

Março de 1969

HÁ ALGUM FUTURO PARA O PROTESTANTISMO NA AMÉRICA LATINA ?

Rubem A. Alves

1. O Protestantismo Latino Americano: fim da comunidade?

O propósito deste ensaio é explorar o tema: o futuro do Protestantismo na América Latina. Tema que proponho apenas como hipótese de trabalho. Realmente, as crises que no presente estão fraturando as igrejas Protestantes históricas em nosso continente nos levam a duvidar, sériamente, que o Protestantismo esteja a caminho de qualquer futuro que possa ser descrito como de alguma significação positiva. Esta não é a primeira vez que alguém levanta esta interrogação. Creio que Tillich foi o primeiro a formulá-la de forma clara. Perguntava ele: "Estaremos no fim da Era Protestante?" ("The End of the Protestant Era?")¹ Tillich percebeu que havia uma profunda contradição através do seu desenvolvimento histórico (estratificação social, estrutura de pensamento e linguagem, etc.) e as exigências da

situação proletária do mundo moderno. Esta contradição significava que o Protestantismo, prisioneiro do seu passado, não tinha os recursos para responder criativamente à situação em que él se encontrava. E isto era prenúncio do seu fim.

Ao escrever Tillich referia-se e dirigia-se à Europa. Não podemos, portanto, simplesmente transferir a sua análise para a situação Latino Americana. Antes de mais nada, não podemos falar de "fim da era Protestante" num continente que nunca a conheceu. "Era Protestante" é uma expressão que denota o poder criador do Protestantismo para vitalizar uma civilização. Ora, o que aconteceu no nosso continente é que o Protestantismo envelheceu muito antes de fecundá-lo

1 Paul Tillich, "The End of the Protestant Era?" em *The Protestant Era* (The University of Chicago Press, Chicago, 1962), p. 222.

com aquilo que de mais criador ele possuía. Envelheceu prematuramente. Ainda menino ficou senil.

Que queremos dizer por senilidade Protestante? Desejamos, com isto, indicar que o Protestantismo se acha dominado por um traço peculiar da psicologia da velhice: a obsessão pelo passado e a sua preservação. Senilidade não é, realmente, uma simples categoria psicológica. Ela tem uma dimensão teológica que Kolakowski descreve como sendo um estilo sacerdotal de vida. "O estilo sacerdotal de vida (priesthood)", ele observa, "não é simplesmente o culto do passado, tal como ele é visto através dos olhos de hoje; ele implica, antes de mais nada, na sobrevivência do passado sob uma forma inalterada. Não se trata, portanto, de uma simples atitude intelectual frente ao mundo mas, na realidade, de uma forma de existência do mundo, ou seja, a continuação factual de uma realidade que não mais existe."² Mas como é possível que um mundo que não mais existe continue a se fazer presente? A resposta é muito simples: o mundo morto se prolonga entre os vivos através das estruturas que ele criou: estruturas de pensamento, de linguagem, de comunidade, de poder. Estruturas que um dia foram a expressão autêntica de uma comunidade que as criou a fim de expressar-se no seu mundo. Mas quando a comunidade que as criou e o mundo para que foram criadas passaram e morreram, elas continuaram. E através da sua presença os homens continuam acorrentados a um mundo que já morreu. A senilidade se caracteriza, portanto, pelo fato de que a vitalidade das comunidades humanas é dominada pela rigidez das estruturas herdadas, fazendo desta forma, com que o velho triunfe sobre o novo. Parece-nos ser esta a condição mais característica do Protestantismo histórico na América Latina: o triunfo dos critérios estruturais sobre a vitalidade das comunidades humanas.

Note-se que não estamos sugerindo que exista uma alternativa: ou comunidade ou estrutura. Alternativa falsa e impossível porque nenhuma comunidade humana pode existir sem estrutura. A dialética *comunidade-estrutura*, em si mesma, apresenta possibilidades fecundas de reforma e rejuvenescimento. Quando, por exemplo, a vitalidade de uma comunidade encontra os meios para tomar nas suas mãos as estruturas petrificadas que as dominavam, estas últimas experimentam uma radical transfiguração. Ou, para ser mais exato: morte e ressurreição. Morrem como o prolongamento de um mundo passado e ressurgem agora como corpo de uma comunidade que vive. Tenho, pessoalmente, a impressão de que é isto que está ocorrendo em vários setores da Igreja Católica.

