

O ESPÍRITO DO PROTESTANTISMO

E

A ÉTICA DA REPRESSÃO

por

Rubem A. Alves

1977

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas- Depto. de Filosofia

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

"Falo de consistência em apenas um sentido, limitado à correspondência entre comportamento e pensamento, à harmonia íntima entre princípios gerais e a sua aplicação. Portanto, considero como consistente simplesmente um homem que, possuindo um certo número de conceitos gerais e absolutos, esforça-se honestamente em tudo o que faz e em todas as suas opiniões sobre o que deve ser feito, para manter-se na maior concordância possível com aqueles conceitos".

"Por que deveria qualquer pessoa, inflexivelmente convencida da verdade exclusiva dos seus conceitos relativos a qualquer e a todas as questões, estar pronta a tolerar idéias opostas? Que bem pode ela esperar de uma situação em que cada um é livre para expressar opiniões que, segundo o seu julgamento, são patentemente falsas e portanto prejudiciais à sociedade? Por que direito deveria ela se abster de usar quaisquer meios para atingir o alvo que ela julga correto? Em outras palavras: consistência total equivale, na prática, ao fanatismo, enquanto que a inconsistência é a fonte da tolerância".

"... temos de notar que a humanidade tem sobrevivido somente graças à inconsistência. ...a raça das pessoas inconsistentes continua a ser uma das maiores fontes da esperança de que a espécie humana conseguirá, de alguma forma, sobreviver".

Leszek Kolakowski

Conteúdo

Uma Nota Preliminar.....	i
Prefácio: A Intenção Moral do Discurso Científico..	1
Introdução: O Protestantismo da Reta Doutrina: Um Tipo Ideal.....	16
Capítulo I: O Protestantismo: Medieval ou Moderno?..	31
Capítulo II: A Conversão ao Protestantismo.....	49
Capítulo III: Como o Protestantismo Constrói e Co- nhece a Realidade.....	92
Capítulo IV: O Mundo que os Protestantes Habitam...	156
Capítulo V: "Os Crentes São Diferentes" - A Ética Protestante.....	212
Capítulo VI: "Converta-se o Indivíduo e a Sociedade se Transformará" - A Ética Social Pro- testante.....	279
Capítulo VII: Os Inimigos do Protestantismo.....	313
Capítulo VIII: Verdade e Dogmatismo.....	355
Notas.....	380
Bibliografia.....	394

UMA NOÇA PRELIMINAR

As investigações a que dei o nome de O Espírito do Protestantismo e a Ética da Repressão foram provocadas pelo comportamento rigorosamente conservador de um certo tipo de Protestantismo brasileiro. O comportamento conservador aí se manifesta em dois níveis distintos e complementares.

O primeiro deles é definido pelos limites da instituição religiosa. Expressa-se internamente pela resistência a quaisquer tentativas de inovação, resistência esta que se legitima através da sacralização das formas de pensamento e comportamento herdadas do passado, e que se torna efetiva pelo estabelecimento de mecanismos institucionais de controle que se encarregam de eliminar as formas desviantes de pensamento e comportamento.

O segundo nível do comportamento conservador já não é mais interno à instituição. Tem a ver com a relação entre a instituição e seus fiéis, de um lado, e a realidade política de outro. Expressa-se pela legitimação das condições dominantes de poder que são assim sacralizadas, e pela ausência de qualquer crítica de tipo profético.

Este fenômeno se constitui num problema basicamente por duas razões.

Ao nível interno, os mecanismos de controle de pensamento e de repressão do comportamento estão em evidente oposição à tradição ideológica clássica do Protestantismo, com sua ênfase na liberdade de consciência, livre exame e democracia.

Ao nível externo, há indícios de que o Protestantismo, no momento de seu estabelecimento no Brasil, se apresentava como uma força renovadora. Não pretendia um simples ajustamento

às condições político-sociais dominantes. A organização democrática de suas igrejas, seu esforço educacional liberal, sua vocação secularizante de separação entre Igreja e Estado, sua denúncia das conseqüências economicamente retrógradas e politicamente totalitárias do domínio católico no Brasil, são evidências de que, naquele momento, o Protestantismo desejava profundas transformações políticas, sociais e econômicas no país. A situação da Igreja Católica era exatamente a oposta. Temerosa de rupturas, colocava-se ao lado do tradicionalismo. Comprometida com o passado, inimiga da modernidade, inimiga também da secularização e do pragmatismo democrático que minava os fundamentos de uma ordem social sacral, a Igreja Católica acusou o Protestantismo como uma perigosa força subversiva, ao ponto de ser denunciado como cúmplice (talvez inocente, não importa) do Comunismo, pelo então Mons. Agnello Rossi.

No entanto, a partir de meados da década de 50, quando surgiram tentativas para se repensar o Protestantismo, nos seus aspectos teológicos, institucionais e sociais, foram deflagrados mecanismos de controle e repressão que terminaram por eliminar totalmente as novas tendências. O discurso sobre a liberdade de consciência deu lugar ao discurso sobre a obediência e a conformidade ao pensamento herdado do passado. Tais mecanismos encontraram um poderoso aliado nas transformações político-ideológicas que se seguiram, de sorte que o reformismo religioso passou a ser identificado com contestação política. Em conseqüência, todas as possibilidades de pregação profética foram eliminadas. O Protestantismo tem se notabilizado pelo silêncio neste setor e, conseqüentemente não tem sofrido quaisquer tipos de pressões políticas.

Tais fenômenos se tornam extremamente intrigantes quando se faz um estudo comparativo com o que ocorreu na

Igreja Católica, que seguiu um desenvolvimento inverso, extremamente surpreendente. Internamente, a estrutura hierárquica, vertical, centralizada, legitimada pelo dogma da infalibilidade papal, tão frequentemente acusada pelo Protestantismo como responsável por sua unidade que, neste caso, é interpretada como resultado de mecanismos de controle extremamente eficientes, permitiu, surpreendentemente, o surgimento de uma enorme diversidade de posições teológicas divergentes e de formas de vida distintas. É curioso que uma estrutura deste tipo, aparentemente monolítica, tenha tamanha elasticidade e apresente tal capacidade de acolher o "livre exame", sem que isto implique cismas. Por outro lado, externamente, uma Igreja que se caracterizou no passado por sua posição tradicionalista, conservadora e sacralizadora dos poderes constituídos, passou a exibir um comportamento crítico-profético, o que lhe tem custado uma série de problemas políticos.

A análise que se segue pretende elucidar os elementos que, ao nível ideológico, contribuem para o comportamento conservador do tipo de Protestantismo que analisamos. Os materiais empíricos que analisamos não nos permitem fazer extrapolações para além do tipo em questão, que denominamos de Protestantismo da Reta Doutrina. Nossas conclusões, entretanto, podem servir de hipótese inicial de investigação dos outros protestantismos, porque eles também têm exibido um comportamento conservador.

Deixamos em suspenso a questão da relação entre ideologia e classe social. Não porque a consideremos irrelevante, mas porque ela deve ser examinada numa fase posterior. Uma vez analisada a ideologia do Protestantismo teríamos então de nos perguntar:

a. Esta ideologia é específica de uma classe social ou a encontramos presente nas distintas classes que compõem o

Protestantismo em questão?

b. Os movimentos de contestação interna a que nos referimos, e que foram eliminados, podem ser caracterizados como um movimento de classe? De que classe? Os dados de que dispomos sugerem que tais movimentos não surgiram nem de classes rurais, nem do proletariado e nem da classe média, como um bloco, mas antes de um grupo intelectual extraído da classe média.

c. E, finalmente, a análise exigiria dados comparativos com outros grupos religiosos. Seria interessante investigar que classes sociais estão ligadas, respectivamente, às tendências tradicionalista e profética da Igreja Católica. Podem tais tendências ser explicadas como fenômenos de classe? Se não, que outros fatores devem ser invocados como explicativos?

O caminho é longo e esperamos do leitor a mesma paciência que tivemos de ter.

O Autor

PREFÁCIO

A INTENÇÃO MORAL DO DISCURSO CIENTÍFICO

"Filosofia... é uma luta contra o feitiço que certas formas de expressão exercem sobre nós."

Wittgenstein

"A crítica da religião destrói as ilusões do homem a fim de levá-lo a pensar, agir e moldar a sua realidade como um homem que perdeu as ilusões e recuperou a razão. A crítica arrancou as flores imaginárias da corrente, não para que o homem suporte a corrente sem fantasias e consolo, mas para que ele se liberte da corrente e colha a flor viva."

Marx

Os imprevistos de minha biografia fizeram com que eu me interessasse profundamente pelo Protestantismo. Interesse ambivalente, caracterizado por uma mistura de ódio e amor.

Esta é uma confissão inicial que pode ser usada para impugnar as conclusões que apresento neste trabalho. Quem está emocionalmente envolvido com o seu objeto, afirma-se, não pode ter a serenidade, a imparcialidade e a objetividade que caracterizam a ciência. Só pode escrever com objetividade sobre o Protestantismo quem nunca o amou e nunca o odiou.

Conclusão muito estranha. Levada até as suas últimas consequências, ela implicaria que só podemos ser objetivos frente aquilo que, para nós, é destituído de interesse. Se sou apaixonado por flores, tal paixão me impede de conhecê-las cientificamente. Será melhor dedicar-me às pedras. Se detesto a poluição, de forma idêntica, os resultados do meu trabalho serão prejudicados por minhas condições emotivas. Será melhor que me

dedique à Arqueologia.

Não creio que uma ciência sem emoção seja possível. É a relação afetiva para com um objeto, que me atrai ou ameaça, que cria as condições para a concentração de minha atenção. O objeto que provocou meu interesse se torna no ponto focal de meus olhos e inteligência, enquanto que o resto do mundo passa a ter importância secundária. Foi a emoção que fez com que o objeto se constituísse em meio à multiplicidade indefinida de objetos possíveis, como o objeto do meu conhecimento.

Concordo com Gunnar Myrdal: "uma ciência social 'desinteressada' nunca existiu, e por razões lógicas, não pode nunca existir."¹ É uma ilusão pensar-se que o conhecimento científico, por oposição ao conhecimento do senso comum, é objetivo, enquanto que este último é distorcido por emoções. "Os sociólogos", observa Alvin Gouldner, "devem abandonar a suposição humana, mas elitista, de que os outros crêem movidos por necessidades, enquanto que eles crêem em decorrência dos ditames da lógica e da razão."² "Quer o queiramos, quer não, as valorações estão presentes tanto no pensamento científico quanto no senso comum. Se, "por séculos, a tradição da ciência social tem sido a de esconder as valorações que determinam a abordagem científica", é necessário agora reconhecer que, "num nível elementar, o mecanismo da pesquisa 'interessada' não se distingue daquele que opera no pensamento popular."³

Que nos resta fazer?

"A única forma pela qual podemos nos esforçar pela 'objetividade' na análise teórica", diz-nos ainda Myrdal, "é pelo processo de expor as valorações à luz, tornando-as conscientes, específicas e explícitas, e permitindo assim que elas determinem a investigação teórica."⁴

É o que desejo fazer.

Parto de uma decisão, que pode ser enunciada de forma muito simples: é necessário que o falar sobre o fato social se transforme, ele mesmo, em fato social. Será esta uma intenção por demais pretenciosa? Não penso assim. Aceito, como meu programa, aquele que se encontra implícito em nosso falar cotidiano. Falamos movidos por uma esperança: a esperança de que o falar, de alguma forma, incida de forma eficaz sobre a situação, de sorte que ela se modifique. Nada garante que minha intenção seja bem sucedida. O seu possível fracasso, entretanto, não a anula como intenção. Não desejo apenas falar sobre um certo fato social. Quero que o meu falar seja inteligível àqueles que participam da situação que investigo, ou seja, àqueles sobre quem falo. Berger e Luckmann observam que o mundo humano é sustentado pelo tênue fio da conversação que o articula.⁵ Desejo tornar-me um interlocutor nesta conversação, para que este mundo seja alterado.

Rejeito um falar desinteressado. Na verdade não creio que ele seja possível. "... nem a ciência e nem nenhum dos seus ramos particulares pode ter a pretensão de ser 'amoral' ou 'apolítico'. (...) A pesquisa é sempre, e por uma necessidade de lógica, baseada em valorações morais e políticas."⁶ Toda teoria, toda pesquisa, esconde uma intenção prática. Elas desejam fazer algo com o real.

No entanto, o pensar e o falar desinteressados chegaram a ser tidos como o ideal da linguagem científica. Como se não lhe importasse o futuro do objeto sobre que ela fala. É contra este tipo de cientista que Nietzsche dirige um dos seus mais ferozes ataques.

"Assim diz, para si mesmo, o vosso espírito mentiroso:

'Este deveria ser o mais alto ideal para a minha mente, olhar para a vida sem desejo, e não como um cão, com a língua de fora...

Ser feliz simplesmente em contemplar, com uma vontade que morreu, ...o corpo todo frio e reduzido a cinzas... Mas isto é o que a percepção imaculada de todas as coisas significa para mim: que eu nada desejo delas, exceto a permissão para ficar prostrado à sua frente, como um espelho de cem olhos."⁷

E Nietzsche, indicando de sua perspectiva, as implicações de tal atitude:

"Mas esta será a vossa maldição, vós, que sois imaculados, vós, percebedores puros; vós nunca dareis à luz, mesmo que estejais gordos e grávidos, no horizonte."⁸

O falar desinteressado, o falar sobre, que não se dirige ao objeto, falar sobre o objeto, mas dirigido a outros, pode muito bem parecer um ato de nobreza. É necessário não interferir na vida. É necessário que o meu falar não se introduza, como um invasor, no tênue fio da conversação que sustenta o mundo que investigo.

Não seria necessário, entretanto, que tal intenção fosse submetida à crítica? Podemos pressupor que, porque os resultados de minha investigação são articulados por meio de conceitos, categorias e um estilo incompreensíveis àqueles que estudamos, - podemos pressupor que, ao assim proceder, o objeto investigado permanecerá virgem, intocado?

Todo labor científico cria um conhecimento. Perguntamos: para quem tal conhecimento foi criado? Posso tentar proteger aqueles que investigo, vestindo o meu conhecimento com pa-

lavras, categorias e estilo que lhes são inacessíveis. Ao assim fazer, não os violento diretamente com o meu conhecimento. Entretanto, temos de levar em consideração o reverso da medalha: o conhecimento assim criado foi oferecido a outros, que não os participantes da situação. E isto apresenta sempre o perigo: que o conhecimento sobre eles, funcione praticamente como conhecimento contra eles.

Conhecimento é poder. É necessário saber para quem tal poder está sendo transferido.

Que ocorre quando o conhecimento produzido pelo labor científico não se articula com a própria linguagem do grupo estudado? Que ocorre quando o cientista não se torna um interlocutor dentro do tênue fio da conversação que sustenta o mundo? Que ocorre quando o conhecimento científico é dito de forma a não poder ser apropriado por aqueles que se constituíram no objeto da investigação?

Vejamos o que ocorre.

Em primeiro lugar, o cientista usa os homens como matéria prima para a sua criação teórica, para o seu saber.

Segundo: o conhecimento criado assume forma objetiva como um dizer sobre o objeto, e que aparece sob a forma de um artigo, um livro, uma tese. O objeto é deixado na sua condição de matéria bruta.

Em terceiro lugar: temos de nos perguntar: para quem é tal conhecimento produzido? Quais são aqueles que têm as condições de dele se apropriar? Obviamente é produzido para alguém, mas não para os participantes na situação estudada. Quem é este alguém? As elites, que dominam os conceitos, as categorias e o estilo com os quais o objeto investigado foi teoricamente construído. O conhecimento assim obtido, concluímos, é

entregue não aos homens sobre os quais ele fala, mas a outros homens. Como se o cientista dissesse ao seu objeto: "Eu te estudo. Mas o meu conhecimento a teu respeito, eu o ocultarei de ti, através do meu discurso."

Quarto: se conhecimento é poder, concluimos que aqueles que têm as condições de apropriação passam a ter um conhecimento de, e portanto poder sobre os homens estudados, que eles mesmos não têm.

Pergunto-me: nestas condições, o conhecimento científico não pode assumir a forma de poder contra os homens estudados?

É necessário que o conhecimento produzido seja uma ferramenta precisa. Mas isto não basta. Ao lado da precisão, a ferramenta deve ser adaptada ao uso. É inútil criar binóculos e microscópios para cegos. Sua precisão de nada vale. Ao construir um binóculo ou um microscópio já fiz uma decisão: estas ferramentas só poderão ser usadas por pessoas que podem ver. Os conceitos que empregamos, as categorias e o estilo que usamos, de forma análoga, funcionam de forma determinista: eles selecionam previamente aqueles que poderão entendê-las e, portanto, usá-las. E, ao fazer isto, eliminam aqueles que não poderão usá-las.

Compreende-se que a obra científica seja escrita para a comunidade científica. Isto se justifica especialmente no círculo das ciências da natureza: ali a linguagem não é um instrumento de ação direta sobre o real. Experimentos não são levados a cabo por meio de palavras mágicas. As palavras não modificam o comportamento de átomos e células.

Na sociedade, entretanto, as coisas são diferentes. A linguagem contribui para que o mundo social seja o que ele é.

Como Simmel observa, "a sociedade é 'minha representação' - algo dependente da minha atividade consciente - num sentido muito diferente daquele em que o mundo externo o é."⁹ Meu pensamento sobre a natureza não altera a natureza. Mas o meu pensamento sobre a sociedade altera a sociedade. Por isto a linguagem, ela mesma, é uma ferramenta para interferência direta no mundo social. Uma linguagem científica que não se articula com a linguagem falada no cotidiano, portanto, corre o risco de ser semelhante a uma técnica de laboratório que não tem meios de interagir com o objeto que está sendo investigado.

É ainda Gunnar Myrdal que chama a nossa atenção para o fato de que, "em décadas recentes, a tendência dos cientistas sociais tem sido a de se fecharem por meio de uma terminologia desnecessariamente elaborada e estranha, frequentemente a ponto de prejudicar a sua habilidade de se entenderem uns aos outros, e talvez, ocasionalmente, mesmo a habilidade de se entenderem a si mesmos."¹⁰ Por que?

Notem: se os cientistas fizessem a opção de escrever e falar para aqueles que eles estudam, sua linguagem teria de ser compreendida por estes, ou seja, fora dos círculos acadêmicos. Inversamente, se a comunidade científica é o "outro significativo" a quem eles se dirigem, dificilmente os homens comuns os entenderão.

Mas, por que tal opção?

Há razões de natureza científica. A linguagem comum é imprecisa, falta-lhe vigor, faltam-lhe as categorias necessárias à compreensão do objeto. Entretanto, frequentemente esta opção se dá por razões para-científicas, quase rituais. A iniciação à gnosis científica tende a ser verificada e testada pela capacidade de se articular o conhecimento em termos de uma

linguagem esotérica, monopolizada pela comunidade científica. Por isto, a simplicidade passa frequentemente por simplismo, e a compreensibilidade por superficialidade.

Poderíamos dizer que os cientistas estão falando ao povo? Deixo a pergunta sem uma resposta.

Creio que há uma questão moral que o cientista social deve responder: "Quais são os meus interlocutores? A quem me dirijo? Para quem produzo conhecimento? Recordo as palavras de Max Weber:

"Assim, se somos competentes em nossa tarefa (...) podemos forçar o indivíduo, ou pelo menos podemos ajudá-lo a prestar contas, para si mesmo, do sentido último de sua própria conduta."

Quando conseguimos fazer isto, estamos "a serviço de forças 'morais'." Cumprimos "o dever de produzir uma auto-claração e um senso de responsabilidade."¹¹

Desejo construir um discurso sobre o Protestantismo que seja inteligível aos protestantes. Esforço-me, na medida do possível, para iluminar o Protestantismo, por meio de categorias que não lhe são estranhas. Não desejo criar uma linguagem paralela. Sigo, de certa forma, uma sugestão de Wittgenstein:

"É errado dizer que na filosofia nós consideramos uma linguagem ideal, em oposição à linguagem ordinária. Tal procedimento poderia dar a impressão de que pensamos ser possível melhorar a linguagem ordinária. Sempre que inventamos 'línguas ideais', não é para substituir a linguagem ordinária; mas apenas remover alguns problemas causados, na mente de alguém, que

pensa haver se apropriado do uso exato de uma palavra comum."¹²

Tentei colocar-me na interioridade da linguagem protestante. Ela contém muitas implicações que são obscurecidas e mesmo negadas pela sua articulação consciente. Estou em busca dos "acordos silenciosos"¹³ a que o mesmo Wittgenstein se refere, acordos que se encontram na linguagem, mas que são por ela escondidos.

Em outro lugar Wittgenstein define a tarefa da filosofia como "uma luta contra o feitiço que formas de expressão exercem sobre nós."¹⁴ A idéia de feitiço é muito sugestiva. Que é estar enfeitiçado? É estar sob o poder de algo estranho, que nos domina sem que o saibamos, que está presente sem que o vejamos. Pensar a linguagem como uma forma de feitiço é reconhecer que ela nos possui e nos domina, o que torna impossível nos apercebermos do sentido último de nossa conduta.

Lutar contra o feitiço da linguagem? Como entendo este programa?

Antes de mais nada, é necessário arrancar, da linguagem, suas vestimentas sagradas, suas pretensões de verdade. Linguagens são construções da realidade. Elas não são cópias do real. As linguagens exprimem nossos palpites acerca do mundo. Lutar contra o feitiço da linguagem, portanto, é lutar contra suas pretensões dogmáticas, que na religião recebem o nome de ortodoxia. A tarefa da filosofia seria caracterizada por aquela "atitude de vigilância negativa face a qualquer absoluto,"¹⁵ a que Kolakowski se refere.

Entendo a tarefa da filosofia como uma luta contra os absolutos. E este é um dos objetivos da minha investigação: ilu

minar os absolutos que se aninham no interior da tolerância, do espírito democrático, do livre exame, que o discurso protestante enuncia.

Tal programa não pode ser levado a cabo pela construção de uma linguagem paralela a que o homem enfeitado deveria se converter. Uma outra linguagem pretensamente "verdadeira" que fosse oferecida em substituição à que julgamos falsa - que é que isto significa se não uma substituição de ídolos, uma troca de absolutos? Além disto, uma linguagem "científica" paralela, linguagem compreensível apenas aos especialistas, estaria para a linguagem comum da mesma forma como o latim da liturgia católica está para as representações da religiosidade cotidiana do povo. O feitiço não é desfeito simplesmente pelo poder "ex opere operato" da "verdade". É possível criar uma terra de linguagem crítica, uma ilha utópica do saber, enquanto esperamos que os homens para ela imigrem. Uma outra possibilidade, entretanto, é inserir na própria linguagem do cotidiano a pergunta crítica, para problematizá-la no seu próprio interior, subvertendo as suas certezas, revelando as contradições que se aninham no seu seio, minando, desta forma, os fundamentos da sua consistência.

Hã, entretanto, uma pergunta que deve ser levantada e respondida: se faço a opção de inserir o meu falar no tênue fio da conversação daqueles que estudo, como impedir que o meu falar não seja assimilado e neutralizado pelo seu discurso? Tal procedimento não me tornará prisioneiro do próprio discurso que estudo, abortando, desta forma, minhas intenções críticas?

A este respeito eu gostaria de citar A.N. Whitehead, num trecho que ilumina o que pretendo realizar. Diz ele:

"Tanto na ciência quanto em lógica, voce necessita

apenas desenvolver o seu argumento suficientemente, e mais cedo ou mais tarde voce terá de chegar a uma contradição, seja internamente, dentro do argumento, seja externamente, em suas referências aos fatos. A filosofia é a crítica das abstrações que governam modos especiais de pensamento."¹⁶

A tarefa não é criar uma nova linguagem, mas forçá-la até as suas últimas consequências. Quando se faz isso, descobre-se que ela contém sempre contradições. No uso cotidiano da linguagem, entretanto, não nos apercebemos disto. Estamos tão imersos no seu seio, tão certos da sua verdade, tão familiarizados com ela, que não dispomos da distância crítica que nos permite ver o seu caráter de construção precária. Como Berger e Luckmann observam, "a validade do meu conhecimento da vida cotidiana é tomado como certo por mim e por outros... até que surge um problema que não pode ser resolvido segundo os seus termos. Na medida em que meu conhecimento funciona de forma satisfatória, sinto-me inclinado a suspender minhas dúvidas a seu respeito."¹⁷ A tarefa da filosofia é introduzir a dúvida onde há somente certezas, é mostrar a inconsistência onde somente a consistência é visível. "O que necessita ser feito", observa Hegel, "é transcender as formas tais como são idealmente apresentadas e assim tornadas familiares às nossas mentes." "Aquilo que é 'conhecido com familiaridade' não é propriamente conhecido, pela simples razão de que é 'familiar'."¹⁸

Pela análise do discurso podemos colocá-lo à frente daqueles que estão nele submersos. Assim, eles podem ver-se no seu ato de falar. Desejo desembaraçar, do seu seio, os acordos silenciosos e inconscientes que o discurso contém. Desejo levar o seu argumento até às suas conclusões. Desejo revelar a

inconsistência que se esconde na consistência. O que é familiar deve se tornar estranho. "A cada forma inadequada de consciência", diz-nos Findlay no seu estudo de Hegel, "deve-se dar corda suficiente para que ele se enforque: deve-se permitir que ela se arruine a si mesma em dúvida, e se desfaça em completo desespero. A sua visão do objeto, que parecia idêntica ao objeto tal como ele é em si, deve ser mostrada como sendo nada mais que o objeto tal como ele é para nós..."¹⁹ Diga-se, de passagem, que este é um programa que é válido não apenas para a consciência comum, como também para a consciência científica. Penso que, assim, estaremos contribuindo, dentro de limites modestos, para levar a cabo a vocação da ciência, tal como Weber a vê: ajudando as pessoas a prestarem contas, para si mesmas, do sentido último de sua própria conduta.

É lógico que tal programa só tem sentido se pressupusermos que a linguagem contribui para a sustentação do mundo humano. Se o mundo humano não é sustentado pela linguagem, se a linguagem for compreendida como uma simples articulação simbólica das relações materiais da sociedade, não existe sentido algum em se tentar modificar a sociedade pela crítica da linguagem. Se a linguagem é um efeito simbólico de uma causa material, é lógico que não se pode pretender alterar a causa pela modificação do efeito. Da mesma forma como não se pode curar uma enfermidade se simplesmente atacarmos os seus sintomas.

Lembro-me da crítica que Marx dirigiu aos hegelianos de esquerda.

"Era uma vez um sujeito valoroso que teve a idéia de que os homens se afogavam na água somente porque eles eram possuídos pela idéia da gravidade. Se eles pudessem expulsar esta noção de suas cabeças, seja pela

afirmação de ser ela uma superstição, um conceito religioso, eles seriam imunes de maneira sublime contra qualquer perigo da água. Durante toda a sua vida ele lutou contra a ilusão da gravidade, de cujos efeitos maléficos todas as estatísticas lhe traziam novas evidências. Este honesto indivíduo era o tipo dos novos filósofos revolucionários na Alemanha."

E, numa passagem que foi riscada do manuscrito, se encontra a explicação:

"De acordo com o sistema Hegeliano, idéias, pensamentos e conceitos produziram, determinaram a vida real dos homens, o seu mundo material, suas relações reais."²⁰

Aqui estava a ilusão dos hegelianos de esquerda: pensar que o mundo é sustentado pela consciência. Se assim fosse, bastaria mudar a consciência, através da linguagem, para que o mundo fosse transformado.

Se o problema é colocado sob esta forma, é difícil não concordar com Marx. O problema, entretanto, é se as leis da sociedade são idênticas às leis da natureza - neste caso específico, a lei da gravidade. É evidente que a intenção de Marx é polêmica e caricaturesca.

Na verdade, é o próprio Marx que reconhece que "a teoria é capaz de se apossar dos homens, uma vez que ela demonstre a sua verdade em relação a eles."²¹ Quando isto acontece, a filosofia se transforma em uma "arma espiritual."²²

A linguagem não pode ser pensada como simples efeito de uma causa, como articulação simbólica de relações materiais. "A linguagem", diz-nos Ricoeur, "é tanto infra-estrutura quando superestrutura. É preciso renunciar aqui deliberadamente ao

esquema da infra e da superestrutura e afrontar um fenômeno rigorosamente circular, onde os dois termos alternativamente se incluem e se ultrapassam."²³

Não é possível compreender a linguagem como aquilo que sustenta o mundo. Entretanto, não podemos compreender a sua função se ignorarmos que ela contribui para que o mundo se sustente. "A velha sociedade", segundo Alvin Gouldner, "não é sustentada meramente pela força e violência, ou expedientes e prudência. A velha sociedade mantém-se a si mesma através de teorias e ideologias que estabelecem a sua hegemonia sobre as mentes dos homens, os quais... não as professam falsamente e contra a vontade, mas a elas se submetem voluntariamente."²⁴

Todos os argumentos contrários, parece-me, caem pelo simples fato de serem argumentos: articulações de linguagem. A única posição intelectualmente consistente com uma recusa de se aceitar que o mundo é também sustentado pela linguagem, é o silêncio. Todos os que ensinam e escrevem, o fazem sobre o acordo silencioso de que, ao se trabalhar ao nível da linguagem, está se contribuindo para a transformação do mundo. Criticando o Systeme de la Nature, de Holbach, Frederico, o Grande, escreveu:

"Depois que o autor esgotou todas as evidências para mostrar que os homens são guiados por uma necessidade fatalista em todas as suas ações, ele tinha de chegar à conclusão de que somos uma espécie de máquina, apenas marionetes movidas pela mão de um poder cego. E, não obstante, ele se entrega a uma paixão contra os sacerdotes, governos e contra todo o sistema educacional; ele crê, na verdade, que os homens que exercem tais funções são livres, no mesmo momento em que prova que são escravos. Que ilotice e es-

tupidez! Se todas as coisas se movessem por meio de causas necessárias, então todo o conselho, toda a instrução, todas as recompensas e castigos seriam supérfluos e inexplicáveis. Pois seria o mesmo que pregar a um carvalho para persuadi-lo a se transformar numa laranjeira."²⁵

Rejeito, portanto, que não importe o que um ou mesmo todos os homens pensam. E que, ao contrário, o que importa é o que é e o que os homens serão forçados a fazer, por esta realidade. Escrevo porque creio, a despeito de quaisquer argumentos em contrário, que a linguagem e o pensamento também sustentam o mundo, e que, portanto, pela transformação da linguagem e do pensamento algo está sendo feito para que o mundo se transforme. Se assim não cresse, deixaria de ensinar e de escrever.

INTRODUÇÃOO PROTESTANTISMO DA RETA DOCTRINA: UM TIPO IDEAL

"Uma sociedade não é constituída meramente pela massa de indivíduos que a compõe, o território que ocupam, as coisas que usam e os movimentos que executam, mas acima de tudo está a idéia que ela forma de si mesma."

Durkheim

Já dissemos que o nosso propósito é levar a cabo uma análise do Protestantismo. Com isto indicamos uma direção mas não definimos um objeto. E isto porque este termo, geral e abrangente, não se refere a algo claramente delimitado. A história coloca à nossa frente uma pluralidade de Protestantismos. E não vejo uma forma de reduzi-los a um denominador comum. Temos de nos lembrar que este termo se cristalizou na interioridade de um discurso polêmico. A Igreja Católica se valeu dele para se referir a todos os movimentos que dela se separaram a partir do século XVI, com o propósito de, com um só golpe, defini-los como movimentos heréticos. Estes, por sua vez, usavam o mesmo termo num discurso igualmente polêmico, a fim de afirmar a existência de uma unidade entre eles, unidade esta, entretanto, que só se manifestava na situação de confrontação com um inimigo comum, a Igreja Católica. Retirado do seu uso polêmico, a unidade que o termo Protestantismo sugere se dissolve numa multiplicidade de oposições. Aí estão as denominações protestantes. As oposições entre elas não são superficiais. Por isto, parece-me que o termo Protestantismo não pode ser usado como um conceito científico, por não se referir de forma unívoca a

um objeto determinado que exhibe constantes de comportamento.

Não posso, portanto, falar sobre o Protestantismo em geral. É necessário, a fim de se atingir a precisão desejada, elaborar uma classificação do mesmo em termos de tipos. E aqui parece que a história vem nos ajudar. Ela já nos oferece uma tipologia pronta, cristalizada em organizações institucionais: as denominações. A adoção de uma tipologia histórica em muito simplificaria o nosso trabalho. Ela nos permitiria apontar para unidades sociais específicas, claramente delimitadas no tempo, no espaço e, frequentemente, em termos de classes sociais. Não nos caberia construir os tipos, mas simplesmente recolher e empregar aqueles que a própria história colocou à nossa frente. Tomaríamos então as denominações, objetos distintos e definidos, como ponto de partida para o nosso trabalho de análise e explicação. Teríamos então o Luteranismo, o Calvinismo ou Presbiterianismo, o Anglicanismo, o Metodismo, as Igrejas Batistas, o Pentecostalismo, o Congregacionalismo, e assim por diante.

Entretanto, quando submetemos a tipologia que a história cristalizou a uma análise sociológica, ela se revela inadequada. E isto porque as denominações que a história separou a análise sociológica reagrupa segundo certos padrões organizacionais e burocráticos semelhantes, que são comuns a várias delas. Foi isto, por exemplo, o que Ernst Troeltsch fez, ao reduzir a multiplicidade de denominações a dois tipos básicos: igrejas e seitas.¹

Devemos exigir de um tipo o mesmo que se exige de uma teoria das ciências naturais: os fenômenos que são por ele cobertos devem exhibir uma unidade de comportamento. Se isto

não ocorre, isto é, se organizações que se afirmam pertencer a um mesmo tipo, não se comportam de forma semelhante, somos levados a concluir que o tipo não é adequado. Vou dar um exemplo concreto. A tipologia de Troeltsch pressupõe que a forma de organização política e burocrática é fator determinante no comportamento do tipo. Igrejas exibem uniformidades comportamentais específicas, distintas das uniformidades comportamentais das seitas. Há, entretanto, certas peculiaridades comportamentais que não podem ser explicadas adequadamente pelo tipo de organização do grupo. Veja-se o seguinte exemplo. Durante os últimos vinte anos de nossa história, as várias igrejas, no Brasil, viram romper-se as suas respectivas unidades ideológico-teológicas. Surgiram, no seu seio, formas novas, distintas e divergentes de se articular a fé: novas teologias, novas maneiras de compreender o mundo, novos tipos de auto compreensão. Como reagiram as várias igrejas frente a este fenômeno comum? Uniformemente? De modo algum. Em algumas delas o novo espírito não produziu crises apreciáveis. Não sentiram que uma nova articulação da fé se constituísse num perigo para a identidade da comunidade. As tensões não chegaram a provocar nem o aparecimento de uma nova inquisição e nem o aparecimento de cismas. Manifestaram uma elasticidade apreciável para manter, dentro de si, posições intelectuais divergentes. Em outras igrejas, entretanto, o aparecimento de uma nova articulação da fé teve resultados catastróficos. Produziu pânico. Sentiram-se profundamente ameaçadas e agiram de forma vigorosa para restabelecer o domínio do discurso ideológico-teológico tradicional, o que implicou na instauração de práticas inquisitoriais, cuja função foi a de eliminar os discursos divergentes, classificados como

heréticos. No primeiro caso, a auto-compreensão das igrejas não via a uniformidade doutrinal como essencial à unidade e identidade da comunidade. No segundo caso, a unidade intelectual se constitui na marca fundamental da unidade e da identidade. Parece-me, portanto, que ao lado de uma tipologia baseada em critérios de organização, é necessário pensar uma outra que leve em conta as especificidades de auto-compreensão que encontramos nas igrejas. Em outras palavras: creio que temos de elucidar o espírito do grupo social em questão, a sua consciência coletiva. Não julgo que a consciência coletiva possa ser desprezada como fator explicativo, em benefício de outros fatores de natureza puramente material. Concordo com Durkheim: "Uma sociedade não é constituída meramente pela massa de indivíduos que a compõem, o território que ocupam, as coisas que usam e os movimentos que executam, mas acima de tudo está a idéia que ela forma de si mesma."² Mantenho que a idéia que o grupo faz de si mesmo é um dos conceitos fundamentais a serem levados em consideração na explicação do seu comportamento. Ainda mais, penso que não pode ela ser reduzida a um mero reflexo (direto ou invertido) de relações materiais, que seriam as únicas verdadeiramente determinantes. "A consciência coletiva", diz Durkheim, "é algo mais que um mero epifenômeno de sua base morfológica, da mesma forma como a consciência individual é algo mais que uma simples floração do sistema nervoso." A consciência religiosa, ele continua, "não se limita a traduzir numa outra linguagem as formas materiais da sociedade e as suas necessidades vitais."³ É a esta idéia que um grupo forma de si mesmo, a sua consciência coletiva, que me refiro de forma abreviada pelo uso do conceito espírito.

O conceito de espírito, entretanto, é mais amplo que

a soma dos conteúdos da consciência coletiva, se dermos a esta o sentido preciso de consciência. Aquilo de que temos consciência é apenas um resultado parcial de uma atividade estruturante inconsciente. A consciência coletiva, que pode ser descrita por métodos de investigação empírica, somente contém os objetos de conhecimento reais para o grupo em questão, mas nada sabe dos objetos de conhecimento possíveis. Assim, para se conhecer o espírito de um grupo, não basta fazer um inventário dos conteúdos de sua consciência num momento dado, mas é necessário elucidar os princípios inconscientes coletivos segundo os quais este grupo constroi a sua realidade. Se, segundo as sugestões da sociologia do conhecimento, a realidade é sempre construída socialmente,⁴ o meu propósito é elucidar os princípios segundo os quais um certo espírito protestante constroi a sua realidade.

Como proceder na elucidação do espírito de um grupo? Aceito uma sugestão de Karl Mannheim:

"É... a natureza do desejo predominante que determina a sequência, ordem e valorização das experiências isoladas. Esse desejo é o princípio organizador que molda até a maneira pela qual experimentamos o tempo. (...) A estrutura íntima da mentalidade de um grupo nunca pode ser melhor compreendida do que quando procuramos entender suas concepções de tempo à luz de suas esperanças, aspirações e propósitos. Com base nesses propósitos e esperanças, uma determinada mentalidade não só ordena os acontecimentos vindouros, mas também o passado." 5

Notem que Mannheim entende a mentalidade de um grupo

por um lado, como uma atividade estruturante que constroi a realidade e, por outro, como um desejo que se constitui no fundamento da atividade estruturante. Se desejamos entender o espírito de um grupo, portanto, temos de partir de suas emoções fundadoras. Estas emoções são a matriz emocional a partir da qual o grupo organiza o seu tempo. No texto citado, Mannheim se refere apenas ao fator tempo. Mas a realidade que o grupo constroi socialmente não se esgota no tempo. O desejo constroi também uma geografia. Ele constitui não apenas relógios e calendários, mas também mapas e caminhos. É necessário que tanto o tempo quanto o espaço se tornem significativos. Espaço e tempo não podem ser separados. A realidade é sempre constituída como uma síntese espaço-temporal. Espaço sem tempo colocaria à nossa frente uma realidade congelada e imóvel. Tempo sem espaço colocaria à nossa frente um movimento vazio. Somente na articulação do espaço e do tempo é que o mundo vem a ser constituído. A nossa investigação, portanto, tratará de descrever o espírito do Protestantismo em questão elucidando, por um lado, as suas emoções fundadoras e, por outro, a estruturação de mundo que se constroi sobre estas emoções.

De que materiais irei lançar mão nesta tarefa? Vou me valer da linguagem. A consciência social só existe pela linguagem. Emoções e visões de mundo que não podem ser ditas são emoções e visões de mundo que ainda não dispõem de condições de possibilidade sociais de expressão. Aquilo que não é ou não pode ser dito pode ser uma realidade individual mas, seguramente, não pode ser uma realidade social. E como o que nos interessa é o espírito de um grupo, ou seja, uma realidade social, valemo-nos da linguagem deste grupo como instância reveladora do seu espírito.

Dissemos que o conceito de espírito nos remete à investigação da "natureza do desejo dominante" do grupo, e à elucidação dos princípios que regem a sua estruturação da realidade. Dissemos mais que buscaremos nossos resultados através de uma análise da linguagem, ou mais precisamente, análise do discurso do grupo em questão. Resta-nos agora indicar a maneira como iremos proceder em nosso trabalho.

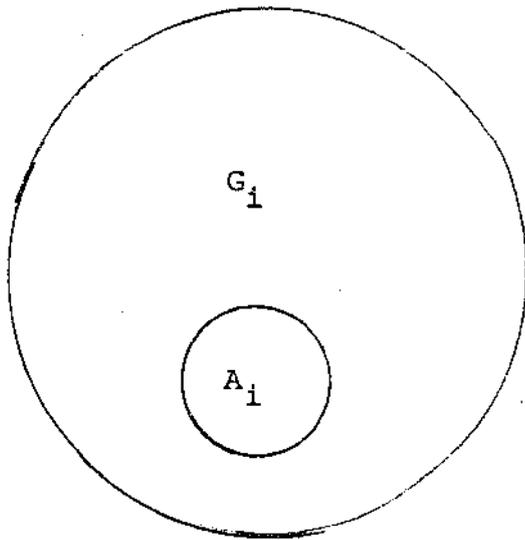
A solução mais simples seria a seguinte: fazer uma amostragem da instituição que desejamos analisar. De posse dos dados empíricos obtidos através da pesquisa poderíamos então, por meio de um processo de generalização indutiva, concluir acerca das médias dominantes no grupo. Tais médias constituiriam a sua normalidade, e, em nosso caso específico, seriam, se não um retrato, pelo menos um esboço desta coisa invisível que buscamos, o espírito do grupo.

Vamos representar este procedimento graficamente:

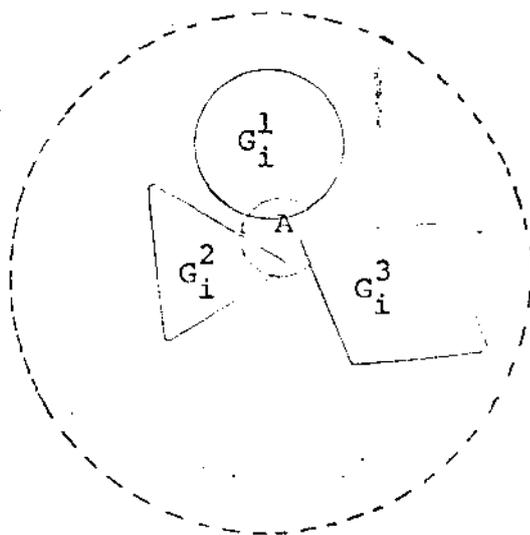
Seja G_i um determinado grupo social, delimitado por uma organização institucional específica. Pressupomos que G_i é unificado por um mesmo espírito.

Seja A_i uma amostragem, recolhida da interioridade de G_i .

Como passamos de A_i para G_i ? Esta passagem só é possível se pressupusermos existir uma continuidade entre A_i e G_i , isto é, que A_i é um microcosmos do macrocosmos G_i . Uma vez aceita esta hipótese, trabalhamos por meio de generalizações indutivas.



Vamos, entretanto, problematizar esta hipótese simples, por meio de uma outra. Suponhamos que a organização institucional que temos diante de nós, e que se apresente como um objeto uno, não tenha no seu seio apenas um grupo social uniforme e homogêneo. Suponhamos, ao contrário, que a organização social contenha, no seu interior, não apenas um grupo social, mas dois ou mais, e que estes grupos se relacionem entre si numa relação de conflito. Se assim for, não mais poderemos fazer uso de nossa hipótese inicial de trabalho. A organização institucional teria G_{i1} , G_{i2} , G_{i3} , etc., como sub-unidades que se opõem umas às outras, oposição esta, entretanto, que se acha dissimulada e escondida pela unidade organizacional aparente. Representemos o novo esquema:

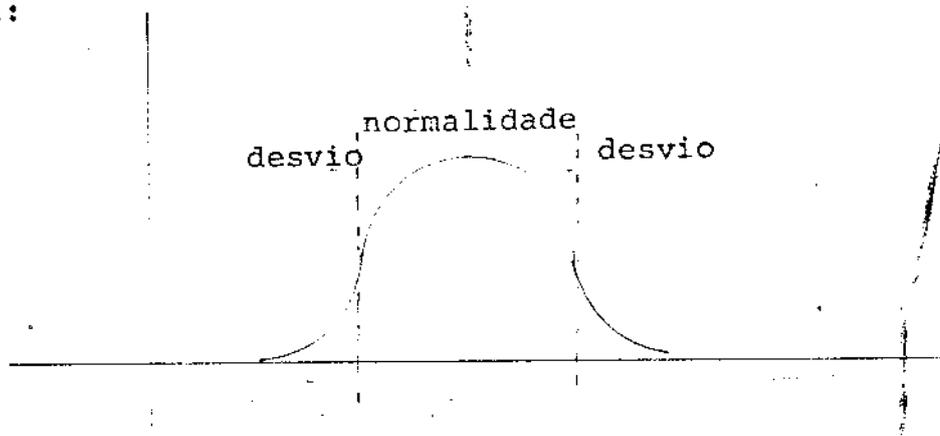


Note que a organização se acha agora representada por uma linha pontilhada, para indicar que a sua unidade é aparente. O que interessa são as várias sub-unidades. Mas estas, entretanto, não se apresentam imediatamente como objetos específicos. Sua especificidade se torna invisível no interior da organização, da qual todas parecem participar de uma mesma forma. Seja o círculo escuro uma amostragem qualquer.

Qual seria o resultado de uma técnica de amostragem e de uma generalização indutiva, neste caso? Será que estes procedimentos nos revelariam a especificidade das sub-unidades em conflitos?

Não. Estas técnicas serão capazes de detetar determinadas variações. Mas dada a pressuposição de que a amostragem é um microcosmos de um macrocosmos único, as variações que, na realidade, pertencem a sub-unidades distintas e conflitivas, e que são revelações de espíritos que se opõe, serão integradas numa mesma curva de distribuição normal, como variações anormais da mesma. Os extremos não poderão ser compreendidos como expressões de espíritos específicos e que se contradizem. As contradições desaparecem como contradições, e são vistas como aspectos, nuances, variações de um mesmo objeto, de um mesmo espírito.

O objeto será então representado por meio de uma curva única:



Na extrema esquerda, a patologia de esquerda.

Na extrema direita, a patologia de direita.

Ambos, desvios referentes a um mesmo objeto.

E que é o que constitui o objeto mesmo? A normalidade que se encontra no centro da curva. Lembro-me que Durkheim pensava que "a fim de que a sociologia seja uma verdadeira ciência das coisas, a generalidade dos fenômenos deve ser tomada como o critério de normalidade." ⁶ Ora, o problema deste procedimento está em que, como indicamos, podemos nos equivocar ao tomar como evidência da unidade do objeto a sua unidade organizacional aparente. E ao proceder por meio de generalizações indutivas - procedimento que tem toda a aparência de rigor científico - chegamos a constituir um único falso objeto, quando a realidade é uma série de objetos distintos que acidentalmente se encontram presentes nos limites de uma unidade organizacional. Nada garante que a unidade da organização delimite um mesmo espírito.

Assim, parece-me não existir razão alguma que me force a concluir que uma amostragem é um microcosmos de um macrocosmos. Estou com isto desprezando as técnicas empíricas de investigação? De forma alguma. Estou apenas desprezando um pressuposto teórico deste tipo de empirismo. Os dados não são o ponto de partida da investigação. Como Robert K. Merton observou certa vez, "dados não são dados mas são construídos com o auxílio inevitável de conceitos. ...Nossos conceitos determinam a inclusão ou exclusão de dados..." ⁷

Tenho de me aproximar da multiplicidade de dados que se encontram à minha frente reconhecendo: (1) que muito embora eles sejam peixes pescados em uma mesma lagoa, (2) nem todos os peixes são do mesmo tipo. Alguns são presas, servem de alimentos para outros que os caçam. Interpretar peixes caçadores

e peixes caçados como variações de um mesmo tipo seria um erro grosseiro. É necessário, portanto, que eu me aproxime dos dados já com um certo critério de discriminação.

O primeiro critério me é dado pelo próprio objeto que busco elucidar; o espírito de um grupo, os seus desejos fundadores, a sua estruturação da realidade. Tentarei descobrir o espírito na forma como ele se encontra presente na linguagem. Ora, se é verdade que a relação entre sinal e significação é arbitrária, é verdade também que as articulações entre os sinais não é arbitrária, mas se dá através de relações constantes, que tomam o caráter de um sistema lógico. Assim, o nosso primeiro critério é o seguinte: não basta justapor todos os dados à nossa disposição. É necessário proceder a uma discriminação e organização dos dados, de sorte que o objeto construído apresente uma unidade lógica. No nosso caso específico, não é possível incluir num mesmo objeto articulações horizontais e verticais do tempo e nem é possível colocar um conceito dogmático e um conceito existencial de verdade lado a lado. Não são variações de um mesmo objeto, cuja verdade se encontraria na normalidade das médias. Pertencem a espíritos diferentes e opostos.

Se assim é, tenho de aproximar-me dos dados empíricos com um critério de discriminação anterior à amostragem. Não é a amostragem, por meio de suas médias, que me revelará o objeto, mas antes uma construção ideal do objeto que me dará os critérios para buscar a amostragem que é significativa para meus propósitos. Em outras palavras, tenho de me valer de um tipo ideal.

Como se constroi um tipo ideal?

Esta é uma pergunta tantalizante. E é um engano pen-

sar-se que o embaraço pertence apenas àqueles que estudam o homem. Lembro-me de uma afirmação que se atribui a Gauss: "Já há muito tempo tenho as minhas soluções, mas não descobri ainda como é que pude chegar até elas." Nego que exista um método para a construção de um tipo ideal. Nego também que exista um método para a construção de teorias em ciências exatas. Creio que Kuhn está absolutamente correto ao indicar que, nos momentos de crise da ciência, quando as velhas teorias entram em colapso, não é possível construir uma nova teoria com o uso de métodos emprestados das velhas teorias. Neste momento o cientista está diante de um vazio lógico (logical gap), e a nova teoria será construída com o auxílio de palpites e intuições que ainda não gozam de respeitabilidade científica.⁸

O que dá a uma teoria ou a um tipo a sua condição de instrumento científico não é o fato de podermos explicar cientificamente o processo de sua construção, mas antes se, uma vez construídos, podemos submetê-los a testes. Métodos não constroem teorias. O inverso é o verdadeiro. Teorias constroem métodos. A validade, ainda que provisória, de uma teoria ou tipo se deve à sua capacidade para resolver problemas, tanto aqueles que já foram resolvidos por seus competidores teóricos, quanto os outros que eles não puderam resolver. Como Kuhn o indicou, uma teoria não é aceita, de início, após passar o teste cartesiano, e de haver demonstrado que ela se assenta sobre bases que estão além de toda a dúvida. Ao contrário, o cientista abraça uma nova teoria em função da sua promessa de resolver problemas novos e abrir caminhos diferentes. Em outras palavras, o ato pelo qual o cientista abraça uma nova teoria é um ato de fé e aposta. E é somente depois deste ato inicial que ele se dedicará a testar a teoria, através dos experimentos que irão ou corroborá-la ou falsificá-la.

Não sou capaz de explicar o método que me levou a

construir o tipo que irei descrever, no transcurso deste trabalho. Há emoções, valores, experiências biográficas envolvidas no processo. Muitas sugestões me foram feitas pelas discussões que já se deram em torno do assunto. Afirmo, entretanto, que o meu tipo lança luz sobre problemas ainda não elucidados. Afirmo, ainda mais, que ele é capaz de permitir previsões, pelo menos aproximadas, de como o tipo deverá se comportar, em situações futuras.

Não é possível antecipar, no momento, os detalhes do tipo que tentarei construir. Posso, entretanto, indicar o seu traço mais característico. E será isto que me permitirá, de início, selecionar e organizar os materiais que serão relevantes para o trabalho.

É possível estabelecer pelo menos tres tipos ideais no Protestantismo.

(a) O Protestantismo da reta doutrina (que indicarei, de forma abreviada, no transcurso deste trabalho, como PRD). Que é o que o caracteriza? Resposta: o fato de privilegiar a concordância com uma série de formulações doutrinárias, tidas como expressões da verdade, e que devem ser afirmadas sem nenhuma sombra de dúvida, como condição para participação na comunidade eclesial.

(b) O Protestantismo do sacramento, para o qual a confissão da reta doutrina é de importância secundária, quando comparada com a participação emocional e mística na liturgia e nos sacramentos.

(c) O Protestantismo do espírito, para o qual a marca distintiva da participação na comunidade eclesial não é nem a reta doutrina e nem a participação nos sacramentos, mas uma experiência subjetiva de êxtase intenso.

Estes tipos não podem ser usados como um sistema classificatório das várias denominações. Nem podem eles se combinar com os tipos de Troeltsch. Os tipos transcedem as denominações, pois que podemos encontrar expressões suas em denominações, igrejas e seitas distintas. Num outro sentido, entretanto, eles são menores que as denominações, porque numa mesma denominação podemos encontrar, concomitantemente, a presença de mais de um tipo. E é exatamente a presença de tipos divergentes dentro de uma mesma organização que explica o aparecimento de conflitos no seu interior.

Retirei os meus materiais empíricos da Igreja Presbiteriana do Brasil. Isto não significa que todos os membros desta denominação se enquadrem no tipo que descrevemos, que é o PRD. Nem significa que a validade das conclusões se restrinja a esta denominação. Onde quer que este tipo esteja presente, aí encontramos o comportamento que o caracteriza.

Interessa-me esta denominação por uma razão muito simples: aí os conflitos intra-institucionais se manifestaram de maneira muito violenta nos últimos vinte anos. E sem dúvida alguma o PRD foi vitorioso, e se tornou facilmente visível. Interessa-me o espírito vitorioso, isto é, aquele que se encontrava latente no seio da denominação e que ao ser contestado por um outro espírito, revelou-se por meio de uma série de atos políticos concretos que terminaram por esmagar as vozes dissidentes.

Iniciemos a nossa jornada. Indicarei o caminho a ser seguido.

Em primeiro lugar indicarei as discussões sobre o espírito do Protestantismo que já se realizaram. Retirei delas muitas sugestões para a construção do tipo ideal que desejo elu

cidar.

A seguir, analisaremos o nosso objeto.

A experiência emocional sobre que se constroi o espí-
rito do PRD: a conversão.

A forma como o PRD conhece o mundo: a sua teoria do
conhecimento.

A estrutura do seu mundo: o seu tempo, o seu espaço,
seus modelos explicativos.

A ética do PRD: o comportamento adequado às suas as-
pirações e à sua visão de mundo.

Os inimigos do PRD, tais como ele os define.

Finalmente, nossas conclusões.

Capítulo I

O PROTESTANTISMO: MEDIEVAL OU MODERNO?

Como já indiquei, não construí o tipo ideal do Protestantismo da Reta Doutrina (PRD) a partir do nada. Diante de mim se encontram as muitas discussões acerca do espírito do Protestantismo que já foram levadas a cabo no passado. Não se situam elas num mesmo nível. Algumas são de natureza ideológica e polêmica. Outras têm as características de um trabalho científico crítico. Foram estas discussões, por um lado, e a comparação crítica das mesmas com os materiais empíricos de que eu dispunha, por outro, que me ajudaram a construir um tipo ideal do meu objeto.

Nestas discussões é possível distinguir dois níveis.

No primeiro deles encontramos uma análise interna do Protestantismo. O que se faz aqui é simplesmente inventariar e descrever os grandes temas do discurso protestante, sua visão de mundo, sua compreensão do homem, sua teoria do conhecimento. As temáticas assim conscientemente articuladas são interpretadas como constituindo o espírito do Protestantismo, que é então comparado com o espírito medieval e o espírito moderno, com o objetivo de se detetarem oposições e afinidades.

No segundo nível já se buscam, além do discurso conscientemente articulado, as relações funcionais ou disfuncionais reais que o espírito protestante estabeleceu com a sociedade medieval e com a sociedade moderna. De que forma o espírito protestante incidu sobre a sociedade? Contribuiu para transformações revolucionárias ou para a preservação de ordens instituídas?

É necessário notar que, qualquer que tenha sido o espírito e a função do Protestantismo no passado, nada nos autoriza a usar o passado como modelo do presente. Como Mannheim muito bem observa, idéias que em certos momentos históricos funcionaram como utopias, ou seja, como instrumentos para o rompimento de uma ordem social dominante, num momento histórico subsequente passaram a funcionar como ideologias, isto é, como instrumentos para a justificação e a manutenção de um status quo (1). O objetivo de nossa exposição não é buscar no passado o modelo ideal para a interpretação do presente, mas simplesmente indicar quais as alternativas interpretativas que herdamos para, a partir daí, pensar a nossa própria solução.

1. O Protestantismo como vanguarda da liberdade e da modernidade

Já indicamos que nas situações polêmicas contra a Igreja Católica o discurso protestante tem exibido uma notável unidade. As tensões denominacionais desaparecem frente ao inimigo comum, e delas surge um extraordinário consenso ideológico. É dentro do discurso polêmico que o Protestantismo tem dado respostas à questão acerca da natureza e da função do seu espírito: a identidade se define por oposição ao inimigo.

Que diz o Protestantismo acerca de si mesmo? Como é que ele se compreende? Que idéias ele identifica como o centro do seu espírito?

O Protestantismo se entende como o espírito da liberdade, da democracia, da modernidade e do progresso. O Catolicismo, por oposição, é o espírito que teme a liberdade e que, como consequência, se inclina sempre para soluções totalitárias e se opõe à modernidade. O Protestantismo invoca a história co

mo testemunha. Ela fala a seu favor. Num passado já vencido pela luz do evangelho jaz, morto, um negro período dominado pela superstição, intolerância, ignorância e escravidão da consciência, à mercê de uma igreja totalitária, época sombria e triste, iluminada apenas pelas fogueiras da Inquisição. Tal era ainda subsiste hoje entre nós, como um morto entre vivos - fósfil de um tempo já soterrado pelo passado: a Igreja Católica. Se perguntarmos à história: "De que lado estás? Qual o teu destino?" Ela responderá: "O Catolicismo é o passado de onde venho. O Protestantismo é o futuro para onde caminho".

Tratar-se-á de uma visão totalmente ingênua de si mesmo, por parte do Protestantismo? Não desejo dar uma resposta a esta pergunta agora. Desejo apenas indicar que, no seu momento de nascimento, o Protestantismo introduziu um discurso com uma nova temática que colidia com os arranjos ideológico-teológicos dominantes. Basta que se leia Lutero. Sua grande obsessão? A liberdade. "Um cristão", afirmava, "é livre e perfeitamente senhor de todas as coisas, não se submetendo a nada" (2). O Deus sobre que Lutero fala é o símbolo da libertação de todas as imposições legais que a religião e a sociedade impõem. Fé é liberdade da lei. Aquele que se submete é aquele que ainda não compreendeu o evangelho.

Pena que a distância histórica já não nos permita compreender os conceitos e a significação da batalha que então se travou. A linguagem teológica é um enigma para o homem que toma como normativa a linguagem operacional da ciência. Por isto mesmo, tendemos a considerar o discurso teológico como destituído de sentido. Não podemos nos esquecer, entretanto, que uma era só pode equacionar e compreender os problemas que ela vive concretamente com o auxílio do aparato conceptual de que dis-

põe. Sim, é verdade que a linguagem da religião parece referir-se a um outro mundo. Da mesma forma como os sonhos nos introduzem num mundo mágico, aparentemente vazio de concretude. "A religião é um sonho da mente humana", comentava Feuerbach. "Mas mesmo nos sonhos não nos encontramos no vazio ou nos céus, mas na terra, no reino da realidade"(3). Tanto os sonhos como a linguagem da religião são formas simbólicas de nos referirmos às experiências vividas. Como Max Weber o indica muito bem, "quando considerado de um ponto de vista psicológico, o homem que busca a salvação está primariamente preocupado com atitudes relativas ao aqui e ao agora"(4). O além é um horizonte que os homens constroem para dar sentido e perspectiva às vidas concretamente vividas, no seu mundo social. Isto nos permite entender o sentido revolucionário do discurso que se ensaiou com a Reforma. A "justificação pelas obras", posição católica, era uma forma de definir o comportamento em termos de função e ajustamento. O homem é um ser subordinado a uma lei absoluta transcendente. Por isto, mede-se a sua humanidade (na linguagem teológica, a sua condição de "salvo") em termos de sua capacidade de reduplicar aquilo que a lei determina. O homem é o que ele produz.

A "justificação pela fé", ao contrário, subverte este esquema. O homem não é um ser subordinado a uma lei. O homem é um ser perante Deus, e Deus é essencialmente "graça", liberdade. Versão teológica da moderna polêmica entre estrutura e história.

A lei perde sua aura sagrada. O homem está livre para quebrá-la. "Pecca fortiter": peca com ousadia. A lei pode ser quebrada e deve ser quebrada, em nome do amor. Numa terminologia freudiana, "o princípio da realidade" (lei) deve ser subvertido pelo "princípio do prazer" (graça). Conforme Karl

Holl sugeriu, existe uma notável semelhança entre o homem livre da lei de Lutero e o "Übermensch" de Nietzsche: ambos quebram as táboas da lei e entram no mundo apenas com a sua liberdade (5).

É a temática da liberdade que faz com que Hegel veja a Reforma como um dos marcos decisivos na história. Segundo ele, ela significou uma ruptura com a "deferência servil para com a Autoridade", pela qual "o Espírito, havendo renunciado sua natureza própria e sua mais essencial qualidade...perdeu a sua liberdade". "A Reforma", ele afirma, "é o sol que tudo ilumina, que se seguiu ao avermelhado da madrugada que observamos no término da idade média". "Esta é a essência da Reforma: o Homem, na sua própria natureza, está destinado a ser livre"(6). Se a Reforma, através da doutrina do "sacerdócio universal dos crentes", afirmava que a subjetividade está em relação direta com o divino, por este mesmo meio ela afirmava também a prioridade axiológica da subjetividade sobre todas as cristalizações institucionais que a ela se opunham. O homem é divinizado, constituindo-se assim no centro da negatividade que coloca a história em movimento.

É evidente que Hegel vê na Reforma a precursora do espírito do Iluminismo e do espírito de sua própria filosofia. Não é por acidente que ele a compara ao sol que tudo ilumina, e a contrapõe às trevas medievais. Na verdade, a confiança dos filósofos do Iluminismo na racionalidade dos homens - racionalidade que necessita apenas ser libertada das cadeias autoritárias do passado que a aprisionara - parece ser uma versão secularizada da doutrina do sacerdócio universal dos crentes.

Paul Tillich interpreta o espírito do Protestantismo de forma semelhante. "O princípio protestante", ele afirma, "expressão derivada do protesto dos 'protestantes' contra as deci

sões de uma maioria católica, contém o protesto divino e humano contra qualquer pretensão absoluta por parte de uma realidade relativa, mesmo que esta pretensão esteja ligada a uma igreja protestante. O princípio protestante é o juiz de toda realidade cultural e religiosa, inclusive a religião e a cultura que se chamam protestantes"⁷. O princípio protestante, ele continua, "é o guardião contra as tentativas daquilo que é finito e condicionado, de usurpar o lugar do incondicional no pensar e no agir. Trata-se do julgamento profético contra o orgulho religioso, a arrogância eclesiástica, a auto-suficiência secular e suas consequências destrutivas"⁸. O espírito protestante, assim, implicaria uma atitude de permanente vigilância contra os ídolos seculares e sagrados, uma recusa de ajustar-se ao "status quo", uma rebelião iconoclasta que nega obediência a qualquer ordem estabelecida. Mas, por que? Por compreender que a situação humana é basicamente distorcida. Esta distorção básica, essencial, irresolvível, que o símbolo do "pecado original"⁹ preservou, significa que não existe situação alguma diante da qual a consciência possa descansar tranquila, pronunciando o seu sim de aprovação. Consciência é negação. Se a alienação de Deus é o denominador comum a todas as construções humanas - instituições, culturas, nações, civilizações -, a única palavra que o homem pode pronunciar é a palavra do protesto profético.

Que o Protestantismo tenha sido, no seu momento carismático, fundador, original, a explosão de um grito reprimido de liberdade, parece-me um fato que não pode ser negado. O problema é se, no seu desenvolvimento histórico, o Protestantismo preservou a sua visão inicial.

A ideologia protestante responde de forma afirmativa. E o faz apontando para as conexões do Protestantismo com a de-

mocracia e a modernidade. A obra de Karl Holl, O Significado Cultural da Reforma, constitui um dos maiores esforços para consubstanciar tal tese. Seja na esfera da religião e da vida secular, seja por seus efeitos sobre a política e a vida econômica, seja por sua contribuição na educação, na filosofia, na poesia e na arte, K.Holl conclui que a Reforma significou uma ruptura radical com a ordem de coisas ligada à civilização medieval e ao Catolicismo, e lançou as sementes donde iriam brotar as mais altas criações de nossa era.

Seguindo linhas semelhantes, Émile de Laveleye, na sua pequena obra Do Futuro dos Povos Católicos, tenta demonstrar que existe uma estreita conexão entre Protestantismo e progresso e, inversamente, entre Catolicismo e atraso. "Da história e principalmente dos acontecimentos contemporâneos", ele afirma, "parece resultar que os povos católicos progridem muito menos depressa que as nações que deixam o catolicismo e que, relativamente a estas, parecem recuar"¹⁰. Os protestantes são sempre mais instruídos e ricos.

De forma alguma poderíamos incluir Max Weber entre os apologetas do Protestantismo. E muito menos entre os apologetas da modernidade. No entanto, a sua obra A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo parte da constatação do seguinte fato:

"Um exame das estatísticas ocupacionais de qualquer país de composição religiosa mista traz à luz, com uma frequência notável, uma situação que, por várias vezes, tem provocado discussões na imprensa e literatura católicas... ou seja, o fato de que os líderes dos negócios e donos de capital, bem como os es

calões mais altos do trabalho especializado, e ainda o pessoal mais altamente treinado em técnicas e no comércio são, numa maioria esmagadora, protestantes".¹¹

A análise de Weber não busca estabelecer uma relação causal entre o espírito do Protestantismo e o espírito do Capitalismo, mas antes a relação funcional do primeiro em relação ao segundo: o espírito Protestante é estruturalmente semelhante ao espírito do Capitalismo e por isto mesmo adaptado a ele e adequado à sua expansão. Ora, na medida em que o mundo Ocidental se rege pela lógica do Capitalismo, podemos concluir que o Protestantismo se sente em casa neste mundo, enquanto que o Catolicismo se descobre como exilado.

A ideologia protestante unifica a liberdade do indivíduo, a democracia liberal e o progresso econômico como expressões do espírito do Protestantismo. Em resumo: o mundo moderno é um fruto do Protestantismo.

2. O Protestantismo como origem dos fenômenos monstruosos dos tempos modernos

Fala agora a Igreja Católica. Diz como interpreta o espírito do Protestantismo. Concorda acerca dos termos da equação protestante. É verdade que a liberdade e o progresso são frutos da Reforma. Mas, contrariamente ao otimismo protestante, a Igreja Católica inverteu todos os pretendidos resultados da Reforma, por meio de um grande sinal negativo. A liberdade, longe de ser um fator positivo, é antes a semente da desintegração de nossa civilização, tão bem exemplificada no próprio sectarismo protestante. O espírito do Protestantismo é o espírito de revolta contra todas as ordens institucionalizadas. A Refor

ma sacralizou a consciência e dessacralizou o mundo. E ao fazer isto a consciência se descobriu sem um lar. A civilização já não tem uma dimensão de profundidade sacral. O sagrado é substituído pelo útil. Não sendo o espelho do divino mas um simples produto da atividade humana, o mundo já não mais se presta como ponto de referência para as exigências religiosas da alma. Destituído de sua aura divina, dessacralizado e desencantado, resta o mundo como simples matéria prima para a atividade dos homens. A reverência frente à ordem civilizatória é substituída por uma atitude de orgulhosa rebelião contra a mesma. A grande conquista protestante, de sacralizar a personalidade, tem como o seu reverso, a secularização do mundo, que agora não mais pode ser gozado misticamente como o ventre divino. O mundo não se constroi sobre o sagrado. Ele é fruto do utilitarismo. E com o utilitarismo surge a possibilidade permanente de anomia. E isto porque num mundo em que todas as coisas são medidas em termos de utilidade, o próprio homem se sente sempre na iminência de perder-se, com a perda de sua utilidade.

Novalis é um excelente exemplo deste tipo de interpretação do espírito protestante. Diz ele:

"O grande erro do Protestantismo consiste no fato de que ele destruiu a unidade da Cristandade, na qual a unidade da Europa e o domínio do sentimento do Invisível - e daí a salvação do homem ocidental - haviam sido concebidos" ¹².

"A Reforma significou o fim da Cristandade. De agora para frente ela simplesmente cessou de existir" ¹³.

Hanns Rückert, num comentário sobre Novalis, observa que ele "traça uma linha direta da Reforma até o Iluminismo, aquele arqui-inimigo do Romantismo, e que ele denuncia como havendo assassinado a alma da Europa. É na Reforma também que se encontram as origens do pensamento filosófico e científico modernos, que terminou por "transformar a música celestial eternamente criativa num barulho monótono de um monstruoso moinho, um moinho que flutua e  arrastado por uma torrente de circunstâncias, que se contm a si mesmo, construido por ninguém e usado por ninguém, um verdadeiro perpetuum mobile ... A Reforma  o início da incredulidade moderna e a chave para se compreender todos os fenômenos monstruosos dos termos modernos"¹⁴. No espírito do Protestantismo, portanto, estão presentes as causas da desintegração da civilização Ocidental.

3. O Protestantismo como um reavivamento do espírito medival.

Católicos e Protestantes concordam em que o Protestantismo marca o fim da Idade Média e o início do mundo moderno. Ernest Troeltsch nos oferece uma versão totalmente diferente do espírito protestante e da função histórica do Protestantismo. Diz ele:

"Não se pode supor que o Protestantismo tenha aberto o caminho para o mundo moderno. Ao contrário, ele parece ser, de princípio, e a despeito de todas as suas novas grandes idéias, um reavivamento e um reforço do ideal de uma civilização eclesiástica imposta pela autoridade"¹⁵.

"... ele incentivou um reavivamento da idéia católica e assim, a despeito da difusão contemporânea dos ideais e das maneiras do Renascimento, a Europa teve de passar dois séculos a mais no espírito medieval" ¹⁶.

"O ponto fundamental a ser notado é que, de uma perspectiva histórica e teológica, o Protestantismo foi, antes de mais nada, uma simples modificação do Catolicismo, na qual a formulação Católica dos problemas foi mantida, enquanto que uma resposta diferente lhes era oferecida" ¹⁷.

4. O espírito protestante e a sociedade burocrática

Existe uma outra linha de interpretação do espírito protestante que desejo destacar. É aquela representada por Weber e Tillich. Já nos referimos a ambos anteriormente. Entretanto, não explicitamos o que existe de peculiar em suas posições.

Weber concorda em que existe uma grande afinidade entre o espírito do Protestantismo e o espírito da modernidade. Mas, a modernidade, representada pela lógica capitalista e pelas tendências no sentido da racionalização do comportamento e da burocratização, longe de ser uma expressão de liberdade e dos ideais democráticos, representa exatamente o seu oposto.

O ideal democrático fala de uma organização política que não é imposta verticalmente de cima para baixo. Sua intenção é articular uma ordem que exprima as tendências sociais presentes nas bases humanas da sociedade. Uma sociedade democrática, assim, deveria ser uma objetivação da liberdade, uma expressão e um instrumento da "razão" imanente nos cidadãos como indivíduos.

Será que é isto que observamos na sociedade racional e organizada contemporânea?

Weber afirma que não. Ao contrário, existe uma oposição absoluta entre, de um lado, liberdade e carisma e, de outro, as necessidades funcionais de disciplina e organização exigidas por uma sociedade comprometida com o progresso e o crescimento econômico.

"Não necessitamos de nenhuma prova especial para mostrar que a disciplina militar é o modelo ideal para a fábrica capitalista moderna, como o era para a antiga plantação. Em contraste com a plantação, a disciplina organizacional da fábrica se assenta sobre uma base completamente racional. Com o auxílio de métodos apropriados de mensuração, pode-se calcular a máxima rentabilidade do trabalhador, como a de qualquer outro meio material de produção (...)

As consequências últimas de tal situação se derivam da mecanização e da disciplina da fábrica: o aparato psico-físico do homem é forçado a ajustar-se completamente às demandas do mundo exterior, às ferramentas e às máquinas, transformando-se, em resumo, em uma 'função individual'. O indivíduo é separado dos seus ritmos naturais tais como determinados pela estrutura do seu organismo; o seu aparato psico-físico é ajustado a um novo ritmo; através de um método de especialização de músculos que funcionam separadamente, estabelecendo-se, assim, uma economia ideal de forças, de acordo com as condições do traba

lho. (...) O poder cada vez maior da disciplina se estende irresistivelmente na direção da racionalização das exigências políticas e econômicas. Este fenômeno universal cada vez mais restringe a importância do carisma e da conduta individualmente diferenciada" 18.

Weber, assim, está dizendo aos protestantes: "Ou modernidade ou liberdade. As duas não podem ser afirmadas ao mesmo tempo". Notem que o texto indica que as exigências funcionais do sistema de produção - exatamente o sistema que é o fundamento do progresso - não pode permitir o comportamento individualmente diferenciado, seja ele determinado por exigências do organismo, seja ele determinado por valores pessoais divergentes. Em outras palavras: na medida em que o espírito protestante se ajusta à ética de disciplina e asceticismo do sistema de produção capitalista, torna-se impossível continuar a manter os ideais individualistas, libertários, críticos que encontramos nos momentos iniciais da Reforma. Se, nas suas origens, o Protestantismo foi um protesto da consciência contra as imposições de um certo sistema; se ele proclamou a prioridade da "graça" sobre a "lei"; se ele afirmava que a pessoa, em decorrência de sua ligação direta com Deus, devia ser o polo axiológico para a denúncia profética de todos os sistemas que pretendiam transformar a pessoa em função - o fato histórico, entretanto, é que a ligação do Protestantismo com o progresso abortou os seus ideais fundadores.

Poder-se-ia alegar que os países protestantes e ricos têm sido os mais democráticos que nossa civilização conheceu. Será que isto anula o argumento de Weber? Não o creio.

Isto parece indicar, ao contrário, que os protestantes, havendo introjetado as exigências funcionais do sistema como virtudes teologais, como a esfera de sua vocação e responsabilidade, tendem a se comportar de forma ajustada e funcional, sem que haja necessidade de uma coersão externa aparente. A coersão policial-militar se torna desnecessária porque cada um se torna no seu próprio censor.

A modernidade, definida como a racionalização do comportamento em obediência aos imperativos do progresso econômico, é fundamentalmente repressiva. Trata-se de uma prisão. "Ninguém sabe quem vai viver nesta jaula no futuro", diz Weber, num dos últimos parágrafos de sua obra clássica sobre o assunto. E acrescenta, como uma denúncia tanto do espírito do capitalismo quanto do espírito do Protestantismo:

"Acerca do último estágio deste desenvolvimento cultural, poder-se-ia verdadeiramente dizer: 'Especialistas sem espírito, sensualistas sem coração: esta nulidade imagina haver atingido um nível de civilização nunca antes alcançado'"¹⁹.

Tillich concorda.

"A sociedade técnica do Ocidente produziu métodos de ajustar pessoas às suas exigências de produção e consumo que são menos brutais mas, a longo prazo, mais eficientes que a dominação totalitária. Elas despersonalizam o homem, não por exigir, mas por oferecer ... aquilo que faz a criatividade individual supérflua"²⁰.

A liberdade não é violentada abertamente pela força. É conquistada de forma científica e duradoura por outros métodos. O resultado é o mesmo.

Onde se situa o Protestantismo?

Já indicamos que, para Tillich, o "princípio protestante", isto é, a visão que pode ser encontrada nos momentos fundadores do Protestantismo, implica num protesto profético contra esta ordem de coisas. Entretanto, ele conclui que a história do Protestantismo tem sido uma de permanente traição ao "princípio protestante". "O Protestantismo histórico ... não foi capaz de evitar a ideologização do seu próprio princípio". "A ideologia do Luteranismo serviu aos interesses da ordem patriarcal, com a qual a ortodoxia Luterana estava associada", enquanto que "a religião idealista do Protestantismo humanista serviu aos interesses de uma burguesia vitoriosa" ²¹.

O fracasso do Protestantismo se revela hoje, segundo Tillich, na sua incapacidade de se articular com aquilo que ele chama de "a situação proletária".

"A partir de muitos pontos de vista pareceria que o Protestantismo e a situação proletária nada têm a ver um com o outro. Os fatos confirmam esta opinião de forma quase indisputável. Considerem, por exemplo, a intensa luta de quase cem anos entre os porta-vozes do Protestantismo e aqueles que fizeram da situação proletária a base do seu pensamento; a conexão sociológica das igrejas Protestantes na Europa central com a petite bourgeoisie e o feudalismo, e na Europa ocidental e na América com a esfera dos grandes negócios e os empresários bem sucedidos; a opo-

sição íntima entre as massas proletárias ao tipo de vida e idéias características do Protestantismo; a aliança política dos partidos proletários com o partido Católico e a oposição dos partidos apoiados por círculos Protestantes aos representantes políticos das classes operárias. A situação proletária, na medida em que ela representa o destino das massas, é refratária a um Protestantismo que, na sua mensagem, confronta a personalidade individual com a necessidade de fazer uma decisão religiosa e a deixa entregue a si mesma na esfera social e política, considerando que as forças que dominam a sociedade foram ordenadas por Deus" 22.

Em outras palavras: o individualismo protestante, que ao nível articulado parece ser uma defesa da liberdade, na situação proletária só pode significar conformismo. A liberdade íntima, individual, torna desnecessário e impossível o protesto profético, dirigido contra estruturas. O individualismo funcionaria assim, ao nível social, como um mascaramento da situação de repressão e como uma justificação desta mesma situação.

5. As quatro interpretações do espírito protestante

Temos, assim, pelo menos quatro modelos interpretativos do espírito protestante.

1. O primeiro, a que denominamos "ideologia protestante", por ser aceite de forma praticamente universal pelas igrejas protestantes, afirma que liberdade, democracia, progresso económico se pertencem, e são frutos da Reforma.

2. O segundo modelo, exemplificado pela ideologia católica tradicional e pelos escritos polêmicos, concorda em que o Protestantismo tenha deflagrado a liberdade, tenha contribuído para a democracia e seja, portanto, culpado da modernidade. Mas a modernidade, longe de ser um avanço, significou um retrocesso: trata-se da quebra de uma síntese espiritual. O espírito do Protestantismo, como espírito da rebelião individualista, é o culpado de tal tragédia.

3. Troeltsch rejeita como falsa a pressuposição que une católicos e protestantes. O Protestantismo em nada contribuiu para por um fim à Idade Média e para inaugurar o mundo moderno. Ao contrário, o Protestantismo foi uma recuperação do espírito medieval.

4. E finalmente, o modelo ligado aos nomes de Weber e Tillich, que vê a afinidade entre o espírito do Protestantismo e o espírito da modernidade, mas que entende a modernidade e a liberdade como sendo incompatíveis.

Posso agora adiantar a tese que tentarei elucidar , através de um modelo ideal do PRD.

(a) Não se pode negar que o discurso do PRD, no seu nível consciente, articula os temas da liberdade de consciência, do livre exame, da democracia.

(b) Não se pode negar ainda, que neste mesmo nível , ele se apresente como a antítese do Catolicismo e, portanto, do espírito medieval.

(c) Quando investigamos o seu nível não articulado , seus "acordos silenciosos", descobrimos, entretanto, que ele apresenta notáveis semelhanças estruturais com o espírito medieval. Parece-me, portanto, que a tese de Troeltsch está correta.

(d) Ainda neste mesmo nível descobrimos, especialmente quando examinamos o discurso ético, que o espírito protestante, por privilegiar as virtudes de conformidade a uma lei transcendente, tende a produzir uma atitude de conformidade para com as estruturas racionais e burocráticas. O Protestantismo estabelece uma ética de funcionário. Weber e Tillich estão corretos.

