

## **PARA REFORMAR A REFORMA: EM BUSCA DE NOVAS LÓGICAS PARA O DIÁLOGO ECUMÊNICO E INTER-RELIGIOSO**

*Gilbraz Aragão<sup>1</sup>*

Este texto tem a ver com nossa caminhada na área do diálogo ecumênico e inter-religioso nos estudos de religião no Brasil, reflete a nossa busca de combinar lógicas, conceitos e autores, para a compreensão do pluralismo religioso e para a promoção do respeito à diversidade espiritual.

O presente ensaio quer aproveitar o clima de releituras da Reforma Protestante para testar o nosso referencial teórico: em que medida as ideias de História como interpretação engajada, de Complementariedade nos "entre-lugares" culturais, e de uma Lógica do "terceiro incluído", que temos utilizado e revisado em nossa pesquisa e engajamento, podem ajudar a repensar a Reforma em termos mais complexos e para além das contradições aparentes do seu processo.

E também aquilatar como as lições dessa revisão histórica podem aportar sabedoria para a compreensão atual da diversidade eclesial e religiosa e para a promoção do diálogo intercultural e inter-religioso, para o reconhecimento humano da experiência de fé e o exercício do respeito à diversidade de suas expressões, para a reflexão sobre a vivência pluralista do sagrado e o ensaio de místicas trans-religiosas.

Como essa revisão histórica de um ecumenismo intra-religioso pode ajudar a aprofundar os caminhos do diálogo inter-religioso? O contexto cultural contemporâneo, desafiado por intolerâncias e fundamentalismos, enseja a passagem da religião do indivíduo e seu clã em busca da “intervenção dos Céus” para uma “religiosidade da humanidade e da Terra”, na qual o mistério da vida transparece entre-nós, despertando diferentes místicas de apreço e cuidado com os outros, engendrando valores novos e novas formas de vivência dos valores tradicionais, em sinérgica comunhão.

Se bem interpretada, a herança da Reforma Protestante e de um cristianismo em Reforma, com os cristãos se reconciliando pela prece da unidade e pelo serviço comum e misericordioso às vítimas do tempo e pela abertura acolhedora ao espírito dos novos tempos, aporta um testemunho significativo para o diálogo entre culturas e religiões. A

---

<sup>1</sup> Professor e pesquisador no campo dos estudos de religião na UNICAP. E-mail: gilbraz@unicap.br

união na diversidade assinala, sobretudo, a necessidade e possibilidade de outro modelo de pensamento, que permita lidar com a realidade que está entre e além das contradições históricas.

### **Relendo as controvérsias da Reforma**

Com efeito, a comunidade cristã sofreu divisões traumáticas que começaram já no século V com os nestorianos e monofisistas e, mais tarde, seguiram com a cisão da ortodoxia oriental sob o patriarca Miguel Cerulário, no século XI. A separação mais famosa foi a das Igrejas Protestantes (luteranas, calvinistas e anglicanas) no século XVI, contudo ela foi seguida por rupturas suscitadas no Concílio Vaticano I em fins do século XIX e, no século XX, por movimentos escatológicos e pentecostais, grupos de ativismo social e também de evangélicos curadores.

Mas estamos há 500 anos daquela Reforma Protestante, marcada pelas teses de Lutero em 1517, que deslancharam uma agitação religiosa ensejada pelo mundo moderno, urbano e comercial, contra o medievo agrícola e rural. Teses libertárias, ainda que nos limites da emancipação burguesa, ampliando e pluralizando, porém, a compreensão de Igreja e o sentido do ecumenismo (RIBEIRO e ROCHA, 2017). O movimento da Reforma propôs novas formas de viver a fé cristã a partir do protesto contra as indulgências, práticas de penitência associadas a finanças pela Igreja Católica Romana, para os fiéis alcançarem perdão e salvação por intermédio do clero. Nesse protesto sobressaiu-se o alemão Martinho Lutero, mas também o escocês John Knox, o francês João Calvino, o suíço Ulrich Zwinglio e o alemão, também reformador social, Thomas Muntzer.

A Reforma insurgiu-se contra uma tradição que não era a mais originária do cristianismo, mas refletia a inserção da Igreja no mundo político do Império Romano, desde o século IV, tendo se cristalizado graças a Gregório VII e à sua luta para defender-se dos Príncipes, a partir do ano 1000. Aí se passou de uma Igreja-comunidade para uma Igreja identificada com a sociedade e fundamentada na “sociedade perfeita” dos religiosos. Em suas origens bíblicas e patrísticas, é toda a Igreja que faz e celebra a eucaristia (sempre presidida por pastores próprios) e é a eucaristia que faz e constitui a Igreja. A partir do segundo milênio, a eucaristia é celebrada pelo clero, e é este o que constitui realmente a Igreja.

