

# Reforma, Teologia e Ética Social

## Júlio Paulo Tavares Zabatiero

### INTRODUÇÃO

Os três termos que compõem o título desta apresentação formam um conglomerado indissolúvel – um não se concretiza sem o outro: a reforma protestante foi um movimento sócio-histórico que conjugou a renovação da fé, a renovação da teologia e a renovação da ética social. A renovação da fé se caracterizou pelo caráter não mediado e pessoal da relação da pessoa com Deus, que conduz a um compromisso integral e integrador. A renovação da teologia se caracterizou pela desvinculação da hierarquia e doutrina eclesíásticas e aproximação com os saberes não-teológicos. A renovação da ética social se caracterizou por sua vinculação à teologia e sua noção da separação entre governo espiritual e governo temporal.

A condição de movimento de *renovação* é essencial à reforma, e está explicitada tanto no famoso lema “ecclesia reformata et semper reformanda”, quanto no não menos famoso “princípio protestante”<sup>1</sup>, de Paul Tillich. Entretanto, a história do protestantismo tem mostrado que, como no caso do matrimônio, a indissolubilidade pode se liqüefazer no divórcio. Várias denominações protestantes se esclerosaram em suas formas institucionais e doutrinárias, abandonaram o seu caráter de movimento renovador, e se tornaram por demais parecidas com o modelo de instituição eclesíástica contra o qual os reformadores se insurgiram. Por outro lado, o desejo de renovação não se extinguiu no protestantismo, permanecendo bem vivo até nossos dias, como o atestam os movimentos de santidade, os avivalismos, o pentecostalismo e os novos modelos de igreja nas denominações históricas.

Essa ambigüidade não nos deveria surpreender, pois as comunidades cristãs são formadas por pessoas “salvas, mas ainda assim, totalmente depravadas” - conforme uma descrição calvinista; ou por pessoas “simultaneamente justas e

---

1 “O princípio protestante pode aparecer de diversas formas. A mais simples é esta: 'os meios pelos quais o sagrado aparece não podem ser identificados com o sagrado'. Esta formulação negaria quaisquer reivindicações de identidade com o divino feitas por qualquer religião, credo religioso, doutrina ou rito, bem como por qualquer movimento histórico ou político ou por destacadas personalidades religiosas.”  
DOURLEY, John. “Substância católica e princípio protestante”. In: *Correlatio* n. 1, abril de 2002. <http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio01/substancia-catolica-e-principio-protestante-tillich-e-o-dialogo-inter-religioso/>. Acessado em 11.10.2003.

pecadoras” - conforme uma descrição luterana. Por isso, as igrejas protestantes sempre necessitam de reforma, devendo exercer a permanente auto-crítica derivada do princípio protestante. Em nossos dias, no Brasil, considero que a reforma permanente do protestantismo precisa passar, prioritariamente, pela renovação da unidade entre renovação, teologia e ética. Passo, conseqüentemente, a refletir sobre os principais motivos do divórcio entre esses três termos e, em seguida, sobre possíveis caminhos para a sua reunião.

## 1. Protestantismo e Modernidade<sup>2</sup>: uma relação de amor-ódio

Como um movimento de renovação cultural, contemporâneo da renascença, o protestantismo foi um dos fatores fundantes da Modernidade e sua relação com ela sempre foi ambígua. Por um lado, abraçou-a calorosamente, por sua afinidade com o caráter libertário da modernidade nascente. Por outro lado, afastou-a de seus braços, assustado com o apetite voraz da razão moderna nascente. Essa relação de amor-ódio com a modernidade, a meu ver, nos ajuda a entender o rompimento da unidade entre renovação da fé, da teologia e da ética. Destacarei três aspectos negativos dessa relação neste primeiro tópico.

### 1.1. Fé individualista

De várias maneiras, o protestantismo se transportou da valorização da individualidade para a adoção do individualismo. A indispensável adoção de uma forma não-mediada de relação pessoal com Deus foi, mediante diferentes processos sócio-históricos, sendo superada por uma forma individualista de fé em Deus. Com o crescimento do individualismo, a unidade entre fé, teologia e ética se fragmenta e dilui progressivamente. A relação pessoal com Deus, não-mediada pela instituição eclesiástica, não significava, para as primeiras gerações da reforma, uma relação individualista. A igreja, enquanto comunidade que se reúne ao redor da Palavra e dos Sacramentos, permaneceu fator fundamental da renovação da fé. Sem a comunidade, a fé do indivíduo permanece nos estágios iniciais, não chega à maturidade e passa a ser dominada pelo desejo ou, em linguagem bíblica, pela concupiscência.

---

<sup>2</sup> Uso os termos “protestantismo” e “modernidade” no singular, por economia de expressão. É importante, porém, lembrar que não podemos reificar esses termos, ou considerá-los como expressão de realidades uniformes e estanques. Há protestantismos e modernidades.