Estou incorrendo em uma contradição, ao afirmar a afinidade do espírito protestante, ao mesmo tempo, com o espírito medieval e com o espírito da modernidade? De forma alguma. Ao contrário: é exatamente a visão sacral do mundo, típica do espírito medieval que, superposta à sociedade racional e burocrática, conduz a uma sacralização desta última, elevando-a assim, à condição de valor frente à qual a consciência deve ajustar-se. Um mundo racional burocrático, sem um manto religioso que o legitime, só se justifica em termos dos seus sucessos práticos. Mas uma vez sacralizada pela ideologia religiosa, a sua auto-justificação funcional ganha uma nova dimensão: transforma-se numa ordem divinamente ordenada. Em outras palavras: a justaposição do espírito medieval ao espírito da modernidade tem, como resultado, a superposição, ao discurso utilitário de que sociedade racional burocrática se vale para legitimar-se, de um outro discurso de natureza ontológica. O meramente funcional é elevado à condição de verdade.

Capítulo II

A CONVERSÃO AO PROTESTANTISMO

1. A conversão como ponto de partida

Iniciamos agora a investigação propriamente dita do nosso objeto. E desejo fazê-lo por meio de uma breve referência a Freud. Ela irá iluminar o caminho que pretendo seguir.

Em sua Introdução Geral à Psicanálise, ele informa seus leitores acerca do seu ponto de partida: certos fenômenos que são frequentes e familiares na experiência de todos nós, e por isto mesmo considerados triviais e sem significação: os lapsos de língua, de escrita, de leitura, de audição e de memória. "Vou pedir-lhes agora", ele continua, "que considerem estes fenômenos. Mas os senhores objetarão, irritados: 'Há tantos enigmas tremendos, tanto no vasto mundo exterior quanto na vida mais restrita da alma, tantos mistérios no mundo da desordem mental que exigem e merecem uma explicação que, na realidade, parece frívolo desperdiçar o nosso trabalho e interesse nestas coisas insignificantes". Em resposta a esta objeção Freud explica a lógica de sua investigação. E, para isto, lança mão de uma imagem muito sugestiva: "Suponha que o senhor é um detetive envolvido na investigação de um assassinato. Será que o senhor realmente espera que o assassino irá deixar a sua fotografia com nome e endereço na cena do crime? O senhor não será forçado a se contentar com traços mais insignificantes e menos certos da pessoa que é buscada?"¹. Este método de investigação será incansavelmente usado em suas explorações clínicas das profundezas da alma humana. Que está pressuposto? Pressupõe-se

que o fenômeno humano é um enigma que necessita ser decifrado. Aquilo que é mais evidente é o mais enganoso. Assim, Freud não toma como seu objeto e ponto de partida a racionalidade que enunciávamos logicamente em nosso discurso, mas exatamente as rupturas involuntárias em sua articulação consciente. A articulação consciente é o "alibi" do criminoso, o ocultamento do crime. O discurso articulado não revela; esconde. Não explica; dissimula. É necessário descobrir o trauma emocional original, trauma que o discurso consciente deseja resolver através do esquecimento.

Desejo adotar uma lógica semelhante na análise que faremos do discurso protestante. Iremos, mais adiante, nos ocupar da análise de suas articulações conscientes. Mas entendemos que tal racionalidade só se torna significativa quando a entendemos como uma receita elaborada "a posteriori", cuja função é resolver um trauma básico. Nada existe de original em nossa proposta. Estamos simplesmente usando uma sugestão de Rudolf Otto. Para se entender a religião é necessário começar de uma experiência emocional que antecede sua articulação racional. Diz ele: "Tanto o mito imaginativo, quando desenvolvido em um sistema, quanto o intelectualismo escolástico, quando elaborado até as suas últimas implicações, são métodos por meio dos quais o fato fundamental da experiência religiosa é dissolvido e diluído até ser finalmente eliminado"². Não podemos nem mesmo partir das "representações de espíritos e concepções similares", como se aqui estivéssemos nas origens da religião. Estes são nada mais que modos de "racionalizar" uma experiência que os antecedeu, e em relação à qual eles são subsidiários. Tratam-se de esforços para, de uma forma ou de outra, (...) adivinhar o enigma por ela proposto, e o seu efeito é sempre o de, a um tempo, enfraquecer e matar a própria experiência"³.

Paul Ricoeur adota um caminho semelhante. "Temos de proceder de forma regressiva, e recuar das expressões 'especulativas' para aquelas que são 'espontâneas' "4. Por isto, abandonando as articulações lógicas da religião, Ricoeur se pergunta por aquela linguagem que realmente seja uma expressão de "uma experiência cega, ainda firmemente enraizada numa matriz de emoção, medo e angústia". É esta linguagem "expressiva" de emoções, "linguagem que é a luz das emoções"5 que ele busca, como ponto de partida para a sua investigação da religião.

Não posso partir, portanto, das cristalizações institucionais da religião, doutrina, ritual ou organização, como se elas revelassem realmente os fundamentos da religião. As formas institucionais da religião estão para a experiência religiosa fundadora da mesma forma como o discurso consciente está para o trauma que ele pretende resolver. Elas não revelam, mas obscurecem e escondem. Não estou negando que seja possível fazer uma análise da religião como instituição. Esta tem sido, na realidade, a abordagem predileta da sociologia. Como também não estou negando que seja possível fazer uma descrição da racionalidade do neurótico, tal como ela se revela no seu discurso lógico. Estou afirmando, entretanto, que em ambos os casos, a análise é incapaz de elucidar as articulações existenciais da lógica estudada. Ela permanece prisioneira de si mesma. Ou seja, não se apreende a racionalidade em questão como, a um tempo, obscurecimento e esquecimento de uma problemática existencial e, por outro lado, como uma receita para a sua resolução.

A linguagem que o Protestantismo cristalizou como doutrina, como liturgia e como conversação se nos apresenta como uma estruturação da realidade. Ela faz um inventário do real, dá nome às coisas e indica como elas se articulam lógica e fun

cionalmente. A vida e a morte, o passado, o presente e o futuro, o aqui e o além, o corpo e a alma, o tempo e a eternidade, o proibido e o permitido, os amigos e os inimigos, tudo é rigo-rosamente definido. A linguagem é um mapa da realidade⁶: ela re-
duz a imensa pluralidade da experiência a uma série limitada de categorias e conceitos que tornam possível a sua manipula-
ção teórica e prática. Iremos, mais adiante, submetê-la à aná-
lise.

Neste momento, entretanto, temos de exercer a "arte da desconfiança": a atitude do psicanalista. Colocaremos, pro-
visoriamente, esta linguagem entre parêntesis. Não aceitaremos suas respostas. Não analisaremos suas explicações. Estamos in-
teressados na sua função. Ou mais precisamente, na forma como ela se articula com a existência, na relação de resposta e per-
gunta. A linguagem protestante é uma resposta, uma receita. É necessário saber qual a pergunta que foi feita. E para isto, te-
remos de aceitar a sugestão de Ricoeur: proceder regressivamen-
te.

A linguagem é um quebra-cabeças. Temos diante de nós as suas peças espalhadas. Nossa tarefa é reconstruí-lo. Há cer-
tos quebra-cabeças que podemos desmontar e montar sem nenhuma preocupação com a ordem. Qualquer peça serve como ponto de par-
tida, à qual vamos juntando as outras, uma a uma. Outros que-
bra-cabeças, entretanto, exigem que se descubra a peça que vem primeiro, e aquela que se lhe deve seguir, e assim sucessiva-
mente. Neste caso, o objeto não é apenas o produto acabado. Par-
te de sua definição é a ordem em que ele pode ser construído. Sem a ordem o objeto acabado não existe.

Na psicanálise a neurose só se elucida quando ela pode ser reconstruída a partir de uma primeira peça, o trauma originário. O mesmo acontece com a religião. A linguagem religiosa se origina nas emoções e, por isto, é necessário identificar as emoções a partir das quais ela se construiu praticamente. O caminho da inteligência científica deve refletir o processo real da constituição do seu objeto.

Que isto é assim, basta notar que a linguagem protestante nunca é aceita de uma só vez, como produto acabado, inteiro, pacote que já contém todos os seus elementos. Há uma ordem a ser seguida. Ninguém se converte à doutrina da trindade, ou à doutrina do nascimento virginal, ou da inspiração verbal das escrituras ou mesmo à moral protestante. Estas doutrinas são palavras que não movem as emoções. Seria possível uma reconstrução da estrutura da linguagem protestante, a partir de tais doutrinas? Creio que sim. Mas neste caso, teríamos em nossas mãos uma estrutura lógica, auto-suficiente, prisioneira do seu próprio círculo. Mas o nosso problema inicial é sair do círculo lógico, descobrindo o ponto em que ele se articula com a vida. Uma linguagem religiosa só é assumida na medida em que ela responde a uma necessidade emocional, ou seja, na medida em que ela é funcional face a certas exigências da personalidade. Vista sob este ângulo, a linguagem não é um todo homogêneo, contínuo, com trânsito livre em todas as direções. Ela possui zonas extremamente quentes, diretamente ligadas a um polo existencial, que se articulam com zonas mornas e, finalmente, zonas frias e indiferentes. Campo de forças em torno daquilo que Erich Fromm denominou de "matriz emocional" ⁷. "...sabemos que há sentimentos mortos, idéias mortas e crenças frias", nos diz William James, "há sentimentos, idéias e crenças quentes e vivas", que constituem o "lugar quente na consciência do homem, o

grupo de idéias às quais ele se devota" ⁸. O centro quente do discurso revela o ponto onde ele se articula com o centro quente da personalidade. É necessário começar por aí, a fim de poder acompanhar o movimento pelo qual o discurso se constitui. Para se entender o universo protestante, portanto, é necessário captá-lo no seu momento de nascimento.

Sugiro que a conversão é este momento de nascimento. É a entrada do labirinto. Nela encontramos o ponto de articulação entre a racionalidade que será construída socialmente depois, e as exigências emocionais da personalidade. A conversão está para a racionalidade da mesma forma como a experiência religiosa está para as construções intelectuais que a seguem, segundo a análise de R. Otto. Ou da mesma forma como a "confissão" está para o mito e a especulação, no entender de Ricoeur. É necessário, entretanto, elucidar nossas afirmações.

2. Por que trocamos de linguagem?

Começemos por uma constatação muito simples: a conversão se revela por meio de um novo falar. Converter-se é abandonar um discurso e adotar um outro.

Por que os homens trocam de linguagem? Por que emigram de certos universos linguísticos para outros?

A linguagem é um instrumento de mediação entre o homem e o seu mundo. Não contemplamos a realidade face a face. Desde que nascemos as coisas não vêm a nós em sua nudez, mas sempre vestidas pelos nomes que uma comunidade lhes deu, comunidade que já definiu como é o mundo e que, portanto, sabe o que ele é. Este conhecimento do mundo está cristalizado na linguagem.

A linguagem, entretanto, não é uma cópia das coisas e dos fatos. Linguagem é sempre interpretação⁹. Na interpretação fundem-se os objetos com as emoções, o mundo e o homem se abraçam. É ilusão pensar-se que, ao falar sobre o mundo, falamos sobre algo que é objeto, lá fora, independente daquele que fala. O sujeito que fala está sempre presente no seu falar; mesmo que, no seu falar, ele tente colocar-se a si mesmo entre parêntesis. Falar sobre o mundo é falar sobre algo que não me é indiferente, algo com que estou vital e emocionalmente ligado, algo de que dependem minha vida e minha morte. Por isto, não existe um falar que não seja o meu falar. O discurso sobre o objeto é sempre uma expressão de uma presença do sujeito. Falar sobre o mundo, portanto, é sempre interpretação do mundo. É dizer o que o mundo significa para mim. No objeto se revela a verdade do sujeito. "O indivíduo vê o mundo do seu próprio ponto de vista, tendo a si mesmo como o centro. O núcleo do sistema, em torno do qual todo o sistema gira, é como o indivíduo se interpreta"¹⁰. Quer o queiramos quer não, somos prisioneiros de um irredutível antropocentrismo. O mundo sobre que falo e a que me refiro por meio de minha linguagem é o mundo que gira em torno dos meus valores, um mundo que deve sustentar os meus valores. Quando falo sobre o mundo sou impulsionado pela dinâmica inconsciente do ego que busca um mundo em que meus valores sejam plausíveis, mundo que seja lar, mundo que seja um espaço e um tempo amigos. Este processo é muito evidente no universo de discurso da arte e da religião. E há muitas indicações de que o mesmo processo esteja em operação na própria construção da linguagem científica. Como Prescott Lecky observa, "não devemos nos surpreender se todas as criações científicas se assemelham umas às outras no seu estilo, pois que elas não são ape

nas representações simbólicas dos assim chamados eventos externos, mas arranjos para servir à necessidade humana de consistência"¹¹.

Não se trata de simples projeção, como se eu, sujeito puro, jogasse sobre um mundo estranho e externo, onde me encontro numa relação de pura contiguidade, as aspirações que se geraram dentro de mim, independentemente do mundo. Emoções não são realidades puramente internas. "Sentimentos não são impulsos isolados mas evidências estruturadas da realidade, ou seja, da interação do campo organismo-ambiente, do qual não existe nenhuma outra evidência exceto os sentimentos"¹². Eu sô existo como ser-no-mundo. Eu frequento o mundo e o mundo me frequenta. Minhas emoções são evidências desta solidariedade. Assim, não há projeções puras. Sô haveria projeções puras se o sujeito fosse um expectador do mundo. Projeções são expressões de introjeções. Lanço-me sobre o mundo porque antes eu mesmo o acolhi. A linguagem, na sua forma mais fundamental, é "a luz das emoções", revelação de sentido, ou seja, de minha maneira de ser em relação ao mundo. "Os homens", nos diz Jerpersen, "cantaram os seus sentimentos muito antes de serem capazes de falar os seus pensamentos"¹³.

Na medida em que a relação homem-mundo faz sentido, a linguagem não é questionada. Identifico sua funcionalidade prãtica com a verdade. Recordamos as palavras de Berger e Luckmann: "na medida em que o meu conhecimento funciona de forma satisfatória, sinto-me inclinado a suspender minhas dúvidas a seu respeito"¹⁴. É compreensível. Se a minha interpretação do mundo, interpretação que unifica a minha personalidade e o meu mundo num todo significativo, mostra-se adequada para organizar meu comportamento e para prever o comportamento futuro do mundo, na

da há que me force a duvidar. A personalidade se sente segura porque nesta situação se confirma a sua "habilidade para prever e predizer acontecimentos no ambiente, para compreender o mundo em que vive e assim para antecipar eventos e evitar a necessidade de ajustamentos bruscos..." 15.

Frequentemente, entretanto, desestruturam-se os esquemas interpretativos. Minha linguagem deixa de funcionar de forma adequada. Torna-se incapaz de interpretar o mundo de sorte a unificá-lo com as expectativas da personalidade. Quais são as causas deste processo de desestruturação? Não nos compete elucidar esta questão. Podemos apenas fazer algumas sugestões. Às vezes são crises puramente pessoais: a experiência da morte e do trágico, como a morte de um ente querido, uma enfermidade incurável, um fracasso profissional ou afetivo. Frequentemente as crises são causadas por bruscas mudanças sociais, como os choques culturais, a urbanização, a migração, a depressão econômica, a guerra. Nestas situações o conhecimento do mundo se torna problemático. Constato os eventos mas não sei o que eles significam, porque eles não foram previstos pelo meu aparato interpretativo. Descubro-me incapaz de dar nomes - perplexidade que se revela na pergunta que se faz das profundezas: por que? - pergunta que indica que o sentido foi perdido, e que a personalidade se encontra face a um fato estranho, hostil, inassimilável.

É necessário fazer uma distinção entre uma situação de crise e uma situação de dor. O mártir que enfrenta a fogueira, o profeta que sofre perseguição, o revolucionário que opta pelas privações e pelo perigo da clandestinidade, todos eles incorporam a dor num sistema de significação. A dor faz senti-

do. "Não é a dor física que causa a ansiedade, mas antes o colapso de um esquema de compreensão e de predição. Num mundo in compreensível, ninguém se sente seguro" 16.

O colapso dos esquemas significativos é a face cogni tiva de um sentimento de impotência. A impossibilidade teórica é o reverso da medalha da impossibilidade prática. O mundo não faz sentido: que é que isto significa? Significa que eu me sin to impotente para forçá-lo a sustentar os meus valores. O mártir, o profeta e o revolucionário são capazes de experimentar a dor sem que ela destrua a sua personalidade porque eles creem que, de alguma forma, a própria realidade está a seu favor e que, se seus valores parecem fracos no presente, o futuro reve lará o seu triunfo. A desintegração do sentido é a dissolu- ção da unidade homem-mundo. O mundo, seja o macrocosmos do uni verso físico, seja o microcosmos da civilização, natureza e so- ciedade, que dantes se unia comigo como expressão e instrumen- to dos meus valores, ou seja, como o poder de minhas intenções, e que, portanto, estendia o poder dos meus valores muito além dos limites do meu corpo, até os confins do universo, tornou- se uma entidade autônoma, auto-suficiente, estranha, alienada e hostil. O homem não mais se sente em casa. O mundo deixou de ser o instrumento de minhas intenções. Chega-se, então, à con- clusão freudiana de que "não há possibilidade alguma de que o programa do 'princípio do prazer' seja levado a cabo. Todas as operações do universo o contradizem" 17.

3. A conversão: re-estruturação da realidade

A conversão é o processo de re-estruturação ou re-construção de esquemas interpretativos e de valor que se pode seguir à crise. Dizemos: pode se seguir - nada garante que isto se dê. Já enumeramos uma série de fatores externos que podem ser invocados como causas da conversão. Mas tais fatores realmente não a explicam. Eles são antes ocasiões para a conversão que suas causas. Por que razão a desestruturação dos esquemas interpretativos produz uma crise emocional? Parece que isto tem a ver com uma profunda necessidade de unidade que caracteriza a personalidade. "A experiência de conversão a um sistema de significação", diz-nos Peter Berger, "tem suas raízes numa necessidade humana profunda de ordem, propósito e inteligibilidade" ¹⁸. Com isto concorda Max Weber ao indicar que a religião é um esforço para dar sentido àquilo que é experimentado como destituído de sentido. Por detrás da crença religiosa, ele afirma, "se encontra sempre uma atitude para com algo no mundo real que é experimentado como especificamente 'sem sentido'. Assim, está implícita a exigência: de que a organização do mundo na sua totalidade seja, deva e possa ser, de alguma forma, um 'cosmos' significativo" ¹⁹.

Estamos usando a palavra conversão num sentido específico e, por isto mesmo, limitado. Pode-se usar a palavra conversão para indicar um processo puramente externo, pelo qual uma pessoa abandona uma comunidade religiosa e se filia a outra. Mas este ato externo, por si mesmo, não garante que a consciência tenha passado por um processo de desestruturação e re-estruturação. Por exemplo, pode ser vantajoso, de um ponto de vista de status social ou poder político, filiar-se a um grupo religioso que represente ou as maiorias ou os grupos mais

poderosos, numa sociedade dada. Neste caso o abandono de uma comunidade religiosa e a filiação a outra não resulta de uma experiência emocional, mas é um ato ditado por um cálculo pragmático. Não é neste sentido que usamos a palavra conversão. Referimo-nos, antes, a um processo psico-social que se caracteriza pela desestruturação de esquemas de significação, seguido da adoção de um outro, estruturalmente distinto do primeiro.

É necessário notar que este não é um fenômeno restrito à esfera da religião. Ele pode ser observado no campo psicológico, ideológico e mesmo científico. As técnicas de terapia são técnicas de conversão. O objetivo da terapia é sempre ajudar o paciente a construir uma nova estrutura de valores. O mesmo podemos dizer das ideologias. Digase, de passagem, que a atitude emocional para com as ideologias que adotamos indica que nos encontramos aqui nas zonas quentes da personalidade. Abraçar uma ideologia é sempre descobrir um esquema significativo pelo qual articulamos nossos valores pessoais com a sociedade e a história. Até aqui, creio que todos concordamos. Mas que fazer da afirmação que vê a conversão como um processo presente na própria ciência? Estamos simplesmente repetindo o que ouvimos de Thomas S. Kuhn, na sua obra A Estrutura das Revoluções Científicas. O desenvolvimento da ciência, ele afirma, não é um processo contínuo e linear. A ciência se inicia com a instauração de um modelo de estruturação teórica, a que ele dá o nome de paradigma. Segue-se um período de estabilidade, em que os cientistas se comportam como se os seus modelos fossem uma cópia do real. Entretanto, inesperadamente, os paradigmas se revelam como inadequados. Surgem fenômenos novos que não podem ser por eles explicados. É o momento de crise. E a crise só se resolve quando o paradigma velho é abandonado e um outro é cria

do. Kuhn dá o nome de conversão ao processo pelo qual um cientista abandona um paradigma para abraçar um outro, indicando, desta forma, que o que acontece aqui é muito semelhante ao que ocorre na religião²⁰. Que distinguiria uma conversão científica de uma conversão religiosa? Não nos parece que seja a lógica do processo. A diferença está em que, enquanto a ciência pretende estar lidando exclusivamente com eventos exteriores, colocando o cientista, desta forma, entre parêntesis, a religião é muito clara ao indicar que o homem é parte do processo. A questão não é organizar o mundo. A questão é organizar a relação homem-mundo. Não apenas conhecimento do mundo, mas conhecimento do meu destino: a questão do sentido da vida. "O problema do sentido da vida", Camus nos relembra, "é a mais urgente das questões. Julgar se a vida é ou não digna de ser vivida implica em dar uma resposta à questão fundamental da filosofia"²¹. O que está em jogo na crise da conversão é a questão do sentido da vida, ou a questão da fé. Porque fé, nas palavras de Tolstoy, "é o sentido da vida, aquele sentido em virtude do qual o homem não se destroi a si mesmo, mas continua a viver"²².

A nova síntese da conversão é uma indicação de que a personalidade passou por uma metamorfose. Instaura-se uma nova atitude axiológica frente à vida: um valor distinto é assimilado à matriz emocional da consciência. "E se um novo valor é assimilado na organização, ou dela expulso, o processo não é de adição ou subtração, mas antes de revisão geral e reorganização"²³. Reorganizada, a personalidade vê o mundo de uma forma diferente. As suas mensagens, que dantes eram puras dissonâncias, se transformam em harmonias. E com isto as emoções anteriores de confusão, culpa e ansiedade são substituídas por um sentimento de paz, alegria e poder. Por isto, "a experiência

de conversão a um sistema de significação que é capaz de organizar os dados esparsos da biografia da pessoa é liberadora e produz intensa satisfação" ²⁴. A pessoa passa a dividir a sua vida em termos de antes e depois da conversão, e ao fazer isto está distinguindo de forma muito precisa duas fases incomensuráveis de sua experiência: o homem velho, que não sabia e não via, e o homem novo, que sabe e vê. G. van der Leeuw, por exemplo, chama a nossa atenção para o fato de que nos mistérios gregos, "aqueles que haviam sido adotados pela divindade eram considerados 'deuteropotmoi', isto é, 'aqueles a quem um segundo destino havia sido dado' " ²⁵. É significativo que, na literatura bíblica, os homens que experimentaram uma transformação radical tenham frequentemente recebido um novo nome, para assim indicar o surgimento de uma nova identidade e de um novo destino. No Novo Testamento o processo recebe o nome de "novo nascimento" - momento de metamorfose, de morte do "velho homem" e nascimento de um "novo homem". O seu símbolo é o batismo: mergulhar nas águas, morrer; emergir das águas, ressurgir. De forma semelhante, a palavra grega metánoia (μετάνοια), frequentemente traduzida como arrependimento, sugere o mesmo processo: romper com uma certa racionalidade (voús) para que uma outra se constitua. O Zen Budismo usa a palavra "satori" para descrever a mesma coisa: iluminação, o "abrir-se de um terceiro olho" ²⁶. Os fatos brutos permanecem intactos. Mas desde que são vistos segundo um novo princípio de organização, a personalidade recupera a harmonia perdida com o seu mundo.

Ainda envolvido pelo êxtase emocional de sua nova condição, o converso passa a falar de forma diferente. Ainda não é capaz de articular de forma lógica o que lhe ocorreu. As idéias ainda não estão claras. Seu discurso é expressivo, confes

sional. É como um apaixonado que pode falar dias e noites sem fim sobre o seu amor, sem que lhe passe pela cabeça a necessidade de justificar e explicar o seu amor. E ele se sente forte. Sabe que a realidade está a seu favor. Impotência dá lugar a um senso de poder. Nada há a temer. "O crente que se comunicou com o seu Deus", diz Durkheim, "não é meramente um homem que viu novas verdades que o descrente ignora. Ele é um homem que é mais forte. Ele sente dentro de si mais forças seja para suportar as provações da existência, seja para vencê-las" ²⁷.

Espero haver justificado a minha opção metodológica. É necessário começar pela conversão. É na conversão que as necessidades emocionais se articulam com a lógica da linguagem a que o homem se converte. Na realidade, ele se converte porque a cosmovisão que lhe é apresentada pela religião a que ele irá se converter responde, de alguma forma, à sua experiência de falta de sentido. As cristalizações doutrinárias são respostas a uma pergunta existencial. É impossível entender a resposta se não se sabe qual foi a pergunta. Por isto, para se entender as formas institucionalizadas da linguagem religiosa é necessário partir da experiência emocional que torna possível a sua aceitação: a conversão.

4. Conversão: dar nome às emoções

É a crise emocional que cria a possibilidade e a necessidade da conversão. Mas a crise é o colapso dos sistemas de significação. A linguagem se revela incapaz de dar nome às coisas: elas perdem o seu sentido. E com o colapso da significação e do poder para dar nomes surge a ansiedade. O doloroso da ansiedade está precisamente em que ela não seja a dor preci-

sa, localizável, nominável. O homem não sabe o que ela é. Trata-se de uma experiência cega. A ansiedade não é algo que enche o cosmos, mas antes a emoção que emerge quando o cosmos desapareceu. Por isto, torna-se impossível organizar o comportamento. O comportamento só pode organizar-se frente a um mundo que faz sentido. No medo e na dor a consciência sabe o que a ameaça. Sabe, portanto, em relação a que se comportar. Na ansiedade, ao contrário, a consciência não se encontra frente a um objeto. E portanto, não sabe o que fazer.

Estamos frente à primeira tarefa necessária à conversão: dar nome à ansiedade, colocar a subjetividade frente a um objeto. Ao se dar um nome à emoção, ela se torna compreensível, manipulável, exorcizável. Que significam as emoções do homem em crise? Que querem elas dizer? São evidências de que? Trata-se do primeiro passo no sentido de se construir uma racionalidade em torno do irracional. A conversão se inicia quando o homem, prisioneiro de suas emoções, aceita os nomes que lhes são dados pela comunidade religiosa que lhe dirige a palavra.

O Protestantismo interpreta as emoções como revelações do ser, na sua dimensão de profundidade e eternidade. O homem habita o tempo e o espaço, é membro da sociedade e parte da história. Mas estas são relações acidentais e transitórias. Relações que não revelam, mas simplesmente mascaram. As emoções, portanto, não são meros epifenômenos, ao nível da consciência, de fenômenos histórico-sociais fundadores. Se assim fosse, o enigma das emoções se elucidaria com a indicação de suas causas sociais e históricas. Poderiam ser curadas por meio de técnicas psicanalíticas ou por meio de uma transformação radical e revolucionária das condições sociais que as produzem.

Marx, na sua oitava tese sobre Feuerbach, afirma que "a vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que desviaram a teoria na direção do misticismo encontram a sua solução racional na prática humana e na compreensão desta prática"²⁸. Com variações nos detalhes, este é o fundamento para todas as interpretações sociológicas do fenômeno religioso. Nada mais distante do espírito do Protestantismo. A essência humana não é um produto de relações sociais. Não sou um resultado dos traumas biográficos nas minhas relações familiares, como não sou um resultado das contradições econômicas e de classe da sociedade onde vivo. O homem habita o tempo e o espaço mas não é com eles solidário. Aqui não encontramos nem a sua origem e nem o seu destino. A antropologia protestante se fundamenta numa ontologia cujos horizontes transbordam do tempo e se abrem à eternidade. Antropologia solidária com aquela que dominou a tradição Católica, tão bem expressa na famosa oração de Agostinho:

Ó Deus, Tu nos criaste para ti mesmo,
E o nosso coração permanece inquieto
enquanto não descansa em Ti ²⁹.

O gemido no tempo é uma reverberação da eternidade. A ansiedade, assim, é como uma bolha que emerge das profundezas oceânicas da alma, profundezas que somente na sua superfície tangenciam o espaço e o tempo.

O não convertido ainda não se deu conta de que as emoções são sintomas da eternidade. Ele é "carnal". Sua consciência só considera os dados imediatos da experiência sensorial. Por isto, as curas que ele pode eventualmente produzir por meio da

ciência e da prática nada mais são que "distrações": um olhar para longe das raízes do problema. Ou um "ópio": um amortecimento da capacidade de ver as origens do problema.

Para o protestante que busca produzir a conversão, o psíquico não contém a sua própria inteligibilidade. Ele é nada mais que a face visível e enigmática de uma dimensão invisível. É, portanto, necessário dar nomes ao invisível, articulá-lo num discurso, a fim de se decifrar o enigma do visível.

O possível converso só dispõe de sua ansiedade, e com ela as perguntas acerca do sentido de sua vida. Responde o Protestantismo: "a ansiedade é uma mensagem da eternidade. Ela revela uma ruptura com os próprios fundamentos da vida". Segundo o Protestantismo, uma resposta científica ao problema não pode ir além de uma descrição fenomenológica da ansiedade. Capta e descreve a sua superfície. A explicação religiosa diz por que é assim: aponta para as causas. Sua função é mais que descritiva. Faz o diagnóstico. E o seu diagnóstico se constroi sobre a polaridade alma-eternidade, alma-Deus. Este é o fundamento da antropologia protestante. O homem não é simplesmente um ser-no-mundo. Ele é um ser-perante-a-eternidade. A ansiedade deve ser interpretada como uma ruptura desta relação fundamental. Estabelece-se, assim, o eixo em torno do qual todo o universo de significação protestante irá se construir. Ponto originário absoluto, cordão umbilical do universo, do qual depende o sentido da vida, ponto de referência para todas as coordenadas do tempo e do espaço, início de todas as direções. A ruptura desta relação é o grande problema a ser resolvido.

D. Miguel de Unamuno, ao comparar o espírito protestante com o espírito do Catolicismo, afirmou que "aquilo que há de especificamente religioso no Catolicismo é a imortaliza-

ção e não a justificação à maneira Protestante. Esta é sobretudo ética: a religião depende da moral, e não esta daquela, como no Catolicismo" ³⁰. Nada mais distante da verdade. Unamuno, a meu ver, cometeu o engano de tomar o Protestantismo por aquilo que diziam seus teólogos e filósofos, segundo uma tradição inaugurada por Kant, ou seja, a versão "modernista" do Protestantismo. Existe um enorme abismo entre as racionalizações da religião e a religião, tal como experimentada nos seus momentos fundadores. Se o Protestantismo tem um forte elemento moralista, como veremos mais tarde, ele é antes uma racionalização que se processa posteriormente. Não se encontra ele presente na experiência da conversão. Aqui a questão não é moral, mas ontológica.

O nome para a ruptura da relação é pecado. Que a sua significação original é ontológica e não moral se revela no facto de que aquilo que se pede do possível converso não é o abandono de atos morais equivocados, mas uma mudança de orientação, sintetizada na fórmula aceitar a Cristo como único e suficiente salvador. Não um fazer, mas uma entrega. Na realidade, a excelência moral é frequentemente considerada como um obstáculo à conversão. A excelência moral pode camuflar a ansiedade ontológica, tornando mais difícil a entrega, a mudança de orientação.

O símbolo pecado, entretanto, ainda está por demais abstrato. Ele pode ser analisado como alma-culpada-diante-da-morte, ou alma-culpada-diante-de-Deus. O diante-da-morte e diante-de-Deus são conceitos idênticos. E isto porque a morte não é interpretada como o fim, mas antes como o momento de verdade e de transparência: o ser emerge da obscura neblina que o envolvia na sua existência no espaço e no tempo, para se defrontar,

face a face, com a Presença que a existência ocultava. Morte é, assim, a revelação de Deus como o polo infinito da alma.

A consciência da morte e a consciência da culpa funcionam como um par, numa relação polar: um não pode subsistir sem o outro.

Imaginemos que a morte é interpretada como o fim da existência. Poderei sentir tristeza ou revolta ante a sua chegada inevitável. O que não poderei sentir é o temor de que depois da morte a culpa me seguirá e de mim se vingará. Se a morte é o fim da existência, ela é também o fim da culpa. A morte, neste caso, se constitui no fim da problemática que a religião se propõe a resolver. Nada há a se fazer: isto é trágico. Mas nada há a temer: isto é libertador.

De forma idêntica, a culpa, por si mesma, não é suficiente para propor o problema da salvação. Se a culpa é apenas uma experiência emocional, ela pode ser resolvida por técnicas terapêuticas. Ela se revela como transitória e destituída de significação eterna. Se a culpa é apenas um esta o transitório da consciência, e a morte é o fim da consciência, a morte é também o fim da culpa. Será, inclusive, possível buscar no suicídio, a resolução terapêutica definitiva para a culpa.

Constituído o eixo alma-perante-a-eternidade, tudo muda de figura. A morte passa a ser a impossibilidade de morrer. E, concomitantemente, a impossibilidade de se eliminar a culpa. A pregação protestante coloca a palavra eterno diante de tudo aquilo que se refira à alma. A morte deixa de ser uma saída. A morte se transforma na eternalização da culpa.

"O tormento do desespero", observa Kierkagaard, "está precisamente nisto, em não se ser capaz de morrer. O desespero, neste caso, está em que mesmo a última esperança, a mor-

te, não nos é possível. Quando a morte é o maior perigo, espera-se pela vida; mas quando conhecemos um perigo ainda mais terrível, espera-se pela morte. Assim, quando o perigo é tão grande que a morte se tornou na esperança de alguém, o desespero é a tristeza de não se poder morrer" ³¹. Kierkegaard captou e expressou de forma muito precisa aquilo que é mais central no espírito protestante, e que se encontra presente no caso que estudamos. Existir perante Deus é estar destinado eternamente à culpa; é ser incapaz de morrer. E este é o pressuposto na situação de conversão, ou seja, o problema da salvação da alma, destinada, por sua condição de culpada, a sofrer a vingança.

A significação do sentimento de culpa não está em que ele indique uma quebra factual da vida moralmente reta. Se assim fosse, a culpa seria um resultado de ações humanas; seria um fenômeno histórico contingente, e portanto accidental. A afirmação de que o homem é pecador não é uma afirmação moral. O homem não se torna pecador no tempo, em decorrência de haver cometido uma série de atos punctilares. Não é o meu fazer que determina o meu ser. O meu ser é que determina o meu fazer. Não me torno culpado; sou culpado. Ao afirmar que o homem é pecador, e portanto, culpado, o Protestantismo está fazendo uma afirmação antropológica. Ele define a essência do homem. O converso irá responder de forma afirmativa à pergunta que lhe será dirigida por ocasião de sua recepção formal como membro de igreja (profissão de fé):

"Credes que sois nascido em pecado,

e que por natureza sois incapaz de fazer o bem?"

Ser homem é ser pecador. E ser pecador é estar destinado à perdição eterna. A condição de perdido se aninha no interior do meu ser, independentemente de qualquer ato ou decisão. A realidade do pecado é original e não derivada, essencial e não histórica. A fenomenologia do pecado, na sua aparência moral e histórica, é nada mais que a revelação do ser alienado dos fundamentos da vida. A crise, portanto, não é histórica. Ela existe sempre de forma latente. As condições psíquicas, sociais e históricas podem simplesmente ser ocasiões para que ela venha à tona. Assim, compreende-se que uma das funções primordiais da pregação seja provocar a emergência, nos níveis conscientes, da crise ontológica inconsciente, reprimida, que a antecedia. A pregação não provoca a crise. Apenas a revela. Trata-se de um processo maiêutico que força a crise a sair do seu esconderijo. É necessário arrancar, de sob a face aparentemente tranquila e calma do homem, o desespero que habita o seu ser.

Mas como se faz isto? Pela pregação da morte e da culpa. Somente face à ansiedade da morte e da culpa pode o pecador levantar a questão: "Que devo fazer para ser salvo?"

Não é a intensidade ou o horror do pecado, como ato moral, que lhe confere sua dimensão sinistra. A pequena mentira não é menor do que o grande crime. Estas são distinções humanas, superficiais. O sinistro do pecado moral está no fato de ser ele uma revelação da posição da alma perante Deus. Se fosse o sujeito humano aquele que define o pecado, se o pecado fosse algo simplesmente em relação ao homem, ele seria sempre humano, por demais humano para atribuírem-se a ele consequências eternas. Mas o pecado é sempre uma posição perante Deus. E por isto mesmo ele se apresenta como crime infinito, imperdoável, incapaz de ser expiado pelo homem. Há apenas um homem

infinitamente culpado, porque sua vida está colocada de forma equivocada perante o Infinito. À infinitude de sua culpa corresponde a infinitude da vingança: as penas eternas.

Observamos aqui algo constatado por Ricoeur: a conexão primordial entre a culpa e a vingança. "Esta síntese", ele observa, "é anterior a qualquer justificação; é antes o que é pressuposto em qualquer punição concebida como vingança ou expiação". Estamos diante de uma "matriz de terror"³². As penas eternas são a forma como a consciência culpada experimenta Deus, na dimensão de expectativa. Deus se revelará ao culpado, na eternidade, como punição sem fim. Deus assume, assim, uma face demoníaca: o "Grande Olho" que não permite segredos; a ira; a espada implacável; a certeza de que a pena será executada. Deus é a garantia da relação causal entre culpa e vingança. A ansiedade ganha um novo nome. Deixa de ser um fenômeno psíquico, e portanto, interno ao homem. Assume a condição de mensageiro da eternidade. Ganha densidade ontológica. Torna-se num horizonte de terror, que se constitui no problema objetivo que a conversão deverá resolver. Sem a possibilidade de uma eternidade de trevas infernais, a mensagem da salvação não poderia ser pregada. Sem a interpretação da ansiedade como revelação da eternidade, e sem a interpretação da eternidade como a impossibilidade de morrer na condição de culpa - eternamente objeto da vingança divina - o problema da salvação não poderia surgir. E Cristo não teria nenhuma função a desempenhar. Ele não seria a resposta a nenhuma pergunta.

A pregação da salvação, em decorrência disto, pressupõe a interpretação da morte como o encontro com um destino eterno. Ela é uma cristalização ontológica, uma solidificação do futuro. A vida é o tempo da oportunidade. Enquanto se vive é possível modificar a orientação existencial para com o divi

no. Na morte cessa a oportunidade. O que foi, será.

"É inegável que a alma, ser moral, vai ser julgada por Deus. Sendo o juízo certo... surge, contudo, outra questão: Qual é o fim de uma oportunidade? Há um fim de oportunidade e esse fim é a morte física. Os que transpassarem os seus humbrais são-nos apontados na Bíblia como num estado retributivo..." 33

"Está em jogo se o castigo é eterno ou não" 34.

"(Jesus), com a sua autoridade de Salvador e de Juiz é que descreve, conforme Mat.25, o cenário dantesco do ajuste, não de possibilidade de vida, mas de responsabilidade de almas imortais. Irão estes para o tormento eterno, mas os justos para a vida eterna" 35.

A morte, como fim da oportunidade, é um dos temas centrais, cantados nas situações em que se busca a conversão dos perdidos.

"Ao findar o labor desta vida,
Quando a morte ao teu lado chegar,
Que destino há de ter a tua alma?
Vida ou morte, qual vais aceitar" 36.

Quais são os resultados da indecisão?

Quase induzido

A crer em Jesus!

Quase - não servirá;

Quase - te afastará;

Quase - te lançará

Na perdição" 37.

O problema, assim, é a perdição eterna que escancara a sua boca, pela mediação da morte, para aqueles que não se convertem. A conversão, portanto, é uma experiência-resposta à experiência do terror da morte. É necessário que a vida, suas certezas e alegrias, suas tarefas e prazeres, seja interpretada como ante-câmara das penas eternas, para que a alma, desesperada de sua condição, se proponha o problema da salvação.

5. Que significa a fórmula "aceitar a Cristo"?

A conversão é marcada pela aceitação de Cristo como "único e suficiente salvador". O converso é aquele que "se entregou a Cristo".

Que é que isto significa?

Aqui as respostas se articulam por meio de duas linguagens distintas: a linguagem do recém convertido e a linguagem da comunidade a que ele se converteu. A linguagem do primeiro é confessional, emotiva. Ele canta a sua nova experiência. A linguagem da comunidade, entretanto, contém uma elaboração teórica desta experiência. O converso revela a sua alma. A comunidade articula os sentimentos com uma cosmovisão compreensiva. O converso ainda está sob o encanto mágico de um novo objeto que o fascina e que transformou suas emoções. A comunidade

já submeteu este objeto a um processo de reflexão globalizante. O converso se encontra frente a algo misterioso e maravilhoso. A comunidade já transformou o misterioso e maravilhoso em conhecimento. Por isto, a própria comunidade se refere ao convertido como aquele que "ainda não sabe no que crê". Veremos, mais tarde, que o conhecimento ocorre numa fase posterior, e é parte do processo de socialização e cosmovisão da comunidade. O converso não enuncia pensamentos. Ele canta sentimentos. Por isto, o símbolo Cristo, no momento da conversão, significa os sentimentos experimentados pela alma. Para o converso conhecer a Cristo é conhecêr os seus benefícios. Cristo é o símbolo para o misterioso poder que provocou a miraculosa mudança subjetiva. E como falar deste misterioso poder? Confessando a metamorfose da alma. Antes de Cristo: ansiedade, angústia, culpa, falta de sentido na vida. Depois de Cristo: paz, alegria, certeza.

A linguagem confessional do converso, portanto, é vazia de idéias sobre a realidade externa. Ainda não se constitui numa cosmovisão.

Este vazio intelectual nos permite suspeitar, "a priori", de algo que pode ser facilmente verificado empiricamente. O que está em jogo na experiência da conversão não são os ensinos do Cristo. O converso não é alguém que abandonou uma filosofia de vida e uma ética, para abraçar a filosofia e a ética de Jesus. Se assim fosse, ele deveria ter idéias muito claras acerca da nova filosofia e da nova ética que ele está abraçando. Mas, como indicamos, a experiência de conversão não se caracteriza por clareza de idéias mas pela intensidade das emoções. Ninguém se converte aos ensinamentos de Cristo, seja o mandamento do amor, a lei áurea, o sermão do monte, a despreocupa-

ção frente ao futuro, o perdão dos inimigos. O modo imperativo da linguagem só será introduzido muito mais tarde, quando se tratar da edificação dos fiéis. Somente os já convertidos a Cristo podem entender os ensinos de Cristo. Na conversão importa quem foi Jesus Cristo e não o que ensinou Jesus Cristo.

A conversão, relatada pelo convertido, é uma experiência de comunhão com uma pessoa, e não uma experiência didática de aprendizado de uma nova sabedoria. A conversão "se inicia com a necessidade absoluta de alguém que nos ajude, e termina com o sentimento de que ele nos ajudou" ³⁸. O que importa não é um novo conhecimento que tenha sido adquirido, mas um senso novo de poder, como indicou Durkheim. Assim, o símbolo Cristo não é um símbolo secundário que deve apontar para o símbolo primário a filosofia de Cristo, mas o símbolo originário que aponta diretamente para um centro mágico de poder.

Na situação da conversão, portanto, não se coloca diante do possível converso o Cristo filósofo ou mestre de moral. Não coloca, também, à sua frente, o Jesus histórico, isto é, o Jesus humano, que "andou entre nós". O que importa é outro Cristo, o Cristo que se constitui num centro cósmico de poder de cura, o Cristo salvador, que resolve o problema ontológico da culpa. A cura não se processa por meio de uma pedagogia filosófica. A cura resulta de uma participação mística, emocional, pessoal, no próprio ser do salvador. A mística antecede a moral, o ser antecede o fazer. É necessário reproduzir a experiência de Paulo: "Vivo, não eu, mas Cristo vive em mim" (Gálatas 2.20).

A análise a que nos propomos não é psicológica. Não podemos, portanto, explicar os mecanismos pelos quais o ato emocional de entrega a Cristo realiza a metamorfose das condições emocionais da consciência. Posso apenas sugerir uma pista.

Ao final de sua Introdução Geral à Psicanálise Freud afirma:

"O resultado, nesta luta, não é decidido pelo 'insight' intelectual do paciente - ele não é nem livre o suficiente para levar a cabo tal coisa - mas apenas pela sua relação com o médico. (meu grifo)

Em última análise é uma questão de fé.

A fé repete a história de sua própria origem: ela se deriva do amor, e no início não necessitou de nenhum argumento. (...) Sem este apoio, os argumentos não têm peso algum com o paciente, e nem o têm com a maioria das pessoas na vida" ³⁹.

Talvez que esta seja uma pista para se entender o que ocorre na conversão. O homem se apresenta com a sua ansiedade: colapso dos esquemas de referência, impotência e perda do sentido da vida. A pregação (como a terapia), faz o diagnóstico. Mas o diagnóstico não é poderoso, por si, para oferecer a cura. Ela não se detém aqui, entretanto: apresenta a imagem do grande médico, alguém que pode e quer curar. Ao homem basta entregar-se, emocionalmente, a este médico-salvador. Poder-se-ia objetar, entretanto, que existe uma grande diferença: na situação terapêutica o terapeuta é uma pessoa concreta; a pregação, entretanto, oferece apenas um símbolo, uma palavra. Mas, existirá tanta diferença assim? O poder do terapeuta, não se deve ele, antes de mais nada, ao seu valor simbólico, muito mais que à sua competência manipulativa? Mas, como dissemos, nosso propósito não é resolver o problema. Simplesmente sugerimos uma pista que poderá se mostrar frutífera, se for devidamente investigada.

A linguagem da comunidade não se contenta com a pura expressão emocional da experiência da salvação. Ela pretende entender os sentimentos. Ou, de forma mais precisa: ela deseja indicar os pontos de referência objetivos dos sentimentos. Se os sentimentos não correspondem a uma estruturação do real, como evitar a conclusão de que eles nada mais são que alucinações e fantasias, destituídas de fundamento? O converso não sabe no que ele crê. Mas a comunidade sabe. Assim, ao converter-se a Cristo de forma emocional e inarticulada, o homem, sem o saber, está se convertendo a uma série de acordos silenciosos" (40), que fazem parte da consciência coletiva de igreja. Que visão de mundo estes acordos revelam?

Os vocabulários protestantes que articulam a noção de pecado são extremamente instrutivos, a este respeito. Eles revelam pelo menos quatro ângulos diferentes pelos quais o seu mundo pode ser visto. Note-se que não se trata de quatro mundos distintos, paralelos ou divergentes. Ao contrário, são ângulos diferentes sob os quais a mesma temática da culpa é encarada. O tema é um só. Os diferentes vocabulários são variações sobre um tema dado. E o resultado é uma construção polifônica da condição humana e da função salvadora do Cristo.

a. O primeiro vocabulário é de natureza jurídico-penal. Ele revela um mundo que se organiza como uma estrutura legal. Pecado é quebra da lei e, portanto, um crime. Ao crime corresponde a punição, de forma inexorável. O homem é o réu, o criminoso, e as penas eternas são a punição que a lei lhe impõe. Deus é lei e a garantia de que a lei será cumprida.

b. Um segundo vocabulário nos introduz num mundo de impureza. Pecado é sujeira, nódoa, lama, lodo, impureza, imundície. O pecador é alguém que está manchado, atolado no "tremedal de lama", e que por isto mesmo não pode ter comunhão com

Deus, que é luz, brancura, pureza. O destino do pecador, não mais como consequência de uma lógica legal, é permanecer para sempre separado do puro, em decorrência da relação repulsiva que existe entre o puro e o impuro. A palavra repulsão indica, a um tempo, uma força física que empurra para longe e separa, e uma reação visceral de nojo face ao impuro.

c. O terceiro vocabulário sugere um universo medicinal de saúde e doença. Pecado é enfermidade, lepra, veneno. O pecado é introduzido no mundo por uma serpente, o animal que pica e envenena. O pecador é aquele que cortou as suas relações com a fonte da vida, e está mortalmente enfermo.

d. O quarto vocabulário é de natureza político-comercial. O pecador é alguém que está escravizado a um poder demoníaco, alguém que vendeu a sua alma, que não mais se pertence, que perdeu a liberdade. A sua libertação exige o pagamento de um preço, de um resgate.

Em todos os casos Deus simboliza o absoluto e o inexorável dos nexos causais que presidem a realidade. Não é possível trapacear. Ele é lei, e garantia de punição; pureza e garantia de repulsão; saúde e garantia da morte dos enfermos; e finalmente o empresário que garante que não existirá liberdade sem o pagamento do preço.

Estes são vocabulários fundamentais na construção do universo protestante. Revelam uma realidade regida por uma causalidade inflexível, onde não pode existir perdão gratuito, onde não pode haver o cancelamento de consequências. Ordem e terror se combinam. Creio, portanto, que é correto afirmar-se que graça, amor e perdão não são as primeiras palavras que aqui são pronunciadas. Veremos, a seguir, como estas são símbo-

los subordinados, que só podem ser pronunciados depois que a causalidade inflexível, a ordem e o terror, o foram.

Estamos, assim, diante de uma ontologia que não toma como o seu ponto de partida o paraíso, mas antes o abismo, o caos e as trevas. O pecador é salvo de um abismo que escancara a sua boca. Esta é a razão porque a pregação da salvação são tem sentido como negação de uma realidade sinistra fundamental.

Estes "acordos silenciosos" determinam a maneira de se entender a função de Cristo como salvador. Se a problemática humana se define em termos de quebra da lei e punição, impureza, enfermidade e escravidão, o ofício de Cristo como salvador deve ser articulado de formas distintas, dependendo do vocabulário que se está pregando. Note-se que não se trata de eliminar ou abolir os nexus causais entre pecado e suas consequências. Isto implicaria numa abolição da ordem fundamental, ou seja, na abolição do próprio Deus. Cristologia exigiria o ateísmo! Se o perdão, a graça e o amor, fossem os símbolos fundadores do universo protestante, como falar da salvação, como se o homem ainda estivesse sob a ameaça do abismo? A questão, portanto, é: como articular a graça, o perdão, e o amor, de sorte que a ordem causal inexorável seja preservada?

A resposta é clássica. Cristo não é, primariamente, aquele que perdoa. Ele não pode abolir a ordem divina. Ele é aquele que se colocou em meu lugar, substituiu-me, recebendo a punição imposta pela ordem, que assim permaneceu intacta.

Que fez Jesus Cristo?

a. Cumpriu perfeitamente a lei, e a despeito disto sofreu a pena.

b. Foi perfeitamente puro, e a despeito disto sofreu na cruz o abandono divino.

c. Foi inteiramente saúde e vida, e a despeito disto sofreu a morte.

d. Foi inteiramente livre, e a despeito disto foi oferecido por Deus como preço para comprar-nos, como resgate de uma situação de escravidão. No drama da vida e morte de Cristo processa-se uma transação comercial que põe fim ao domínio dos poderes demoníacos sobre o homem⁴¹.

A expressão a despeito disto indica que, no caso de Cristo, não existe uma relação causal entre a sua pessoa e a punição por ele sofrida. A punição só se explica por meio de uma substituição: colocou-se no lugar do homem. Note-se que, como já indicamos antes, o que importa não é nem a vida histórica de Jesus e nem os seus ensinamentos morais, mas a transação mística que nele se processou.

A idéia da substituição permanece ininteligível, a menos que entremos simpaticamente no mundo mítico, em que todas as coisas participam de um mar comum de ser. A realidade é um todo harmônico que, com o vibrar da mais ínfima de suas partes, o todo reverbera. Não se trata, evidentemente, de uma reverberação física, mas de uma reverberação emotiva. O universo tem uma alma. Intenções e sentimentos se propagam. É um corpo no qual cada célula existe em termos de sua participação no todo. O primeiro Adão pecou; todos os homens pecaram. O segundo Adão foi perfeitamente justo; por isto o meu destino está misticamente ligado ao seu destino. Reverberam minhas dissonâncias pelo universo inteiro e são captadas e sofridas por Cristo, que me substitui. Processo mágico de contágio. Mas o trânsito se inverte. Reverberam pelo universo a sua justiça, pure-

za, saúde e liberdade. E eu posso, por meio de um processo de contágio semelhante ao primeiro, apropriar-me magicamente de sua realidade. A função de Cristo é portanto mediatorial. Ele se coloca entre Deus e os homens, ou seja, no ponto da causalidade inflexível: ele recebe o que Deus tinha de dar ao homem, e oferece a Deus o que o homem tinha de oferecer-lhe. E, conseqüentemente, ele oferece ao homem o que Deus não poderia oferecer-lhe: graça, amor e perdão. Mas notem: graça, amor e perdão não abolem um universo rigidamente estruturado em termos de causa e efeito. A lei e a ordem permanecem como realidades fundamentais. Este cenário estará para sempre presente, em todos os momentos do desenrolar do universo protestante perante os nossos olhos. A primeira e a última palavra é a Lei. A Graça é uma palavra que é pronunciada em segundo lugar e ela será também a penúltima palavra, porque a função da graça é permitir o triunfo da lei.

Mas não basta dizer quem foi Jesus Cristo e que ele fez. A questão da apropriação se impõe. Por que mecanismos os benefícios de sua obra, levada a cabo num lá e então (*illic et tunc*), se tornam propriedade minha, aqui e agora (*hic et nunc*)? O drama cósmico já se realizou. A questão é saber como o homem, até agora imerso na culpa, passa a participar misticamente de uma outra realidade.

O Protestantismo responde que este trânsito mágico se realiza por meio de um ato de fé. Fé é o ato emocional de aceitar a Cristo no coração. Não se trata de um pensar, de um agir, mas de um sentimento, uma condição emocional da subjetividade face ao símbolo Jesus Cristo. E o que caracteriza este sentimento é uma entrega, um abrir mão do próprio destino. Para usar a linguagem de Schleiermacher, um "sentimento de depen

dência absoluta" ⁴² para com Jesus Cristo. Confirma-se aqui, aquilo que William James afirmou: "o ato de auto-entrega tem sido e deve ser sempre considerado como a encruzilhada vital da vida religiosa" ⁴³.

6. Conclusões

Nosso objetivo foi descrever o processo de conversão. Nós o encaramos primeiro de maneira geral. A seguir, indicamos a sua fisionomia no contexto do Protestantismo. Ainda aqui distinguimos dois tipos de linguagem: a linguagem confessional, e emocional do converso, de um lado, e do outro as articulações metafísicas e lógicas por meio das quais a igreja apresenta um fundamento objetivo para a experiência subjetiva. Julgamos importante usar em nossa análise as próprias representações dos participantes da situação, pois é por meio delas que o seu mundo se constrói. Desejo, agora, fazer algumas observações finais.

- a. "A questão não é transformar mas, reinterpretar o mundo"

Na conversão processou-se uma transformação mágica. A mudança emocional do converso o atesta.

Mas, como? Exteriormente tudo parece continuar como dantes. Os pobres não deixaram de ser pobres. Os doentes não deixaram de ser doentes. Os velhos não deixaram de ser velhos. Mas, do ponto de vista do converso, estas coisas não importam. Tudo o que é exterior - o corpo, a sociedade, a história, - nada mais é que aparência accidental, que não revela o real. O real é a grande transformação cósmica realizada em Cristo. Mas

este real sô é apreendido por meio de um ato de paixão subjeti
va. E quando ele se dá, todas as coisas se transfiguram, por-
que o homem passa a sentir, e conseqüentemente a ver o mundo de
uma forma nova. Vejam as palavras deste hino:

"Bem pouco importa eu habitar
em alto monte, à beira mar,
em casa ou gruta,
boa ou ruim,
é sempre céu
com Cristo em mim" ⁴⁴.

O problema não é transformar a realidade. Ela já foi transformada, de novo feita, reconciliada, em Cristo. Importa transformar as nossas maneiras de senti-la. Poderíamos assim resumir a fórmula fundamental do Protestantismo: "Os homens têm tentado, de várias maneiras, transformar o mundo. Mas a questão não é transformá-lo, mas reinterpreta-lo". A conversão é o início do processo de reinterpretação. Se os protestantes afirmam existir uma afinidade entre o seu espírito e o espíri-
to da democracia, do progresso e da modernidade, eles não que-
rem com isto dizer que estas sejam as tarefas específicas a que eles se propõem, mas antes que se tratam de decorrências na
turais e secundárias do processo de conversão a Cristo.

b. O caráter mitológico da interpretação

Desejo destacar que as explicações protestantes são mitológicas. Não estou usando a palavra mitológico como sinôni-
mo de falsidade. Dou-lhe o sentido que a antropologia atribui

aos mitos. Existe uma radical descontinuidade entre as categorias usadas pela explicação protestante e aquelas que vieram a ser adotadas pela ciência moderna. A ciência tende a fazer uso de explicações mecânicas e funcionais, que podem ser traduzidas numa linguagem matemática. O seu objetivo é eliminar as emoções tanto do processo do conhecimento como do próprio objeto de conhecimento. A lógica da realidade não é idêntica à lógica dos nossos processos psíquicos. As explicações míticas, ao contrário, contemplam a realidade de forma simpática, e vêm nela uma causalidade emocional.

Parece não haver formas de harmonizar as duas perspectivas.

Indo um passo além, indicamos que a pregação que produz a conversão tem por objetivo dar nomes ou definir as emoções de ansiedade concretamente experimentadas. E este processo se caracteriza pelo seguinte: ele bloqueia as explicações psicológicas e sociológicas da ansiedade, atribuindo-lhes a condição de sintoma ontológico. Assim, a ansiedade não pode ser explicada por meio de categorias como neurose, desajustamento, anomia, choque cultural, etc. O uso de tais categorias roubaria da ansiedade a sua dimensão ontológica. Assim, parece que as categorias de explicação protestantes e as categorias da ciência se excluem mutuamente. Temos, então, um problema a resolver (e o tentaremos no capítulo que se segue): como explicar que um grande número de cientistas possa professar a fé protestante, paralelamente à sua prática científica?

c. A identidade da problemática protestante e católica

No Brasil, o esforço missionário da Igreja no sentido de conseguir conversos pressupunha que, basicamente, conversão significa conversão do Catolicismo para o Protestantismo. O Protestantismo afirma existir, portanto, uma descontinuidade radical entre a sua cosmovisão e a visão de mundo católica. Sobre este pressuposto estabeleceram-se inúmeras polêmicas que marcam a história do Protestantismo no Brasil. Protestantismo e Catolicismo se relacionam como dois polos opostos, como salvação e perdição.

Entretanto, se nossa análise está correta, não podemos fugir à conclusão de que tal oposição é falsa. Porque o problema da salvação, tal como o descrevemos, é absolutamente idêntico ao problema fundamental em torno do qual a fé católica se estrutura. Somos forçados a concordar com Troeltsch, quando ele afirma que "o Protestantismo... foi, em primeiro lugar, simplesmente uma modificação do Catolicismo, na qual a formulação católica dos problemas foi mantida, enquanto uma resposta diferente lhes foi dada"⁴⁵. Católicos e protestantes concordam na sua antropologia. Ambos vivem dentro dos mesmos horizontes. Ambos habitam um mesmo universo de significação.

Como justificar, então, o conflito e a polêmica? As diferenças têm a ver não com os fundamentos e a estrutura do seu universo, mas antes com as respostas que os dois oferecem a um mesmo problema fundamental, sobre que os dois concordam. A situação é semelhante à oposição entre dois jogadores de xadrez. A oposição e a luta só são possíveis porque ambos jogam o mesmo jogo, porque ambos concordam acerca das leis fundamentais que se encontram por detrás de sua oposição.

d. Conversão e sofrimento

Nossa análise nos levou à conclusão de que a experiência da conversão é uma resposta a uma situação de crise. Ela resolve um impasse emocional.

Esta é a razão porque a igreja cresce mais rapidamente em áreas onde os processos sociais provocam o sofrimento, especialmente o sofrimento anômico, ou seja, o colapso das estruturas de significação. Os autores do livro Latin American Church Growth se propuseram a investigar estas áreas, como as áreas altamente prioritárias onde as igrejas deveriam concentrar os seus esforços, se elas desejam crescer. Transcrevo parte da resenha que James E. Goff faz do trabalho, pois ela vai diretamente ao nosso ponto.

"Os autores se referem à 'teoria de crescimento da qual este livro trata' (p.176). Não é fácil precisar em que esta teoria consiste, mas ela parece afirmar que 'áreas altamente potenciais' deveriam ser buscadas e exploradas. Estas áreas são, geralmente, aquelas onde a expansão industrial ocorre. Mais precisamente, elas são as áreas onde as pessoas estão sofrendo, particularmente pessoas que são migrantes de zonas rurais para zonas urbanas. Estas pessoas são mais 'ganháveis' / 'ganhar almas para Cristo' = evangelizar / que outras. A Igreja pode crescer, em outras palavras, quando as pessoas estão em dificuldades. 'O período durante o qual as Igrejas Evangélicas podem crescer numa situação de migração é curto. Casos específicos de crescimento urbano das

igrejas na Cidade do México, Bogotá e Belo Horizonte indicam que um migrante rural leva uma década ou duas para se ajustar à nova situação urbana. Durante este período de ajustamento ele é responsivo; de vemos agir rapidamente se desejamos agir efetivamente" 46.

Não estou, assim, afirmando nada que os próprios protestantes ignorem: não existe conversão sem crise, não existe conversão sem sofrimento. A conversão é um processo de assimilação do sofrimento a um novo esquema de significação que lhe dá sentido.

Este fato levanta uma questão de natureza teológica. Que quero dizer com isto? Desejo indicar que aqui se configura um problema que deve e pode ser pensado da própria interioridade da fé. Na realidade uma questão que, de uma posição exterior ao círculo da fé, pode parecer como destituída de sentido.

Não é curioso que Cristo não possa ser pregao às pessoas que se sentem felizes e seguras, pessoas que não estão passando por crises e que acham que a vida vale a pena ser vivida? Não é curioso que Cristo sô possa ser anunciado e, portanto, sô faça sentido em situações mórvidas, infectadas pela angústia existencial, pelo sentimento de culpa e o terror da morte? Na realidade, qual é a tarefa do evangelista? Sua tarefa é dar nomes teológicos a uma crise que bem poderia ser de origem psico-social. Suas técnicas buscam catalizar a crise, onde ela não é sentida, para que então, e somente então, ele possa proclamar que "Cristo é a resposta".

Mas, se é assim, impõe-se a conclusão de que o mundo só faz lugar para Cristo quando ele, mundo, ficou ou se sentiu

enfermo. Existirá alguma razão teológica para que o terror da morte e da culpa sejam os sacramentos privilegiados da salvação? Em outras palavras: a experiência da conversão pressupõe que o ponto de encontro entre Deus e o mundo é o sofrimento e a angústia, isto é, a sua dor e enfermidade. Quando existe alegria é saúde, a linguagem sobre Deus perde a sua significação. Não se esconderá aqui uma visão sado-masoquista da realidade? Note-se que estou simplesmente fazendo uma pergunta. O sofrimento se transforma em bênção, porque ele é a oportunidade para o encontro do pecador com Cristo. Assim, quanto maior o sofrimento, maiores as oportunidades de evangelização! Não seria a igreja levada a esta curiosa situação, de orar por um maior sofrimento dos homens, para que a sua mensagem encontre corações mais receptivos? Esta foi uma pergunta que Dietrich Bonhoeffer propôs à Igreja, pergunta, a meu ver, que nunca foi nem sequer considerada. Os apologetas da fé cristã, os que levam as "boas novas", que fazem eles, na realidade?

"(Eles) demonstram a uma humanidade segura, contente e feliz, que ela é realmente infeliz e desesperada, e que ela simplesmente não quer tomar consciência de que se encontra em severas dificuldades, sobre as quais ela nada sabe, e das quais apenas eles podem salvá-la. Onde quer que haja saúde, força, segurança, simplicidade, eles enxergam um fruto delicioso para ser mordido ou onde colocar os seus ovos perniciosos. Seu primeiro objetivo é levar os homens a um desespero íntimo, e então eles lhes pertencem" 47.

A relação entre dor e conversão tem uma consequência que desejamos indicar.

A conversão é uma solução para um problema doloroso. A partir da conversão se estrutura um mundo cuja função é impedir o reaparecimento da experiência de angústia que se encontra no seu início. Trata-se de um exorcismo do terror. Ora, se a conversão se revelou adequada para exorcizar o terror, a consciência se fixará vigorosamente à conversão e à cosmovisão que a transformará em conhecimento, a fim de impedir o retorno do terror. Esta é a razão porque, neste nível, os argumentos não funcionam. Todas as evidências que se oferecerem ao converso, seja de ordem lógica ou científica, e que, de alguma forma, questionem a sua experiência fundamental, serão imediatamente rejeitadas. Aqui só funcionam as razões do coração. A experiência da conversão foi adequada para resolver o problema existencial. Logo, ela deve ser verdadeira. Qualquer insinuação da dúvida, assim, contém sempre em si a ameaça de que a consciência reverta ao seu estado primitivo de angústia.

Não se trata de um mecanismo especificamente protestante. A resistência à crítica dos nossos esquemas interpretativos é uma constante do comportamento humano. Segundo Freud, a resistência é o que caracteriza o comportamento do paciente, mesmo quando ele está gastando tempo e dinheiro para se curar. Ele resiste à cura. Por que? A cura exige uma transformação nas maneiras neuróticas de estruturar a realidade. Mas é exatamente isto que o paciente não se pode permitir. Porque, se é verdade que sua neurose lhe causa muitos problemas, o fato é que a neurose só subsiste porque ela é, de alguma forma, funcional e adequada para resolver um certo problema emocional. No fundo da neurose está uma experiência dolorosa que precisa ser esque

cida. Ela não deve mais voltar à consciência. Qualquer tentativa de abalar os mecanismos que o ego estabeleceu para atingir este fim é, em consequência, anulada pela resistência. Em resumo: as construções da realidade que respondem a uma experiência de dor tendem a resistir violentamente a quaisquer elementos que possam ameaçá-las de desestruturação.

É interessante notar que este mesmo mecanismo é detectado por uma abordagem totalmente distinta da psicanalítica, ou seja, a behaviorista. Berger e Seaborne relatam uma experiência muito simples que ilustra este ponto. Um ratinho A está numa caixa, onde existe uma alavanca que produz um choque, quando apertada. Outro ratinho B se encontra em outra caixa onde a alavanca dá comida, se apertada. Depois que A aprende a relação alavanca-choque, que ocorre? Ele não mais apertará a alavanca. Seu comportamento se caracterizará pela fuga da experiência de dor. Com B acontece exatamente o oposto. Ele mexerá na alavanca sempre que tiver fome. Fazemos uma alteração nas ligações. Na caixa do ratinho A, desligamos o choque e ligamos a comida. Na de B, desligamos a comida e ligamos o choque. Que acontecerá? B irá mexer na alavanca e descobrirá que alguma coisa mudou. Depois de repetir a experiência algumas vezes ele terá aprendido algo novo, terá reorganizado sua experiência. Que ocorre na caixa de A? Nada. O medo, oriundo da primeira experiência, fará com que ele continue a evitar a alavanca. O medo cristalizou e solidificou sua experiência original. Ele será incapaz de reorganizar-se. Não poderá descobrir, por medo, que a alavanca já não mais produz choques, mas comida. "Uma vez estabelecido o comportamento de fuga", os autores concluem, "ele tende a continuar por períodos comparativamente longos..." "o aspecto interessante do comportamento de fuga parece ser que

ele isola o aprendiz da exposição a aspectos altamente relevantes do ambiente" ⁴⁸. Em outras palavras: a dor e o medo cristalizam um tipo de comportamento que os resolvem, o comportamento de fuga. Uma vez cristalizado tal padrão, o organismo tende a evitar, a todo custo, a experiência primitiva. Ele resiste a qualquer re-estruturação da experiência.

A conversão é uma resposta a uma experiência de dor. A incipiente organização da experiência que ela contém, em decorrência disto, constrói mecanismos para impedir a sua própria reestruturação, pois esta contém sempre o perigo do retorno da experiência de dor. A organização da experiência é, assim, interpretada, ao nível do discurso religioso, como absoluta, isto é, final, absolutamente verdadeira, além de toda a dúvida. Uma das provas da conversão é a certeza que deve marcar a experiência. O converso "tem certeza de sua salvação". Não ter certeza, duvidar, é confessar que a crise ainda não foi resolvida.

A experiência da salvação exige um universo conhecido de forma absoluta e final. Não permite que a dúvida crítica levante questões. Estabelecem-se, aqui, as bases emocionais das quais nascerá o dogmatismo que caracteriza o universo que o PRD irá construir.

Capítulo III

COMO O PROTESTANTISMO CONSTRÓI E
CONHECE A REALIDADE

1. Emoção e racionalidade

O recém convertido fala de u'a maneira muito diferente daqueles que já se converteram há muito tempo. O converso está no limiar de um universo. Ainda não penetrou nele. Os últimos já o habitam e já o conhecem com familiaridade. O primeiro fala apenas de sua mudança emocional íntima. Ainda ignora as regras que estruturam o mundo em que irá entrar. Os outros já as aprenderam; foram iniciados nas regras da construção protestante da realidade.

Dois discursos distintos e descontínuos. O primeiro emocional, expressivo, confessional. Revela o que se passa na alma. O segundo discurso exprime conhecimento, articula uma cosmovisão, revela uma racionalidade. Que relação existe entre eles? Como se processa a transição da emoção para a racionalidade?

Tudo sugere que estes dois discursos se referem a mundos incomensuráveis. A emoção parece identificar-se com o irracional, enquanto que a racionalidade seria necessariamente o não emocional. Lembro-me das palavras de Kant, que afirmava que "as paixões são um câncer para a pura razão prática. Tratam-se de uma estultície... que estritamente contradiz a razão, mesmo no seu princípio formal. As paixões não são apenas ... infelizes disposições que estão preñhes com muitos males mas também, sem exceção, perversas... /Elas são/ não apenas pragmá-

ticamente perniciosas como também moralmente

Em outras palavras: sempre que as emoções se festa-se o irracional e o falso. E, inversa cionalidade se instaura, cessa a voz das emoções.

A relação entre as emoções e a racionalidade comporta, entretanto, uma interpretação divergente. Nietzsche assim a enunciou, através do simbolismo que caracteriza o seu estilo:

"O corpo é a grande razão. E um instrumento do seu corpo é também a sua pequena razão; meu irmão, a que você chama 'espírito' - um pequeno instrumento e um brinquedo de sua grande razão" ².

Desaparece a oposição. Para além do conflito aparente está uma relação funcional, instrumental. As articulações lógicas são produto de necessidades vitais. Encontramo-nos com a psicanálise. "Pensais que o pensamento humano não tem motivos práticos, que ele é uma simples expressão de uma curiosidade desinteressada?", perguntava Freud. E ele mesmo responde: "Isto, certamente, é muito improvável" ³. Razão é racionalização. Trata-se de uma construção pela qual revestimos nossos sonhos e desejos com as vestes da plausibilidade lógica. Porque, como Dewey observou, "se pudermos tomar a palavra sonho com uma certa liberalidade, não será demasiado afirmar que o homem, exceto nas situações ocasionais de trabalho e lutas reais, vive num mundo de sonhos antes que de fatos, e um mundo de sonhos que é organizado em torno de desejos cujo sucesso e frustração foima a sua própria essência" ⁴. E este é o centro donde surge o conhecimento: "o conhecimento não é algo separado e auto-suficiente; mas está envolvido no processo pelo qual a vi

da se sustenta e se desenvolve" ⁵. Re-encontramos a velha fórmula de Anselmo: "fides quaerens intellectum". Onde quer que encontremos a fé, aí encontramos a busca de inteligibilidade. E, inversamente, onde quer que encontremos a razão, encontramos também uma experiência emocional sobre que tal racionalidade se assenta.

A relação entre emoção e razão, portanto, não pode ser entendida em termos da oposição. Será esta uma afirmação cuja validade se restrinja aos domínios do chamado senso comum? "Sem valorações", responde-nos Louis Wirth, "não temos interesse algum, ou senso de significação ou relevância, e consequentemente, nenhum objeto" ⁶. Somos forçados a concordar com Werner Stark, quando ele afirma que "o pensamento não valorativo pode ser um ideal, mas, certamente, em lugar algum é ele uma realidade" ⁷. Toda racionalidade, religiosa ou científica, tem seus fundamentos em experiências pré-rationais emotivas. Recordo a conclusão de Durkheim: "as categorias fundamentais do pensamento e, consequentemente, da ciência, são de origem religiosa" ⁸.

2. A ambivalência da racionalidade

Nosso problema é elucidar a passagem do discurso emocional do converso para o discurso cognitivo daqueles que já foram iniciados. Sugerimos que a relação entre os dois discursos não é uma de oposição. A racionalidade é uma função das emoções. Isto não significa, entretanto, que o discurso racional seja o discurso emocional dito com clareza. Voltemos ao que Rudolf Otto afirma: a racionalidade religiosa não é uma expressão de uma experiência fundamental, mas antes um mascaramento

da mesma. A experiência primordial contém um elemento ameaçador que deve ser esquecido. Concluimos, assim, que a função da racionalidade religiosa é resolver um problema proposto pela experiência e vivido emocionalmente, e esta resolução exige que a própria experiência fundadora seja obscurecida.

Este mecanismo não pertence exclusivamente à religião. Trata-se de uma característica da própria linguagem. A linguagem revela e, ao mesmo tempo, esconde. Ao lado daquilo que é claramente dito estão os espaços em branco e os silêncios que marcam aquilo que não deve ser dito. A linguagem me permite ver e me cega, ao mesmo tempo. Por que?

A racionalidade é um processo de assimilação. Ela busca "tornar semelhante a si" - assimilar - a multiplicidade de informações que lhe vêm do exterior. Veja, por exemplo, o que queremos dizer quando afirmamos que compreendemos algo. Algo é compreendido quando somos bem sucedidos no processo de submetê-lo aos critérios lógicos que presidem a racionalidade de que nos valemos. Cada peça de informação é como um tijolo que deve se encaixar no projeto arquitetônico da razão.

Nada garante, entretanto, que tudo possa ser assimilado. A razão, por outro lado, tem sempre pretensões totalizantes e totalitárias. Sua afirmação fundamental é que o real é racional, ou seja, que todos os objetos possíveis de conhecimento podem ser assimilados a ela. Na realidade, é esta capacidade de poder ser assimilado a ela que dá ao objeto a sua condição de realidade. Tudo aquilo que não pode ser assimilado é reduzido à condição de material irrelevante e destituído de significação. E deixado de fora. Ignorado. Por que? Porque se a razão o tomasse em consideração, na sua resistência à assimilação, as próprias estruturas da razão se mostrariam inadequadas,

parciais, unilaterais, e com isto perderiam o seu status epistemológico.

A racionalidade cria assim uma zona de claridade e de conhecimento: a zona onde ela é capaz de explicar e compreender. Mas, paralelamente a esta, constitui-se uma zona de obscuridade e ignorância. Note-se que esta zona não pode ser compreendida como o conjunto de objetos ainda não conhecidos, como se a razão, por falta de tempo, ainda não os houvesse tomado em consideração. Ao contrário: temos aqui o conjunto de objetos que não devem ser conhecidos, porque o seu conhecimento é perigoso, e pode subverter a racionalidade instaurada. Trata-se, portanto, de uma ignorância necessária, proposital, intencional, ignorância exigida pela própria racionalidade que torna possível e exige o conhecimento em outras áreas. "A ignorância, como o conhecimento", diz Gunnar Myrdal, "é orientada por um propósito. Uma carga emocional de conflitos valorativos exige racionalização, criando cegueira em certos pontos, estimulando a necessidade de conhecimento em outros..."⁹. De um ponto de vista emocional, frequentemente, é muito mais funcional desconhecer que conhecer. Toda racionalidade, por isto mesmo, exige a eliminação das informações inassimiláveis que tenderiam a romper o mundo por ela construído.

Ora, se a racionalidade religiosa implica no esquecimento de um aspecto sinistro da experiência emocional fundadora (no nosso caso, a experiência da conversão), temos de nos perguntar: que aspecto sinistro é este que a racionalidade protestante tenta exorcizar? Já vou adiantar a minha resposta, para que o leitor saiba o caminho que iremos percorrer. Na experiência fundadora da conversão combinam-se a fé e a dúvida. A dúvida é o terror que necessita ser esquecido. E isto se conse

gue na medida em que se instaura uma racionalidade que se apresenta com as pretensões de conhecimento absoluto. Quando isto ocorre a fé se transforma em dogma.

3. Fé e dúvida

No capítulo anterior indicamos que a experiência da conversão é vazia de conhecimento. Somente a comunidade está consciente dos "acordos silenciosos" que se constituem no horizonte teórico da experiência do convertido.

Que sabe o converso? Ele afirma haver entregue o seu coração a Cristo. Mas quem é Cristo? Ele não é capaz de descrevê-lo. Cristo é o símbolo dos sentimentos de alegria e paz que agora o possuem. Os dados imediatos da experiência do convertido são os seus sentimentos, e neste momento, eles são a essência da experiência religiosa. Concordo, portanto, com Schleiermacher, quando ele vê a essência da religião não como um fazer ou um pensar, mas como um simples sentir¹⁰. O converso não está consciente de um objeto divino, exterior a ele, mas sim do caráter divino dos seus próprios sentimentos. São estes sentimentos divinos que se constituem no objeto de sua experiência. Religião, aqui, é quase nada de teologia, e quase tudo de antropologia.

Que queremos dizer ao afirmar que, na experiência fundadora, o objeto da religião são os sentimentos? Estou simplesmente repetindo a famosa fórmula kierkegaardiana: "verdade é subjetividade"¹¹. Mas, que quer isto dizer? A resposta nos vem do filósofo dinamarquês sob a forma de uma parábola:

"Se alguém que vive em meio à Cristandade sobe até à casa de Deus, à casa do verdadeiro Deus, e ora, mas ora num falso espírito; e alguém que vive numa comunidade idólatra ora com a paixão inteira do infinito, muito embora os seus olhos estejam pousados num ídolo: onde encontramos mais verdade? Um deles ora, na verdade, a Deus, muito embora cultui um ídolo; e o outro ora falsamente ao verdadeiro Deus, e daí cultua, na verdade, um ídolo " 12.

O que importa não é a infinitude do objeto, mas a infinitude da paixão. Se a paixão é infinita, não importa que o objeto o seja: o homem nunca sentirá o divino. Mas se a paixão é infinita, ainda que a representação do seu objeto não o seja, não importa: o homem sentirá o divino. "É a paixão do infinito", ele explica, "que é o fator decisivo, e não o seu conteúdo objetivo... Desta forma, a subjetividade e o seu 'como' subjetivo constituem a verdade" 13.

Assim, fé não é conhecimento de algo. Poder-se-ia então objetar: será o caso, então, que na fé a consciência não esteja voltada para nenhum objeto, que na fé a consciência não seja consciência intencional? Para Kierkegaard o problema está em que não existe nenhum objeto empiricamente dado que corresponda ao infinito da paixão subjetiva. A fé, como paixão infinita, não pode ser, assim, explicada como efeito de uma causa histórica, porque então o efeito seria maior que a causa. "É possível", ele pergunta, "um ponto de partida histórico para uma consciência do eterno? Como pode ter tal ponto de partida mais que um mero interesse histórico?" 14.

A história me oferece apenas incertezas objetivas; mas na fé a consciência se descobre infinitamente apaixonada. A fé não pode ser, assim, explicada em termos de em consequência de, mas deve ser descrita em termos de a despeito de, como pura gratuidade. Na experiência da fé o homem não é dominado por um objeto, porque não há mediações entre a finitude dos objetos e a infinitude da paixão. Nas palavras de Paul Tillich: a fé "não tem nenhum conteúdo especial. Ela é simplesmente fé, não dirigida, absoluta" ¹⁵ - "ultimate concern".