No cristianismo primitivo toda a comunidade tinha um caráter “sacerdotal”, na medida em que sua vida comunitária devia participar da “obra sacerdotal” de Cristo. Não simplesmente na celebração litúrgica, mas no empenho amoroso da vida de cada um e de todo cristão, devido ao poder transformador do único sacrifício de Cristo. Porém, na medida em que a Igreja foi crescendo, tornou-se mais comum distinguir entre os cristãos ordenados para as celebrações públicas, o clero, e os não ordenados, os leigos. Depois, o aparecimento do monaquismo aprofundou essa distinção, entre leigo e monge, o qual devia se dedicar à espiritualidade. Com isso a liturgia passou a ser privilegiada e se tornou assunto clerical, ficando os leigos reduzidos a espectadores.

A eclesiologia simbólica de comunhão foi sendo substituída por tratados apologeticos para defender o poder papal e a estrutura hierárquica da Igreja: as comunidades não puderam mais eleger seus bispos e exercitar o consenso dos fiéis na recepção das normas. Foi o fim do pluralismo teológico, litúrgico e pastoral. O clero católico separou-se dos leigos e mais tarde separou-se também do mundo moderno e mais racional, que se desenvolveu às margens e, muitas vezes, contra a Igreja. O Protestantismo surgiu no bojo dessa transformação cultural e, contra a monopolização dos atributos divinos pela Igreja e sua hierarquia, enfatizou princípios como *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).

Contra o clericalismo se resgatou o sacerdócio universal de todos os crentes e a ideia da “Igreja que está sempre se reformando”. Esses fundamentos veem aos poucos sendo assimilados pelo catolicismo (BIZON, DARIVA e DRUBI, 2004): o Concílio Ecumênico Vaticano II (1965) recordou que a vida de todo cristão é sacerdotal, na medida em que ele se entrega ao poder do amor, encarnado na autodoação salvífica de Jesus. E o ministério cristão ordenado vai sendo revisto, então, como uma chamada para servir e coordenar esse sacerdócio de todos os batizados. A Igreja cristã, portanto, vai se redefinindo como comunidade de comunidades eclesiais, povo enviado ao mundo em missão para colaborar no Reino vindouro de Deus, povo que olha para o futuro com humildade e esperança. A fé, o batismo e o discipulado são, pois, realidades fundacionais na Igreja. Todos os cristãos, em virtude do seu batismo, participam do sacerdócio de Cristo, e todos são chamados a entregar suas vidas a um sacrifício vivo de santidade.

Por conta disso, diferente do que ocorreu nos quatro centenários anteriores da Reforma, em que o protestantismo se afirmava contra a Igreja Católica e esta denunciava as heresias reformistas, nestes 500 anos a comemoração ocorre em clima de empenho pela unidade. Há, em meio a resistências reacionárias de todos os lados, um sentimento de gratidão pelo legado teológico de Lutero e companheiros, garantindo a preponderância da graça divina, o acolhimento desta através da fé e o compromisso em favor da prática do amor. Mas há também um sentido autocrítico para com as institucionalizações limitadas e deturpações que ocorreram em Lutero e, sobretudo, na história das Igrejas após o período da Reforma.

O Papa Francisco e amplos setores do catolicismo têm demonstrado que encaram a história, também da Igreja Católica, de forma igualmente crítica e aberta para o ecumenismo, disposta a somar forças em favor do Reino de Deus, em saída e sempre em reforma para a missão cooperativa de proclamar o mesmo evangelho de Jesus Cristo. O Relatório da Comissão Luterana – Católico-Romana para a Unidade, efetivamente, declarou:

Católicos e Luteranos têm consciência de que eles e as comunidades em que vivem sua fé pertencem ao corpo único de Cristo. Está crescendo a consciência de que as lutas do século XVI estão superadas. As razões para condenar mutuamente a fé do outro estão ultrapassadas. Assim, luteranos e católicos identificam cinco imperativos para comemorarem juntos no ano de 2017. (...) Católicos e luteranos devem sempre partir da perspectiva da unidade e não da perspectiva da divisão. (...) Precisam deixar-se transformar continuamente pelo encontro com o outro e pelo testemunho mútuo da fé. (...) Devem comprometer-se outra vez na busca da unidade visível, para compreenderem juntos o que isso significa em termos concretos, e buscar sempre de novo esse objetivo. (...) Luteranos e católicos busquem juntos redescobrir a força do Evangelho de Jesus Cristo para o nosso tempo. (...) E em sua pregação e serviço ao mundo, devem testemunhar juntos a graça de Deus. (PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS e FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL, 2015, p. 90-91).