² Leszek Kolakowski, "The Priest and the Jester", no livro editado por Maria Kuncewicz, *The Modern Polish Mind* (Grosset and Dunlap, New York, 1962) p. 326.

lica. Notemos, portanto, que a dialética entre comunidade e estrutura, antes de ser um sintoma de senilidade é, ao contrário, uma evidência de um processo vital de rejuvenescimento. 3 Se, ao contrário, as estruturas triunfam sobre a comunidade, desaparece a dialética que conduz à ressurreição, e impõe-se uma relação em que a comunidade é reprimida pelo poder estrutural. Aqui, ao invés de serem expressão da liberdade da comunidade, as estruturas são formas que a mafiam. Quando isto acontece as alternativas que se abrem à comunidade são:

a) Ou viver sob *repressão*, dentro das estruturas eclesiásticas dominantes.

b) Ou recusar-se a permanecer sob repressão, optando então pela liberdade, em *dispersão*.

Um grande número de evidências sugere ser esta a situação do Protestantismo Latino Americano.

2. Comunidade: princípio do Protestantismo?

Histórica e teologicamente há bases bastante sólidas para se afirmar que o Protestantismo nasceu como uma redescoberta da comunidade. E mais do que isto: que a comunidade (*koinonia*) é a própria essência do Protestantismo. Seria possível então afirmar que, se há um princípio Protestantante, ele é a comunidade. Guardamos o sentido duplo da palavra *princípio*: (1) como ínicio histórico e (2) como idéia ou realidade que se constitui na essência de algo. Se esta tese é verdadeira, teremos de concluir que o Protestantismo Latino Americano, na medida em que ele coloca a comunidade em crise, se constitui na negação do princípio histórico e do princípio teológico do Protestantismo.⁴

Já foi lugar comum, aceito por Católicos e Protestantes, interpretar a Reforma como o ad-

3 No ensaio "Belief is Being", que aparece em *The Future of Catholic Christianity* (Constable, London, 1966, p. 40), Yvonne Lubock elucida a significação desta crise Católica ao afirmar que "qualquer que seja o seu sentido uma coisa é certa: o velho Catolicismo ortodoxo como nós o conhecemos, morreu. É impossível prever sob que forma ele ressuscitará; mas cada cristão, neste período de transição, viverá pela intensidade de sua esperança."

4 Devo a Tillich esta observação acerca da contradição entre o "príncípio Protestante" e o desenvolvimento histórico das Igrejas protestantes. Tillich, entretanto, vê o princípio mais em termos filosóficos, enquanto nós o consideramos mais de uma perspectiva social. Os dois não se excluem. Na realidade a comunidade é a realidade que transforma as idéias em *praxis*. Se assim não fosse, as idéias nunca se transformariam em história.

vento do individualismo. Harnack afirmava, não sem um certo orgulho, que “aquilo que se denuncia de individualismo Protestante e a que, com justiça, se atribui um alto valor, tem a sua raiz no fato de que o cristão, através do seu Deus, é um ser independente, que não precisa de coisa alguma, que não está sob o domínio de lei alguma e nem depende de nenhum homem”.⁵ Modernamente, entretanto, há outros estudos que apontam justamente na direção apostila e que insistem que, o que existe de único na Reforma, é o novo conceito de comunidade que então surgiu. A unicidade do novo conceito de comunidade se torna evidente quando vemos que, para Lutero,

- a) A igreja é essencialmente “comunidade”;
- b) O cristão só existe em comunidade, e
- c) Que o homem experimenta Deus como comunidade, ou seja, que Deus, historicamente, existe como comunidade. Voltaremos a êstes pontos mais tarde.

Esta nova compreensão da comunidade não foi simplesmente uma sociologia diferente. Antes de mais nada ela era nova, pois que implicava, realmente, na negação de todas as pressuposições que dominavam a sociedade medieval. Ou seja, através dela se anuncava a descoberta de um mundo novo, uma nova experiência da vida, do mundo, do tempo. E apenas para orientar as nossas reflexões eu sugeriria que enquanto

(a) a sociologia medieval toma a *ordem* como sua estrutura básica de referência.

(b) a sociologia da Reforma representa a descoberta da *história* como maneira de experimentar o mundo.