Vejam, portanto, a situação paradoxal do converso. De que garantias dispõe ele da validade de sua experiência? Apenas as emoções que o dominam. Assim, se ele emerge por um instante do seu êxtase emocional, para pensar a sua experiência, ele descobre que a sua certeza subjetiva não dispõe de evidências objetivas sobre que se assentar. Sim, ele pode afirmar: "Eu me sinto salvo". Confessou as suas emoções. Mas não há formas lógicas de deduzir a realidade a partir das emoções. Portanto, ele não pode concluir: "Logo, eu sou salvo".

Pensada de forma radical, a experiência da fé se revela como irmã gêmea da dúvida. Não. De forma alguma estou sugerindo que falte alguma coisa à fé, que a fé seja incompleta, por estar ainda assombrada pela dúvida. Exatamente o contrário. Fé e dúvida se pertencem. A dúvida é uma das dimensões da fé, exatamente porque existe um abismo intransponível entre a intensidade da paixão subjetiva e a incerteza permanente da experiência objetiva.

"Quando um homem investiga objetivamente o problema da imortalidade, e um outro abraça uma incerteza com a paixão do infinito: onde há mais verdade, e

quem tem a maior certeza?... Consideremos Sócrates. Hoje todos se aspergem com umas poucas provas; alguns têm muitas, outros têm poucas. Mas Sócrates! Ele coloca a questão objetivamente de uma forma problemática: se há uma imortalidade. Deve, ele, portanto, ser considerado como alguém que duvida, em comparação com um dos nossos modernos pensadores com três provas? De forma alguma. Sobre este se ele arrisca a sua vida inteira..." 16.

Na realidade existe uma incompatibilidade entre a certeza objetiva e a paixão da fé. "No caso da proposição matemática a objetividade é dada, mas por esta mesma razão a verdade de tal proposição é também uma verdade indiferente" 17. No Mito de Sísifo Camus retoma esta questão. "Nunca vi ninguém morrer pelo argumento ontológico. Galileo, que afirmava uma verdade científica da maior importância, abjurou-a sem maiores problemas, logo que ela colocou a sua vida em perigo. Num certo sentido, ele fez o que era certo. Aquela verdade não valia a fogueira. Se a terra gira em torno do sol ou o sol em torno da terra, é uma questão de profunda indiferença. Por outro lado, ... eu vejo pessoas sendo paradoxalmente mortas por idéias ou ilusões que lhes dão uma razão para viver..." 18. Tudo o que é objetivamente verdadeiro permanecerá dentro da esfera do finito. E "aquilo que é finito para a compreensão é nada para o coração" 19. A verdade objetiva, portanto, não pode ser um objeto de fé: ela nada tem a dizer acerca do sentido da vida.

Sócrates deveria ser tido como alguém que duvida. Como explicar o se que ele coloca antes da imortalidade? O se indica a incerteza objetiva. A imortalidade não pode ser agarra-

da como um objeto de conhecimento. Entretanto, a incerteza e a dúvida são abraçadas por meio de um risco apaixonado. " Assim, objetivamente, a pessoa tem apenas a incerteza.(...) A verdade é precisamente o risco que escolhe uma incerteza objetiva com a paixão do infinito. (...) Sem risco não há fé. Fé é precisamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade do indivíduo e a incerteza objetiva" ²⁰. Como o sugere Ricoeur, é necessário que o círculo das indefinidas aproximações hermenêuticas, que nos situam num nível de comparações, seja finalmente ultrapassado por meio de uma aposta ²¹. Assim, a afirmação da fé não seria "eu sei que", mas antes "eu aposto que". "Eu sei que": todas as dúvidas chegaram ao fim; agarrei o meu objeto. Não há riscos. O fato decide por mim. Portanto, a minha capacidade decisória, a minha vontade, não é mais necessária. "Eu aposto que": as dúvidas continuam. Objetivamente, a minha paixão infinita aponta para uma imensa improbabilidade. Não obstante - esta é a expressão central da fé, - eu arrisco a minha vida no improvável. A certeza não é epistemológica, cognitiva. Esta só existiria com a dissolução da dúvida. Diante da incerteza objetiva a fé se expressa como o paradoxo do intelecto que tem de duvidar, mas que conquista existencialmente a dúvida pela vontade que aposta e arrisca.

4. A dúvida e a interdição do dogma

Pensada de forma radical, a experiência da fé estabelece um interdito. Ela proíbe que a sua paixão infinita seja cristalizada verbalmente, como um objeto de conhecimento. A linguagem só pode denotar univocamente os objetos da experiência. E os objetos da experiência participam todos da incerteza

objetiva, incomensurável com a infinita paixão da subjetividade. O mais alto símbolo que a religião criou, Deus, não pode, portanto, referir-se a um objeto do conhecimento, assimilável à razão. Como Tersteegen observou, "um Deus que se pode compreender não é Deus algum" ²². A linguagem da fé não é uma linguagem de signos mas uma linguagem de símbolos. Signos apontam de forma direta e unívoca para os objetos a que se referem. Aqui a comunicação é direta. Os símbolos, entretanto, nunca comunicam diretamente, porque o que é para ser por eles comunicado transcende a racionalidade normativa na interioridade da experiência.

"O pensamento objetivo", observa Kierkegaard, "é totalmente indiferente à subjetividade, e daí indiferente também à interioridade e à apropriação; o seu modo de conhecimento é, portanto, direto" ²³. "Onde quer que o subjetivo seja de importância no conhecimento, e onde a apropriação constitua assim o centro do problema, o processo de comunicação é uma obra de arte, duplamente refletido". "A comunicação ordinária, como todo pensamento objetivo em geral, não tem segredos; somente um pensamento duplamente refletido os possui. Isto é, o conteúdo inteiro do pensamento subjetivo é essencialmente secreto, porque ele não pode ser comunicado diretamente. Este é o sentido de todo segredo" ²⁴.

Como, portanto, cristalizar a verdade em linguagem? Como reduzir a experiência subjetiva à palavra? Significa isto que a paixão da subjetividade seja reduzida ao silêncio, ao misticismo? De forma alguma. Ela fala. Seu falar brota de sua experiência. É uma confissão. Mas a experiência está além de sua expressão verbal. Podemos, pela linguagem, tentar descrever a beleza de uma sonata de Mozart. A descrição brota de uma expe-

riência de beleza. Mas ninguém seria tolo a ponto de pensar que aquele que entendeu a descrição se apropriou, ao mesmo tempo, da experiência estética que ela confessa. A confissão exprime e revela uma experiência. Mas aquele que confessa sabe da incomensurabilidade entre o sentir e o falar. A fé, portanto, proibe que se cristalice uma linguagem absoluta. Porque a experiência da fé não pode ser expressa diretamente, todas as formas de linguagem são inadequadas. Em outras palavras: a fé proíbe o dogma.

5. A tentação do conhecimento absoluto

Parece-me que esta conclusão é válida para todos os níveis do conhecimento humano. Se o conhecimento se constroi sobre a emoção, isto é, se o conhecimento é a racionalização de uma maneira de ser do sujeito em relação ao objeto, nem mesmo o conhecimento científico pode ser absoluto. Nas palavras de Popper, "nós não conhecemos: nós só podemos fazer palpites". E os nossos palpites são guiados pela fé não científica, metafísica (muito embora biologicamente explicável), em leis que nós podemos des-cobrir, descobrir" ²⁵.

No entanto, a transformação do palpite em certeza, do risco em conhecimento absoluto, da fé em dogma, é uma das constantes da experiência humana. Por que? Teoricamente não é difí-cil reconhecer o relativismo de nossas construções. Basta ler a história da ciência ou percorrer as diferentes culturas. Praticamente, entretanto, temos necessidade de uma estruturação estável do nosso mundo. O comportamento não pode ser organiza-do se não pressupusermos que os nossos palpites são a verdade. Temos uma necessidade emocional, psíquica, de um mundo estável.

E é justamente esta necessidade emocional que se constitui na origem de nossa tendência dogmática. Mas ao realizar a transição da fé para o dogma, que ocorre? O mundo se solidifica, nós nos solidificamos, a experiência se cristaliza, e assim lançam-se os fundamentos para o comportamento autoritário. O autoritarismo é o resultado de uma obsessão emocional que exige que os riscos sejam transformados em conhecimento absoluto. No risco a realidade permanece além do nosso controle. No conhecimento absoluto afirmamos que conseguimos dominar intelectualmente o real.

É interessante notar que o mito bíblico da queda trata exatamente desta questão. Segundo aqueles relatos, a essência da tentação é o desejo de transcender os limites da existência, limites que nos localizam dentro do círculo provisório das incertezas, limites que se tornam presentes pela permanente possibilidade de morrer. Diz a serpente:

"É certo que não morrereis. Porque Deus sabe que no dia em que comerdes do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal se vos abrirão os olhos e, como deuses, sereis conhecedores do bem e do mal"

(Gênesis, 3.4-5, 2.9).

Comenta Ricoeur:

"Um desejo surgiu, o desejo pelo infinito. É a infinitude do próprio desejo; é o desejo do desejo, tomando posse do conhecer, do desejar, do fazer, do ser. A alma da pergunta da serpente é o 'mal infinito' que simultaneamente perverte o sentido do limite pelo qual a liberdade era orientada e o sentido

da finitude da liberdade assim orientada pelo limi
te" 26.

O que se busca? Um conhecimento que torne desnecessá
ria a fê, um conhecimento em que não haja nem dūvida e nem ris
co. Na fê, a verdade é apropriada no risco da incerteza. Por
isto os absolutos são proibidos. A tentação indica um outro ca
minho: a eliminação mágica da dūvida, pela absolutização de um
segmento do finito. A maneira de ser do homem perante a vida
deixa de ser expressão de gratuidade, e passa a ser consequên
cia de um fundamento absoluto. Na postura da fê afirma-se a
paixão como a experiência fundadora. Segue-se o conhecimento co
mo dūvida e visão precária. Permanece a visão precária. Na ten
tação, entretanto, estabelece-se o conhecimento absoluto como
ponto de partida, e sobre ele se assenta a existência. Elimina
-se a tensão. E isto, de um ponto de vista psicológico, é gra
tificante. O preço? A solidificação do real, a solidificação
da experiência, o dogmatismo e o autoritarismo.

O conhecimento assim conquistado se transforma num
ídolo. Ídolos são produtos da criatividade humana que se tor
nam, posteriormente, senhores do homem que os criou. A língua
gem sociológica dá o nome de reificação e alienação a este
processo. O homem produz. Seu produto se torna autônomo. E o
homem se submete ao seu produto como se fora uma entidade in
dependente e superior a ele. O produto assume a função de um
deus, de um absoluto. A busca do conhecimento absoluto, impul
sionada pela obsessão da certeza, tende, inevitavelmente, à
produção de ídolos.

A meu ver, esta é a essência do dogmatismo. Ele nega
o caráter provisório do conhecimento. Ele nega a permanente i
nadequação realidade-linguagem. Diz-nos Hegel:

"O dogmatismo como uma forma de pensar, seja no conhecimento ordinário ou no estudo da filosofia, é nada mais que a opinião de que a verdade consiste numa proposição, que é um resultado fixo e final, e que é conhecida diretamente" ²⁷.

No instante em que alguém pretende ter a verdade, que ocorre? "Eu tenho a verdade. Meu pensamento reduplica o real. Portanto, o real não pode, no futuro, revelar-se como sendo diferente da forma como eu o vejo agora. Minha visão do real, como conhecimento absoluto, exige que todas as experiências possíveis a confirmem. Meu conhecimento absoluto proibe que o real me surpreenda, revelando-se de forma diferente. A experiência não é o critério do meu pensar. Ao contrário, o meu pensar se constitui no critério de todas as experiências possíveis. Minha linguagem não se subordina a uma realidade imprevisível e misteriosa. Ao contrário, a realidade deve subordinar-se à minha linguagem".

6. O Protestantismo: fé em busca do conhecimento absoluto

Sugerimos que a racionalidade religiosa é essencialmente ambígua. Ela se constrói a partir de uma experiência emocional fundadora, mas uma de suas funções é exatamente obscurecer o terror que tal experiência contém. O nosso problema é compreender a forma como este processo se expressa no Protestantismo. Que faz o Protestantismo com a fé, como dúvida e risco?. Seu universo - constitui-se ele como uma visão precária ou como conhecimento absoluto? Está aberto à experiência ou submete a experiência às suas certezas?

É muito importante, para o protestante, ter certeza da salvação. É significativo que se faça, frequentemente, aos candidatos à profissão de fé e batismo, a pergunta: "O senhor tem certeza de sua salvação?" A pergunta não é acidental. Ela revela o motivo fundamental da racionalidade protestante: o estabelecimento de certezas. Ela pode, assim, ser descrita como fé em busca de certezas, fé que se aterroriza com a dúvida que a frequente, fé que se desespera de sua condição de palpite, fé que se dedica a exorcizar a incerteza.

Na realidade, protestante não é aquele que meramente "aceitou a Cristo no seu coração". Não há formas de se verificar os sentimentos que habitam a alma. São prisioneiros da subjetividade. A linguagem confessional exprime estes sentimentos. Ela é a única evidência dos sentimentos. Mas nada garante que ela seja verdadeira. É sempre possível mentir. Por isto a igreja não pode aceitar, como evidência da conversão, a confissão do converso. Além disto, a linguagem confessional é puramente antropológica e não teológica. Ela aponta para a alma, mas não articula nem o conhecimento da alma e nem o conhecimento da realidade objetiva. O converso ainda "não sabe no que crê". A comunidade, ao contrário, sabe no que o converso crê, sem o saber. Por isto, imediatamente após a experiência da conversão, segue-se um processo de iniciação ao correto falar. E o que se busca aqui não é a expressão, mas a impressão. Não extrojeção, mas introjeção. A consciência pode manter os seus sentimentos. Entretanto, ela deve reconhecer que seus sentimentos são destituídos de status cognitivo. Por isto, ela deve aprender a exprimir de forma correta o conhecimento adequado aos seus sentimentos. E o sinal de que o converso está pronto a filiar-se à Igreja é a demonstração de já haver ele introjetado o conhe-

cimento cristalizado pela comunidade. Este conhecimento é o sinal visível da graça invisível. O caráter absoluto da experiência, no seu aspecto de conhecimento, não é acessível de forma imediata ao crente, na sua experiência de conversão. Na experiência da conversão os sentimentos bastam à consciência. "Eu me sinto salvo" - que outra autoridade é necessária, além das evidências do coração? Entretanto, as evidências do coração contém sempre o elemento de risco, aposta, incerteza. O Protestantismo não pode, portanto, firmar-se na experiência emocional, como experiência fundadora. A experiência da conversão deve perder o seu status de origem, e deve ser compreendida por referência a um conhecimento absoluto, final, proposicional, dogmático.

E como se consegue tal resultado?

No nosso caso específico, pela desqualificação da experiência emocional originária como ponto de partida e fundamento de conhecimento. E isso se obtém por meio de uma inversão: o converso "aprende" que a sua experiência, longe de ser fundadora de um conhecimento, é fundada sobre um conhecimento absoluto que a antecede. E isto se realiza por meio da doutrina da origem e do caráter divino das Sagradas Escrituras. Ao invés de subir da terra aos céus, o mundo protestante desce dos céus à terra.

6.1. A Bíblia: as palavras de Deus

A teoria protestante do conhecimento se inicia com a definição do que é a Bíblia. Questão crucial. Para fins de clareza, indicarei uma resposta diferente daquela que o PRD dá a esta pergunta.

Seria possível entendê-la como um livro de confissões. Homens, no passado, tiveram uma experiência do divino. Experiência viva e inefável. E da intensidade de sua paixão subjetiva infinita, seja a paixão de culpa, a paixão do amor ou a paixão da esperança, brotaram as palavras. Livro de testemunhos: as palavras apontam para uma experiência vital que pode ser indicada. Mas as palavras não são idênticas à experiência. Livro de símbolos e não de signos. O que importa não é a facticidade bruta a que ele se refere: eventos, pessoas, lugares e datas. Os fatos, em si, são destituídos de significação. O que importa é o como subjetivo que se exprime nas palavras que brotam da região da experiência viva onde o texto nasceu, mas que o próprio texto não pode conter. Portanto, as Escrituras não conteriam uma série de proposições verdadeiras por si mesmas, que podem ser afirmadas como quem afirma um teorema matemático. Seu meio de comunicação é indireto: quem fica no texto não pode ir para onde o texto aponta. Assim, a sua leitura deve ser orientada por uma intenção muito específica. Não codificar verdades, mas "ressentir, simpaticamente, na imaginação" ²⁸, os sentimentos que estão por detrás das palavras, mas que são muito profundos para serem por elas expressos. Mas, neste caso, o texto não é a autoridade. A autoridade que estabelece o texto é a experiência vital donde ele brota. Isto foi verdade no momento do nascimento do texto. A experiência antecede o falar. O texto é uma nota de rodapé à existência. Quem fala no texto? Os homens. Sobre o que? Sobre a sua experiência com Deus. Mas se o texto não é a autoridade, mas sim a experiência, porque me voltar ao texto? Não basta a minha experiência? Voltamos ao texto porque as experiências ali confessadas e as minhas próprias experiências são irmãs: horizontes que se entrelaçam. E

as confissões dos homens no passado se tornam, assim, minha própria voz. E elas me ajudam a entender minha própria vida. A biografia é iluminada pela história.

Foi necessário dar esta resposta à questão "o que é a Bíblia?" para que pudéssemos compreender melhor a resposta que o Protestantismo dá à mesma questão. Aqui a Bíblia não é confissão, não é testemunho, não é voz dos homens. A Bíblia é a Palavra de Deus. O mais correto seria dizer "a Bíblia são as palavras de Deus", porque tudo o que a Bíblia contém são as palavras do próprio Deus. O texto, assim, não mais é uma revelação de uma experiência humana que deve ser recapturada. Ele não aponta para uma experiência vital. O texto contém palavras que brotaram da eternidade e foram escritas no tempo. Deus falou de forma final e completa. Fala ele ainda hoje? Sim, mas o seu falar hoje nada acrescenta ou subtrai da palavra já falada no passado, de uma vez por todas. A palavra atual de Deus é como a repetição de uma gravação, feita milhares de anos atrás. Há um sem número de recombinações possíveis. O que não é possível é que a sua fala de hoje acrescente, contradiga ou diminua o que ele já disse no passado.

Realiza-se, por este meio, o deslocamento da experiência de conversão de sua condição de origem, subordinando-se ela, agora, à autoridade de um discurso normativo e absoluto.

Uma vez aceita a definição da Bíblia como a Palavra de Deus a vida passa a ser controlada por um texto fixo. Este texto se transforma na norma do meu perceber, querer, pensar e agir. O que sinto se subordina ao que está escrito. O coração é forçado a descer de si mesmo e a submeter-se a uma regra verbal que lhe é estranha, exterior, imposta pela comunidade. Assim, para o PRD a ordem não é experiência vital - conhecimento,

mas exatamente a contrária: conhecimento absoluto - experiência. É muito significativo que a Confissão de Fé de Westminster - texto que, se afirma, contém a exposição do correto sistema de doutrinas ensinado na Bíblia - começa com o capítulo "Da Sagrada Escritura": ponto de partida absoluto de tudo o que se segue. A conversão somente irá aparecer no capítulo X.

Assim se inicia a Confissão de Fé de Westminster:

"Ainda que a luz da natureza e as obras da criação e da providência de tal modo manifestem a bondade, a sabedoria e o poder de Deus que os homens ficam inexcusáveis, contudo não são suficientes para dar aquele conhecimento de Deus, e de sua vontade necessário para a salvação. Por isto aprouve ao Senhor, em diversos tempos e por diferentes modos, revelar-se e declarar ser essa a sua vontade para a sua Igreja; e depois (para a melhor preservação e propagação da verdade, e para o mais seguro estabelecimento e conforto da Igreja contra a corrupção da carne, e contra a malícia de Satanás e do mundo), fez com que fosse tudo escrito. Isto torna indispensável a Sagrada Escritura, porquanto cessaram aqueles primeiros modos de revelar Deus a sua vontade ao seu povo" ²⁹.

Nem sempre é seguro citar uma declaração teológica oficial como evidência, quando o objetivo é analisar a forma como pensam realmente as comunidades. Frequentemente a teologia exprime o pensamento de elites, nada tendo a ver com as categorias da religiosidade dos fiéis. A atitude para com a Bíblia,

entretanto, é uma exceção significativa. Talvez que não haja nenhum outro ponto em que o pensamento dos fiéis redublique com tanta exatidão o pensamento da teologia oficial. Por isto acho frutífero nos determos na análise deste parágrafo.

O núcleo do texto, em torno do qual se estrutura todo o argumento, é o conhecimento necessário para a salvação. A salvação resulta de conhecimento: conhecimento da vontade de Deus. Note-se a função puramente negativa da experiência: a natureza e as obras da criação e da providência, acessíveis a todos os homens, manifestam a sabedoria e o poder de Deus. Têm uma função reveladora. Entretanto, o conhecimento que delas se deriva não pode salvar; simplesmente condena. A função do conhecimento natural é tornar os homens inexcusáveis. Tal conhecimento, longe de conduzi-los aos céus, lança-os no inferno. Nenhum homem pode comparecer ao tribunal divino e alegar ignorância: conhecimento que protege a justiça divina, mas não protege os homens que o adquirem. Esta é a razão porque Deus decidiu-se a revelar-se, ou seja, a declarar a sua vontade. Anteriormente mostramos como a Bíblia pode ser entendida como um livro de confissões e de testemunhos: os homens cantam e choram, por palavras, a sua experiência do divino. São os homens que declaram. Por isto, a comunicação é mediada, indireta, simbólica. Aqui, entretanto, é Deus mesmo quem declara a sua vontade: há uma relação direta e unívoca entre a palavra e o seu significado. Os símbolos são substituídos por signos. E é Deus mesmo que faz com que tudo seja escrito, estabelecendo assim uma relação direta entre a palavra escrita e a vontade de Deus. A Bíblia se estabelece como um finito absoluto. Conhecer a Deus é conhecer a palavra escrita do texto. E porque cessaram os primeiros modos de revelação, a Escritura é indispensável. Em

tempos idos, antes do estabelecimento do canon, era possível ao homem apelar para a sua experiência pessoal com Deus. Assim o fizeram os profetas. Mas Deus cessou de falar diretamente, de sorte que ninguém pode apelar para a experiência como sendo de natureza revelatória. Toda a experiência humana, assim, é roubada de qualquer autoridade e é submetida a um texto absoluto.

O Catecismo Menor torna ainda mais claro o que significa este conhecimento para a salvação. Esta é a sua pergunta número 2: "Que regra deu Deus para nos dirigir na maneira de o glorificar e gozar?" Resposta: "A Palavra de Deus, que se acha nas Escrituras do Velho e do Novo Testamento é a única regra de fé e prática" ³⁰. Note-se a grande distância entre uma compreensão do texto como expressão de sentimento e de uma experiência vital, e o texto como uma série de regras. Regras para que? Regras de fé. Isto é, em que devemos crer. Fé não mais é compreendida como uma paixão infinita, irredutível às palavras, mas já se transformou em conhecimento. Fé é um assentimento intelectual a uma proposição revelada. E mais, regra de prática: o comportamento se subordina a uma série de receitas que discriminam entre o exigido e o proibido.

6.2. A eliminação das mediações

É de fundamental importância, para o estabelecimento da Bíblia como autoridade, como o ponto de partida absolutamente certo, onde toda a dúvida seja dissolvida, que todas as mediações humanas sejam eliminadas. Se a Bíblia é um livro de confissões e testemunhos, se ela contém as palavras dos homens acerca de uma experiência primordial que está mais além, como ter certezas? Porque as confissões e os testemunhos podem sempre estar equivocados. Se a Bíblia é o produto de um povo e ex

pressão de uma cultura, como evitar o relativismo que qualifica todas as produções culturais? Ele seria um documento da religião judaica e da piedade cristã, mas poder-se-ia afirmar ser ele a verdade? Se a Bíblia é parte da trama histórica, não seríamos forçados a admitir que a história e não as Escrituras, é a experiência fundadora? Mas a história se perde no passado e só nos é acessível através de um sem número de mediações interpretativas daqueles que a escrevem e repensam. De novo, estaríamos no campo de uma dúvida permanente em que a verdade seria para sempre indeterminada.

O Protestantismo, de um só golpe, abole todas as mediações humanas, através da doutrina da inspiração. É o próprio Deus "que fez com que tudo fosse escrito". "Sob o nome da Escritura Sagrada, ou Palavra de Deus escrita, incluem-se agora todos os livros do Velho e do Novo Testamentos... todos eles dados por inspiração de Deus". Por isto, "a autoridade da Escritura Sagrada - razão pela qual deve ser crida e obedecida - não depende do testemunho de nenhum homem ou igreja, mas depende somente do seu autor, Deus, o qual é a própria verdade". Estes livros, "inspirados diretamente por Deus e pelo seu singular cuidado e providência conservados puros em todos os séculos, são por isto autênticos" ³¹. Vós credes na Bíblia porque credes em Jesus Cristo, ou credes em Jesus Cristo porque credes na Bíblia? Se se observa a ordem da experiência, o crente deveria responder: "Eu creio em Jesus Cristo. Esta é a minha experiência primordial, geradora de todas as outras. E por isto creio na Bíblia, porque é o texto que me fala de Jesus Cristo". Mas tal não acontece. O Protestantismo bloqueia todas as vias que se iniciam com a experiência. Parte-se de um "a priori" dogmático: a Bíblia foi escrita por inspiração de Deus. Mas mais do que isto. Não basta dizer foi, porque então entraria-

mos de novo no campo das mediações históricas. Como garantir que o texto não foi corrompido? E com isto a autoridade se dissolve pela dúvida. O texto foi preservado puro em todos os séculos, de sorte que o texto que temos hoje diante de nós contém, na sua totalidade, as próprias palavras de Deus. A Bíblia é, assim, a voz de Deus. Um crente perguntou à autoridade eclesiástica se se podia considerar a carta aos Hebreus como anônima. Pergunta que revela uma preocupação histórica: afinal de contas, qual a pessoa que se encontra por detrás do texto? A resposta é muito reveladora, pois indica que, para o Protestantismo, as mediações históricas são irrelevantes, pois os autores não são realmente os autores. "De fato, não há na Bíblia nenhum escrito anônimo, isto é, sem o nome de seu autor, porque, afinal, a Bíblia toda é obra de Deus mesmo..." 32.

As Escrituras, assim, são o "a priori" de todo o conhecimento, e por isto mesmo não podem nunca ser tratadas como objeto de conhecimento. A Bíblia é um milagre, uma exceção única, o único documento que não é solidário com a vida, mas que desce da eternidade. Seu autor não habita nem o espaço e nem o tempo, por isto o seu dizer nada tem a ver com condicionantes emocionais e sociais. O texto é a verdade absoluta. A teoria protestante da inspiração torna a hermenêutica supérflua e impossível. A hermenêutica toma, como seu ponto de partida, a solidariedade do texto com a vida. O sentido do texto é a experiência vital que ele exprime. Por isto, o texto não possui autonomia. Ele não contém a sua própria inteligibilidade. É necessário ressentir, na imaginação, os estados emocionais do autor, suas intenções e aspirações. E isto é possível porque eu, o leitor, vivendo aqui e agora, e o autor, vivendo num passado remoto - a despeito do espaço e do tempo que nos separam - par

ticípios de uma mesma situação de vida. "A pressuposição de toda a compreensão", diz-nos R. Bultmann, "é a relação vital do intérprete com a coisa acerca da qual o texto fala direta ou indiretamente" ³³. Se nossas experiências existenciais fossem qualitativamente distintas, nenhuma compreensão seria possível, porque habitaríamos mundos que não se tocam. Diferenças superficiais se constroem sobre estruturas de vida semelhantes: é isto que torna possível compreender. Mas a doutrina da inspiração exige que esta solidariedade seja negada, a fim de preservar o caráter absoluto do texto. Assim, não posso me debruçar sobre o texto como quem se debruça sobre um objeto de conhecimento, para perguntar-lhe acerca do seu nascimento, de seus fundamentos emocionais, dos seus condicionamentos culturais, sociais e históricos. O texto é um dado primário, um ponto de partida além do qual é vedado ir. A teoria protestante do conhecimento, portanto, se assenta sobre um texto de autoridade absoluta, texto que é uma exceção, que não pode ser trabalhado por meio de categoria científica alguma e que, exatamente por isto, se constitui na fonte de todas as generalizações verdadeiras. Por isto o texto das Escrituras é o centro absoluto do sagrado: não mais a experiência da conversão, não mais os sentimentos e emoções. Estes foram apenas o momento inicial, o voltar-se da consciência para a fonte de toda a verdade.

6.3. A autoridade absoluta

É um engano pensar-se que na tarefa do conhecimento podemos prescindir da autoridade. O cientista que trabalha na sua pesquisa cotidiana organiza os seus experimentos de acordo com um modelo de inteligibilidade que ele julga autoritativo. Kenneth Burke se refere aos chamados "god-terms", isto é,

aos pontos de partida que o cientista tem de aceitar, por um ato de fé, como pressuposição de todo o seu trabalho científico. São os atos de fé fundadores, a que Popper se referiu. Ou os dogmas científicos que o pesquisador, no seu trabalho, aceita sem questionar, apontados por Kuhn. Por detrás da pesquisa existe um ato de fé - a crença em leis e regularidades - e esta crença é a autoridade última que rege a investigação. Não se pode pensar numa ciência sem recurso a uma autoridade teórica. É verdade que muitos cientistas tem crido no "mito de um método científico que começa pela observação e pela experimentação prosseguindo daí para as teorias" ³⁴. Se assim fosse, teríamos uma ciência que não depende de uma autoridade, mas que simplesmente ajunta os fatos para chegar às conclusões. A história da ciência, ao contrário, nos mostra algo diferente. Os cientistas emprestam a sua lealdade a certos modelos, como um ato inicial de fé e esperança - na sugestiva indicação de Thomas S. Kuhn (35) - e é a partir daí, então, que partem para a tarefa de interpretar os dados. Modelos são "god-terms", "causas primeiras", para serem cridos precisamente porque são a um tempo fundamentais e inacessíveis à experiência" ³⁶. Todo processo de pensamento exige um ponto de partida. E todo ponto de partida implica em atribuir autoridade ao ponto de onde se parte. Como Kierkegaard observa, "tal começo não é a consequência de um movimento imanente do pensamento, mas é realizado através de uma resolução da vontade, essencialmente na força da fé" ³⁷.

O que caracteriza a ciência não é que ela pense sem depender de uma autoridade. Mas antes que ela submeta a autoridade ao critério da inteligibilidade e da compreensão. Um modelo teórico é aceito e continua a ser aceito na medida em que ele nos ajuda a compreender a experiência, tornando-a inteligí

vel. A compreensão e a inteligibilidade são o teste permanente a que a autoridade é submetida. No instante em que a compreensão e a inteligibilidade são obscurecidas, a autoridade de que dependiam cai por terra: cessa de ser autoridade.

Mas vejamos: dentro de tal esquema nunca podemos ter uma certeza final. Nossas verdades são sempre precárias e provisórias. Recordo as palavras de Popper: "não conhecemos; apenas podemos fazer palpites". E mais: "O velho ideal científico de episteme - de conhecimento certo e demonstrável - provou ser um ídolo. A exigência de objetividade científica torna inevitável que cada declaração científica permaneça tentativa para sempre"³⁸. O ideal científico cartesiano, de um corpo de conhecimento que se assenta sobre declarações sobre as quais não paira qualquer sombra de dúvida é abandonado como impossível. Conhecimento científico e dúvida caminham sempre juntos. E é a dúvida - a permanente possibilidade de que a minha autoridade teórica venha a ser contraditada pelos fatos - que torna a ciência aberta a sucessivas correções.

O Protestantismo é uma fé em busca de certezas. Por isto mesmo ele não pode aceitar que a autoridade se subordine à inteligibilidade. Isto introduziria um "princípio de incerteza" nos postulados da fé, o que o espírito protestante não pode aceitar. Esta é a razão porque, nas discussões sobre a autoridade da Bíblia, não encontramos nunca uma tentativa para se elucidar ou para se apontar para a sua autoridade a partir da compreensão que ela lança sobre a existência. Afirma-se a autoridade como ponto de partida e daí derivam-se todas as conclusões. Se a experiência não é iluminada pela autoridade, esqueça-se da experiência. Se a vida não se torna mais inteligível pela leitura das Escrituras, abandone-se o ideal de inteligibi

lidade. Se os fatos resistem ao texto, que os fatos sejam aborridos. Esta questão se torna clara sempre que surge o problema de um tratamento científico dos textos. Neste caso, busca-se iluminar a autoridade pela mediação da experiência. Mas a mentalidade protestante bloqueia este caminho e insiste em que a autoridade seja mantida, mesmo que isto exija a abolição das evidências.

"Talvez que a pergunta 'Quem escreveu o livro do Genesis' pudesse ser formulada melhor assim: 'Quem escreveu o Pentateuco?', porque as duas perguntas terão provavelmente a mesma resposta, qualquer que seja nossa opinião sobre a autoria deles. A resposta da Igreja Cristã histórica a essa pergunta é definida: 'Moisés escreveu-os'. Se Moisés não escreveu o Pentateuco, então os apóstolos, como Paulo e João, erraram quando afirmaram isto. Se erraram nisto, como poderemos crer neles ao se referirem a verdades sobre o céu e a vida futura? Se Moisés não escreveu o Pentateuco, Jesus mentiu ou se enganou quando afirmou isto. Se Jesus não sabia isto quando disse que o sabia, então como podemos crer n'Ele quando fala de coisas celestiais"?³⁹

O argumento pode ser reduzido a um simples silogismo.

Premissa maior: Tudo o que está na Bíblia é verdadeiro.

Premissa menor: A Bíblia afirma que Moisés é o autor do Pentateuco.

Conclusão: Logo, Moisés é o autor do Pentateuco.

Trata-se de uma forma dedutiva de se escrever a história. Toma-se o texto como um absoluto a-histórico, que não pode, por isto mesmo, ser submetido aos critérios da compreensão histórica. Tomando-se o texto como autoridade, deduzem-se os fatos históricos, e negam-se as evidências em contrário. Por que são elas negadas? Por serem insuficientes, precipitadas, impensadas? Não. Porque a autoridade do texto, ou mais precisamente, a sua inerrância, se impõe como absoluto incontestável, face aos fatos.

É interessante que o autor do trecho acima declare que as duas perguntas, "Quem escreveu o livro de Genesis?" e "Quem escreveu o Pentateuco?" sejam equivalentes. Ou mais precisamente, que a última pergunta é a forma mais correta da primeira. É curiosa esta afirmação porque nada há, nos textos em questão, que nos obrigue, "a priori", a imaginar uma autoria única. Na realidade, as evidências históricas apontam na direção oposta. Por que razão, então, esta abordagem é proposta? A razão é simples: porque o Novo Testamento se refere ao Pentateuco como um todo, frequentemente usando apenas a palavra Moisés para indicá-lo. Ora, se a Bíblia não erra, por ter sido inspirada por Deus, logicamente Moisés deve ser o autor do Pentateuco. Realmente o argumento poderia ser invertido, para maior clareza. Para que a inspiração das Escrituras seja mantida, é necessário que ela não tenha erro algum. O que importa, e este é o objetivo de toda a argumentação, é a manutenção da autoridade da Bíblia em termos de inspiração e inerrância. Somente assim se elimina da fé a dimensão de dúvida e risco, transformando-a em conhecimento absoluto. Ora, se se admite que existe um, apenas um engano no texto, como continuar a crer na inspiração? Apenas um erro no texto implicaria a introdução da dúvi

da em todo o texto. Por isto, este único erro tem de ser evitado a todo custo, pois ele produziria o desmoronamento de toda a teoria de conhecimento que se construiu sobre a inspiração, e, portanto, o desmoronamento do próprio universo protestante. Se Moisés não é o autor do Pentateuco, há erros na Escritura. Segue-se então a conclusão: se há erros factuais, em relação a fatos históricos, não se pode ter certeza quanto às realidades espirituais. A fidedignidade espiritual depende, assim, da fidedignidade histórica. Kierkegaard está correto, portanto, ao afirmar que "qualquer pessoa que afirme a inspiração, como o crente o faz, deve consistentemente considerar qualquer deliberação crítica, seja a favor ou contra, como uma direção falsa, uma tentação para o espírito" ⁴⁰.

6.4. A destruição dos símbolos e dos mitos

Entretanto, não existe nenhuma exigência lógica de que a veracidade histórica e a veracidade espiritual sejam mutuamente interdependentes. O poeta, que faz a sua imaginação voar, e que fala acerca do ausente, estará a sua linguagem no campo da falsidade, por não poder ser empiricamente verificável? E os sonhos? Considerados do ponto de vista de sua correspondência a fatos reais, os sonhos nada mais são que fantasias que frequentemente chegam a ser alucinações. No entanto, a psicanálise nos mostrou que seu aparente absurdo é uma forma de confissão, uma forma de dizer uma verdade. Retomamos uma questão a que já nos referimos anteriormente. No campo dos signos, a condição para o seu sentido é a sua referência a conteúdos empíricos. Entretanto, no campo dos símbolos, este critério não

mais funciona. Na verdade, a essência do símbolo está em que a sua significação real é distinta de sua significação óbvia. Quando o Protestantismo faz a verdade espiritual depender da verdade histórica do texto, ele coloca o signo e o símbolo no mesmo nível ou, mais precisamente, reduz todos os símbolos a signos. A linguagem das coisas espirituais é a mesma linguagem das coisas materiais. O modo de significar um fato histórico é o mesmo modo de significar o sagrado. A cada signo corresponde, de forma direta e unívoca, um fato. Trata-se, portanto, de uma teoria positivista de linguagem. A verdade, como veremos mais tarde, é entendida como a adequação da coisa ao intelecto. O que significa que os símbolos e os mitos são considerados como mentiras, não havendo lugar para eles nas Escrituras. "Que dizer do texto da tentação original?", perguntava alguém a um teólogo da igreja. Resposta: "É uma narrativa de fatos históricos, reais, e não simbolismo, mito ou lenda ou figura de qualquer espécie" ⁴¹. "Onde ficava o Jardim do Eden?" Resposta: "Evidentemente o parque, floresta ou jardim de delícias que Deus pôs no Eden... foi um jardim literal e achava-se na terra... deve ter sido no Levante, no planalto central da Ásia" ⁴².

Graças às contribuições da antropologia e da psicanálise, compreendemos hoje que o mito não é um relato de fatos históricos. É verdade que a narrativa é um drama que envolve personagens num certo tempo e num certo lugar, dando assim a impressão de que a intenção do mito é descrever e explicar eventos fundadores. Uma filosofia positivista da linguagem aceita como real a intenção aparente do mito, e declara-o, em consequência, como uma simples ficção ou fábula, vazio de qualquer verdade. Na verdade, se a intenção do mito da criação era científi

ca, isto é, produzir um relato factual dos acontecimentos que se deram na origem do universo e do mundo, ele deve ser abandonado como ciência ingênua, em nome da ciência crítica e rigorosa moderna. O Protestantismo segue o mesmo caminho. Sim, o propósito do mito é produzir um relato factual dos acontecimentos que se deram na origem do universo e do mundo. Portanto, como exigência da doutrina da inspiração, as conclusões da ciência moderna têm de ser rejeitadas. "Sou estudante secundarista colegial, crente. Minha professora adota a teoria da origem do homem como produto da evolução natural. A Bíblia apoia isto?" Resposta: "A Bíblia discorda inteiramente dessa tese ou teoria. A teoria chamada da Evolução de Darwin, de Huxley e outros é hoje tese morta e desprestigiada cientificamente" ⁴³. A teoria da evolução foi inventada para excluir completamente a idéia da existência de Deus" ⁴⁴. Ela é, antes de mais nada, um ataque à inspiração das Escrituras" ⁴⁵. É irônico que exista tal conflito entre a ciência e o Protestantismo. Irônico mas significativo. Perpetua-se a situação de Galileo perante o Santo Ofício. O crime de Galileo: apresentar as evidências de suas observações que contrariavam uma cosmologia teológica tida como autoritativa. Foi forçado a retratar-se e a arrepender-se. Agora, considerando-se que a teoria da evolução contraria a "teoria" apresentada nos textos Bíblicos da criação do homem, afirmar a teoria da evolução é o mesmo que atacar a inspiração das Escrituras, renegar a autoridade, instituir a dúvida. Este é o mais sério dos crimes: o crime de pensar diferentemente, de ser heterodoxo e hereje.

6.5. O texto como estrutura atemporal

Como consequência da doutrina da inspiração o protestante é forçado a tratar o texto como se ele fosse ahistórico. Sabemos que todos os textos humanos estão enraizados na terra, na carne, nas lutas e esperanças, nas conjunturas sociais e políticas. Os textos falam dos mundos com que são solidários e que lhes dão vida. Mas a Bíblia tem as suas raízes na eternidade. Ela veio a existir porque Deus se decidiu a gravar num livro a sua vontade, que é eterna e imutável, absoluta e indiferente aos acidentes da história. Por isto, a sucessão de capítulos é apenas uma sucessão accidental. Não revela um antes e um depois, um acontecer no tempo. Porque a vontade de Deus é, toda ela, imediatamente presente à consciência do legislador divino. Todos os versículos são equidistantes da eternidade, de sorte que não pode haver prioridade nem temporal, nem epistemológica e nem axiológica de um sobre o outro. A leitura deve fazer-se toda num mesmo nível. Um texto não está claro? Não importa. Busque outro semelhante, não importa onde, que trate do mesmo assunto. Ele trará a elucidação necessária.

Sendo a Bíblia inspirada de capa a capa, isto é, sendo ela a vontade eterna e una de Deus reduzida à linguagem, o texto é compreendido como uma estrutura única e una. O que os exegetas têm feito, no sentido de estabelecer tradições distintas e teologias distintas dentro das Escrituras, tem de ser considerado como perigosa heresia. Na verdade, como um ataque à doutrina da inspiração. Se foi Deus que tudo ditou, como falar de tradições ou teologias diferentes? Existe no texto uma harmonia pré-estabelecida. E uma das tarefas que se impõe ao exegeta ortodoxo é a de resolver as discrepâncias aparentes, a fim de revelar a unidade que em nenhum momento se rompe. Pergunta-

va um crente acerca de certas discrepâncias que podem ser en-
contradas nos relatos de fatos idênticos, nos evangelhos sinó-
ticos. Respondeu o teólogo da igreja: "Não há discrepância al-
guma entre Mateus, Marcos e Lucas no caso referido na consulta.
Unidas as narrativas, os fatos se explicam, normalmente, por si
mesmos". E segue-se então a conclusão necessária: "... e a Pa-
lavra de Deus prova o que é mesmo - o Livro de Deus"⁴⁶. Que se
invoca aqui para provar que a Bíblia é a palavra de Deus? A ex-
celência do ensino? A profundidade de sua sabedoria espiritual?
Não. A questão formal da concordância dos vários relatos, ou
seja, sua condição de estrutura harmônica. Porque se os rela-
tos não fossem concordes, como justificar a inspiração?

Observa-se que o critério da unidade lógica é mais
importante que critérios morais. Suponhamos que a Bíblia nos
apresente um fato chocante e brutal. Posso valer-me dele para
questionar a inspiração do texto? De forma alguma. E isto por-
que, nesta situação, estarei pressupondo que a minha sabedoria
é superior à sabedoria divina. Agir assim é um ato de orgulho
espiritual. No capítulo seguinte indicaremos como a doutrina da
Providência é usada para metamorfosear todas as contradições hu-
manas em harmonias divinas. Entretanto, a situação é diferente
quando está em jogo a unidade lógica do texto. Uma aparente con-
tradição moral não desqualifica os documentos sagrados. Mas uma
contradição lógica seria fatal, porque ela indicaria que os
textos não são produtos de um intelecto divino uno. E isto lan-
çaria por terra a doutrina da inspiração verbal.

U'a maneira simples de resolver os problemas morais
da Bíblia seria atribuí-los a julgamentos ideológicos e morais
equivocados dos escritores. Como conciliar as ordens divinas pa-
ra trucidar populações inteiras, inclusive crianças, no Velho

Testamento, com a exigência evangélica do amor ao inimigo e da bondade que perdoa? Seria cômodo dizer-se que o escritor, no primeiro caso, interpretou como sendo uma ordem divina aquilo que fora apenas uma ordem do chefe militar. Mas este recurso introduziria novamente a dúvida. A Bíblia não seria, toda ela, a Palavra de Deus. O texto fora corrompido na medida em que escritores atribuíram a Deus palavras que não eram suas. A Bíblia, na melhor das hipóteses, conteria a palavra de Deus. Mas como separar a palavra de Deus da palavra dos homens? O problema é resolvido por meio da idéia de "revelação progressiva"⁴⁷. Deus, Senhor da verdade completa e imutável, faz uma concessão à dureza dos corações dos homens, está atento ao seu infatigável intelecto e moral. Por isto, estabeleceu uma pedagogia progressiva: começar onde o homem está. Assim, vestiu a sua verdade eterna com formas transitórias. Apenas a forma é transitória, pois ela se abrirá aos poucos para a revelação plena. Pode-se assim, encontrar uma fenomenologia do espírito na Bíblia, um processo progressivo que parte do grosseiro e se desenvolve no puro. Mas não é o Espírito Divino que se desenvolve e desdobra. É o espírito humano que progride na sua apreensão da verdade que, por ser eterna, não pode desenvolver-se.

6.6. A abolição da história

Desejo sugerir que o conceito de verdade absoluta e final, em torno do qual este Protestantismo constrói a sua teoria de conhecimento, não permite que o objeto história venha a se constituir. O conhecimento absoluto pressupõe a imutabilidade e a eternidade das essências. Somente assim o conhecimento é final e definitivo. A idéia da história, entretanto, se constrói em torno das idéias de processo, de novas sínteses e

da desintegração de velhas sínteses. A verdade é uma promessa, mas não uma posse, algo que se cria e se constrói, e não algo que se encontra como objeto acabado. Aqueles que não mais duvidam já contemplam as essências puras e eternas, além da história. Já se libertaram do tempo provisório e ingressaram no definitivo. Pensamento discordante é erro, heresia. Não é necessário analisar - basta indicar - as consequências de tal postura tanto para o comportamento individual quanto para o comportamento social e político. Quem quer que já tenha a verdade está destinado a ser intolerante. Sim, pode haver a tolerância delicada e polida para com os que pensam de forma diferente. Mas tal tolerância nada tem a ver com aquela outra que parte do reconhecimento do caráter precário do nosso conhecimento, a tolerância que sabe que agora só vemos "enigmáticos reflexos num espelho" (Paulo), tolerância que se abre para uma nova verdade, além e talvez contra aquela que pensamos haver conquistado.

Transcrevo um texto que me parece significativo. Ele revela o espírito a que acabamos de nos referir. Ele revela mais a presença incômoda de um outro espírito que não pretendia possuir a verdade, espírito que duvidava, espírito que procurava, espírito que, mais tarde, haveria de ser silenciado em nome da verdade.

"Começa a generalizar-se uma insatisfação pelos luminares da teologia do passado, que formou a mentalidade dos nossos maiores, a saudosa 'velha guarda'. Hoje são outros, os nomes citados, de 'scholars' modernos. Ninguém deseja correr o risco de ser considerado passadista, fora de moda; daí os nomes dos

novos 'teólogos' com que pregadores e escritores se enfeitam e envaidecem. E, justificando a evolução em franco andamento, do que julgam velho e rançoso para o moderno e gostoso, inventaram a frase Ecclesia Reformata est Semper Reformanda... Nada de ficar parado na doutrina. A verdade crida e ensinada hoje, não é absoluta. Amanhã deixará de ser verdade. Outra coisa, diferente, tomará o seu lugar. Estejamos de sobreaviso. O erro é que é volúvel, variável, porque não se firma em fatos, não se apoia no rochedo que é Cristo" 48.

Comparem este texto com as palavras do papa Paulo VI:

A mentalidade moderna, subversiva das certezas da fé/, "Vos diz que a verdade não é imóvel, que ela não é definitiva, que ela não é certa" 49.

(1968, abril 3).

Mas isto a igreja não pode, de forma alguma, aceitar. Porque o pensamento da igreja é a "philosophia perennis", que se constitui das "fórmulas com que a Igreja... selou o dogma a fim de fazê-lo passar através dos séculos, cuidadosamente preservado, sempre idêntico" 50.

Idênticos também são os protestos contra aqueles que desejam a reforma da Igreja. "Inventaram a frase Ecclesia Reformata est semper Reformanda". "Falava-se e ainda se fala sobre as 'estruturas' da igreja", dizia o sumo pontífice numa audiência de 15 de janeiro de 1969. "Mas isto é nada mais que a transformação impessoal e externa do edifício. A primeira e

mais importante transformação com o concílio desejava era a renovação moral, pessoal e interior..." Se a verdade total foi dada a uma instituição, a instituição foi arrancada da história. Ela não participa de suas dúvidas e incertezas. Portanto, como falar de reforma? A rigidez institucional é um resultado do conhecimento absoluto.

Onde quer que o conhecimento absoluto haja se instalado, instala-se, ao mesmo tempo, um interdito contra o novo. Como falar do novo, num discurso que se constrói sobre o "a priori" da revelação final e total da verdade, já ocorrida no passado? O novo é uma categoria da história. Mas a verdade habita a eternidade. A história se altera. Mas a verdade permanece imóvel. "À Escritura nada se acrescentará em tempo algum, nem por novas revelações do Espírito e nem por tradições dos homens" ⁵¹. A verdade já foi dada no passado. Por isto, pesa sobre o presente e o futuro a interdição de, não só modificar como também acrescentar. A experiência, portanto, não tem nenhuma função cognitiva. Nada pode descobrir. Nada pode inventar. Consequência epistemológica de uma ontologia: na realidade não há lugar para novas gêneses, novas sínteses, novos começos; nenhum processo de transição qualitativa, nenhum lugar para a surpresa e o inesperado. Uma epistemologia revela sempre uma visão de realidade, escondida por detrás dela. Uma epistemologia acabada corresponde sempre a um universo fechado. A revelação é o ato pelo qual o verdadeiro se dá a conhecer, na sua eterna identidade consigo mesmo e, portanto, na sua eterna transcendência sobre o tempo e o espaço. O tornar-se não é um modo de ser da verdade. Logicamente os homens não podem criar o novo e não podem construir novas verdades. A verdade não se

constrói: descobre-se. E o locus da verdade é um texto. Por isto conhecer é ler. Mas nunca escrever! Na escrita o homem se afirma como criador de significações. Na leitura ele se submete a significações já criadas. Esta é a razão, eu imagino, por que o Protestantismo se caracteriza pelo seu poder para criar filólogos e exegetas, e sua incapacidade para produzir literatura⁵².

6.7. A certeza e o fim da interpretação (livre exame)

Esta teoria do conhecimento impõe, de forma inequívoca, uma missão ao falar protestante:

"Expôr a verdade meridiana da fé bíblica,

sem vacilações

nem concessões

Acentuando as doutrinas fundamentais do Calvinismo,

nos termos dos símbolos de fé

que confessamos aceitar,

Para que, senhor da verdade,

todo espírito que sabe no que crê,

saiba dar a razão da fé que professa e

discernir o erro abastardante" 53.

Demos esta organização gráfica ao texto para tornar mais clara a sua arquitetura. O ponto focal se encontra no para que: é necessário que o espírito seja senhor da verdade. Revela-se aqui um dos traços fundamentais do espírito protestante: o seu intelectualismo. Os místicos de todas as épocas têm mantido que a verdade é infinitamente mais ampla que os estreiti

tos limites de nossa apreensão intelectual da mesma. E mais, que existe uma descontinuidade entre as estruturas da razão e o divino. Daí, a impossibilidade de se falar sobre Deus por meio de signos, e a necessidade do uso de símbolos. Mas que revelam os símbolos? Que somos possuídos pela verdade, mas nós não a possuímos. Falamos a partir da verdade, mas não podemos falar a verdade. Que significa, portanto - perguntamos - "ser senhor da verdade"? Que se pressupõe com tal afirmação? Que a verdade tenha sido capturada por um universo de discurso. A fé bíblica é uma verdade meridiana: não há sombras de dúvidas. Signo e significação se superpõe. Deus se fez palavra, num sentido muito distinto daquele do prólogo de João. Na realidade, Deus se fez palavras. Mas sabemos que as palavras nunca revelam meridianamente a sua significação. A linguagem revela mas também esconde. Na realidade, se não me engano, só existe um sistema de sinais absolutamente claro, sem ambiguidades, sem espaços em branco, sem silêncios, absolutamente unívoco: a linguagem da matemática. A linguagem matemática contém tudo o que ela deseja significar. A linguagem, portanto, só é meridiana, vazia de significações laterais e de silêncios balbuciantes, na medida em que a sua estrutura e função a aproximam da linguagem da matemática. Somente assim é possível falar sem vacilações e nem concessões, porque somente aqui tudo é preciso. Só vacila quem não tem certezas. Só faz concessões quem tem uma visão relativista da verdade. Mas este não é o caso dos protestantes.

Os protestantes se vangloriam pelo fato de terem sido eles que inauguraram o direito ao "livre exame" das Escrituras Sagradas, pelos fiéis. "A leitura da Palavra de Deus, com

livre crítica, é privilégio de Protestantes, especialmente... O livre exame das escrituras é fruto abençoado da Reforma" ⁵⁴. Deus, através do texto, fala diretamente ao coração. Por isto cada um tem o direito de examinar livremente a Bíblia Sagrada.

Há, entretanto, um sério problema a ser resolvido: a situação hermenêutica. A proximidade física indivíduo - texto, de maneira nenhuma garante a proximidade entre a consciência que lê e a significação do texto. A palavra sugere uma significação. Mas ela não a contém. A significação não é um fato que me é dado. A significação é algo que arranco do texto por meio de um processo de interpretação. O texto responde sempre às perguntas que lhe proponho. E as minhas perguntas são condicionadas por minhas experiências biográficas e minhas neuroses; por minha cultura e condição social; por minha situação econômica e minha idade. Se as estruturas da razão fossem universalmente idênticas e não condicionadas pelas condições de vida, poderíamos pensar, hipoteticamente, numa leitura absolutamente uniforme, por todos. Mas isto não ocorre. Como Bultmann muito bem indicou, uma exegese objetiva do texto não é possível. As várias mediações que se interpõem entre o leitor e a Bíblia introduzem um "princípio de incerteza", que por sua vez gera a dúvida que interdita uma atitude "sem vacilações e sem concessões". Como resolver o problema da unidade da verdade em contraposição à diversidade de interpretações? Tudo indica que a Igreja Católica esteve, em última análise, com a razão: o livre exame tende a produzir o cisma. Em consequência, a interpretação não pode ficar a cargo da consciência, mas deve ser estabelecida por um magisterium. Solução inaceitável para o Protestantismo. Como distinguir-se da Igreja Católica? Por outro lado, como

aceitar o indeterminismo e a dúvida gerados pelas interpretações conflitivas, que violentam a unidade da verdade?

O Protestantismo se viu obrigado a resolver o problema de uma outra forma: não um magisterium mas um texto autoritativo denominado confissão. O magisterium na Igreja Católica e as confissões nas igrejas protestantes executam a mesma função: estabelecer uma leitura uniforme do texto. Confissões são documentos que, afirma-se, "contêm o sistema de doutrinas ensinado nas Sagradas Escrituras". Qual a leitura correta do texto? Em que consiste a verdade meridiana da fé bíblica? Qual a verdade, da qual o homem se torna senhor? É aquela codificada nos "símbolos de fé que aceitamos", isto é, aquela que pode se encaixar no texto da confissão, como uma peça se encaixa no quebra-cabeças.

Conclusão curiosa. Realmente não há livre exame. Por que o livre exame re-introduziria a dúvida e a indeterminação, incompatíveis com o conhecimento absoluto que o Protestantismo deseja manter. O que há é o direito à proximidade física entre o indivíduo e o texto. Cada um pode ler as Escrituras, diretamente. Mas este é nada mais que o direito ao ato mecânico da leitura. Não há direito de interpretação, porque a interpretação correta já foi cristalizada num documento autoritativo. Perguntamos: que separa os protestantes dos católicos? Nada, absolutamente nada. O Protestantismo rejeitou as instituições controladoras da consciência estabelecidas pelo Catolicismo. Mas a sua paixão pelas certezas o levou a criar uma "alternativa funcional". À primeira vista, a solução pode parecer diferente. Mas a função das confissões e do magisterium é exatamente idêntica.

Resumindo: o conhecimento, para o protestante, começa com o ato de submissão a um texto de proposições verdadeiras, absoluto, que contém a verdade do tempo e a verdade da eternidade. A fim de preservar o caráter absoluto do conhecimento, a cima de toda a dúvida, interdita-se o exercício da consciência interpretativa e da razão crítica, por meio de uma confissão que se torna no critério final para a leitura do texto sagrado.

6.8. A tarefa intelectual: repetir, deduzir

Dado este ponto de partida, devemos agora investigar uma outra questão: quais os métodos que devem ser usados para garantir que o desenvolvimento do conhecimento permaneça verdadeiro?

Retomemos uma observação que fizemos há pouco: a tarefa intelectual de criar novas significações está encerrada. A doutrina na inspiração privilegia o passado - não qualquer passado, mas o passado delimitado pelo texto - como o tempo da verdade. Neste passado toda a verdade se tornou palavras, e um documento confessional já as organizou num sistema coerente de doutrinas. Cessa portanto a busca da verdade. A verdade do presente e do futuro já foi revelada no passado. Assim, presente e futuro são destituídos de significação. Nada contém de novo. Nada existe neles que possa surpreender ou inovar.

Qual é, portanto, a tarefa intelectual que se impõe? No presente e no futuro, quais os métodos de que podemos lançar mão para falar a verdade? Repetir, deduzir.

Saber a verdade é repetir a verdade. É verdade que a repetição tende a criar um estado emocional de enfado, por eliminar das expectativas toda a possibilidade de surpresa. Se o passado é a norma absoluta, podemos estar certos de que ama-

nhã será igual a hoje, e qualquer tempo no futuro será igual a amanhã. Entretanto, a função tranquilizante da repetição compensa amplamente o enfado que ela produz. Desmond Morris relaciona o efeito hipnótico embalador dos ritmos binários ao bater binário do coração da mãe na experiência intra-uterina, e que foi gravado em nossa memória biológica concomitantemente à situação de segurança e tranquilidade do ventre materno. Repetição, assim, torna-se símbolo de segurança. Ela provoca, induz, sentimentos de segurança. Todas as rotinas que se sucedem sem interrupções, segundo o referido autor, tem o mesmo efeito embalador⁵⁵. Elas nos asseguram que tudo está sob controle. Tudo continua como dantes. E assim sendo, não nos defrontamos com a ansiedade face ao desconhecido, nem com o perigo do colapso de nossas estruturas de compreensão e, conseqüentemente, nem com a dolorosa e imprevisível tarefa de re-organizar nossos aparatos cognitivos. Um mundo sem novidades é, não há dúvidas, um mundo monótono e enfadonho. Mas é um mundo tranquilo e seguro. Repetir, para o protestante, equivale a dizer que "a velha mensagem" ainda é válida. Mais precisamente, que eu sou válido: não é necessário me repensar. Sermões que fazem perguntas e deixam as perguntas sem respostas produzem sempre reações de ansiedade entre os ouvintes. O ato de não dar respostas implica, silenciosamente, em não aceitar as respostas já dadas. E isto introduz a dúvida. Ao contrário, a receita para um sermão bem sucedido é o seu tom dogmático e final, as certezas que ele reafirma. Dizia uma crente, acerca de um pregador que tinha muitas perguntas e poucas respostas: "Não gosto de ouvir os sermões deste pastor, porque ele fala coisas que eu não estou acostumada a ouvir". O essencial é que o que é dito

seja aquilo a que se está acostumado a ouvir. Assim, aquilo que já está depositado na memória se torna no critério para se separar o falso do verdadeiro. Se se deseja uma evidência mais palpável para o padrão da repetição basta examinar os programas das lições de escola dominical. A escola dominical é a instituição que tem por objetivo educar os protestantes na sua fé. Domingo após domingo eles se reúnem em classes para estudar. O interessante, entretanto, é o padrão cíclico das lições. Elas progridem de um princípio até um fim, mas o fim não desemboca em novos horizontes. Cada fim se abre para o princípio de onde se havia partido. Há, assim, um eterno retorno. Conhecer, portanto, é caminhar o mesmo caminho vezes indefinidas, repetir infinitamente. Somente a história é infinita em suas manifestações. Somente na história o passado não pode ser repetido. Somente a história pode produzir novidades. Não é por acidente que a palavra "novidade" tem, no universo protestante, um sentido pejorativo. Os pregadores de novidades são aqueles que romperam com o padrão de repetição, que romperam com o conhecimento absoluto e que, portanto, entraram no caminho da dúvida. Muito embora o nosso trabalho se refira especificamente ao Protestantismo brasileiro, é necessário não perder de vista o fato de que este padrão tem se repetido sistematicamente em outras formas de Protestantismo. Talvez que o teólogo que representou esta posição com maior elegância e, porque não dizer beleza? - tenha sido Karl Barth. Diz ele: "O problema da Palavra de Deus consiste no fato de que, a este homem particular hoje, através da proclamação deste texto bíblico particular, esta manifestação particular de Deus é comunicada; que um illic et tunc particulares vem a ser um hic et nunc particular" 56.

A repetição produz conforto. Os crentes estão sempre em busca de conforto quando vão às igrejas aos domingos. A repetição conforta porque ela afirma a imutabilidade da verdade. E na medida em que a verdade dita no momento é a verdade que alguém já está acostumado a ouvir, cria-se a certeza de ser-se senhor da verdade.

Não é por acidente, portanto, que o Protestantismo brasileiro não tenha produzido teólogos. Só pode haver vocações para tarefas possíveis. Quando tudo já está feito, como se sentir vocacionado para fazê-lo? Um jovem estudante de teologia procurou um dos seus professores para dizer-lhe de seus planos de ir para a Europa estudar teologia. E isto foi o que lhe foi dito: "Moço, para que estudar teologia? Não há novidades. A teologia só pode repetir aquilo que você já estudou aqui. Por que, ao invés de estudar teologia, você não estuda psicologia pastoral"? Quer isto dizer que no Protestantismo não existe um estudo de teologia? De forma alguma. Desejamos simplesmente indicar que a teoria protestante de conhecimento não permite teologia como tarefa crítica, exploratória, criadora, pois que isto pressupõe que o pensamento cristalizado no passado não é absoluto. A tarefa não é criar conhecimento novo, mas justificar o conhecimento velho. A teologia se define, portanto, como a aprendizagem dos processos dedutivos pelos quais o texto foi transformado em um sistema de doutrinas. É uma disciplina formal, pois o que importa é o domínio dos processos lógicos que estão por detrás do conhecimento. O crente sabe as verdades. Sabe no que crê. Ele frequentemente não sabe, entretanto, o processo dedutivo de transformações lógicas a que o texto foi submetido, e que terminou com a elaboração da doutri

na em questão. O teólogo é aquele que sabe como fazer as mediações lógicas entre doutrina e texto. Assim, quando o crente confronta o teólogo com a pergunta doutrinária Por que?, verifica-se que a sua resposta, sistematicamente, parte de um texto ou de vários textos bíblicos que, trabalhados segundo uma certa lógica, produzem, no final, a doutrina em questão. O que é de fundamental importância - e este é o critério último de ortodoxia - é que a doutrina nada contenha de novo, mas seja apenas uma explicitação de uma verdade já contida no passado. Se existe algo a que se poderia dar o nome de história das doutrinas, a lógica deste processo deve ser a mesma lógica que liga a semente ao fruto: o processo é contínuo, sem interrupções, e no final tudo aquilo que já estava presente no princípio, de forma oculta, é revelado e enunciado. Uma vez mais constatamos a afinidade entre a teoria protestante de conhecimento e a católica. "Como a árvore é o desenvolvimento da semente, a história da igreja é o processo que aprofunda e alarga os elementos seminais de origem evangélica, sem alterá-los, sem corrompê-los, sem modificá-los, conduzindo-os à perfeita realização". Tal afirmação poderia ter sido feita por qualquer protestante ortodoxo. São palavras do papa Paulo VI (1969, maio). A minha crítica pessoal recai não na aposta que se faz num determinado passado, mas antes na pressuposição de que a confissão e a teologia não sejam produto de uma hermenêutica particular e, portanto, expressões de uma perspectiva relativa, provisória, e que pode, em nome de uma nova interpretação do passado, ser abolida. O problema não está em que se tenha escolhido um horizonte como ponto de partida, mas que se tenha absolutizado uma perspectiva deste horizonte que não se esgota no meu olhar.

A certeza de se ter conhecimento absoluto abriga no seu seio duas atitudes aparentemente contraditórias, mas que na verdade são complementares. A primeira é um orgulho intelectual. Nós possuímos a verdade. Os outros estão nas "trevas". Nós detemos o monopólio do conhecimento: portanto, falamos "sem vacilações nem concessões". Isto explica as atitudes radicalmente anti-ecumênicas que tem caracterizado o Protestantismo que estudamos. O ecumenismo é uma atitude que pressupõe uma grande dose de humildade intelectual. Não possui a verdade toda. Há outras formas de se entender o mesmo horizonte histórico. É necessário escutar. Mas o escutar autêntico é mais que simples polidez de pessoas educadas. Por detrás do escutar autêntico há de haver a humildade que reconhece que o meu dizer não diz tudo. E que, portanto, o meu dizer deve ser corrigido. Participamos de uma mesma verdade que o nosso dizer não esgota. Nossa verdade, assim, não é a verdade de um conhecimento absoluto, mas a verdade da fé, que é rica, por não se separar da dúvida. A verdade absoluta e a unidade do verdadeiro se apresentam, então, não como um conhecimento que possuímos, mas como um horizonte escatológico para o qual caminhamos. Nas palavras de Paulo, "somos salvos em esperança. Ora, a esperança que se vê não é esperança; pois o que alguém vê, como o espera"? (Romanos, 8.24). Todo conhecimento absoluto se afirma como contemplação e não como interpretação. Mas nós ainda não contemplamos a verdade: não vemos, apenas esperamos. E por isto é necessário escutar. Mas, para escutar, o orgulho intelectual tem de ser abandonado.

A segunda atitude que habita o seio do conhecimento absoluto, e que parece ser o oposto ao orgulho intelectual, é um desprezo pela atividade intelectual. Somente constroem ca-

sas aqueles que ainda não possuem casas. O estudante que luta com um problema revela que ele ainda não sabe a sua solução. A atividade é sempre um sintoma de falta, de pobreza, de ainda não se haver atingido a posse. Ora, aquele que afirma ter o conhecimento absoluto afirma, ao mesmo tempo, que a atividade própria do conhecimento não é mais necessária. Quem atingiu o conhecimento cessa todas as atividades preliminares necessários à sua conquista. Resta-lhe apenas proclamar a verdade. O orgulho da posse contém, assim, o desprezo pela luta que revela a privação. No ponto culminante das comemorações do Centenário da Igreja Presbiteriana do Brasil, em 1959, declarou um porta-voz da Igreja, em um sermão: " Os pastores brasileiros não são como Karl Barth, que gasta o seu tempo fazendo teologia diante da lareira, em meio às nuvens de fumaça do seu cachimbo. Nossos pastores são homens de ação." Declaração muito reveladora. De um lado, Barth, sentado, ocioso, pensando. Note-se a identificação do trabalho intelectual com a ociosidade. Realmente, presumo-se que a tarefa intelectual está encerrada, fazer teologia é o mesmo que tentar descobrir a demonstração de um teorema já demonstrado há muito. Tarefa lúdica mas inútil. Do outro lado, o pastor ativo, que não perde o seu tempo com jogos intelectuais. Ele já sabe. Portanto, não mais necessita das tarefas preliminares ao saber. Por isto age: proclama a verdade de que é possuidor.

6.9 O modo indicativo versus o modo imperativo

A teoria da inspiração e da inerrância das Escrituras poderia levar-nos à conclusão de que a exegese protestante deve ser literal. Entretanto, há uma série de textos que não são tomados literalmente. É necessário investigar por que.

Vamos dar alguns exemplos.

"Se o teu olho direito te faz tropeçar, arranca-o e lança-o de ti; e se a tua mão direita te faz tropeçar, corta-a e lança-a de ti" (Mateus 5.29,30). "Qualquer que demandar contigo e tirar-te a túnica, deixa-lhe também a capa" (Mateus 5.40). "Não acumuleis para vós outros tesouros sobre a terra, onde a traça e a ferrugem corroem e onde ladrões escavam e roubam" (Mateus 6.19). "Se queres ser perfeito, vai, vende os teus bens, dá aos pobres, e terás um tesouro no céu" (Mateus 19.22).

O protestante afirma que estes textos - que representam uma classe de textos - foram dados por inspiração divina como todos os outros. Neste caso específico, são as próprias palavras de Jesus. No entanto, o mesmo crente que afirma sua inspiração afirma também que eles não podem ser entendidos de forma literal. Os crentes não são forçados a se castrar quando cometem adultério, não são obrigados a dar suas coisas aos que as pedem, não são obrigados a ser pobres, e na realidade muitos são prósperos e ricos, e depois de ricos nada os obriga a vender tudo e dar aos pobres.

No entanto, há uma outra classe de textos que exige uma interpretação literal: o universo foi criado em seis dias, a serpente realmente falou, Adão e Eva foram pessoas reais e comeram um fruto real, a jumenta de Balaão falou, Josué fez o sol parar no céu, Jonas foi engolido por um peixe e permaneceu vivo no seu ventre por três dias, e o nascimento virginal é um fato histórico. Como no caso anterior, estes poucos exemplos representam uma classe de textos.

Como explicar esta variação de leitura, diante de um texto todo ele dado por inspiração divina? Qual é a regra que

o crente inconscientemente usa, e que lhe diz que aqui a interpretação deva ser literal e ali não?

Examinando estas duas classes de textos, notamos que os últimos são textos que se referem a matérias de fato. O seu modo verbal é o indicativo. Eles simplesmente descrevem como as coisas se deram. É lógico que poderíamos dizer que os textos não são descrições de fatos, mas mitos. Como o mito é uma categoria proibida, para o protestante, o modo indicativo do verbo só pode indicar acontecimentos reais.

Os primeiros textos, entretanto, tem os seus verbos no modo imperativo. Não descrevem fatos mas enunciam imperativos morais.

Temos aqui a regra de interpretação que se extrai desta prática exegética. Textos no modo indicativo devem ser interpretados literalmente. Textos no modo imperativo não necessitam ser interpretados literalmente. Neste caso, "a letra mata, mas o espírito vivifica". No caso primeiro, letra e espírito são idênticos. No segundo, o espírito é distinto da letra. Assim, pode-se explicar o imperativo em termos dos costumes da época e considerações de ordem contextual. O imperativo é relativizado. Os textos no indicativo, entretanto, não podem nunca ser relativizados, apelando-se para as condições da ciência da época. Esta é a razão por que as tentativas de demitologização de Bultmann são sistematicamente rejeitadas, como perigosa heresia.

Nota-se um evidente privilégio do conhecimento sobre a moralidade, do saber sobre a bondade, da doutrina sobre a vida.

Ninguém é excluído da igreja por não interpretar ou obedecer literalmente um imperativo moral como, por exemplo, o

de vender os bens e dá-los aos pobres. Não conheço nem um caso, em que a ética tenha provocado uma crise na igreja. Entretanto, uma contestação da veracidade literal dos textos no indicativo, isto é, textos que dizem como se deram as coisas, é fatal. Negar a veracidade literal dos relatos da criação, da queda ou do nascimento virginal é prova de heresia, isto é, de que a pessoa não mais habita o universo protestante.

Esta é a razão porque o que nega o conhecimento "científico" dos textos é mais perigoso que aquele que nega a validade literal do imperativo moral. O comportamento daquele pastor ortodoxo que ouvia o sermão de outro pastor não tão ortodoxo foi absolutamente coerente: quando Albert Schweitzer foi mencionado como exemplo de cristão, levantou-se e saiu.

Que se encontra por detrás disto? Uma vida de heróica moralidade evangélica, sem a correta confissão de fé, é insignificante, do ponto de vista da lógica protestante. A bondade importa menos que o pensar correto. Por isto, os herejes são mais temidos que os de moral frouxa. Como explicar esta flexibilidade que observamos na interpretação dos textos imperativos, textos tão inspirados quando todos os outros, face a inflexibilidade literalista na interpretação dos textos no indicativo?

Não me arrisco a uma resposta. Constato o fato e deixo ao leitor a tarefa de pensar suas próprias conclusões. Fica apenas uma sugestão: possuir a verdade é mais crucial que viver a verdade. Os pecados morais podem ser perdoados. Mas os pecados intelectuais, o "crime de pensamento" a que Orwell se refere em 1984, não têm perdão.

6.10. Fé e ciência

Já mostramos que o Protestantismo não faz distinção entre uma linguagem de signos e uma linguagem de símbolos. Ou, mais precisamente, que ele reduz os símbolos a signos. Que significa isto? Que o mundo protestante é uni-dimensional. Falta-lhe o senso de níveis distintos de significação. A consequência disto é que o conhecimento da fé e o conhecimento da ciência se localizam num mesmo plano. Não podem, portanto, contradizer-se. A linguagem da revelação e a linguagem da ciência têm uma mesma função: dizer como as coisas são. Quando o protestante privilegia o modo indicativo sobre o modo imperativo, que está ele dizendo senão que a linguagem da fé é ciência? "A Bíblia e a ciência, sendo ambas de origem divina, não podem contradizer-se", dizia um teólogo da igreja. "Quando as vemos em choque é que ou está errada a interpretação do sábio ou a hermenêutica do teólogo" ⁵⁷.

Poderíamos pensar, então, numa situação em que a teologia seria corrigida pela ciência? Quais os critérios que devemos usar para chegar a esta conclusão, de que o sábio ou o teólogo se equivocaram? Os critérios últimos para tal julgamento não são os critérios científicos. Se assim fosse, a autoridade do texto estaria sendo submetida à autoridade da ciência, o que é expressamente interdito. O texto das Escrituras, na forma sistemática como ele se apresenta na confissão, é o critério último de verdade. Assim, esta concessão de que talvez o teólogo esteja errado, não significa que haja situações em que a teologia deva curvar-se à ciência. Na verdade, não conheço nem um só caso em que, em nosso país, os protestantes tenham repensado a sua teoria de conhecimento em resposta às evi

dências da ciência. Um conhecimento absoluto não pode fazer concessões, nem mesmo à ciência. O que pode ser encontrado é um uso oportunista e apologético da ciência. Nas palavras de um professor de seminário, "quando a ciência concorda com a revelação, devemos aceitá-la. Entretanto, quando ela discorda da revelação, devemos rejeitá-la". A revelação já tem o conhecimento que a ciência ainda procura.

A atitude do Protestantismo frente à ciência é exemplificada pelas discussões que, em meados da década dos anos 50, cercaram a obra de Werner Keller, E a Bíblia Tinha Razão (Melhoramentos). Este livro, diz um comentador, "apresenta pesquisas arqueológicas que 'demonstram a verdade histórica dos Livros Sagrados' ". Isto é muito importante pois, segundo a lógica protestante, um livro que não é fidedigno em relação aos fatos históricos, como pode ser crido quando fala acerca de coisas espirituais? Entretanto, houve um problema: o autor não podia aceitar o sobrenatural, como a burra de Balaão haver falado, ou Jonas haver sobrevivido durante três dias no ventre de um peixe. "É preciso, pois, ler o citado livro com discernimento, aproveitando seu cabedal de provas da verdade bíblica, mas sem relegar ao plano de lendas e contos de carochinha aquilo para que as pás e picaretas dos arqueólogos ainda não encontraram confirmação histórica". Segue-se uma passagem que é característica como método protestante de verificação. Toma-se por assentada a inerrância do texto. A seguir, cita-se a passagem bíblica adequada, que se refira ao fato. E o fato está provado. "Quanto ao caso de Balaão, têmo-lo comprovado por Pedro (II Epístola 2.15 e 16), que privou com o Mestre (Mateus 12.40)". Em suma: para acreditar na Bíblia o cristão não há de mister os

subsídios da Arqueologia. Basta que Deus ali nos fala - 'assim diz o Senhor' - e está encerrada a questão" ⁵⁸. Os grifos são meus. A palavra aproveitando - que é que ela implica? Não se leva a sério a ciência na sua totalidade. Revela-se uma atitude seletiva, que busca os materiais que podem ser usados como provas, e rejeita os outros que não se prestam a isto. Mas, não existe um mesmo método científico por detrás de ambos os materiais? Como justificar que os resultados de um método sejam aceitos numa situação e rejeitados em outra? Isto somente seria legítimo se se descobrisse uma falha no método em questão. Mas este problema não é nem sequer levantado. Procuram-se, antes, resultados prontos que possam ser usados como provas. A ciência é válida quando confirma o texto. Mas, e quando ela nega? "Mas sem relegar ao plano de lendas..." Quando a ciência diz não, o conhecimento absoluto se comporta como se ela nada tivesse dito. Temos, assim, uma ciência boa e uma ciência má, uma verdadeira e uma falsa. Como distinguir as duas? Não se faz isto com métodos próprios à ciência. O critério de discriminação é sua harmonia com o texto bíblico, conforme interpretado pela confissão. Uma ciência que discorda é porque ainda não encontrou as provas necessárias. Mas o conhecimento absoluto sabe que é possível que tais provas venham a ser desenterradas. Nas palavras de um professor de seminário, que comentava os relatos da criação e queda do homem: "De fato, estes textos não são científicos. Não foram produto de observação. Mas se a ciência viesse a fotografar o que realmente se deu, descobriria que foi exatamente daquela forma".

Estou, por acaso, sugerindo que protestantes não possam ser cientistas? De forma alguma. Se Max Weber está correto, há grandes afinidades entre a prática da ciência e o espírito

do Protestantismo. O conhecimento do mundo é parte da atividade de racionalização e domínio do mundo, através da qual o cristão realiza sua vocação e comprova sua predestinação. Estou sugerindo, entretanto, que no caso específico que analisamos, a ciência é afirmada como técnica, mas é rejeitada como visão global da realidade. Mas como é isto possível? Graças a uma distinção que se faz entre causas primárias e causas secundárias.

"Ainda que, em relação à preciência e ao decreto de Deus, que é a causa primária, todas as coisas acontecem imutável e infalivelmente, contudo, pela mesma providência, Deus ordena que elas sucedam conforme a natureza das causas secundárias, necessária, livre ou dependentemente" 59.

A realidade é partida em dois níveis: o invisível e o visível, o das causas primárias e o das causas secundárias, uma profundidade oculta aos sentidos e apenas cognoscível pela revelação, e uma superfície que pode ser conhecida pelos sentidos e pela razão.

Ciência é organização dos fenômenos, daquilo que aparece à consciência. As categorias do entendimento são válidas para este nível, mas apenas para ele. A realidade, a coisa-em-si, entretanto, jaz mais além. Somente a revelação pode dela falar. A ciência, portanto, não pode construir uma metafísica. Ela não pode penetrar na essência dos fenômenos, não pode penetrar na causalidade real. No espírito do prefácio à segunda edição da Crítica da Razão Pura, de Kant, nega-se a competência

metafísica à ciência para dar lugar à fé. É possível, portanto, a combinação, em uma mesma pessoa, de uma grande competência em técnicas científicas, em termos de operações sobre os dados da experiência, com um conhecimento absoluto cujas categorias são totalmente distintas das categorias da ciência. A revelação não substitui a ciência. O seu conhecimento tem a ver com o problema da salvação. Para manipular o mundo visível a ciência é necessária. Mas o conhecimento do visível não tem competência para pronunciar-se sobre o invisível. Tal domínio pertence à revelação. Conhecimento absoluto e ciência se unificam num todo harmônico. Mas o princípio unificador pertence ao conhecimento da fé, e não ao da experiência.

Uma vez mais constatamos que o espírito do Protestantismo não é tão distinto do espírito do Catolicismo, como aparece à primeira vista. As divergências de superfície escondem uma extraordinária concordância quanto às estruturas inconscientes de pensamento.