Relendo hoje as controvérsias dos 500 anos da Reforma, quando o drama da simonia e de análogas indulgências está mais associado a Igrejas evangélicas que se reclamam na esteira do protestantismo, ficamos nos perguntando se uma lógica binária e de contraposições dá conta dos dinamismos da história. Basta, aliás, viajar por um grande romance histórico, como *O strip do Diabo* (ABRAHÃO, 2009), cuja personagem em busca de mais vida e mais amor transita na Florença renascentista entre os reformadores e contra reformadores, decidida a enfrentar os cavaleiros da Grande

Prostituta, que supunha ser a Igreja Romana, para começarmos a nos perguntar se o católico Jerônimo Savonarola não era mais reformador do que o protestante Lutero, e se aquele não acabou na fogueira mais por derrubar os Médici do que por enfrentar o Papa. Desde sempre, parece, a contraposição entre católico e reformado esconde, portanto, a contradição potencialmente dissimulada em toda identidade religiosa. E não é possível compreender os processos da Reforma, inclusive em suas dinâmicas de violência, se não se analisa junto o movimento de Contrarreforma.

Depois, tem essa questão dos vínculos entre a dimensão religiosa e a social. Em outro exemplo, o sucesso de plausibilidade aparentemente maior da Reforma de Lutero frente à de Muntzer deve-se à sua vitalidade teológico-pastoral ou à aliança mais estreita com os Príncipes alemães? "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, Munzer (...), 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). Poderíamos opor uma Reforma desejada pelos camponeses e animada por Muntzer, mais comunitária, mística e social, engajada igualmente na reforma agrária, àquela protagonizada por Lutero em aliança com os Príncipes, ainda clerical, institucional e societária? Muntzer foi e ainda é visto por protestantes como um baderneiro sectário do movimento: nem no Livro dos Mártires está. Ou seria um líder messiânico que resguardou a sabedoria popular no processo de transformação social, contra uma razão instrumental, também na religião, acobertadora de novos mecanismos, burgueses, de dominação política?

Por fim, evocamos ainda uma controvérsia filosófico-teológica, mas igualmente política, entre tradicionalismo e progressismo, que é apresentada no debate entre Slavoj Žižek e John Milbank em *A monstruosidade de Cristo* (ŽIZEK, 2014). Eles partem da teologia da "morte de Deus" e lembram que a modernidade secular é uma consequência do cristianismo, não uma rejeição do mesmo. Mas Milbank toma isso como prova de que precisamos voltar para o "real" cristianismo dos tempos pré-modernos, porque a modernidade, envolvida por uma metanarrativa protestante, seria uma visão herética do cristianismo, cuja consequência, seja através da teologia liberal seja do fundamentalismo popular, é o niilismo capitalista. Ao passo que Žižek afirma, com Hegel, que a modernidade é fruto autêntico do cristianismo, e não uma espécie de bastarda ou órfã, e que precisamos ativar o que restou do velho Deus metafísico na cruz

de Cristo, o espírito (“Onde dois ou três estiverem reunidos em minha memória amorosa, estarei no meio deles”), para emular teologias e práticas políticas para além da norma popular-absolutista atual: finanças, espetáculo e vigilância.

O protestantismo teria sido um momento necessário, ainda que em negativo, em antítese, como o capitalismo, para atingirmos uma religiosidade “materialista” – e uma sociedade “comunitarista”? Se não, como acreditam os conservadores e pietistas em todas as Igrejas, devemos recuperar o espiritual pré-moderno e ortodoxo, a “coisa em si”, o ser metafísico, além, que, acolhido nos sacramentos e através de autoridades, humaniza a pessoa e suas relações. Ou, pelo contrário, devemos avançar na apreensão heterodoxa da “coisa em relação”, na experiência de descentramento que encarna o mistério espiritual entre a gente, na luta para cuidar, materialmente, do ambiente e dos outros.

### **Complexidade para além das contradições**

Por trás desses dramas que fizeram eclodir a Reforma uma sadia teologia cristã diagnostica o esquecimento do que o movimento de Jesus nomeou de Espírito. A divindade do Espírito, proclamada solenemente no I Concílio de Constantinopla (381) - “O Espírito Santo é Senhor e vivificador, que procede do Pai e é objeto da mesma adoração e da mesma glória com o Pai e com o Filho” - significa afirmar que a Igreja tem um princípio vital divino, presente em todos os batizados. Significa que vivemos todos, com nossos corpos, uma vida divina: que participamos da própria vida de Deus e da ressurreição de Jesus. É esse Espírito que produz a santidade dos mártires, o ardor dos missionários e o fervor dos místicos. É esse Espírito, “Pai dos Pobres”, que faz destes os primeiros destinatários e evangelizadores do Reino de Deus (COMBLIN, 1982).