É necessário esclarecer o que estas duas afirmações taquigráficas significam. Antes de mais nada temos de ter uma idéia clara da significação da palavra *ordem*, que usamos para caracterizar o pensamento medieval. Ela se refere àquela estrutura unificada do universo na qual os anjos, o cosmos, a igreja, as estruturas políticas, os homens, se articulavam como *partes* de uma síntese total, da qual Deus era tanto a *origem* históricometafísica quanto o *princípio* de integração e funcionamento. Por se originarem em Deus e funcionarem em torno de Deus estas estruturas eram *sagradas*, e por isto mesmo *permanentes*. Tinham não só uma solidez *ontológica* como validade ética. A conclusão lógica que se tira desta ordem global é que a comunidade dos homens só pode existir dentro (numa relação de subordinação ao todo) e como parte da síntese. Isto significa que, por causa de caráter sagrado e perma-

nente da ordem, e como consequência da subordinação hierárquica e dependência funcional dos homens, a ordem se constituía na lei objetiva das comunidades humanas. Era através da lei que as comunidades humanas se integravam no todo. A consequência desta filosofia é uma antropologia fechada. Se o homem é uma função da ordem total, e se esta ordem, na sua perfeição, não se abre, o homem, lógicamente, se fecha também; é um ser acabado, que encontra os seus limites nas estruturas objetivas que o passado lhe legou.

A Reforma rompeu esta visão do mundo porque, ao invés de experimentar o mundo como ordem, ela passou a encará-lo como história. É preciso dizer uma palavra para explicar o sentido de história, tal como o estamos usando. Geralmente — e esse é o sentido mais comum — história se refere aos fatos passados da vida humana. História seria aquilo de que podemos nos lembrar, uma função da memória. Aqui, entretanto, usaremos a mesma palavra com um sentido diferente. História será aquela maneira de entender a experiência humana não em função de uma ordem divina, estática, terminada, mas como inacabada, aberta para o futuro. A *historicidade* do homem se ligaria, assim, não só à sua capacidade de se lembrar do passado, mas também à sua possibilidade de projetar-se para o futuro, de cortar o cordão umbilical que o mantinha seguro no ventre de uma ordem terminada. O homem descobre-se a si mesmo como diferente daquilo que as gerações anteriores lhe haviam dito acerca dele mesmo. Não fechado, terminado, mas aberto, incompleto, numa busca permanente. “Spero, ergo sum”.

O processo pelo qual surge uma nova visão do mundo não é muito simples. Uma interpretação positivista da história tenderia a pensar que o progresso do pensamento humano é um movimento na direção da objetividade científica. Em certo sentido isto é verdade: quando as ciências físicas estão em jôgo. As coisas se complicam um pouco quando o homem passa a se envolver existencialmente no objeto que ele procura conhecer. Este é o caso da história. K. Mannheim nos mostra que a compreensão do tempo de uma certa comunidade está intimamente associada aos seus desejos. Diz-nos ele: “Esse desejo (da comunidade) é o princípio organizador que molda até a maneira pela qual experimentamos o tempo”. Kant fez uma grande contribuição à teoria do conhecimento ao mostrar que a mente não é uma simples máquina de retratos, passiva, a repetir o mundo. Ela é ativa, contribuindo dinamicamente para que percebemos o mundo como um todo organizado e que faz sentido. Para Kant o tempo não era algo objetivo, ali fora, independente da mente. Ao contrário, ele era parte dos recursos com que a razão é dotada para poder organizar e conhecer o mundo. Manheim nos abre novas perspectivas, neste sentido, ao indicar que o próprio tempo não é uma categoria mental, “a priori” como

5 A. von Harnack, *History of Dogma* (Dover Publ. N.Y. 1961) v. VII, p. 212. Troeltsch o segue. Cf. *The Social Teachings of the Christian Churches* (Harper Bros. TB, 1960), vol. II, p. 471. Há bons motivos para tal interpretação. O Protestantismo influenciado por Kant, e depois o Existencialismo, têm um inegável teor individualista.

Kant pensava. Ao contrário: éle é filho dos nossos desejos, porque são êstes que irão determinar a maneira pela qual o organizamos. "Como base nesses propósitos e esperanças", continua Mannheim, "uma determinada mentalidade não só ordena os acontecimentos vindouros, mas também o passado." Este fato é de grande importância para a compreensão da natureza dos grupos sociais. "A estrutura íntima da mentalidade de um grupo", continua o mesmo autor, nunca pode ser melhor compreendida do que quando procurarmos entender suas concepções de tempo à luz de suas esperanças, aspirações e propósitos.⁶ Abre-se aqui um caminho muito promissor para a nossa exploração da natureza íntima das comunidades que se formaram na Reforma.