Uma fé individualista tem a aparência do fervor protestante, mas não a sua consistência. Crentes individualistas, como os de nossos dias, por exemplo, continuam indo aos cultos, consomem músicas e demais bens religiosos, oram e celebram a sua fé, possuem um estilo de vida religioso e se orgulham de serem “evangélicos”. Usando motivos bíblicos para descrever a fé individualista, seus praticantes: oram, mas não sabem orar como convém e sua própria fé alimenta a divisão e a pecaminosidade (Tg 4,1-4) ; têm zelo religioso, defendem ardorosamente sua igreja e doutrina, mas lhes falta conhecimento de Deus e discernimento do Espírito (Rm 10,2); levantam as mãos alegremente nos cultos, mas mãos manchadas pelo sangue da indiferença e do egoísmo (Is 1,15); enfim, são mais seguidores de Mamom do que de Jesus Cristo (Mt 6,24; I Tm 6,9-10).

### 1.2. Retorno à cristandade

A reforma concretizou um afastamento do modelo eclesiástico de Cristandade – a união entre Igreja e Estado. Embora as primeiras igrejas reformadas tenham mantido relações ambíguas com os Estados em países onde se tornaram numericamente significativas, ou mesmo majoritárias, afirmavam veementemente a distinção entre governo espiritual e governo temporal, em formas teológicas até um tanto quanto exageradas em seu dualismo potencial<sup>3</sup>. Ao longo da história do Ocidente, entretanto, várias igrejas protestantes desenvolveram formas peculiares de Cristandade. Nos Estados Unidos da América, por exemplo, a cristandade protestante assumiu a forma da “religião civil” mediante a qual, embora a separação igreja-estado seja parte da constituição e da estrutura estatal, na prática os interesses de um segmento específico do protestantismo lutam constantemente para se impor a toda a nação. No Brasil, a forma protestante de cristandade adotou o padrão do clientelismo típico de nossas instituições e relações políticas.

---

3 “Por fim, a aceitação da idéia moderna de Estado pressupõe que se reconheça que a sociedade política exista unicamente para fins políticos. Seria impossível aceitar essa perspectiva secularizada enquanto se supôs que todos os governantes temporais tivessem o dever de zelar por um governo leal a Deus e pacífico. Os reformadores do século XVI concordavam plenamente com seus adversários católicos nesse aspecto: todos insistiram em que um dos principais objetivos do governo deveria ser o de preservar a 'verdadeira religião' e a Igreja de Cristo. Como vimos, isso significa, por sua vez, que as convulsões religiosas da Reforma deram uma contribuição paradoxal, e no entanto vital, para cristalizar-se o conceito moderno e secularizado de Estado. Isso porque, assim que os defensores de credos religiosos rivais se mostraram dispostos a travar entre si um combate de morte, começou a evidenciar-se, aos olhos de diversos teóricos da linha *politique*, que, para se ter alguma perspectiva de obter a paz cívica, os poderes do Estado teriam de ser desvinculados do dever de defender uma determinada fé. Quando Bodin afirmou, nos *Seis livros da república*, que para todo príncipe deveria ser óbvio que 'as guerras travadas por questões religiosas' na verdade não eram 'fundamentadas em assuntos diretamente concernentes ao Estado', ouvimos pela primeira vez a voz genuína do moderno teórico do Estado (p. 535; cf. McRae, 1962, p. A14).” Skinner, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo. Cia. das Letras: 2000, p. 620.

Em qualquer das suas formas, porém, o modelo protestante de cristandade se afasta do ideal reformado da igreja como promotora do bem-comum, e procura fazer do Estado e da nação instrumentos para o seu próprio benefício. Será que preciso nos lembrar do exemplo da chamada "bancada evangélica" no congresso nacional quando da votação do período do mandato presidencial nos tempos de Sarney? Ou deveria nos fazer refletir sobre o crime mais sutil de "levar vantagem" na mediação de projetos de assistência social patrocinados pelo estado? Ou, ainda, deveríamos pensar sobre a subjugação da Palavra de Deus aos imperativos da mídia? Como no caso do individualismo, também o comportamento de cristandade aliena a fé da teologia e da ética. A separação entre igreja e estado se transforma em separação entre reino de Deus e vivência pessoal e institucional da fé. O caráter crítico e contestatório de Rm 13,1-7 por exemplo, se transforma em motivo de conformismo político e conservadorismo partidário. O princípio protestante se transforma em princípio conformista, e a vocação profética da igreja é anulada pelos conluíus políticos e institucionais.