A este respeito, transcrevo dois parágrafos da Carta Pastoral e Catecismo de Verdades Oportunas que se opõe a Erros Contemporâneos, de D. Antonio de Castro Mayer. Numa seção que recebe o título "Sobre Racionalismo, Evolucionismo, Laicismo", afirma-se o seguinte:

"A Filosofia e as ciências têm objeto próprio e m todo autônomo. Contudo, sendo a Revelação Divina infalível e a razão humana falível, o cientista e o filósofo devem tomar os ensinamentos da Igreja, autêntica intérprete da Revelação, como critério de certeza, e o guia ao menos negativo nos seus estudos e investigações".

E, logo a seguir, vem a explicação:

"Não há possibilidade de colisão entre a razão e a fé. Quando tal incompatibilidade parece existir, de corre isto do fato de que o ensinamento da Fé não está formulado com precisão objetiva, ou, mais provavelmente, de que a razão falhou nas suas investigações".

"Mas, o filósofo ou cientista colocado diante de um ensinamento infalível da Igreja, deve sempre recusar as conclusões de sua filosofia ou ciência que colidam com estes ensinamentos. É doutrina tradicional que o Santo Padre recorda na Humani Generis com estas palavras: 'É preciso ser muito cauto quando se trata de puras hipóteses (científicas) embora de algum modo fundadas cientificamente, e nas quais se toca a doutrina contida nas Santas Escrituras ou na tradição. E se tais hipóteses vão direta ou indiretamente contra a doutrina revelada, então de modo nenhum se podem admitir" ⁶⁰.

Comparem-se estas afirmações com o material já analisado. Não consigo descobrir nenhum ponto sequer em que católicos e protestantes discordem. Na verdade, a citação que fizemos da opinião do teólogo protestante, na página 144, é idêntica ao segundo parágrafo acima transcrito, tanto em conteúdo quanto em forma: "A Bíblia e a ciência, sendo ambas de origem divina, não podem contradizer-se. Quando as vemos em choque é que ou está errada a interpretação do sábio ou a hermenêutica do teólogo".

Neste ponto gostaria de fazer três observações, para encerrar a discussão deste problema.

7. A substituição da vida pelo discurso

Se nossa análise está correta, não há formas de fugir à conclusão de que o protestante habita um discurso. O mundo protestante é um discurso. Sendo o seu conhecimento revelado, absoluto, infalível, além de qualquer dúvida, tudo aquilo que a vida possa apresentar como questionamento e como crítica do seu conhecimento é, "a priori", declarado como falso. A vida é, desta forma, abolida como ponto de partida e é confinada e reprimida pelo conhecimento absoluto.

Estamos diante de um problema: como explicar que indivíduos e comunidades aceitem a repressão da vida e se submetem a um conhecimento que não permite que a vida se exprima? Porque, na verdade, num sistema em que o conhecimento absoluto é revelado, vindo de cima para baixo, um falar que seja a expressão do humano não pode ser aceito como revelador de uma verdade.

Creio que algumas conclusões da psicanálise e da psicoterapia gestáltica podem lançar luz sobre o problema. Freud mostrou que um dos mecanismos de que a psiquê lança mão para resolver os seus conflitos com a realidade é a substituição desta última por palavras. Palavras se tornam "gratificações substitutivas" em lugar de um contacto direto com as coisas e as pessoas⁶¹. "Assim, a verbalização serve como um substituto para a vida"⁶². Mas por que substituímos a vida por palavras? Qual a função desta transação? Que vantagem existe nesta troca? "Quando alguém teme o contacto com a realidade, as palavras são

interpostas como uma cortina, tanto entre o que verbaliza e o seu ambiente, quanto entre o que verbaliza e o seu próprio corpo" ⁶³. Dispondo já, previamente, de uma definição verbal da significação de nossas experiências, impedimos que elas se façam sentir de forma imediata. Assim, não experimentamos a experiência. Experimentamos sempre o pensamento sobre a experiência. Por que fazemos isto? Porque tememos a vida. Ela é imprevisível, sempre mutante, não nos permite ter certezas. Ela problematiza, destrói absolutos, força reorganizações perceptuais. Na linguagem, entretanto, dispomos de definições estáveis e de receitas prontas. Esta é a razão porque é mais seguro habitar o mundo da linguagem que frequentar a própria vida. Nem são as pessoas religiosas se deixam "enfeitiçar" pela linguagem. Encontramos o mesmo processo em operação na esfera do cotidiano, no mundo da ciência, na arena das ideologias. Interessa-nos destacar, entretanto, que no caso que analisamos, o processo de absolutização da linguagem deixa os níveis emocionais inconscientes e se transforma numa racionalidade conscientemente assumida e afirmada por meio da doutrina da inspiração.

Se este é o caso, cabe-nos perguntar se a obsessão com a verdade absoluta não é uma expressão e uma cristalização de um componente neurótico da personalidade e de grupos.

8. Conhecimento absoluto e sectarismo

É lugar comum interpretar-se o fenômeno das denominações e seitas protestantes como resultado do livre exame e da liberdade. E, inversamente, compreender a unidade católica como resultado de uma estrutura hierárquica centralizada e monolítica combinada com a interdição do livre exame das Escrituras.

A nossa análise sugere uma inversão desta interpretação.

Perguntamos: Qual é a condição para a participação do católico na comunidade eclesial? Um ato intelectual de afirmação doutrinária? Não fundamentalmente. A doutrina é secundária quando está em jogo a participação no "corpo místico de Cristo". O fundamental é a participação mística, emocional, no mistério sacramental. O sacramento tem prioridade sobre a doutrina. Os sacramentos são meios de graça. As doutrinas não.

Por isto, os desvios da ortodoxia não são motivo bastante para provocar rupturas. Católicos com idéias teológicas diametralmente opostas podem, a despeito disto, participar dos sacramentos.

Não é este o caso com o Protestantismo.

O critério para a participação na comunidade é a confissão da reta doutrina, como definida pela confissão de fé. E como a doutrina é definida de forma rigorosa, qualquer desvio intelectual tem de provocar uma ruptura. Dizendo de uma outra forma: há mais lugar para dissidentes e "herejes" na igreja católica que na protestante. É muito mais difícil definir o hereje no contexto eclesial católico que no contexto eclesial protestante.

A vocação protestante para as denominações, para as seitas e para o cisma, portanto, não pode ser interpretada como uma expressão de liberdade. A verdade é o oposto. É porque o protestante habita uma linguagem, e esta linguagem é rigorosamente definida, que qualquer falar desviante provoca uma crise e uma ruptura. É porque o universo protestante é intelectualmente compacto, sem espaços livres, sem indefinições, sem dúvidas, que qualquer leitura divergente dos evangelhos é sentida

como um ato de rebelião que deve ser resolvido com a saída voluntária do dissidente ou a sua expulsão. Não é a liberdade intelectual que cria os cismas. O oposto é a verdade.

9. Conhecimento absoluto e poder absoluto

Frequentemente nos esquecemos de um fato muito simples, para o qual Wittgenstein chamou a nossa atenção:

"Não nos esqueçamos de que uma palavra não tem um sentido que lhe é dado, como se fosse, por um poder independente de nós, de sorte que seria possível fazer um tipo de investigação científica do que a palavra realmente significa. Uma palavra tem o sentido que alguém lhe dá" 64.

Qual é a significação de uma palavra? Qual a significação de um texto? Qual a leitura correta das Escrituras? No universo protestante tudo é organizado de sorte a obscurecer o fato de que as significações e as interpretações são produto de um leitor que afirma ser aquele o sentido. Para todos os efeitos práticos é como se as significações e interpretações de finidas como ortodoxas tivessem sido definidas não por homens como nós mesmos, mas pelo próprio Deus. É por isto que o conhecimento é absoluto: não se trata de um conhecimento humano, mas de um conhecimento divino.

A realidade, entretanto, é que foi necessário que certos homens declarassem ser aquela a significação divina. E por que conseguiram impor as suas definições como verdadeiras e ortodoxas, definindo, ao mesmo tempo, todas as interpretações

diferentes como sendo falsas e heterodoxas?

"- Quando eu uso uma palavra, disse Humpty Dumpty - num tom de deboche, ela significa exatamente o que eu decido que ela signifique - nem mais, nem menos.

- A questão, disse Alice, é se você pode fazer com que as palavras signifiquem tantas coisas diferentes.

- A questão, disse Humpty Dumpty, é quem é o senhor - e isto é tudo" ⁶⁵.

A significação de um texto não é resolvida dentro do próprio texto. O que importa é quem tem a última palavra. Mas que é o que decide quem tem a última palavra? Não é o próprio texto. É o poder.

Ortodoxos são aqueles que tiveram poder político para impor suas definições. Ortodoxia, portanto, contém sempre as idéias dos mais fortes. Heresia, complementarmente, indica as idéias dos mais fracos. Não tiveram poder político para impor suas definições sobre a comunidade eclesiástica. A questão da definição da verdade, portanto, em última análise, é uma questão de poder.

Os protestantes afirmam que a sua última autoridade é o texto das Sagradas Escrituras. Face às múltiplas leituras possíveis do texto foi necessário tomar uma decisão sobre a leitura correta. Isto se fez através do estabelecimento de um texto, a confissão. Ato de natureza política, porque as leituras heréticas só eram heréticas do ponto de vista dos que ti-

veram poder para impor a sua interpretação. Do ponto de vista do hereje, a sua leitura é a verdadeira - e, portanto, ortodoxa -, e a leitura ortodoxa é na verdade falsa, e portanto, herética.

A autoridade das Sagradas Escrituras foi assim transferida para um outro texto, que tinha autoridade para decidir acerca da leitura correta. Mas o problema não está resolvido. E isto porque a própria Confissão pode prestar-se a várias interpretações. É necessário, portanto, que haja uma autoridade atual que diga a última palavra sobre ambos, sobre a confissão e sobre os textos bíblicos. A última palavra sobre a verdade revelada, portanto, não é a voz desta verdade, mas é a voz que, pelo seu poder político, é capaz de silenciar os dissidentes e declarar a questão como encerrada.

Onde quer que um conhecimento seja definido como ortodoxia, como conhecimento absoluto, aí também existe um uso arbitrário e autoritário de poder. A certeza da verdade é a face risonha da intolerância. Na verdade, a noção de um conhecimento absoluto não pode, seja logicamente, seja praticamente, se harmonizar com a tolerância implícita num conhecimento provisório, que aceita a dúvida como um dos seus elementos constitutivos ⁶⁶.

Capítulo IV

O MUNDO QUE OS PROTESTANTES HABITAM

1. Mestres e aprendizes: a socialização ao mundo protestante

Chegou o momento de acompanharmos o converso na sua entrada no mundo que os protestantes habitam. A linguagem expressiva de sentimentos e reveladora do mundo íntimo, a única linguagem que ele sabe falar, deverá ser substituída por outra linguagem que articule o conhecimento da realidade.

Sua situação é semelhante à da criança que vai pela primeira vez à escola. Ela nada sabe. E o saber lhe será mediado por uma pessoa que detém o saber. O caminho do saber não é o caminho da espontaneidade. O conhecimento é dado por alguém que a sociedade definiu como portador de conhecimento. O processo de aprendizagem, portanto, exige o estabelecimento de um tipo de interação social que une discípulo e mestre numa relação desigual de subordinação, que separa e une aquele que sabe com aquele que ignora. Sendo uma relação entre desiguais ela implica poder. O mestre é aquele que tem o poder para impor as suas definições da realidade. O discípulo é aquele que é impotente para manter as suas definições próprias da realidade. O mestre é o forte. O discípulo é o fraco.

Não se espera que o converso construa o seu universo de dentro para fora, construção que seria uma elucidação espontânea de sua experiência. A conversão vale como experiência emocional, como mudança da orientação existencial. Mas, por definição, o converso é aquele que não sabe no que crê. O mundo a que ele será apresentado não se encontra latente no seu in-

consciente. A aprendizagem, portanto, em nada se assemelha à maiêutica socrática: dar à luz, trazer à consciência, um conhecimento pré-existente.

"Toda interpretação do mundo", observá Alfred Schutz, "se baseia num estoque de experiências prévias do mesmo"¹. No nosso caso, o PRD afirma ser ele o detentor do monopólio deste estoque e, de forma coerente, define a situação de aprendizagem por meio de uma polaridade inicial: alguém tem conhecimento, outros não o tem. Inicia-se o processo, assim, com um acordo tático acerca da distribuição social do conhecimento.

O converso, antes mesmo de aprender qualquer coisa sobre o mundo, já aprende a se interpretar como aquele que ignora. O seu conhecimento é suspenso num parêntesis de dúvida. Não se lhe permite que ele invoque o que ele pensa saber, para criticar o conhecimento que a Igreja lhe transmitirá. E isto porque seu conhecimento é uma herança do seu tempo de trevas e perdição. Sua mente é reduzida à condição de tabula rasa, folha de papel em branco. Não há o que dizer. Só se deve escutar. Atrofia-se a boca. Hipertrofiam-se os ouvidos. Ele nada mais é que um aprendiz, que se submete à instituição que, ele sabe, detém o monopólio do conhecimento absoluto e que, por isto mesmo, detém sempre o monopólio do direito de falar.

A aprendizagem do mundo protestante se inicia, desta forma, com a aprendizagem de um tipo específico de relações sociais. A mestra fala, o aprendiz escuta, a mestra ensina, o aprendiz repete. Quem não sabe no que crê, não tem competência para falar. É bem verdade que o converso está livre para cantar as suas emoções. Mas o discurso do conhecimento ainda lhe é impossível. Esta é a razão porque o estilo do falar do apren

diz é a repetição. Os catecismos ilustram de maneira clara o que afirmamos. Catecismos são cartilhas dos aprendizes. Como se organizam elas? Tratam-se de textos de perguntas e respostas. A resposta já vem dada, pronta. Quando é que o aprendiz sabe o catecismo? Quando ele é capaz de repetir, de cor, as respostas impressas. Ora, na medida em que o saber da comunidade é definido por tal conhecimento, e na medida em que a prova da aprendizagem se encontra na capacidade de memorizá-lo e repetí-lo, verifica-se que a consciência coletiva se impõe como a verdade da consciência individual. Livre exame? Permissão para que o converso trilhe os seus próprios caminhos? Em nenhum lugar os encontramos.

O conhecimento coletivo é o "a priori" no processo de construção do mundo do converso. Trata-se de um estoque de conhecimento simplesmente dado, pronto, e que o antecede. Não resulta de suas experiências. É antes a condição de possibilidade de suas experiências. Encontra-se por isto mesmo, além de qualquer relativismo e se apresenta com os atributos de necessidade e universalidade. Seus limites e sua lógica são os limites e a lógica de todos e quaisquer possíveis objetos da experiência. É evidente que nem o converso e nem a comunidade se apercebem dos fundamentos sociais de tal conhecimento. Se isto acontecesse, o conhecimento deixaria de ser absoluto e passaria a ser relativo. Para todos os efeitos práticos, o conhecimento da comunidade é uma cópia do real, e não uma construção social do real². Conhecimento absoluto, impessoal, não social: "na verdade", diz Durkheim, "o pensamento lógico é sempre pensamento impessoal, e é também pensamento sub species aeternitatis - como se fosse para todo o sempre. Impessoalidade e estabilidade são as duas características da verdade"³.

Que é aprender a verdade? É fazer com que o pensamento individual - no nosso caso, o pensamento do converso - se ajuste à consciência coletiva. É necessário, portanto, corrigir a espontaneidade da consciência individual. A socialização ao mundo protestante não foge aos mecanismos presentes em todos os processos de socialização. Um certo tipo de coersão deve ser exercido sobre o indivíduo para que ele subordine sua consciência particular à consciência coletiva.

Assim, ao fim do processo de iniciação ao mundo protestante, que é marcado pela "pública profissão de fé", não se pergunta nunca ao aprendiz: "Qual é a sua opinião a respeito de...?" Mas antes: "Credes que...", seguindo-se então a fórmula ortodoxa afirmada pela comunidade. A esta pergunta o candidato a membro de Igreja deverá responder: "Sim"⁴. Uma dúvida ou uma negação o desqualificaria imediatamente. Daí para frente a consciência individual deve silenciar-se. E o seu falar deve apenas exprimir aquilo que a comunidade já sabe.

A reta confissão de fé é o conhecimento adequado à experiência da conversão. A conversão se elucida neste saber. Que significa isto? Significa que a evidência da salvação é a afirmação do conhecimento sustentado coletivamente pela comunidade. Não se aplicam aqui as conclusões de Weber: o sucesso econômico não é a evidência da salvação. O sucesso econômico é uma bênção que Deus pode dar aos seus eleitos. Mas a provação econômica pode ser, igualmente, um teste de fé que Deus impõe sobre os homens. Christian Lalive d'Epina y já havia chegado a conclusão semelhante, em sua análise de grupos protestantes no Chile. No caso específico por ele analisado, a evidência da salvação parecia ser o virtuosismo moral. Salvo é aquele que vive uma vida de retidão moral. Em nossa situação, entretanto,

a retidão moral é importante, sem ser decisiva. Católicos, espíritas, ateus, podem ter vidas de extraordinária beleza moral. Mas a nobreza moral, por si, não é uma evidência da salvação. O pecado moral pode ser perdoado. Mas o erro intelectual é fatal para a salvação da alma. Ora, sendo a comunidade aquela que detém o monopólio do conhecimento verdadeiro, o conhecimento da verdade, e a sua consequência, a salvação, exigem o perfeito ajustamento da consciência individual à consciência coletiva. A consciência coletiva, assim, é um absoluto sagrado. A evidência da salvação individual é o seu dizer repetitivo do conhecimento da comunidade:

2. O mundo protestante: a organização do tempo e do espaço

2.1. O Mapa para os perdidos: a dualidade dos caminhos

O Protestantismo acolheu e produziu a arte de maneira seletiva. A pujança de sua música, representada por um Bach, contrapõe-se um imenso vazio no setor das artes plásticas. Basta que se entre numa igreja protestante para que isto se torne evidente. Não há quadros, não há representações do divino. Os templos se parecem mais com salas de aulas. O seu centro é o púlpito: o lugar de onde se fala. O Protestantismo privilegia a palavra em oposição à contemplação. Isto não é accidental. Tem raízes teológicas. Em contraposição aos católicos, que enfatizam a dimensão contemplativa e visual da experiência religiosa, os protestantes viram no segundo mandamento um interdito que lhes impôs um rigoroso ascetismo artístico. "Não farás para ti imagem de escultura": o divino não pode ser representado. Representar o divino é idolatria. Já que o divino não pode ser representado pela forma, pela cor e pelo movimento, restou ao

Protestantismo indicá-lo por meio da linguagem. Esta é a razão porque o meio por excelência pelo qual os protestantes vivem a religião é a linguagem: eles pregam, eles ouvem, eles cantam.

Hã, entretanto, uma exceção muito significativa: um quadro que é vendido em livrarias evangélicas, que é encontrado em salas das igrejas e nas casas dos crentes. Trata-se do quadro "Os Dois Caminhos" ou "O Caminho Largo e o Caminho Estreito"⁵. Não é uma produção artística brasileira. Foi importado. Vejam a sua reprodução anexa. Seu propósito não é representar o divino. É verdade que o divino ali está presente, mas representado de uma forma a mais ascética possível, na combinação de uma figura geométrica, o triângulo, símbolo da trindade, o três em um. E dentro dele, um grande olho, símbolo da onisciência divina. Mas este não é o centro da tela. Não é dele que surge a sua dinâmica e movimento. Deus não é ator. Grande olho, sem face, sem braços, sem corpo, flutuando no azul do firmamento. Não age. Apenas contempla silenciosamente. Os atores são os homens. O tema da tela é o seu destino. Hã dois caminhos. Ao lado esquerdo, o caminho largo. No seu portão, uma estátua de Baco e outra de Venus. Vinho e amor simbolizam o prazer, a prioridade do instinto, a voz do corpo. Eles marcam a entrada da perdição. Na realidade, não se trata de um caminho, mas de uma rua larga. O cenário é urbano. As roupas dos caminhantes revelam serem eles pessoas abastadas. O desejo do prazer e as riquezas caminham juntos. Examinando suas atitudes nota-se que eles não tem consciência de estarem a caminho. Não se preocupam com o destino que os espera. Movem-se de um lado para outro da rua, de um prazer para outro, preocupados apenas com o presente. Buscam apenas aquilo que o "mundo" pode oferecer: a

OS DOIS CAMINHOS



bebida, a dança, o jogo, o sexo. Numa versão modernizada da tela, encontramos aí também o fumo. Entretanto, a única coisa que é realmente importante, o destino do caminho, é ignorado por aqueles que por ele vão: um abismo de labaredas infernais, onde os homens mergulham para sempre. À direita, entretanto, a cena é totalmente diferente. A porta é pequena. É anunciado por um pregador. Inicia-se com o conhecimento. Além da porta está um mundo bucólico, rural, com árvores, prados e riachos. Sob um grande crucifixo jorra uma fonte de água, a água da vida. Não se vêem casas de prazer em lugar algum. Ao invés de cassinos e tavernas, há tendas e igrejas. No caminho largo não há igreja alguma. Escrúpulo do artista? Talvez. Mas todos sabem que a Igreja Católica é a igreja do caminho largo⁶. No caminho estreito estão as igrejas protestantes. A dualidade caminho largo-caminho estreito é idêntica à dualidade Igreja Católica-Igreja Protestante. Se assim não fosse, não seria necessário converter os católicos: eles seriam companheiros e irmãos de uma mesma caminhada. Ao fim do caminho estreito está a "Cidade Santa", a eternidade bem-aventurada que aguarda os "crentes", o céu.

Este é um dos temas mais cantados pela hinologia protestante. Frequentemente, entretanto, ele se exprime por meio de uma simbologia paralela: a vida como um mar tempestuoso, onde existe sempre o perigo do naufrágio, a minha vida como uma pequena embarcação, e, ao horizonte, a esperança do porto.

"Guia Cristo, minha nau
sobre o revoltoso mar;
tão enfurecido e mau,
quer fazê-la naufragar.
Vem, ô vem, Jesus Senhor,
Minha nau, vem pilotar"⁷.

"Nada temam! Cristo mesmo
vai ao leme a governar.
O batel não segue a esmo,
através do fundo mar,
para o porto,
onde vamos descansar"⁸.

"Nesta costa reina a morte
não podemos ancorar;
do outro lado há nova sorte,
que vamos já buscar.
Iça a vela!
Vamos, vamos navegar"⁹.

"Ô bondoso Salvador,
sê tu meu amparador!
Negras ondas de aflição,
fortes ventos perto estão.
Deste espanto e do terror
vem salvar-me, ô bom Senhor,
e no porto faze entrar
minha barca sem quebrar"¹⁰.

Aqui a dualidade dos caminhos assume a forma da dualidade entre a alternativa: naufragar-chegar ao porto.

Estamos diante da estruturação fundamental do mundo protestante. O mundo protestante é um mapa. Pouco se parece, entretanto, com os mapas dos nossos atlas. Mapas têm significações totalmente diferentes para estudantes de geografia e para aqueles que se encontram perdidos em meio a uma viagem. Para o geógrafo, mapas representam simbolicamente o espaço. Ele pode desenhá-los, estudá-los, sem que isto signifique nenhum plano de viagem. Para o homem que se perdeu, que partiu em direção a um destino e não sabe que direção tomar, o mapa assume uma função vital. Dele depende a escolha de uma direção, que poderá conduzir à vida ou à morte. Para o geógrafo o mapa é uma questão acadêmica. Para o perdido é uma questão de sobrevivência. Para o perdido, assim, o mapa exerce a função de caminho. O mundo protestante é o caminho para os perdidos.

A dualidade dos caminhos é a categoria fundamental da organização do universo protestante. Para quem não vê com os olhos da fé, parece que não há dois caminhos. As opções são múltiplas. Os destinos são variados. Para o protestante, entretanto, a multiplicidade superficial se resolve numa dualidade básica. Todo o tempo e todo o espaço estão subordinados a esta divisão original. Não há espaços e tempos neutros, seculares, profanos, que não sejam determinados por estes dois campos de forças. No seu sentido etimológico, o profano é aquilo que se encontra fora dos limites do sagrado, isto é, fora do templo (pro=diante; fanum=templo). Mas para o protestante, aquilo que está fora do templo não está fora do sagrado. Cada homem é um sacerdote. Onde quer que esteja um homem, ali está

o sagrado. O Protestantismo aboliu os mosteiros e uma classe sacerdotal privilegiada porque ele transformou o mundo todo num templo e todos os homens em sacerdotes. A vida toda está coberta pelo manto sagrado. Assim, a afirmação de que o que caracteriza a religião é a divisão do mundo em profano e sagrado não vale para o Protestantismo. Mesmo aquilo que, de uma perspectiva sociológica, está localizado fora dos limites do religioso, como a profissão, a política, a economia, o lazer, a ciência, para o protestante se encontra rigorosamente subordinado ao mapeamento religioso da realidade em dois caminhos. É verdade que nem todo o religioso é divino. Há um religioso demoníaco. O caminho largo se constitui a partir de uma definição religiosa. Mas ali, o religioso se apresenta como uma rebelião contra o divino. Aquilo que denominamos de profano ou secular, portanto, não é uma área indiferente à salvação. Ele é, a um tempo, obstáculo e meio na caminhada para os céus. Como obstáculo, o secular é entendido como mundo, como tentação. Mas como meio, ele é visto como vocação.

2.2. O homem: peregrino

A organização protestante da realidade como um mapa para os perdidos implica uma definição antropológica. Quem é o homem? É um caminhante perdido, um "forasteiro em terra estranha" ¹¹, um peregrino. O mundo não é nem o seu lar e nem o seu destino.

Que é estar a caminho?

Estar a caminho é recusar-se a aceitar o espaço-presente como destino. Cada ponto do caminho aponta para um ponto seguinte, sendo que todos eles são penúltimos e provisórios.

Devem ser deixados para trás, ultrapassados, a fim de se atingir o destino. Caminho é o espaço-tempo onde me encontro agora, do qual devo sair na direção de um outro espaço e de um outro tempo. Caminho é o espaço e o tempo que são negados e rejeitados como lar. Estar a caminho é viver sob o signo do ainda-não. É experimentar o aqui e o agora como manifestações de pobreza, privação, incompletude. No caminho cada oásis é uma tentação. Nos oásis se constroem os ídolos.

O mundo não é nem lar e nem destino. Nenhuma solidariedade une o crente com o mundo. Entre eles permanece uma relação de estranheza, de contiguidade incômoda. O mundo não é um fim. É apenas um meio.

Crer em Cristo é definir-se como peregrino aos céus, que passa pelo espaço e pelo tempo sem amá-los, caminhando sempre a jornada que só termina com a morte.

Estamos diante da outra dualidade que caracteriza o universo protestante. A primeira apontou para os dois caminhos, os dois destinos. Agora a realidade racha-se mais uma vez, entre provisório e definitivo, tempo e eternidade, vida terrena e vida eterna. Ser peregrino é estar num processo de saída do provisório e entrada no definitivo. De uma perspectiva humana, o peregrino tem duas opções: o caminho largo e o caminho estreito. Não pode ele, entretanto, optar por ser ou não ser peregrino. Ser peregrino é parte de sua essência. Não pode escapar ao fato de que, a vida humana, marcada pelo nascimento e pela morte, é um meio transitório. O destino, o definitivo, se encontra além da própria vida. Vida é "preparatio mortis". Por isto é de fundamental importância "estar preparado para morrer". Saber viver é saber morrer. Porque a morte não é o fim, mas o momento de verdade. A morte é o nascimento da eternidade, e a

cristalização do caminho trilhado no tempo. As perguntas acerca do sentido da vida se resolvem, então, com as respostas acerca do sentido da morte. "Que é que a vida me oferece, como oportunidade de felicidade?" Esta pergunta não pode ser, de forma alguma, a primeira pergunta da alma protestante. Nela se revela uma preocupação com o viver por viver, vida como fim. A primeira questão é outra: "Como viver de sorte que a morte se abra para uma eternidade feliz?" Frente ao definitivo, o provisório perde sua significação autônoma. "A vida terrena é um ensejo para maiores conquistas e representa uma luta para alcançar os céus"¹². Ruem por terra os critérios de felicidade e infelicidade, baseados num cálculo de prazer. O que sinto, como resultado de minha relação com o mundo, nada me diz da direção em que caminho. Dor ou prazer, pobreza ou riqueza, enfermidade ou saúde, nada disto me diz de minha condição real. O que importa é a orientação teleológica da vida, a sua relação com o fim último, além da morte. É o fim que dá sentido aos meios. Por isto, a própria dor, a pobreza, a enfermidade, podem ser vividos como bênçãos, se o crente está convencido de que estes são meios para sua felicidade eterna. A esperança dos fins realiza a mágica metamorfose dos meios, de sorte que a tragédia se transfigura em triunfo. Dor não é dor. Desgraça não é desgraça.

2.3. O elogio da morte

Dada esta interpretação da realidade, é necessário que o discurso protestante contenha um elogio da morte. A morte é a dissolução das aparências e a revelação da essência. A vida, como esfera das aparências, veste o real com máscaras falsas. O visível é falso. A morte destrói o engano. O invisível é o

verdadeiro. A morte revela a verdade do invisível, obscurecida pela cortina mentirosa das aparências. No espírito da oração de S. Francisco, os crentes podem orar: "É morrendo que nascemos para a vida eterna".

Não se trata de um elogio da morte em geral¹³. Somente a morte do crente esconde em si uma eternidade bem-aventurada. A morte do crente não é morte. Ele é "promovido à glória", passa a "habitar com o Senhor", "dorme no Senhor", é "levado para os tabernáculos eternos". Transição da experiência de provação para a outra, definitiva, de galardão. "Logo após a morte as almas dos crentes são aperfeiçoadas em santidade e entram imediatamente na glória (céu, paraíso, estar com Jesus), salvos, remidos...". "Os ímpios vão após a morte para o seu lugar, para o castigo eterno"¹⁴

Às dualidades caminho largo-caminho estreito, provisório-definitivo, acrescenta-se agora uma outra: crente-ímpio. Quem é o crente? No sentido em que esta palavra é usada na linguagem protestante, crente é o protestante. E ímpios são todos aqueles que não pertencem a esta classe. A morte do crente se abre para a salvação eterna. A morte do ímpio desemboca na perdição eterna. Note-se, na passagem acima, um detalhe que passa despercebido a quem não está familiarizado com as sutilezas desta linguagem: "entram imediatamente na glória". O endereço é certo: a doutrina católica do purgatório, e a doutrina espírita da reencarnação.

Com a morte inaugura-se, para o homem, o real. É o momento de libertação e de plenificação. O elogio da morte é uma das notas mais marcantes da maneira pela qual os protestantes vivem o seu mundo, e é cantado em hinos e anunciado no cotidiano.

Dizia u'a mãe, já bem velhinha, da morte de sua filha, muitos anos antes, quando ainda criança:

"Foi bom que ela morresse tão jovem, tão pura. O mundo é tão cheio de tentações e sofrimentos".

U'a missionária consolava a mãe, diante da filhinha morta:

"Não chores. O céu também precisa de anjinhos".

E um pastor, no enterro de um grande amigo, assim respondeu a uma professora que lhe perguntou, das profundezas de sua tristeza, acerca do sentido da morte:

"Que coisa gloriosa! Estou ansioso por partir".

A morte é o meio pelo qual Deus se apropria, toma posse, dos homens. Enquanto vivos, a posse não é completa. Estar vivo é estar ausente de Deus. Quando Deus, ao contrário, deseja se apropriar realmente dos seus filhos, ele o faz por meio da morte.

Dizia um velho pastor aos seus netinhos, cujo pai acabara de morrer em plena juventude:

"Deus quiz dar-se um grande presente. Este presente era o seu pai. Por isto, Deus teve de chamá-lo desta vida".

A vida se define, assim, por oposição à morte, como um nível inferior de realidade e que, por isto mesmo, não pode merecer a nossa paixão.

2.4. As penas eternas

Sobre os dois destinos eternos dos homens se assenta o universo protestante. Sendo este um mapa para aqueles que fogem da perdição eterna, em busca das bem-aventuranças eternas, se estes dois polos forem retirados, o mapa perde o seu sentido.

Esta é a razão porque o Protestantismo tem sido extremamente zeloso em afirmar as penas eternas. Protestantes, dos mais cultos e piedosos, foram forçados a abandonar a igreja por haverem levantado dúvidas quanto à propriedade de se traduzir a palavra grega em questão (αιωνιος) por eternidade. Tal doutrina parecia contrariar o amor de Deus. Mas o Protestantismo percebeu, com agudo senso lógico, que aqui está uma das vigas mestras que, uma vez retirada, faz todo o edifício desabar. Se a eternidade reserva uma salvação universal (αποκαταστασις) para todos crentes e ímpios, ou se a punição dos ímpios não é eterna, desaparece a razão de ser da igreja. Não há razões para se fazer conversos. Dissolve-se a dualidade dos caminhos, porque, no final, o destino é um só. Não há porque se empreender uma obra missionária.

Esta questão se tornou especialmente aguda no início dos anos da década de 50. Os protestantes haviam recebido com júbilo a conversão do Pe. Humberto Rohden, da Igreja Católica. Sua produção literária causou admiração, pelo seu tratamento de temas evangélicos¹⁵. O encanto inicial, entretanto, logo desapareceu. Evidenciaram-se tendências monistas e panteístas em seu pensamento. Num mundo monista não pode haver dualismo. Num mundo panteísta não pode existir nem o mal, nem o diabo, nem o pecado, e nem a perdição eterna. Um mundo monista-panteísta ca

minha para a reconciliação final de todos os opostos. Seu pensamento foi acolhido como uma nova possibilidade de compreensão do evangelho em muitos setores da Igreja. A medida do seu perigo é revelada pela quantidade de artigos escritos para combatê-lo. Se se abolem as dualidades entre crentes e ímpios, entre os dois caminhos e os dois destinos, que nos resta? Um caminho único que conduz a um destino único de plenificação. Um dos líderes mais representativos da Igreja tratou do assunto num artigo intitulado "Carta ao Diabo". É muito significativo que o interlocutor seja o diabo. O problema tem implicações cósmicas. O artigo conta de uma jovem que havia se decidido a ser missionária.

"Pregou com entusiasmo durante algum tempo. Aconteceu, porém, que assistiu umas aulas de filosofia e leu livro editado e vendido por livrarias evangélicas. /Nota: a referência, parece-me, é à obra de Rohden, A Metafísica do Cristianismo/. Nesse livro e nessas aulas aprendeu, segundo disse, que vamos todos ser reintegrados em Deus. Não há perdição. Raciocinou coerentemente: 'Se todos vão ser reintegrados em Deus e não há perdição, não há também necessidade de pregar o evangelho, nem a morte de Jesus'".

Continua o artigo:

"E você (Diabo), entretanto, sabe muito bem o que dizem as passagens claras da Palavra de Deus e o ensino de Jesus Cristo: há perdição e castigo de ímpios. Daí (grifo meu) a obrigação de pregar, sem descanso, a mensagem do evangelho" 16.

Em outras palavras, a razão de ser da Igreja depende da dualidade de destinos.

2.5. Conclusões

Já podemos identificar os polos e os pontos cardeais do universo protestante, a sua forma de organizar o tempo e o espaço.

No seu ápice está a eternidade, polo magnético que a trai e engole o tempo de forma inexorável. Os homens flutuam nas ondas do tempo, e mesmo que disto não se dêem conta, são também atraídos e absorvidos pela eternidade.

Mas a eternidade não é uniforme. Ela está cindida, ra chada, manifestando-se como dois polos que mutuamente se repelem. De um lado, luz e salvação. Do outro, trevas e perdição. Céu e inferno, o que está acima e o que está abaixo, o sublime e o abismal.

Se perguntarmos a um protestante acerca da origem do universo, ele irá recontar os relatos da criação que se encontram no livro de Gênesis. Entretanto, quando analisamos o seu universo, descobrimos que sua origem histórica - tal como rela tada pelo crente - não é a categoria explicativa fundamental. Não é a história da gênese do universo que lhe dá sua inteli gibilidade, mas antes a sua estrutura. É a eternidade, na sua po laridade de conflito, que determina a organização do tempo e do espaço. O tempo e o espaço são projeções, ao nível do visível, de um conflito cósmico último e invisível. Assim, o futuro não é pensado a partir do presente, a eternidade não é pensada a partir do tempo. Ao contrário, é a estruturação do futu

ro eterno que estabelece as formas "a priori" segundo as quais o tempo e o espaço são percebidos.

Salvação e perdição emitem os seus raios, constituindo dois caminhos. Entretanto, ao sair da eternidade e constituir o espaço e o tempo, observa-se um processo de mascaramento e inversão. A luz negra se torna luminosa, e a luz branca se apresenta como uma zona de penumbra. Os fenômenos não são revelações, mas mascaramentos da essência. Por isto os homens são enganados, enquanto vivem apenas com a sua "sabedoria carnal". Somente os olhos da fé podem perceber a luz na escuridão. Somente os olhos da fé podem contemplar a coisa em si.

Há uma linha divisória que, partindo da eternidade, penetra no espaço, separando a direita da esquerda, a salvação da perdição. Mas há uma outra linha divisória que corta perpendicularmente a primeira, a linha que separa o tempo da eternidade, o provisório do definitivo: a linha da morte. Divide-se o tempo em antes da morte e depois da morte. Antes da morte: tempo das aparências, da invisibilidade das essências. Depois da morte: tempo em que as aparências se dissolvem e as essências se revelam. O crente é aquele que, vivendo o tempo antes da morte, tempo das aparências, já contempla a realidade "subspecie aeternitatis".

Mas, o mais importante: o tempo antes da morte é o tempo da decisão, tempo da opção.

O tempo após a morte, entretanto, a eternidade, é o tempo em que o tempo se cristaliza. A eternidade é a solidificação do tempo. A eternidade tem o poder para dizer "para sempre" aquilo que no tempo era apenas provisório. Já não há mais decisões a serem feitas. O caminho se petrifica em destino.

A estruturação do espaço e do tempo, assim, não é o resultado, seja da atividade teórica, seja da atividade prática, dos homens. O universo protestante tem a solidez das coisas, a imutabilidade da natureza. Ele é tão inevitável (na realidade mais) quanto montanhas e mares, sóis e galáxias. Universo fixo, rigidamente estruturado por uma necessidade divina. Não é possível transformá-lo. É bem verdade que as aparências podem ser modificadas. Mas isto em nada altera a fixidez da essência que lhes subjaz.

Que se pode fazer com universo, já que ele não pode ser transformado? É possível compreendê-lo. Uma vez entendida a fatalidade como fatalidade, resta apenas ajustar-se a ela. "Não se rir, não lamentar, nem detestar, mas compreender" ¹⁷: este moto de Spinoza pode muito bem ser repetido por cada crença. A questão da salvação, portanto, é essencialmente um problema de compreensão. Esta é a razão por que, no início deste capítulo, afirmamos que a marca da salvação não é a ação mas antes o conhecimento absoluto. Esta é a razão porque, como já indicamos, o protestante privilegia o modo indicativo sobre o modo imperativo. O indicativo descreve como são as coisas. O problema da salvação é o problema de ajustar-se à dinâmica do real, na medida em que ele conduz à salvação.

3. As categorias do entendimento

Devemos dar um passo à frente em nossa análise. Até agora tentamos indicar os "a priori" que presidem a organização protestante do espaço e do tempo. Mas a realidade não é um mero agregado de formas temporais e espaciais, de formas corpóreas e movimentos. Ela se nos apresenta como um sistema unifi-

cado por conexões. A unificação dos eventos resulta das perguntas que lhes dirigimos. Fazemos perguntas acerca das causas. Fazemos perguntas acerca dos fins. E fazemos as perguntas éticas, acerca de como se articula a vontade e a atividade humana, no complexo de causas eficientes e finais. A primeira parte de nossa investigação levou-nos às suas "Formas de sensibilidade". Devemos, agora, indicar as "categorias do seu entendimento".

3.1. A causa eficiente: a providência

Por que? Esta pergunta comporta sempre, quaisquer que sejam as situações, uma única resposta direta e inequívoca: "é a vontade de Deus". Fórmula taquigráfica para a doutrina da Providência: de uma forma que não podemos compreender, todas as coisas e eventos são efeitos de uma causa primária transcendente, que está além do universo, e que conduz os processos físicos, biológicos, históricos e individuais, de forma inexorável, ao destino que uma vontade soberana lhes atribuiu. Diz-nos a Confissão de Fé de Westminster: "Em relação à preciência e ao decreto de Deus, que é a causa primária, todas as coisas acontecem imutável e infalivelmente"¹⁸. Nada que não deva acontecer acontece, e nada que deva acontecer deixa de acontecer. A realidade é definida por uma causalidade rigorosa e onipresente, não restando nenhum lugar para o fortuito e o acaso.

A análise da forma como os protestantes organizam o tempo e o espaço nos introduziu num mundo rachado de alto a baixo, em termos de dualidades e oposições: esquerda-direita, caminho largo-caminho estreito, ímpios-crentes, perdição-salvação. A doutrina na Providência, entretanto, nos introduz num

universo monista, em que uma única causa, a vontade de Deus, é invocada para explicar todas as coisas. Como manter, ao mesmo tempo, a dualidade estrutural e o monismo causal? Isto se faz através da doutrina da dupla predestinação: Deus, de forma sãbia, bondosa e eficaz, predestinou alguns homens para a salvação e outros para a perdição, de sorte que ninguém que tenha sido predestinado para a salvação se perde, e ninguém que tenha sido predestinado para a perdição se salva. Assim, caminho largo e caminho estreito e todas as dualidades que se seguem, são efeitos de uma causa única, o decreto de Deus.

A providência é a mais alta categoria explicativa de que se vale a racionalidade protestante. Ela é invocada como causa primeira de todos os eventos, alegres ou trágicos, da biografia individual, da história ou do cosmos. Em tudo o que ocorre, os olhos da fé vêem o desenrolar daquilo que Deus imutavelmente estabeleceu pelo seu decreto. Se uma criancinha morre, foi a vontade de Deus. Se faço um bom negócio, foi também a vontade de Deus. Dizia uma crente acerca de uma propriedade que comprara em boas condições: "Foi um presentinho dos céus". Um presbítero assim relatava as peripécias envolvidas na aquisição de sua casa: "Eu já havia fechado o negócio com fulano. Mas na última hora ele 'roeu a corda'. Fiquei indignado com a sua falta de palavra. Mas eu não sabia que por detrás de tudo estava a mão de Deus. Impediu-me de fazer um bom negócio para fazer um outro muito melhor. Porque justamente nesta ocasião sicrano teve um sério problema financeiro e teve necessidade urgente de levantar dinheiro. Foi forçado a vender a sua casa por preço de banana. E eu a comprei. Tudo isto, por causa da mão de Deus".

Seria natural que se perguntasse sobre a ética divina que provoca desastre financeiro para um, para que outro possa disto se aproveitar. Como explicar a parcialidade de Deus? A morte por subnutrição da criança pobre e o sorriso saudável e feliz da criança rica, não são ambos explicáveis pela mesma causalidade divina?

"No desastre do Cine Rink de Campinas, que deixou estarecida a cidade e teve repercussões em todo o país, pereceram mulheres e crianças em grande número. Na vizinhança de minha casa, uma linda criança de menos de três anos escapou inopinadamente das mãos da sua vovó com quem se encontrava na calçada e embarafustou-se para baixo do bonde, sem tempo possível de socorro e nem que o motorneiro visse, mas sob os olhos de sua mãe que da janela assistia à dura e terrível tragédia, de coração estrangulado. Não se descreve a consternação geral dos vizinhos e amigos, todos impressionados com os mistérios da Providência divina. Mas os crentes na Bíblia e no Deus da Bíblia se humilham perante a potente mão de Deus e confiam em que Ele faz o que é bom e justo, creem na soberania divina em tudo que acontece e encontram. Não é isso uma indiferença estóica mas um privilégio para o sofrimento que só o verdadeiro crente conhece" ¹⁹.

Este relato foi escrito por um dos mais eminentes líderes da Igreja que analisamos, professor que formou muitas gerações de pastores.

Notem, em primeiro lugar, no texto acima, que o recurso à Providência torna desnecessária uma compreensão analítica do problema. O cine ruiu. Por que? O edifício poderia ter sido construído de forma defeituosa. O madeiramento poderia ter apodrecido. O prédio podia ser velho. A criancinha morreu? Por que? A avó se distraiu. A criança não viu o bonde que vinha. O motorneiro não pode freiar. Estas são explicações ao nível das causas secundárias. A Providência, entretanto, entende que as causas secundárias não são causas reais, pois que elas mesmas são o resultado de uma causa primária, invisível, irresistível, misteriosa, não analisável. Daí a inutilidade de uma explicação analítica do fenômeno.

As tragédias, no texto acima, são imediatamente ligadas aos mistérios da Providência. Mas há um sério problema a ser resolvido: não se pode perceber nada de divino nas mortes estúpidas. Ao contrário, a tragédia se nos apresenta como demoníaca. A questão é: como relacionar, na forma de causa e efeito, a causalidade divina com os seus resultados cruéis e desumanos? Como explicar a aparente descontinuidade entre a intenção divina e a bondade? Será que, por acaso, os padrões éticos que são válidos para os homens não são válidos para Deus? Um pai que empurrasse sua filha sob o bonde seria considerado um monstro. Não vale a mesma coisa para Deus? Tais considerações são proibidas quando o ator é Deus. Paradoxo: ou Deus não é a causa do mal, não sendo portanto onipotente, ou ele é a causa do mal, não sendo, portanto, amor. Os crentes não levantam tais questões críticas, mas "se humilham perante a potente mão de

Deus". Há, evidentemente, uma suspensão do ético. A ética vale para os homens, mas não vale para Deus. A expressão "os mistérios da Providência" enuncia exatamente a perplexidade e o espanto ante o absurdo que, pela doutrina da Providência, é afirmado como "bom e justo". Dissemos, em outro lugar, que para os crentes, a experiência nenhuma função cognitiva possui. Agora, na doutrina da Providência, tal pressuposição atinge os seus limites mais amplos, porque nem o nosso senso moral pode ser invocado como crítica à doutrina. Todas as experiências, a fome, a pobreza, a dor, as injustiças, Biafra, Vietnam, Buchenwald, Hiroshima e Nagasaki, são cobertas pela sombra misteriosa e bondosa da Providência.

Pela doutrina da Providência realiza-se a grande metamorfose: a sacralização do trágico, transformando-o em teofania. Mas como realizar tal milagre? A resposta é simples. O trágico é uma categoria da experiência, refere-se às aparências, habita o nível da falsidade. O que é imediatamente vivido e sentido é destituído de significação. Esta é a razão porque não se pode invocar uma ética de valores vitais ou de justiça social para criticar a Providência. A significação do evento não é a forma como o experimentamos, mas a boa intenção divina que tudo faz bem. A Providência garante que o final será justo e bom. A tragédia é o meio necessário para se atingir a glória. A suspensão ética é, assim, desfeita em nome de um "happy end". Pouco importa que sofram, se nos sofrimentos Deus nos conduz para uma eternidade de felicidade. Perguntava um crente ao teólogo da Igreja:

"1a. Tessal.3:18 manda que 'em tudo devemos dar graças'. Significa isto que devemos agradecer as aci-

dentes, os desastres, os próprios erros que fazemos?"

Resposta:

"Sim, é exatamente o que o santo ensinamento do tex
to nos diz. O sentido é que, seja qual for a circuns-
tância em que a divina providência nos colocar, boa
ou não... aí devemos ficar dentro do espírito de fé,
da submissão à vontade de Deus, positiva ou permissi-
va, dentro do sentimento de gratidão e de confiança
em nosso Pai que "tudo faz bem"... porque tudo con-
corre em conjunto para o bem dos que amam a Deus
(Rom. 8:28)" ²⁰ .

Sob uma perspectiva da eternidade, todos os sofrimen-
tos se transformam numa sinfonia cômica. Minhas dissonâncias
são integradas numa gloriosa harmonia universal.

Permitam-me introd-zir nesta análise dois interlocu-
tores estranhos. Eles nada têm a ver com o Protestantismo que
analisamos. Mas eles levantam perguntas que os protestantes de-
veriam levar em consideração.

"Os Cristãos", dizia o jovem Hegel, "amontoaram tan-
tas razões para confortá-los na desgraça... que nós poderíamos
ficar tristes, afinal, porque não podemos perder um pai ou u'a
mãe uma vez por semana" ²¹ .

Debaixo de sua ironia mordaz está a advertência de
que o resultado da doutrina da Providência talvez seja o de
nos tornar totalmente insensíveis à vida. E ele compara os Cris
tãos com os Gregos, honestos e corajosos, para quem "desgraça
era desgraça, dor era dor".

O outro interlocutor é o personagem de Dostoiiewski ,
Ivan Karamazovi, no seu diálogo com seu irmão Alioscha.

"Escuta, se todos devemos sofrer para pagar a harmonia eterna ao preço do nosso sofrimento, qual a razão do sofrimento das crianças?... Aqueles pais requintados submetiam a filhinha a torturas. Espancavam-na, chicoteavam-na, espisoteavam-na, sem mesmo saber por que o faziam; o pobre corpinho vivia coberto de equimoses; chegaram depois aos requintes supremos: durante um frio glacial, encerraram-na a noite inteira na privada, sob o pretexto de que a menina não pedia para se levantar à noite... Como castigo, maculavam-lhe o rosto com os próprios escrementos e a obrigavam a comê-los. Imagina esta criaturinha, incapaz ainda de compreender o que lhe acontecia, e que no frio, na escuridão e no mau cheiro, bate com os punhos minúsculos no peito, e chora lágrimas de sangue, inocentes e mansas, pedindo a "Deus que a acuda"! Todo o universo do conhecimento não vale o pranto dessa criancinha suplicando a ajuda de Deus. Por que devem elas também exercer a função de material e servirem de adubo à harmonia futura? Compreendo qual será a comoção do universo quando tudo, no céu e na terra, se confundir num cântico de glória, e todos os entes vivos exclamarem: "Tens razão, Senhor, porque os teus caminhos se revelaram" ! Quando a mãe abraçar o carrasco que fez com que os cães lhe estraçalhassem o filho, e os três, mãe, filho e verdugo bradarem: "Tens razão, Senhor"! - então será

em verdade, a coroa de todo conhecimento, e tudo se há de explicar. Mas aí eu me detenho, porque é precisamente isto que eu não posso aceitar: repilo categoricamente a harmonia universal" ²².

Chamei Ivan para apresentar o seu argumento. E isto porque a Providência é a doutrina da harmonia universal. Há razões para todo o sofrimento. Da eternidade, Deus, como maestro supremo, rege a sua sinfonia. Não há sofrimento fortuito, acidental, desnecessário. Imaginem que haja um, apenas um gemido que seja desnecessário. Como garantir que os outros também não o sejam? Rompe-se a sinfonia, invadida por dissonâncias que com ela não se harmonizam. Destroi-se a garantia do "happy end".

Hegel e Dostoiéwskí indicam que tal doutrina pode nos tornar insensíveis ao trágico. Mas, por que razões iria o homem fechar os olhos ao trágico? Porque o trágico se constitui sempre num ataque ao cosmos que tão cuidadosamente construímos. Temos uma necessidade de ordem e sentido. A doutrina da Providência constitui um universo simbólico "que proclama que toda a realidade é humanamente significativa e invoca todo o cosmos para significar a validade da existência humana" ²³. Ela anuncia que a realidade é um cosmos. E é em relação a este cosmos que se estabelece o nomos, a ordem da existência. Compreendemos agora sua função emocional. É necessário exorcizar o fantasma da desordem e do caos. É necessário exorcizar os espíritos que questionam o nomos, introduzindo a dúvida, e com ela a anomia e a desorganização. Daí a necessidade de que o trágico seja interpretado como teofania: a revelação dos desígnios misteriosos e amorosos de Deus.

É preciso introduzir distinções. Não é difícil compreender que a pobre mãe, diante do filhinho morto, seja levada a dizer: "É a vontade de Deus". Nesta fórmula tão curta combinam-se o seu sentimento de impotência face ao irreparável, e a esperança de que haja um sentido para seu amor e lágrimas. Protesto contra o irracional. Entretanto, quando não é a dor que protesta contra o irracional, lançando mão da Providência, mas antes aqueles que não sofrem, a linguagem sobre a Providência deixa de ser a confissão de uma esperança, e se transforma numa justificação lógica do absurdo. Eu, que não sofro, posso, de maneira racional e fria, oferecer aos desgraçados os argumentos para explicar a necessidade de sua desgraça. A Providência se transforma numa justificação da realidade como fatalidade. Ela absolutiza as coisas tais como elas são. Transforma os fatos em valores. E, por meio deste artifício, proíbe o dizer ético que afirma que o que é não deveria ser.

No dia 2 de maio de 1960 Caryl Chessman foi executado na câmara de gás, pela justiça do estado da Califórnia. Uma onda de perplexidade sacudiu a opinião pública. Afinal, onde estamos na civilização Ocidental? Já saímos da barbárie? Como explicar que a justiça, num país que se diz cristão, protestante, seja capaz de tirar uma vida humana de forma fria, científica, tranquila?

Ainda no mesmo mês, o Brasil Presbiteriano, órgão oficial da igreja que analisamos, publicou um editorial em defesa da pena de morte. Seu título: "A Pena de Morte e os Nossos Padrões de Doutrina". Sua tese: a doutrina presbiteriana apoia pena de morte. Seu objetivo: conclamar os crentes a assumir uma posição uniforme frente à questão, em harmonia com a doutrina.

"Ninguém seja apanhado de surpresa. Tenhamos um só pensamento a respeito dessa momentosa questão, como bons presbiterianos que devemos ser. Para isto basta consultar nossa Confissão de Fé, Cap. XXIII, nº I, do Magistrado Civil, onde afirmamos: 'Deus, o Senhor Supremo e Rei de todo o mundo, para a sua glória e para o bem público, constituiu sobre o povo magistrados civis que lhe são sujeitos, e a este fim, os armou com o poder da espada, para defesa e incentivo dos bons, e castigo dos malfeitores'. O Catecismo Maior, resp.ª pergunta 135, reza do seguinte modo: 'Os deveres exigidos no sexto mandamento são todo o cuidado e todos os esforços, legítimos para preservar a nossa vida e a dos outros... por meio da justa defesa dela contra a violência...' E a resp.ª pergunta 136: 'Os pecados proibidos no sexto mandamento são - o tirar a nossa vida ou de outrem, exceto no caso da justiça pública, guerra legítima, ou defesa necessária...' Era este o sentir dos teólogos de Westminster e deve ser esta também a nossa fé" 24.

Em setembro do mesmo ano, o mesmo jornal publicou carta de um professor universitário, protestante de outra denominação, em resposta ao referido editorial. Dizia ele:

"Os teólogos de Westminster tiveram a influência do meio em que viveram (a Inglaterra) onde a pena de morte e outras barbaridades medievais eram cometi-

das. Não há razão nenhuma para os teólogos brasileiros cultivarem aquelas mesmas influências".

E a seguir, enumera uma série de razões contra a pena de morte.

"1. ...no Brasil estamos acostumados a ver os ricos e poderosos livrarem-se com facilidade da simples cadeia ... Só teríamos, portanto, fuzilamento de pobres e desgraçados...

2. /A pena de morte/ é irreparável e a justiça humana é falha...

3. ... é contra o ensino novo-testamentário da conversão e da regeneração. Se houvesse pena de morte no Brasil um certo colportor /vendedor de Bíblias/ batista e um certo presbítero presbiteriano, já de há muito teriam embarcado desta para a pior, pois cometeram muitos assassinatos e sofreram condenações antes de seu encontro com Cristo...

4. ...porque existe uma pena que é mais eficiente, tal seja, a prisão por tempo determinado...

5. Porque é difícil apontar qual é o criminoso que merece a pena de morte, especialmente numa sociedade sem justiça social como a nossa..." 25.

A argumentação é lógica. Entretanto, é inteiramente ilógica do ponto de vista da racionalidade a que o autor se dirige.

Vejamos. O argumento pressupõe, em primeiro lugar, que a teologia é condicionada por situações histórico-sociais. Daí conclui não haver razões para a perpetuação dos erros do passado. Mas o conhecimento absoluto não pôde aceitar condicionamentos histórico-sociais, pois isto o destruiria.

Invoca, a seguir, a experiência: a parcialidade da justiça a favor dos ricos, o caráter irreparável dos erros judiciários no caso da execução do criminoso, a dificuldade de se apontar o verdadeiro criminoso numa sociedade injusta. Quem é realmente culpado, o que foi levado a matar, pressionado pela fome, ou aquele que causa a fome, pelos salários injustos que paga? A argumentação se localiza ao nível das causas secundárias. Mas como já indicamos, elas não tem poder explicativo.

Fizemos estas longas citações e comentários a propósito da função ideológica da doutrina da Providência. E o seu objetivo foi situar no seu contexto próprio o artigo que nos parece crucial. Seu autor era o redator secretário do jornal. Não se tratava de um membro de igreja qualquer. Possivelmente a mesma pessoa que escrevera o editorial. O artigo é uma resposta à carta que o contestara. A transcrição será longa. Mas é necessária.

"Os 'Editoriais' de Brasil Presbiteriano, edição de maio deste ano, num dos seus tópicos, feriram a nota muito discutida atualmente, a Pena de Morte. Quem leu com atenção deve ter observado que ali foi exposta, não a opinião particular de quem redige os editoriais, mas a doutrina autêntica de nossa Igreja no tocante ao assunto, ou seja, a doutrina de nossos Padrões, a Confissão de Fé e os Catecismos de

Westminster... Investem contra os teólogos que prepararam os sobreditos símbolos, alegando que, concernemente à pena de morte, receberam eles a 'influência do meio', o que equivale a dizer: não expuseram a doutrina que diziam tirar da Bíblia, mas a crença do povo daqueles dias; dobraram-se às idêias ambientes... Não atinam que isto é uma afronta à memória daqueles piedosos varões, que fomos ensinados a reverenciar... Outros citam casos de bandidos que, na cadeia, cumprindo sentença por seus crimes de morte, converteram-se, são hoje novas criaturas em Cristo e dão belo testemunho do poder regenerador do poder do evangelho. E perguntam: se tais bandidos tivessem sofrido a pena capital, logo após sua detenção e condenação, e antes de se converterem, não teriam seus juizes impedido a ação do Espírito Santo, que os regenerou depois, e não estariam eles hoje no inferno?

Pressente-se logo por aí que não são presbiterianos conscientes aqueles que assim argumentam. Não crêem na Predestinação, nessa doutrina consoladora de que 'para sua própria glória, Deus imutavelmente predestinou tudo o que acontece, especialmente com referência aos anjos e aos homens'... O argumento acima citado é caracteristicamente arminiano: os réus de homicídio precisavam ter sua vida poupada, na ausência da pena de morte, para que lhes sobreviesse a oportunidade de exercer fé em Cristo, receber a slvação e prestar serviços ao Reino de Deus. A inicial

tiva de se converterem era deles. Deus aguardava a decisão que eles tomassem. Se a morte interferisse antes dessa decisão, estariam todos perdidos. Os presbiterianos cremos de modo contrário: a iniciativa da salvação de quem quer que seja sempre foi e continuará sendo unicamente de Deus. Desde a eternidade todos quantos já foram salvos e os que ainda venham a sê-lo foram eleitos imutável e infalivelmente para a vida. Nem um só deles já se perdeu e nem nunca se perderá. Deus os predestinou para a vida eterna e no tempo próprio os vai chamando eficazmente. Nada há que possa interferir e fazer malograr o decreto divino da salvação dos seus escolhidos... Não nos assombramos, portanto, com a idéia de ser executado um criminoso impenitente, sem Cristo, no receio de que, talvez, se continuar a viver, venha um dia a resolver por si a converter-se a Cristo. A obra de Deus na salvação dos pecadores não pode flutuar assim na incerteza... Temos, pois, como certo que, se homicidas escapam à pena capital, convertem-se e livres da cadeia, cá fora no mundo, testemunham Cristo e realizam trabalho notável para a glória de Deus... temos como certo que a própria inexistência da pena capital entrou nos planos eternos e sábios de Deus..." 26.

Como se estrutura logicamente o argumento?

1. A doutrina não é condicionada historicamente. Ela é conhecimento absoluto. O que foi dito no passado é a voz da eternidade. Vale para sempre.

2. O conhecimento absoluto afirma a Predestinação, essa "doutrina consoladora de que 'para sua própria glória, Deus imutavelmente destinou tudo o que acontece' ".

3. Alegar que a pena de morte pode interferir na possibilidade de salvação, por matar o homem antes da sua conversão, é tornar o decreto de Deus relativo e subordinado aos atos humanos. "A obra de Deus na salvação dos pecadores não pode flutuar assim na incerteza..."

4. "Não nos assombramos, portanto, com a idéia de ser executado um criminoso impenitente..." A doutrina da Predestinação garante que, se ele é executado, é porque Deus assim determinou. A ocorrência do fato é garantia de ser ele a vontade de Deus.

5. Não se pode, portanto, invocar a bondade em oposição à facticidade. O que é, é o que deve ser. O discurso ético, assim, se expressa pela justificação do que é.

A Inquisição era mais compassiva. Mulheres acusadas de bruxaria eram frequentemente submetidas à prova d'água. Mãos e pés fortemente amarrados, eram atiradas em um poço cheio de água. Sabia-se que a água e o demônio se repelem, porque a água é o símbolo do batismo. Conclusão: bruxas não se afogam. Se a pobre vítima sobrevivesse ao afogamento, estava estabelecida a sua culpa. Era, portanto, estrangulada. Se morresse afogada, entretanto, estava estabelecida a sua inocência, e estaria, na quele momento, nos céus. No nosso caso, entretanto, o fato de um criminoso ser executado antes de sua conversão, é prova cabal de não ter sido ele eleito para a salvação. Sua morte pela espada da lei é a evidência de sua perdição eterna. E se Deus

não teve misericórdia de tal criatura, por que razão os homens deverão ter?

Talvez o leitor, neste ponto, esteja começando a suspeitar que estou cometendo uma enorme injustiça para com os protestantes. Poderiam me perguntar: são muitos os protestantes que pensam assim? Suas conclusões se baseiam numa amostragem significativa? Ou não será verdade que estamos diante de um fato isolado, talvez uma aberração? Pode-se construir um argumento sobre um caso único?

Não, não estou dizendo que todos os protestantes pensem assim. Poucos, na verdade, são aqueles que já pararam para pensar sobre esta questão. O meu interesse não é fazer um levantamento estatístico das opiniões dos protestantes. Interessa-me a lógica que preside a sua forma de pensar. E estou afirmando que esta defesa da pena de morte é nada menos que um caso específico trabalhado pela lógica do "é a vontade de Deus", que se encontra na boca de cada crente. Por um procedimento estritadamente lógico é possível, partindo das conclusões do argumento, chegar às proposições fundamentais de onde ele se deriva dedutivamente, e que se encontram organizadas sob a forma da doutrina da Providência. O argumento é rigorosamente ortodoxo. Tanto assim que ele não provocou nenhuma reação mais forte por parte dos concílios. Se o argumento fosse heterodoxo, se ele violentasse a consciência coletiva, os concílios e teólogos da igreja teriam se manifestado, imediatamente, na denúncia da heresia. Quando, um pouco mais tarde, as questões da justiça social e do ecumenismo vieram a ser levantadas, a igreja reagiu pronta e vigorosamente. Neste caso específico, entretanto, o silêncio foi total. O que indica que este caso extremo se harmoniza perfeitamente com a lógica da Predestinação ou Providência.

Manifesta-se, aqui, uma dualidade que deve ser notada. Já a indicamos, anteriormente. A doutrina da Providência identifica fatos e valores. O que é, é o que deve ser, porque o que é, é o que foi decretado por Deus. Esta é a razão porque, frente aos fatos, o comportamento do crente deve-se caracterizar pela "submissão à vontade de Deus, ... que tudo faz bem, ... dentro do sentimento de gratidão e confiança". Ora, quando a consciência se recusa a aceitar os fatos, ela revela que, emo cionalmente, os fatos não têm um estatuto moral. A consciência nega os fatos, em nome de valores brotados dos desejos. O real deve ser transformado. A doutrina da Providência, entretanto, ao elevar os fatos à condição de valores, proíbe que a consciência se rebele contra os fatos. Isto é, ela interdita o exercício crítico das emoções. A Providência extrai o imperativo do indicativo, ou mais precisamente, identifica o imperativo com o indicativo, tornando, desta forma, proibido o exercício do imperativo em oposição ao indicativo.

Mas a lógica não habita um círculo limitado. Ela cobre todo o tempo e todo o espaço. É possível retirar da lógica todos os objetos e eventos. Ela pode reduzir-se a um esquema totalmente vazio e formal. O que não se pode fazer é retirar dos objetos e eventos a lógica que preside a sua construção teórica. A lógica da Providência transborda dos eventos individuais. Ela se impõe sobre a ordem política. E se "Deus, o Senhor Supremo e Rei de todo o mundo, para a sua glória e para o bem público, constituiu sobre o povo magistrados civis que lhe são sujeitos", seguem-se conclusões sinistras. Note-se que o texto não diz que os magistrados devem ser sujeitos. O modo é o indicativo e não o subjuntivo. O tom desiderativo introduziria uma

perigosa incerteza. Porque ele implica a possibilidade de que em certas circunstâncias os magistrados não sejam sujeitos a Deus. Mas isto destruiria a doutrina da Providência. Os magistrados fariam coisas que não as decretadas por Deus. Não, os magistrados são sujeitos a Deus. Conclusão: o que eles fazem é a vontade de Deus. Já não estamos apenas ao nível da sacralização da tragédia. Já entramos na esfera da sacralização dos poderes constituídos. E se assim é, como criticá-los? Como opor-se a eles? Que fazer do ideal democrático? A democracia se assenta sobre a sabedoria histórica de que "o poder corrompe e o poder absoluto corrompe de forma absoluta". Daí a necessidade de se estabelecer um sistema em que vários poderes se controlem e se policiem mutuamente. A democracia só é possível quando se pressupõe que o exercício do poder é dominado por interesses, e que, deixado à mercê de sua própria dinâmica, ele sempre terminará como totalitarismo. Mas se os magistrados são sujeitos a Deus, como estruturar um sistema de controles? A doutrina da Providência, quando aplicada de forma consistente à política, produz uma teocracia teórica que se revela como um absolutismo prático. O ideal democrático nasce das cinzas do ideal platônico de um rei-filósofo, um homem que combinasse poder e sabedoria em si mesmo. Resta-nos um arranjo pragmático que abdica da questão da verdade e se contenta com um equilíbrio de interesses. Ora, a doutrina da Providência declara que o que é, é o que deve ser. Ao fazer isto, ela sacraliza os poderes constituídos. E quando tal doutrina se combina com a presunção de um conhecimento absoluto, detido por uma minoria, como fazer lugar para o pragmatismo do ideal democrático? Quem está absolutamente certo da verdade, por uma razão de coerência, não deve suprimir o erro, ainda que pela força? Calvino foi consistente.

Bruxas continuaram a ser queimadas em Genebra. Em 1545 "Calvino lidera uma campanha contra a feitiçaria em Genebra, 31 pessoas foram executadas". Em 1553, "Miguel Serveto, médico espanhol e descobridor da circulação pulmonar, é queimado vivo como hereje em Genebra" ²⁷. A tolerância só é possível quando, por um lado, se aceita que o que é não é, necessariamente, o que deveria ser; e por outro, quando se aceita que ninguém detém o monopólio da verdade. É impossível que uma comunidade qualquer, religiosa ou política, e que pretenda ser detentora do conhecimento absoluto acerca da necessidade do que é, assuma, ao mesmo tempo, uma atitude de tolerância para com o erro e para com aqueles que desejam transformar o real. Creio, portanto, que Troeltsch está correto ao afirmar que "a Democracia, no seu sentido estrito, é em toda parte estranha ao espírito do Calvinismo". "A idéia aristocrática da Predestinação" tende a pensar o estado como uma "forma modificada de aristocracia" ²⁸.

3.2. A causa final: o problema da teleologia

Voltamo-nos para a segunda ordem de perguntas, aquelas que se referem aos fins. Qual o telos dos acontecimentos? Para onde nos levam eles? Que intenções revelam?

E ao fazer isto constatamos que esta pergunta já foi praticamente esgotada na pergunta sobre as causas. Causa eficiente e causa final não podem ser separadas. Constituem uma única realidade. A causa eficiente é o poder da intenção, enquanto que a causa final é a intenção do poder. A doutrina da Providência une estas duas determinações. Na verdade, se a descrevêssemos de maneira puramente formal, poderíamos dizer que a Providência é uma teoria do universo na qual as causas eficien

tes se subordinam às causas finais, como meios em relação a fins. Por detrás de tudo o que ocorre está sempre presente uma intenção. Eventos são flechas que Deus atira na direção do seu alvo. Vemos a flecha em vôo. Não sabemos de onde partiu. Não sabemos que alvo atingirá. Mas podemos ter a certeza de que o braço que entesou o arco pertence à intenção que escolheu a presa.

A doutrina da Providência resolve, assim, ao nível do pensamento, o problema prático que se encontra por detrás da política, ou seja, o divórcio entre a intenção e a eficácia, entre o amor e o poder. Sob o nível das aparências está em operação a política divina que une poder e amor, intenção e eficácia. Estabelecem-se, assim, as bases para uma atitude que combina, a um tempo, fatalismo e otimismo. O homem que se entregou a Cristo sabe que a vida é um problema que não lhe cabe resolver, por já estar resolvido.

"As tuas mãos dirigem meu destino,
Por mim sangraram na infamante cruz.
As tuas mãos dirigem meu destino;
O acaso para mim, não haverá!
O grande Pai é justo e benfazejo,
E sem motivo não me afligirá.
Em sombra ou luz, é tudo como queres,
E é tudo bom se for do teu querer" 29.

Problemas que demandam o esforço e a aflição dos homens?

Não os há. Os problemas não podem ser definidos pela

configuração aparente dos fatos. Importa ver o propósito oculto de Deus. Qual é o problema? O problema real é a nossa incapacidade de ver que todos os problemas já estão resolvidos. Assim, pouco importa que soframos. O que importa é como sofreremos. Quando vistos "sub specie aeternitatis" os fatos deixam de ser problemas e passam a ser sacramentos da intenção divina. Não é necessário transformar. Basta compreender.

É necessário, portanto, aprender a escutar o que Deus nos diz através do que acontece. Eventos são a face visível da intenção divina. Sua visibilidade, entretanto, é muda. Somente entendem a voz dos eventos aqueles que aprenderam a escutar. Para o não crente, os eventos nada dizem. Eventos são efeitos de determinadas causas, funções de certas estruturas. O que eles dizem é banal, trivial, insignificante, porque nada tem a ver com o fim último da existência, a salvação da alma.

A doutrina da Providência nos diz que os fatos falam. Cada aparência aponta para uma essência. É bem verdade que o caminho da primeira para a segunda não é direto. Somente os olhos da fé dispõem da chave hermenêutica que lhes possibilita a leitura dos eventos.

Galileu teve visão semelhante. Descobriu que a natureza falava. Se não a entendemos é porque não falamos a sua linguagem. E que linguagem é esta? A linguagem da geometria, dos triângulos e quadrados, círculos e esferas, cones e pirâmides. A geometria se constituiu na chave hermenêutica para a compreensão da voz da natureza.

A alma crente, ao contrário, sabe que os fatos falam, não sobre relações matemáticas - a um tempo absolutamente universais e absolutamente insignificantes, de um ponto de vista

existencial - mas sobre o coração. A alma é a significação do mundo. "Deus usa a linguagem dos fatos e, nos milagres de Jesus, não ofereceu aos homens a simples contemplação de espetáculos inúteis destinados somente a provocar admiração. Apresentou lições práticas, profundas e ricas, as lições tiradas do mundo visível, para nos dar a entender que pode operar milagres no mundo invisível do nosso coração" ³⁰. O mundo visível é uma função do mundo invisível, o exterior é um espelho do interior. O propósito do conhecimento do mundo é o conhecimento de nós mesmos, porque é sobre nós mesmos que falam os fatos. Estamos diante da versão protestante (e católica) da alegoria da caverna de Platão. O mundo é a caverna. O visível são as sombras. As sombras apontam para a luz. Por que o visível? Para significar uma essência invisível. Ele é apenas um sinal. O mundo é um texto para ser lido e decifrado, a fim de nos apropriarmos da atividade didática divina, que produz a Gnosis da salvação. Diz um ditado Zor: "O dedo aponta para a lua. Mas aí daquele que tomar o dedo pela lua". Uma vez vista a lua, o dedo se torna desnecessário. O visível aponta para o invisível. Mas uma vez visto o invisível, o visível se torna desnecessário. Ele é nada mais que uma realidade penúltima, instrumental. Depois de contemplada a lua, o dedo se transforma em obstáculo ao conhecimento. Assim também o mundo: quem o contempla firmemente, como algo em si, distrai-se e não vê aquilo para que ele aponta. Talvez seja esta a razão por que os crentes fecham os olhos para orar. É necessário eliminar a visibilidade do visível, para se contemplar o invisível face a face. Não nos esqueçamos de que o mundo é apenas o palco para o drama da salvação. O que importa é a alma. E a alma busca, neste cenário falante, a mensagem acerca do seu próprio destino.

Assim, pouco importa à alma crente o que os fatos são, em si. Importa-lhe a voz de Deus, escondida nos fatos. Fatos são mensagens codificadas, que Deus espalha pelo caminho, a fim de que a alma compreenda melhor a sua direção e o seu destino.

3.3. A causalidade divina e a ação dos homens: o problema da liberdade e da história.

Se o universo protestante é definido e fechado por uma causalidade divina inexorável, temos de nos perguntar sobre a significação da ação humana. Será ela uma simples expressão da causalidade divina? Neste caso, como evitar o panteísmo? Serão panteísmo e Providência conceitos sinônimos? Já indicamos que o Protestantismo repele tal solução, pois o panteísmo dissolveria a dualidade dos caminhos e a dualidade dos destinos. Além disto, ele terminaria por dissolver também a consciência moral e o senso do pecado. Mas os protestantes, como se sabe, são notáveis exatamente pelo seu senso do dever, de culpa e de moralidade.

A relação entre Providência e responsabilidade não comporta uma solução lógica. E isto porque, neste ponto, encontramos na junção de dois mundos que não se podem conciliar: o mundo grego e o mundo hebraico. A doutrina da Providência é uma resposta à busca grega do "arche", o princípio único que se encontra por detrás da diversidade dos fenômenos. Ela nos revela um homem obcecado pela questão da unidade teórica do real. O múltiplo se resolve no uno. Do outro lado, entretanto, encontramos a vertente hebraica que desconhece explicações teóricas totalizantes. A consciência hebraica se volta intencio-

nalmente para a questão moral, tal como se revela na história, em termos de um conflito entre o bem e o mal, entre o egoísmo e o amor, entre a liberdade e a escravidão. Na junção do espírito grego com o espírito hebraico, assim, não temos uma nova síntese, mas antes uma justaposição de modelos que não podem ser unificados. Isto se revela de maneira muito clara nas próprias palavras da Confissão de Fé:

"Desde toda a eternidade, Deus, pelo mui sábio e santo conselho de sua própria vontade, ordenou livre e inalteravelmente tudo o que vem a acontecer, porém de modo que nem Deus é o autor do pecado, nem é violentada a vontade da criatura, nem é tirada, mas pelo contrário, estabelecida, a liberdade ou contíngência das causas secundárias" ³¹.

O texto reúne num mesmo discurso duas afirmações contraditórias, do ponto de vista lógico. "Tudo o que ocorre, ocorre por necessidade divina" e "o homem é livre". Na vida prática, entretanto, pouca necessidade temos de consistência lógica. Escolhemos nossas receitas práticas movidos mais por motivos de ordem pragmática que por uma subordinação consciente a explicações totalizantes. A contradição lógica se resolve numa fórmula prática:

"Ora como se tudo dependesse de Deus;
Age como se tudo dependesse de ti".

Estamos frente a um paradoxo pois as duas declarações não podem ser mantidas, ao mesmo tempo. "Tudo depende de Deus" e "tudo depende dos homens" são proposições contraditórias. Ou

uma ou outra, mas não ambas, ao mesmo tempo. No entanto, tal fórmula representa bem a atitude do protestante frente à vida. Como conciliar a contradição? A resposta se encontra na expressão como se. A fórmula é uma ficção. Ela não exprime, realmente, a realidade. Por isto, ela é mantida como um paradoxo sem solução. E isto porque a lógica do entendimento, que se move ao nível das causas secundárias, é incapaz de integrar os opostos que na mente de Deus são idênticos. Não existe uma solução lógica. A identidade entre o determinismo da Providência e a liberdade do homem deve ser afirmada e vivida pela fé, mas permanece, do ponto de vista de sua inteligibilidade, como um mistério.

A doutrina da Providência estabelece um mundo fixo e acabado. Variam as aparências de uma estrutura inalterável. Assim, o universo protestante não pode fazer lugar para a categoria processo. Há um processo no desfilar das aparências. Mas não há processos pelos quais a realidade esteja sendo formada. E isto porque o real se constituiu num só momento cosmogônico originário, antes do tempo histórico. O futuro é apenas a revelação do que já estava presente, no passado. No presente, o que já existia de forma seminal no passado, se torna atual. Não existe nenhum lugar para o novo, o novo como uma síntese inesperada. O futuro não pode surpreender o passado. Admitir o inesperado é duvidar da Providência, é fazer lugar para o fortuito e para o acaso. Mas, ao fazer assim lugar para a operação da liberdade, como criação do novo, destrói-se a certeza do "happy end". O preço da liberdade é o fim das certezas. E isto é terrível.

"Nada há de mais sedutor aos olhos dos homens do que liberdade de consciência, mas também não há nada mais terrível", dizia o Grande Inquisidor de Dostoiewski ao seu silencioso interlocutor. "E em lugar de pacificar a consciência humana, de uma vez por todas, mediante sólidos princípios, Tu lhes ofereceste o que há de mais estranho, de mais enigmático, de mais indeterminado, tudo que ultrapassava as forças humanas. (...) Em vez de Te apoderares da liberdade humana, Tu a multiplicaste, e assim fazendo, envenenaste com tormentos a vida do homem, durante toda a eternidade" ³².

Viver a liberdade de forma radical é experimentar a realidade como aberta, indeterminada, à espera de que meu amor a fertilize ou meu ódio a mate. Liberdade e conhecimento absoluto são opostos que não se harmonizam. Assim, para se manter o conhecimento absoluto, é necessário construir um mundo fixo e terminado, sem o inesperado e sem surpresas. Neste mundo a dúvida está permanentemente exorcizada, e no seu lugar habitam as certezas que tranquilizam o coração. O Protestantismo, como afirmação de um conhecimento absoluto, não pode, portanto, aceitar que a história seja um processo de geração de novas possibilidades. Ao invés de fazer uso da categoria processo, o Protestantismo, de forma coerente, prefere entender a história como um mero des-enrolar de uma realidade já predeterminada. Não se constrói a história. Não se cria o futuro. Caminha-se pela história. Habita-se o tempo que emerge do passado que já o continha.

Que o futuro e o presente já se encontravam prontos no passado se revela de maneira clara na leitura dos eventos . Como entender o que ocorre hoje? A corrida armamentista? O conflito árabe-judeu? A crise do petróleo? A crise ecológica? A revolução nos valores? Os cataclismas naturais? A resposta não é obtida por meio de uma análise interna dos fenômenos. A questão que o protestante se propõe é: de que maneira os eventos no tempo revelam a hora da eternidade? A história são os ponteiros, no tempo, do relógio invisível que marca quanto tempo ainda nos resta. A linha da morte, que separa nossas vidas individuais em dois tempos, o tempo da decisão e o tempo da eternização, deixará de ter uma função puramente biográfica. Quando soar a hora final, a linha da morte decretará também o fim da história: fim do desenrolar, fim da aparência de processo , fim das transformações. E com isto inaugurar-se-á um universo perfeitamente fixo, equilibrado e final. É o dia do Juízo, a segunda vinda de Cristo. Que horas são? Quanto tempo ainda nos resta? Eventos são os "sinais dos tempos". O fim se aproxima . Daí a importância de se entender o que está ocorrendo à luz das profecias. As profecias são os jornais, com data de ontem, sobre os eventos de amanhã. Ou seja, no passado o futuro já estava acabado. O interesse pelos eventos não é um interesse pelo seu conteúdo. A questão é, ao contrário, determinar em que ponto do desenrolar do processo histórico nos encontramos, para saber quanto tempo ainda nos resta. E isto se faz pela comparação do presente com o cronograma profético já estabelecido no passado.