Basta que olhemos superficialmente para as duas comunidades — Católica Medieval e Reformada — para verificar que uma diferença fundamental as distinguiam. A primeira constituía-se em torno da participação mecânica no sacramento (que era idêntica à participação na ordem global), enquanto que a segunda reunia-se em torno da pregação. Ora, a pregação é uma certa articulação da linguagem. Não é uma linguagem simplesmente descriptiva, que retrata os fatos tais como elas são; não é uma linguagem exclamativa, emocional, que comunica os estados da subjetividade humana: nem é, ainda, a linguagem da mágica, que admite ter poder para mudar o mundo (tal como acontecia com as fórmulas sacramentais medievais, instrumento para a transubstanciação). A pregação é uma linguagem que *relaciona* o presente do ouvinte com um certo horizonte histórico passado. Ela deseja entender a *situação* tanto do que fala quanto do que ouve, à luz da história. É uma linguagem histórica, portanto. Em outras palavras, é uma linguagem de *interpretação*. Notemos, portanto, que a primeira diferença qualitativa entre as comunidades da Reforma e as comunidades Católicas medievais, é que as primeiras se constituíam naquilo que poderíamos chamar *situação-interpretação* (situação hermenêutica), enquanto que nas segundas esta dimensão de memória desaparecia para dar lugar a uma relação uni-dimensional com o presente. Sem desejar, de forma alguma, ofender os meus irmãos católicos, e como uma contribuição crítica à interpretação do seu próprio passado, parece-me que tal relação se assemelha muito aquela que Marcuse descreve, como típica da sociedade tecnocrática: a pura participação, sacramental ou de consumo (note-se que a mercadoria funciona como o sacramento do homem da sociedade de consumo) conduz a uma relação de unidimensionalidade.

É preciso notar que a diferença crítica não se encontra, fundamentalmente, na *mensagem* que a pregação continha: como se a pregação fosse apenas um *meio de comunicação* que transmite um

certo produto. A diferença radical se encontra na *relação nova* que esta situação-interpretação implica.

Num estudo que fêz da natureza dos meios de comunicação, Marshall McLuhan chegou a uma conclusão espantosa: que "o meio de comunicação é a mensagem".⁷ Ao contrário da conclusão mais evidente de que os meios de comunicação servem apenas como *meios*, isto é, como instrumentos para transmitir algo, éle afirma que o inverso é a verdade: que os meios são os fins. E isto porque êles colocam o homem numa situação global ou numa estrutura radicalmente nova que determina a sua interpretação total da experiência. Assim, a própria interpretação da mensagem óbvia que um certo meio de comunicação nos traz, já é condicionada pela estrutura global em que este mesmo meio nos coloca. Ora, a pregação é um novo meio de comunicação! É por isto que afirmamos que a sua importância se encontrava não no *conteúdo consciente* que ela podia comunicar mas na *estrutura-interpretação inconsciente* que ela criava em volta daqueles que a ouviam. A comunidade então, passa a se constituir (sem nos referirmos aqui aos elementos ideológicos-teológicos conscientes) em função de uma *situação-interpretação* que condicionou a sua maneira de experimentar o mundo.

Estas observações sobre a *situação-interpretação* como sendo aquilo que *constituiu* as novas comunidades nos permitem caminhar para a articulação consciente do seu pensamento. Passamos a examinar a sua mensagem (linguagem, na sua significação consciente), depois de constatar que este nível de significação tem suas raízes numa estrutura-inconsciente a que denominamos *situação-interpretação*. Voltamos a Mannheim uma vez mais para esclarecer nosso ponto. "A psicologia moderna mostra que o todo (Gestalt) é anterior às partes e que nossa compreensão destas nos chega através do todo; o mesmo sucede com a compreensão histórica. Temos aqui, também, o sentido de tempo histórico como totalidade significativa, que ordena os acontecimentos 'anteriormente' às partes..."⁸

Indicamos atrás que a visão Católica do universo entendia que o tempo histórico só tinha significação na medida em que o homem conseguisse enchê-lo com ações ou coisas que fôssem uma repetição da ordem global. A atividade ética resumia-se na repetição do passado, tal como êle se incorporara nas estruturas do mundo. O passado, por ser sagrado, deveria ser preservado para o futuro. Ou melhor: o futuro deveria ser a perpetuação do passado.

7 M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man* (McGraw-Hill Book Co. New York, London, Sydney, Toronto, 1965), p. 7.

8 K. Mannheim, *op. cit.* p. 195.

6 K. Mannheim, *Ideologia e Utopia* (Editora Globo, Rio de Janeiro, 1954), p. 195.

O valor da experiência existencial de Lutero foi que ela revelou o conteúdo emotivo deste passado que deveria ser preservado. Como consequência do fato de o ponto de referência para a interpretação da experiência humana ser, para o Catolicismo, a *lei* (isto é, conformidade com as estruturas), o passado era experimentado fundamentalmente como *dívida* (por conter a transgressão da lei). O passado era uma experiência traumática, o início de uma neurose que dominava a civilização com um senso permanente de *culpa*. Consequentemente o conteúdo emotivo do futuro era medo, por conter irresolvida a problemática do passado, implícito nas exigências da *lei* implicava numa eternalização de uma neurose coletiva.

