolis: Vozes/Sinodal, 1999.

TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. Chicago-EUA: The University of Chicago Press, 1963. V. 3.

TILLICH, Paul. *On the boundary*. London-Inglaterra: Collins Sons & Co. Ltd., 1967.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1983.

**Cláudio de Oliveira Ribeiro** é doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2000), com estágio de pesquisa de pós-doutorado na *Southern Methodist University*, Dallas-EUA (2015). Autor de vários artigos e livros. Destaque para *Pluralismo e Libertação* (Paulinas, 2014) e *Religião, Democracia e Direitos Humanos* (Reflexão, 2016).

**Endereço:** Rua Londrina, 509. Rudge Ramos.  
09635-100 São Bernardo do Campo — São Paulo.  
claudio.ribeiro@metodista.br