Mas, segundo KUNG (1990), sobretudo no segundo milênio foi-se criando uma distância entre a Igreja e o Espírito, entre a própria teologia e o Espírito: o método teológico da *Lectio Divina*, espiritual e sapiencial, foi substituído pelas *Quaestiones* e as *Summae* centradas na racionalidade escolástica da fé. O prolongamento carismático da revelação, através de novos escritos revelados, foi reprimido já pela Carta de Páscoa (ano 367) do bispo Atanásio. Os profetas carismáticos foram excluídos pouco a pouco da direção das comunidades ou os cargos carismáticos foram institucionalizados e a

presença do Espírito ficou nos monges que fugiam para o deserto, não somente para lutar contra os demônios pessoais dos pecados, mas também contra os demônios de uma sociedade que se denominou cristã, e que, no entanto, esqueceu a radicalidade evangélica, a tensão escatológica na direção do Reino.

Os movimentos leigos e populares dos séculos XI ao XIII representam outro momento profético, crítico e pneumatológico da Igreja medieval, que sobretudo em Joaquim de Fiore ansiou pela era do Espírito, da Igreja fraternal e servidora. Na própria conquista das Américas, contra a eclesiologia oficial, levantaram-se bispos e missionários que se colocaram do lado dos indígenas e perceberam a evangelização na perspectiva dos “cristos crucificados” nas “Índias”, vendo neles e nos negros os pobres de Jesus Cristo. Fortes lufadas do Espírito podem também ser encontradas nos questionamentos dos Ortodoxos e, igualmente, nas críticas dos irmãos Protestantes, que nos lembraram da primitiva vivência do Caminho.

Agora, para compreendermos melhor essa trama histórico-teológica, que tem a ver com o esquecimento do Terceiro, o Espírito, do símbolo cristão trinitário, e para tirarmos melhores consequências dessa análise do movimento da Reforma para a animação contemporânea do diálogo entre grupos religiosos, para não ficarmos fixados em contradições históricas e podermos integrá-las em outros níveis de realidade, precisamos de um axioma de conhecimento para além da lógica clássica simplista - identidade, não-contradição e terceiro excluído.

Edgar Morin nos lembra que um conhecimento mais complexo envolve uma política de civilização. O que afeta um paradigma de qualquer sistema do pensamento afeta simultaneamente a metodologia, a epistemologia, a lógica e, conseqüentemente, a prática, a sociedade, a política. E a ontologia do Ocidente era baseada em entidades fechadas, como substância, identidade, causalidade (linear), sujeito, objeto:

Estas entidades não comunicavam entre elas, as oposições provocavam a repulsa ou a anulação de um conceito pelo outro (como sujeito/objeto), a realidade podia portanto ser cercada por ideias claras e distintas. (...) Ora este paradigma do Ocidente, de resto filho fecundo da esquizofrênica dicotomia cartesiana e do puritanismo clerical, comanda também o duplo aspecto da práxis ocidental, por um lado antropocêntrica, etnocêntrica, egocêntrica desde que se trate do sujeito (porque baseada na auto adoração do sujeito: homem, nação ou etnia, indivíduo) por outro e correlativamente manipuladora, gelada e ‘objetiva’ desde que se

trate do objeto. Ele está relacionado com a identificação da racionalização com a eficácia, de eficácia com os resultados contabilizáveis; é inseparável de toda uma tendência classificacional, reificadora, etc, tendência corrigida por vezes fortemente, por vezes com dificuldade, por contra tendências aparentemente 'irracionais', 'sentimentais', românticas, poéticas (MORIN, 2001, p. 80).

Carecemos, pois, de um pensamento lógico onde uma verdade não seja adversária da outra e a síntese não nasça do tórumo do que se exclui. Precisamos aprender a lidar com a contradição aparente da pluralidade de absolutos, considerando a complexidade da realidade e da verdade, exorcizando o princípio soberano da identidade vitoriosa sobre toda diferença, acolhendo a controvérsia, a relação e o paradoxo para além do princípio de não-contradição e, sobretudo, servindo à causa do "outro", atendendo ao revelador grito dos desempoderados e "terceiros excluídos", que devem inspirar criatividade amorosa entre e para além dos grupos e pessoas envolvidos em controvérsias históricas. Também a teologia é chamada, aqui, a ser não só explicativa, investigativa, hermenêutica, mas criativa, terapêutica e curativa.

Nesse sentido, um primeiro aporte pode vir da compreensão de história como interpretação engajada, que está presente no pensamento de Paul TILLICH (2005). Ele correlaciona questões existenciais com objetos simbólicos, apontando para uma reflexão consciente, criativa e inconclusa, nas fronteiras hermenêuticas de tempos e mundos. O conceito de fronteira e o método da correlação, nessa teologia, desdobrados por um pensamento complexo e transdisciplinar, apontam para a superação da rigidez dos tratados em blocos independentes de estudo por um processo dinâmico de interação dos temas entre si e com os desafios da vida, para a substituição do modelo de aprendizagem que separa sujeito e objeto por uma espiral hermenêutica de relação, para a construção de verdades dialogais e aproximativas.