Uma vez mais o espírito do Protestantismo e o espírito da ciência entram em choque. O tempo de que lança mão a ra-

cionalidade científica é o tempo abstrato, vazio de tensão e intenção. Um segundo no tempo não se distingue de outro segundo no tempo. O tempo cronológico é absolutamente indiferente quanto aos seus conteúdos: tempo sem pressa. Esta é a razão por que, na ciência, o tempo é medido matematicamente, tempo sem intenção. Tempo como chronos, que se estende indefinidamente para o infinitamente passado e o infinitamente futuro: tempo sem origem, tempo sem fim ³³.

O tempo do universo bíblico, entretanto, resulta de um ato criador, é produto de uma intenção. E no seu desenrolar ele funciona como o meio para a realização da intenção. Ou, mais precisamente: é a intenção criadora que, na sua manifestação, cria o tempo. O tempo não seria, assim, uma categoria fundamental "a priori" da percepção, mas ele mesmo se constituiria a partir de um "a priori" ainda mais fundamental, a intenção.

Que concluímos? Que o conceito protestante de tempo se identifica com o conceito bíblico de tempo? Não são ambos os tempos teleológicos, orientados para um fim? É verdade. Mas há uma diferença fundamental a ser notada. No Antigo Testamento a intenção que cria o tempo é a redenção da história. Portanto, o que ocorre na história é de fundamental importância. O profeta olha para o passado não para encontrar ali o plano pronto de um futuro inevitável, mas para descobrir a intenção do poder divino, cujá realização depende da obediência ou desobediência dos homens. "Quase nunca o profeta prediz um futuro certo", diz Martin Buber. "YHVH não coloca nas suas mãos um livro completo do destino com todos os eventos futuros ali escritos, chamando-o a abri-lo na presença dos ouvintes. Era algo semelhante a isto que os "falsos profetas" pretendiam... A sua principal fal

cidade não estava no fato de que eles profetizavam salvação, mas antes que a sua profecia não dependia de um questionamento e de uma alternativa" ³⁴. A intenção divina se revela como um fato histórico, o Êxodo, mas ela se constitui não numa fatalidade mas num convite. Deus depende dos homens. E esta intenção aponta para um futuro histórico, de redenção e justiça, que implica numa transformação de todas as relações entre os homens: as espadas serão transformadas em arados e as lanças em podadeiras (Isaias 2.4). A intenção divina, assim, se apresenta sob a forma de uma utopia, ou seja, de uma nova ordem histórico-social que implica numa abolição da ordem presente.

A influência do pensamento grego sobre a teologia Cristã eliminou os elementos utópicos do seu conceito de tempo. O tempo grego é circular: o fim desemboca no princípio. Sendo vazio de propósito, o tempo é irredimível. O problema, portanto, é transcender o tempo, salvar-se dele, na eternidade. Quando tal concepção se amalgamou com a vertente hebraica do pensamento cristão obteve-se o seguinte resultado. Contra o espírito grego: o tempo tem um início e um fim. Em harmonia com o espírito grego: o propósito do tempo é a abolição do tempo, a entrada na eternidade.

O espírito grego levou a melhor, porque tal arranjo torna impossível o aparecimento de uma mentalidade utópica, porque as utopias são sempre ordens temporais. E com a dissolução da orientação utópica, dissolve-se também a perspectiva profética da religião. Numa perspectiva profética é a um tempo necessário crer-se na redenção da história, e impossível afirmá-la como realidade presente. A redenção é um horizonte futuro. A história é o caminhar de um povo na direção deste horizonte,

caminhar que é determinado pela dialética entre a consciência de um presente não redimido (fatos não são valores), e a esperança de um futuro novo. Neste caso, a intenção da consciência exige uma estruturação de tempo histórico. Não se pode pensar num novo espaço a não ser pela mediação do tempo. Na amálgama greco-hebráica, entretanto, a determinação temporal da consciência é substituída por uma determinação espacial: o espaço visível das aparências em oposição ao espaço invisível das essências. Sendo estes dois espaços fixos e prontos, a atividade humana nenhuma função tem a desempenhar em sua criação. A dialética é substituída pelo dualismo. A atividade não cria nem um novo tempo e nem um novo espaço. Ela simplesmente produz deslocamentos, num tempo rigidamente organizado, na direção de um espaço solidamente constituído. No profetismo e na utopia propõe-se a criação de um novo espaço e de um novo tempo pela negação e abolição do presente. Pressupõe-se aqui que o presente não é o resultado de uma causalidade divina, mas das opções que os homens fizeram. Aquilo que os homens construíram, os próprios homens podem demolir. A política é, assim, entendida como a ação de demolição e de construção, ou seja, o instrumento de mediação entre o presente e o futuro. No universo protestante a utopia já está pronta, num espaço supra-histórico. E isto torna a política desnecessária. A questão não é criar o que não está pronto, mas simplesmente ver o que já está pronto.

O que estamos dizendo parece contrariar os estereótipos mais comuns acerca do espírito protestante: seu ascetismo disciplinado, sua ética de trabalho, seu pragmatismo, sua obsessão ativista. Não estaremos nós tentando caracterizar o Protestantismo como uma religião contemplativa? Não, de forma al-

guma desejo negar o ativismo protestante. Desejo simplesmente indicar a forma como os protestantes entendem a sua atividade. No contexto da doutrina da Providência a atividade não pode ser compreendida como criatividade, mas ela é afirmada e exigida como testemunho, isto é, como revelação do ser do crente.

4. A voz contraditória: a oração

Neste ponto, entretanto, surge um problema que demanda elucidação. Na medida em que os limites de sua linguagem denotam os limites do seu mundo, o homem que articula a linguagem da Providência habita um universo fixo e terminado. Entretanto, este mesmo homem, em certos momentos, coloca entre parêntesis a linguagem indicativa da Providência, suspendendo-a num silêncio provisório, e articula, em seu lugar, a linguagem desiderativa da oração.

Que é a oração?

Oração é uma linguagem que exprime um desejo. Na oração o homem coloca diante de Deus as suas angústias e as suas aspirações mais profundas. E ela seria totalmente destituída de sentido se a pessoa que ora não acreditasse que o seu desejo é capaz de modificar o curso dos eventos. Na oração o homem tenta abolir o poder do assim é pela magia do assim deve ser. Como explicar que aquele que fazia uso da linguagem indicativa da Providência lance mão, agora, de uma outra linguagem, expressiva do desejo, a linguagem da oração?

O crente poderá explicar-se dizendo que na oração o seu desejo é sempre subordinado ao desejo de Deus. "Faça-se a Tua vontade, e não a minha". Se assim é, caberia perguntar da

função da expressão do nosso desejo. Não seria mais consistente simplesmente afirmar "Faça-se a Tua vontade", sem nenhuma referência ao que desejamos? Parece que tal explicação realmente não explica, porque ela torna a oração supérflua e desnecessária.

O crente poderá ainda dizer que a oração é essencialmente comunhão com Deus e não um esforço para mover Deus, magicamente. Em muitos casos, na verdade, a oração é quase um silêncio agradecido, que nada pede, mas que apenas diz: "Graças te dou, ó Deus".

Estas explicações, entretanto, não esgotam a oração. Oração é súplica, petição, luta com Deus. E na oração o homem revela o seu protesto contra as coisas, tais como são, e a sua esperança de que o seu desejo será capaz de colocar em operação uma nova causalidade que haverá de mudar o curso dos eventos.

O médico crente faz uso de todos os recursos da ciência no seu diagnóstico e tratamento. Mas ora para que Deus o ilumine e abençoe os medicamentos. A mãe vê o seu filho abandonar a igreja, entrando pelos caminhos do mundo. E ora, para que Deus faça alguma coisa para salvá-lo. A esposa, a despeito da doutrina da dupla predestinação, ora para que Deus converta o seu marido incrédulo. Ora-se por todas as coisas: para que os enfermos sejam curados, para que as guerras terminem, para que as igrejas cresçam, para que os inimigos sejam reconciliados, para que a chuva caia ou para que ela cesse, para que os negócios sejam bem sucedidos.

Por que se ora? O crente ora se, e somente se, ele crê que, de alguma forma misteriosa, os seus desejos são capazes de comover uma vontade suprema, que permaneceria impassível.

vel se a voz da oração não fosse articulada. Ele ora porque ele crê que a sua oração tem o poder para colocar em ação uma eficácia extra que não existiria, se ele permanecesse em silêncio.

A oração, portanto, revela algo surpreendente: um crente que não crê na Providência como causalidade de ferro, e um outro Deus que acolhe os desejos humanos e altera o curso dos eventos. Num universo rigorosamente determinista, em que as emoções são impotentes frentes ao real, a oração é uma impossibilidade.

Pode-se realmente orar, quando se confia totalmente na providência divina? Não será o silêncio tranquilo, compreensivo e confiante, a única atitude adequada à crença de que tudo ocorre em virtude dos desígnios misteriosos e bondosos de Deus?

Estamos diante de uma contradição. Diz a Providência: "o que ocorre é efeito de uma causalidade transcendente inflexível". Diz a oração: "os desejos dos homens são capazes de mover montanhas". A Providência e a oração não podem ser harmonizadas logicamente.

Como explicar tal contradição? Tenho necessidade de lançar mão de recursos exteriores à racionalidade protestante.

Freud, na sua obra Totem e Tabu, indica que há grandes semelhanças entre a vida psíquica do homem primitivo que lançava mão da magia, a fim de conseguir os seus objetivos, e a vida psíquica dos neuróticos. "Os motivos que impelem alguém a fazer uso da magia", diz-nos Freud, "são facilmente reconhecíveis: são eles os desejos dos homens. ... O homem primitivo tinha grande confiança no poder dos seus desejos"³⁵. Desejos são forças capazes de mudar o curso dos eventos. Malinowski, de forma semelhante, vê surgir o comportamento mágico quando a

realidade se interpõe à realização do desejo³⁶. Na magia estamos frente a frente com um ato de recusa: o ego não aceita como final o veredito dos fatos. "O que é, não pode ser verdade" (Bloch). O que caracteriza o comportamento dos neuróticos, igualmente, é a sua crença de que os seus desejos são capazes de abolir o mundo real e poderosos para criar os objetos a que eles aspiram. Magia e neurose são formas de rebelião do "princípio do prazer" contra o "princípio da realidade".

Existirá uma semelhança entre a magia e a oração? Evidentemente. Elas só se distinguem na sua forma. Em ambas o homem é movido pela esperança de que os seus desejos, misteriosamente, serão capazes de comover o real e alterar o seu curso. Como a magia, a oração é o gemido da criatura oprimida, uma recusa em aceitar como final a crueldade dos fatos, uma esperança de que os valores humanos serão capazes de dobrar a necessidade invisível, uma aposta no "princípio do prazer", em oposição ao "princípio da realidade".

Ora, no universo protestante, que é o que define o "princípio da realidade"? É a doutrina da Providência. A oração, ao contrário, é um manso e murmurante protesto contra esta ordem fechada, contra uma Providência obcecada pela "glória de Deus", de sorte a não fazer lugar para a felicidade dos homens.

Vejo a oração como um lapso freudiano: uma linguagem reprimida e proibida e que, a despeito da proibição, se faz dizer no interior mesmo da linguagem que a proíbe. A oração nos informa que o rebelde ainda não morreu. A consciência ainda não se curvou, de forma total, à Providência. A alma é ainda capaz de dizer os seus desejos, em oposição à fatalidade.

Mas a relação entre estas duas linguagens permanece problemática, impensada. Como já indicamos, elas não podem ser harmonizadas logicamente. Na medida em que o Protestantismo é obcecado com a "glória de Deus", não lhe é possível pensar, de forma consistente, a significação de uma linguagem que articule as aspirações dos homens. Não existe, aqui, uma síntese entre razão e sentimento. Como mostraremos no capítulo que se segue, a ética protestante se caracteriza pelo fato de que ela desautoriza os sentimentos, reprime-os e os disciplina por meio de uma racionalidade heteronômica. Por isto a racionalidade protestante permanece fria, e o seu calor permanece amorfo. Creio que é isto que explica, em parte, a pobreza artística do Protestantismo. A criação de uma obra de arte exige que o artista saiba combinar seus meios de expressão com os seus sentimentos. Na obra de arte forma e emoção se unificam. Os católicos foram capazes de criar um drama litúrgico, a missa, em que estes elementos se harmonizam. Nada disto encontramos no Protestantismo. O culto protestante oscila entre os extremos da hipertrofia da verbalização - a racionalidade fria -, e a hipertrofia da emoção - o calor amorfo. Oscila o próprio Protestantismo entre estes dois extremos: o Protestantismo da Reta Doutrina, de um lado, e o Protestantismo do Espírito, de outro.

5. Conclusões

Vamos resumir as nossas conclusões.

a. O universo protestante é estruturalmente idêntico ao universo medieval. O visível se explica pelo invisível, o tempo se explica pela eternidade, o imanente se explica pelo transcendente. Católicos e protestantes habitam o mesmo mundo.

b. A estrutura da realidade é fixa, sendo impossível qualquer transformação de sua essência. Observamos aqui uma radical descontinuidade com o mundo moderno, que trocou a categoria essência pela categoria função.

c. Todos os pontos do tempo e do espaço são rachados por um dualismo fundamental: perdição e salvação.

d. O dualismo se resolve na unidade da Providência ou da dupla predestinação, de sorte que perdição e salvação são efeitos de uma mesma causa.

e. A ação humana não pode ser criativa. Ela é antes um movimento no interior de um universo fixo, um peregrinar pelos caminhos que levam à eternidade.

f. A vida não é um fim, mas apenas um meio.

g. Este esquema funciona de forma ideológica, na medida em que os fatos são elevados à categoria de valores, por serem eles a face visível de uma intenção divina invisível. O Protestantismo sacraliza a tragédia.

h. Uma vez entendidos os fatos visíveis como teofania, torna-se impossível uma articulação da tolerância e da democracia. Tolerância e democracia pressupõem a ambiguidade dos fatos e a ambiguidade do saber. Tais pressuposições, entretanto, não têm um lugar num universo teofânico, que é compreendido de forma absoluta por uma certa comunidade religiosa. Há, assim, grandes afinidades entre a doutrina da Providência e uma teoria totalitária do poder (teocracia). Se o Protestantismo postulasse um mundo rigidamente estruturado pela Providência, mundo, entretanto, conhecido de maneira imperfeita e provisória, seria possível a tolerância. Se, por outro lado, ele postulasse um mundo aberto e incompleto, um conhecimento absoluto de

tal mundo exigiria a tolerância. Mas o Protestantismo absoluti-
za os dois polos: a realidade e o seu conhecimento da realida-
de. Parece-me, portanto, que a despeito de suas afirmações ao
contrário, a epistemologia protestante, na sua articulação com
a visão de mundo protestante, contém, latentes em seu seio, as
sementes do autoritarismo.

CAPÍTULO V"OS CRENTES SÃO DIFERENTES"A Ética Protestante1. A moralidade como fisionomia da salvação

Já indicamos que o recém convertido é definido como aquele que ainda "não sabe no que crê". O problema com que ele se defronta é transcender a sua condição de ignorância e tomar posse do conhecimento absoluto exigido pela experiência da conversão. Por outro lado, mostramos que a Igreja se define como a instituição que detém o monopólio do saber. A solução do problema do conhecimento, portanto, exige que o novo crente esqueça o saber que ele consigo trazia, substituindo-o por aquele codificado e cristalizado na instituição. Convertido e Igreja se unem numa relação de subordinação: o aprendiz se submete à mestra.

Deixamos agora para trás a prendizagem do mundo. O converso já sabe como se estrutura a realidade. Já tomou posse dos conteúdos do discurso protestante e já domina a sua sintaxe. Falta-lhe, entretanto, um outro tipo de conhecimento. Não basta saber que o mundo é assim. O modo indicativo não é suficiente. Falta-lhe conhecer o modo imperativo. É necessário saber como se comportar neste universo. Entramos no mundo do dever e da moralidade.

Para o protestante a questão moral subordina-se à questão da salvação. "Que devo fazer para herdar a vida eterna?" E ao se propor tal pergunta, o que se busca é uma descrição da fisionomia da salvação. Na conversão a experiência da salvação carecia de uma forma objetiva. Ela se exprimia e se

esgotava nos sentimentos e nas emoções que habitam a subjetividade. No primeiro momento da socialização ao mundo protestante a salvação se tornou mais precisa. Os sentimentos se tornaram conhecimento; as emoções se disseram como saber. Mas em tudo isto a salvação ainda não ganhou um rosto, não se encarnou. Ela só se torna visível e objetiva quando assumida pelo comportamento. Ao definir a moral, portanto, descreve-se o Espírito feito carne; proclama-se o estilo de vida que é o "resplandecer" ou a fenomenologia da salvação; desenha-se a fisionomia do "novo ser".

É necessário que não haja possibilidades de equívocos. A fisionomia do Espírito deve ser descrita de forma clara e precisa. Porque esta descrição dará algumas das marcas que irão permitir à Igreja separar os verdadeiros dos falsos crentes, o "trigo" do "joio", as "ovelhas" dos "lobos" vestidos de "ovelhas". A instituição deve ter critérios que lhe permitam reconhecer aqueles que realmente lhe pertencem. E para isto a experiência da conversão não basta. Porque os sentimentos e as emoções permanecem para sempre escondidos no interior da subjetividade. Como distinguir as emoções falsas das verdadeiras? Isto é impossível. O conhecimento absoluto já é um avanço. São crentes somente aqueles que fazem a confissão da reta doutrina. Entretanto, este critério não basta, porque nem todos os que fazem a confissão da reta doutrina são crentes. O conhecimento absoluto é um critério necessário mas não suficiente. A fisionomia do Espírito só se torna precisa e clara quando ao conhecimento se agrega a moralidade. Crentes verdadeiros são somente aqueles que fazem a confissão ortodoxa da fé e se comportam segundo as normas estabelecidas pela Igreja. Se, por acaso, qualquer um destes dois critérios não se apresentar na vida de

um indivíduo, ele não possui as condições para pertencer à comunidade. É a união destes dois elementos, conhecimento e moralidades que define o tipo ideal de personalidade protestante, o homem "em Cristo".

2. A moralidade como uma função da consciência coletiva

De que forma o convertido aprende o comportamento adequado ao seu novo ser? Como se constitui a sua consciência moral? Por que processos se torna ele capaz de distinguir entre o bem e o mal?

Repete-se o que ocorreu na aprendizagem do universo protestante. O novo crente não sabe, espontaneamente, o que fazer. É a Igreja que detém o monopólio do conhecimento ético. Ela sabe o que é o bem e o que é o mal. E, portanto, somente ela pode enunciar os mandamentos "Tu deves", "Tu não podes". A Igreja determina o indicativo. A Igreja determina o imperativo. A relação de domínio mestra-aprendiz, que caracterizou a socialização ao universo protestante, assume agora a forma paralela de relação, também de domínio, entre a instituição que ordena e o indivíduo que obedece. Assim como a consciência epistemológica do indivíduo foi negada, a fim de que ele se apossasse do conhecimento da realidade que pertencia à Igreja, agora a consciência moral do indivíduo é igualmente negada, a fim de que, pela sua subordinação ao conhecimento do bem e do mal cristalizado na consciência coletiva, ele encontre a resposta à sua pergunta: "Que devo fazer para herdar a vida eterna?" O ato constitutivo da moralidade do PRD se caracteriza, portanto, pela substituição da consciência ética individual pela consciência ética coletiva. Em outras palavras: o ato constitutivo da moralidade deste Protestantismo é aquele pelo qual a Igreja se

impõe como consciência viva, vigilante e poderosa do crente.

É necessário oferecer evidências do que estamos afirmando.

Uma crente fez a seguinte pergunta a um teólogo da Igreja:

"É lícito ao crente ouvir futebol no seu rádio caseiro, em dia de Domingo?"

O problema parece ser de importância secundária. Não para o protestante. O domingo é o "dia do Senhor" e a sua santificação ocupa um lugar absolutamente central no seu comportamento.

Respondeu o teólogo:

"O crente pode e deve, no domingo, fazer tudo o que lhe proporcione, em boa consciência, três cousas harmônicas: - o seu repouso mental e físico, a sua santificação pessoal, mediante o culto e a comunhão com Deus e a prática de qualquer bem que se lhe depara executar. (...) Um crente sincero acha que descansa usando o seu rádio; outro, tão sincero como o seu irmão, já não usa o rádio, em dia de domingo".¹

A resposta parece anular o que afirmamos. Porque em última análise, o que é decisivo no comportamento (pelo menos neste caso específico), não é a sua forma exterior, mas a "boa consciência". A recusa em dar uma resposta afirmativa ou negativa à pergunta implica que a Igreja não pode impor um consenso coletivo sobre a consciência do crente.

O fato, entretanto, é que tal resposta colidia fron-

talmente com as normas éticas da Igreja. E as reações não tardaram. Dois líderes da Igreja assim exprimiram a sua discordância:

"Temos para nós que se há problemas de conduta que devam ser deixados ao arbítrio de cada qual, há outros a respeito dos quais a Igreja tem estabelecido princípios de ordem geral, suficientemente claros para auxiliá-los (os crentes) na solução de dificuldades íntimas que com eles se relacionem. Por curiosa coincidência aparece, na seção 'Tele-Fatos' do mesmo número do mesmo órgão que reproduz a pergunta que está provocando este comentário, uma notícia sobre a atitude de determinada Igreja contra duas jovens que dançavam. Não julgou o referido Conselho - e no nosso entender o fez com muito acerto - que aquele fosse assunto para ser decidido apenas pela consciência das pessoas nele implicadas. (Assim), a resposta dada pelo nobre colega não nos parece estar em harmonia com o consenso da Igreja a respeito do assunto."

"Na resposta encontramos que deve ficar ao critério de cada crente a resolução do problema. Discordamos. E pergunto: Qual é a única regra de fé e prática para o crente em Cristo? É a Bíblia Sagrada ou é a CONSCIÊNCIA DO PECADOR?"²

Os dois textos protestantes concordam em dois pontos:

a. Ambos negam que a questão da moral possa se resolver ao nível da consciência individual. Em outras palavras: nega-se que a consciência seja o árbitro das decisões éticas. A

consciência individual é sempre a CONSCIÊNCIA DO PECADOR. A doutrina calvinista da "depravação total do homem" proíbe, de forma categórica, que se pense que o homem tenha qualquer capacidade para distinguir o bem e o mal.

b. Ambos afirmam em consequência, que a consciência individual deve subordinar-se a uma autoridade que decide, de forma final, as questões éticas.

3. A disciplina eclesiástica: a forma jurídica da consciência coletiva

Poder-se-ia, entretanto, levantar a seguinte objeção: por que tomar estas duas vozes de protesto como sendo as que efetivamente representam o espírito da Igreja? Por que não a voz oficial do teólogo da Igreja?

Não. Não estamos generalizando a partir de dois pronunciamentos. Se os tomamos como exemplos é porque, o que eles fazem, é nada mais que simplesmente enunciar a racionalidade da moralidade protestante, e como ela se exprime através da instituição da disciplina eclesiástica. Disciplina eclesiástica se define como um conjunto de mecanismos, regulamentados por um texto universalmente aceito dentro dos limites da Igreja, que cataloga as faltas passíveis de punição, recebe queixas e denúncias contra os transgressores, julga-os e pune-os com penas que podem ser admoestações, afastamento da participação nos sacramentos e exclusão, pela qual o faltoso é eliminado da comunhão da Igreja.³ Através da institucionalização da disciplina eclesiástica, pela qual o comportamento individual é submetido ao julgamento de tribunais, a Igreja afirma que o conhecimento ético é monopólio seu. Afirma, ainda mais, que a condição para a participação do indivíduo na comunidade é a

sua conformidade com este conhecimento. Ao se arrogar o direito de impor penalidades, ela afirma o seu "status" de consciência do crente. A culpa se torna objetiva através da punição, para a consciência que subjetivamente está em paz consigo mesma. Paz de consciência não é evidência de inocência. Culpa e inocência não são determinadas pelos sentimentos dos indivíduos, mas antes pela relação lógica entre o comportamento e as normas afirmadas pela consciência coletiva e institucionalizadas na disciplina eclesiástica.

A institucionalização da moral nos mecanismos de disciplina eclesiástica define a condição ética do indivíduo como sendo essencialmente jurídica. O homem se encontra diante de um tribunal. O tribunal é uma entidade objetiva, coersiva, estranha. A objetividade do tribunal se revela no fato de ser ele independente dos desejos e intenções da subjetividade. O seu caráter coersivo se patenteia no seu poder para punir e excluir. E a sua estranheza se expresse no fato de que ele ignora e nega os julgamentos éticos da consciência. Assim, quando afirmamos que, sob uma perspectiva moral, o crente se encontra diante de um tribunal, não estamos fazendo uso de uma figura de linguagem. No momento em que o pecado é constatado, ele adquire o caráter de falta ou crime. Como tal, é apresentado, sob a forma escrita de queixa ou denúncia à Igreja. Neste instante a comunidade que acolhe se metamorfoseia em corte de justiça que julga um réu. Nas palavras do Código de Disciplina, "os Concílios convocados para fins judiciais funcionam como tribunais." E qual é a função dos tribunais? Responde o Código: "processar e julgar" a parte faltosa, impondo-lhe a seguir uma pena, nos termos da sentença eclesiástica.⁴ A simples leitura do referido documento revela a mentalidade jurídica que presidiu a sua elabo

ração. O ponto de referência último de toda a moralidade deste protestantismo, assim, é o tribunal, perante o qual cada crente poderá ser levado, eventualmente.

A função dos tribunais é punir os pecados. O que é pecado? Segundo o Catecismo Menor, "pecado é qualquer falta de conformidade com a lei de Deus, ou qualquer transgressão dessa lei."⁵ Poderemos concluir, em consequência, que os tribunais se propõem a tarefa de punir todos os pecados? Evidentemente que não. Esta é uma tarefa impossível. E isto porque, por definição teológica, todos os homens são pecadores. Se os tribunais punissem qualquer falta de conformidade com a lei de Deus, eles se dissolveriam a si mesmos, através de uma auto-punição, pois os juizes também são pecadores. A disciplina eclesiástica exige, portanto, que se faça uma discriminação entre pecados passíveis de punição e pecados não passíveis de punição. Como ocorre com a justiça civil, a disciplina eclesiástica deve distinguir claramente entre inocentes e culpados. E além disto, ela presuppõe que aqueles que proferem a sentença de culpados para os transgressores, sejam, eles mesmos, inocentes. Isto significa que, na moralidade institucionalizada, não se pode tomar como ponto de partida a confissão litúrgica de pecados, feita por todos os crentes, pois isto implicaria numa culpa comum a toda a comunidade, o que tornaria o exercício da disciplina impossível. Assim, apenas alguns pecados devem ser passíveis de punição. Os pecados não cobertos por esta categoria constituem uma zona moralmente fria e indiferente, do ponto de vista da disciplina eclesiástica. Eles não são bastante sérios a ponto de distorcer a fisionomia da salvação. Na verdade, o crente verdadeiro deve continuamente fazer a sua confissão privada e pública de pecados. Já os pecados passíveis de punição demar-

cam uma zona de culpa, revelam uma existência separada de Deus e indicam que o destino eterno da alma está em jogo. Já me preparava para dizer que a disciplina eclesiástica estabelece os limites entre o humano e o desumano. Mas contive-me a tempo. Esta ética protestante ignora estas categorias. O correto é dizer-se que ela marca os limites entre a graça e a desgraça.

4. Os limites entre o permitido e o proibido: os pecados passíveis de pena

Onde estão, formalmente definidos, os pecados passíveis de punição? Em nenhum lugar. Neste caso as definições constituem uma série de acordos silenciosos que todos conhecem, sem necessidade de codificação. A prática disciplinar revela uma persistente regularidade, no que se refere aos pecados que são punidos, de tal sorte que é possível organizá-los em cinco classes distintas. A primeira classe é composta de pecados do sexo. A segunda contém as transgressões do dia santificado, o domingo. Na terceira encontramos os vícios: fumar, beber, jogar. Os crimes contra a propriedade como o roubo e a desonestidade constituem a quarta. E, finalmente, a quinta categoria contém os crimes de pensamento, as heresias. Interpretados de forma negativa, os acordos silenciosos são muito explícitos: quem quer que incorra nos pecados dos tipos acima, será passível de punição. Interpretados positivamente, eles nos oferecem um perfil moral do crente. Crente é aquele que se abstém de pecados sexuais, de transgredir o domingo, dos vícios, dos crimes contra a propriedade (é honesto) e de pensar em desacordo com a Igreja. A abstenção de tais pecados delimita a área de inocência e graça. Mas a sua comissão coloca o homem no círculo da culpa e da desgraça.

a. Os pecados sexuais

A discussão de problemas relativos ao sexo se presta a uma série de mal entendidos. Desejo advertir o leitor, especialmente o leitor protestante, do propósito do nosso trabalho. Nossa intenção é descrever e analisar a lógica desta moralidade protestante, tal como ela se revela nos mecanismos da disciplina eclesiástica. Esforço-me por adotar uma atitude a mais objetiva possível. Não proponho uma nova moralidade. Apenas descrevo aquela que a disciplina coloca à minha frente. Não afirmo que ela seja certa ou errada. Apenas analiso. O meu propósito é simplesmente tornar explícito, claro, articulado, aquilo que a moralidade protestante aceita de forma implícita.

A moralidade definida pela disciplina eclesiástica são interessam duas coisas. A primeira delas é a norma a que se subordina o ato que está sendo julgado. A segunda é verificar se o ato em questão transgride ou não a norma. A operação é semelhante a um silogismo. A premissa maior enuncia a lei. A premissa menor enuncia o ato. E a conclusão é o julgamento.

A moralidade sexual protestante é regida por um princípio extremamente simples e que não permite ambiguidades: O sexo é permitido se e somente se ele ocorrer dentro do casamento. Atos de natureza sexual e relações sexuais antes do casamento ou que, após o casamento, transgridem os seus limites, são terminantemente proibidos. São pecados que devem ser punidos.

De um ponto de vista jurídico, a moralidade sexual se define de forma clara e precisa. Entretanto, o preço desta clareza e precisão é a ignorância de certos elementos de fundamental importância no ato moral. Vejamos um exemplo. Afirmamos

que relações sexuais antes do casamento são proibidas, como pe-
caminosas. Isto significa que a disciplina eclesiástica identi-
fica, juridicamente, atos que, do ponto de vista do conteúdo,
são totalmente distintos. Por exemplo, de um lado, as relações
com uma prostituta, que podem ser relações puramente genitais,
de uso e manipulação, vazias de amor; e do outro, relações en-
tre namorados ou noivos, que podem ser expressões de grande ter-
nura e amor, e que podem se dar num contexto de relações pes-
soais de responsabilidade e respeito. Não se pode dizer o mes-
mo do adultério? Porque as relações que formalmente se definem
como de adultério podem ir desde uma aventura ocasional com
uma prostituta, até a relações permanentes e estáveis. Vejam es-
te caso concreto que foi trazido perante um intérprete do pen-
samento da igreja:

"Um cavalheiro separou-se, faz muitos anos, de sua le-
gítima esposa, e passou a viver com uma outra mulher,
tendo-a como esposa há quase 30 anos. Agora, êsse ca-
sal amasiado converteu-se ao evangelho. Pode ser rece-
bido à profissão de fé e ao batismo?"

"Resposta: Não." 6

Aqui a disciplina se exerce preventivamente. Ela não
exclui da comunidade um pecador mas impede que alguém, assim de-
finido, se ligue a ela. Vamos reformular a pergunta, a fim de
tornar mais clara a situação. Dada a situação deste casal que
vive como marido e esposa há quase 30 anos, sem ter nenhuma
lei que os obrigue a isto, (o que nos permite supor que suas
relações sejam uma expressão de liberdade e amor), sim, dada
esta situação, que deve o referido casal fazer para ligar-se à
Igreja?

Obteríamos a seguinte resposta: a situação desta casal, do ponto de vista legal, é uma de adultério. Ora, para se pertencer à Igreja é necessário que a vida se conforme à norma. Conclusão: é necessário que a relação de amor seja rompida. A moralidade protestante em geral, e neste caso específico, a moralidade sexual, privilegia a legalidade em relação ao amor, a forma em relação à vida. Trata-se, portanto, de uma moralidade abstrata, que se recusa a tomar em consideração os elementos concretos e específicos da situação. O amor, a fidelidade, a responsabilidade, como determinações existenciais da situação moral são colocados entre parênteses como irrelevantes. "Crentes divorciados e casados por leis de países onde há divórcio podem ser recebidos em nossas Igrejas",⁷ afirmava a mesma autoridade que deu o parecer que acabamos de considerar. Mas como se diferenciam os dois casos? Evidentemente, se se tomam em consideração os elementos liberdade e amor, há mais evidências favoráveis ao primeiro que ao último. No entanto, a moralidade protestante rejeita o primeiro e aceita o último. A razão? Puramente formal, ou seja, a conformidade da atividade sexual com a norma de que ela só é permitida dentro do casamento. E este último parecer revela que, pelo menos neste caso específico, a legalidade não é definida por critérios evangélicos, mas antes pela lei civil. Se a lei civil não permite o divórcio, os desquitados se encontram face a uma interdição definitiva para a sua sexualidade. Se, ao contrário, o divórcio é permitido, a Igreja nada tem a opor. Somos forçados a chegar à contundente conclusão de que, para esta moralidade protestante, a lei civil é o limite da graça.

Parece-me que é a partir da moralidade sexual que de vemos entender uma outra prática disciplinar protestante; a de

considerar a dança como um pecado e a de julgar e impor penas aqueles que dançarem. Os livros de atas dos Conselhos das Igrejas revelam um elevado número de ações disciplinares contra pessoas que foram a bailes. A justificação para tal atitude, segundo um pastor, se deve ao fato de "ser impossível a um homem normal, tendo nos seus braços uma mulher, sentindo o seu corpo, evitar o aparecimento de paixões impuras e desejo sexual". "O problema do baile", afirmava outro, "continua a desafiar a honestidade dos conselhos. Ao que saibamos, só existe um folheto de Miguel Rizzo "A Dança e a Psicanálise" para combater o perigo sexual do baile".⁸ O rigor disciplinar protestante frente ao baile parece indicar que, segundo a sua interpretação, o baile é uma versão estilizada e simbólica do ato sexual e que, portanto, ir ao baile é expor-se voluntariamente à tentação que inevitavelmente macula a pureza que deve marcar a personalidade crente.

"Pode um estudante crente tomar parte no baile... que a sua turma faz no dia de sua formatura escolar?"

Resposta: "Quanto ao baile nunca é lícito a um crente tomar parte nele. É uma festa mundana e inconveniente, que só faz mal aos sentidos."⁹

"É lícito a crentes dançar e levar seus filhos a bailes familiares ou de formaturas?"

Resposta: "A Dança moderna, ou sejam os bailes em geral, profanos e mundanos, ou familiares, ou de clubes, ou de 'gafieiras', ou de formaturas, não cabem dentro de Filipenses 4.8-9 e I Cor. 10.31. Devem ser evitados definitivamente pelos crentes."¹⁰

Ora, se o baile, na sua forma mais simples, é passível de disciplina eclesiástica, que dizer do carnaval? "Apoteose de prostituição", "reconstituição... das antigas bacanaís, saturnais e lupercaís da Roma pagã", quando "as sacerdotizas de Baco, deus do vinho e da embriaguês, saiam às ruas, quase despidas, cabelos desgrenhados, tirso à mão, enchendo os ares de suas canções lascivas, em requebros libidinosos, arrastando apôs si moços tresloucados e velhos corruptos, ávidos todos da satisfação de seus apetites rebarbativos", "festa pagã... que é praticada com mais entusiasmo nos países considerados católicos."¹¹

Encontramos um outro elemento que subjaz a ética protestante de pureza sexual, tal como a disciplina a define. A permissividade sexual é relacionada, na mentalidade protestante, com o Catolicismo. A disciplina dos pecados do sexo, assim, tem a função de garantir que "os crentes sejam diferentes". Mas nas suas projeções mais amplas, ela implica um desenraizamento do convertido de suas raízes culturais, identificadas com o "mundo" e a "impureza."

Temos de nos perguntar se se encontra, neste Protestantismo, uma doutrina positiva da sexualidade. Porque, até o momento, só tratamos do sexo como algo negativo, como perigo e tentação. A moralidade disciplinar nada diz do sexo, a não ser que, dentro dos limites do casamento ele é permitido, e fora destes limites, proibido. Devo confessar que quando me fiz tal pergunta, só obtive um enorme silêncio. Não encontrei sermões sobre o sexo como graça. Nem lições de Escola Dominical. E nem artigos. E é muito difícil aventurar-se a dizer algo sobre aquilo que não é dito. Entretanto, é preciso notar que os silêncios também querem dizer algo. Como Gunnar Myrdal observa,

"nós quase nunca nos defrontamos com uma falta de conhecimento acidental. A ignorância, como o conhecimento, é dirigida para propósitos. Uma carga emocional de conflitos valorativos exige racionalização, criando cegueira em certos pontos, e estimulando a necessidade de conhecimento em outros..."¹² Temos de nos perguntar da razão do silêncio protestante quanto ao sexo, especialmente se levamos em consideração a sua pretensão de ser um sistema de conhecimento absoluto. Quais os valores inconscientes que exigem o silêncio?

Parece-me que a hipótese mais provável para a explicação do silêncio é que a ética protestante, realmente, só faz lugar para o sexo como concessão e como permissão. O prazer sexual não é graça, ele não pertence à essência do humano. O que é comandado é a função reprodutiva. A sexualidade, como tal, é transitória e acidental. É isto que concluimos da resposta do teólogo da Igreja à pergunta do crente que desejava saber a razão por que os anjos não se casam. "Não lhes compete 'multiplicar-se' como a criatura (Ger. 1.28). E lá no céu", ele conclui, "já não haverá mais necessidade de multiplicação natural de ninguém, pois o número dos seres criados terá chegado ao seu limite final".¹³ Estamos frente a uma reafirmação da doutrina agostiniana da sexualidade. Sexo não é um fim; é apenas um meio. O seu objetivo é completar o número dos predestinados por Deus para a salvação e para a perdição.¹⁴ Combinam-se, assim, na moral sexual, duas determinações. A primeira delas exige que o sexo se desvincule do erótico. A segunda exige que a função sexual se subordine à intenção consciente de procriação. O que é importante enfatizar é que a doutrina da sexualidade pressupõe uma antropologia. E Agostinho, neste caso específico, é a influência determinante tanto da antropologia católica

quanto da antropologia protestante. Mas por detrás de Agostinho encontra-se o pensamento grego acerca do homem, que diviniza as funções intelectuais da alma, em detrimento dos impulsos vitais do corpo. A desordem antropológica é então equacionada como o predomínio das funções vitais sobre as funções intelectivas, e a sua cura é entendida como a restauração destas últimas e a repressão das primeiras. A doutrina agostiniana do pecado original é um caso clássico em que o mito da queda é interpretado em termos das categorias gregas. E isto se revela, na sua forma mais evidente, na sexualidade. Na experiência do desejo sexual a racionalidade se mostra impotente face à vitalidade. Comentando o fato de haverem o homem e a mulher coberto os seus órgãos genitais com aventais feitos de folhas, o bispo de Hipona escreve: "A vergonha cobriu, embaraçada, aquilo que se moveu desobedientemente em oposição à vontade. O "aquilo que se moveu desobedientemente" é, evidentemente, uma referência também embaraçada aos órgãos genitais. O homem, prisioneiro de uma desordem interna, é incapaz de subordinar o seu corpo à razão e contempla, impotente, a expressão do sexo pelo sexo, na experiência do desejo de prazer. No homem caído, o desejo se tornou no motivo e fim da sexualidade. Como restaurar a harmonia? Voltando-se à condição original. O prazer sexual deve ser separado da função sexual. "Que amigo da sabedoria e das alegrias santas, e que sendo casado, ... não preferiria, se fosse possível, gerar filhos sem o desejo, de forma que na função de gerar uma descendência, os membros criados para este propósito não fossem estimulados pelo ardor do desejo, mas fossem ativados por sua vontade, da mesma forma como os seus outros membros o servem para os seus fins respectivos?"¹⁶

No silêncio protestante sobre o sexo como graça, escondem-se séculos de um dizer do sexo como vergonha. Trata-se

de um silêncio que fala. Fala o Neo-platonismo. Fala Sto Agostinho. Fala toda a espiritualidade católica, com a sua exaltação da castidade, e a imposição da abstinência sexual a todos aqueles que desejam atingir a espiritualidade mais alta da vida religiosa. A abolição do sexo nos céus e a proibição do sexo aos que estão mais próximos de Deus tem um significado inequívoco: Deus e sexualidade são dois polos que se repelem. Mas é necessário confessar: por detrás da vergonha do sexo, que une católicos e protestantes, encontramos as palavras de Paulo:

"...É bom que o homem não toque na mulher.

Mas, por causa da impureza, cada um tenha a sua própria esposa e cada uma o seu próprio marido.

Isto vos digo como concessão e não por mandamento.

E aos solteiros e viuvos digo que lhes seria melhor se permanecessem no estado em que também eu vivo.

Caso, porém, não se dominem, que se casem; porque é melhor casar do que viver abrasado". (I Cor. 7.1.4).

Ora, se o sexo é apenas uma permissão, se o casamento é apenas um remédio contra um mal maior, uma concessão àqueles que não podem dominar-se, Agostinho, católicos e protestantes têm razão: só se pode dizer o sexo com um sentimento de vergonha. Diz o pai da Igreja, que "o desejo exige, para a sua consumação, a escuridão e o segredo." ¹⁷ O silêncio protestante sobre o sexo é a expressão da vergonha, ao nível da linguagem. O sexo se diz no escuro e em segredo, com um pedido de perdão.

Temos de nos perguntar: o que fazer com o Antigo Testamento? Porque ali o sexo é dito de uma forma direta e inequívoca, atingindo um climax no poema erótico Cantares de Salomão,

canonizado como um dos livros sagrados.

"Como és formosa, querida minha, como és formosa!

Os teus olhos são como os das pombas, e brilham através do véu.

Os teus cabelos são como o rebanho de cabras que descem ondeantes do monte de Gileade.

São os teus dentes como o rebanho de ovelhas recém tosquiadas...

Os teus lábios são como um fio de escarlate, e a tua boca é formosa.

O teu pescoço é como a torre de Davi...

Os teus dois seios são como duas crias gêmeas de gazela,

que se apascentam entre os lírios. (Cantares 4.1-5)

Vem, ó meu amado, saiamos ao campo,

levantemo-nos cedo de manhã para ir às vinhas;

vejamos como florescem as vides,

se se abre a flor, se já brotam as romeiras:

dar-te-ei ali o meu amor. (7.11-12)"

A vergonha não pode cantar este poema. A vergonha foi forçada a reduzir ao silêncio aquilo que o poeta louva: o amor pelo amor, o prazer pelo prazer, sem nenhuma referência à procriação. Esta é a razão porque a hermenêutica católica interpretou este cantico como uma alegoria do amor de Cristo pela Igreja. Desaparecem os corpos. Em seu lugar aparecem entidades espirituais, a-sexuais. O Protestantismo fez o mesmo. Assim se expressou a Igreja, num editorial do seu órgão oficial:

"Que é que lhe dá este mérito incomparável, entre os

demais cânticos da Bíblia? Certo, porque, mais do que todos, se ocupa de Cristo - a Pérola de Grande Preço - sobreeminente em estima a todas as outras coisas que se apreciam na vida." 18

O sexo, como graça, não pode ser dito, quando a disciplina o define como concessão e permissão. O casamento, definido civilmente, estabelece os limites da permissão. Não é a sexualidade. Não é o amor, que se exprime como a entrega sexual, que se constitui na essência viva da moralidade. É uma definição formal e abstrata que se erige como fundamento da sexualidade. Estabelecido o fato civil do casamento, segue-se, como uma conclusão lógica, que o ato sexual é permitido. Mas há certas questões que devem ser levantadas. O sexo não será, frequentemente, mesmo dentro do casamento, imoral? Sabemos que as relações conjugais são, não raro, determinadas por interesses econômicos e sociais, e se exprimem como relações de uso e manipulação, vazias de amor. E inversamente, não poderíamos dizer o mesmo das relações sexuais fora do casamento? Mas, segundo a lógica da disciplina, não é o amor que legitima o sexo. Na realidade, no instante em que a prática disciplinar tomar o conteúdo vivo da ação como determinante da moralidade, ela se abole a si mesma. Porque a essência do exercício da disciplina é o domínio da lei: as ações são julgadas pela sua forma e não pelo seu conteúdo.

A significação da moralidade sexual protestante, entretanto, transborda dos seus limites estritos. O que dizemos do sexo dizemos também para o corpo todo. O sexo é moral como um meio em relação a um fim. O corpo, de forma idêntica, é moral como um meio em relação a fins. A questão a se decidir é:

que é o que estabelece os fins da atividade do corpo?

A experiência clínica de Freud levou-o à conclusão de que o corpo determina os seus próprios fins. "O que decide o propósito da vida", diz ele, "é simplesmente o programa do princípio do prazer". 19 Nas palavras de Nietzsche, "o corpo é a grande razão", 20 o valor último, o fim a que tudo o mais deve servir. Na descrição dramática de G. Orwell,

"No campo de batalha, na câmara de tortura, no navio que afunda, as questões pelas quais estamos lutando são sempre esquecidas, porque o corpo incha até encher o universo inteiro, e mesmo quando você não está paralizado pelo medo ou gritando de dor, a vida é uma luta contínua contra a fome, ou o frio, ou a insônia, ou uma acidez estomacal, ou uma dor de dente." 21

Em outras palavras: o corpo é o seu próprio absoluto.

Sob esta perspectiva, o projeto utópico do Ego é a libertação do corpo de tudo aquilo que impede a sua expressão e o reprime. A tragédia humana não está em que o corpo tenha se libertado da racionalidade, mas, ao contrário, em haver o corpo sido submetido a uma racionalidade que o reprime, pela sua transformação de fim em meio. O corpo é infeliz porque os arranjos sociais da civilização o transformaram numa função de estruturas racionais que se impõem a ele como norma e dever. Assim, os impulsos eróticos do comportamento, no seu sentido mais amplo, que vai desde o prazer sexual ao prazer da contemplação silenciosa de uma noite estrelada, não constituem o fundamento do dever. O corpo só é moral como meio em relação a um fim que lhe é externo, quando ele se determina como instrumento a serviço de um mandamento.

A ética protestante do corpo, tal como a encontramos na sua moralidade sexual, se identifica com esta última posição. As suas afinidades com a ética kantiana são evidentes. Para Kant a vontade só é moral quando ela se determina exclusivamente pelo dever, sem nenhuma consideração ao projeto de felicidade e prazer que o corpo estabelece para si mesmo. É bem verdade, segundo o autor da Crítica da Razão Prática, que as inclinações, o desejo de felicidade, o amor, podem acidentalmente produzir ações que, de um ponto de vista formal, estão de acordo com aquilo que o dever comanda. Mas esta concordância acidental e formal entre ação e dever não importa. A moralidade exige que a ação seja determinada pelo dever. Assim, a ação é imoral sempre que ela se deixa determinar pelos impulsos eróticos do corpo, não importa a sua concordância acidental com o dever.

A moralidade impõe sobre a vontade uma disciplina de repressão sistemática dos impulsos vitais. Esta é, precisamente, a lógica da moralidade protestante. Max Weber percebeu com muita clareza que a ética calvinista se define pela combinação de disciplina e ascetismo. A disciplina subordina o corpo a determinados fins, transformando-o em um meio. E o ascetismo proíbe que se tome o corpo como o seu próprio fim. O corpo é colocado num regime de sistemática abstenção de si mesmo, a fim de produzir uma ação que não o exprime, mas o reprime. No jogo amoroso e na dança o corpo nega toda racionalidade que lhe seja estranha. Ele age de forma que sua ação seja uma expressão dos seus impulsos. Assim, as proibições do sexo pelo sexo e da dança, nada mais são que casos específicos de uma norma universal: o corpo não deve expressar-se mas antes reprimir-se. Quanto maior a repressão do corpo, maior a proximidade

de Deus. Nietzsche percebeu as implicações deste tipo de espiritualidade, comum a protestantes e católicos, ao afirmar que "o eunuco é o santo em que Deus se deleita".²² E inversamente, quanto maior a expressão do corpo, maior a distância de Deus.

Permito-me, agora, perguntar aos protestantes: a vossa moralidade sexual não esconderá uma afirmação de que Deus não é o criador da sexualidade e do corpo, do prazer e o mundo? Repetís a confissão credal: "Creio na ressurreição do corpo". Não estareis, entretanto, afirmando com os gregos, "Creio na imortalidade da alma" - e portanto, confessando o corpo com accidental? Se o corpo é acidental, se ele não pode ser afirmado como um valor último, a confissão da ressurreição não pode ser feita. E mais: qual a razão para se confessar que Deus se revela nas experiências de dor e sofrimento e não nas experiências de prazer? Deus, por acaso, será um sádico? Assim, temos de nos perguntar, com G.S. Hendry; "Entretanto, se um Deus totalmente transcendente, cuja graça deve ser custosamente comprada com o esforço moral e a disciplina, não pode ser adorado por meio de qualquer coisa que produza prazer, a própria eucaristia seria desqualificada; pois é gostoso comer o pão e beber o vinho."²³

Na moralidade sexual e na ética do corpo encontramos, a meu ver, a forma concreta daquilo que já indicamos quando discutimos a teoria protestante do conhecimento: o Protestantismo substitui a vida pela linguagem, o corpo pela palavra, a experiência por um dizer que a ignora. E se a essência da neurose é a repressão do corpo por uma racionalidade que lhe é estranha, temos de chegar à conclusão de que a ética protestante tende, inevitavelmente, a produzir a neurose. Mas o Protestantismo é apenas uma espécie de um grande gênero que inclui o Ca

tolicismo. Poderíamos generalizar as conclusões: toda religião que, em nome de uma ordem espiritual, impõe sobre o corpo um regime de sistemática repressão, tende a produzir personalidades neuróticas.

b. As transgressões do domingo

Um não-protestante pode achar curioso que o uso do rádio no dia de domingo seja motivo para uma polêmica. Isto indica simplesmente que o não crente não compreende a significação espiritual e moral que a guarda do dia do Senhor tem para o protestante. Dizia um dos articulistas já citados anteriormente:

"Reconhecemos a necessidade imperativa de ministrarmos à Igreja um ensino coerente, uniforme e seguro a respeito de todos os assuntos de relevante importância na vida espiritual do rebanho, e ninguém negará que a guarda do domingo está colocada neste número. (...) Se admitirmos que o crente possa ouvir futebol pelo rádio, aos domingos, porque ele declara que se sente, desta maneira, bem, mental e fisicamente e não prejudica a sua vida espiritual, então não vemos porque, firmado este princípio, não possa ele avançar, indefinidamente, no terreno de muitas outras concessões semelhantes. Ouvir peças de teatro pelo rádio, aos domingos, certamente não há de constituir prejuízo à vida espiritual. E na mesma linha poremos quaisquer outros programas que o crente aprecie e deseje ouvir. E se ouvir tais programas não constitui prejuízo, por que haveremos de afirmar que vê-los será um mal? (Have-

rã) crentes que afirmarão que podem assistir a uma boa partida de futebol aos domingos, como verdadeiro descanso mental e sem prejuízo à sua santificação. Outros dirão que podem fazer o mesmo no que respeita a uma boa peça, no teatro, ou ainda a uma fita bem selecionada, na matinê. Vê-se, pois, que admitida a premissa, poderemos ser facilmente levados a conclusões de consequências gravíssimas. Tais crentes acabarão não apenas trazendo o mundo para dentro do lar e da igreja mas levando ambos para o mundo."24

A guarda do domingo parece ser, assim, o sinal da pureza da Igreja e de sua separação do mundo. Mas isto não é a questão fundamental. Recorda-nos o segundo articulista citado em relação à referida polêmica:

'E não temais os que matam o corpo e não podem matar a alma; temei antes aquele que pode fazer perecer no inferno a alma e o corpo' (Mateus 10:28) (...) Este, o Senhor, é Aquele a quem devemos temer, na expressão de Jesus. E Ele deu um mandamento que nos manda santificarmos o seu dia, assim como nos deu um que diz que não deveremos cobiçar, outro proibindo o furto, o adultério, ...25

O domingo deve ser guardado porque há um mandamento que o determina. E a obediência ao mandamento é uma questão de salvação ou perdição.

Assim, o crente se caracteriza pela maneira como se comporta no dia do Senhor. E o comportamento que transgrida os limites do proibido e do permitido deve sofrer a punição da

disciplina eclesiástica.

Todos concordam: o domingo deve ser santificado. Entretanto, o que significa santificar o dia do Senhor? Que é permitido? Que é proibido? Os protestantes estão longe de um consenso. É necessário indicar alguns exemplos da casuística relativa à guarda do domingo, para termos uma idéia das proporções das oscilações quanto ao assunto.

b1. Uma missionária norte-americana, notável por sua consagração à sua vocação, exigia que os crentes não abrissem a correspondência que porventura lhes chegasse às mãos no domingo. Abrir e ler correspondência é permitir que a atmosfera de meditação e oração seja interrompida por preocupações mundanas.

b2. A leitura de livros, jornais e revistas, que não sejam especificamente religiosos, é considerada por muitos como uma transgressão do dia do Senhor. A leitura só é permitida depois que os ponteiros do relógio cruzarem a meia noite.

b3. Tenho conhecimento de pelo menos um pastor que considera as relações sexuais entre marido e esposa no domingo como pecaminosas.

b4. Um piedoso presbítero se escandalizou profundamente ao descobrir que as alunas internas num colégio evangélico ouviam, no dia do Senhor, músicas profanas de compositores como Beethoven e Chopin.

b5. Num determinado colégio evangélico os alunos eram proibidos de qualquer atividade recreativa ou esportiva no domingo.

b6. Certas igrejas proibiam os moços de jogar pingue-pongue no dia santificado.

b7. Um presbítero dizia, sistematicamente, aos candidatos à

profissão de fê, como seu último conselho e mandamento: "Agora vocês são crentes. Nada de tomar cafezinho ou chupar picolé no domingo". (Porque há uma transação comercial por detrás desses atos).

b8. Um missionário, em tempos idos, foi duramente censurado por uma colega, por usar a charrete para ir, aos domingos, a uma pequena igreja, distante cerca de dez quilômetros, a fim de pregar. E isto porque um empregado tinha de ir ao pasto pela manhã para pegar o cavalo. E isto é trabalho. O missionário aceitou a repreensão, e passou a ir a pé.

b9. Estudantes crentes não podem estudar no domingo, mesmo que tenham provas no dia seguinte.²⁶

b10. Creio, entretanto, que nada ilustra melhor a atitude protestante frente ao domingo que esta pequena estória que apareceu num cantinho do órgão oficial da Igreja dedicado às crianças:

"Domingo. Oito e meia e a mamãe já estava preparando o Pedrinho para ir para a Escola Dominical. Depois de pronto, a mamãe recomendou-lhe que fôsse direitinho e pontual. Ao pôr o bonezinho o Diabo lhe disse: 'Leve as bolinhas para jogar.' Ele respondeu: 'Não jogo bolinhas no domingo.' Tornou o Diabo: 'Não é para jogar, é só para apalpar de vez em quando.' Mas na rua achou um colega e não resistiu a tentação de jogar e jogou a 'ganho'. Uma das bolinhas rodou até a sarjeta, ele foi apanhá-la, sujou a mão e meteu-a suja no bolso. Chegou tarde à Igreja e não quis entrar; quando saíam as crianças pediu uma fôlha da lição e foi para casa.

Mas, ia devagar, triste e de mau humor. Chegando à casa a mãe perguntou-lhe: 'Deste boa lição?' - 'Sim, senhora; mas de volta caí na calçada e sujei a mão na sarjeta.' 'Qual foi o texto áureo?' - 'Não me lembro agora, mas Deus sabe que fui à Escola.' E com a mão no bolso contava as bolinhas ganhas no jogo...

Pedrinho adorou as bolinhas em vez de Deus - quebrou o 1º e o 2º mandamentos. Disse o nome de Deus em vão - quebrou o 3º mandamento. Não respeitou o domingo, o Dia do Senhor - quebrou o 4º mandamento. Não honrou a mãe, desobedecendo-a; quebrou o 5º mandamento. Furtou, porque jogar é furtar; mentiu; cobiçou as bolinhas dos outros - quebrou o 8º, o 9º e o 10º mandamentos..."²⁷

Salta aos olhos a existência de uma grande diferença entre a moralidade que regula o sexo e que estabelece de forma muito clara as fronteiras entre o proibido e o permitido, e a moralidade relativa à guarda do domingo. Aqui surge uma casuística infundável, com o propósito de definir o permitido e o proibido. O caso clássico é o dos fariseus, que chegaram ao ponto de definir como proibido o preparo de um ovo que houvesse sido botado pela galinha no dia seguinte ao sábado, por ter sido ele preparado pela ave no sábado - o que constitui uma violação do mandamento que determina que naquele dia nada seja feito! Não nos interessam os detalhes da casuística, mas o que ela significa. A casuística só surge em referência a situações consideradas de importância crucial (daí a necessidade de definições precisas) mas que sejam por demais complicadas, (o que impede a sua resolução em fórmulas simples), surgindo daí a

multiplicidade infundável de normas que se elaboram com o objetivo de se atingir uma precisão que foge sempre.

Não nos interessam as minúcias da casuística protestante, porque a disciplina eclesiástica simplificou substancialmente as definições do proibido e do permitido. Deixando de lado as possíveis variações, creio que podemos afirmar haver um consenso quanto às situações limites, isto é, aquilo que a Igreja definitivamente considera como transgressão e pecado.

a. Todas as atividades comerciais, tanto as que visam lucro quanto as que implicam gasto (só se pode comprar quando há alguém para vender) são proibidas. A não ser em casos de extrema necessidade, e nas situações determinadas pela lei.

b. Todas as atividades relacionadas com a diversão são proibidas. Os crentes não podem ir ao cinema, ou ao futebol, ou ao teatro, ou a clubes no dia de domingo.

Em resumo: o domingo exige uma paralização das atividades de produção e consumo e das atividades produtoras de prazer. No domingo interdita-se o homo faber e o homo ludens, a fim de dar lugar ao homo religiosus. Dissemos, atrás que os protestantes desconhecem uma divisão entre o religioso e o profano, que todos os momentos do tempo e todos os pontos do espaço se organizam como caminhos na direção da eternidade. A divisão do tempo entre seis dias de trabalho e um dia "separado para o Senhor", entretanto, parece contrariar o que afirmamos. Nada mais longe da verdade. Para o protestante todos os dias fazem parte de uma jornada única para os céus. O domingo é o oásis, o momento de meditação, o tempo da comunhão, em que se renovam as suas energias espirituais, a fim de que ele possa

realizar obedientemente a sua vocação religiosa nos restantes dias da semana. O domingo é o dia da Palavra, quando pelo estudo e pelo sermão se reafirmam e confirmam as suas idéias sobre a realidade. Na medida em que a mesma linguagem é repetida, do domingo após domingo, o seu mundo se torna estável e fixo. Da mesma forma como o casamento é a disciplina do sexo, o domingo é a disciplina da mente e do espírito. Esta é a razão por que o domingo é essencialmente o dia em que os "exercícios espirituais" são comandados. Nas palavras do Catecismo Menor, "deve-se santificar o domingo com um santo repouso por todo esse dia, mesmo das ocupações e recreações temporais permitidas nos outros dias; empregando todo o tempo em exercícios públicos e particulares de adoração a Deus, exceto o tempo preciso para as obras de necessidade e de misericórdia."²⁸ Note-se que o imperativo da santificação do descanso nada tem a ver com o imperativo do descanso do corpo. Se assim fosse, este seria um imperativo determinado pelo corpo, e o corpo teria o direito de determinar a forma do seu descanso. Na realidade, esta é a lógica que se encontra sob a argumentação de certos crentes que alegam que o cinema, ou o esporte, ou um piquenique seria a maneira lógica de descansar. Porque descanso não é inatividade, mas mudança da atividade. O domingo seria então o dia em que o homem que trabalha troca o seu "trabalho forçado" dos seis dias da semana, determinado por deveres e obrigações, trabalho que reprime o corpo, por um outro tipo de atividade, o lazer, isto é, atividade em que o corpo se exprime. Para o protestante a dialética entre o "seis dias trabalharás" e "no domingo descansarás" não é paralela à dialética repressão - expressão. Não se trata, absolutamente, de que nos seis dias o corpo seja uma função da atividade, e no domingo a atividade seja uma função

do corpo. Não nos encontramos em dois tempos, ambos se definindo em relação ao corpo. Cessam todas as atividades do corpo no domingo, para que todo o tempo seja tomado pelo espírito. Os seis dias da semana, os dias do trabalho, são os dias em que o corpo se disciplina e se reprime, a fim de realizar a sua vocação. O domingo, o dia do descanso, é o dia em que o corpo é reprimido mais uma vez, a fim de que a alma se exprima. Logicamente, quaisquer atividades determinadas pelo corpo, mesmo em nome do descanso, são desqualificadas. Porque o corpo não tem direitos, especialmente neste dia. Ele só tem deveres. E o dever do corpo, no domingo, é disciplinar-se, dizer não aos seus impulsos, reprimir-se, para que toda a atividade do dia seja de natureza espiritual.

Esta é a razão porque o permitido e o proibido no domingo não o são por referência às necessidades biológicas do homem. O domingo não é uma criação de uma ética natural e humanista, que determina uma interrupção nas duras tarefas do ganha-pão, a fim de que o corpo cesse o jejum de si mesmo. Não, o domingo não é nem um dia de expressão e nem um dia de sublimação. Permanece a repressão. E já que não se pode invocar uma ética natural (*lex naturae*) para justificar a forma por que o domingo deve ser santificado, invoca-se apenas o mandamento: Deus disse. E se o imperativo se deriva da vontade de Deus, cessam todas as razões humanas. É inútil, portanto, a tentativa de se construir o domingo a partir das necessidades humanas. O domingo se impõe como um mandamento divino que não necessita de razões humanas para a sua própria justificação. Talvez que em nenhuma outra situação a qualidade heteronômica da ética protestante seja tão evidente quanto aqui.

c. Os vícios: os crimes contra o dono do corpo

Os crentes não têm vícios: esta é uma das marcas do caráter protestante. A "conversão a Cristo", por isto mesmo, é marcada pela interrupção, seja do uso do fumo, seja do uso da bebida, seja do hábito de jogar. Num relatório de viagem escrito da Europa, comentava um teólogo que "na Alsácia... não se escandalizam de um seminarista usar um bom cachimbo, de um professor de teologia tomar seu copo de cerveja..."²⁹ Comentário que só faz sentido se aqueles para quem ele é escrito - os crentes da Igreja no Brasil - se escandalizam com o uso do cachimbo e da cerveja. É significativo que, muito embora os Princípios de Liturgia declarem que "os elementos da Santa Ceia são pão e vinho, devendo o Conselho zelar pela boa qualidade desses elementos,"³⁰ as Igrejas realmente usem, no sacramento, o suco de uva.

Não desejamos, de forma alguma, negar que a abstenção dos vícios seja salutar. O que desejamos é elucidar as razões que se encontram por detrás da proibição dos vícios. Dizendo de uma outra forma: os motivos que levam um protestante a romper com o fumo, a bebida e o jogo, não são médicos ou econômicos. A abstenção dos vícios esconde e revela uma forma peculiar de auto-compreensão. Que os protestantes não fumem, não bebam e não joguem é um fato óbvio, que qualquer pessoa pode constatar. Não desejamos indicar o óbvio, mas elucidar a racionalidade que o determina.

Retomemos o que já dissemos sobre a moralidade sexual e sobre a guarda do domingo. Nestes dois casos parecemos que a ética protestante, nos seus aspectos específicos, é um desenrolar de uma filosofia ou teologia do corpo que pode ser

assim resumida:

c1. O corpo é um meio para determinados fins. A norma do comportamento, portanto, não pode ser derivada dos impulsos e necessidades vitais do corpo.

c2. A corrupção do corpo - o pecado - implica sempre numa inversão desta ordem: o corpo, de meio, se transforma em fim.

c3. A restauração da ordem divina, expressa nos imperativos da moralidade, exige que o corpo seja subjugado pela disciplina, para que deixe de ser um instrumento de si mesmo, e se torne num instrumento da vontade de Deus. Porque, como reza o catecismo, o fim do homem não é o prazer ou a auto-realização, mas "glorificar a Deus e gozá-lo para sempre."

Revela-se aqui uma filosofia de vida. É verdade que o programa de nossa vida é determinado pelo princípio do prazer. Entretanto, o crente sabe que tal programa está condenado ao fracasso. Ou mais precisamente, à perdição eterna. Por isto ele voluntariamente nega o programa de vida que descobre inscrito em si mesmo, e se submete a um programa divino: a vontade de Deus.

"Aprendi, na leitura da Bíblia e na oração a descobrir o plano de Deus para a minha vida. E nunca me arrependi de ter feito a vontade de Deus, mas sempre me arrependo do que faço, quando sigo a minha própria vontade pecaminosa."³¹

O crente é um servo de um Senhor. Sua vontade é a vontade do seu Senhor. O seu corpo, portanto, não lhe pertence. Na realidade, nada lhe pertence. Nada pode ser usado para os fins que o homem se propõe.

"Tudo o que tenho, vida, saúde, inteligência, propriedades, dinheiro, tudo pertence a Deus, que exige de mim que seja bem administrado. Os meus talentos são os tesouros de Deus."³²

Não sou proprietário, mas simples administrador. O proprietário é Deus e eu sou responsável pelo que me foi confiado. Esta é a doutrina da mordomia.

"Que é que voce está fazendo da sua vida?

Não se iluda: quem vive está invertendo o imenso capital que Deus lhe confiou."³³

É revelador que a antropologia e as relações homem-Deus sejam ditas por meio de uma linguagem emprestada da economia. Ora, a economia é a lógica dos valores de troca, mas não dos valores de uso. Dinheiro não pode ser consumido. Dinheiro não é alimento. Ele é vazio de significação humana. Tem apenas uma função simbólica, destituída de densidade existencial. O dinheiro e o capital se definem pelas operações que com eles se podem realizar. A lógica da economia é a lógica das operações abstratas. Ela não faz lugar para nenhuma consideração de valor, no sentido humano. Na economia o valor se reduz a uma relação matemática. Esta é a razão porque, ao fazer um investimento, o investidor não pode fazer perguntas acerca da significação humana do seu investimento. Do ponto de vista do lucro, é totalmente indiferente se faço investimentos numa empresa que planta rosas ou numa empresa que produz armas.

Os meus talentos, isto é, aquilo que para mim é vida, veículo de expressão, são os tesouros de Deus, ou seja, o dinheiro de Deus, o capital de Deus. De um ponto de vista teoló-

gico, assim, o homem se define como uma possibilidade de operação divina. Deus me define como um meio para os seus fins. Ao homem compete ser um bom administrador, um mordomo responsável. A possibilidade de operação divina que sou deve estar sendo usada em termos de sua rentabilidade máxima. O servo da parábola, que enterrou os seus talentos, foi castigado pelo seu Senhor, e lançado nas trevas exteriores, onde há pranto e ranger de dentes. É necessário, portanto, que o meu corpo esteja sempre, de forma total e absoluta, numa relação de submissão e disponibilidade, frente àquele que é o seu dono, Deus.

Agora podemos entender a razão por que os protestantes se opõem aos vícios. Que são os vícios?

Vício é uma relação entre o corpo e um objeto qualquer, na qual o corpo é escravo do objeto. No vício o corpo se tornou posse do objeto. Já não é livre. O homem, portanto, não pode usá-lo em termos da sua máxima rentabilidade. Já não é livre para Deus. O vício é um comportamento obsessivo, pelo qual o sujeito é possuído pelo objeto, como uma possessão demoníaca. O sujeito sabe que o vício é irracional. Sabe que o vício o escraviza. Sabe que o vício o mata. No entanto, a razão se mostra impotente face ao impulso. Ou seja, no vício revela-se um corpo incapaz de disciplinar-se, impotente para submeter os seus impulsos ao controle da racionalidade divina. E isto significa que, na pessoa viciada, a graça não está em operação plena. Por que, se a função da graça é curar e restaurar a natureza, e se a natureza criada se define pela submissão da vitalidade à racionalidade, é evidente que um corpo que é prisioneiro de impulsos irracionais ainda não se submeteu totalmente ao poder de Deus.

As razões que levam os protestantes a se oporem aos

vícios, portanto, não são razões médicas. Todas as pessoas podem se opor aos vícios por razões médicas. O vício não é denunciado em nome do corpo. É em nome de uma antropologia que define o homem como meio, como capital, como operação possível, que o vício é combatido. A questão primária não é a saúde do corpo mas a saúde da alma. Se as razões de ordem médica são invocadas, frequentemente, para justificar a oposição protestante aos vícios, elas o são como um argumento a mais, que se acrescenta à razão religiosa fundamental: o meu corpo não me pertence. Ele pertence a Deus. No vício, eu uso o corpo como se fosse posse minha, e o entrego a um objeto que passa a exercer domínio sobre ele. No vício, portanto, eu roubo a Deus: cometo um crime contra o dono do meu corpo. O vício é um crime contra o direito de propriedade. Eu nada tenho. Não tenho, portanto, o direito de determinar o uso daquilo que pareço possuir, mas que me foi apenas confiado, a fim de produzir rendimentos. O corpo não me pertence. É necessário, portanto, que ele esteja totalmente disciplinado pelo imperativo divino. É necessário que eu defina o meu corpo como um meio humano para fins divinos.

d. Os crimes contra a propriedade: a transgressão de norma de honestidade

Observamos que a moralidade sexual, em oposição à ética da guarda do domingo, não nos oferece nenhuma casuística. Inocência e culpa se determinam em relação a uma norma clara e simples: dentro do casamento, definido civilmente, o sexo é permitido. Fora dele é proibido. Dissemos também que o conteúdo positivo da moral sexual deve ser encontrado no imenso silêncio que, envergonhado, se recusa a dizer o sexo como graça.

No caso do roubo, de forma idêntica, não encontramos

nenhuma casuística. Apropriar-se de qualquer coisa que pertença ao próximo, de forma subreptícia, é pecado. E nada mais há a se dizer. E nem poderia ser de outra forma, porque o furto já é definido como crime pela lei civil. Assim, não encontramos na literatura protestante um dizer sistemático e insistente contra o roubo: todos sabem que o roubo é proibido. Neste caso específico, entretanto, este quase silêncio sobre o furto - porque o dizer não é necessário - é a face negativa de um traço marcante da personalidade protestante, que é dito com clareza e reiterado sem cessar: o protestante é honesto, e todos se orgulham disto. O roubo é apenas um caso específico em que o imperativo de honestidade é quebrado. Mas tal imperativo deve se exprimir em todas as situações da vida.

O que é a honestidade? Antes de mais nada é necessário indicar que ela transborda de muito das relações para com a propriedade. Ser honesto é dizer a verdade sempre. O comportamento do crente, seja comportamento verbal, seja comportamento não verbal, deve exibir uma perfeita conformidade com o que é. Ser honesto é não dissimular, não esconder, não enganar. O crente deve ser um espelho dos fatos.

Assim, ao fazer as suas declarações de impostos, o crente deve dizer toda a verdade, e não mais que a verdade. O operário, por sua vez, é honesto na medida em que as suas horas de trabalho sejam, realmente, horas de trabalho. Porque, pela doutrina da mordomia, não é a relação operário-patrão que importa, mas a relação operário-Deus. Deus, pela sua providência, ali colocou aquele seu filho. E o que é dele exigido é absoluta fidelidade na administração dos seus talentos, o capital que Deus nele investiu. A vocação secular é uma vocação sagrada, e o Grande Olho não permite qualquer ato de engano de

sua parte. O estudante crente, de forma idêntica, não pode fazer uso de meios desonestos ao preparar seus trabalhos ou fazer suas provas. Colar é furtar, porque aquele que cola parece ter um conhecimento que na realidade não tem. A cola é sempre um ato de enganar, uma quebra do dever de honestidade. O comportamento, em todas as situações, deve ser verdadeiro. Por isto espera-se que qualquer crente que tenha transgredido a moralidade tenha a coragem para confessá-lo. O marido que foi infiel à esposa, a esposa que foi infiel ao marido, o estudante que, num momento de fraqueza, colou, para restaurarem a sua condição de crentes, devem fazer a confissão, pois na confissão dissolve-se o engano: o inocente se revela como culpado. Crentes não aceitam subornos. Crentes não "quebram galhos". Crentes são proibidos de "dar um jeito". Eles são inteiramente submissos à legalidade, seja a legalidade política, seja a legalidade da firma onde trabalham, seja a legalidade eclesiástica, seja a legalidade doméstica. Esta é uma atitude absolutamente harmônica com a doutrina da Providência. Se as várias ordens que constituem a sociedade são produto da vontade de Deus, e se o que Deus exige do crente é a paciente submissão à sua vontade, o comportamento cristão deve exibir, por um lado, a aceitação dos desígnios da providência, e por outro o seu ajustamento funcional a ele. Mentir, sob qualquer de suas formas, seja na declaração de impostos, seja no trabalho, seja no estudo, seja no lar, são expressões de rebelião contra a vontade de Deus. Assim, o crente deve dizer a verdade porque o que é, é a vontade de Deus. Estabelece-se então um ideal de consciência: a consciência deve ser uma réplica do real, e o dizer deve simplesmente enunciar o que realmente é.

Dizer a verdade, assim, é um dos traços fundamentais da personalidade protestante. Mas como se define a verdade? A verdade é entendida como a adequação do intelecto e do dizer à coisa que é dita. A verdade, assim definida, se constitui num dos "a priori" da moralidade protestante. Que significa isto? Significa que ela é uma das pressuposições da moralidade protestante, ou seja, ela define a moralidade, e, por ser "a priori", não pode ser julgada eticamente por nada. Dizer a verdade é um absoluto incondicional. Não depende de quaisquer considerações de caráter prático.

Vejamos uma instância concreta. O médico acaba de descobrir que o paciente está sofrendo de um mal incurável. Que palavra dizer-lhe? A verdade nua pode apressar o seu fim. Ela poderá criar um mundo de terror ao seu redor, transformando a morte, de um evento a se dar no futuro, numa presença constante que paralizará o que lhe resta da vida. Mas, o efeito da verdade poderia ser o inverso. Contemplar a morte, face a face, não poderia ser uma experiência de libertação? Contou-me um amigo que esteve prisioneiro num campo de concentração nazista, que nunca sentiu tanta liberdade como quando foi condenado à morte. A morte dissolve todas as trivialidades que julgamos importantes, a obsessão pela posse, pelo status, pelo poder, e, ao fazer isto, ela nos informa discretamente de que a única coisa que importa é viver. Somente podem maravilhar-se perante a vida aqueles que experimentam o terror da morte. Como dizia D. Juan, o feiticeiro iaqui:

"A morte é o único conselheiro sábio que possuímos. Sempre que você sente, como sempre acontece, que tudo está errado e que você vai cair aos pedaços, volte-se pa

ra a sua morte e pergunte-lhe se isto é verdade. A sua morte lhe dirá que você está errado; que nada importa, fora do seu toque. A sua morte lhe dirá 'Eu ainda não o toquei'.³⁴

Anunciar a morte que se aproxima pode ser um ato libertador. Mas o médico nada sabe. O seu dizer está suspenso na dúvida. A sua palavra, ainda não gerada no seu silêncio indeciso, se pergunta sobre o que ela irá criar. Na dúvida se esconde a certeza de que a palavra deve ser mais que conformidade com os fatos. Porque ela tem o poder para dar vida e para matar. A verdade, como conformidade entre o dizer e o ser, é uma verdade abstrata, porque ignora o possível que virá a ser, no instante em que ela for dita. Aqui está em jogo um outro tipo de verdade. Verdade é a palavra que cria a bondade. Verdade é a palavra que serve a vida e o amor. E o médico diz, sob o terror da incerteza, sem saber o que a sua palavra irá criar, sem saber se a sua palavra se revelará como verdade ou falsidade.

A moralidade protestante não permite que tal situação ocorra. E isto porque ela define a verdade como a conformidade entre o que é e o que é dito. A palavra não se subordina à bondade, ao possível, aquilo que ela irá criar. O que importa não é o que ela irá fazer aquele que a ouve, mas a sua conformidade aos fatos. Em outras palavras: no ato de dizer a verdade deve-se fazer uma total abstração daquele a quem a verdade é dita. A verdade não se subordina ao amor. Ao contrário, ela se subordina à necessidade de consistência, de honestidade, da quele que a diz.

"É lícito ao médico evangélico mentir ao doente, para evitar a piora dele, ou mesmo colapso?"

Responde a Igreja:

"Não, não é lícito a crente nenhum, e em condição nenhuma, nem para quaisquer fins, mentir, faltar com a verdade, iludir ou enganar quem quer que seja."³⁵

Note-se que a consideração dos fins é proibida: "nem para quaisquer fins" - os fins não justificam os meios, mesmo quando os fins sejam a bondade e o amor. Note-se, também, como a situação real, vivida, é colocada entre parênteses: "Crente nenhum, e em condição nenhuma, ... quem quer que seja". Em outras palavras: o imperativo de dizer sempre a verdade ignora totalmente a situação contextual.

Este outro exemplo torna a situação ainda mais clara.

Perguntou alguém:

"Pode um crente negociante que tem certa mercadoria em sua casa e a está vendendo com lucro razoável, ocultá-la depois, negando não a ter à venda, à espera do possível aumento do preço dela no mercado e no comércio?"

Resposta:

"Pode, porque cada um dispõe do que lhe pertence como quer e julga oportuno. Agora o que o crente não deve e nem pode fazer é mentir. Ter a mercadoria em sua casa de comércio ou estoque e negar tê-la é refinada mentira. Está errado assim. O crente deve ser leal e honesto para com a freguesia e dizer-lhe: 'Tenho, de facto, no meu estoque, a mercadoria tal, mas não me convém nem me é desejável vendê-la, no momento.' Assim, tudo certo e direito."³⁶

É importante que o crente seja leal e honesto. Mas como se definem lealdade e honestidade? Por meio de um dizer que seja conforme com o que é. A questão do comportamento comercial, e as suas consequências sobre o próximo, é absorvida pela afirmação do direito de propriedade: "cada um dispõe do que lhe pertence como quer e julga oportuno". Mas neste caso, a oportunidade é definida pela possibilidade de maior ganho. Em outras palavras, a atividade econômica é deixada à mercê da avareza, sem nenhuma consideração pelas consequências humanas de tal procedimento, desde que, ao assim fazer, o crente diga claramente que assim está fazendo. "Assim, certo e direito".

Descobrimos, uma vez mais, as afinidades da ética protestante com a moralidade kantiana. O assunto é discutido por Kant num pequeno tratado, Sobre um Suposto Direito de Mentir por Motivos Altruísticos. Trata-se de uma réplica a um certo M. Benjamin Constant, que afirmava que a máxima "é um dever dizer a verdade", se adotada e praticada consistentemente, tornaria qualquer sociedade impossível. Por exemplo, se um criminoso bate à minha porta, e me pergunta se uma certa pessoa, que ele deseja matar, se encontra em minha casa, dizer-lhe a verdade é um crime. Há certas pessoas que não têm o direito à verdade. Kant rejeita esta argumentação, e conclui que "ser verdadeiro, em todas as declarações, ... é um decreto sagrado e que deve ser obedecido de forma absoluta, não sendo limitado por quaisquer considerações práticas."³⁷

Em ambos os casos, tanto na ética protestante quanto na moralidade kantiana, a consciência ignora totalmente a categoria de finalidade e propósito. A ética não é uma reflexão que busca meios adequados para que certos fins sejam atingidos. Não é a finalidade ou a intenção da ação que lhe confere a sua dig

nidade moral. Ao contrário: uma ação é moral quando e somente quando a vontade que a executa se deixa determinar de forma absoluta pelo imperativo do dever.