A situação-interpretação a que nos referimos significou um deslocamento do ponto de referência para a compreensão da situação humana. O ponto de referência se move dos limites da *ordem dominante* e se localiza nos horizontes bíblicos. Mas estes horizontes ofereciam uma radical *reinterpretação* do conteúdo do passado. *Não mais dívida ou lei, mas promessa*. Aqui está a razão por que para a Reforma a polêmica entre lei e graça era uma luta de vida ou morte! Esta era a essência da Palavra (e portanto o segredo da interpretação): promessa. Ora, o que caracteriza a promessa é que ela não tem a sua realidade em si mesma ela aponta para um futuro onde o prometido se transformará em cumprimento. O intérprete é forçado a uma imediata deslocação de sua atenção ao ouvir, do passado, uma promessa. Se o passado promete é porque ele não é a coisa prometida. Não é aquilo que deve ser preservado. Não é lei. Desloca-se a atenção para o tempo de cumprimento: para o presente e para o futuro. Esvazia-se o passado e com isto a consciência se abre para o tempo do cumprimento.

Ora, o que é que este horizonte passado prometia? Na linguagem dos reformadores: ele oferecia o "perdão dos pecados", ou seja, uma reinterpretação do passado que eliminava seu conteúdo emotivo como culpa. Perdão dos pecados é libertação do passado. Mas isto só é possível porque o horizonte que determina a interpretação, ao invés de ser lei ou ordem, é amor e graça: Jesus Cristo. 9 A libertação do passado significa, por outro lado, a libertação do padrão de repetição obsessiva do passado no presente e no futuro. Nota-se, então, que as dimensões de tempo, dantes fechadas por culpa e medo, se abrem agora diante do homem. E o homem, por sua vez, se abre ao tempo. Isto é parte daquilo a que nos referimos antes como a experiência do mundo como história.

A atividade interpretativa trazia consigo, portanto, uma reinterpretação, da parte do homem, de sua própria condição. Reinterpretar o mundo é reinterpretar-se. O intérprete descobre a impossibilidade de uma relação objetiva com o tempo em que ele se acha, porquê ele mesmo sofre uma

transformação estrutural na medida em que sua perspectiva do mundo e do tempo se alteram. Ao compreender o tempo como livre para o homem o homem se descobre como livre para tempo. A teologia da história dá à luz uma antropologia da liberdade: Aqui se localiza a permanente preocupação de Lutero com a liberdade, como a determinação fundamental do homem cristão.¹⁰

Toda esta atividade interpretativa existe em função de uma linguagem. Repetimos o que já dissemos: a linguagem não é um simples meio que comunica certa mensagem. A própria estrutura da linguagem é a mensagem, porque ela articula os elementos inconscientes que subjazem a esta nova experiência. Nela, realmente, estrutura inconsciente e explicitação consciente vão paralelamente. Muito embora, como freqüentemente acontece com o neurótico, a formulação consciente seja uma tentativa de *reprimir* a estrutura inconsciente.

Mas o advento de uma nova linguagem é o advento de uma nova realidade social. A linguagem é um fato social. Ela existe como "criação", como expressão do esforço dos homens no sentido de compreender a sua experiência como seres humanos. Por isto que a linguagem une e separa. "A linguagem cria simultaneamente compreensão e incompreensão, ela liga e ela separa", comenta Ebeling.¹¹ Porque a linguagem é o homem.

E ao ser articulada ela ou revela que os interlocutores participam numa mesma interpretação de suas vidas e de seus mundos, descobrindo-se assim como companheiros numa aventura comum,

9 Indicamos atrás que a situação-interpretação é essencialmente histórica. Ela nem toma em consideração seres metafísicos e nem usa a história como ponto de partida para a construção de uma metafísica. É neste contexto que podemos entender a oposição de Lutero aos teólogos escolásticos que pretendiam ter o segredo para um mundo acima do nosso, e a sua obstinação em manter todo o universo de discurso teológico dentro de limites históricos. Já em 1518 ele assim formulou as teses 19 e 20 para a disputa de Heidelberg: "Aquêle que contempla a *parte invisível* de Deus, por meio da percepção das coisas que foram feitas (cf. Rom. 1.20), não pode ser pròpriamente chamado teólogo. Mas antes aquêle que percebe a *parte visível* de Deus, as "costas de Deus (Ex. 33.23), ao contemplar os sofrimentos e a cruz."