No que respeita ao tema da Reforma, o próprio Tillich advertia para a necessidade de superação de esquemas reducionistas de tradição sem reforma ou de reforma sem tradição, tanto quanto de adaptação sem verdade ou de verdade sem inculturação. E quanto ao diálogo entre as religiões, Tillich acabou reclamando da necessidade de uma teologia geral das religiões, sobre a base das experiências comuns entre e além das diversas tradições religiosas e dos seus textos, em cima da qual cada tradição poderia acrescentar o diferencial da revelação obtida segundo as possibilidades e limites do seu contexto cultural - reforçando assim a ideia histórica e processual de

que aquilo que uma religião descobre de inspirado é por causa das outras e é para todas as outras.

Relacionando-se com esse conceito de fronteira, temos depois, no pensamento antropológico de Homi BHABHA (2003), a compreensão dos entre-lugares, da complementariedade. “De que modo se formam sujeitos nos ‘entre-lugares’, nos excedentes da soma das partes da diferença (geralmente expressas como raça/classe/gênero, etc.)?” (p. 20). Ou seja, de que modo podemos pensar questões de identidade em um local e tempo contemporâneos, cuja característica é a não-fixidez, o movimento, uma certa fluidez do que antes era tido como estático? Bhabha faz ver que o confronto da identidade com seu outro tece um entre-lugar no local onde se emaranham estratégias de saber/poder colonial: o fetiche do estereótipo e a metonímia da mímica negam o outro, mas a identidade confrontada por seu outro pode se abrir a utopias, tipo os paradoxais processos de emancipação micropolítica entre pentecostais, ou o ecumenismo de base que surge em meio às lutas sociais do nosso tempo.

Essa revisão, inclusiva e complementar, da compreensão de alteridade, tem muita relação também com a teologia fundamental e ética desenvolvida por Enrique DUSSEL (1987), apoiada no conceito de analética, com a concretização da alteridade nos pobres e nos outros, no resgate da dignidade humana a partir da analética. A ética latino-americana da libertação move-se, segundo Dussel, a partir da afirmação do outro real, existente, histórica e socialmente localizado. Este momento positivo transontológico (meta-físico) de partida, ou ponto ativo de início da “negação da negação”, chama-se de analético. Ana (do grego) quer dizer um “mais além” do horizonte ontológico (do sistema, da “carne”), “mais além” ou transcendental ao Ser (identificado “ao que existe”). Quer dizer, a superação da contradição dialética começa pela analética inclusão de um terceiro, além, em outro nível de realidade e de consciência.

Por fim, e tudo a ver com esse encadeamento conceitual, temos a lógica do "terceiro incluído" da transdisciplinaridade: entre e além, verdade e realidade como relação (NICOLESCU, 2002). A transdisciplinaridade é uma metodologia de conhecimento que se baseia no pensamento complexo, que comporta a compreensão de níveis de realidade e percepção e os integra pela lógica do “terceiro incluído”. Enquanto modalidade de organização dos estudos de religião, ela se desdobra em uma atitude transcultural e uma mística trans-religiosa. A atitude transcultural designa a abertura de todas as culturas para aquilo que as atravessa e as ultrapassa, indicando que nenhuma

cultura se constitui lugar privilegiado a partir de onde se possa julgar universalmente as outras, como nenhuma religião pode ser a única verdadeira – mesmo que cada uma possa se experimentar como absolutamente verdadeira e universal. Em um mesmo nível de realidade, religiões diferentes seriam possivelmente antagônicas e excludentes, mas se considerarmos um outro nível ao menos, surge um “terceiro”, anterior e exterior, que, incluído, as pode reconciliar. Trata-se da base antropológica que nos constitui a todos e exige uma hospitalidade e comunhão ética, ou da altitude mística para cujo silêncio e sonho comum colaboram os sons de todas as tradições espirituais.

Além de favorecer o diálogo inter-religioso, o jeito transdisciplinar de pesquisar a realidade lança uma nova luz sobre o sentido do sagrado. Segundo Nicolescu, uma zona de absoluta resistência ao conhecimento liga o sujeito e o objeto, os níveis de realidade e os níveis de percepção. Mística deriva desse mistério, do respeito a esse ilimitado em todo conhecimento. Espiritualidade é religação com essa dimensão sagrada, profunda e sutil, de toda a realidade: em nosso interior, na natureza e na história, na face do outro. E as tradições religiosas e filosóficas formalizam caminhos para essa experiência espiritual, conforme cada cultura.