Ressurge a repressão do corpo, sob um outro aspecto. Não é o propósito que explica a atividade humana, quando ela é mais intensamente humana? É verdade que, em vários níveis, o comportamento do organismo se dá como uma simples reação a certos estímulos, como efeito de certas causas. Mas quando o homem se propõe a plantar um jardim, a gerar um filho, a escrever um livro, a pintar um quadro, não está ele organizando o seu comportamento em função de um propósito? No comportamento intencional o homem transcende o nível dos determinismos, orienta-se pelo possível, e trás à existência aquilo que não existe. Somente aqui pode ele ser livre. Ao contrário, quando o comportamento é reduzido ao nível de resposta mecânica a um estímulo dado, não se torna ele prisioneiro de estímulos exteriores e, portanto, incapaz de transcendê-los? Ora, quando a consideração dos fins é eliminada do ato moral, a lógica vital é reprimida em nome de uma norma que está além da vida. A vida se orienta por propósitos. Na moralidade o propósito é declarado imoral. A lógica que se revela numa moralidade que determina que o ato seja uma simples resposta a um estímulo moral, em nada se diferencia da lógica de um comportamento mecânico em que a ação é uma simples reação a um estímulo. Ela não faz lugar algum para a liberdade e a criatividade.

Temo que seja isto que se encontra no imperativo protestante de dizer a verdade e de honestidade. O que importa, em última análise, é a conformidade entre o que é e o que é dito. O dizer é a tradução automática, em palavras, do estímulo dos fatos que estão frente à consciência. A consciência não transcende o dado. Submete-se a eles. Creio que encontramos aqui

mais uma razão para a pobreza literária do Protestantismo. Na realidade, o que o Protestantismo estabelece como o seu programa para a consciência é o mesmo do Positivismo: "a subordinação da imaginação à observação."³⁸ Uma consciência que se controla sistematicamente no sentido de só refletir os fatos, só pode produzir um dizer que seja a reduplicação dos fatos. A verdade, como adequação da palavra à coisa, necessariamente, produz a atrofia da imaginação. Não é difícil, para um protestante, ser um bom cientista. Mas ser um literato, é algo que contraria os hábitos mentais que a sua moralidade lhe impôs.

Seguimos um curioso caminho nesta seção. Começamos com o roubo e terminamos na verdade. Mas o furto é nada mais que um simples caso de uma ordem mais ampla: a ordem da honestidade. E a honestidade implica um reconhecimento permanente de posse: dizer a mentira é negar ao outro algo que lhe pertence, isto é, o acesso aos fatos. E os fatos lhe pertencem, não por direito natural, mas por serem todos eles produtos da providência divina. O que Deus produziu não pode ser negado ou mascarado. Assim, mentir é menos negar ao próximo o que lhe pertence, que negar a Deus o que lhe pertence, negar a Deus o que foi por ele criado.

e. Os crimes de pensamento: as heresias

Os crimes de pensamento constituem a quinta classe de pecados punidos pela disciplina eclesiástica. Heresias não são atos imorais. Constituem, ao contrário, pecados muito mais graves. O hereje não é alguém que sucumbe a uma fraqueza da carne. Ao contrário, ele rejeita um conhecimento absoluto. Nega a sua pretensão de verdade. E, em seguida, propõe uma nova verdade. Não poderemos portanto, fazer uma análise dos crimes contra o

pensamento nesta parte do nosso trabalho. A questão da heresia tem a ver não com a ética mas com a mais fundamental das questões: a verdade e a liberdade para se desestruturar um sistema cognitivo a fim de se construir um outro. Retomaremos o assunto posteriormente.

5. A prioridade dos pecados da carne sobre os pecados do espírito

Desejo fazer um comentário final sobre a moralidade protestante, tal como ela é definida pelos procedimentos legais.

O leitor poderá estar se perguntando sobre os pecados do espírito, aqueles que não podem ser definidos como atos, mas que existem como disposições íntimas: a hipocrisia, o egoísmo, a intolerância, a falta de amor, o orgulho. Que função têm eles na caracterização dos crentes? A moralidade traça com muita clareza uma fronteira que separa a Igreja do mundo: de um lado a santidade, do outro o mundanismo, de um lado a salvação, do outro a perdição. Encontramos os pecados do espírito como marcos desta fronteira? E, caso a resposta seja afirmativa, de que forma a disciplina eclesiástica lida com eles?

Indicamos que nos tribunais eclesiásticos a moralidade protestante assume a sua forma institucional. A sua função é delimitar as fronteiras entre a Igreja e o mundo. E ao punir um crente com a pena da exclusão da comunhão, a Igreja está lhe dizendo: "Você não é um dos nossos. Não habita o nosso universo. Vá, deixe-nos. Vá, habite o mundo, que é o seu lugar."

Tribunais são métodos para se separar o joio do trigo, os que pertencem e os que não pertencem, os de casa e os intrusos. Entretanto, uma vez instituídos, os seus próprios meca

nismos predeterminam os atos que constituem a fronteira entre a salvação e a perdição. Somente são pecados capitais aqueles que são passíveis de um tratamento jurídico. Ora, as disposições do espírito escapam a este tratamento, porque não se apresentam como atos. E assim como a justiça civil não pode julgar ninguém pela intenção, também os tribunais eclesiásticos, devido aos seus próprios mecanismos, devem restringir a sua atividade à esfera dos atos cometidos. Somente atos podem ser julgados e punidos. Esta é a razão porque o processo de julgamento só se instaura quando há uma queixa escrita, "Fulano fez isto", queixa que deverá ser comprovada por testemunhas ou pela confissão do acusado.

Resulta daí que os pecados do espírito não podem ser punidos. "O essencial é o que é visível para os olhos", diz a justiça. Assim, os pecados do espírito não podem ser marcos da fronteira que divide a Igreja do mundo. Em última análise, o crente é julgado pelo que ele faz e não pelo que ele é. Isto significa que, no interior da prática da disciplina eclesiástica, impera a lógica da justificação pelas obras. É irônico que seja assim, pois o Protestantismo nasceu, historicamente, como um protesto contra esta mesma lógica, que dominava o sistema penitencial católico. O que está pressuposto por detrás dela é que as relações Deus-homem são definidas por um sistema de débitos e créditos, de sorte que salvação é idêntica a ter créditos, e perdição se define pelos débitos. A genialidade de Lutero foi a de descobrir que tal lógica inevitavelmente produz a angústia, pois ela torna o destino do homem dependente do seu virtuosismo moral. Em oposição à justificação pelas obras, Lutero afirmou que somos justificados pela graça: o amor de Deus não é uma resposta divina aos nossos superavits morais, mas um

ato totalmente livre, produto exclusivo de sua bondade e amor. Cedo, entretanto, tal visão se perdeu. Mostramos como, na teologia, a graça foi reduzida a um artifício pelo qual Deus perpetua o equilíbrio legal do universo. A Lei é a última palavra, e a graça apenas um instrumento seu. Transporta para a área da moralidade, esta relação de subordinação entre graça e lei produziu uma moralidade legalista. A graça é o poder dado ao crente para cumprir a lei - e não, como na teologia Luterana e Paulina, a própria libertação da Lei! O que significa que a quebra da lei é a evidência de que o crente se afastou da graça. Logicamente, quem quebra a lei deve ser afastado da participação nos sacramentos.

Uma vez definidos, pela própria mecânica jurídica, os pecados como atos que quebram a lei, torna-se impossível tomar os pecados do espírito como aqueles que realmente delimitam as fronteiras entre a Igreja e o mundo. Assim, eles não são nunca levados aos tribunais. Não encontrei um só caso de um tribunal que tenha se constituído para julgar a hipocrisia, o egoísmo, a falta de amor, a intolerância, o orgulho. O que significa que eles podem, sem maiores problemas, frequentar o mundo protestante, sem que quaisquer medidas disciplinares sejam tomadas. Ou seja: de um ponto de vista estritamente jurídico, eles não são incompatíveis com o universo protestante. A mulher que comete adultério é punida. O marido que se recusa a perdô-la não é. O homem que comete um furto é punido. Mas o negociante que, por ganância, se recusa a vender a sua mercadoria, à espera de preços mais altos, não é. Quem dança é punido. Mas quem se deleita com fantasias sexuais não é. Que os pecados da carne sejam considerados mais graves que os pecados do espírito é algo que se torna claro por meio de uma simples situação hipoc-

tética. Dois homens se levantam para orar, e um deles diz: "Ó Deus, perdoa o meu orgulho, a minha impaciência, o meu egoísmo, a minha falta de amor, a minha hipocrisia." Toda a congregação dirá amém, e muitos pensarão: "como é humilde e espiritual este nosso irmão." O outro, entretanto, ora assim: "Ó Deus, perdoa-me porque cometi adultério na semana passada, fui a um baile, e cometi um furto." Esta oração será um escândalo. Os tribunais se constituirão imediatamente para as medidas disciplinares, mas nada se fará em relação ao primeiro.

6. Ética de limites: o imperativo da abstenção

Dispomos agora de alguns elementos para definir, de forma mais precisa, o espírito da ética protestante.

Notemos, em primeiro lugar, que se trata de uma ética de limites. Diante do crente se encontra uma interdição representada pela proibição, pelo Não, pelo limite. A vida é circunscrita por um cinturão de proibições. Define-se o permitido em oposição ao que é proibido. E esta é a razão por que a pergunta ética do crente se inicia sempre com a pergunta: "É lícito?" "É lícito a crentes jogar dominó?"³⁹ "É lícito ao crente comprar bilhete de loteria?" "É lícito ao crente participar de quermesse ou assistir a elas?" "É lícito ao crente soltar foguetes e rojões em regosijo da vitória política de certos candidatos de sua preferência?"⁴⁰ "É lícito ao crente cantar no rádio com viola, sanfona, violão, etc. imitando nossos caipiras?" "É lícito às mulheres crentes o uso de maiôs para banho de mar, piscinas, etc?" "É lícito ir ao cinema?" "É lícito a oficial de igreja cultivar o fumo?" "É lícito ao crente vender imagens e objetos outros de uso do culto católico?" "É lícito a chauffers crentes aceitar passageiros suspeitos (meretrizes,

homens de maus costumes, embriagados e viciados) para fazer corridas com essa gente, levá-los a festas e depois a lugares cheios de imoralidade?" "Pode uma família crente, para atender o noivo da filha do casal usar chop nas festas de casamento dessa filha crente?"⁴¹

Não nos interessam as respostas que foram dadas a estas perguntas. Interessa-nos tomá-las pelo que elas são: revelações de uma consciência, de um espírito. A consciência pergunta: "É lícito? Pode o crente?" A consciência pergunta por se julgar incompetente. Por isto ela não se atreve a responder se a si mesma. A pergunta é dirigida a uma autoridade. Há uma classe que detém o monopólio do conhecimento ético. Portanto, a moralidade não é uma questão de consciência. A consciência não sabe as respostas. Entretanto, uma coisa lhe é absolutamente clara: há limites, proibições, interdições. Define-se esta consciência moral protestante, portanto, não como consciência de liberdade mas como consciência de limite. Reaparece o problema da casuística. E isto porque as cinco categorias claramente definidas pela disciplina eclesiástica são insuficientes para definir com clareza a infinita variedade das situações humanas não previstas. E como a disciplina definiu o pecado em termos de atos isolados que transgridem a norma, e não em termos de intenção ou de consciência, o crente se encontra prisioneiro de inúmeras situações ambíguas, não definidas, que podem ser proibidas - mas ele não o sabe. Assim, por via das dúvidas, é sempre mais segura a abstenção. Quem se abstém da ação, não peca. O que não se pode fazer é tomar o risco do pecado. Lembremo-nos do crente que se abstinha sistematicamente de tomar guaraná, nos bares. Pois alguém, passando lá fora, podia pensar que se tratava de cerveja. Isto faria mal ao seu espírito. E causar

escândalo a um irmão é pecado. Uma moralidade que define o pecado em termos de atos que transgridem um limite inevitavelmente termina por produzir uma ética de abstenção, de recusa à ação, por medo de que a ação, ainda não definida pela moralidade da Igreja, possa ser um pecado.

Permito-me uma pequena digressão, a fim de colocar esta moralidade no seu lugar próprio. Vejam estas palavras de Schiller:

"Um animal trabalha quando uma falta é a força propulsora da sua atividade, e ele brinça quando uma abundância de força é a sua força propulsora. Mesmo na natureza inanimada nós encontramos tal exuberância de força e uma liberdade de determinação a que poderíamos dar o nome de brinquedo."⁴²

Aqui, a atividade humana se compreende a partir dos motivos fundamentais que a determinam: no primeiro caso, o animal age porque algo lhe está faltando. Pobreza que tenta se tornar riqueza, vazio que tenta se tornar plenitude. No outro caso, ele age não porque algo lhe falte, mas porque a sua plenitude transborda. Nada lhe falta. Ação como expressão. Nietzsche irá retomar a mesma polaridade ao analisar a produção estética, em A Ciência Alegre: "Em relação a todos os valores estéticos eu agora lanço mão desta distinção principal: Eu pergunto, em cada caso particular, "É fome ou transbordamento que aqui se tornou criativo?"⁴³

Propusemos esta pergunta à ética protestante. Ficamos sem resposta. Que é que produz o comportamento protestante? É a consciência de falta? É uma superabundância? Nenhum dos dois. Estes dois tipos de ética se baseiam na vida: pobreza de

vida → vida que deseja enriquecer-se. Super-abundância de vida → vida que transborda em expressão de si mesma. Mas já mostramos que a ética protestante não toma a vida nem como o ponto de partida e nem como o ponto de chegada. A vida está frente a frente com uma norma que se lhe afigura como um limite. O que importa não é nem que a vida se enriqueça (a primeira moralidade) e nem que a vida se expresse (a segunda moralidade), mas que a vida se mantenha dentro de limites. Se é este o caso, é necessário perguntar: que é o que faz com que a vida se repri- ma a ponto de manter-se dentro dos limites que lhe foram traça- dos? Referimo-nos antes ao caráter conservador da experiência da conversão. Uma vez convertido, o crente recusa-se vigorosa- mente a expor-se a quaisquer situações que possam colocar em perigo a sua experiência de salvação. Por que? A crise que an- tecedeu a conversão foi dolorosa e angustiante. A conversão transformou a angústia em paz e alegria. Necessariamente o con- verso irá fugir de qualquer contacto com experiências que pos- sam uebrar a harmonia. Como acontece com os ratinhos, na cai- xa de Skinner. Depois que aprendem que uma certa alavanca pro- duz choque, nunca mais a tocam. O ratinho poderá agir por fal- ta, fome. Irá apertar a alavanca que dá a comida. Depois de cheio poderá se dedicar ao brinquedo. Mas a sua atitude de abs- tenção da alavanca que produz choque não se explica por nenhu- ma destas duas categorias. Ele se abstém por medo.

A moralidade protestante determina que o crente deve se abster do pecado. Daí os repetidos Não que a caracterizam. Mas por que o crente se abstém daquilo que, do ponto de vista do corpo, parece bom, agradável? Por que não se expressa na dança? Por que não vive o domingo como o dia da expressão do corpo? Por que se furta ao amor, a fim de pertencer à Igreja?

Um pastor, meu amigo, me contava dias atrás, a história de uma senhora que vivera mais de quarenta anos com um homem separado de sua esposa legítima. Tinham muitos filhos e netos. Conver - teu-se. Abandonou o companheiro. Por que? Por que a vida e o amor se reprimem, face a uma proibição que lhes diz Não? Por me do. As ações proibidas, no universo protestante, estão ligadas com o "mundo", e o mundo se liga com o inferno. Assim, a fim de ganhar a vida futura e o céu, é necessário negar a vida e a terra. E por isto o prazer momentâneo que tais atos possam pro duzir, não compensa a eternidade de sofrimento que se lhe se guirá. E o medo se expressa na possibilidade da volta de Cris to, no momento da ação proibida. Se isto acontecer, não haverá mais ocasião para o arrependimento, e a alma irá inevitavelmen te para o inferno.

"Quando estiver no cinema, meu irmão, faça sempre es ta pergunta: Se Cristo estivesse no mundo, estaria Ele aqui comigo?"⁴⁴

"Se Cristo vier e achar um crente no cinema, eu creio, não será ele recebido nem reconhecido por Jesus."⁴⁵

Estas perguntas cabem a todas as situações:

Se Jesus estivesse aqui, ele agiria desta forma?

Se Jesus voltasse e me encontrasse fazendo isto, ele me receberia?

7. Ética de princípios: a prioridade da imitação sobre a cria ção de valores

Sei que isto já se tornou evidente, mas é necessário destacar: a ética protestante é uma ética de princípios. Que significa isto? Existe uma norma transcendente, divina, eterna,

imutável, válida para todas as situações, sem exceção, que determina de forma precisa como o crente deve se comportar. "O padrão ético pelo qual o homem deve pautar a sua conduta revela a existência de leis morais transcendentas, fixadas por uma autoridade suprema, que pôs, diante do homem, o alvo de perfeição para a sua vida e, na consciência do homem, colocou noções germinais que se ajustam perfeitamente às proporções daquele alvo."⁴⁶

Analisemos esta afirmação.

Chama a nossa atenção, em primeiro lugar, a afirmação de que o comportamento é regido por leis morais transcendentas, fixadas por uma autoridade suprema. As leis são fixadas, ou seja, imutáveis. Valem para todas as situações. Universais, portanto. São transcendentas, isto é, não emergem da experiência. A moralidade não é o produto de homens concretos, que nas várias situações culturais, criam as suas próprias formas de bondade. Observamos ainda que tais leis se constituem no alvo de perfeição para a sua vida. A vida não determina os seus próprios alvos. O que está perfeitamente de acordo com a doutrina calvinista da depravação total do homem: todos os alvos que o homem estabeleça para si mesmo, em virtude de sua corrupção essencial, são alvos que simplesmente exprimem e justificam tal corrupção. Logicamente, não pode haver uma moralidade autônoma. Eu não sei aquilo que devo ser. O que devo ser, a minha perfeição, é fixada por uma autoridade suprema. Instaura-se, assim, um conflito permanente entre o desejo e o dever, como imperativo da moralidade. Conflito que não pode ser resolvido, porque o velho homem não pode ser definitivamente erradicado da nossa experiência de vida. Define-se, assim, a condição do crente como ser moral, como uma de permanente conflito entre

o desejo e o imperativo. E o desejo deve ser reprimido. Se Freud está certo, a moralidade protestante tem, inevitavelmente, de produzir neuróticos. E isto porque ou o crente aceita a repressão, e reprime o desejo, sendo portanto justo, ou rompe com a repressão, exprime os seus desejos, e transgride a lei moral, tornando-se então, presa de sentimentos de culpa. Ou ele, em nome da perfeição, nega a vida, e experimenta a pobreza de uma vida que não é livre, ou em nome da vida transgride o ideal de perfeição, para ser assombrado pela culpa.

Notemos, ainda mais, que o bem já foi fixado. Isto é, ele nos vem do passado, é uma herança que recebemos pronta. O presente se encontra face ao interdito de repensar os valores herdados. Mas quem quer que pense que todos os valores já foram definidos pelo passado não pode pensar o futuro a não ser em termos de repetição do passado. Esta é a razão da crítica de Nietzsche aqueles que afirmavam já saber o que era o bom e o justo, como os grandes inimigos do futuro. Se o passado definiu o bom e o justo, esvazia-se o presente como situação moral. A moralidade não se forja agora, em meio às nossas lutas e esperanças. A criação de novos valores se afigura sempre como um ato imoral. "O homem nobre", Nietzsche afirmava, "deseja criar algo novo e uma nova virtude. O homem bom deseja o velho, e que o velho seja preservado."⁴⁷ E para ele, que via a criação de valores novos como a única possibilidade de renovação da cultura, o culto aos valores velhos assume a forma de um dragão, a combinação do repulsivo do réptil e a força dos gigantes:

"No deserto solitário... o espírito busca o seu último senhor; ele deseja lutar com ele, o seu último deus;

para a última vitória ele deseja encontrar-se com o dragão.

Quem é o grande dragão a quem o espírito não mais chamará de mestre e deus? "Não farás" é o nome do grande dragão. "Não farás" está no seu caminho, brilhando como ouro, um animal coberto de escamas; e em cada escama reluz um dourado "não farás". Valores, de milhares de anos, brilham naquelas escamas; e assim fala o mais poderoso dos dragões: "Todo valor de todas as coisas brilha em mim. Todo valor já foi criado desde há muito tempo, e eu sou todos os valores criados."⁴⁸

Não há formas de fugir. Para todos aqueles que se prostram perante o dragão o caminho da criatividade está proibido. Porque criar exige que algo novo seja gerado e dado à luz. Mas como criar, se as leis morais transcendentais já foram fixadas? Resta-nos apenas aceitá-las. E o comportamento - que poderia ter sido criativo - se reduz à função de imitar e repetir. Vejam: seria possível que a minha ação hoje fosse inspirada pela visão de um futuro novo a ser criado. "Que o mais distante futuro seja a causa do teu hoje"⁴⁹, proclamava Zarathustra. Futuro? Aquilo que não é, que ainda não veio a ser, que apenas existe na imaginação e na esperança, na aspiração e no desejo. Agir para fecundar. Agir para "chamar à existência as coisas que não existem" (Romanos 4.17). Ora, este tipo de ação só se pode dar se pressupomos que a realidade não está terminada, não foi fixada, que pode ser fecundada e transformada pelo amor que se exprime em ação. Como indicamos antes, entretanto, o universo protestante é fixo. A Providência Divina o predeterminou de toda a eternidade. Assim, a ação humana não é nunca

criação, mas um simples deslocar-se num espaço e num tempo imutáveis. Se a criação não é possível, resta apenas a possibilidade da imitação e da repetição. Dadas as inúmeras e variadas situações humanas, o crente já tem, de ante-mão, a receita para o seu comportamento. Não se trata de um comportamento contextual. A ética contextual parte de um absoluto: é necessário amar. Mas ela nada sabe das formas que o amor deverá tomar em cada situação. De sorte que, em cada situação, é necessário perguntar, interpretar e arriscar: porque nunca sabemos se a intenção do amor, transformada em ação, criará a bondade. Não há certezas. Somente riscos. Nada está pre-definido. A ética de princípios, ao contrário, afirma que a situação é totalmente irrelevante para a situação moral. Porque a ação moral não deve ser uma resposta a uma situação transitória, mas uma realização de um princípio eterno. A questão fundamental não é o amor e a bondade: que é que minha ação cria na vida? Mas antes a relação de conformidade entre o princípio e a ação. Por isto, dada a norma de que o crente deve dizer sempre a verdade, ele deve dizê-la, mesmo quando sabe que o seu resultado será a destruição do amor. O que importa, em última análise, não é a situação concretamente criada pelo ato, que envolve não apenas o ator como também um sem número de pessoas, mas a relação de identidade lógica entre o princípio eterno e a ação. E isto nos revela que, nesta moralidade protestante, os resultados concretos da ação sobre o próximo são de importância secundária, pois que não podem ser eles o motivo da ação. O crente não age para atingir certos resultados. O que importa é o alvo de perfeição para a sua vida. Eu, como indivíduo crente, tenho de ser perfeito. Sou perfeito na medida em que a minha vida é uma réplica ou exemplo do alvo que foi fixado, desde toda a eternidade,

por Deus. Ser perfeito é estar ajustado à regra. A situação moral, portanto, não é definida pela relação pessoa-pessoa, isto é, o amor, mas pela relação indivíduo-norma. Se a ação do indivíduo se conforma com a norma, não importa o que ela faz com as pessoas.

Ao fazer assim, afirmam os crentes, a minha ação se torna em testemunho: revelo que sou totalmente determinado por Deus e a sua palavra. Em meio às teias de ações pragmáticas, movidas por interesse, que caracterizam o mundo, o crente revela um outro espírito, qual seja, o de absoluta e consistente submissão a uma norma. Importa mais obedecer a Deus que aos homens. Neste sentido, podemos dizer que a ética protestante é fundamentalmente anti-humanista, pois ela coloca o homem entre parênteses na sua reflexão sobre o problema da ação, e se dedica exclusivamente à preservação da estrutura de normas atemporais que devem reger o comportamento.

8. As funções da disciplina eclesiástica

O Código de Disciplina assim define os propósitos da disciplina eclesiástica:

"Toda disciplina visa edificar o povo de Deus, corrigir escândalos, erros ou faltas, promover a honra de Deus, a glória de Nosso Senhor Jesus Cristo e próprio bem dos culpados."⁵⁰

Uma das regras fundamentais de qualquer análise sociológica é que não se podem aceitar as formas pelas quais os participantes de uma situação explicam o seu próprio comportamento. Como a psicanálise, a sociologia é a arte de desconfiança. Ela parte da pressuposição de que, por detrás das explica-

ções conscientes que o homem elabora para justificar-se, há uma série de componentes ocultos, inconscientes, que determinam o seu comportamento sem que ele disto se aperceba.

Este é um destes casos. Não podemos nos contentar com a resposta obtida de forma direta. Pode bem ser que o enunciado dos objetivos da disciplina eclesiástica represente a crença e as intenções dos participantes na situação. Uma coisa totalmente diferente, entretanto, é a função real da disciplina.

O que é função? Robert K. Merton nos diz que "a função social se refere às consequências objetivas observáveis, e não às disposições subjetivas (alvos, motivos, propósitos)." Por isto, "sempre que a análise sociológica confunde motivos subjetivos com funções objetivas ela abandona uma abordagem funcional lúcida."⁵¹

Qual a função (ou funções) da disciplina eclesiástica?

a. O complexo sado-masoquista:

Notemos, em primeiro lugar, que a disciplina faz sofrer. Não há disciplina sem sofrimento. Esta é a razão porque a disciplina se objetiva numa pena. Punição é castigo. O pecador é publicamente colocado frente à comunidade. É por ela rejeitado e dela separado. Irão contestar-me dizendo que a comunidade não rejeita nunca o pecador. Para os propósitos de nossa análise, entretanto, não importa o que os crentes, individualmente, possam sentir. Interessa-nos indicar que a disciplina é um ato comunitário-jurídico, pelo qual se interdita ao pecador a participação nos sacramentos. Ele poderá estar presente fisicamente, no local onde se celebram os cultos. Mas a Igreja lhe nega o direito de participar naquilo que é a sua

própria essência: o sacramento.

Que se encontra por detrás do ato de punição?

Parece que todos os participantes da situação, inocentes e culpados, concordam em que existe uma conexão indissolúvel entre transgressão e vingança. Somente através do sofrimento do transgressor a sua culpa se apaga. Esta conexão entre transgressão e punição na consciência humana parece desafiar a nossa capacidade analítica. Ricoeur, como já indicamos, a denomina de "matriz de terror": "os laços invencíveis entre vingança e transgressão são anteriores a qualquer instituição, a qualquer intenção, a qualquer decreto; trata-se de algo tão primitivo que é mesmo anterior à representação de um deus vingativo."⁵² E é o mesmo Ricoeur que chama a nossa atenção para o aparecimento destes mesmos laços já no discurso racional e filosófico de Platão: "a verdadeira punição é aquela que, ao restaurar a ordem, produz a felicidade. Este é o sentido dos famosos paradoxos do Górgias: 'o homem injusto não é feliz' (471 d); escapar à punição é pior que sofrê-la' (474 b); sofrer a punição e pagar a penalidade pelas nossas faltas é o único caminho para se ser feliz."⁵³ E Hegel retomaria esta mesma linha de pensamento ao afirmar que a anulação do crime é a vingança que, subjetivamente, é a reconciliação do criminoso consigo mesmo.⁵⁴ Exigirá, na consciência culpada, uma exigência de ser punida, a fim de expiar a culpa? Parece que sim. Se assim não fosse, como explicar que muitos crentes, que cometeram pecados absolutamente secretos, se apresentem voluntariamente aos conselhos das Igrejas para confessá-los e receber o castigo?

Imaginemos, entretanto, que a comunidade se recusa a punir; que ela, frente ao pecador, lhe dissesse: 'O teu arrependimento te basta. Deus já te perdoou.' Porque, o que é

o perdão? Não é a dissolução da relação causal entre transgressão e vingança? Neste caso a culpa se eliminaria não pelo sofrimento mas simplesmente pelo amor que perdoa.

Somos forçados à conclusão de que a situação disciplinar só é possível quando se observa uma conjugação de polaridades: de um lado a consciência culpada que deseja ser punida, e do outro lado a consciência que não se julga culpada e que deseja punir. Combinam-se componentes masoquistas e sadistas. O masoquismo se liberta da culpa submetendo-se à sua auto destruição pelo sofrimento. Resta-nos perguntar acerca das funções da disciplina para aqueles não que a sofrem, mas que a exercem, não para os que sentem a dor, mas para os que produzem a dor.

Foucault e Szasz já chamaram a nossa atenção para o fato de que as instituições que a sociedade separou para exercer a função de tratar ou segregar os doentes mentais exercem uma outra função extremamente importante para aqueles que se encontram fora dos seus muros. Na medida em que classificamos certos tipos de comportamento como anormais e certas pessoas como loucas, reafirmamos para nós mesmos que o nosso comportamento é normal, e que nós mesmos não somos loucos. Da mesma forma, a comunidade que classifica um certo tipo de comportamento como pecado, que identifica, julga e pune os pecadores, assegura-se de que ela mesma não é pecadora, mas inocente.

b. A interdição do segredo e o sentimento de rejeição

Um outro aspecto da disciplina eclesiástica que chama a nossa atenção é que ela interdita a existência do segredo. Comparemo-la com o confessional. A relação é secreta entre aquele que confessa e o confessor. O confessor está prisioneiro de um juramento de silêncio. Ele nunca poderá tornar públi-

co aquilo que a alma culpada lhe confessou. No exercício da disciplina eclesiástica, entretanto, os pecados mais secretos se tornam públicos. São trazidos perante um tribunal e a sentença é anunciada perante toda a Igreja, juntamente com a falta que a determinou. O crente encontra-se, assim, diante da terrível certeza de que a comunidade o aceita se e somente se ele não ultrapassa os limites do permitido. A comunidade se constroi em função da inocência. Estamos frente a um significativo rompimento com a doutrina de Lutero, de que a comunidade só se constroi sobre um reconhecimento mútuo de pecado: pertençemo-nos, como comunidade, não por causa de, mas a despeito de. Sendo todos pecadores, não há formas de se instaurar, na comunidade, uma divisão entre aqueles que possuem créditos e aqueles que possuem débitos, o que torna impossível que uns tenham a função de punir e outros sejam separados para a punição.

A estruturação da comunidade, tal como a disciplina eclesiástica determina, tende, inevitavelmente, a produzir a ansiedade. Ao pecador restam apenas duas alternativas: tornar público o seu pecado, recebendo então a punição e a rejeição ou guardá-lo como um segredo. O pecador é aceito somente na medida em que ele não se revela. O que sou deve permanecer oculto sob a máscara do que devo ser. Assim, para se pertencer à comunidade, o indivíduo deve rejeitar-se, nos seus níveis mais profundos: ao nível das relações sociais sou inocente.

Já se disse que o neurótico é uma pessoa que tem um grande segredo, que não se atreve a revelar, por medo de rejeição. Ora, a cura da neurose se encontraria exatamente na revelação, se ela fosse recebida pela aceitação. A aceitação comunitária eliminaria os fundamentos da auto-rejeição. Ora, no instante em que a Igreja, em virtude da disciplina eclesiástica-

ca, constroi a comunidade em função da inocência, estabelece uma conexão necessária entre confissão e revelação, com punição e rejeição. Ora, a rejeição comunal agrava ainda mais a rejeição do indivíduo de si mesmo, já expressa no sentimento de culpa. Resta a alternativa do silêncio, do segredo. Mas manter o silêncio e o segredo é reconhecer que as dimensões profundas da personalidade, como culpa e arrependimento, não são aceitas pela comunidade. O que agrava ainda mais os sentimentos de culpa.

Dizem as estatísticas que protestantes se suicidam mais que os católicos. Não sei se estão corretas. Aceitêmo-las, hipoteticamente. Uma explicação para este fato, proposta por Durkheim, liga o suicídio protestante ao individualismo protestante. Contrariamente ao católico, o protestante se encontra só, sem o apoio comunitário. No nosso caso específico, entretanto, isto não é verdade. Os protestantes estão ligados às suas comunidades de forma muito mais forte que os católicos. Basta dizer que nas comunidades protestantes todos se conhecem. A explicação, portanto, deve ser encontrada num outro nível. A presença maciça de uma comunidade, que se constroi sobre a inocência, tende a agravar os sentimentos masoquistas de auto-rejeição e auto-destruição. O suicídio é, na realidade, o limite extremo da punição. Com uma diferença: o suicídio é mais gentil e gracioso, pois ele liberta o culpado de sua exposição à rejeição da comunidade.

c. Disciplina eclesiástica e poder

Finalmente, temos de chamar a atenção para a função política da punição. Aqueles que exercitam o direito de fazer sofrer e de rejeitar confirmam que são eles que detêm o monopó

lio das definições do comportamento correto e do pensar ortodoxo. A disciplina assim, tem uma importante função de controle social. Ela impede o aparecimento de formas desviantes, seja no campo da ética, seja no campo do pensamento: É pela instrumentalidade da disciplina que as definições antigas se impõem sobre as definições novas. Na realidade, as novas definições são eliminadas no ato do seu próprio nascimento, antes que elas tenham a possibilidade de adquirir poder. Pelas práticas disciplinares as gerações mais velhas, justamente aqueles que se encontram arraigadas no poder, garantem que a sua ideologia seja preservada, pela sistemática eliminação do comportamento desviante.

9. Um postlúdio teológico: a ética da disciplina eclesiástica e a ética de Jesus

Desejo encerrar esta análise com um postlúdio teológico. Ele é necessário. Como se sabe, o Protestantismo sempre se entendeu, em oposição ao Catolicismo, como uma volta às origens evangélicas, tais como elas se apresentam descritas no Novo Testamento. O seu ideal é reproduzir, no pensamento e na ação, o Cristianismo no seu estado de pureza nascente. Por isto, o trabalho de análise crítica deve incluir uma investigação das relações entre a ética Protestante e a ética do Novo Testamento.

Vamos resumir as nossas conclusões até o momento.

a. A ética protestante assume uma forma institucionalizada, objetiva, nos mecanismos da disciplina eclesiástica.

b. A disciplina se caracteriza pelo fato de estabelecer limites. Ela pronuncia um Não frente a certos tipos de com

portamento. Se a fronteira entre o permitido e o proibido for cruzada, o transgressor sofrerá uma punição.

c. A prática disciplinar privilegia cinco classes de pecados: os pecados sexuais, a transgressão do domingo, os vícios, o roubo e a desonestidade, as heresias.

d. Os mecanismos jurídicos, em decorrência de sua própria lógica, não possuem meios de lidar com os pecados de espírito, e por isto a fronteira entre o permitido e o proibido é marcada pelos pecados da carne, ou mais precisamente, por atos definidos no espaço e no tempo, independentemente das intenções dos seus autores.

Voltemo-nos para o Novo Testamento.

Impressiona-nos, à primeira vista, que muitos dos mandamentos de Jesus (que, segundo a teoria da inspiração verbal das Escrituras, são as suas ipsisima verba) não sejam tomados em consideração. Isto é: não constituem eles marcos nos limites entre o proibido e o permitido. E aqui temos de citar novamente muitos dos textos já transcritos no capítulo em que discutimos a teoria protestante do conhecimento.

"Se, ao trazeres ao altar a tua oferta, ali te lembrares de que o teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa perante o altar a tua oferta, vai primeiro reconciliar-te com o teu irmão." (Mateus 5.24).

"Se o teu olho direito te faz tropeçar, arranca-o e lança-o de ti; pois convém que se perca um dos teus membros, e não seja todo o teu corpo lançado no inferno." (Mateus 5.29)

"Não resistais ao perverso; mas a qualquer que te ferir na face direita, volta-lhe também a outra; e ao que quer demandar contigo e tirar-te a túnica, deixa-lhe também a capa." (Mateus 5.39-40)

"Amai a vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem!"
(Mateus 5.44)

"Não julgueis para que não sejais julgados (Mateus 7.1)
Senhor, até quantas vezes meu irmão pecará contra mim, que eu lhe perdoe? Até sete? Respondeu-lhe Jesus: Não te digo até sete vezes, mas até setenta vezes sete."
(Mateus 18.21-22)

"Se queres ser perfeito, vai, vende os teus bens, dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus; depois vem e segue-me." (Mateus 19.21)

"Tudo, pois, que quereis que os homens vos façam, assim fazei-o vós também a eles; porque esta é a lei, e os profetas." (Mateus 7.12)

Estes textos nos mostram claramente que não se pode derivar uma ética de limites dos ensinamentos de Jesus. O que é decisivo não é o mal de que devemos nos abster, a zona proibida onde nos é vedado entrar. Importa o bem a ser realizado. Jesus comanda o bem. E é o bem positivo, objetivado na ação de amor, e não o mal que deixamos de fazer, que caracteriza os filhos do Reino. O que distingue a árvore boa da árvore má não é, de forma alguma, que a primeira não produza frutos maus. A figueira estéril não produzia frutos maus. Na realidade ela nada produzia. Importam os frutos bons.

A disciplina eclesiástica, entretanto, se constroi em torno dos frutos maus que são proibidos. Estes são os marcos decisivos. Enquanto que para Jesus, o decisivo não é a ausência do mal mas a presença do bem.

Perguntamos mais: a interdição do julgamento e o mandamento de perdoar até setenta vezes sete, não exige a abolição da disciplina, na medida em que ela se constroi sobre a conexão entre transgressão e pena?

A disciplina eclesiástica privilegia cinco classes de pecados. Temos de nos perguntar se existe um fundamento neotestamentário que justifique tal procedimento.

Não há evidências de que Jesus privilegiasse os pecados sexuais. Aos puros ele afirma que as meretrizes entrariam no Reino dos Céus antes deles (Mateus 21.31). Jesus, por outro lado, não se destacou como um defensor da guarda do sábado. Pelo contrário. Os fariseus o tinham como um ímpio que fazia no sábado o que não era lícito, o que provocou a sua observação: "O sábado foi estabelecido por causa do homem, e não o homem por causa do sábado" (Mateus 2.27). De forma semelhante, Jesus nunca valorizou a honestidade formal, em termos de conformidade entre o que é e o que é dito. Os fariseus eram paradigmas de honestidade. A sua palavra verdadeira, entretanto, se desqualificava moralmente, por ser vazia de amor e cheia de presunção. Não há, obviamente, referências ao fumo no Novo Testamento. Há referências à bebida. Jesus é acusado de "comilão e beberrão" (Mateus 11.19), e ele não se defende. Seus hábitos relativos à pureza do corpo eram muito diferentes dos hábitos dos fariseus. Estes, na verdade, corresponderiam aos homens totalmente livres de vícios de hoje. A palavra fariseu vem do aramaico "perishin", que significa "separado". Em contraste com as tendên-

cias sincretistas e modernistas da seita dos saduceus, os fariseus estavam decididos a manter a pureza do seu corpo a todo o custo, nada comendo ou bebendo que pudesse maculá-lo. Daí a razão porque criticam Jesus e os seus discípulos, que comem sem lavar as mãos. "Não compreendeis", diz Jesus, "que tudo o que entra pela boca desce para o ventre, e depois é lançado em lugar escuso? Mas o que sai da boca, vem do coração, e é isso que contamina o homem" (Mateus 15.17-18). Evidentemente não encontramos em Jesus nenhuma preocupação com a pureza do corpo, semelhante à dos fariseus. E, em último lugar, a questão da ortodoxia, do correto pensar, da reta doutrina, é totalmente estranha às preocupações de Jesus. É significativo que os ortodoxos, em muitas das parábolas de Jesus, sejam representados como os vilões (por exemplo, a parábola do Bom Samaritano. O sacerdote e o levita foram incapazes de mostrar compaixão para com o homem caído à beira da estrada).

Quem são os grandes inimigos de Jesus? E quem são aqueles contra quem ele dirige as suas mais duras palavras? Os sexualmente puros, que guardavam o sábado, que tinham severos hábitos de pureza do corpo, que eram honestos e ortodoxos. Vejam como este protótipo de virtude moral se transforma num vilão, nas palavras de Jesus:

"Dois homens subiram ao templo com o propósito de orar: um fariseu e o outro publicano.

O fariseu, posto em pé, orava para si mesmo, desta forma:

Ó Deus, graças te dou porque não sou como os demais homens,
roubadores,
injustos

e adúlteros

e nem ainda como este publicano;

jejuo duas vezes por semana e dou o dízimo de tudo quanto ganho.

O publicano, estando de pé, longe, não ousava nem ainda levantar os olhos ao céu, mas batia no peito, dizendo:

Ó Deus, sê propício a mim, pecador!

Digo-vos que este desceu justificado para sua casa, e não aquele." (Lucas 18.10-14).

A oração do fariseu não era uma farsa. Não se atrevera a mentir perante Deus. Abstem-se do pecado sexual, do pecado contra corpo, da desonestidade, da quebra da lei (guardava o sábio) e é desnecessário dizer: era ortodoxo.

No entanto, segundo os critérios de Jesus, é justamente este homem que a disciplina eclesiástica deixará dentro, que é colocado fora. Parece-nos que estamos frente a um estranho paradoxo: a moralidade do limite, dos débitos e créditos, da transgressão e da recompensa, instaura uma lógica moral que é o inverso daquela de Jesus, que não fala do proibido mas comanda o bem positivo, que desconhece a relação entre transgressão e punição, mas se constitui sobre o perdão, que não faz contabilidade do mal, mas considera as disposições do coração. Parece-nos que, em última análise, estamos face à contradição entre a justificação pelas obras e a justificação pela fé, a moralidade jurídica e a ética do amor e da liberdade.

CAPÍTULO VI

"CONVERTA-SE O INDIVÍDUO E A SOCIEDADE SE TRANSFORMARÁ"

A Ética Social Protestante

1. A função apologética da ética social

O Protestantismo que analisamos nunca articulou, espontaneamente, uma ética social. O seu problema é outro. Preocupa-se com a salvação da alma. Por isto a questão da transformação do mundo sempre lhe pareceu um desvio perigoso. A sua ética é individual e não social. Ela indica as marcas do comportamento do crente adequado à sua condição de salvo; descreve os traços do caráter perfeito; delimita as fronteiras além das quais o indivíduo não deve ir, sob pena da disciplina eclesiástica e da perdição eterna.

A ética social, portanto, não é uma parte essencial deste universo protestante. O protestante pode dizer tudo o que deve ser dito sem se referir uma vez sequer à necessidade de transformação do mundo.

Foi em decorrência de pressões exteriores que o PRD começou a falar sobre o assunto. Falou porque foi a isto forçado. Não se tratou, portanto, de um falar espontâneo, falar que expressa um espírito. Não um dizer original, mas resposta a certas perguntas que começavam a perturbar a calma operação do discurso tradicional.

Quais foram os fatores que provocaram a Igreja para que ela falasse sobre a ética social?

O primeiro deles foi a tomada de consciência dos pro

blemas sociais e econômicos em nosso país, na década dos anos 50. O problema da pobreza, das desigualdades, das injustiças; a consciência de nossa condição de país sub-desenvolvido, país politicamente livre, mas economicamente à mercê dos centros de decisão política e econômica estrangeiros; e, com isto, os tímidos e indecisos passos no sentido de se formular algo que se poderia chamar de um projeto para o Brasil.

À consciência da problemática econômica e política juntou-se a influência teológica que nos vinha, pela primeira vez, da Europa. Até então a influência norte americana, ou mais precisamente, missionária e pietista, não tinha competidores. O novo pensamento foi avidamente recebido pelos jovens e pelos estudantes nos seminários. Influências que chegaram por vias oblíquas, não tendo sido nunca patrocinadas pela própria Igreja. Há pelo menos três vertentes que devem ser identificadas.

a. A primeira delas foi a influência teológica de pensadores como Emil Brunner e Karl Barth. O seu pensamento se forjara em meio às grandes crises da Europa, a primeira guerra mundial, a revolução comunista, a segunda guerra mundial, situações em que a Igreja se viu envolvida, contra a sua vontade, nas correntes da história. A passiva atitude dos protestantes na Alemanha, silenciosos, na melhor das hipóteses, ou ativamente apoiando o nascimento e o desenvolvimento do Nazismo, levantou sérias questões acerca das responsabilidades políticas dos Cristãos. Pode a Igreja silenciar-se quando seis milhões de judeus estão sendo exterminados, alegando que a sua competência se restringe ao reino espiritual, sendo-lhe vedado envolver-se na política? Não. O Deus de Jesus Cristo implica uma radical negação de todos e quaisquer poderes totalitários, e portanto, a relação do cristão com a ordem política não pode ser uma de

ajustamento, mas antes de tensão crítica. É significativo que esta escola teológica tenha recebido o nome de "teologia da crise."

b. A segunda delas foi a teologia bíblica. A sua descoberta revolucionária foi de que as formas hebraicas de pensar são radicalmente distintas da racionalidade grega. Enquanto o pensador grego busca um "logos" explicativo do que é, o profeta hebraico busca, ao contrário, os sinais da dissolução do que é, em nome da esperança de uma nova ordem de coisas que haveria de se instalar, o Reino de Deus. O profeta não explica; ele denuncia. Não justifica; anuncia o fim do "status quo", como passo necessário na caminhada na direção do futuro. Sob esta perspectiva, o que importa não é a perfeição individual, mas a ativa participação "naquilo que Deus está fazendo para tornar o mundo mais humano". Assim, a fé em Jesus Cristo tem de se expressar em termos de responsabilidade social.

c. A terceira vertente vem-nos do movimento ecumênico. O movimento ecumênico se iniciou com a preocupação pelas divisões da Igreja, através de todo o mundo. Foi, no seu primeiro momento, uma preocupação missionária. Como anunciar a reconciliação aos homens se a própria Igreja não está reconciliada consigo mesma? Entretanto, os problemas políticos e econômicos se fizeram imediatamente sentir. Como falar de unidade num mundo cindido por relações de exploração colonial, em que os próprios países que iniciaram o movimento missionário - e todas as divisões do corpo de Cristo que se lhe seguiram - constituíam a minoria rica que se enriquecera, em grande medida, através de sua exploração dos países pobres? Constatou-se, embaraçosamente, que a penetração colonial dos países europeus e dos Estados Unidos, na Ásia, África e América Latina, caminhou

passo a passo com a expansão missionária nestes mesmos continentes. Ainda que a Igreja assim não o deseje, ela está envolvida nos movimentos políticos e econômicos de nossa história. As alternativas que se lhe abrem, portanto, não são participação ou não participação, mas antes participação responsável e consciente, ou participação irresponsável e não confessada.

Foi, assim, o dizer claro e incisivo da problemática nacional, ligado ao dizer ainda indeciso e balbuciante do novo pensamento teológico - já no seio da própria Igreja, (dizer que se restringia quase que exclusivamente aos jovens e aos estudantes de seminários) que forçou a Igreja a enunciar, de forma clara, a sua receita para tal situação nova.

Entretanto, existia um problema fundamental. As pressuposições da ética social que se forjava nesta situação colidiam frontalmente com as pressuposições do universo protestante. Ainda que de forma indecisa, a nova ética social pressupunha que o problema da pobreza, da injustiça, do bem estar, é um problema prioritário sobre todos os demais. É necessário salvar o corpo. Em segundo lugar, ela afirmava que a raiz destes problemas é estrutural. Os homens não são pobres porque queiram. Eles são pobres porque certas estruturas sociais e econômicas determinam que alguns sejam pobres e outros ricos. Não é possível, portanto, resolver o problema da injustiça e da pobreza individualmente, simplesmente convencendo os indivíduos a trabalhar de forma responsável e disciplinada. Problemas estruturais exigem soluções estruturais. E, em tudo isto, estava sempre presente a pressuposição de que a Igreja deveria ser um dos instrumentos para a criação de um novo mundo de justiça e bem estar.

Mesmo uma análise superficial revela o quão heréti-

cos são tais pressupostos. A questão fundamental não é a salvação do corpo, mas a salvação da alma. Transformar as estruturas? Mas como? As estruturas são o produto da providêncina. A questão não é transformar as estruturas, mas transformar os homens. E esta é a única tarefa que a igreja se pode propor: salvar almas, transformar os corações. O problema estrutural não é esfera de sua competência, mas está sob o poder e a responsabilidade dos magistrados que Deus para isto estabeleceu.

Estas informações preliminares são necessárias para indicar que a Igreja não falou de êtica social por sua iniciativa. Ela foi forçada a isto. Ainda mais, para indicar a intenção apologética do seu falar. Face a uma nova visão da fê, implícita na êtica social nascente, visão herética, era necessário reafirmar a ortodoxia. A Igreja falou de êtica social a fim de desqualificar as pretensões da êtica social.

2. A inevitabilidade da pobreza

Uma das características de um problema autêntico é o fato de poder ele ser resolvido. Uma situação dolorosa que, de ante-mão, sabemos que não pode ser resolvida, nunca se configura como um problema. Ela deve ser sofrida com paciência e resignação, mas é inútil aplicar a ela nosso esforço teórico e prático. A êtica social pressupõe que a pobreza é um problema que pode ser resolvido. Se não de forma completa, mas nenhuma razão existe para que se aceite a situação dos pobres como o seu destino.

Ora, se aceitamos que a história é um efeito da casualidade divina, como o afirma a doutrina da Providência, somos levados à conclusão de que a pobreza é a vontade de Deus.

"Porisso já dizia o inspirado Legislador dos hebreus, no Deuteronomio: 'Nunca deixará de haver pobres na terra' (15.11). Ecoaram estas palavras nos lábios de nosso Senhor, certa feita: 'Os pobres sempre os tendes convosco' (Mateus 26.11). Logo, as boas novas que Ele veio proclamar não queiram dizer que a pobreza ia ser banida do mundo. Pelo contrário, sua doutrina foi: 'A vida de um homem não consiste na abundância dos bens que ele possui' (Lucas 12.15). Não porque seja agradável a Deus haver miséria - mas por causa da debilidade ou certas condições mórvidas com as quais o pecado faz que muitos venham ao mundo, e das quais não podem se libertar... Seria o mundo um Paraíso, se todos fôssemos iguais, física, mental e economicamente? Será o mesmo que indagar: o corpo seria corpo, se tudo nele fossem olhos? Há de haver, no conjunto dos membros, os menos dignos e os menos decorosos, porém todos úteis à comunidade, no seu lugar e na sua função, em harmonia e interdependência..." 1

Antes de mais nada é necessário fazer justiça ao legislador hebreu. Suas palavras foram cortadas pela metade. Diz o texto:

"Pois nunca deixará de haver pobres na terra:

por isso eu te ordeno:

livremente abrirás a tua mão para o teu irmão, para o necessitado, para o pobre da terra." (Deuteronomio 15.11)

Como foi citado, o texto justifica a pobreza como uma fatalidade. Não pode ser eliminada. Temos simplesmente de

aceitá-la. O texto de Deuteronômio, entretanto, diz exatamente o contrário. A realidade da pobreza se torna num imperativo de fraternidade e amor: "Livremente abrirás a tua mão..." Nosso estudo não é exegético. Entretanto, é significativo que a segunda parte do texto tivesse sido deliberadamente omitida.

"As boas novas que Ele veio proclamar não queriam dizer que a pobreza ia ser banida do mundo". Pelo contrário, sua doutrina foi: 'A vida de um homem não consiste na abundância dos bens que ele possui.'

Em outras palavras: segundo esta leitura dos Evangelhos, não existe conexão alguma entre vida e economia. Vida é uma categoria espiritual. Portanto, as transformações econômicas nada têm a ver com a vida que o Evangelho promete. Mas, de forma mais radical: tornar a eliminação da pobreza o problema central equivale a estabelecer uma relação essencial entre a vida e economia, o que é uma heresia.

Quais as causas da pobreza? Responde o articulista que ela se deve à "debilidade ou certas condições mórvidas com as quais o pecado faz com que muitos venham ao mundo, e das quais não podem se libertar." Em outras palavras: por detrás da pobreza está o pecado. É o pecado que cria a debilidade e a morbidez que impedem que o pobre deixe de sê-lo. Seria possível usar a mesma lógica para se entender a riqueza? Creio que sim. Os ricos seriam aqueles que, livres destas condições, podem, pelo trabalho, acumular a riqueza. Desta forma, a pobreza do pobre deixa de ser uma simples desgraça econômica. É interpretada como desgraça moral e espiritual. Note-se que não existe nenhuma referência a determinantes estruturais. O problema da pobreza e a "benção" da riqueza se interpretam em função das condições morais e espirituais de cada indivíduo.

E muito embora o articulista negue, no início, que a pobreza seja agradável a Deus, ele termina por justificá-la por meio de uma explicação funcionalista. A pobreza tem uma função, em relação à harmonia do todo. E aquilo que é funcional deve permanecer. O funcionamento harmonioso do todo exige que haja membros menos dignos e menos decorosos. Qual seria a única atitude própria aqueles que sofrem condições de pobreza e miséria? Embora o texto não o diga claramente, permito-me concluir, seguindo a sua lógica, que os pobres, conscientes da função positiva que eles exercem, como membros menos dignos e menos decorosos, deveriam adotar uma atitude de paciente submissão, face à situação em que a Providência Divina os colocou. Na realidade, uma atitude de gratidão e ações de graças. Isto é: devem identificar a sua condição com a sua vocação. A Providência os vocacionou para a pobreza. E o mesmo, logicamente, se poderia dizer dos ricos. Chega-se assim à "confortadora certeza de que a distribuição desigual de bens neste mundo (é) uma dispensação especial da Providência Divina, que, nestas diferenças (realiza) fins secretos desconhecidos do homem."²

Pode-se, daí, chegar a uma visão romântica da pobreza, que é funcional tanto para os ricos quanto para os pobres. Os pobres aceitam a sua situação como bênção, e os ricos, afirmando que os pobres herdarão a terra, assumem uma aura de infelicidade, face aos pobres.

"Ah! Quem me dera ser Jeca-Tatu, de pés no chão, descausado, trabalhando ao ar livre sob os salutares virgens raios do sol. Quisera ser Jeca-Tatu, cansado do trabalho, 'batendo' com apetite um 'bruto' prato de feijão, com farinha de mandioca, acompanhado algumas

vezes de arroz, de carne gorda ou de um 'picado' de moranga, maxixe ou quiabo, 'apertadinho' na gordura!"³

É lógico que estas palavras não foram escritas por Jeca Tatu...

Em nome da verdade é necessário dizer que tal posição é extrema, raramente articulada. Entretanto, e é isto que nos interessa, ela é uma possibilidade dentro do universo protestante. É perfeitamente ortodoxa. Em nenhum lugar ela contraria as doutrinas fundamentais da Igreja. O seu aparecimento no órgão oficial da Igreja que examinamos não provocou nenhuma reação por parte daqueles que cuidam da reta doutrina.

Concluimos: a pobreza não é um problema fundamental para o Protestantismo. Não importa que o homem seja pobre. O que é de crucial importância é a maneira subjetiva pela qual ele vive a sua pobreza: resignação, certeza de que todas as coisas contribuem para o bem daqueles que amam a Deus, submissão paciente e mesmo gratidão.

Entretanto, é necessário notar que a interpretação teológica da pobreza não encontra sempre um paralelo naquilo que protestantes têm feito. O Protestantismo tem uma galeria de heróis anônimos que abandonaram tudo para servir os pobres. Médicos, enfermeiras, professores, pastores e missionários, brasileiros e estrangeiros, embrenharam-se pelo interior, viveram vidas de pobreza e privações, para servir, na forma como entendiam o significado do serviço, os pobres e marginalizados. Esta página não pode ser esquecida. O que desejo enfatizar, entretanto, é que ao nível da articulação ideológico-teológica, o problema da pobreza é secundário. O que realmente importa é salvar as almas. E assim, mesmo quando totalmente dedicados aos pobres, os protestantes não se esquecem de que o cuidado com o corpo é apenas um exercício preliminar, pedagógico, para a tarefa que realmente importa: a cura das almas.

3. A raiz moral dos problemas sociais

Podemos entrar agora no segundo tópico que chama a nossa atenção: a interpretação da natureza da problemática social. Dissemos que a nova ética entendia que os problemas sociais são estruturais e que, portanto, as soluções deverão ser estruturais também. Com isto o Protestantismo não pode, de forma alguma, concordar.

"A base das reformas: onde está a base? Não há duas respostas: no homem. A gente fica um tanto desiludida e decepcionada... com a igreja da maioria, ao verificar que aquilo que se convencionou chamar de 'poder espiritual'... anda agora metendo o bedelho em reformas agrária, tributária, econômica, administrativa e que mais reforma exista, sem se dar conta de que a esfera desse poder é outra... Estejamos certos. Não haverá reforma de base que se imponha sem que antes seja reformado o homem. E esta reforma, que em nossa terminologia se chama transformação e regeneração, é da esfera específica da fé."⁴

O Estado e a Igreja constituem duas esferas separadas, determinadas pela Providência Divina. O Estado cuida das coisas materiais. A Igreja cuida das coisas espirituais. Numa linguagem da teologia católica: a Igreja rege sobre o sobrenatural, e os governadores sobre o natural. Ou, segundo a fórmula luterana: a Igreja constitui o "Reino da Graça" e o Estado o "Reino da Lei". Pressupõe-se que as estruturas são inertes, como prateleiras fixas, destituídas de vida e dinamismo, sem um poder determinante. Estruturas são um corpo sem vida, sem

alma. Que é que irá dar-lhes o seu dinamismo próprio? Que é que irá determinar a sua qualidade? Os homens regenerados e transformados que forem colocados nas posições chaves.

"Mudem-se as formas de governo, substituam-se os mandatários do povo, reforme-se o verniz exterior das coisas - se o homem, corrupto e corruptor continuar dentro das instituições, a deter nas mãos as rédeas da governança, não há que esperar melhora em nada. Tudo muito cedo voltará a descambar para o abismo. De sorte que o problema básico é este: O HOMEM. Precisamos de homens de caráter - sobretudo de caráter; homens que 'temam a Deus e respeitem o próximo', homens que se aventurem e corram o risco de servir...Coloquem-se nos postos-chaves do país homens deste alto coturno e tudo mudará de figura e de rumo como por encanto."⁵

"É urgente reformar o mundo", afirmava outro articulista. "E cremos que o único meio de realizar esta tarefa enorme é cada um procurar reformar-se a si mesmo, de acordo com o ensino da Bíblia e submetendo-se a Jesus Cristo imediatamente."⁶

"Não há dúvidas", dizia um teólogo da Igreja, "as causas de todas as crises são morais."⁷

Esta posição é uma decorrência perfeitamente lógica de certas premissas que já indicamos antes. A causa real de tudo o que acontece (as causas primárias) é a relação vertical, espiritual, invisível, entre Deus e o universo. Neste caso específico, entre Deus e a sociedade. As explicações de caráter científico, sejam de natureza sociológica, econômica ou política, nada mais são que simples descrições das causas aparentes, as causas secundárias. Mas estas causas só têm validade descri-

tiva, mas não explicativa. Elas indicam uma superfície de conexões aparentemente causais, mas na realidade nada elucidam, pois elas são como o esqueleto de um corpo morto. É necessário descobrir a alma deste corpo, a vida que o coloca em funcionamento. E esta alma são as relações espirituais, morais, entre os indivíduos e Deus. Assim, só existe esperança de transformação para a sociedade na medida em que cada um dos seus membros se transformar. E isto significa, precisamente, converter-se a Cristo. Não se pode pensar numa nova ordem social, a não ser através da mediação da verdadeira religião.

4. A missão espiritual da Igreja

Se assim é, qual é a missão da Igreja?

Notemos, antes de mais nada, que há duas esferas de competência. O poder temporal foi entregue pela Providência Divina aos magistrados civis, aos políticos, economistas e empresas comerciais. A Igreja não pode imiscuir-se aqui: ela não deve, como "a religião da maioria", "meter o bedelho" em questões econômicas e políticas, pois "a esfera desse poder é outra."

A outra esfera de competência é o poder espiritual. É precisamente dentro dos seus limites que se encontra a competência e a missão da Igreja. Mas, se a causa real das crises sociais é de origem moral e espiritual, o fator realmente revolucionário da sociedade é a Igreja, na medida em que ela se restringe rigorosamente a ministrar dentro dos limites do espiritual. Envolver-se em questões seculares de natureza política e administrativa equivale a abandonar os fatores determinantes (espirituais, morais) para perder a eficácia na esfera dos

efeitos determinados. A verdadeira transformação da sociedade só se dá quando se abandona uma tática direta de abordagem. Tentar transformar a política e a economia por meio de uma ação direta sobre elas equivale a tentar transformar as causas pela manipulação dos efeitos. É necessário ir às causas. É necessário ir às raízes. É necessário ser radical. E quais são as causas? Quais são as raízes? As relações da alma com Deus. Ou seja, a esfera espiritual. E inversamente, como iremos ver mais tarde, a corrupção da esfera espiritual é o único fator que explica as crises sociais. Esta é a razão porque, em última análise, a grande culpada da pobreza, do atraso e das injustiças é a Igreja Católica.

"Temos de confrontar este mundo revolucionário com a mensagem redentora de Cristo. No torvelinho político de nosso tempo estou que convém mantenha a Igreja uma posição transcendente... A orientação da Igreja deve ser para com Cristo e os princípios de moral cristã, sem referência a envolvimento em blocos ou facções político-ideológicas. O mal profundo da sociedade é espiritual. O mais eficiente programa de ação a que se pode lançar a Igreja é a pregação do Evangelho transformador de Cristo."⁸

Afirmava um outro articulista:

"Diretamente a Igreja age para a reabilitação espiritual dos homens, e INDIRETAMENTE para o levantamento do seu nível moral, econômico e social. A Igreja primitiva contribuiu para a abolição da escravatura, mas só o fez indiretamente: deixou que o Evangelho, recebido

e vivido, operasse paulatinamente como fermento na massa. Por isso o Apóstolo das Gentes, longe de vociferar contra aquele sistema, vigorante na sociedade dos seus dias, e sem condená-lo frontalmente, aconselhava: 'Servos, obedeci a vossos senhores segundo a carne, com temor e tremor, na sinceridade do vosso coração, como a Cristo' (Efésios 6.5). Jesus, quando exortou que buscássemos em 'primeiro lugar' o reino de Deus e a sua justiça, pois todas as outras coisas, secundariamente (alimentos, vestes, o que pertence à vida corporal) nos seriam acrescentados, situou em dois planos diferentes a vida espiritual e a material. Acautelemo-nos dos ventos de doutrinas estranhas que já sopram fortemente em certos ângulos de nossa igreja."⁹

A última observação é muito reveladora. Ela indica que o que foi escrito antes tinha uma função apologética e polêmica. "Ventos de doutrinas estranhas", heresias, já sopravam na Igreja. É em resposta a estas heresias que o articulista propõe a sua interpretação da missão da Igreja: os dois reinos separados, o espiritual e o material, a superioridade do espiritual sobre o material, a transformação indireta do material através do espiritual, os conselhos paulinos no sentido de que os escravos não se rebelassem contra a escravidão, mas que a aceitassem e servissem seus senhores, como a Cristo.

Não desejo discutir a exegese. Interessa-me a função ideológica de tal formulação. Que quer ela dizer? Que contribuímos para a transformação das condições de injustiça exatamente quando as aceitamos? Parece-me que sim. A obediência do servo aos seus senhores, 'como a Cristo' seria o instrumento espiritual para a transformação dos senhores, e a libertação

dos servos. A instituição da escravidão juntamente com as demais instituições injustas, não poderiam e não deveriam ser abolidas pela ação de recusa dos servos, mas deveriam desaparecer com a transformação dos corações dos opressores. Tal posição se constroi sobre um dualismo radical entre o espiritual e o material. A Igreja age sobre o espiritual. Mas, de forma milagrosa, interior, a ação sobre o espiritual produz efeitos in diretos sobre o material. O crente é assim encorajado a compor tar-se pacientemente dentro da sociedade, seguindo os conse lhos de Paulo, na certeza de que as forças espirituais estão em operação.

"Tem-se procurado dar ampla divulgação ao trabalho de algumas pessoas, abrindo estradas no morro e melhorando algumas favelas no Rio... mas, se com a ênfase que se dá a este grupo de trabalho se quiser insinuar que é essa a missão da igreja, para sermos justos teremos primeiro de aclamar heróis da fé os prefeitos municipais... A igreja deve formar personalidades semelhantes a Cristo, que exercerão a influência de sal da terra e luz do mundo. Havia no Império Romano muitas injustiças sociais. Os cristãos primitivos não se organizaram para combater essas injustiças, inclusive a escravidão, mas fielmente testemunharam a Cristo e o Império Romano caiu com todas as suas prepotências."¹⁰

Uma vez mais o dizer polêmico, dizer denúncia. Quem eram as pessoas que iam para os morros para melhorar as favelas? Jovens crentes, do movimento de mocidade. Ao invés de usar suas férias para eles mesmos, organizavam acampamentos de trabalho em locais necessitados. Faziam, durante o dia, traba-

lhós braçais. À noite, reuniam-se para o estudo bíblico, num esforço tanto de entender a Bíblia à luz de sua experiência, como de entender a sua experiência à luz da Bíblia. Sua grande inspiração teológica foi a doutrina da encarnação, tal como Paulo a expõe em Filipenses 2.5-8.

"Tende em vós o mesmo sentimento que houve também em Cristo Jesus, pois ele, subsistindo em forma de Deus, não julgou que isto fosse algo de que não devesse abrir mão. Antes a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo..."

Deus se revela como um servo, como alguém que desce e presta serviços. Se assim é, como tornar viva a presença de Deus entre os homens? Seguindo o mesmo caminho da encarnação. É necessário que o cristão desça até onde os homens estão sofrendo, para ali tornar real a presença de Deus, na forma do serviço. Algo tão simples como aqueles acampamentos de trabalhos dos moços continha uma maneira nova de entender a fé. Eles implicavam uma revolução na ética: importa menos a perfeição individual que a presença silenciosa que serve. Implicava, também, um questionamento da própria missão da Igreja, tal como ela havia sido entendida tradicionalmente. A Igreja de Jesus Cristo tem a missão de ser a serva dos homens. Não pode viver em si e para si. É necessário que ela se esvazie, se torne presente e se transforme naquela que presta serviços aos sofredores. Tratava-se, evidentemente, de uma heresia. É esta a razão porque são contestados. O autor, ironicamente, conclui que, se esta é a missão da igreja, os primeiros heróis da fé serão os prefeitos municipais. Não, a tarefa da igreja não é esta. Sua missão é criar personalidades semelhantes a Cristo. O objeto

de sua ação não são os morros e favelas mas o coração dos homens. Os cristãos primitivos nunca se preocuparam com a justiça social. Transformaram os corações e a sociedade se transformou. Em oposição aos novos que afirmavam que a missão da Igreja tinha a ver com os corpos e com a sociedade, a Igreja reafirmava que "ao ministro e, obviamente, à Igreja, cabe exatamente o mister das almas; sua grande obrigação consiste em cuidar das almas e dos seus interesses imortais."¹¹

Em tudo isto uma coisa se torna clara: os protestantes não lançam mão de categorias estruturais para compreender os fenômenos sociais. Talvez que a intuição mais fundamental de toda reflexão sociológica seja esta: os indivíduos não são entidades autônomas. O seu comportamento se explica em termos das estruturas sociais a que pertencem. Assim, quando ela lança mão de categorias como papel, função, consciência coletiva, classe, relações de produção, casta, ela está afirmando que a lógica do comportamento do indivíduo se subordina à lógica que preside a estrutura (ou estruturas) em que esse se localiza socialmente. Ela recusa a categoria indivíduo, como tendo função explicativa. E, ao invés dela, busca elucidar o complexo de relações que fazem com que o indivíduo seja o que ele é.

Ora, descobrimo-nos face a uma curiosa contradição. É isto porque, se nossa análise está correta, o Protestantismo aceita este esquema explicativo, ainda que de forma não refletida, no seu pensamento eclesiológico. As relações crente-Igreja se caracterizam pela sistemática subordinação do indivíduo à consciência coletiva. A Igreja lhe dita as regras do correto pensar, da correta interpretação dos textos sagrados; ela lhe diz como a realidade se estrutura e quais são as normas do comportamento moral. Sempre que o indivíduo se levanta contra a

consciência coletiva ele é punido pela disciplina eclesiástica. A consciência não tem direitos frente ao conhecimento absoluto. Entretanto - e aqui está a contradição - no momento em que o protestante sai dos limites da Igreja e entra no mundo, desaparece a realidade estrutural, e ele se encontra numa sociedade que é nada mais que a somatória dos indivíduos que a constituem. A qualidade de uma sociedade não é dada por suas estruturas, mas antes pela resultante da interação das personalidades que a compõem. O protestante interpreta a sociedade não em termos sociológicos, mas em termos psicológicos. Assim como a psicologia terapêutica, nas suas mais variadas formas, se propõe a trabalhar com os indivíduos um a um, também o Protestantismo se propõe a modificar a sociedade pela transformação dos seus membros, um a um. Ora, se isto é verdade, é totalmente impossível a articulação de uma ética social. A ética social que tentamos descrever, em esboço, é, na realidade, uma negação da ética social, na medida em que o único caminho que ela propõe para se atingir a sociedade é o indivíduo, tomado isoladamente.

5. O progresso como bênção de Deus e o atraso como maldição

Até o momento, entretanto, falamos apenas em termos gerais. É necessário ser mais específico. O argumento pode ser estruturado de uma forma silogística, para levar-nos à conclusão inevitável.

Premissa maior: Todas as crises sociais são resultado de crises espirituais e morais individuais.

Premissa menor: O Protestantismo, como conhecimento absoluto da vontade de Deus, é a solução para as crises morais e espirituais dos indivíduos.

Conclusão: O Protestantismo é a solução para todas as crises sociais.

Afirmam os protestantes que a Reforma foi uma volta à verdade pura do Evangelho, que a Igreja Católica soterrara sob o peso de tradições inventadas pelos homens, no decurso de sua história. E é esta volta à verdade espiritual que explica porque o Protestantismo está sempre ligado à liberdade, à democracia e ao progresso econômico que caracterizam os países mais livres, democráticos e prósperos de nosso mundo. E, inversamente, é a corrupção da verdade evangélica que se encontra na Igreja Católica que nos dá as razões porque os países católicos são atrasados economicamente e avessos à democracia.

"A Reforma... sendo uma volta ao Cristianismo primitivo, gerou por toda a parte o espírito de liberdade e de resistência ao absolutismo. Tendia a fazer nascer instituições republicanas e constitucionais. O Protestantismo só reconhece em religião uma única autoridade: a Bíblia. Não se inclina diante de autoridade de um homem, como o católico: examina e discerne por si. Os Calvinistas e os presbiterianos, tendo estabelecido a organização republicana na igreja, transportaram, por uma consequência lógica, para a sociedade política, os mesmos princípios e os mesmos hábitos."¹²

"A Reforma é a grande inspiradora da democracia moderna (...). O ideal da nova democracia - democracia social - está em germe nos ideais de Calvino, sobre a soberania de Deus. O homem, que é apenas mordomo dos bens materiais, deve usá-los não só para o seu pró-

prio bem, mas para o bem do próximo."13

"A Reforma salvou... do descrédito fatal e irremediável, a própria Religião Cristã. O movimento foi inspirado e dirigido pelo Espírito Santo do Senhor. E da Reforma surgiram as balizas e os fundamentos da democracia moderna e de todas as conquistas emancipadoras do espírito humano. O segredo do seu poder estava na sua fidelidade às Escrituras."14

Mas a razão para o progresso dos países protestantes não se explica simplesmente em termos sociológicos. Os Protestantes não estão fazendo sua a tese de Max Weber. As razões porque os países protestantes são mais ricos que os países católicos são de natureza teológica, espiritual. Riqueza é uma bênção divina àqueles que lhe são fiéis, da mesma forma como sub-desenvolvimento e pobreza são uma maldição àqueles que lhe desobedecem.

"Deus promete castigo aos filhos dos idólatras até a terceira e quarta geração. O mesmo Deus usa de misericórdia aos milhares daqueles que O amam em Espírito e em Verdade, guardando os seus mandamentos. Por isto é que os povos de maior influência evangélica marcham na vanguarda do progresso material e espiritual, - a Suíça, a Alemanha nos cantos (sic!) evangélicos, a Inglaterra, os Estados Unidos, nas regiões fiéis aos Peregrinos, a Escócia, a Finlândia, etc., enquanto que as nações pagãs ou não-pagãs, - Portugal, Espanha, Áustria, Paraguay, Rússia, etc., - vivem sob a ameaça de terríveis hecatombes e misérias. Tomamos por nações não-pagãs as nações onde as autoridades, as elites e as mas

sas populares, não têm liberdade de ler e de conhecer as Sagradas Escrituras, sendo dominadas pelas tradições romanas."¹⁵

Não posso explicar como a Rússia pode ser considerada um país dominado pelas tradições católicas romanas. Mas é o que diz o texto. Interessa-nos simplesmente constatar o fato de que, segundo esta lógica de explicação, o progresso econômico não se explica ao nível da economia. Trata-se de uma bênção com que Deus premia aqueles que são fiéis às suas verdades.

Esta é, na realidade, uma versão espiritualizada de outras análises que procuraram elucidar as razões por que, como matéria de fato, os países protestantes são mais ricos que os países católicos. A mais famosa é a obra de Max Weber. Weber, entretanto, não chegou nunca a ser invocado pelos protestantes no Brasil. Se me perguntarem por que eu aventaria duas hipóteses complementares. Em primeiro lugar, a lógica protestante não se harmoniza com explicações sociológicas, como já indicamos. Em segundo lugar, a versão popularizada de Weber levou muitos a entender sua tese como uma explicação do capitalismo como efeito do Protestantismo. E, na medida em que o capitalismo está identificado com uma atitude materialista e de exploração, os protestantes não puderam aceitá-la. Mais atraente, ao contrário, foi o pequeno trabalho de Émile de Laveleye, Do Futuro dos Povos Católicos, em que ele simplesmente indica a relação entre Protestantismo e progresso e Catolicismo e atraso, já citado.

Vale a pena mencionar uma longa resenha do livro de Federico Hoffer, L'Imperialismo Protestant, publicado no jornal oficial da Igreja. Realmente, não se trata de resenha de um livro que possa ou não interessar. Ela ali está porque a

obra em questão exprime muito bem aquilo que os protestantes pensam de si mesmos e dos católicos. Os comentários do autor da resenha aparecem em português, enquanto que as citações da obra aparecem em espanhol, língua da edição usada.

"É um livro impressionante. Talvez o mais impressionante entre os modernos que ventilam o assunto por ele tratado. Ele começa o estudo mostrando a influência decisiva que a religião exerce sobre o destino dos povos. ... A civilização Norte Americana é essencialmente uma civilização Protestante. 'Y el imperialismo que algunos le reprochan a los Estados Unidos es, a decir verdad, un imperialismo protestante, si se entiende por tal, no las tentativas de dominación de una religión que siempre ha desdeñado la acción política, sino la expresión natural de la pujanza de un pueblo impregnado a tal punto por la religión, que no puede aislarla de las fuerzas espirituales que han asegurado su grandeza! 'Todo progresso dos Estados Unidos, toda sua pujança, toda sua cultura se explicam então pela magnífica herança protestante recebida de seus antepassados. O Catolicismo não seria capaz de produzir um tipo de civilização e de cultura como a que se verifica na América do Norte e nos países de origem Protestante. 'La Roma es heredera de la Roma Imperial y las grandes épocas de los pueblos católicos estan en el pasado. El Catolicismo es religión de pueblos antiguos, que estan ja declinando, mientras que el Protestantismo es religión de los Pueblos Jovenes y Nuevos.' O autor aponta outro critério para confrontar a influência de

uma ou de outra destas facções do Cristianismo. Ele declara que quanto mais uma nação é fiel à sua tradição protestante tanto mais desenvolvida ela é. Com o Catolicismo acontece exatamente o contrário. 'Así los estados Escandinavos, protestantes en más de 99% y fuertemente aderidos a sus tradiciones religiosas, son los que, según es de conocimiento general, tienen el nivel de vida mas elevado, mientras que a la inversa, entre los países católicos, aquellos sobre los cuales la Iglesia ejerce mayor influencia, como España, Portugal, y Irlanda tienen el nivel de vida mas bajo.'

'La situación es tal que pareciera como se el protestantismo impulsara el desarrollo de la civilización moderna, mientras el catolicismo ejercería sobre él una acción inhibitoria.' E o livro depois de mostrar o quanto deve a civilização Norte Americana ao Protestantismo, termina com uma clarinada de alerta àquele povo que, enquanto combate as manifestações externas do totalitarismo na Europa e na Ásia, não se apercebe da infiltração sempre crescente e bem orientada da mais perigosa tirania - a tirania da Consciência - tão bem representada no sistema, nos métodos e nos processos da Igreja Apostólica Romana."¹⁶

6. Catolicismo como fator de atraso

O problema social assim, se resolve ao nível da religião, pois é a religião a última instância explicativa das condições de uma determinada sociedade.

Qual será a melhor sociedade possível? Qual é a utopia protestante?

A melhor sociedade possível será aquela em que todos forem protestantes. Uma sociedade protestante será livre, democrática e rica. Será livre e democrática porque o "livre exame" e a própria organização política das Igrejas Protestantes o exigem. Será rica porque o senso de responsabilidade individual, exigido pela doutrina da mordomia, e a bênção de Deus sobre aqueles que se submetem à sua vontade, produzirão o máximo de bem estar econômico.

A Igreja Católica, entretanto, é a antítese da liberdade. A sua doutrina é uma corrupção da verdade evangélica. Portanto, os países sob o seu domínio nem poderão produzir formas democráticas de governo e nem serão abençoados por Deus com a riqueza.

"A filosofia da Igreja Romana é de índole totalitária, crendo-se depositária exclusiva da verdade... Só deve haver liberdade para a verdade; para o erro só deve haver tolerância, e isto mesmo enquanto não houver possibilidade de decretar-se sua extinção total."¹⁷

"Ainda hoje, onde domina o clero, periclita sempre o direito das minorias, a liberdade de consciência e o livre exercício do culto, o livre exame e as demais franquias da verdadeira civilização democrática."¹⁸

"Que é o Romanismo? Não é, proventura, essa máquina perfeitamente organizada, que rege soberana os destinos de vários países, impondo-lhes a sua vontade inflexível, logrando a subserviência de idéias contrárias, a exploração sob todas as formas? A estrutura, a finalidade e a programação do Papado são visceralmente tota

litárias, como de fundo e de substância totalitária é o próprio Direito Canônico. Por isso é que a Igreja Romana vive em conflitos com os regimes políticos dos povos, especialmente, com os regimes que defendem, constitucionalmente, os direitos democráticos e de consciência dos cidadãos livres."¹⁹

"As ameaças, as excomunhões, a mentira, a calúnia e a opressão constituem ainda hoje o método "democrático" dessa igreja que, de cristã, só tem o nome! Que dificuldades encontrará o católico honesto, quando se deparar com a necessidade de harmonizar o princípio democrático com os métodos da igreja romana!"²⁰

É o caráter totalitário do espírito católico que explicaria, segundo esta linha de interpretação, o fato alegado de que os países católicos são presa mais fácil do comunismo.