10 Cf. "The Freedom of a Christian", em *Three Treatises* (fortress Press, Philadelphia), 1960, p. 262.

11 G. Ebeling, *The Nature of Faith* (Fortress Press, Philadelphia, 1961), p. 187.

ou: ela revela a sua irreconciliação e oposição, o caráter contraditório das suas interpretações de sua experiência. O que, naturalmente implica no conflito entre as duas comunidades a que êles, respectivamente, pertencem.

A nova interpretação e a sua linguagem nos colocam, assim, no meio de uma nova comunidade. Muito mais que um conglomerado de pessoas: há uma dimensão de interioridade, de comunhão, derivada da linguagem comum que se fala, e da experiência comum em que se localizam. Os indivíduos, como mônadas, se quebram, para dar lugar às pessoas. Articula-se uma antropologia do homem como ser aberto. Abertura que é derivada dêste constante jôgo de relações humanas. Relações que não permanecem na superfície mas que determinam mudanças fundamentais nos homens. A comunidade, nas palavras de Lehmann, é um local de "transsubstânciação" humana: porque, "por amor, somos transformados uns nos outros" (Lutero).¹²

Esta nova realidade comunitária é a maneira por que Jesus Cristo se dá aos homens. Nas palavras de Lutero, comunidade é sacramento. Viver em comunidade é experimentar transcendência. Lutero concordaria com Buber, quando êste se refere à realidade ontológica da esfera da *relação* que liga o eu a um tu, como o "local" da presença de Deus, ou como o forma porque os homens experimentam Deus (Das *wischenmenschliche*). Aqui encontramos "Cristo existindo como comunidade" (Bonhoeffer).

Esta "interpretação" da significação da comunidade tem uma importante consequência para a articulação da relação entre comunidade e estrutura. Se na Igreja Medieval as estruturas eram a lei da comunidade, agora elas perdem sua densidade ontológica e a sua validéz ética. Passam a ser entendidas antes como *funções* da comunidade, como instrumentos de sua liberdade. Passam a ter o caráter de *evento*: subordinadas, funcionais, provisórios, abertas para o futuro. É muito instrutivo o fato de haver Lutero se recusado a incluir as estruturas da igreja como parte de sua essência, como Calvino fez. Isto corrobora as observações que fizemos atrás. Isto significa que as estruturas têm de estar permanentemente subentidas à dialética de morte e resurreição que a comunidade lhes impõe, não lhes sendo permitido nunca cristalizar-se.

3. *Onde está a comunidade?*

Para o Catolicismo Medieval o problema da comunidade era um problema resolvido. É bem verdade que esta ou aquela comunidade poderia ter necessidade de certos reajustes interiores. Mas do ponto de vista da relação entre comunidade

12 Vale a pena seguir o pensamento de Lutero no seu *Tratado acerca do Abençoado Sacramento*.

e estruturas, a questão já estava fechada há muito tempo. "Onde está o Bispo ali está a Igreja", ou seja, a igreja se encontra onde se encontram as estruturas legadas pelo passado. Ora, tais estruturas não ofereciam problema alguma. Pelo contrário: eram a grande certeza. Ali estavam elas, visíveis de todos os lugares, presentes em todas as esferas da vida. Como corpo do Espírito Santo elas eram, naturalmente, o limite e a forma da comunidade.

Ora, Lutero descobriu que a santificação das estruturas conduzia a uma ética de repetição obsessiva do passado que tinha como resultado a perpetuação da culpa e do medo, como conteúdos permanentes da experiência humana. A liberdade era assim destruída tanto de forma objetiva quanto subjetivamente: o tempo se fechava para o homem e o homem se fechava para o tempo. Por outro lado, êle viu com grande clareza que o Espírito Santo é o Espírito da liberdade. Duas conclusões de inestimável valor crítico. Primeiro, porque elas permitiam que se concluisse que uma estrutura que perpetua o problema do cativeiro não é expressão do Espírito de Cristo mas antes do anti-Cristo. Em segundo lugar, se "onde está o Espírito, ali está a liberdade", pode-se concluir que a igreja se encontra onde se forma uma comunidade determinada pela liberdade. Consequentemente, não podemos começar a procurar a igreja seguindo os critérios ditados pelas estruturas herdadas. Temos de partir, ao contrário, das marcas éticas que o Espírito estampa sobre a comunidade que sua liberdade cria.