Frente a tais princípios lógicos, as controvérsias da Reforma e os seus contendores ficam desafiados a uma abertura, não apenas teórica mas existencial, para a vida além, em outros níveis da realidade. Ficam chamados a ensaiar a recriação das suas identidades pessoais e comunitárias nos entre-lugares onde o colonialismo pode dar lugar a utopias, pelo reconhecimento analético da alteridade. Ficam desafiados a uma noética e espiritual inclusão de terceiros.

### **Reformando pela inclusão dos outros**

Acreditamos que as concepções de História como interpretação engajada, de Complementariedade nos "entre-lugares" culturais, e de uma Lógica do "terceiro incluído" ajudam a repensar o movimento da Reforma para além das suas contradições aparentes. Apostamos que boas releituras da Reforma podem ajudar a fermentar um novo Pentecostes na vida cristã - e a fomentar avanços no diálogo inter-religioso.

Como exemplo, tem surgindo em diversas latitudes um novo entendimento da revelação: acreditava-se que Deus havia revelado em Cristo e até o último apóstolo,

pelo Espírito, um depósito de informações verdadeiras frente às quais deveríamos ter fé – enquanto consentimento racional e aderência sentimental -, tratando de adequar-nos moralmente a tais verdades. Hoje se deve conceber revelação como uma verdadeira pedagogia divina: é o Espírito Santo que nos permite interpretar os “sinais dos tempos” e, numa certa altura do esperançoso compromisso prático para com a defesa da vida no mundo, acreditarmos que aquele grito que despertou a nossa práxis amorosa é sagrado, ou seja, percebermos que dentro da nossa relação amorosa fala-nos processualmente uma palavra – revelação – diferente, que causa diferença na vida. De forma que a Palavra de Deus não está presente só nos “livros sagrados”, nem somente na literatura cristã.

Com isso, vai-se ultrapassando uma visão mágica da espiritualidade (por exemplo, Jesus altera o mundo milagrosamente e atende às minhas preces por prosperidade e riqueza) e também uma visão mítica das coisas (segundo a qual Jesus traz a verdade eterna sobre tudo - e contra todos os que não têm fé nele). Somente nessas baixas “altitudes” de compreensão espiritual é que faz sentido o proselitismo com o texto sagrado da minha tradição religiosa. As pessoas amadurecidas já têm uma crença mais razoável (se sigo a Jesus, posso encontrar uma vida boa, verdadeira e abençoada pelo seu caminho de amor, mas entendo que outros possam igualmente descobrir outras espiritualidades válidas) e até mais pluralista (há algo da consciência de Cristo em todos os seres e culturas, sendo o cristianismo uma de suas interpretações) e inclusive mais integral (a espiritualidade também se verifica na profundidade da observação científica e nas relações intersubjetivas profundas, podendo-se mesmo conceber uma “missa sobre o mundo” para além das místicas explicitamente eclesiais).

Então, o espírito da Reforma Protestante, a saber, a centralidade da graça de Deus e a liberdade em Cristo, hoje, encontra-se para além do protestantismo, tipo nas Comunidades Cristãs de Base e nas Experiências Ecumênicas que são desenvolvidas em vários níveis (ALVES, 1982). Como testemunhos de iniciativas que estão captando esse espírito em nosso tempo, podemos aduzir a brasileira Rede Ecumênica da Juventude<sup>2</sup>. A REJU é uma Rede formada e protagonizada pelas juventudes no Brasil que buscam, a partir de distintas formas de espiritualidades, a promoção dos direitos juvenis. Para tanto, busca-se o diálogo nas esferas sociais, políticas e religiosas com ações pela superação das intolerâncias. A REJU reúne jovens representantes de diferentes

---

<sup>2</sup> Cf. <http://www.reju.org.br/>

localidades, movimentos, religiões e entidades nas cinco regiões do país, com atividades relacionadas ao fortalecimento político das ações das juventudes; apoio e intercâmbio para a garantia de direitos das juventudes; estímulo da capacitação e articulação das juventudes para que ocupem espaços de protagonismo em meio à institucionalidade governamental e não-governamental.

Para a REJU, o ecumenismo é compreendido em seu sentido mais amplo, como um movimento, uma ação: a busca por se construir uma casa comum (oikoumene) realmente justa e sustentável para todas as pessoas e a criação. O ecumenismo, neste sentido, acontece como uma posição prática e cotidiana, que resulta em uma incidência política orientada pela justiça e a alteridade, no sonho por se viver “outros mundos possíveis”. Ser ecumênica(o), portanto, é um compromisso, uma mística, que acontece em três dimensões: a unidade intra-religiosa, em que se busca construir uma interação e respeito no interior de cada tradição religiosa e comunidade de pertença (ex.: a unidade das cristãs e dos cristãos); a unidade inter-religiosa, em que se procura estabelecer pontes de diálogo, fraternidade/solidariedade e interação por ações transformadoras entre pessoas de distintas vivências de fé; a unidade na luta pela justiça, paz e integridade da criação (REJU. 2017).