"A Igreja Católica Apostólica Romana apresenta-se como campeã na luta contra o comunismo. Mas se estudarmos o assunto, veremos que a Igreja Romana, nos países em que domina, oferece as condições indispensáveis para o florescimento do comunismo, a saber: ignorância, pobreza, corrupção e injustiça. Por isso, na Europa, muitos países de esmagadora maioria romanista caíram sob o domínio comunista. Se a Itália, Espanha, Portugal e França ainda não foram tragados pelo comunismo, deve-se ao auxílio substancial que têm recebido dos Estados Unidos, nação de maioria Protestante. O Catolicismo Romano prepara o povo para o totalitarismo comunista, que também é totalitário. A estrutura totalitária

do catolicismo romano nada fica a dever ao comunismo. É, por isso, que os países católicos estão muito mais ameaçados pelo comunismo do que os países protestantes."²¹

"... o comunismo não vingou nas nações de origem e formação protestante, como o próprio Estados Unidos; não dominou as protestantes Finlândia, Suécia e Noruega, que estão sob a sombra moscovita, mas foi dominar nas nações romanistas da Europa Central e vai exercendo a sua influência terrível sobre as outras nações romanistas aquem da cortina de ferro."²²

E esta convicção de que Catolicismo e Comunismo são duas expressões de um mesmo espírito totalitário foi levada mesmo até o chefe da nação, Marechal Castelo Branco, numa carta aberta que lhe dirigiu uma Igreja local:

"A Igreja Católica Apostólica Romana, Ilustre Marechal, é a única responsável pela crise política a que V. Excia, vitoriosamente vem superando com sabedoria e pulso firme. Tal Igreja, senhora de um passado histórico, após quatro séculos de ousada intromissão nas esferas governamentais, não soube dar sentido dinâmico à fé que professa, criando na Terra de Santa Cruz as condições favoráveis para que o materialismo ateu aqui medrasse."²³

É necessário reconhecer, entretanto, que esta interpretação protestante do Catolicismo não surgiu do nada. Ela tem, atrás de si, uma experiência amarga de sofrimento e perseguições. Se os protestantes enveredaram por uma linha apolo-

gético-polêmica, pela qual se recomendam ao povo e às autoridades como os catalistas da democracia e do progresso, e denunciam o Catolicismo como ideologia totalitária responsável pelo atraso dos povos, isto se deve ao fato de que a hierarquia católica, no passado, apresentou o Catolicismo como o baluarte da ordem social e o Protestantismo como um fator de desintegração. O Pe. Negromonte, por exemplo, se dirigiu ao público brasileiro através de O Globo afirmando que

"A decadência espiritual do Ocidente começou a acentuar-se desde que o Protestantismo quebrou a unidade religiosa do Ocidente. Observa-se então que são os países protestantes os mais altamente corrompidos. Falta-lhes não somente o apoio intelectual da verdade, como também a força sobrenatural dos sacramentos para conter as paixões e fomentar a virtude."²⁴

O cardeal arcebispo do Rio de Janeiro, D. Jaime Câmara, seguindo uma linha polêmica semelhante, justificava a perseguição aos protestantes na Colômbia (O Jornal, 8 de dezembro de 1956) afirmando que:

"A unidade católica tem sido indiscutivelmente o fundamento mais sólido da nacionalidade. ... Em Bogotá surge mais um grupo de propagandistas protestantes mesclados de bandoleiros, como têm por costume. Como se depreende da experiência contínua, a propaganda protestante nos povos latinos não conduz tanto ao aumento numérico de protestantes sinceros e respeitáveis, senão à perda de toda fé religiosa ou /à perda/ inevitável no comunismo de todos aqueles que receberam ensina

mentos fundamentalmente contrários aos dogmas do catolicismo."25

É revelador que D. Jaime Câmara se refira aos "propagandistas protestantes", dando, desta forma, um cunho puramente secular e político às atividades religiosas dos pastores, missionários e crentes. A sua posição ideológico-teológica o impede de ver no Protestantismo um ramo da Igreja Cristã. Ao contrário, o Protestantismo é a anti-religião, a destruição da fé. Coloca os protestantes juntamente com bandoleiros e comunistas, isto é, aqueles que contestam a ordem social e política. A unidade católica, ao contrário, é o fundamento mais sólido da nacionalidade, recomendando-se portanto ao povo e às autoridades como um fator de integração social e coesão política. O Pe. Negromonte segue a mesma linha polêmica responsabilizando o Protestantismo pela desintegração do Ocidente e pela corrupção moral, em decorrência do fato de ser ele a antítese da verdade espiritual. Impõe-se, portanto, a conclusão de que o Protestantismo é uma força subversiva que deve ser reprimida. A polêmica protestante, assim, é parte de uma luta pela sobrevivência por parte de minorias que se sentiam ameaçadas a todo o momento.

Esta luta deixou traços profundos no caráter tanto das instituições quanto do pensamento protestante na América Latina. A Igreja Católica forçou o Protestantismo a jogar o seu jogo e isto fez com que este assumisse traços do próprio inimigo com quem lutava. Ao reagir contra a agressão católica, o Protestantismo permitiu que a própria iniciativa católica de terminasse os seus contornos, ainda que de uma forma negativa. Por isto, há uma grande soma de verdade na afirmação de Eras-

mo Braga, um dos mais brilhantes intelectuais que o Protestantismo brasileiro produziu, de que "o Protestantismo é um retrato negativo do Catolicismo, com todos os inconvenientes do negativo". Se o Protestantismo atual continua a ser anti-ecumênico, devem os católicos se lembrar do fato de que esta foi a sua criação. Ainda que não o deseje, o Protestantismo brasileiro é um filho do Catolicismo. A perseguição e a polêmica inibiram o desenvolvimento das intuições mais criativas do Protestantismo, tornando-o num simples anti-Catolicismo. Note-se, por exemplo, que tanto católicos quanto protestantes estão absolutamente de acordo acerca das regras básicas do jogo. Eles lutam porque concordam acerca da natureza do problema básico em questão. Ambos estão de acordo em que a religião é o fundamento da sociedade. Tanto um quanto o outro vêem os problemas sociais como um sub-produto da fé religiosa que se adota. Em ambos os casos, portanto, a questão da ética social se reduz e se resolve na fidelidade à fé que cada um dos grupos professa. E com isto, as análises de natureza sociológica, econômica, histórica e política se tornam desnecessárias.

7. Os Estados Unidos da América do Norte como utopia social

A ética social protestante, ao estabelecer uma conexão entre Protestantismo, democracia, liberdade e progresso, não se pode furtar a uma consequência inevitável: o elogio aos Estados Unidos da América do Norte como o exemplo por excelência daquilo que o Protestantismo pode fazer por um povo. Por que os Estados Unidos? É verdade, como o comprovam vários dos textos já citados, que quando se trata de indicar as evidências históricas das relações entre Protestantismo, democracia e progresso, os países de maioria protestante são citados como

um bloco. As relações entre os Estados Unidos e o Protestantismo brasileiro, entretanto, são especiais. O Protestantismo brasileiro foi um fruto do movimento missionário Norte Americano, do século XIX. De lá vieram os primeiros missionários, de lá vieram os recursos econômicos para que a incipiente Igreja Protestante pudesse sobreviver, de lá vieram os livros-texto de que se serviram os estudantes nos seminários, de lá vieram tanto as músicas quanto as letras dos hinos que as comunidades protestantes aprenderam a cantar. O fenômeno, obviamente, não é específico da América Latina. Assim como o Latim foi e ainda é a linguagem universal do Catolicismo, as melodias Norte Americanas identificam os protestantes através do mundo todo. O protestante, que "encontrou a salvação em Cristo", sabe que ele deve isto aos Estados Unidos da América do Norte. Uma pessoa que nada soubesse da história perceberia a influência Norte Americana sobre o Protestantismo brasileiro pela simples leitura do nome das mais famosas instituições educacionais protestantes: Mackenzie, Bennett, Grandberry, Isabela Henarix, Gammon. Assim, estabelece-se a conexão Protestantismo-Estados Unidos da América - Democracia e Progresso. O modelo político, econômico e cultural dos Estados Unidos se apresenta, consequentemente, como a utopia implícita no Protestantismo. Assim como os protestantes afirmam "os crentes são diferentes", eles afirmam também "os Norte Americanos são diferentes". Um dos mais famosos pregadores da Igreja que analisamos fazia uma conferência pública em que comparava a mentalidade americana com a mentalidade brasileira. E, para ilustrar o seu ponto, relatou que em certas cidades dos Estados Unidos os jornaleiros deixam uma pilha de jornais em suas bancas, com uma caixinha ao lado, para que os compradores depositem o preço do jornal e façam o

seu próprio troco. "Bem", ele concluiu, "se fosse no Brasil os senhores sabem o que aconteceria, porque os brasileiros..." Os Norte Americanos são honestos. Os brasileiros não. Uma senhora, comentando sua recente visita aquele país, comentava: "que país extraordinário! A gente sente que aquele povo é movido por um poder superior." Em outras palavras: o estilo de vida norte americano corresponde às aspirações que os protestantes introjetaram.

Um analista do processo de conversão ao Protestantismo no Brasil, observou que, converter-se ao Protestantismo é romper com nossas tradições culturais e aderir às tradições culturais anglo-saxônicas. Nas menores coisas. Num dos maiores seminários protestantes da América Latina as maneiras dos estudantes à mesa eram submetidas a um rigoroso controle da etiqueta americana, ao ponto de serem eles obrigados a comer bananas usando garfo e faca... As pequenas coisas são como lapsos freudianos: revelam as grandes estruturas ideológicas que permanecem não ditas. Neste caso específico: a superioridade da cultura americana sobre a latino americana. Não poderia ser de outra forma. A cultura latino americana está impregnada da influência católica, da mesma forma como a cultura norte americana é uma expressão do espírito protestante. É lógico, portanto, que a conversão ao Protestantismo implique num rompimento com nossas raízes culturais. Em todos os lugares onde o movimento missionário se implantou os 'nativos' aprenderam que sua cultura era pagã. Uma das provas da conversão, portanto, era o rompimento com ela. O movimento missionário, assim, talvez tenha sido o primeiro veículo do imperialismo cultural. É significativo que John R. Mott, ilustre líder do movimento missionário e ecumênico, tenha escrito em seu diário, por ocasião de sua pri

meira visita à América Latina. "Que oportunidades de evangelização! A Igreja Protestante deveria fazer da Doutrina Monroe o seu modelo de política missionária neste continente."

Por isto é importante ressaltar a superioridade dos Estados Unidos sobre o Brasil: importa indicar o que o Protestantismo pode fazer por um povo. Um articulista transcreveu o seguinte relato, para acrescentar-lhe um comentário:

"Louis Serrano enviou carta a O Globo contando curioso incidente num ônibus em Hollywood. O motorista parou o ônibus, desceu para subir de volta amparando um ancião idoso e cego, que ajudou a sentar-se. O cego tirou a carteira e a estendeu. O motorista tomou-a, tirou o dinheiro justo do valor da passagem e devolveu a carteira ao seu dono. Diz o jornalista: "... ninguém, exceto eu, notou com espanto, que o chofer-trocador tivera a carteira do velho nas mãos, e tirara apenas o que lhe devia o passageiro... pela passagem!" Isto ocorreu nos Estados Unidos, onde ninguém, exceto o jornalista brasileiro, se impressionou com o corriqueiro incidente. Isto é normal, de todos os dias. E a que se deve isto? À influência do Evangelho, graças a Deus."²⁶

Igualmente, é importante defender os Estados Unidos contra aqueles que o atacam.

Pergunta: Há segregação racial nos Estados Unidos?

Resposta:

"Sim, há nos Estados Unidos separação social entre brancos e negros; mas as Igrejas e os crentes em geral, nos

dias atuais, estão eliminando esses costumes raciais, contrários aos ensinamentos da Palavra de Deus. Infelizmente, são os próprios pretos os primeiros a não quererem ligação com os brancos, de modo genérico. Graças a Deus, o Presidente Trumann, como crente fiel ao Evangelho que é, está acabando com a separação referida. A Igreja Romana também faz a mesma separação social, e não pode jogar pedras, portanto, nos protestantes que têm tolerado nos Estados Unidos tal erro."²⁷

Esta resposta é muito reveladora. A pergunta foi simples. Poderia ter sido respondida com um simples sim. Mas o faro polêmico percebeu as implicações. "Vocês, protestantes, apontam os Estados Unidos como modelo do que o Protestantismo pode fazer, não? Mas, não existe ali segregação racial? Vejam o Brasil: país católico. Aqui não existe segregação."

A resposta só pode ser entendida face a este pressuposto polêmico. Não, não são os brancos, protestantes, os culpados. Os pretos são os primeiros a não quererem ligação com os brancos. Vocês, católicos, devem calar-se. Porque também voces são culpados de segregação. Quem é que está resolvendo o problema? As Igrejas e os crentes, em geral, e especialmente um presidente, crente fiel ao evangelho que é.

A ética social protestante nada acrescenta ao que havia sido dito antes. A Igreja falou porque provocada, ameaçada, contestada, em defesa de sua cosmovisão e de sua ética individual. Problemas sociais, no sentido rigoroso da palavra, não os há. O que há são problemas morais e espirituais. Os problemas sociais nada mais são que sub-produtos da relação da alma com Deus. Transforma-se a sociedade pela conversão das almas. E a

receita é simples. Basta olhar para os ricos, prósperos e ordeiros países de maioria protestante. Eles são a promessa protestante a todos os povos atrasados e pobres. Portanto, converta-se um país ao Protestantismo, e ele se transformará, como que por milagre. Encontramo-nos onde estávamos no início. A conclusão desemboca no princípio. Na verdade, a ética social conduz o homem ao ponto de onde partimos: a experiência da conversão.

CAPÍTULO VIIOS INIMIGOS DO PROTESTANTISMO1. O Inimigo e o Senso de Identidade

"Ao definir as coisas vivas", Hegel observou, "suas características devem ser derivadas das armas de ataque e defesa com as quais estas coisas se preservam das outras coisas particulares."¹ Sei quem sou quando sei contra quem me oponho. Ao me afirmar estou implicitamente negando tudo aquilo que me nega e que me ameaça de dissolução. Identidade pressupõe conflito. E, inversamente, conflito cria a identidade. Compreende-se, portanto, que as situações de perigo tendem a produzir coesão social. Face a um desastre natural ou a uma ameaça política externa os inimigos se dão as mãos, ainda que por meio de ligações políticas provisórias, para enfrentar o inimigo comum. A guerra produz muito mais sentido de unidade nacional que a paz. É mais fácil convencer uma nação a fazer pesados sacrifícios para a destruição de um inimigo comum, que convencê-la a construir um mundo de paz, onde não haja inimigos. Na guerra, os inimigos internos marcham juntos sob uma mesma cadência. Depois da vitória cessa a marcha. Cada um se recolhe ao seu mundo privado. Constroem-se cercas e barricadas contra aqueles que eram dantes companheiros de trincheira. Os aliados se metamorfoseiam em inimigos. Esta é a razão porque as minorias oprimidas têm um poder de afirmar a sua identidade que os seus perseguidores frequentemente não possuem. Encontramos aqui a razão social para os rituais militares em tempos de paz: as liturgias e mitologias da guerra têm o poder de recriar, na paz, a atmosfera

da guerra. Elas ressuscitam inimigos mortos e chamam à vida os inimigos possíveis. Tais rituais exorcizam a paz, e ao fazer isto contribuem para a coesão social.

O PRD tem uma visão muito clara dos seus inimigos. E a definição dos seus inimigos é parte de sua maneira de se compreender a si mesmo.

O primeiro ato de ataque ao inimigo é defini-lo como inimigo. Pela definição do inimigo uma comunidade aponta para aquele a quem se deve temer, aquele de quem se deve fugir. O inimigo é aquele que deseja a minha perdição. Inimigo é aquele com quem não se pode nem dialogar e nem cooperar. No diálogo os participantes se definem como companheiros numa busca comum. A cooperação, igualmente, exige que os que nela participam se entendam como amigos comprometidos numa mesma tarefa. O diálogo e a cooperação, portanto, implicam uma dissolução das definições de quem é o inimigo. Numa situação de diálogo ou cooperação o inimigo deve ser alguém exterior a ela, mas nunca um daqueles que nela participam.

Ora, será que as redefinições são funcionais, quando está em jogo a identidade da comunidade? Digamos de uma outra forma: se uma comunidade qualquer definiu a sua identidade em termos de dar combate a um certo inimigo, que ocorre quando o inimigo se torna amigo? A comunidade em questão perde a sua razão de ser, sua função, sua identidade e está condenada a desaparecer. Como poderá São Jorge sobreviver se o dragão a quem ele dá combate se metamorfosear numa linda donzela? Há situações em que, mais perigosa que o ataque do inimigo, é a transformação do inimigo em amigo. Isto acontece sempre que a identidade, a missão, a função de uma certa comunidade dependem do inimigo. Neste caso, o inimigo deve ser preservado como inimi-

go a todo o custo. As tentativas para se redefinir o inimigo, no interior de uma comunidade são, então, equivalentes à traição e à subversão. Esta é a razão porque a Inquisição sempre afirmou que só negam a existência das bruxas aqueles que, secretamente, estão ligados à bruxaria. É bruxaria negar a bruxaria. É heresia negar a heresia.

Estas observações são necessárias para se compreender o que ocorreu com aqueles que, durante os últimos 20 anos da história do Protestantismo que analisamos, tentaram subverter as suas definições do inimigo. Mas antes de indicar o que aconteceu temos de nos perguntar: Quais são os inimigos do Protestantismo? Em oposição a quem define ele a sua razão de ser, sua missão, sua identidade e essência?

Basta, para isto, que façamos uma análise interna do universo protestante que examinamos. Ele se constroi sobre alguns pilares básicos. Inimigos, necessariamente, serão aqueles que ou negarão ou relativizarão os absolutos sobre que se assenta a sua visão de mundo.

a. O primeiro dos seus inimigos é a Igreja Católica. Tal como definida pelo PRD, ela nega a fórmula protestante de salvação, a teoria protestante do conhecimento e a ética protestante.

b. O seu segundo inimigo se encontra no Modernismo ou Liberalismo, que nega a possibilidade de um conhecimento absoluto. Ele rejeita que a fé possa se constituir numa cosmovisão. Note-se que, neste discurso, Liberalismo nada tem a ver com a ideologia liberal.

c. Inimigo também é aquele que nega a moralidade própria da salvação, substituindo a moralidade da disciplina e da repressão por uma outra moralidade: o Mundanismo.

d. E, finalmente, inimigo é aquele que rouba da mensagem do Evangelho a sua dimensão eterna, transformando-o em mero programa de transformação social do mundo: o Evangelho Social.

Não são estes os únicos inimigos que ameaçam a identidade protestante. Nós os isolamos por terem sido eles os alvos prediletos da polêmica protestante. O Espiritismo e quaisquer religiões que neguem a alternativa salvação - perdição, e que a fé em Cristo seja a única maneira de se ganhar os céus, recebem também o "anátema" pronunciado contra a Igreja Católica. Inimigo também é o Comunismo: ideologia materialista, atêia, que nega o transcendente e ignora que o homem não vive só de pão. Sobre o Comunismo paira o "anátema" pronunciado contra o Evangelho Social, e vice-versa. Entretanto, o Espiritismo e o Comunismo nunca ameaçaram o Protestantismo de forma direta. O Espiritismo é uma religião de minorias. Falta-lhe a agressividade da Igreja Católica. É tolerante. Nunca se constituiu num perigo físico para o Protestantismo. O Comunismo, de forma idêntica, em nossa situação, nunca ameaçou a Igreja, seja interna, seja externamente. Estes são, portanto, inimigos marginais à luta pela sobrevivência e preservação do senso de identidade do Protestantismo.

2. A Igreja Católica

Os cento e poucos anos da história do Protestantismo no Brasil foram marcados por amargas e ferozes polêmicas contra o Catolicismo. Já examinamos algumas de suas amostras. O material que analisamos, entretanto, se restringiu a questões de importância secundária: a disputa sobre a influência do Protestantismo e do Catolicismo sobre o destino das nações. Esta não é a questão crucial, entretanto. O que está em jogo é a

verdade evangélica. Mesmo nas polêmicas sobre a função histórica do Protestantismo e do Catolicismo, os protestantes tiveram o cuidado de indicar que os países protestantes são mais ricos e prósperos em virtude de sua fidelidade à verdade divina. E, inversamente, os países católicos são mais atrasados porque Deus amaldiçoa aqueles que corrompem a verdade. O Protestantismo é submissão a Cristo. O Catolicismo é rebelião contra Cristo. Nas palavras da Confissão de Fé de Westminster, capítulo XXV, § 6:

"Não há nenhum outro Cabeça da Igreja a não ser o Senhor Jesus Cristo: Nem pode o Papa de Roma, em qualquer sentido, ser o seu cabeça: mas ele é aquele Anti Cristo, o Homem do pecado e o Filho da Perdição, que se exaltou a si mesmo, na Igreja, contra Cristo, e contra tudo o que se chama Deus."²

A questão, portanto, não é se o Protestantismo conduz ao progresso e o Catolicismo ao atraso. A questão é que, no conflito Protestantismo - Catolicismo se revela o conflito metafísico entre luz e trevas, entre salvação e perdição, entre verdade e falsidade. O que está em jogo é a verdade, da qual o aspecto político-social nada mais é que um simples sintoma.

Donde vem o erro católico? Não se trata de algo accidental. O problema não está em que a hermenêutica católica interprete de forma equivocada esta ou aquela passagem das Escrituras. O erro é fundamental.

"O romanismo não é um ramo da cristandade paralelo da Igreja Evangélica - é um ramo divergente. Partidos da

mesma origem, estão hoje completamente afastados em pontos essenciais. Dêsses pontos um é a Bíblia, isto é, a Regra de Fé e Prática. Não vamos dizer que o erro principal da Igreja Romana contra a Bíblia consiste no ensino de doutrinas diferentes das doutrinas bíblicas. Nem é tão pouco dificultar a leitura da Palavra de Deus; nem é também impugnar como falsas as Bíblias chamadas protestantes. Tudo isso são erros grandes, mas são apenas erros consequentes do erro fundamental. Esse erro consiste em colocar a autoridade da Igreja acima da autoridade da Bíblia."³

"Nesse terreno, um dos erros mais perniciosos é o da Igreja Romana quando afirma que a Bíblia só não basta como regra de fé e prática. É necessário acrescentar-lhe a tradição pelo magistério vivo da Igreja. Em última análise o ensino da Igreja, única autorizada para interpretar com acerto tanto a Bíblia como a própria tradição, é que se torna a Regra de fé e prática."⁴

O conflito se estabelece ao nível da teoria do conhecimento, quando se trata de identificar a autoridade final a que o pensamento e o comportamento devem se submeter. Para o Protestantismo a verdade se tornou objetiva num documento escrito, ao qual nada pode ser acrescentado e do qual nada pode ser omitido. A Igreja Católica, ao contrário, afirma que o mesmo Espírito que inspirou as Escrituras continua vivo em si mesma. Não lhe é possível, portanto, separar a sabedoria do texto da sabedoria da instituição. Assim, a leitura que a instituição faz do texto através do magistério é o próprio Espírito Santo se interpretando a si mesmo. Para os protestantes, uma das

evidências mais graves da indevida subordinação do texto inspirado à instituição eclesiástica se encontra no fato de que a Igreja Católica se sentiu no direito de acrescentar novos livros ao canon hebraico.

"Quem acrescentou livros à Bíblia foi a Igreja Romana e os seus livros apócrifos são apócrifos mesmo, isto é, sem autenticidade, despidos de caráter divino."⁵

Devo abrir aqui um parêntese crítico. No capítulo em que analisamos a teoria protestante do conhecimento indicamos que a forma real como o texto é lido, no Protestantismo, não difere da católica. Os resultados, sim. A hermenêutica, não. A leitura da Bíblia é mediada por textos autoritativos, as Confissões, que desempenham a mesma função que o magistério romano. Além disto, os protestantes negam que os concílios que prepararam tais textos tenham sido condicionados histórica e socialmente, o que dá às suas formulações um caráter praticamente divino e absoluto. Poderíamos perguntar: quais as razões por que tal identidade de leituras não é percebida pelos protestantes? Uma primeira razão se encontra no fato de que os mecanismos de interpretação, na Igreja Católica, estão institucionalizados de maneira clara, enquanto que no Protestantismo eles são mascarados pela ilusão do livre exame. Há, entretanto, uma razão de natureza psíco-social mais profunda. Lembremo-nos do que disse Myrdal: frequentemente ignorar é mais funcional que saber. É necessário, para que o Protestantismo preserve o seu senso de identidade, que ele se defina em relação ao Catolicismo em termos de oposição e inimizade radicais. Tal necessidade não pode permitir a tomada de consciência de uma identidade fundamental que os caracteriza a ambos, na sua atitude para com os textos sagrados.

Aos olhos protestantes, o seu conflito com o Catolicismo tem de ser radical. E o símbolo máximo daquilo a que eles se opõem na Igreja Católica, é o dogma da infalibilidade papal. O princípio de "sola Scriptura" protestante é a antítese do princípio católico da infalibilidade do sumo pontífice: voz de Deus em oposição à voz dos homens.

Este é o erro fundamental. Uma vez deslocada a autoridade do texto sagrado para a instituição, seguem-se todos os outros erros derivados: a mediação de Maria, a mediação dos santos, a repetição sacrílega do sacrifício único de Cristo, na Missa, a transubstanciação, o uso idólatra de imagens, o purgatório, as missas pelos mortos, a mediação sacerdotal, a confissão auricular, a teoria mágica dos sacramentos, as indulgências, a frouxidão moral, o dogma da imaculada conceição e da virgindade perpétua de Maria. Erros secundários e derivados. Resultados de um único passo em falso: subordinação das Escrituras às mediações da tradição e ao magistério eclesial.

Quem não se apercebe de como se comportam as instituições deveria concluir que as aberturas ecumênicas católicas que se seguiram ao Segundo Concílio do Vaticano, haveriam de se constituir num motivo de júbilo para os protestantes. Os católicos deixaram de definir os protestantes como inimigos e passaram a chamá-los de irmãos. Anteriormente ao período ecumênico, a historiografia católica se caracterizava pelo esforço sistemático de desmoralizar a Reforma, reduzindo-a a um produto de uma personalidade doentia e moralmente corrupta, a de Lutero. Agora metamorfoseia-se o Protestantismo aos olhos do Catolicismo: escreve-se uma nova história. Os católicos reconheceram a sua culpa no cisma que rachou a Cristandade. Mais do que isto, a Igreja Católica passou a incorporar a si as críti-

cas que lhe fazia o Protestantismo. Seus templos se esvaziaram de santos; o altar, sacerdotes de costas para o povo, transformou-se na mesa eucarística, sacerdote e povo face a face; o latim foi substituído pela língua do povo; a Bíblia se tornou central. O Catolicismo se protestantizou, segundo a denúncia absolutamente correta de Gustavo Corção.

Seria de se esperar que os protestantes se regosijassem com o ocorrido. Estavam conseguindo mais do que jamais haviam sonhado. Mais que a conversão de católicos, a transformação da própria Igreja Católica.

Isto não ocorreu, entretanto. Por que? Porque o PRD necessita de um Catolicismo inimigo, a fim de manter o seu senso de identidade e missão. As instituições funcionam segundo uma lógica muito curiosa. Elas vêm a existir a fim de resolver certos problemas. Uma vez firmemente estabelecidas, entretanto, a sua preservação e continuidade exige que os problemas não sejam resolvidos. Devem permanecer. Caso contrário, a instituição teria de desaparecer. E nenhuma instituição programa sua própria destruição. O Protestantismo veio para o Brasil a fim de resolver um problema: o Catolicismo. Sua missão é converter católicos ao Protestantismo. Suponhamos, entretanto, que o próprio Catolicismo se converta. Que acontecerá ao Protestantismo? Perderá a sua função. É necessário que o dragão não se metamorfoseie na bela donzela. Assim, o senso protestante de identidade exige que o Catolicismo não se protestantize. Deve permanecer como sempre foi, isto é, como inimigo.

As aberturas ecumênicas do Catolicismo, assim, tiveram sobre o Protestantismo da Reta Doutrina um efeito oposto ao que se poderia esperar. A renovação católica ameaça mais o PRD que as suas perseguições passadas. As perseguições foram fun-

cionais à comunidade perseguida. Contribuíram para um senso de identidade e coesão. Mas se o inimigo desaparece, não existe mais contra quem lutar.

O ecumenismo implica uma transformação de definições: inimigos são redefinidos como amigos. Mas como já observamos antes, num mundo bélico, de oposições metafísicas radicais, a redefinição do inimigo implica uma subversão da própria estrutura do real. Aquele que tenta redefinir o inimigo, portanto, é um traidor, alguém que abre as portas ao cavalo de Troia, o presente que contém a morte.

Foi assim que o Protestantismo que analisamos interpretou aqueles que tentavam transformar a definição da Igreja Católica de inimiga em religião irmã.

"Sabíamos haver nos EE. Unidos da América e na Europa muitos "protestantes" que morrem de amores pela Igreja Romana, ao ponto de considerá-la "igreja cristã", "uma das denominações cristãs", "igreja irmã", etc. Mas não sabíamos que neste nosso Brasil também houvesse evangélicos otimistas assim. Leu-se neste jornal, ... um artigo de certo seminarista do sul (publicado por especial condescendência da redação), no qual o Romanismo é chamado de "religião irmã", colocado deste modo ao lado do Evangelismo, sob a mesma paternidade de Deus."

O articulista, a seguir, justifica o título "igreja irmã", quando aplicado a outras denominações protestantes. Pode-se, entretanto, sem fazer violência à verdade evangélica, estender tal título à Igreja Católica?

Ele responde:

"No Romanismo, porém, a coisa é muito outra: tudo lá se alcança por meio de Maria. Nem teríamos o próprio Cristo sem Maria, sem o seu beneplácito."

O que está em jogo, em última análise, é o fato de que o Protestantismo, fiel ao Cristianismo paulino, defende a justificação pela fé, enquanto que a Igreja Católica prega a salvação pelas obras.

"O grande Doutor das Gentes /Paulo/, em face daquele evangelho estranho, espúrio, que os judaizantes pregavam - salvação pela fé e também pelas obras - não usou de rodeios otimistas, acomodaticios, mas foi claro e categórico: 'De Cristo vos desligastes vós que procurais justificar-vos na lei: da graça decaístes' (Gálatas 5.4). E antes: 'Mas ainda que nós, ou mesmo um anjo vindo do céu vos pregue evangelho que vá além do que vos temos pregado seja ANÁTEMA' (Gal. 1.8). Aí está: a doutrina da salvação pela fé coadjuvada pelas obras é, 1º doutrina anatematizada; 2º aqueles que a ensinam estão desligados de Cristo (podem por acaso ainda ser cristãos?); 3º decaíram da graça. Como podem ser (chamados) de 'religião irmã' aqueles que pervertem dêste modo o evangelho de Cristo? (...) Depois de tudo isto... aparecer alguém no nosso meio, dizendo-se conhecedor de nossas doutrinas, para declarar que o Romanismo mariano é 'religião irmã' do Evangelismo, só mesmo para nos deixar boquiabertos... Nêste caso... quando seminaristas evangélicos, que pensam dêste modo, terminarem seu curso e forem ordenados ministros - a quem irão pregar o Evangelho de Cristo

nêste país 'cristão'? Que boas notícias êsses moços terão para anunciar a tantos 'irmãos' seus, que já pertencem a uma 'religião irmã'... dêles? a. AMICA VERITAS."6

Estes parágrafos merecem ser analisados.

Note-se que eles se iniciam com estupefação e espanto. O articulista está diante de algo absolutamente novo, imprevisto, algo proibido pela lógica de seu sistema. Ele sabia que em outros países havia "protestantes" que morriam de amores pela Igreja Romana. A palavra protestante aparece entre as pas, indicando que ela está mal usada. Porque protestante, por definição, é aquele que considera a Igreja Católica como inimiga. Um protestante que a considera religião irmã é o mesmo que um círculo quadrado: uma contradição lógica, resultante da própria definição dos termos. O espanto, - o autor ficou boquiaberto ante o absurdo - se deve ao fato de existir no Brasil atitude semelhante. O absurdo aparecera num artigo publicado no mesmo jornal (1958, outubro, p.5). O autor: um seminarista do sul. Já se identificam as raízes do mal. Trata-se de opinião de seminarista: a juventude que agora se desvia do pensamento sólido e ortodoxo do passado, pela influência de novos ventos de doutrinas vindos da Europa e dos Estados Unidos. E mais: seminarista do sul. O jornal, nesta época, era redigido no norte do país, em Recife, e dirigido por homens do norte. A história da Igreja que analisamos exhibe uma permanente tensão entre norte e sul, o norte se apresentando como o campeão da ortodoxia, e o sul tentando provar-se, a todo custo, igualmente ortodoxo, a fim de evitar uma possível cisão. Neste artigo o mal brota do sul. De um seminarista: o que indica haver algo

profundamente errado com a educação teológica. O artigo foi publicado por "especial condescendência da redação". Seus redatores mostraram uma especial "tolerância para com o erro". Que significa esta "especial condescendência?" Que aqueles que estão no erro não têm o direito de falar? Que falam não por direito mas por concessão? A heresia: o seminarista chamara o Romanismo de "religião irmã". Ora, só são irmãos aqueles que têm o mesmo pai. Deus é pai dos católicos também. E é isto que o Protestantismo nega. O Romanismo é anátema, está desligado de Cristo, decaiu da graça. Surge o problema da razão de ser do Protestantismo: se tais seminaristas realmente creem no que dizem, ao se tornarem pastores não terão coisa alguma a fazer, nenhuma função a desempenhar. O Protestantismo necessita do Catolicismo como inimigo para definir a sua razão de ser. E agora, a nota final: "Que boas notícias esses moços terão para anunciar a tantos "irmãos" seus, que já pertencem a uma "religião irmã ... dêles" Quem nega a existência de bruxa é bruxa. Quem nega a heresia é hereje. Protestante que chama a Igreja Católica de irmã não é protestante; é católico. E é, portanto, anátema como os católicos. Em suma: a Igreja deve ter, para com os seus membros que batizam o inimigo de amigo, a mesma atitude que ela tem para com o inimigo. O desenrolar dos fatos mostrou a realização desta exigência lógica. Assinado: AMICA VERITAS: alguém que ama a verdade.

Março do mesmo ano: 1959. Título do artigo: "A Velha tática do Camaleão." Interessa-nos a conclusão:

"É claro que essa Igreja continua apóstata, como igreja, coletivamente, ainda que haja nela almas sinceras, e que, mesmo no seio de seus dirigentes, ministros ha

ja desejosos da Verdade. Como organização, porém, essas modernas tendências reformistas traem apenas um disfarçado esforço de sobrevivência, especialmente no Brasil, onde a influência reformadora dos evangélicos se faz sentir de modo insopitável. Essa tática é muito antiga. É a velha tática daquele sáurio de nossa fauna - o camaleão, que assume a cor do galho em que se aboleta."⁷

Em outras palavras: é necessário que o Protestantismo não redefina o inimigo como amigo, a partir das aparências exteriores de reforma que ele exhibe. Na sua essência, o Catolicismo continua apóstata. As reformas nada mais são que uma camuflagem da apostasia, cujo único objetivo é assegurar a própria sobrevivência e permanência da apostasia.

Abril de 1959: "Utopia". Já há uma referência direta ao papa João XXIII.

"O amargo disse um dia ao doce: "Unamo-nos para acabar com o amargor da vida." O doce sorriu e disse: "Não vejo em ti qualidades para uma união comigo." A Escravidão disse certa manhã à Liberdade: "Liguemos os nossos elos para libertar os povos." Responde a Liberdade: "Eu sou livre. Não tenho elos." Em 1959 João XXIII disse ao Cristianismo: "Unamo-nos para salvar os homens." Responde o Cristianismo: "sempre foste meu inimigo. Pensas que eu não conheço tuas manhas? A luz não se une com as trevas."⁸

Maio de 1959, editorial, "Concílio Ecumênico":

"Anuncia-se que o atual papa convocará brevemente um

Concílio Ecumênico de sua Igreja, o qual deverá reunir-se em Roma, e onde se discutirão assuntos de alta relevância para o catolicismo romano. (...) Do lado de Roma possivelmente surgirão novidades no campo da disciplina eclesiástica. Poderá haver promessa de concessões aos Protestantes, em troca de seu retorno ao redil papalino. Talvez prometam abolir o celibato obrigatório do clero, o uso do latim no culto público, a confissão auricular, quem sabe? o culto das imagens, e enfim a ala protestante poderá ter seu rito próprio, o que não será novidade alguma, visto já haver outros ritos católicos, além do latino, aprovados e de uso no Oriente. Mas, no terreno da Dogmática, onde ela se julga "mestra infalível", Roma não recuará um milímetro, disto estejamos certos. No portal de acesso aos Dogmas o Papa fará afixar o aviso bem nítido: non plus ultra. Diante disso, que irão fazer as igrejas chamadas dissidentes? Capitularão? Entregarão as armas e se curvarão ao jugo papal?"⁹

A função das definições é eliminar o inesperado, determinar com precisão os tipos de comportamento que se podem esperar da coisa definida. Qual o conceito protestante da Igreja Católica que se revela neste trecho? Que se pode esperar do Catolicismo? Primeiramente, muitas modificações e concessões em matéria de disciplina eclesiástica. O objetivo de tais modificações e concessões é fazer com que os dissidentes voltem ao redil papalino. Encontramos aqui o ponto central da interpretação protestante do movimento ecumênico. Se a Igreja Católica é apóstata em sua essência, como pode ela pretender reformar-se?

Nenhuma instituição pode negar a sua própria essência. A reforma, portanto, só pode ser interpretada como mais um "ardil" e "manha" da apostasia, para impor o seu domínio. É exatamente em sua essência que a Igreja Católica não pode reformar-se. E esta essência é a sua pretensão de "mestra infalível", de conhecimento absoluto, de detentora da "philosophia perennis". Assim, define-se o conceito protestante do Catolicismo: capacidade para "mudar de cor" e transformar-se no acidental, a fim de impor o seu domínio no essencial, o pensamento. Pressupõe-se a irreformabilidade das instituições. O Espírito Santo pode agir no coração de católicos sinceros, e mesmo em padres desejosos da verdade. Mas ele não age sobre instituições. Esta é a razão porque a descoberta da verdade, por um católico, não se expressará numa reforma da instituição, mas antes no ato de sair de uma instituição irreformável, e entrar numa instituição onde a verdade se encontra: a Igreja Protestante. A situação é de guerra. Aceitar o convite católico equivale à "capitulação" frente ao inimigo, à entrega de suas "armas", e submissão à canga papal. Assim, a abertura ecumênica, que aparentemente é um convite à fraternidade, se configura a este Protestantismo como uma nova fase da velha guerra, agora mais sutil e insidiosa, que tem o objetivo de sempre - submeter ao poder de Roma o pensamento e a vontade daqueles que dela se separaram.

Junho de 1959: "Romanismo e Ecumenismo"

"A Igreja Romana foi, é e será sempre - ab eternum - Roma. É de seu glossário a expressão. Os tempos mudam. Roma não muda nunca. A Igreja Romana se insinua, mimetiza-se, contorna o tempo, equilibra-se com as conveniências, - mas não muda. Continua sendo ela mesma.

Desde que se proclamou infalível, já não pode mudar. Mesmo transviada, não pode confessar-se em êrro. A infalibilidade lhe tolhe os passos e lhe esmaga os anseios de recuperação.

Que deseja a igreja romana através de seu papa?

Deseja apenas isto:

Que retornemos à "santa madre igreja", confessando-nos pródigos, rezando o "mea culpa", humilhados e arrependidos, suplicando perdão pelo imenso pecado de não havermos voltado mais cedo para o seio do romanismo. Consequentemente, para que se cumpra-a oração sacerdotal do Senhor, não poderão haver divergências doutrinárias. Assim, haverá "um só rebanho romanista" e "um só pastor" que será, infalivelmente, "o papa". Aceitaremos, sem tugar nem mugir, o romanismo histórico, com todo seu imenso acêrvo de nōdoas, máculas e delitos imperdoáveis. Pisotearemos sobre os cadáveres de tantos mártires que deram suas vidas para que tivéssemos a Verdade e a Liberdade. Teremos de confessar, como alguns mascarados de protestantismo já o fizeram, - que a Reforma Religiosa foi um êrro", e que os reformadores nada mais conseguiram que "dividir o corpo de Cristo". Teremos de rejeitar a Bíblia e voltar à idolatria, tornando-nos, assim, "duas vezes mais dignos do inferno." (...). Certo é que existe nos arraiais protestantes hodiernos, um pieguismo tōlo, tentando tratar a Igreja Romana como "igreja irmã". Infantilidade de uns. Amor a novidades, de outros. De alguns, porém, incredualidade. Ecumenismo e apostasia são termos que devem ser diferentes. (...) Ecumenismo papalino é romanização. E roma

nização é apostasia."¹⁰

Há uma certa lógica nesta argumentação. E os católicos devem reconhecer que eles são também culpados da situação. Se uma instituição se define como infalível, como crer que ela seja capaz de arrepender-se? O arrependimento só é possível àqueles que podem errar. É Paulo VI que afirma que a forma da Igreja é eterna. Ela "é a mesma hoje, como ontem e como será amanhã..." Na verdade, não se pode viver "como se fosse possível dispensar a igreja, pois que ela se deriva dos princípios constitucionais estabelecidos pelo próprio Cristo." E ao fazer a sua interpretação das intenções do Concílio, declarou: "A primeira e mais importante transformação que o Concílio almejava... era a renovação moral, pessoal e íntima..."¹¹ A forma permanece a mesma. Apenas ganha uma nova vitalidade. O problema, entretanto, é se se pode reduzir o espírito ecumênico à lógica eclesial determinada e controlada pela instituição. A verdade é que a rebelião contra a instituição já se instaurou no seio da própria Igreja Católica. Mas o Protestantismo fechou os olhos para as novas forças internas à instituição católica e que lutavam e lutam para chegar a uma compreensão nova do que é a fé e a igreja. Preferiu manter-se dentro da lógica ecumênica, tal como definida pela instituição. Isto lhe era muito conveniente, pois permitia preservar a sua visão do Catolicismo como um bloco hierárquico monolítico, incapaz de se reformar, e portanto, para todo sempre, autoritário, exclusivista, monopolista. Neste contexto, é óbvio, ecumenismo só pode significar um retorno à Igreja Católica. E se ecumenismo assim se define, ecumenismo é sinônimo de romanização. E, em harmonia com os pressupostos protestantes, romanização é apostasia.

Novembro de 1959: Editorial "A Reforma e a 'Separação'".

"Hoje, conclamando o papa aos que chama "cristãos dissidentes" para que voltem ao seu aprisco, sô nos cumpre que lhe respondamos de cá: Volte S.S. à pureza do Evangelho; reconduza sua igreja ao Cristianismo prístino, segundo está exposto no Novo Testamento. Somente assim poderemos estender-lhê a destra de nossa companhia. Feito isto, acabe por apeiar-se do seu trono, pretensamente de direito divino, nivelando-se aos demais membros do seu Clero. Ponha fim a essa pretensão sua de ser Vigário de Cristo na terra. Realizado tudo isto dantemão, apareça-nos depois e nos fale."¹²

1960, dezembro:

"Existe um tipo de Ecumenismo que nos é muito simpático: o que procura promover a aproximação de todas as igrejas genuinamente evangélicas, ou sejam as que têm a Bíblia como única Regra de Fé e Prática. (...) Quando, porém, procuram estender à igreja apóstata de Roma, à chamada Ortodoxa, ou a seitas heréticas, rotuladas de evangélicas, a destra de nosso companheirismo, a coisa é diferente: aí esbarramos e protestamos - não nos é possível embarcar nessa canoa babilônica. Os corifeus dêsse ecumenismo amplo e indigesto, dentro do evangelismo, gostam de citar uma frase de Calvino, segundo a qual estaria disposto o grande teólogo a viajar pelo mundo inteiro, contanto que pudesse, assim, fomentar a união de todos os cristãos. Sem dúvida, o que desejava ele era anunciar ao mundo inteiro as riquezas de Cristo. E quem lhe fica atrás neste anseio?"

Todavia, querer ver aí uma veleidade sequer de considerar o Romanismo apóstata uma parte do Corpo de Cristo, uma fração da Igreja de Deus, é o que nos parece impossível de provar. Anunciar o Evangelho, falar das glórias de Cristo é uma coisa, e sentar-se à roda de uma mesa, com incrédulos papistas, para discutir com eles assuntos pertinentes ao Reino de Deus, como se foram eles nossos irmãos na fé, filhos do mesmo Deus, unidos todos conosco num mesmo sentimento, é totalmente diferente e coisa impossível de se realizar."¹³

Abril de 1961: "Jesus Cristo e os anseios Ecumênicos do Papa João XXIII":

"Quais seriam os reais propósitos do Sumo Pontífice Romano? (...) ...a Cúria Romana proclama e declara: a unificação da cristandade significa, aos olhos do Papado, a submissão e a obediência, simples e pura, de todas as Igrejas, ao Sumo Pontífice Romano, único vigário de Cristo na terra, no entender infalível da própria Cúria.

... um dilúvio de perguntas e perquirições acode à mente dos que pensam e refletem sobre o palpitante assunto. Para nós, no entanto, a coisa é clara e não admite dúvidas. São, realmente, intransponíveis, os obstáculos que destroem a possibilidade da união espiritual e fraterna de todos os que se julgam e proclamam cristãos. (...) E isto porque não é possível combinação harmoniosa de corpos fundamentalmente diferentes em substância e acidentes. Protestantismo Evangélico e Catolicismo Romano, quer queiram quer não, são

duas religiões essencialmente distintas. David S. Schaff, na sua magistral obra Nossa Crença e a de Nossos Pais, frisou, como ninguém outro, esta diferença fundamental. E é bom recordá-la, transcrevendo-a aqui para a orientação da consciência cristã. Ei-las: 1 - o Protestantismo considera o Cristianismo como sendo, precipuamente, uma disposição e atitude espiritual; o Romanismo encara-o, por sua vez, como profissão e obediência. 2 - o Protestantismo toma a Cristo como caminho que conduz à Igreja; o Romanismo faz da Igreja, e a Igreja de Roma, a vereda única que leva a Cristo. 3 - o Protestantismo exalta a Cristo, soberanamente; o Romanismo, a Igreja acima de tudo. 4 - o Protestantismo é escriturístico; o Romanismo é eclesiástico. 5 - O Protestantismo diz: "onde está Cristo, aí está a Igreja"; o Romanismo, pelo contrário, afirma: "onde está a Igreja de Roma aí está Cristo." 6 - o Cristianismo Protestante é Paulino e está pronto a admitir novas luzes, de onde quer que venham; o Romanismo é Petrino e está satisfeito com as velhas concepções. 7 - O Protestantismo realça a fé como prova da profissão cristã; o Romanismo dá proeminência à submissão às prescrições sacerdotais. 8 - o Protestantismo glorifica a liberdade de consciência; o Romanismo e enaltece a autoridade e a tradição. 9 - o Protestantismo é uma comunidade de crentes, constituída de pastores e leigos, juntamente; o Romanismo é uma comunidade de sacerdotes, em que se incluem, em plano secundário, os leigos. 10 - o Protestantismo acolhe o racional e o natural; o Romanismo excita o maravilhoso e o extático. 11 - o Protestantismo é Cristianismo em marcha; o Romanismo é medie

valismo ossificado. 12 - finalmente, o Protestantismo tem, por lema: "a verdade, qualquer que seja o lugar a que ela conduza"; o lema do Romanismo é: "Roma semper eadem" - "Roma sempre é a mesma".¹⁴

A análise desta série de oposições não contribuirá para os nossos propósitos. Creio que o nosso ponto já foi devidamente iluminado. A identidade protestante depende da definição da Igreja Católica como irreformável para sempre, inimiga para sempre.

Quando uma instituição se organiza para resolver um determinado problema, ela deve ser capaz de apontar para o mesmo. A Inquisição se criou para, entre outras coisas, acabar com as bruxas. Mas, e se não existissem bruxas? E se tais estranhas mulheres nada mais fossem que parteiras, práticas na manipulação de ervas ou, quem sabe, pessoas com desarranjos mentais? Não haveria razões para a Inquisição. Por isto, as instituições cuidam que o problema que elas pretendem resolver seja real. A Inquisição definiu e encontrou as bruxas. O Protestantismo necessita, para justificar-se, de um Catolicismo apóstata e inimigo. E ele o encontra.

3. O segundo inimigo: Modernismo e Liberalismo Teológicos

As coisas se complicam em relação a este novo inimigo. A Igreja Católica é um inimigo visível. Basta abrir os olhos para ver os seus templos. Ela é parte da experiência cotidiana de qualquer brasileiro. Qualquer crente sente a sua presença e pode perceber a sua ameaça. Mas o Modernismo (palavra que usarei como sinônimo de Liberalismo) é invisível. Não se trata de uma instituição. Não se objetivou numa organização. Não elaborou um conjunto uniforme de doutrinas. O Modernismo é

antes uma atitude frente aos textos sagrados: atitude tipicamente protestante, pois o seu berço foi a Alemanha protestante. Inimigo doméstico, portanto. Em oposição à Igreja Católica, que pode ser vista por qualquer pessoa, o Modernismo só é percebido por aqueles que já especializaram o seu faro teológico.

Nosso objetivo não é fazer uma análise histórica deste movimento. Interessa-nos, simplesmente, a forma como os protestantes que analisamos o definem. Trata-se de uma definição sui generis, porque teólogos que na Europa seriam considerados conservadores e ortodoxos, como Karl Barth, foram classificados no Brasil como modernistas.

O modernismo se caracteriza pelo fato de que ele aceita, como seu ponto de partida, a cosmovisão científica moderna. A ciência se constitui, assim, não só num ponto de referência teórico, como também num instrumento metodológico para a interpretação dos textos sagrados.

Uma de suas primeiras manifestações foi o movimento que veio a ser denominado de "a busca do Jesus histórico."¹⁵ No final do século XVIII, sob a influência da atitude crítica e racionalista do Iluminismo, começou-se a tomar consciência do fato de que o Jesus dos dogmas eclesiásticos era o resultado de um longo processo de sucessivas interpretações. Uma vez constatado tal fato, a pergunta que surgiu, naturalmente, foi: "Como é que Jesus teria realmente sido?" A busca de Jesus histórico foi um esforço para libertá-lo das roupagens e maquilagens com que seus seguidores o recobriram por séculos sucessivos, a fim de recuperá-lo em sua pureza original, tal como ele realmente foi. Ora, este é um esforço que qualquer protestante, mesmo os mais conservadores, poderiam aplaudir. Não foi a Reforma um movimento com uma intenção semelhante, ou seja, recuperar o Cris

tianismo do Novo Testamento, desfigurado pela tradição católica? Havia, entretanto, um problema fundamental: o movimento pressupunha que também os textos sagrados eram uma interpretação. Nos textos, certos indivíduos ofereciam o seu testemunho, a sua interpretação do que Jesus tinha realmente sido. Os textos do Novo Testamento, portanto, não eram um retrato de Jesus, mas diferentes pinturas, em que se misturavam as emoções e perspectivas dos artistas. Para se reconstituir o Jesus histórico necessário se tornava desconfiar dos textos. O modo indicativo do texto, como se referindo ao objeto, se refere realmente à percepção do escritor. Seria necessário que os instrumentos da crítica científica purificassem o texto das várias camadas de interpretação que os escritores nele colocaram, para somente então surgir o Jesus histórico. David Friedrich Strauss é, talvez, o representante mais típico desta atitude. Olhou para os documentos através da perspectiva da ciência; ciência que não faz lugar nem para exceções e nem para milagres; ciência que proíbe tudo aquilo que contradiga as regularidades que a experiência sedimentou. Ora, o Novo Testamento está cheio de milagres: o nascimento virginal, as curas de enfermos, a transformação mágica da natureza - a água se transforma em vinho, uma figueira verde se seca ao ser amaldiçoada, uma tempestade se transforma em bonança, as águas do mar se convertem numa sólida superfície onde se pode andar - os mortos ressuscitam. Ora, a ciência declara que nada disto pode ter ocorrido. Como explicar tais textos? Tratam-se de mitos: criações da emoção, da imaginação e da fantasia. Muito embora o seu modo indicativo pretenda descrever algo como realmente tendo acontecido, tais textos têm de ser rejeitados.

Aqui a atitude modernista se caracteriza por uma crí

tica radical ao modo indicativo dos textos. Que resta, então? Resta o modo imperativo: o discurso ético, os ensinamentos de Jesus. Deixados de lado todos os mitos, permanece a ética que a razão universal deve reconhecer como válida, permanentemente. Os ensinamentos de Jesus se constituem no cerne do evangelho, e a razão pode aceitá-los e afirmá-los sem nenhum problema. Dos escombros do modo indicativo, recupera-se o modo imperativo. Destroi-se o Jesus do dogma, mas restaura-se o Jesus, mestre de moral. A ciência assim, a mais alta expressão da modernidade, se transforma na serva da fé, na medida em que torna possível separar, nos textos, o acidental do essencial.

Ora, por mais belo que seja o Jesus histórico assim reconstituído, ele implica num golpe mortal no Jesus do dogma. O Jesus do dogma é metafísico. Não importa a sua história, mas antes a sua função num drama cósmico. O Jesus salvador é o Jesus que executa as tarefas de mediação num universo rachado pelo pecado. O Jesus histórico, entretanto, é um homem, paradigma de moral, mestre de ética. Os dois não podem subsistir, lado a lado. Para a ortodoxia tradicional importa o ensino da Igreja sobre Jesus. Para "a busca do Jesus histórico" importam os ensinamentos de Jesus. Pressupõe-se, aqui, existir uma absoluta descontinuidade entre o que a Igreja ensinou sobre Jesus e aquilo que Jesus ensinou. Ora, se isto for verdade, ruí o universo que tanto católicos quanto protestantes habitam. Decreta-se o fim da metafísica Cristã tradicional. Não é de se estranhar, portanto, que os protestantes vejam no modernismo um dos seus piores inimigos.

Além disto, o tratamento crítico dos textos não faz lugar para a doutrina da inspiração verbal. A função desta doutrina é garantir a absoluta fidedignidade do discurso indicati

vo: o que os textos sagrados descrevem como havendo ocorrido , ocorreu de fato. O que está afirmado, ocorreu: este é o ponto fundamental da doutrina da inspiração verbal. Por este meio ela elimina todas as possibilidades de erro, oriundas da mediação humana, porque em todas as proposições fala o Sujeito Absoluto, que conhece absolutamente. Se o texto é um relato humano - mesmo que seja o relato de um evento divino - como garantir que o divino não se tenha perdido nas palavras do escritor? Somente pela eliminação das mediações humanas é possível garantir-se a certeza do conhecimento relativo à salvação. Ora, que é que se pressupõe quando se aplicam sobre os textos sagrados os instrumentos críticos usados para outros textos? Pressupõe-se que as Escrituras sejam documentos entre outros documentos; definem-se os textos sagrados como uma espécie do grande gênero textos em geral. Todos os textos são produtos do espírito humano. Todos eles, sem exceção, são condicionados pela história, pela cultura, pela sociedade, pela psicologia dos seus autores. Instaure-se o relativismo. Não há formas de se privilegiar as Escrituras, em detrimento dos outros documentos das religiões do mundo. Arruína-se a certeza ao se roubar dela seus fundamentos objetivos. "Por que", poder-se-ia perguntar a um modernista, "privilegia o senhor a Bíblia e não outro texto qualquer?" Ele responderia: "Porque eu me decidi por ela. As Escrituras respondem às questões que meu espírito propõe". Desloca-se a autoridade da objetividade do texto para a subjetividade do espírito. Em outras palavras: a autoridade final, em questões de fé, seria o espírito humano e não o Espírito Divino.

Perguntamo-nos: Não seria esta, entretanto, a consequência inevitável do livre exame? Não seremos forçados a admitir que o modernismo, e não o Protestantismo ortodoxo, seja o

movimento que levou o livre exame até suas últimas consequências? Aqui o Protestantismo se encolhe, ameaçado: torna-se impossível distinguir a ortodoxia da heresia. De início se nega que exista um padrão absoluto para distinguir o pensamento correto do errado. Mas se a fé - e portanto a salvação - é uma questão de conhecimento, não é o modernismo um inimigo da própria salvação?

O programa hermenêutico do modernismo pode ser definido por duas tarefas, duas fases no tratamento do texto.

Seguindo a terminologia de Bultmann, a primeira delas seria a demitologização do texto. Assepsia do universo indicativo de discurso. Eliminar dos textos tudo aquilo que contrarie a visão científica do mundo: milagres de qualquer espécie, do nascimento virginal à ressurreição, entidades celestiais e infernais, como anjos e demônios, e sobretudo uma cosmovisão de tres andares superpostos, inferno, terra e céu.

Para o espírito modernista o objeto da fé não é uma cosmovisão. O objeto da fé não é o conhecimento de um objeto. A fé não propõe uma visão de mundo em oposição a outras visões de mundo. Se assim não fosse, o homem moderno não poderia crer. Pode-se obrigar um astrônomo (ou mesmo um menino de curso primário) a aceitar um universo constituído de planos superpostos? A cosmovisão mitológica - o universo indicativo de discurso - longe de ser o objeto da fé, é um impecilho à fé. É necessário, portanto, demitologizar o texto, para que o leitor se aproprie da sua essência, aquilo que realmente é o objeto da fé.

Agora, a segunda tarefa. Qual é o objeto da fé? Como já dissemos, não se trata de uma cosmovisão. A fé não declara como se estrutura o mundo. Não é ela um substituto para a ciência. A mensagem do Evangelho se dirige à subjetividade. Ela pre

tende alterar a maneira de ser do homem no seu mundo. A fé tem a ver com a estrutura do espírito. A demitologização se constitui assim, na tarefa preliminar à compreensão da mensagem espiritual do texto. É necessário que se faça uma interpretação espiritualizada das Escrituras. Que queremos dizer por interpretação espiritualizada? Queremos dizer que, ao ler os textos, é necessário ter sempre em mente que a sua intenção não é uma estruturação teórica do mundo, mas uma estruturação existencial do espírito. O texto é uma resposta à pergunta existencial que o homem propõe: a questão acerca da vida autêntica, a questão da liberdade, a questão do sentido da vida, e do sentido da morte. A mensagem nada tem a ver com o discurso da ciência, discurso regido pelo verbo ser. Por isto, ela nem pode contraditar a ciência e nem pode ser por ela contraditada. São linguagens que se referem a realidades distintas. A mensagem se constitui em torno do dever ser da subjetividade, e a sua intenção não é um novo conhecimento mas antes o arrependimento: "metanoia", mudança das estruturas do espírito.

O Protestantismo identificou a Igreja Católica como seu inimigo porque, segundo sua maneira de entender, ela subordina os textos a uma dupla mediação; à mediação da tradição e à mediação do magistério. Resultado: a certeza da fé deixa de se assentar na voz de Deus e passa a apoiar-se no voz dos homens.

O Modernismo, igualmente, submete os textos a uma dupla mediação. Mas num sentido totalmente diferente. Primeira mediação: os textos são produtos de observadores que, frente a um objeto, escreveram a sua interpretação. São testemunhas que prestam um testemunho. Segunda mediação: o leitor hoje examina o texto, e a sua leitura é uma interpretação da interpretação. Resultado: não existe a possibilidade de uma exegese objetiva. ¹⁶

Não existe, portanto, um conhecimento absoluto. O modernismo elimina todos os absolutos objetivos, seja o absoluto do texto, seja o absoluto da tradição, seja o absoluto do magistério. Esta é a razão porque o Modernismo é inimigo comum de protestantes e católicos. Restam apenas o absoluto do próprio espírito humano, que realmente não é um absoluto, mas antes um risco: uma aposta, um salto de fé.

Indicamos antes que, para o protestante, todos os inúmeros erros doutrinários da Igreja Católica se explicam por um único erro fundamental: a sua doutrina da escritura. Assim, mesmo quando concordam na superfície, discordam nos fundamentos. O mesmo se pode dizer quanto ao Modernismo. O que é fundamental não são os seus frutos teóricos, mas suas raízes epistemológicas. Uma teologia aparentemente ortodoxa, quando examinada superficialmente, poderá se revelar como Modernista, quando examinada em profundidade. A doutrina da inspiração verbal das Escrituras é, para o Protestantismo brasileiro, a marca fundamental que separa ortodoxos de modernistas.

Vejam, por exemplo, a atitude do protestantismo brasileiro para com Karl Barth. Barth, sem dúvida alguma, foi a voz teológica mais influente nos círculos protestantes, das décadas de 20 a 50. Sua teologia significou um rompimento radical com o liberalismo dominante na teologia européia, nas duas primeiras décadas do século. Em 1918 publicou um comentário sobre a carta de Paulo aos Romanos, que se constituiu num marco de ruptura. Inspirado em Kierkegaard, estruturou a sua teologia sobre o pressuposto da "infinita diferença qualitativa entre o tempo e a eternidade" e, portanto, da absoluta descontinuidade entre o espírito humano e o Espírito Divino. Assim, a Palavra de Deus não é uma resposta às questões existenciais que o ho-

mem propõe, mas antes a própria abolição destas questões. Não há continuidade entre razão e fé. Sobre tal base lançou um ataque ao conceito de analogia entis, central na teologia católica, que afirma existir uma continuidade entre a estrutura da criação e a estrutura do criador. É a analogia entis que se constitui na base da teologia natural: ascender do mundo e da razão até a eternidade e o conhecimento de Deus. NEIN: "Não" - este foi o título de um pequeno opúsculo em que Barth rejeitava a proposta de uma teologia natural, feita por seu companheiro Emil Brunner. A Palavra de Deus não responde às perguntas humanas. Ela nega a validade destas perguntas. Deus não é o ser do argumento ontológico de Anselmo: "aliquid quo nihil maius cogitari possit", aquilo além do que nada de maior pode ser pensado. Se assim fosse, Deus seria o limite da razão. Sem dúvida alguma, o maior dos objetos possíveis de conhecimento. Mas ainda assim, continua a ser um objeto do conhecimento. Permanece dentro dos limites da razão. Mas a revelação não é a coroa lógica e ontológica do mundo. Ela é a sua negação. Portanto, não é a razão que constitui a fé. Ao contrário, a racionalidade teológica se constitui quando a razão entra em colapso, quando o espírito humano ouve a Palavra de Deus.

É absolutamente evidente que o pensamento de Barth rompe com todos os pressupostos do modernismo e liberalismo do século XIX. Seria de se esperar, portanto, que o Protestantismo brasileiro tivesse eleito Barth com um dos seus aliados. Mas tal não aconteceu. Nota-se, primeiro, um total silêncio acerca do seu nome. Barth surgiu no cenário teológico em 1818. Entretanto, até o início da década de 50 seu nome era praticamente ignorado nos seminários. Quando não mais se tornou possível manter o silêncio, as vozes teológicas da Igreja falaram para con

denã-lo como modernista e liberal. A razão? A doutrina barthiana da Palavra de Deus. Para Barth a Palavra de Deus (e aqui está solidamente amparado pelo conceito hebraico de דבר, palavra) é o ato criativo divino pelo qual Deus se revela. É um evento, um ato; e nunca uma proposição acerca de Deus. A Palavra de Deus é "Deus presente". Por isto a palavra escrita não pode ser mais que um testemunho acerca da Palavra viva: um sinal que aponta para. Em si, o sinal é morto. Por isto não se pode dizer que a Bíblia seja a Palavra de Deus. No entanto, ela pode tornar-se Palavra de Deus, se ela se tornar no veículo pelo qual o homem experimenta o poder de Deus. Barth torna a autoridade do texto subordinada à autoridade do ato de Deus se revelar de forma viva, aqui e agora. A autoridade do texto se constitui, assim, a partir da experiência da fé. Não é um texto autoritativo que cria a fé. É a experiência da fé que reconhece o texto como autoritativo. Não é a letra que cria a vida. É a vida que reconhece no texto o seu horizonte significativo. O fato teológico detetou aqui, uma vez mais, o perigo do subjetivismo. Não importa, portanto, que a teologia de Barth seja radicalmente ortodoxa. Basta dizer que, em oposição ao modernismo, ele defende de forma intransigente o nascimento virginal e a ressurreição como fatos históricos, e não mitos. Ele é classificado, a despeito disto, como modernista, porque sua doutrina da Palavra se desvia da doutrina da inspiração verbal, sobre que se assenta o conhecimento absoluto e a certeza do Protestantismo.

O medo do Modernismo foi talvez a razão principal pela qual a Igreja que analisamos se recusou sempre a ligar-se ao Conselho Mundial de Igrejas. O Conselho Mundial de Igrejas resultou dos esforços de cristãos protestantes no sentido de re-

mediar, de alguma forma, o "escândalo das divisões". A Igreja Católica só tardiamente iria se dar conta do problema. Ela sempre se considerou a Igreja de Cristo, unida e coesa sob um só cabeça. Sua eclesiologia só admitia um equacionamento do problema: as divisões protestantes se resolvem na volta à unidade católica. Os protestantes, ao contrário, foram forçados a pensar as realidades de suas divisões denominacionais em oposição à idéia neo-testamentária da Igreja como o Corpo de Cristo. O movimento ecumênico surgiu, assim, cerca de 50 anos antes de haver ele aparecido na Igreja Católica. Diga-se, de passagem, que um protestante brasileiro, Erasmo Braga, participou ativamente do processo que iria criar o Conselho Mundial de Igrejas. O problema: qual o critério a se adotar para a participação no CMI? Qual a fórmula teológica mínima que identifica os Cristãos? A decisão sobre tal fórmula é crucial. Ao se optar por uma fórmula define-se, automaticamente, o que é essencial e declara-se, ainda que silenciosamente, que tudo o mais é secundário. O CMI optou pela confissão: "Jesus Cristo, Deus, Senhor e Salvador". O essencial à fé é uma confissão sobre Jesus Cristo; o que significa que não é essencial o que se pensa sobre as Escrituras. Não é a fé nas Escrituras que define o Cristão, mas sua fé no Cristo. Assim, qualquer Igreja que confesse a Cristo como Deus, Senhor e Salvador, pertence à Igreja Ecumênica, não importando sua crença ou não na inspiração verbal das Escrituras. Ou seja, o Modernismo não é, em si, uma atitude oposta à fé. Aos olhos dos protestantes que ora analisamos o CMI se apresenta como uma instituição que não define o modernismo como seu inimigo! Ora, amigo de meu inimigo é meu inimigo. O CMI seria uma instituição que daria guarida "tanto à fé como à incredulidade".¹⁷ Por isto é de fundamental importância

que a Igreja não se ligue, como membro, ao CMI. Isto seria o mesmo que trair a fé! Não pode ter a Igreja uma atitude doméstica de intransigência para com os Modernistas, e uma atitude internacional de tolerância. Acontece que, em oposição ao CMI "modernista", grupos chamados fundamentalistas, (que, grosso modo, compartilham das posições intelectuais descritas nesta análise) organizaram uma entidade ecumênica mundial "ortodoxa", o Conselho Internacional de Igrejas Cristãs. A Igreja que analisamos se viu numa difícil encruzilhada. Suas afinidades intelectuais estavam com o CIIC. Entretanto, ela já havia tido experiências dolorosas com representantes desta mentalidade, que não se cansava de farejar heresias e tendências modernistas no seu meio. Por outro lado, alguns líderes da Igreja já manifestavam sua simpatia pelo CMI e haviam participado do mesmo. Filiação a qualquer uma das instituições iria provocar séria crise interna. Optou a Igreja, portanto, por uma posição chamada de "equidistância". Equidistância não significa uma posição teológica intermediária. Não há posição intermediária entre "Modernismo" (CMI) e Fundamentalismo (CIIC). Equidistância significou, em termos práticos, a não filiação a nenhum dos dois com cêlios, a fim de evitar uma crise interna.

O editorial de 25 de julho de 1951, do qual transcrevemos partes, é muito significativo.

"Estamos vivendo uma época de grandes agitações, em que as forças do mal procuram solapar os alicerces da igreja... (...) ... há almas humildes, crentes sinceros que, incautos e desprevinidos, são atingidos pelos ventos de doutrinas e deixam esmaecer as suas convicções e perdem o amor e submissão à sua Bíblia. Outros, ain

da, mais firmes e mais alicerçados na Palavra inspirada de Deus, mas também desprevenidos, rebelam-se contra a sua Igreja porque ouvem falar que esta perdeu a sua fidelidade às Escrituras e recebe influências do racionalismo..."

O editorial reconhece a existência de uma influência modernista. Não nos compete decidir se ela é real ou não. Ele se refere às "almas humildes" que, agitadas "pelos ventos de doutrinas", "deixam esmaecer as suas convicções e perdem o amor e submissão à sua Bíblia." Por outro lado, ele indica que os crentes firmes e ortodoxos se rebelam contra a Igreja, porque "ouvem falar que esta perdeu a sua fidelidade às Escrituras e recebe influência do racionalismo": esta era a acusação fundamentalista. Manter uma posição "equidistante", intermediária, entre a verdade e o erro, entre o CIIC e o CMI, não implica a tolerância ao erro?

Segue-se uma defesa da ortodoxia da Igreja. Refutação das acusações fundamentalistas.

"A Igreja Presbiteriana do Brasil, em reuniões sucessivas do seu Supremo Concílio, (...) reafirmou a sua posição doutrinária, ortodoxa, conservadora, de fidelidade à Palavra de Deus... (...)

Não pode, pois, a Igreja Presbiteriana do Brasil ser acusada de estar frouxamente colocada numa posição de neutralidade, em referência à questão doutrinária, e muito menos de estar sob influências modernistas (...)

Em meio de lutas que se estabelecem no cenário mundial entre dois concílios ecumênicos internacionais - um liberal-modernista e outro fundamentalista intransi-

gente (este, a nosso ver, em defesa da tese verdadeira), colocou-se a Igreja Presbiteriana do Brasil em posição equidistante, por circunstâncias de ordem local..."¹⁸

Interpretamos: equidistância não é neutralidade doutrinária. Concorde-se com os fundamentalistas: o CMI é uma organização liberal modernista. Concorde-se mais que, o CIIC, fundamentalista, está ao lado da verdade. O CIIC e a Igreja que se exprime oficialmente no editorial têm um inimigo comum. Assim, ambos definem a situação de forma idêntica, habitam um mesmo mundo.

A doutrina da inspiração verbal das Escrituras, num primeiro momento, é o fator decisivo na definição da Igreja Católica como inimiga. Não pode existir um ecumenismo Católico - Protestante.

Num segundo momento a inspiração verbal das Escrituras é o fator decisivo na definição do movimento ecumênico protestante como inimigo: Modernista. O CMI, em sua fórmula teológica mínima, define a fé como uma confissão acerca de Cristo. Tudo o mais é secundário, não essencial. Fé é uma atitude para com uma Pessoa e não para com um livro. Ora, a ortodoxia que analisamos exige um texto como seu ponto de partida, para a construção do conhecimento absoluto e da certeza absoluta. Fé deixa de ser confissão sobre uma Pessoa e passa a ser conhecimento abrangente, totalitário, cosmovisão. O ecumenismo, portanto, só seria possível sobre uma concordância não só acerca da autoridade sobre que se assenta o conhecimento, (o texto inspirado) como também acerca da cosmovisão logicamente derivada do texto.

4. O terceiro inimigo: o Mundanismo

A Igreja Católica e o Modernismo são definidos como inimigos por subverterem o conhecimento da fé: substituem o texto divino inspirado por autoridades humanas, adulteram o Evangelho e, com isto, colocam-se ao lado das forças da perdição. A batalha se trava em torno da questão do correto pensar, a questão da verdade.

Este não é, entretanto, o único "front" em que se dá a luta entre salvação e perdição. Ao lado esquerdo do caminho largo está um grande prédio chamado "Taverna do Mundanismo", no qual está hasteada uma bandeira com o dístico "O Mundo e a Carne."

Quando discutimos a ética protestante mostramos que ela exige a repressão do corpo. Os impulsos naturais do corpo devem ser reprimidos, disciplinados e controlados pelo imperativo divino. A lógica do corpo é a lógica do "princípio do prazer". Mas o prazer é pecado. Assim, sempre que o homem permite que o seu comportamento seja determinado pela "carne", pelos impulsos naturais de prazer, ele se encontra no caminho largo, o caminho da perdição. É isto que significa o "mundo". E mundanismo é um estilo de vida em que a carne é mais poderosa que o mandamento divino.

Definimos o mundanismo como um estilo de vida. Não se trata de uma doutrina. O mundanismo não tem uma coleção de dogmas. Não se preocupa com a verdade. Implicitamente ele afirma a supremacia do instinto, do impulso, do biológico, do erótico, sobre as faculdades cognitivas do homem. A sua heresia é inconsciente e não articulada. Declara que o correto pensar não importa. O que importa é o prazer. Ele não possui uma teoria e nem deseja tê-la. Sabe que um grito do instinto é mais poderoso que todos os argumentos. E quanto mais forte for a voz do

corpo, tanto maior será o perigo do mundanismo. Esta é a razão por que os moços são as suas vítimas preferidas. A Igreja, portanto, tem de oferecer aos jovens os canais adequados de sublimação, a fim de que não sejam arrastados pelo desejo do prazer para fora da igreja, para os caminhos do mundo e da perdição.

"Se não dermos à mocidade diversões lícitas, puras, sãs e até necessárias para a saúde, ela irá buscar no meio profano e mundano tudo isso... Deve haver essas diversões como jogos lícitos de bolas, basquetebol, pingue-pongue, futebol, passeios, piqueniques, corridas, natação, exercícios físicos variados, brinquedos de salão, festas, competições literárias, concursos diversos, dramatizações, comédias inocentes e mesmo teatrinhos adequados, desde que nunca se façam essas diversões nos dias de domingo, nem nos salões de culto e sim em lugares apropriados da igreja, e tudo sob as vistas do pastor e do Conselho local."¹⁹

É revelador que se pressuponha que se não houver diversões dentro da Igreja a mocidade irá buscá-las fora. É revelador também que esta seja uma situação peculiar da mocidade, e não de todos os crentes. Aceita-se, implicitamente, que os moços são os mais vulneráveis. Em corpos jovens a voz do instinto e do prazer fala mais alto que em corpos velhos. A Igreja, portanto, tem a missão de se constituir numa "estufa" protetora para impedir que os jovens entrem no mundo. Usei a palavra estufa entre aspas porque foi assim que, em meados da década de 50, os próprios jovens denunciaram, num ato de rebelião, a forma como a Igreja havia definido a situação. Os jovens, imaturos, incapazes, dominados pelo corpo; e a Igreja como a instituição protetora, que se interpõe entre eles e o mundo.

A batalha contra o mundanismo não pode ser travada no campo intelectual. O mundanismo não tem doutrina. Se se iniciar uma polêmica contra o mundanismo, ninguém responderá. Ele não possui ideólogos ou teólogos. A batalha deve ser travada, portanto, num outro nível, o nível prático, de ações concretas contra as suas manifestações. A disciplina eclesiástica é o instrumento bélico contra um inimigo que não possui doutrinas. O corpo é surdo a argumentos. Dominado pelo princípio do prazer, ele só reage ao prazer e à dor. A carne promete prazer. A disciplina eclesiástica promete a dor. A disciplina eclesiástica é a primeira amostra do inferno. Ela é um lembrete de que o caminho do prazer produz, na vida, a dor da punição. Mas a dor da punição no tempo é o anúncio da punição eterna. Numa tese sobre as "Penas Eternas" argumentava um líder da Igreja que elas são moralmente necessárias porque sem elas a imoralidade e o mundanismo reinariam desabridamente.

Ora, se o "mundo" é o inimigo, é necessário que o crente se mantenha distante dele. Mundanismo não é uma idéia; não pode, portanto, ser vencido por idéias. Mundanismo é um vírus, uma enfermidade, contaminação, uma forma de possessão demoníaca. Trata-se, portanto, de um inimigo que se vence pelo isolamento e pela quarentena. A defesa contra o mundanismo é manter a distância do mundo. Mas, o que é o mundo? A resposta é simples. A Igreja se define como círculo onde o comportamento é controlado pelo imperativo divino. Ela delimita o espaço onde o corpo é propriamente reprimido e controlado pela disciplina eclesiástica. Mundo é tudo aquilo que jaz fora deste círculo. É o espaço que não se submeteu à lógica moral protestante.

Catolicismo e Modernismo são inimigos que atacam a

construção protestante da realidade. O mundanismo é o inimigo que subverte a construção protestante do comportamento.

5. O quarto inimigo: o Evangelho Social

O Evangelho Social pode, sob um certo aspecto, ser considerado como fruto do espírito Modernista. Ele privilegia o imperativo, em detrimento do indicativo. Não lhe interessa o ensino da Igreja acerca de Jesus (cristologia), mas os ensinamentos morais de Jesus. O nome do movimento já indica o seu programa hermenêutico: a ética de Jesus não é uma ética de pureza e perfeição individual. Ela estabelece os princípios básicos para uma ordem social justa e fraterna. E são as implicações sociais do Evangelho que devem ser buscadas, quando fazemos a sua leitura. Os títulos de duas das obras do seu principal líder, Walter Rauschenbusch, são muito reveladores: Os Princípios Sociais de Jesus (1916) e Cristianizando a Ordem Social (1914). Vejam alguns dos assuntos tratados nestas duas obras: "As Convicções Sociais Axiomáticas de Jesus", "O Valor da Vida", "A Solidariedade da Família Humana", "O Ideal Social de Jesus", "A Ordem Social Justa é o Supremo Bem para Todos", "A Ordem Social Justa é a Tarefa Suprema para Cada Um", "Propriedade Privada e o Bem Comum", "A Cruz como um Princípio Social", "Uma Religião para a Redenção Social", "O Reino do Intermediário", "Sob a Lei do Lucro", "O Caso do Cristianismo contra o Capitalismo", "Democracia Econômica".

"O Reino de Deus", diz Rauschenbusch, "é o primeiro e mais fundamental dogma da fé Cristã. Ele é também o ideal social perdido da Cristandade. Ninguém é Cristiano no sentido pleno do discipulado original, até fazer do Reino de Deus o propósito dominante de sua vi-

da, e nenhum homem está intelectualmente preparado para entender Jesus Cristo até que ele tenha entendido o sentido do Reino de Deus."²⁰ Rauschenbusch indica que a significação do Reino de Deus encontra sua mais alta expressão no ensino dos profetas do Velho Testamento.

"Os profetas foram reformadores religiosos que exigiam ação social. Não discutiam sobre a santidade, de forma abstrata, mas lidavam com situações presentes na vida do povo... Eles exigem boa vontade para com o próximo e o cuidado humano dos desamparados. Mas a sua exigência mais persistente e categórica era de que os homens no poder deveriam abandonar suas práticas extorsivas e o mau uso de duas prerrogativas. Os profetas tentavam arrancar as mãos da tirania que apertavam o pescoço do povo. Desde que o mal contra que lutavam era político o seu remédio era político também. (...) Todos eles tinham uma luminosa esperança de um futuro em que os seus ideais religiosos e políticos seriam realizados. Emancipação da tirania estrangeira, paz e ordem no país, governantes justos e humanos, a fertilidade do solo, prosperidade para todos, uma capital gloriosa com um templo esplêndido - esta era a utopia social de uma nação agrária. Dificilmente faltaria um elemento humano nos seus ideais, exceto a esperança da imortalidade. (...) Quanto mais as suas exigências morais eram desapontadas pelo poder brutal, tanto mais eles esperavam em Deus, para a sua realização. (...) Este reino de Deus por que esperavam era portanto uma esperança social acesa com o fogo da re-

ligião."21

Não é preciso dizer que os protestantes tradicionais e ortodoxos se horrorizaram com tal interpretação do Evangelho. Para eles o Evangelho era uma mensagem para a salvação de almas individuais, depois da morte. Para o Evangelho Social o Reino de Deus era uma utopia político social que deveria se realizar num futuro histórico. O Protestantismo tradicional entendia a realidade como uma estrutura fixada desde toda eternidade, não podendo, portanto, ser transformada. Compete aos Cristãos, simplesmente percorre-la como peregrinos em busca da eternidade. Para o Evangelho Social, entretanto, a mensagem da Bíblia exigia uma radical transformação das estruturas da sociedade, para que ela se transfigurasse numa ordem justa e fraterna. Os primeiros olham para cima. Os últimos olham para frente. Os primeiros se preocupam com as almas individuais. Os últimos pensam em termos sociais.