Duas teologias da história estão em conflito. A teologia Católica, que entendia que Deus constrói a cidade eterna através da igreja, e a teologia Protestante que afirmava que Deus constrói a sua comunidade através da história. Na primeira o Espírito é imamente às estruturas, que a um tempo o monopolizam e se absolutizam. Na segunda o Espírito é livre, e aos homens compete permanecer numa atitude de busca permanente, de abertura em relação ao novo, na procura da comunidade que o Espírito, através de sua liberdade, cria. Aqui está o que separa Erasmo de Lutero. Enquanto o primeiro já achou a igreja e pretende simplesmente reformá-la, o segundo deixa as estruturas na busca da comunidade da liberdade.

* * *

Teologicamente estas conclusões significam que a comunidade (*koinonia*) não pode ser compreendida sob uma perspectiva de continuidade histórica. A razão é clara. Indicamos atrás que a essência da comunidade é uma função da situação-interpretação em que ela se encontra. A continuidade temporal não garante a continuidade desta essência. A sucessão temporal pode garantir a continuidade de elementos naturais, e é, assim, um elemento de suma importância para a inter-

interpretação da esfera da natureza. Mas a esfera da interpretação é histórica, e não natural. Ela depende fundamentalmente de uma opção de caráter existencial, como Mannheim indica.

O que acontece freqüentemente com a sucessão temporal é que ela esconde inversões radicais nas essências de comunidade. O Antigo Testamento se refere a este processo ao indicar que a comunidade que outrora fora noiva tornou-se prostituta; boa videira se degenera, produzindo uvas bravas. E, como consequência, nas palavras de Oséias, a comunidade que uma vez fôra povo de Deus não mais pode pretender sê-lo: "Não sois mais o meu povo".

Este processo de queda e degeneração pode ser compreendido do ponto de vista da dialética entre comunidade e estrutura.

a. Num primeiro momento a comunidade cria estruturas que a expressem e que funcionem como instrumento da sua liberdade.

b. Mas as estruturas, uma vez criadas, como todos os produtos do trabalho humano, adquirem uma certa independência. Deixam de ser instrumentos para ser limites. Funcionem agora como "a continuação factual de uma realidade que não mais existe" (Kolakowski), ou seja, transformam-se em *ídolos*. O movimento da liberdade chega ao fim.

Este processo pode ser descrito como metamorfose regressiva: a borboleta se transforma em lagarta. As estruturas abertas para o futuro, como ferramentas de um sujeito livre, expressões de uma atitude de fé, transformam-se em estruturas voltadas para o passado. Cárceres de uma consciência cativa que teme a liberdade, prisioneira das pequenas certezas já alcançadas. Consciência que, nas palavras de Bultmann, "vive para impedir o advento do futuro."

Estas reflexões nos conduzem a uma conclusão que, tanto do ponto de vista metodológico quanto de conteúdo, é absolutamente fundamental para se libertar a compreensão da igreja da camisa de força estrutural, entendendo-a, então, segundo novas linhas: a comunidade (*koinonia*) não pode ser compreendida se tomamos como nosso ponto de partida a continuidade temporal daquela instituição (ou instituições) historicamente chamadas de igrejas. E isto porque a essência da comunidade não pode ser compreendida se analisada da perspectiva do tempo natural. O nome igreja designa estruturas que se perpetuam através de um processo de continuidade temporal, enquanto que a essência da comunidade é um evento que depende de uma opção existencial e de uma atividade interpretativa. A origem das "igrejas" nada nos garante sobre o seu hoje; o seu amor ontem nada nos garante sobre o seu amor agora.

Uma segunda conclusão é que só podemos conhecer a essência de uma comunidade presente se a descrevermos. Sua essência se revela fenomenologicamente.

A descrição fenomenológica das comunidades eclesiás nos permite classificá-las em dois tipos fundamentais:

1. Comunidades de essência messiânico-profética, orientadas para o futuro, e

2. Comunidades de essência sacerdotal, voltadas para o passado.

Tipologia inspirada no permanente conflito entre sacerdotes e profetas, que encontramos no Velho Testamento. Semelhante, igualmente, àquela que Bergson usa no seu livro *As Duas Fontes de Moralidade e Religião*, ao se referir às *religiões dinâmicas* e às *estáticas*. Paralela, ainda, aos dois tipos de mentalidade que Mannheim descreve: *mentalidade utópica* e *mentalidade ideológica*.