Outro testemunho significativo é o grupo internacional Progressive Christianity<sup>3</sup>, que reúne gente como John Spong e Karen Armstrong. Os princípios desse coletivo ecumênico de cristãos progressistas, que produzem subsídios e formações para alimentar as comunidades aderentes à sua rede, são os seguintes: o caminho para seguir os ensinamentos de Jesus pode levar a uma consciência e experiência do sagrado e à unicidade e unidade de toda a vida; os ensinamentos de Jesus fornecem uma das muitas maneiras de experimentar a sacralidade e a unidade de vida, e podemos tirar de diversas fontes de sabedoria em nossa jornada espiritual; devemos colaborar para comunidades inclusivas de todas as pessoas, incluindo mas não se limitando a cristãos convencionais e céticos questionadores, crentes e agnósticos, mulheres e homens, aqueles de todas as orientações sexuais e identidades de gênero, aqueles de todas as classes e habilidades; a maneira como nos comportamos para com os outros é a expressão máxima do que acreditamos; devemos achar graça na busca de compreensão e acreditar que há mais valor no questionamento do que em absolutos; precisamos colaborar para a paz e a justiça entre todos os povos e ajudar a proteger e restaurar a integridade de nossa terra; comprometermo-nos a seguir um caminho de aprendizagem ao longo da vida, com compaixão e amor abnegado.

---

<sup>3</sup> Cf. <https://progressivechristianity.org/>

Enfim, para impulsionar esse espírito e reformar a Reforma, por assim dizer, para dar prosseguimento ao seu movimento, pensamos ser necessário tanto a inclusão dos pobres pré-modernos e suas devoções populares, que constituem a maioria da população do planeta e não foi atingida pelas diversas vagas de modernização do cristianismo, quanto a inclusão dos sem-igreja pós-modernos e suas "missas cósmicas" e para além das espiritualidades formais. Na visão integral de WILBER (2006), dos três grandes eu, tu/nós, ele, podemos falar, transdisciplinarmente e trans-religiosamente, de manifestações do Espírito na 1ª, na 2ª e na 3ª pessoa:

O Espírito na 1ª pessoa (SE) é o grande eu, o eu-eu, o Maha-Atman, a Sobremente – o Espírito como aquele grande Observador em você, o eu-eu deste e de cada momento (...). O Espírito em 2ª pessoa (IE) é o grande Você, o grande Tu, o Deus radiante, vivo, generoso diante do qual devo me render em amor, devoção sacrifício e libertação. Diante do Espírito na 2ª pessoa, diante do Deus que é Todo Amor, eu posso ter apenas uma resposta: para encontrar Deus neste momento, preciso amar até doer, até o infinito, até que não sobre nada de mim em nenhum lugar, apenas esse Tu vivo e radiante que concede toda a glória, todo o bem, todo o saber, toda a graça e me perdoa profundamente por minha própria manifestação, que inerentemente traz sofrimento aos demais, mas que o Deus amoroso do Tu deste momento pode e liberta, perdoa, cura e integra(...). O Espírito na 3ª pessoa é o Grande Ele, o Grande Sistema ou a Grande Teia da Vida. É a Grande Perfeição da existência, o ser de como as coisas são e de como são maravilhosas, neste momento e em todos os momentos subsequentes. O Espírito surge em seu modo de 3ª pessoa como esse vasto Sistema evolutivo impessoal, a Grande Ordem Interligada, a Grande Holarquia de Ser, de ordens, de esferas, de níveis e de planos interconectados, estendendo-se do pó à Deidade, do barro à Divindade (p. 204).

Dependendo do desenvolvimento das nossas visões de mundo, sobressairá uma ou outra percepção do Espírito: a visão mágica e mítica tende a excluir a relação com o Espírito na primeira pessoa e a se relacionar com ele como divindade objetivada; a visão racional tende a se afastar da relação na segunda pessoa, enfatizando as maneiras da terceira pessoa se relacionar com o Espírito e a Natureza. A visão pluralista se abre para descobrir uma relação na primeira pessoa com o Espírito, rejeitando as versões racionais e míticas de conhecimento, mas aceitando com discernimento as formas exóticas de espiritualidade da segunda pessoa e da terceira pessoa. A visão integral penetra no despertar da primeira pessoa como Espírito (Eu sou Espírito), aprofunda o Espírito na terceira pessoa (vejo o Espírito e o sirvo) e ressuscita a comunhão na segunda pessoa com o Espírito (ponho-me diante de Ti para amar e ser amado por Ti, ó Espírito de tudo).