O Evangelho Social foi um movimento que nunca chegou ao Brasil. No entanto, chegaram até nós as suas reverberações, e o horror ante tão radical adulteração do Evangelho. Poucos protestantes entre nós terão lido as obras de Rauschenbusch. Todos, entretanto, sabem que o Evangelho Social é alguma coisa má. Ele transforma a fé, de um conhecimento metafísico absoluto, em um programa de ação política. Perde-se, assim, o que é mais central para a cosmovisão protestante: a mensagem da salvação eterna da alma depois da morte. O Evangelho Social nega o problema central em torno do qual se estrutura o universo protestante. Nega seu equacionamento da questão do conhecimento, ao privilegiar o imperativo sobre o indicativo. Nega a sua estruturação do mundo. E finalmente nega a centralidade da eti

ca de perfeição individual, tornando-a totalmente secundária em relação à ética de transformação da sociedade. Não é de se admirar, portanto, que o Protestantismo brasileiro, muito embora nunca tenha tido uma experiência direta com o Evangelho Social, tenha guardado este nome como símbolo daquilo que se opõe à fé. E este nome iria ser usado com frequência, no futuro, para definir como herejes aqueles que começaram a se preocupar com a responsabilidade social da Igreja.

Enquanto os inimigos estão fora, eles contribuem para a unidade do grupo social. Que ocorre, quando os próprios membros do grupo começam a falar a linguagem do inimigo? Instaura-se o pânico. Infiltração. Traição. Foi isto o que ocorreu. Aqueles que tentaram redefinir os inimigos foram eliminados.

Capítulo VIII

VERDADE E DOGMATISMO

Chegamos ao fim de nossa jornada. Percorremos os caminhos do espírito do Protestantismo da Reta Doutrina desde o momento do seu nascimento, na experiência da conversão. Investigamos os processos pelos quais o discurso expressivo e emocional do converso se transforma num discurso que articula um saber. A partir daí buscamos elucidar as categorias fundamentais "a priori" por meio das quais o PRD constrói o seu mundo: seu espaço e seu tempo, seus mapas e seus calendários. Indicamos como as dualidades que racham este mundo se resolvem na unidade da causalidade divina, presente no conceito de Providência. Movemo-nos para a ordem moral, tal como ela se apresenta cristalizada no discurso e na prática da disciplina eclesiástica: moralidade inspirada pelo motivo da salvação da alma e pelo imperativo da repressão do corpo. A moralidade individual, por sua vez, constrói, por meio de uma negação, uma ética social. Na verdade, não se trata de uma ética social, pois todos os problemas da sociedade se resolvem por meio da conversão das almas individuais a Cristo. E, finalmente, indicamos como o espírito do PRD, na medida em que define a sua própria identidade, define também os seus inimigos: os espíritos que negam o seu conhecimento absoluto.

Penso que não é difícil perceber a imensa afinidade entre o espírito deste Protestantismo e o espírito do Catolicismo Medieval. Tanto um quanto o outro lutam com um mesmo problema. Protestantes e Católicos constroem os seus mundos a

partir de uma mesma pergunta: "Que devo fazer para ser salvo?"

Não vejo formas de evitar a contundente conclusão de Ernst Troeltsch:

"O Protestantismo... foi, antes de mais nada, uma simples modificação do Catolicismo, na qual a formulação Católica dos problemas foi mantida, enquanto que uma resposta diferente lhes era oferecida".

Esta conclusão, entretanto, é muito pobre. Ela não basta para elucidar o aspecto específico do comportamento protestante. Ela nos coloca frente a frente com uma identidade mas não elucida as oposições. Temos, portanto, de dar um passo a diante.

Não foi por acidente que colocamos a epistemologia protestante logo após a experiência da conversão. Se nossa exposição foi suficientemente clara, o leitor deve ter compreendido que o espírito protestante não se constitui na conversão. O converso não sabe no que crê. Ele é apenas a matéria prima, maleável, dócil, receptiva, que deve ser trabalhada, a fim de que o correto pensar possa se estabelecer. O centro do espírito protestante é a sua obsessão com a verdade. Voltemo-nos a Kierkegaard: pouco importa o que é dito. O que determina o espírito é como ele diz o seu saber. O PRD pressupõe que a salvação é uma função do conhecimento da verdade. E, como decorrência inevitável, ele deve afirmar que o seu conhecimento é a verdade: conhecimento absoluto e final, que deve ser mantido sem vacilações e sem concessões. A dúvida é o sintoma da perdição. O discurso e o ser se superpõe. Em outras palavras: o PRD

se afirma como detentor do monopólio da verdade, do conhecimento absoluto, totalmente objetivo. Indicamos, inclusive, que a verdade tem primazia temporal e ontológica sobre a bondade. Esta é a razão porque o discurso indicativo não permite relativismos de qualquer espécie, enquanto que o discurso imperativo, mesmo o que se encontra nos textos sagrados, pode ser relativizado. Estabelece-se, assim, a ordem: conhecimento → salvação → moralidade. Ordem que não pode, de maneira alguma, ser invertida. Salvo é aquele que tem a verdade. E somente pode comportar-se de forma moral aquele que tem a verdade e que, em decorrência disto, é salvo. No Catolicismo, a graça é mediada pelo sacramento, que possui um poder "ex opere operato" não dependendo, portanto, dos estados de consciência, seja do sacerdote, seja daquele que o recebe. No PRD, ao contrário, a graça é mediada pelo conhecimento. Quem não afirma a verdade está separado da graça.

À primeira vista a obsessão pela verdade se nos apresenta como uma extraordinária virtude. É esta obsessão pela verdade, a meu ver, que explica a extraordinária consistência do espírito protestante, que não se furta ao imperativo de deduzir dela as suas últimas consequências, ainda que elas pareçam amargas. É a obsessão pela verdade que se encontra na ética protestante, que não hesita um segundo sequer em reprimir os impulsos do corpo, em nome de uma verdade maior. Encontramo-nos frente a um espírito que muito se assemelha ao de Kant, se não na sua substância, pelo menos na determinação de afirmar a verdade, qualquer que seja o seu preço.

Dissemos, no início do parágrafo anterior: "à primeira vista". E isto porque a face sinistra da obsessão pela verdade é a intolerância para com aquilo que a verdade, assim

afirmada de forma absoluta, define como erro. O mundo da verdade absoluta esconde uma oposição fundamental: ortodoxia em oposição à heterodoxia, o pensamento correto em oposição à heresia. E se a questão da ortodoxia é, em última análise, idêntica à questão da salvação eterna das almas, como fazer lugar para a tolerância? A verdade tem de ser intolerante. Somente a aqueles que duvidam podem ser tolerantes, porque eles nunca podem pretender ser os detentores do monopólio da verdade.

O amor à verdade, afirmada como posse, é o lado risonho do seu oposto: a intolerância para com aqueles que sustentam um pensamento divergente.

Huizinga chama a nossa atenção para o fato estranho de que a sociedade sempre se mostra mais tolerante para com aqueles que trapaceiam, ao jogar o jogo social, que para com aqueles que simplesmente se recusam a jogá-lo¹. Ao trapacear, aceitamos jogar um jogo, e tentamos ganhá-lo. Aquele que se recusa a jogá-lo, entretanto, não se esforça por ganhar porque o jogo simplesmente não lhe interessa. A Inquisição não punia pessoas por seus deslizes morais. Roubar, adulterar, matar - estas eram questões para as cortes seculares. Ela se preocupava com algo mais sério: os crimes contra o pensamento, isto é, aqueles atos mentais ou verbais que negavam a validade das regras do jogo. Os imorais, na realidade, não estão contestando o jogo. Esta é a razão porque o ato imoral é realizado em segredo, às escondidas. O ator sabe que o seu comportamento se opõe à verdade. Evita ser apanhado, por reconhecer-se como alguém que se desvia do normal. O sentimento de culpa que acompanha a transgressão moral só é inteligível na medida em que está presente, na própria consciência do transgressor, a certeza de que o seu ato (o que é) não é o que deve ser (a norma). Ao

confessar a sua falta o transgressor afirma: estou errado; as regras do jogo estão certas.

Com o hereje as coisas são totalmente diferentes. Ele não trapaceia. Contesta abertamente as regras do jogo. Denuncia. Proclama. Não se sente envergonhado. Não deseja que suas idéias permaneçam escondidas. O seu propósito é que elas venham a se constituir na verdade aceita por todos. "O historiador medieval Walter Ullman faz o seguinte comentário sobre a atitude da Inquisição para com o hereje: "Afirmar publicamente opiniões que se opunham ou atacavam a fé determinada e fixada pela lei era heresia, e a razão real para fazer da heresia um crime - como o Decretum de Graciano o havia explicado - era que o hereje exibía uma arrogância espiritual, ao proferir suas próprias opiniões às daqueles que eram especialmente qualificados para se pronunciarem sobre as questões de fé. Consequentemente heresia era alta traição, cometida contra a majestade divina, através do abandono da fé como estabelecida pelo papado"².

Assim, no confronto entre ortodoxia e heresia o que está em jogo é, em última análise, o conflito entre as opiniões mantidas como verdadeiras pela maioria, e as opiniões mantidas como verdadeiras por um indivíduo. A heresia, portanto, é uma rebelião de um contra muitos. Ou, em outras palavras, uma rebelião dos fracos contra os fortes, porque os indivíduos são sempre mais fracos que grupos e instituições. Na heresia o indivíduo nega a pretensão de conhecimento absoluto de uma comunidade. O hereje é aquele que diz aos muitos: "A sua forma de construir o mundo está equivocada; a sua forma de organizar o pensamento é um erro; a sua verdade é uma mentira". A heresia, por

tanto, não é um simples ato intelectual. Trata-se de um ato de denúncia política. "Os conflitos fundamentais da vida humana", diz Szasz, "não são conflitos entre idéias que competem, entre si, uma 'verdadeira' e outra 'falsa' - mas antes entre aqueles que têm o poder e o usam para oprimir os outros, e aqueles que são oprimidos pelo poder e buscam se libertar"³. O hereje é aquele que rejeita a verdade socialmente definida, isto é, aquela que é funcional a uma determinada situação de domínio político na instituição eclesiástica, em nome de uma verdade mais alta. Na heresia revela-se um deslocamento no centro do sagrado: não mais o consenso político-social, mas uma experiência, no momento solitária, talvez individual, talvez compartilhada por poucos. O hereje se afirma como alguém que tem uma verdade que a comunidade não possui. E ao assim fazer ele nega as pretensões sagradas da consciência coletiva. Não se envergonha. Não se arrepende. Sovente se envergonha e arrepende aquele que se considera no erro, afirmando assim a verdade da consciência coletiva. O hereje, ao contrário, afirma que é a instituição que deve se envergonhar e se arrepender, porque ela está no erro. A intenção da heresia é sempre a de subverter uma visão de mundo e, portanto, de construir o mundo de uma forma nova. Mas para uma instituição que equaciona conhecimento absoluto e salvação, que faz a salvação depender da verdade, a pregação do hereje implica em que a instituição se encontra ao lado da perdição. Por isto Giordano Bruno e Miguel Serveto tiveram de ser queimados, respectivamente pela inquisição católica e pela inquisição protestante.

Indicamos, no início de nossa investigação, que o discurso protestante declara, repetidamente, que o livre exame

é essencial ao espírito do Protestantismo. Que significa o livre exame? Livre exame é a liberdade da consciência individual para ler e para interpretar o texto sagrado, em oposição às verdades da consciência coletiva, e de forma rebelde em relação às ortodoxias instauradas. O livre exame é sistematicamente invocado em situações polêmicas contra o Catolicismo. Ao católico se diz: "deixa que a tua consciência individual estabeleça as suas próprias verdades, ainda que elas se oponham à ortodoxia católica". Na verdade, é somente quando isto acontece que o indivíduo pode se converter do Catolicismo ao Protestantismo. Se isto não acontecer, a consciência permanecerá para sempre prisioneira das definições católicas da verdade. Mas nós mostramos, também, que uma vez convertido, o indivíduo se descobre prisioneiro de um sistema de conhecimento absoluto, que deve ser afirmado sem dúvidas e sem concessões. Trata-se de um sistema global, fechado: conhecimento que não pode ser contraditado por experiência alguma. O discurso passa a ser o seu próprio ponto de referência. Nenhuma experiência que lhe é exterior pode ser invocada para criticá-lo. Tudo o que verifica; nada o falsifica. Discurso e ser se superpõe. Ora, se assim é, somos forçados a concluir que, se o espírito protestante nasce com o livre exame, ele se cristaliza com a abolição do livre exame. Livre exame é permissão para a heresia, isto é, para que o um afirme uma verdade que se contrapõe à verdade dos muitos. Se o Protestantismo fosse consistente com as instituições do seu momento de nascimento, ele deveria se constituir como uma organização social aberta a leituras divergentes do texto. Ele não poderia eleger a uniformidade de leitura, isto é, a confissão da reta doutrina, como critério para participação na comunidade.

Fizemos uma análise da ética protestante, tal como ela é definida pelo discurso e pela prática da disciplina eclesiástica. Indicamos que ela se constrói sobre a negação do corpo. O corpo deve ser disciplinado por uma norma de conhecimento absoluto, que a ele se opõe numa relação heteronômica. Ao analisar a forma como os protestantes conhecem a realidade indicamos, de maneira idêntica, que a Igreja exige que o crente submeta o seu pensamento à norma que é aceita como ortodoxa. O pensamento correto, paralelamente ao comportamento correto, é aquele em que o homem disciplina o seu pensar, de sorte que o seu discurso seja simplesmente repetitivo: o indivíduo repete o discurso da consciência coletiva. O hereje, entretanto, é aquele que se recusa a isto. Ele leva a sério o livre exame. Não se esqueceu da intuição inicial do seu momento de conversão. Tem a coragem de sustentar-se apenas sobre os seus pés, ao falar. Recusa a repetição. Atreve-se a dizer o novo. Pressupõe que a verdade não se esgotou no passado. Recusa o logoma. Propõe novos mundos. Anuncia novas visões. Cria valores. Não se move, respeitosamente, entre os pilares de um mundo já construído, tentando descobrir atalhos para seus propósitos pragmáticos. Não trapaceia. Destruidor de mundos. Iconoclasta. Rejeita que o discurso seja idêntico ao ser. E se o divino está mais além do discurso, a verdade não pode ser afirmada como uma posse. Verdade é um horizonte, o objeto de uma busca. Mas como podem sobreviver aqueles que buscam em meio àqueles que já encontraram? Continuar a buscar, em meio aos que afirmam já haver encontrado, equivale a afirmar que, na realidade, nada foi encontrado. Aquele que pretende criar novos valores não pode comungar com aqueles que afirmam que todos os valores já são uma posse sua. Lembro-me de Nietzsche. Esta era uma temática

permanentemente presente no seu espírito.

"Ó, meus irmãos, quem representa o maior perigo para todo o futuro do homem? Não são os bons e os justos? Pois eles dizem e sentem nos seus corações: 'Nós já sabemos o que é bom e justo, e nós já o possuímos; ai daqueles que buscam aqui"⁴.

E ele concluiu acerca da inevitabilidade da destruição dos que ainda buscam por aqueles que já encontraram:

"Ó, meus irmãos, um homem, certa vez, viu os corações dos bons e dos justos e disse: 'Eles são fariseus'. Mas ele não foi entendido. Os bons e os justos não podiam entendê-lo. O seu espírito estava prisioneiro de sua boa consciência. A estupidez dos bons é imensamente sagaz. Esta, entretanto, é a verdade: os bons têm de ser fariseus - eles não tem nenhuma opção. Os bons têm de crucificar aquele que inventa a sua própria virtude"⁵.

O ortodoxo tenta preservar o velho. O hereje tenta destruir o velho, para que o novo nasça. O ortodoxo tem medo do novo, da surpresa, do inesperado. Eles ameaçam a sua salvação. O hereje vê o velho apenas como um caminho na direção do novo. O velho não é definitivo. É o provisório. Etapa a ser ultrapassada. Visões de mundos que se opõem. O ortodoxo vê um mundo petrificado, acabado, completo, fixo, imutável. O hereje vive num mundo que se move, ainda incompleto, aberto, inacabado. Mundo onde é necessário buscar. Processo de contínuo, de

saltos qualitativos, onde a vida e a liberdade se mantêm pela dialética da morte e da ressurreição. Quem preserva o passado está condenado a viver nele. Perdeu o futuro. O mundo da ortodoxia é aquele que foi um dia criado por homens então vivos. Mas eles morreram. Recebemos suas idéias como uma herança, monumentos de um momento vivo que agora não mais existe. A ortodoxia afirma a eternidade deste mundo morto. Usa-o como uma jaula onde a vida deve ser encerrada. Leszek Kolakowski deu o nome de sacerdôcio a esta atitude dos ortodoxos, tanto religiosos quanto políticos. Diz ele:

"O sacerdôcio não é simplesmente o culto do passado visto através de olhos contemporâneos, mas uma sobrevivência do passado intacto no presente ...

Não se trata simplesmente de uma certa atitude intelectual frente ao mundo, mas de uma certa forma de existência do mundo - uma continuação factual daquilo que não mais existe"⁶.

Por que não apenas uma atitude intelectual para com o velho? Porque o poder está envolvido. O sacerdote de Kolakowski - o nosso ortodoxo - é não apenas aquele que ama o velho, mas aquele que tem o poder para mantê-lo efetivamente entre nós, determinando o mundo dos vivos. O hereje, entretanto, toma a herança do passado como ferramenta a ser empunhada pela vida, na construção de novos mundos, novas significações. O passado morto, assim, adquire vida. Torna-se em instrumento da vida. Mas não pode nunca ser transformado em prisão da vida.

Heresia e ortodoxia são palavras criadas pelos ortodoxos. Mas, como já indicamos antes, ortodoxos são aqueles que tiveram o poder para impor as suas idéias. Heresia e ortodoxia têm muito pouco a ver com falsidade e verdade. São formas transversas de indicar perdedores e ganhadores. Ora, não se conhece nenhuma situação em que os ganhadores tivessem tido qualquer interesse em abrir mão do poder. O poder deseja sempre perpetuar-se. E esta perpetuação exige também a perpetuação das idéias que dão aos poderosos a sua aura divina. Vitória é interpretada como verdade, e a derrota é idêntica à falsidade.

Assim, a polaridade entre a ortodoxia e a heresia se revela como a polaridade entre aqueles que triunfaram - os muitos - e aqueles que perderam - os poucos: os que desejam preservar o passado e aqueles que desejam construir algo novo. Por detrás da ortodoxia e da heresia sempre encontramos, assim, duas determinações temporais do espírito. Os primeiros estão voltados para o passado. Os últimos desejam criar o futuro.

O amor à verdade, definida como um conhecimento absoluto que já possuímos, se revela como a origem da intolerância e do dogmatismo. Aqueles que têm a verdade toda, a verdade necessária para a salvação não podem, necessariamente, tolerar aqueles que pretendem construir uma verdade nova. O destino daqueles que pretendem possuir a verdade é a intolerância. Não lhes resta nenhuma outra opção. É possível optar pela dúvida ou pela certeza. Mas uma vez feita a opção, as consequências se seguem inevitavelmente, com a precisão de uma dedução silogística. Aqueles que duvidam estão condenados à tolerância. Como poderia ser de outra forma? Se duvido reconheço-me como alguém que não possui a verdade. Somente disponho de "nébulosos reflexos num espelho" (Paulo). Meu discurso não revela a posse da

verdade; quanto muito uma busca. E se busco é porque ainda não encontrei. A verdade não está em mim. Pode ser que ela esteja em outro. Impõe-se a necessidade de ouvir. Interditam-se o discurso "sem vacilações e sem concessões". Vacilo e, por isto, concedo. Ao contrário, se não duvido, interdita-se o ouvir. Por que ouvir se já tenho a verdade? De início já está proibida a possibilidade de minha conversão a uma outra verdade. Isto seria o mesmo que a perdição eterna. O hereje, isto é, aquele que não se une ao meu discurso, é, necessariamente, uma voz que deve ser silenciada, por estar, por definição, ao lado do erro.

Podemos, agora, passar à nossa última nota ao espírito do PRD.

Os últimos anos da década dos anos 50 e os primeiros da década de 60 nos apresentam uma ruptura na racionalidade fechada do discurso do Protestantismo que analisamos, manifestada através de um esforço para uma redefinição dos inimigos. Mas, como já indicamos antes, a redefinição dos inimigos é sempre idêntica à traição. A definição dos inimigos indica os pilares do conhecimento absoluto sobre que o mundo protestante se constrói. Inimigo é aquele que se opõe à verdade. Assim, aquele que chama o inimigo de amigo, por este mesmo ato duvida da verdade. Não iremos descrever os conflitos que se deram neste período. Esta é tarefa para o historiador. Basta indicar as características do novo espírito que se formava dentro dos mesmos limites institucionais habitados pelo PRD. A ordem que seguiremos não é cronológica. No novo espírito, estas novas atitudes se combinavam num único discurso.

Espírito ecumênico. Duplamente. Em primeiro lugar por reconhecer que ele não detinha o monopólio da verdade. Espírito que se sentia em casa com um relativismo intelectual e com

a dúvida. Em segundo lugar, por sua abertura para a Igreja Católica. Religião irmã. Companheira numa busca comum. Sim, é verdade que o Catolicismo está cheio de erros. Mas também o Protestantismo.

Espírito que privilegiava a verdade existencial, em detrimento da verdade intelectual. Importa mais a bondade que as proposições dogmáticas. O evangelho não é uma série de verdades que a consciência deve afirmar "sem vacilações e sem concessões" mas antes um estilo de vida que se caracteriza pelo amor e o serviço. Por isto mesmo, espírito que não se preocupava com a afirmação da inspiração verbal das Escrituras e a sua inerrância factual. Espírito livre para examinar os textos à luz da crítica histórica e textual.

Espírito pouco preocupado com as virtudes morais pessoais. A moralidade evangélica não pode ser definida como a relação de conformidade entre o comportamento e uma norma abstracta universal. O que importa é o amor. E não há receitas para o amor. Se a verdade não cria a bondade, ela se desqualifica. A verdade ética não é aquela pela qual o homem afirma a sua excelência moral, por meio da rigorosa consistência do seu comportamento face à lei. Ao contrário: só existe a verdade ética quando a ação contribui para a bondade. Assim, este espírito realiza uma inversão radical: subordina o discurso indicativo ao discurso imperativo.

Espírito que redescobriu a bondade da vida e do mundo. Espírito que entendia que o evangelho revela o seu poder na medida em que contribui para a criação de uma ordem social humana e justa. Espírito que se inspirou nos profetas. O mundo é o destino dos homens, por vontade divina. Portanto, as realidades do após morte são entregues à bondade de Deus e o homem.

é libertado da obsessão pelo além para se dedicar a transformar o mundo de sorte que ele venha a ser um sacramento do Reino.

Este novo espírito não poderia sobreviver. Um universo rigidamente estruturado como verdade absoluta não pode permitir que, ao seu lado, um discurso divergente e, portanto, herético, continue a existir.

Não será necessário percorrer todos os momentos do conflito entre a ortodoxia e a heresia. Selecionei dois textos que representam a atitude da "verdade" para com o erro.

Março de 1963. Artigo "A Igreja Presbiteriana e o Modernismo".

"Desde os primórdios do cristianismo surgiram as heresias que o acompanham como a sombra, o corpo; o mal segue o bem; a luz, as trevas; princípios antagônicos que estarão juntos até a consumação dos séculos. A heresia sempre existirá, se bem que revestida de novas roupagens, sendo a essência a mesma e por isso a Igreja precisa de estar vigilante, sem desfalecimento, para não ser estrangulada por ela e não venha a sofrer consideráveis prejuízos. (...)

O 'modernismo' traz no seu bojo todo o cortejo de imoralidades e impurezas, apanágio do mundo. O modernista é mundano com aparência de cristão, quinta-coluna de satanás na Igreja de Deus. (...) A Igreja Presbiteriana já está sofrendo a influência deletéria do 'modernismo'. Nos seus Seminários, ou pelo menos em alguns deles, há professores e, consequentemente, alunos modernistas. Pregam abertamente as

suas doutrinas heterodoxas, trazendo imensa confusão aos crentes. A tolerância em casos dessa natureza é crime contra a Igreja. (...) A Igreja para eles nada mais é do que refúgio de velharias, de incompetentes, de retrógrados e fossilizados, de ossadas arqueológicas que servem somente para o museu da teologia e da doutrina. Não é o ambiente para eles que só respiram a atmosfera moderna, novos ares, novos conceitos; seus pulmões só tem entrada para o ar puro das novas interpretações da Bíblia, ainda que as mais absurdas e ridículas. Então, por questão de coerência e honestidade para consigo próprios, deviam deixá-la em paz e procurar o ambiente que lhes seja propício e agradável. (...) A Igreja, segundo Paulo, é um organismo vivo, um corpo. Como todo o corpo vivo está sujeita a moléstias. O modernismo é o câncer impiedoso e fatal que está atacando a Igreja e como o câncer precisa de ser extirpado logo no início. Assim é necessário que se faça na Igreja antes que seja tarde demais e quando todos os esforços serão baldados e inúteis. Não devemos permitir que suas raízes e seus tentáculos venenosos se alastrem por todo o corpo da Igreja para depois tentarmos a cura que será impossível. A cirurgia é sempre dolorosa mas necessária(...) Antes que a Igreja seja engolfada pela onda avassaladora do modernismo, é necessário que esta seja detida e, sem tergiversação, seja aniquilada. (...) Acordo com o erro é crime; acordo com a heresia é mais que crime. É conivência com aqueles que, fazendo a vontade do diabo, pretendem destruir a Igreja de Deus"⁷.

Ainda março de 1963. Artigo "Uma Hora Decisiva".

"Duas correntes se chocam, duas mentalidades colidem, duas concepções ideológicas se contrapõem. De um lado estadeia-se a ala representada pelo ministério clássico e tradicional, seguro de suas convicções teológicas, leal aos seculares mas nem por isso anacrônicos símbolos de fé presbiteriana, identificados com a Igreja e suas causas diretas, entregues à pregação do evangelho... É a Velha Guarda de glorioso passado de sacrifícios e dedicação... De outro alinham-se espíritos irrequietos, incorformados, revolucionários, iconoclastas e presumidos, que as auras da atualização mesmerizaram frementos. Avessos ao passado, que desconhecem ou por que não se interessam, borboleteantes a sorver os mais estranhos ventos de doutrina, desde que havi-los pelo que há de recente e atualizado nessa merencôrea feira de negativismo teológico, indiferentes se não infensos aos padrões confessionais, que têm por ultrapassados e obsoletos, (...) polarizados para com os temas políticos, econômicos e sociais na ilusória panacéia das utopias, a deblaterar contra o pietismo e a ortodoxia dos ancestrais na fé, substituindo a tradicional conceituação do Cristianismo bíblico pelas sinuosas categorias de um jargão plasmado na semântica de fontes suspeitas ou espúrias, os apóstolos desse novo evangelho exibem o paradoxal conúbio de uma ética e de uma teologia que, de tão revolucionárias e atualizadas representam o sacrifício da

verdade por amor ao amor. (...) Não há conciliarem-se tão divergentes pontos de vista. Representam posições opostas, mutuamente exclusivas. (...) Necessária se faz uma outra medida /que não a conciliação/, ... ainda que drástica e sempre lamentável: a extirpação desse carcinoma que vicia as fontes da vida e atenta contra a existência do organismo em que se alastra... Importa que, no zêlo que a fê nos impõe, no amor que a Igreja nos merece e na lealdade que devemos a Cristo, alijemos do corpo da Igreja aqueles que estão a minar os fundamentos e perverter as sendas. E quero crer que já é tarde, quiçá tarde demais, para essa catarse⁸.

Não são textos de um mesmo autor. Impressiona-nos a sua extraordinária semelhança: o uso do modelo do corpo, como análogo à Igreja, heresia como o câncer e a cirurgia como a solução inadiável. Aqueles que falam em desarmonia com as doutrinas secularmente mantidas são emissários de satanáz, cujo único propósito é a subversão da Igreja de Deus. Bons exemplos de discursos sem vacilações e sem concessões. A uniformidade dos diagnósticos e a coincidência das soluções propostas indica que a questão já se havia tornado um consenso dentro da instituição eclesiástica. E isto tanto é verdade que tais artigos, lidos retrospectivamente, se transformam em profecias. O discurso dissidente foi silenciado. Em abril de 1964 a direção do jornal oficial da Igreja, que até então havia abrigado os dois discursos, foi modificada. E os "herejes" não mais puderam dirigir-se à Igreja. Foi o início de uma cirurgia ainda hoje em andamento. A sua extensão, para extirpar o "carcinoma maligno",

não pode ser analisada aqui. Basta dizer que ela foi radical, eliminando, da Igreja, instituições e indivíduos. Estamos diante de um comportamento social que corrobora de maneira inequívoca a nossa tese: quem quer que afirme a verdade de forma absoluta, sem a suspensão da dúvida, está destinado ao dogmatismo e à intolerância. Onde quer que a verdade seja afirmada como posse, proíbe-se o exercício livre da razão, no chamado "livre exame". Todo aquele que possui a verdade está condenado a ser um inquisidor.

Nada parece mais distante do mundo moderno. E, no entanto, se a nossa tese afirma a afinidade do espírito do PRD com o espírito medieval, ela afirma também a afinidade do espírito protestante com o espírito da modernidade.

A ortodoxia exige um corpo rígido de verdades, que devem ser afirmadas de maneira absoluta. Mas, que corpo de doutrinas inspira o mundo moderno? Parece que até mesmo as ideologias já entraram em colapso. Há muitas evidências que sugerem que, talvez, a tese do "fim das ideologias" seja correta. Quase que diariamente somos surpreendidos com os inesperados do pragmatismo político, seja nos países capitalistas, seja nos países comunistas. No pragmatismo político os velhos inimigos se metamorfoseiam em amigos, o que parece indicar que a identidade política dos povos não mais depende de construções ideológicas.

Não podemos, entretanto, nos deixar enganar pelas aparências. O pragmatismo político parece indicar que entramos num mundo pluralista, de opções variadas, em que cada um pode exercer, agora num novo nível, o antigo direito teológico do "livre exame". Esta, na realidade, é a tese que Alvin Toffler defende, no seu elogio da sociedade futura que já se encontra

em formação no presente.

"As pessoas do passado e do presente ainda estão trancadas em maneiras de vida relativamente desprovidas de escolha. As pessoas do futuro, cujo número aumenta a cada dia que passa, se defrontam não com a possibilidade de escolha, mas antes de um excesso de escolha. Para elas vem uma extensão explosiva da liberdade"⁹.

O homem, Toffler continua, será livre "para ser ateu ou Judeu, heterossexual ou homossexual, membro da 'John Birch Society' ou Comunista"¹⁰.

Não importam as idéias. Desaparecem os critérios ideológicos que separam o erro da verdade. Desaparecem, inclusive, os critérios éticos que nos permitem distinguir o bom do mau. Tudo se transforma em efêmero. A sociedade inteira passa a viver sob o espírito da "obsolescência planejada", o que significa que o que é bom para o presente não é bom para o futuro¹¹.

Mas é o próprio Toffler que reconhece que as idéias e as coisas têm de se tornar transitórias a fim de permitir a permanência do sistema econômico. A sociedade do futuro encontrará formas de "dar às grandes estruturas uma maior permanência ao custo de tornar as suas sub-estruturas menos permanentes"¹². O pluralismo de superfície é pré-requisito de uma solidiez de profundidade. Como no caso do Protestantismo: o "livre exame" é a face ideológica de uma fixidez dogmática. A imensa fluidez da sociedade moderna se nos apresenta como um artifício no sentido de um permanente aprimoramento ou modifi

cação das operações necessárias à manutenção do sistema social como um todo. E, se como Mannheim o indicou, o pragmatismo, na medida em que ele se dedica a solucionar problemas particulares específicos, implica numa aceitação tácita das estruturas globais, podemos concluir que a sociedade moderna se constrói sobre o dogma não confessado da imutabilidade de seu sistema econômico-social que é, desta forma, elevado à condição de verdade absoluta. As redefinições dos inimigos, implícitas na frouxidão ideológica do realismo político, entendido como pragmatismo, são semelhantes a "negociações ecumênicas" em que os participantes negociam os inessenciais (na linguagem teológica, as adiãphora), a fim de estabelecer com maior firmeza os acordos tácitos silenciosos que constituem, na realidade, a substância da "ortodoxia" econômico-social, que desta forma funcionam como verdade absoluta.

Mas é óbvio que não existe nenhum trânsito entre o Protestantismo e o mundo moderno. O Protestantismo não se refere, de forma direta, a tais questões. Trata-se de dois discursos totalmente distintos, ao nível semântico. Entretanto, observa-se que tal distinção e separação se resolve na medida em que o discurso protestante (PRD) é funcional ao mundo moderno. Isto pode ser observado em dois níveis:

a. A doutrina da Providência, como já indicamos, sacraliza as estruturas existentes, como produtos da causalidade divina. O crente deve ajustar-se a elas de forma paciente e submissa, sabendo que Deus ali o colocou. Não são objetos a serem transformados (isto seria rebelião contra a Providência), mas antes o local onde o crente exercita a sua salvação. Mesmo as estruturas injustas tem um lugar no plano divino de salva-

ção. A este respeito é significativa a afirmação de Calvino: "Nenhuma tirania, portanto, pode existir sem, de certa forma, contribuir para a proteção da sociedade"¹³.

b. A ética protestante, de repressão do corpo, nas linhas já sugeridas por Max Weber e analisadas no nosso trabalho, disciplina o indivíduo a fim de transformá-lo em uma função. A ética protestante é uma ética de funcionário. Inevitavelmente. Se as estruturas são sagradas e, por outro lado, se constituem no local onde o crente deve exercitar a sua salvação, cumpre-lhe apenas ajustar-se a elas. Define-se o comportamento em termos de submissão a uma lógica que é estranha ao corpo. E como a lógica do comportamento é determinada pelas necessidades funcionais do sistema econômico-social, a tarefa do indivíduo não é a crítica das estruturas mas a obediente submissão às mesmas. A questão não é modificar as estruturas. Não é neste nível que se encontra o problema social. A questão é modificar os indivíduos. Quando isto ocorre, metamorfoseiam-se as estruturas, magicamente.

Observamos aqui uma significativa diferença que separa protestantes de católicos. O PRD instaura uma racionalidade total e universal. Deus é o Grande Olho que acompanha o fiel em tudo o que ele faz e pensa. Não é possível trapacear. Impõe-se o imperativo da consistência.

Nada disto encontramos no catolicismo popular (que nada tem a ver com as formulações teológicas oficiais). Descobrimo-nos ali num mundo dividido por duas racionalidades que se opõem. E isto se revela de forma muito clara no uso que o fiel faz do nome de Deus, em oposição ao nome dos santos padroeiros. Se ambos tivessem a mesma função, seria impossível explicar es

ta dualidade de usos. Note-se que os protestantes só podem se valer do nome de Deus! Deus representa a causalidade inflexível, o Deus da Providência protestante, Deus da fatalidade, Deus do "princípio da realidade". Os santos, ao contrário, são os amigos sensíveis à lógica do coração e ao imperativo do desejo - poderes do "princípio do prazer". No universo protestante o "princípio do prazer" está totalmente reprimido. A espiritualidade popular católica se revela, assim, como uma técnica de trapaça (e entendam, não há nada de pejorativo neste conceito): é necessário apaziguar o Senhor da Fatalidade, para que ele deixe livre o espaço para o jogo da vida: espiritualidade do "dar um jeito". E ao assim proceder o católico está afirmando: "O que é (a fatalidade) não é o que deveria ser". Conflito entre o indicativo e o imperativo, no qual o imperativo tem a prioridade axiológica. Encontra-se latente aqui o germe de uma atitude ambivalente para com as estruturas. Por um lado, respeito e medo. De outro, uma negação de sua validade ética. Pode bem ser que as diferenças do comportamento político-social que separam protestantes e católicos tenham aqui algumas de suas raízes.

Os católicos se movem entre duas racionalidades que se opõem. Por isto seu mundo é contraditório e dialético, sem definições precisas. Os protestantes vivem dentro de uma racionalidade única, total, abrangente, fechada, infalsificável, onde não existe um discurso para dar nome às contradições. E aquilo que não pode ser dito não pode ser pensado. O caráter totalitário da verdade produz um caráter e um comportamento também totalitários.

Não é necessário dizer que a tentação da verdade absoluta e o comportamento dogmático e intolerante que se seguem

não são fenômenos puramente protestantes. O mito bíblico da queda identifica a tentação do conhecimento absoluto como o fundamento universal do pecado original. Tendências permanentes do espírito humano? Sou tentado a responder que sim. O dogmatismo não é monopólio da religião. Nós o encontramos em todos os níveis, passando pelas ideologias, pela ciência e atingindo até os planos domésticos e individuais do comportamento. Há, na verdade, algo de trágico acerca das heresias: uma vez no poder, transformam-se em novas ortodoxias. Também os herejes constroem inquisições. Em última análise o fator determinante parece ser não as idéias mas o poder. Os fortes estão condenados à verdade absoluta e à intolerância.

Haverá uma saída?

Não sei. Como já sugeri antes, não creio em saídas internas. Como convencer os que têm certezas a duvidar? Como convencer os deuses a se metamorfosearem em homens? Como convencer os imortais a se transformarem em mortais? Uma vez aceita a sugestão da serpente, uma vez tomada a opção fundadora, sua lógica se desenvolve com uma precisão silogística. Neste sentido poderíamos afirmar uma dupla predestinação: os que já possuem a verdade estão predestinados a se transformarem em inquisidores. Os que só possuem dúvidas já estão predestinados à tolerância e, talvez, à fogueira.

Por isto, parece-me, só existe uma saída: uma recusa consciente à verdade e às certezas, antes que elas se apoderem de nós. No espírito de Lessing, temos de repetir:

"Se Deus tivesse na sua mão direita toda a Verdade, e na sua mão esquerda somente apenas o perpétuo impulso na direção da verdade, muito embora acrescido

do fato de que estou destinado a errar sempre e eternamente, e me dissesse: 'Escolhe'. Eu escolheria a sua mão esquerda e diria: 'Dã, ô Pai! A Verdade pura, na verdade, é para Ti somente" 14 .

NOTAS

I - PREFÁCIO

- 1 Gunnar Myrdal, Objectivity in Social Research (1969), p.55.
- 2 Alvin Gouldner, The Coming Crisis of Western Sociology (1971), p.26.
- 3 G. Myrdal, op.cit., p.50.
- 4 Ibid., p.56.
- 5 Peter Berger & Thomas Luckmann, The Social Construction of Reality (1967), pp.152 ss.
- 6 G. Myrdal, op.cit., p.74.
- 7 Walter Kaufmann, The Portable Nietzsche (1965), p. 234.
- 8 Ibid., p.235.
- 9 Maurice Natanson (ed), Philosophy of the Social Sciences (1963), p.76.
- 10 G. Myrdal, op.cit., p.42.
- 11 Gerth & Mills, From Max Weber: Essays in Sociology (1958),p.152.
- 12 Ludwig Wittgenstein, The Blue and the Brown Books (1965), p.28.
- 13 Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus (1968), p.70, § 4.002.
- 14 Ludwig Wittgenstein, The Blue and the Brown Books, op.cit.,p.27.
- 15 Maria Kuncewicz (ed), The Modern Polish Mind (1963), p.326.
- 16 Walter Kaufmann, Hegel: A Re-Interpretation (1966), p.156.
- 17 P. Berger & T. Luckmann, op.cit., p.44.
- 18 G.W.F. Hegel, The Phenomenology of Mind (1967), pp.91-92.
- 19 J.N. Findlay, Hegel: A Re-Examination (1962), p.86.
- 20 Marx & Engels, The German Ideology (1965), p.23-24.
- 21 Marx & Engels, On Religion (1964), p.50.
- 22 Ibid., p.57.
- 23 Paul Ricoeur, História e Verdade (1968), pp. 206-207.
- 24 A. Gouldner, op.cit., p.5.
- 25 Ernst Cassirer, The Philosophy of the Enlightenment (1965),p.71.

II - INTRODUÇÃO

- 1 Ernst Troeltsch, The Social Teachings of the Christian Churches (1960), pp. 331-342.
- 2 Emile Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life (1965) p.47 l.
- 3 Ibid., p.470.

- 4 Veja-se, a este respeito, a obra de Berger e Luckmann, já citada.
- 5 Karl Mannheim, Ideologia e Utopia, (1954), p.195.
- 6 Emile Durkheim, The Rules of Sociological Method (1964), pp.74-75.
- 7 Robert K. Merton, On Theoretical Sociology (1967), p.108.
- 8 Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions em Foundations of the Unity of Science, Neurath, Morris (eds), 1971.

III - O PROTESTANTISMO MEDIEVAL OU MODERNO?

- 1 Karl Mannheim, op.cit., "A mentalidade utópica".
- 2 Martin Luther, Three Treatises (1960), p.277.
- 3 L. Feuerbach, op.cit., p.xxxix.
- 4 Gerth & Mills, op.cit., p.278.
- 5 Karl Holl, The Cultural Significance of the Reformation (1959), p.13.
- 6 G.F.W. Hegel, The Philosophy of History (1956), pp.412-413.
- 7 Paul Tillich, The Protestant Era (1957) p.163.
- 8 Ibid., p.163.
- 9 Ibid., p.165.
- 10 Emilio de Laveleye, Do Futuro dos Povos Católicos (1950), p.8.
- 11 Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, p.35.
- 12 Veja-se o artigo de Hanns Rückert, "The Reformation-Medieval or Modern?", publicado originalmente com o título "Die geistesgeschichtliche Einordnung der Reformation", em Zeitschrift für Theologie und Kirche 1955, 52, pp. 43-64. E publicado em Rudolf Bultmann et al, Translating Theology into the Modern Age (1965), p.2
- 13 Ibid., p.2.
- 14 Ibid., p.3.
- 15 Ernst Troeltsch, Protestantism and Progress (1958), p.85.
- 16 Ibid., p.86.
- 17 Ibid., p.59.
- 18 Max Weber, On Charisma and Institution Building (1968), pp.38-39.
- 19 Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, op. cit., p.182.
- 20 Paul Tillich, "The Person in a Technical Society", em John A. Hutchison, Christian Faith and Social Action (1953), p.150.
- 21 Paul Tillich, The Protestant Era, op. cit., p. 169.
- 22 Ibid., p.161.

IV - A CONVERSÃO AO PROTESTANTISMO

- 1 Sigmund Freud, A General Introduction to Psycho-Analysis, em Robert Maynard Hutchins, editor, Great Books of the Western World (1971), pp. 453-54.
- 2 Rudolf Otto, The Idea of the Holy (1958), p.27.
- 3 Ibid., p.26. Otto está, evidentemente, rejeitando a explicação animista da religião, que vê na idéia da alma a origem da religião.
- 4 Paul Ricoeur, The Symbolism of Evil (1967), p.4.
- 5 Ibid., p.7.
- 6 Michael Polanyi, Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy (1962), p.81.
- 7 Erich Fromm, Psychoanalysis and Religion (1967), p.59.
- 8 William James, The Varieties of Religious Experience (1958), p.162.
- 9 A este respeito vale citar o aforisma de Nietzsche:
"Contra o positivismo que para, frente aos fenômenos, dizendo 'há somente fatos', eu diria; não, são precisamente os fatos que não existem, mas apenas interpretações..." Walter Kaufmann, The Portable Nietzsche (1965), p.458.
- 10 Prescott Lecky, Self-Consistency: A Theory of Personality (1969), p.109.
- 11 Ibid., p.75.
- 12 Perls, Hefferline, Goodmann, Gestalt Therapy (1951), p.332.
- 13 Citado por Norman O. Brown, Life Against Death (1959), p.70.
- 14 Peter Berger & Thomas Luckmann, The Social Construction of Reality, op. cit., p.44.
- 15 Lecky, op. cit., p.84.
- 16 Ibid., p.84.
- 17 Sigmund Freud, Civilization and its Discontents (1962), p.23.
- 18 Peter Berger, Invitation to Sociology: a Humanist Perspective (1963), p.63.
- 19 Gerth & Mills, From Max Weber: Essays in Sociology, op. cit., p.281.
- 20 Thomas S. Kuhn, op.cit.
- 21 Albert Camus, The Myth of Sisyphus (1955), pp.4-3.
- 22 Citado por William James, op. cit., p.153.
- 23 Lecky, op. cit., p.123.
- 24 Berger, Invitation to Sociology, op. cit., p.63.
- 25 G. van der Leeuw, Religion in Essence and Manifestation (1963), p.529.

- 26 D.T. Suzuki, Zen Buddhism (1956), p.3.
- 27 Emile Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life,
op. cit., p. 464.
- 28 Marx & Engels, On Religion (1957), p.71.
- 29 St. Augustine, The Confessions of St. Augustine (1960), p.43.
- 30 Miguel de Unamuno, Do Sentimento Trágico da Vida (1953), p.90.
- 31 Søren Kierkegaard, Fear and Trembling-Sickness unto Death (1954),
p.151.
- 32 Ricoeur, op. cit., p.30.
- 33 O Puritano 10/25 de junho de 1957, p.4. (Referências futuras
como OP).
- 34 OP, 10/25 de setembro de 1957, p.6.
- 35 OP, 10/25 de outubro de 1957, p.5.
- 36 Hinário Evangélico (1966), hino nº 223. (Referências futuras como
HE).
- 37 HE, nº 228.
- 38 William James, op. cit., p. 167.
- 39 Freud, A General Introduction to Psycho-Analysis, op. cit.
p. 630.
- 40 Wittgenstein, Tratatus Logico-Philosophicus, op. cit., p.70,
§ 4.002.
- 41 A hinologia protestante faz um enorme uso destas linguagens.
É impossível transcrever tudo. Ofereço alguns exemplos, todos
eles retirados do Hinário Evangélico, a não ser quando indica-
do.
- "Cantarei a Cristo
Por nós cumpriu a lei!
Seu manto de justiça
Alegre vestirei". (nº 257).
- "A obra é já perfeita!
Liberto o devedor!
Jesus pagou a conta;
É justo e salvador." (nº 259).
- "Não há condenação!
Pois temos ante o tribunal
O Eterno Fiador!" (nº 260).
- "Naquela fonte eu banharei
Meu negro coração;
Jamais seu sangue perderá
Sua alta estimação." (nº 261).

"Na punição do mundo criminoso,
A pena toda sobre si tomou,
E para o crente, a preço doloroso,
Felicidade eterna assegurou". (nº 267)

"Foi nosso substituto
E nosso Fiador,
Por nós crucificado,
O santo Redentor." (nº 32).

"Bendito seja o Cordeiro,
Que na cruz por nós morreu;
Bendito seja o seu sangue,
Que por nós ali verteu!
Eis nesse sangue lavados...

...

Alvo mais que a neve!
Sim, nesse sangue lavado,
Ó, meu Jesus, ficarei." (36).

"Ele é, ele é,
a medicina que cura todo mal." (canção infantil).

"Jesus Cristo é a penicilina da alma." (afirmação de um presbítero, numa aula de Escola Dominical).

"Se, porventura, alguém for ferido (pela cobra), não se esqueça do poderoso contra-veneno: Jesus Cristo!" (OP, 10 de maio de 1954, p.4).

- 42 Friedrich Schleiermacher, The Cristian Faith (1963), p. 12, § 4:
"O elemento comum em todas as mais diversas expressões de piedade, pelo qual elas se distinguem de todos os demais sentimentos, ou, em outras palavras, a essência da piedade é a seguinte: a consciência de ser absolutamente dependente, o que é o mesmo, de estar em relação com Deus."
- 43 William James, op. cit., p.172.
- 44 HE, nº 328.
- 45 Ernst Troeltsch, Protestantism and Progress, op. cit., p.59.
- 46 James E. Goff, texto mimeografado.
- 47 Dietrich Bonhoeffer, Letters and Papers from Prison (1965), p.195. No trecho citado Bonhoeffer está se referindo diretamente aos "ramos secularizados da teologia Cristã, os filósofos existencialistas e os psicoterapistas."

E o seu propósito é indicar a identidade entre o procedimento destes e as técnicas da igreja para "fazer um lugar para Deus."

- 48 Robert Borger & A.E.M. Seaborne, The Psychology of Learning (1969), p.42.

V - COMO O PROTESTANTISMO CONSTROI E CONHECE A REALIDADE

- 1 Immanuel Kant, Antropologie (1798), § 71. Citado por Walter Kaufmann em Hegel: A Reinterpretation, op. cit., p.5.
- 2 Walter Kaufmann, The Portable Nietzsche, op. cit., p.146.
- 3 Sigmund Freud, The Future of an Illusion (1964), p.31.
- 4 John Dewey, Reconstruction in Philosophy (1962), p.7.
- 5 Ibid., p.87.
- 6 Gunnar Myrdal, op. cit., p.51.
- 7 Werner Stark, The Sociology of Knowledge (1967), p.71.
- 8 Émile Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life, op. cit., p.466.
- 9 Gunnar Myrdal, op. cit., p.29.
- 10 Friedrich Schleiermacher, On Religion: Speeches to its Cultured Despisers (1958), pp. 26-118.
- 11 Søren Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript (1968), p.169.
- 12 Ibid., pp. 179-180.
- 13 Ibid., p.181.
- 14 Ibid., p.18.
- 15 Paul Tillich, The Courage to Be (1965), p.176.
- 16 Kierkegaard, op. cit., p.180.
- 17 Ibid., p.182.
- 18 Albert Camus, The Myth of Sisyphus, op. cit., pp.3-4.
- 19 Ludwig Feuerbach, op. cit., p.6.
- 20 Kierkegaard, op. cit., p.182.
- 21 Ricoeur, op. cit., p.355.
- 22 Citado por R. Otto, op. cit., p.25.
- 23 Kierkegaard, op. cit., p.70.
- 24 Ibid., p.73.
- 25 Karl Popper, The Logic of Scientific Discovery (1968), p.278.
- 26 Ricoeur, op. cit., p.253.
- 27 G.W.F. Hegel, The Phenomenology of Mind, op. cit., p.99.
- 28 Ricoeur, op. cit., p.9.

- 29 Livro de Confissões (1969), § 6.001.
- 30 Ibid., § 7.002.
- 31 Ibid., § 6.003 e 6.008.
- 32 O Brasil Presbiteriano (referência abreviada BP), 1963, 1 e 15 de julho, p.5).
- 33 Rudolf Bultmann, Existence and Faith (1965), p.293.
- 34 Karl Popper, op. cit., p.279.
- 35 Thomas S. Kuhn, op. cit..
- 36 Philip Rieff, Freud: The Mind of the Moralizer (1961), p.35.
- 37 Kierkegaard, op. cit., p.169.
- 38 K. Popper, op. cit., p.280.
- 39 BP, 1959, outubro, p.1.
- 40 Kierkegaard, op.cit., p.27.
- 41 OP, 1952, 25 de junho, p.3.
- 42 OP, 1955, 10 de janeiro, p.3.
- 43 OP, 1957, 10 de janeiro, p.3.
- 44 BP, 1959, fevereiro, p.1.
- 45 BP, 1959, fevereiro, p.1.
- 46 OP, 1956, abril, p.2.
- 47 OP, 1951, 25 de novembro, p.1.
- 48 BP, 1962, agosto, p.3.
- 49 Audiência de 3 de abril de 1968.
- 50 Audiência de 31 de abril de 1968.
- 51 Livro de Confissões, op. cit., § 6.006.
- 52 Devo esta observação ao Dr. Elter Dias Maciel, que no momento está investigando este problema, através da análise das novelas e romances protestantes.
- 53 BP, 1963, 2a. quinzena de dezembro, p.2.
- 54 OP, 1955, 25 de junho, p.1.
- 55 Desmond Morris, The Naked Ape (1970), p.117.
- 56 Karl Barth, Church Dogmatics, I/1, (1936), p.170.
- 57 BP, 1961, dezembro, p.14.
- 58 BP, 1958, setembro, p.12.
- 59 Livro de Confissões, op. cit., § 6.025.
- 60 D. Antônio de Castro Mayer, Carta Pastoral e Catecismo de Verdades Oportunas que se opõe a Erros Contemporâneos, (), p.
- 61 Norman O. Brown, op. cit., pp. 150-151.
- 62 Perls, Hefferline & Goodmann, op. cit., p.324.
- 63 Ibid., p.105.
- 64 Wittgenstein, The Blue and the Brown Books, op. cit., p.28.
- 65 Lewis Carroll, Through the Looking Glass (1971), p.247.

66 Georges Gurvitch, no seu livro Los Marcos Sociales del Conocimiento (1969), original francês Les Cadres Sociaux de la Connaissance (1966), dedica uma página e meia à questão "Las iglesias reformadas y sus sistemas cognitivos". Trata-se, a nosso ver, de um equívoco total. Ele inicia sua análise afirmando ser ela derivada da "observação das distintas igrejas protestantes". O autor identifica, assim, igrejas protestantes com igrejas reformadas. O que é um erro. O nome igrejas reformadas é reservado para as igrejas de origem calvinista. Por outro lado, suas conclusões não me parecem em nada sustentadas sobre a observação. Gurvitch considera o Protestantismo como um todo, ignorando completamente as profundas diferenças que caracterizam os seus tipos, chegando a citar os "Quakers" para substanciar suas hipóteses sobre "igrejas reformadas". Diz ele: "as igrejas protestantes não dão lugar a nenhum conhecimento específico do mundo exterior. Leigo e profano, elas não reconhecem o mundo exterior como objeto digno de conhecimento." Tal afirmação, com a sua pretensão de ser válida para todo o Protestantismo, é absolutamente falsa. E ele cita Kierkegaard como representante típico da tendência subjetivista do Protestantismo. Ora, somente uma leitura apressada e descuidada de Kierkegaard pode ignorar o caráter polêmico dos seus escritos. Kierkegaard fala sempre contra as tendências objetivantes do tipo de conhecimento dominante nas igrejas protestantes. Ou seja, ele se reconhece como um desvio radical da ortodoxia epistemológica. Creio, ainda mais, que não se pode afirmar que "o conhecimento do sentido comum não tem, dentro deste marco, nada específico e se confunde com aquele da classe burguesa..." Uma coisa é afirmar que o conhecimento protestante funciona harmonicamente (e mesmo aqui é necessário fazer restrições) com o conhecimento burgues. Outra, entretanto, é afirmar a identidade dos dois conhecimentos, como Gurvitch o faz. Veja-se pp. 101-103.

VI - O MUNDO QUE OS PROTESTANTES HABITAM

- 1 Alfred Schutz, Collected Papers (1971), p.7. "All interpretation of this world is based on a stock of previous experiences of it, our own and those handed to us by parentes or teachers; these experiences in the form of 'knowledge at hand' function as a scheme of reference."

- 2 Na medida em que o crente faz da comunidade o seu "outro significativo", reduzindo ao máximo as suas relações com outras pessoas ou comunidades, o seu conhecimento tenderá a se manter estabilizado e inquestionado. O PRD sabe da importância deste fato, e por isto procura reduzir ao mínimo as relações dos crentes com outros grupos. Esta é a razão porque os casamentos mistos, de "crentes" com infiéis são vigorosamente desencorajados.
- 3 Durkheim, op. cit., p.484.
- 4 Manual de Culto (1969), p.16-22.
- 5 Tamanho original 42 cm x 54 cm. Impresso e distribuído pela Casa Editora Presbiteriana, Rua Helvética 732, cj. 2, São Paulo.
- 6 Veja-se Confissão de Fé de Westminster; cap. XV, §6.
- 7 Seja Louvado, nº 208.
- 8 HE, nº 351.
- 9 HE, nº 351.
- 10 HE, nº 365.
- 11 HE, p. 427.
- 12 OP, 1949, março, p.2.
- 13 Note-se que, na experiência da conversão, a morte é apresentada sob o seu aspecto de terror. Depois da conversão ela se metamorfoseia em glória.
- 14 BP, 1961, fevereiro, p.6.
- 15 Humberto Rohden, Agostinho, Por que Sofremos, Em Comunhão com Deus, Metafísica do Cristianismo, Pascal, Deus, Jesus Nazareno, e outros (São Paulo, Rio de Janeiro, Livraria Freitas Bastos).
- 16 OP, 1953, 10 de junho, p.16.
- 17 Citado por Ernst Cassirer, The Philosophy of the Enlightenment (1965), p.70.
- 18 O Livro de Confissões, op. cit., § 6.025.
- 19 OP, 1952, 10 de abril, p.6.
- 20 OP, 1954, 10 e 25 de março, p.3.
- 21 Walter Kaufmann, Hegel: A Reinterpretation, op. cit., p.32.
- 22 Dostoievski, Os Irmãos Karamazovi (1955), pp.472;468;473.
- 23 Berger & Luckmann, op. cit., p.104.
- 24 BP, 1960, maio, p.3.
- 25 BP, 1960, setembro, p.8.
- 26 BP, 1960, novembro, p.4.
- 27 Thomas S. Szasz, The Manufacture of Madness (1970), p.296. Ver, também, Roland H. Baiton, Hunted Heretic (1960).

- 28 Ernst Troeltsch, op.cit., 116, 113.
29 HE, nº 350.
30 OP, 1951, 25 de junho, p.3.
31 O Livro das Confissões, op. cit., § 6.14.
32 Dostoievski, op. cit., p.492.
33 Para a discussão do conceito hebraico do tempo, em comparação com o conceito grego, veja-se Oscar Cullmänn, Christ and Time (1950).
34 Martin Buber, The Prophetic Faith (1960), p.103.
35 Sigmund Freud, Totem and Taboo (1946), p.109.
36 Bronislaw Malinowski, Magic, Science and Religion (1948), p.79.

VII - OS CRENTES SÃO DIFERENTES

- 1 OP, 1953, 25 de maio, p.3.
2 OP, 1953, 10 de junho, pp.5,6.
3 Ver o Manual Presbiteriano, (1951), Código de Disciplina, Cap.III, Art. 99.
4 Ibid., cap. IV, artigos 189, 199.
5 Livro de Confissões, op. cit., § 7.014.
6 BP, 1962, janeiro, p.8.
7 BP, 1960, abril, p.4.
8 OP, 1953, 25 de maio, p.12.
9 OP, 1952, 25 de setembro, p.4.
10 OP, 1956, 10 de agosto, p.3.

"Moços tem havido também que vão ao médico debilitados, inaptos para o casamento, e uma das perguntas do clínico é: 'Tem ido a bailes?'" "É que a dança faz mal. Vai mexendo nos nervos e desconcerta o organismo." "O baile mata devagar." "Um jovem meio fraco foi ao médico e este achou o mal: tuberculose no começo. Notou que o doente dançava e bebia um pouco, fez-lhe ver que era só largar do baile e da bebida, havia de sarar. Não pôde o moço, entretanto, vencer a tentação. Tornou a dançar e usou bebidas, meses depois morria tristemente." "Um antigo e famoso quadro nos apresenta dois caminhos; um, à direita, estreito, é o da salvação; o outro, à esquerda espaçoso conduz à perdição. No da esquerda notamos o botiquim, homens bebendo, e o bordel, o teatro, o clube de dança, prédio de onde pende a bandeira do mundanismo; depois o cassino, grande, a banca de loteria, etc." "Não é possível andar alguém com os pés nos dois caminhos. Ou a gente os tem no

estreito, para a salvação, ou os põe no largo e entra na perdição. Ou a moral cristã ou a dança. Numa palavra: Cristo ou o baile."

Do folheto O Baile, João Conrado Wey, 1949.

"Hoje quero falar-vos do baile, para firmar o princípio de que são absolutamente incompatíveis um e outro, o baile e o crente. Não podem viver juntos. Não podem fazer ligas. Repelem-se. Repudiam-se como forças antagônicas, irreconciliáveis. Por isso precisam estar em guerra constante, na solicitação das suas energias indomáveis e crescentes: o crente, na escalada santificado_{ra}, rumo ao céu, imitando, dedicado e perseverantemente, o seu Salvador e Mestre, ao qual mais e mais deve servir com sinceridade de coração; o baile, na descida despudorada, rumo ao inferno, posto ao serviço do príncipe das trevas, de que é fiel servidor e vassalo, incumbido da perdição de inocências iludidas e arrastadas na voragem de seduções habilíssimas."

De conferência do Dr. Flaminio Fávero.

"Si é certa a lei que a psychanalyse expõe: si todas as criações humanas se relacionam com energias interiores que as determinam e explicam, surge espontânea em nosso espírito, ao falar em bailes, uma pergunta oportuna. A que disposição íntima se liga o prazer que a dança produz? (...) Conclue-se dahi que a disposição que impulsiona os pares que se unem para a dança é especialmente o pendor natural que os representantes de um sexo têm para com os de outro." Miguel Rizzo, Dança e Psychanalyse, pp. 12-13.

11 BP, 1959, fevereiro, p.1.

12 Myrdal, op. cit., p.29.

13 BP, 1965, setembro, p.7.

14 Saint Augustine, The City of God (1960), p.457.
livro xiv, § 10.

15 Ibid., p.466, livro xiv, § 17.

16 Ibid., p.465, livro xiv, § 16.

17 Ibid., p.466, livro xiv, §18.

18 BP, 1958, novembro e dezembro, p.12.

19 Sigmund Freud, Civilization and Its Discontents (1962), p. 23

20 Walter Kaufmann, The Portable Nietzsche, op. cit., p.146.

21 G. Orwell, 1984 (1949), p.102.

22 Walter Kaufmann, The Portable Nietzsche, op. cit., p.490.

23 G.S. Hendry, "Reader's Response", em The Christian Century, 1975, march 5, p.231.

- 24 OP, 1953, 10 de julho, p.6.
- 25 Ibid., p.7.
- 26 OP, 1954, 25 de março, "Consultorio Biblico", pergunta na 5.306.
- 27 OP, 1951, 10 de julho, p.6.
- 28 Livro de Confissões, op. cit., § 7.060.
- 29 OP, 1953, 10 de maio, p.1.
- 30 Princípios de Liturgia, no Manual Presbiteriano, op. cit., p.117.
- 31 OP, 1956, 10 de abril, p.5.
- 32 Ibid., p.5.
- 33 OP, 1953, 25 de setembro, p.16.
- 34 Carlos Castañeda, Journey to Ixtlan (), p.55.
- 35 BP, 1963, 16 e 30 de setembro, p.5.
- 36 BP, 1963, dezembro, p.5.
- 37 Citado por Paul Lehmann, Ethics in a Christian Context (1963), p.126.
- 38 Citado por H. Marcuse, Reason and Revolution (1966), p.347.
- 39 BP, 1958, novembro e dezembro, p.10.
- 40 OP, 1956, junho, p.3.
- 41 OP, 1957, 10 de março, p.3.
- 42 Walter Kaufmann, Hegel- A Re-examination, op. cit., p.28.
- 43 Ibid., p.28.
- 44 BP, 1961, dezembro, p.12
- 45 OP, 1958, 10 de junho, p.3.
- 46 BP, 1958, setembro, p.1.
- 47 Walter Kaufmann, The Portable Nietzsche, op. cit., p.156.
- 48 Ibid., p.138,9.
- 49 Ibid., p.174.
- 50 Código de Disciplina, op. cit., p.65.
- 51 Robert K. Merton, On Theoretical Sociology (1967), p.78.
- 52 P. Ricoeur, op. cit., p.30.
- 53 Ibid., p.43.
- 54 Hegel., Philosophy of Right (1971), pp. 39,73.

VIII -- CONVERTA-SE O INDIVÍDUO E A SOCIEDADE SE TRANSFORMARÁ

- 1 BP, 1962, setembro, p.3. (Editorial)
- 2 Max Weber, op. cit., p.177.
- 3 BP, 1964, março, p.3.
- 4 BP, 1963, 1 e 15 de agosto, p.1.
- 5 BP, 1962, maio, p.3. (Editorial)
- 6 BP, 1959, outubro, p.2.
- 7 OP, 1953, 10 de fevereiro, p.8.

- 8 BP, 1963, janeiro, p.8.
- 9 BP, 1962, setembro, p.3. (Editorial)
- 10 OP, 1956, 10 de novembro, p.2.
- 11 OP, 1955, 10 de abril, p.1.
- 12 BP, 1958, novembro/dezembro, p.8.
- 13 BP, 1959, outubro, p.10.
- 14 OP, 1954, outubro/novembro, p.3.
- 15 OP, 1957, 10 de agosto, p.7.
- 16 OP, 1952, 10 de janeiro, p.4.
- 17 BP, 1965, março, p.3.
- 18 OP, 1949, fevereiro, p.1.
- 19 OP, 1953, 10 de agosto, p.6.
- 20 OP, 1955, 10 e 25 de maio, p.4.
- 21 OP, 1956, 25 de maio, p.1.
- 22 OP, 1953, 10 de setembro, p.2.
- 23 BP, 1964, junho, p.3.
- 24 OP, 1957, 27 de novembro, p.1.
- 25 OP, 1956, 10 de dezembro, p.1.
- 26 OP, 1957, 10 e 25 de novembro, p.6.
- 27 OP, 1951, 10 de julho, p.3.

IX - OS INIMIGOS DO PROTESTANTISMO

- 1 H. Marcuse, op. cit., p.72.
- 2 Livro de Confissões, op. cit., § 6.130.
- 3 OP, 1952, 10 de março, p.1.
- 4 OP, 1951, 25 de dezembro, p.5.
- 5 OP, 1955, 10 de março, p.2.
- 6 BP, 1959, janeiro, p.8.
- 7 BP, 1959, março, p.9.
- 8 BP, 1959, abril, p.8.
- 9 BP, 1959, maio, p.12
- 10 BP, 1959, junho, p.5.
- 11 Rubem Alves, "The Case Against the New Roman Catholic Spirituality", em James F. Andrews, Paul VI: Critical Appraisals (1970), pp. 56-59.
- 12 BP, 1959, novembro, p.16.
- 13 BP, 1959, dezembro, p.5.
- 14 BP, 1961, abril, p.9.
- 15 Para uma análise do movimento veja-se Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu Forschung (1906).

- 16 Rudolf Bultman, Existence and Faith (1965), pp. 289-296.
- 17 BP, 1961, novembro, p.3.
- 18 OP, 1951, 25 de julho, p.1.
- 19 OP, 1958, 10 de abril, p.2.
- 20 Walter Rauschenbüsck, Christianizing the Social Order (1914), p.49.
- 21 Ibid., pp. 51-52.

X - VERDADE E DOGMATISMO

- 1 John Huizinga, Homo Ludens (1955), p.11.
- 2 Thomas Szasz, The Manufacture of Madness (1970), pp. 4-5 .
- 3 Ibid., p. 63.
- 4 Walter Kaufmann, The Portable Nietzsche, op. cit., p.324.
- 5 Ibid., p.324.
- 6 Leszek Kolakowski, Toward a Marxist Humanism (1968), p.36.
- 7 BP, 1963, março, pp.6,2.
- 8 BP, 1963, março, p.10.
- 9 Alvin Toffler, Future Shock (1970), p.226.
- 10 Ibid., p.89.
- 11 Ibid., p.48.
- 12 Ibid., p.54.
- 13 Citado por Paul Lehmann, The Transfiguration of Politics (1975), p.42.
- 14 Citado por Søren Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript, op. cit., p.97.

BIBLIOGRAFIAA. OBRAS CITADASI - Fontes Secundárias

1. Andrews, James F. - Paul VI: Critical Appraisals (New York, The Bruce Publishing Co., 1970).
2. Augustine, St.- The Confessions of St. Augustine (Garden City, N.Y., Doubleday, 1960).
3. Barth, Karl - Church Dogmatics I/1 (Edinburg, T. & T. Clark, 1936).
4. Berger, Peter L. - Invitation to Sociology (Garden City, N.Y., Doubleday, 1936).
5. Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas - The Social Construction of Reality (Garden City, N.Y. Doubleday, 1967).
6. Bonhoeffer, Dietrich - Letters and Papers from Prison (New York, MacMillan, 1965).
7. Berger, Robert & Seaborne, A.E.M. - The Psychology of Learning (Baltimore, Penguin Books, 1967).
8. Brown, Norman O. - Life Against Death (New York, Haddon House, 1959).
9. Buber, Martin - The Prophetic Faith (New York, Harper & Row, 1960).
10. Bultmann, Rudolf - Existence and Faith (Cleveland, The World Publishing Co., 1965).
11. Bultmann, Rudolf at al. - Translating Theology into the Modern Age (New York, Harper & Row, 1965).
12. Cullmann, Oscar - Christ and Time (Philadelphia, The Westminster Press, 1950).

13. Camus, Albert - The Myth of Sisyphus (New York, Vintage Books, 1955).
14. Carroll, Lewis - Alice's Adventures in Wonderland-Through the Looking Glass (New York, Collier Books, 1971).
15. Cassirer, Ernst - An Essay on Man (New York, Bantam Books, 1969).
16. Cassirer, Ernst - The Philosophy of the Enlightenment (Boston Beacon Press, 1965).
17. Castaneda, Carlos - Journey to Ixtlan (New York, Simon & Schuster, 1972).
18. Dewey, John - Reconstruction in Philosophy (Boston, Beacon Press, 1962).
19. Dostoiévski, Feodor M. - Os Irmãos Karamázovi (Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1955).
20. Durkheim, Émile - The Elementary Forms of the Religious Life (New York, The Free Press, 1965).
21. Feuerbach, Ludwig - The essence of Christianity (New York, Harper & Row, 1957).
22. Findlay, J.N. - Hegel: A Re-examination (New York, Collier Books, 1962).
23. Freud, Sigmund - A General Introduction to Psychoanalysis, em Great Books of the Western World, Hutchings, Robert Maynard (ed.), (Chicago, Encyclopaedia Britannica, Inc., 1971).
24. Freud, Sigmund - Civilization and its Discontents (New York, W.W.Norton & Co., 1962).
25. Freud, Sigmund - The Future of an Illusion (Garden City, N.Y., Doubleday, 1964).
26. Freud, Sigmund - Totem and Taboo (New York, Vintage Books, 1946).

27. Fromm, Erich - Psychoanalysis and Religion (New York, Bantam Books, 1967).
28. Gerth and Mills - From Max Weber: Essays in Sociology (New York, Oxford University Press, 1958).
29. Gurvith, Los Marcos Sociales del Conocimiento (Caracas, Monte Avila Editores, 1969).
30. Hegel, G.W.F. - The Philosophy of History (New York, Dover Publications, 1956).
31. Hegel, G.W.F. - The Phenomenology of Mind (New York, Harper & Row, 1967).
32. Holl, Karl - The Cultural Significance of the Reformation (Cleveland, The World Publishing Co., 1962).
33. Huizinga, Johan - Homo Ludens (Boston, Beacon Press, 1968).
34. Hutchison, John A.(ed.) - Christian Faith and Social Action (New York, Charles Scribner's Sons, 1953).
35. James, William - The Varieties of Religious Experience (New York, Mentor Book, 1958).
36. Kaufmann, Walter - The Portable Nietzsche (New York, The Viking Press, 1965).
37. Kaufmann, Walter - Hegel: A Reinterpretation (Garden City, N.Y., Doubleday, 1966).
38. Kierkegaard, Søren - Fear and Trembling - The Sickness unto Death (Garden City, N.Y. Doubleday, 1954).
39. Kierkegaard, Søren - Concluding Unscientific Postscript (Princeton, Princeton University Press, 1968).
40. Kolakowski, Leszek - Toward a Marxist Humanism (New York, Grove Press, 1968).
41. Kuhn, Thomas S.- The Structure of Scientific Revolutions, in Foundations of the Unity of Science, Neurath, Otto et al. (eds.)(Chicago, The University Press, 1970).

42. Kuncewicz, Maria (ed.) - The Modern Polish Mind (New York, Grosset & Dunlap, 1963).
43. Laveleye, Emilio de - Do Futuro dos Povos Católicos (São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1950).
44. Lecky, Prescott - Self-Consistency: A Theory of Personality (Garden City, N.Y., Doubleday, 1969).
45. Lehmann, Paul - The Transfiguration of Politics (New York, Harper & Row, 1975).
46. Luther, Martin - Three Treatises (Philadelphia, Fortress Press, 1960).
47. Malinowski, Bronislaw - Magic, Science and Religion (Garden City, N.Y., Doubleday, 1954).
48. Mannheim, Karl - Ideologia e Utopia (Rio de Janeiro, Editora Globo, 1954).
49. Marcuse, Herbert - Reason and Revolution (Boston, Beacon Press, 1966).
50. Marx & Engels - The German Ideology (London, Lawrence & Wishart, 1965).
51. Marx & Engels - On Religion (New York, Schocken Books, 1964).
52. Merton Robert K.- On Theoretical Sociology (New York, The Free Press, 1967).
53. Morris, Desmond - The Naked Ape (New York, Dell Publishing Co. 1970).
54. Natanson, Maurice (ed.) - Philosophy of the Social Sciences (New York, Random House, 1963).
55. Otto, Rudolf - The Idea of the Holy (New York, Oxford University Press, 1958).
56. Perls, Frederick et al.-Gestalt Therapy (New York, Dell Publishing Co., 1951).

57. Polanyi, Michael - Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy (New York, Harper & Row, 1962).
58. Popper, Karl - The Logic of Scientific Discovery (New York, Harper & Row, 1968).
59. Rauschenbusch, Walter - Christianizing the Social Order (New York, MacMillan, 1914).
60. Rauschenbusch, Walter - The Social Principles of Jesus (New York, Association Press, 1916).
61. Ricoeur, Paul - História e Verdade (Rio de Janeiro, Forense, 1955).
62. Ricoeur, Paul - The Symbolism of Evil (Boston, Beacon Press, 1967).
63. Rieff, Philip - Freud: The Mind of the Moralists (Garden City, N.Y., Doubleday, 1961).
64. Rizzo, Miguel - Dança e Psychanalyse (São Paulo, não consta editora, 1929).
65. Schleiermacher, Friedrich - On Religion (New York, Harper & Row, 1965).
66. Schleiermacher, Friedrich - The Christian Faith (New York, Harper & Row, 1963).
67. Schutz, Alfred - Collected Papers (The Hague, Martinus Nijhoff, 1971).
68. Schweitzer, Albert - The Quest of the Historical Jesus (New York, MacMillan, 1964).
69. Suzuki, D.T. - Zen Buddhism (1956).
70. Szasz, Thomas S. - The Manufacture of Madness (New York, Dell Publishing Co., 1970).
71. Tillich, Paul - The Protestant Era (Chicago, The University of Chicago Press, 1962).

72. Toffler, Alvin - Future Shock (New York, Random House, 1970).
73. Troeltsch, Ernst - Protestantism and Progress (Boston, Beacon Press, 1958).
74. Troeltsch, Ernst - The Social Teaching of the Christian Churches (New York, Harper & Row, 1960).
75. Unamuno, Miguel de - Do Sentimento Trágico da Vida (Porto, Editora Educação Nacional, 1953).
76. Van der Leeuw, G. - Religion in Essence and Manifestation (New York, Harper & Row, 1963).
77. Weber, Max - On Charisma and Institution Building (Chicago, The University of Chicago Press, 1968).
78. Weber, Max - The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (New York, Charles Scribner's Sons, 1958).
79. Wittgenstein, Ludwig - The Blue and Brown Books (New York, Harper & Row, 1965).
80. Wittgenstein, Ludwig - Tractatus Logico-Philosophicus (São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1968).

II - Fontes Primárias

1. Brasil Presbiteriano (São Paulo, Casa Editora Presbiteriana. Órgão oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil. Sucessor de O Puritano. Fundado em setembro de 1958).
2. Hinário Evangélico (Rio de Janeiro, Confederação Evangélica do Brasil, 1966).
3. Livro de Confissões (São Paulo, Missão Presbiteriana do Brasil Central, 1969).
4. Manual de Culto (São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1969).
5. Manual Presbiteriano (São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1951).

6. O Puritano (Rio de Janeiro, Rua Alzira Brandão 35. Fundado em 8 de junho de 1899).

B. OBRAS NÃO CITADAS

III. Fontes Secundárias sobre o Protestantismo

1. Alves, Rubem - "Función Ideológica y Possibilidades Utópicas del Protestantismo Latinoamericano", em De la Iglesia y la Sociedad (Montevideo, Tierra Nueva, 1971). O mesmo artigo foi publicado outras vezes. "Protestantism in Latin America: Its Ideological Function and its Utopian Possibilities", em The Ecumenical Review, vol. XXII, nº 1, January, 1970, pp. 1-15. "Latin American Protestantism: Utopia becomes Ideology", em Our Claim on the Future, Lara-Braud, Jorge, ed. (New York, Friendship Press, 1970).
2. Alves, Rubem - "Is There Any Future for Protestantism in Latin America?", em The Lutheran Quarterly, vol.22, Nº.1, February 1970, pp. 49-59.
3. Araujo, João Dias de - Inquisição Sem Fogueiras-Vinte Anos de História da Igreja Presbiteriana do Brasil:1954-1974 (São Paulo, ISEB, mimeografado, 170 páginas).
4. Braga, Erasmo - "The Future of the Church in Latin America" (manuscrito no Arquivo Presbiteriano de Campinas, cerca de 1930).
5. Braga, Erasmo e Kenneth Grubb.- The Republic of Brazil - A Survey of the Religious Situation (London, Dominion Press, 1932).
6. Camargo, Cândido Procópio Ferreira de, ed. - Católicos, Protestantes e Espíritas (Petrópolis, Vozes, 1973).
7. César, Waldo A. - Para uma Sociologia do Protestantismo Brasileiro (Petrópolis, Vozes, 1973).
8. César, Waldo A., ed. - Protestantismo e Imperialismo na América Latina (Petrópolis, Vozes, 1968).
9. Costa, Esdras Borges, "Religião e Desenvolvimento Econômico no Nordeste do Brasil" (1968, Feres, Louvain).
10. Franca, Leonel - A Igreja, a Reforma e a Civilização (São Paulo, 1958).
11. Franca, Leonel - O Protestantismo no Brasil (São Paulo, Agir, 1937).
12. Ferreira, Julio de A. - História da Igreja Presbiteriana do Brasil (São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1960).

13. Gates, C. W. - Industrialization, Brazil's Catalyst for Church Growth in Brazil (South Pasadena, Ca. 1972, manuscrito, 90 páginas).
14. IBGE - Estatística do Culto Protestante no Brasil
15. Léonard, Émile - O Protestantismo Brasileiro (São Paulo, ASTE, 1963).
16. Lodwick, Robert E. - The Significance of the Church-State Relationships to an Evangelical Program in Brazil (Cuernavaca, CIDOX, 1969).
17. Maciel, Elter Dias - O Pietismo no Brasil: Um Estudo de Sociologia da Religião (Tese de Doutorado, USP, 1972, mimeografado).
18. Maurer Jr., Theodoro H. - " A Cultura Protestante no Brasil", O Estandarte, dezembro de 1954, pp. 39-42.
19. Pereira, Eduardo Carlos - O Problema Religioso da América Latina (São Paulo, Editora Brasileira, 1920).
20. Pierson, Paul - A Younger Church in Search of Maturity: The History of the Presbyterian Church in Brazil, from 1910 to 1959 (Doctoral Dissertation, Princeton Theological Seminary, 1971).
21. Ramalho, Jether Pereira - Prática Educativa e Sociedade (Rio de Janeiro, Zahar, 1976).
22. Ramos, Jovelino - "Protestantismo Brasileiro: Visão Panorâmica", em Paz e Terra, Nº 6, abril de 1968.
23. Read, William - New Patterns of Church Growth in Brazil (Grand Rapids, Eerdmans, 1965).
24. Read, William et al. - O Crescimento da Igreja na América Latina (São Paulo, Editora Mundo Cristão, sd.)
25. Rossi, Agnelo - Diretório Protestante no Brasil (São Paulo, Tipografia Paulista, 1939).
26. Sinclair, John - Protestantism in Latin America: A Bibliographical Guide (Austin, Texas, Hispanic American Institute, 1967).
27. Souza, Beatriz Muniz de - A Experiência da Salvação - Pentecostais em São Paulo (São Paulo, Duas Cidades, 1969).
28. Willems, Emilio - Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile (Nashville, Vanderbilt University Press, 1967).
29. Willems, Emilio - "El Protestantismo y los Cambios Culturales en Brasil y Chile", em D'Antonio, William V., ed., Religion, Revolución y Reforma (Barcelona, 1967, pp. 165-196).