Vejam quão ambíquo é o fenômeno "igreja". A que nos referimos quando pronunciamos este nome? As comunidades voltadas para o passado? Como cobrir duas essências irreconciliáveis com um mesmo nome? Mais ingênuo ainda é pensar que será possível *reconciliar* as duas comunidades que se opõe, numa síntese ecumônica. Essências contraditórias não se reconciliam. Porque, nas palavras de Agostinho, elas são formas comunitárias de "diferentes amores". Como reconciliar o amor ao futuro com a preservação do passado?

4. Em busca da comunidade ou o futuro do Protestantismo na América Latina.

Por isto mesmo parece-me que a tarefa mais importante que temos diante de nós no momento (falo como Protestante) é levantar novamente a pergunta: Onde está a Igreja? Pergunta que implica num juízo sobre as estruturas que criaram a crise da comunidade. Se perguntamos é porque, ou a perdemos de vista, ou ainda não a achamos. Mas, se perguntamos, é porque a queremos encontrar. Temos de descobrir a comunidade cujas marcas éticas e cuja linguagem exibam uma harmonia com a opção pelo futuro e com o horizonte histórico donde derivamos a interpretação da nossa situação humana.

Se a comunidade refere suas interpretações a Jesus de Nazaré, determinando desta forma a sua essência, temos de encontrar nela aquela "ética de ínterim" que Schweitzer descreveu como típica de Jesus Cristo, aquela atividade que busca tornar o futuro presente, atividade de parteira que força o mundo a dar à luz um "nôvo céu e uma nova terra".

E a sua linguagem, por outro lado, tem de ser expressão daquela experiência de abertura, de

Março de 1969

"ser inacabado", que se gera concomitantemente com a experiência do mundo como história.

Quando falamos de linguagem referimo-nos a algo bastante delicado para os Protestantes da América Latina. E isto porque estamos colhendo os frutos amargos que alguns "consolidadores" da Reforma inadvertidamente semearam (a começar por Mellachton). Pressionados pela Igreja Católica que reclamava para si as marcas da igreja de Cristo, por causa da continuidade temporal de suas estruturas, estes reformadores tiveram a idéia (que julgaram brilhante) de substituir a continuidade estrutural pela *doutrina correta*, como marca da verdadeira igreja. Assim, diziam êles aos Católicos, o que importa não é a continuidade, mas o fato de que nós somos aquêles que possuem as idéias certas. O que fizeram, realmente, foi simplesmente substituir uma estrutura por outra. Ambas as formulações terminaram por "engarrifar" o Espírito — embora em duas garrafas de cônres diferentes. A eclesiologia da liberdade metamorfoseou-se regressivamente numa nova eclesiologia estrtural, similar à Católica. Para o Protestantismo as consequências foram funestas. O processo de interpretação que determinava uma linguagem sempre jovem, enriqueceu-se. Escreveram-se "confissões" que afirmavam ser a interpretação correta da Bíblia. A *atividade* interpretativa, processo dialético permanente, foi substituída por uma *condificação* da interpretação, sob a forma de proposições verdadeiras. O crente não mais se encontra numa situação-interpretação; élê recebe, como pílula já pronta, a interpretação correta que lhe foi legada. O passado eternalizou-se assim numa linguagem morta que passou a ser

a linguagem definitiva das comunidades Protestantes. E ao aprenderem uma língua morta, os homens morreram. Deixaram de ser vozes para serem ecos. Como a mulher de Lot, tentaram viver uma vida fotolétrica. E desde então nunca mais puderam mover-se (Lehmann).

Não são poucos os Protestantes que concluiram que para achar a comunidade é necessário sair das estruturas eclesiásticas tradicionais. Repete-se a experiência da Reforma. Somos, realmente, maus estudantes de história...

Haverá um futuro para o Protestantismo? Sómente se compreendermos que as estruturas que se chamam Protestantes são, em grande medida, as responsáveis pelo eclipse das comunidades Protestantes. Estas ficaram invisíveis de sorte que temos de sair à sua busca.

Onde está a Igreja? Ou a encontramos como um *remanescente*, oprimido, dentro das estruturas eclesiásticas, confiando ainda nas possibilidades de Reforma, ou como *povo espalhado*, ovelhas dispersas, ansioso por novas estruturas comunitárias que sejam expressões e instrumentos de amor e liberdade. Ovelhas oprimidas, ovelhas perdidas (Ez. 34.16).

O futuro do Protestantismo nos apresenta, assim, duas possibilidades. Ou se perpetuam as estruturas historicamente batizadas como Protestantes, mas que são, na sua essência, uma resurreição do Catolicismo medieval, ou os grupos reprimidos e dispersos se descobrem para constituir uma comunidade que expresse as marcas éticas da liberdade e do amor, frutos do Espírito de Deus.