Então, cabe às teologias reconhecer e tornar mais consciente a manifestação do Espírito no mundo material e no mundo cultural, superando as paradoxais lacerações do conhecimento especializado em cada quadrante da vida, e mais ainda lhes cabe superar as divisões originadas em seu quadrante de origem, pelas diversas revelações (inconscientemente humanas) do divino! A revelação que uma religião descobre, o faz por causa das outras – e para todas as outras! A inspiração renovada que a Reforma Protestante trouxe para o seguimento de Jesus há de ser, igualmente, portanto, patrimônio de todos os cristãos.

### **À guisa de conclusão**

Este ensaio buscou aprofundar a questão da Reforma Protestante, na comemoração dos seus 500 anos, analisando causas e consequências do ideário democrático de “sacerdócio universal dos crentes” e do caráter simbólico dos ritos e mitos cristãos, que foram recuperados por gerações de luteranos e aderentes. A discussão envolveu a controvérsia sobre tradicionalismo e progressismo nas religiões e deu relevo à tendência de secularização e/ou pluralização da religiosidade nos tempos modernos, lembrando que a modernidade ocidental é uma consequência do cristianismo, não necessariamente uma rejeição dele.

Para certos cristãos, esse quadro enseja uma volta para o cristianismo “real” dos tempos pré-modernos, porque a modernidade, envolvida pela metanarrativa protestante que laicizou mesmo o catolicismo no Vaticano II, seria uma visão herética da fé cristã, cuja consequência, seja através da teologia liberal ou, por motivos opostos, através do fundamentalismo popular pietista/pentecostal, é a falta de norma e fundamento religioso comum e o niilismo capitalista – que ganha inclusive uma aura espiritual, de substitutivo religioso.

Ao passo que um crescente e ecumênico grupo de seguidores de Jesus defende que a modernidade é fruto autêntico do cristianismo, e não uma espécie de filha bastarda ou órfã, e que precisamos ativar o que restou da antiga imagem metafísica de Deus na cruz de Cristo, o espírito, com o objetivo de emular teologias e práticas políticas e simbólicas para além deste mundo reduzido a espetáculos e finanças. É o caso, então, de articular Igrejas em saída, sempre em reforma, para humanizar o mundo e defender a integridade da Criação.

Nossa argumentação é de que pode ser possível superar esse paradoxo, através de outro modelo de pensamento, que permita lidar com a realidade que está entre e além das contradições históricas. Para reformar a Reforma e dar prosseguimento ao seu movimento, pensamos ser necessário tanto a inclusão dos ainda majoritários pobres pré-modernos e das suas devoções populares, quanto a inclusão dos sem-Igreja pós-modernos e suas "missas cósmicas", as espiritualidades não ou pós-religiosas que se espriam mundo afora. Tradicionalistas e progressistas, hoje presentes nos catolicismos como nos protestantismos, são chamados a ensaiar a recriação das suas identidades nos entre-lugares, onde os sem-lugar, sói acontecer, aninham utopias sociais e religiosas.

### **Referências:**

ABRAHÃO, Miguel. **O strip do Diabo**. São Paulo: Agbook, 2009.

ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Paulinas, 1982.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

BIZON, José; DARIVA, Noemi; DRUBI, Rodrigo (Orgs). **Ecumenismo**, 40 anos do Decreto Unitatis Redintegratio. São Paulo: Paulinas, 2004.

BLOCH, Ernst. **Tromaz Munzer: teólogo da revolução**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

COMBLIN, José. **O tempo da ação**. Petrópolis: Vozes, 1982.

DUSSEL, Enrique. **Ética comunitária**. Petrópolis: Vozes, 1987.

KUNG, Hans. **Qu'est-ce que l'Eglise?** Paris: Foi Vivante, 1990.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

NICOLESCU, Basarab. **Nous, la particule et le monde**. Monaco: Editions du Rocher, 2002.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS e FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL. **Do conflito à comunhão**: comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017. Relatório da Comissão Luterana – Católico-Romana para a Unidade. Brasília: Edição conjunta Edições CNBB e Editora Sinodal, 2015.

REJU. **Declaração de princípios da Rede Ecumênica da Juventude**. Disponível em <http://www.reju.org.br/page/sobre-a-rede-ecumenica-da-juventude>. Acesso em 15/06/2017.

RIBEIRO, Cláudio; ROCHA, Alessandro (Orgs.). **Ecumenismo e Reforma**. São Paulo: Paulinas, 2017.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2005.

WILBER, Ken. **Espiritualidade integral**. São Paulo: Aleph, 2006.

ZIZEK, Slavoj. **A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?** São Paulo: Três Estrelas, 2014.