### 1.3. Aliança com o racionalismo

O terceiro fator fragmentador da reforma protestante foi a aliança com o racionalismo. Se olharmos para as igrejas protestantes européias, por exemplo, veremos os frutos dessa aliança na secularização radical da vida. Uma fé reduzida ao racionalismo não se sustenta diante de Deus e do mundo – contrapondo-se ao zelo sem conhecimento, o conhecimento sem amor apenas incha, não edifica (I Co 8,1). A subjugação ao racionalismo pode ser vista tanto na vivência litúrgica e pessoal da fé, como na articulação teológica dessa vivência. Desde cedo, movimentos de renovação dentro do protestantismo lutaram contra o racionalismo. Dentre os mais antigos, encontramos, por exemplo, o puritanismo do século XVI (cujo expoente mais famoso é John Bunyan), que visava reformar a reforma anglicana, parcial em sua natureza, ainda mantendo a união entre igreja e estado. Outro, foi o pietismo do séc. XVII (cujo expoente mais conhecido é Philipp Spener), que se esforçou por reunificar fé, teologia e ética, através dos grupos de comunhão, estudo e missão – chamados então de "collegia pietatis" - lutando contra a chamada "ortodoxia protestante" no luteranismo. Ao longo do tempo, porém, os movimentos de renovação também foram se fragmentando, afetados pelos mesmos fatores contra os quais lutavam.

Movimentos mais recentes de renovação dentro do protestantismo, por

exemplo, identificaram a teologia com o racionalismo e, embora extremamente valiosos na recuperação de aspectos fundamentais da vida cristã, não foram capazes de reunificar o que foi divorciado nos protestantismos. Na atualidade brasileira, por exemplo, perpassa vários movimentos de renovação eclesial o desprezo pelo estudo bíblico disciplinado e pela teologia. A reação contra o racionalismo teológico acabou por “jogar o nenê com a água suja da banheira”. Criou-se um axioma perigoso - “quanto mais intelectual, tanto mais carnal”, ou, em forma ainda mais perigosa - “quanto mais irracional, tanto mais espiritual”. Desvinculando a fé da teologia, também se desvincula a fé da ética – pois no *ethos* protestante fé, teologia e ética deveriam ser uma unidade. Não é menos verdade que uma teologia racionalista aliena a fé e a ética, reduzindo-as a mera experimentação estética da religião. Reforçar tal divisão, porém, não resolve o problema, apenas o metamorfoseia. Não é à toa que, pelo menos nestes primeiros anos do século XXI, também se vê um esforço de revalorizar a teologia e o estudo disciplinado da Bíblia em nossas igrejas e faculdades de teologia.

Mas, permitam-me abandonar este primeiro tópico. Ofereci apenas indicativos do problema. Muito mais importante é refletir sobre a solução. Como, então, podemos participar mais efetivamente do processo de permanente reforma do protestantismo brasileiro? Focarei o próximo tópico na questão teológica, não porque ela seja a mais importante, mas porque é a dimensão do trinômio reformado com a qual meu trabalho mais se identifica; e, em segundo lugar, porque as questões éticas serão tratadas nas minhas próximas falas.

## 2. Protestantismo e Reforma: renovando a teologia

Uma das vias necessárias para que o protestantismo brasileiro reafirme a sua fidelidade à Reforma é a renovação da teologia. Conforme sugeri há pouco, a relação das igrejas protestantes com a teologia, no Brasil atual, é marcada pela ambigüidade. É ainda hegemônica a atitude anti-teológica, aquela que identifica teologia com heresia, racionalismo e falta de fé. Reação que vem tanto das comunidades, mais por razões práticas, quanto de setores da educação teológica que vêm o trabalho teológico como mera reprodução de uma “verdade” imutável. As reações a essa atitude, porém, ainda não conseguiram oferecer respostas convincentes – principalmente aquelas que acentuam por demais o componente racional-acadêmico da reflexão teológica em suas diversas sub-especializações. Duas

reações, em particular, considero radicalmente insuficientes. A primeira delas é a reação “desencantada”<sup>4</sup>, para aproveitar uma noção weberiana<sup>5</sup>. Uma teologia desencantada valoriza prioritariamente o caráter científico-acadêmico da teologia, e subestima suas outras fontes, dimensões e ambientes. A segunda, em contraste, é a “super-naturalista”<sup>6</sup> que, nas suas diversas formas, declara a supremacia da Escritura, mas pratica uma interpretação tão racionalista da mesma quanto o “liberalismo” a que jura combater. Essas duas formas radicais são igualmente incapazes de reunificar fé, teologia e ética.

Não pretendo apresentar a resposta, mas, a partir do diálogo com propostas provenientes de seminários, faculdades de teologia, editoras e movimentos como FTL e similares, delinear as principais características que uma teologia “reformata et semper reformanda” deve ser capaz de concretizar.

## 2.1. Teologia como discernimento

Teologia é uma atividade “espiritual”<sup>7</sup>, ou seja, faz parte da vocação divina ao seu povo e, dentro do povo, a algumas pessoas em especial, dotadas pelo Espírito do ministério (serviço) da reflexão teológica. É uma atividade eminentemente teórica, no sentido de ser primordialmente reflexiva, seu trabalho é elaborar conceitos e não substituir as atividades práticas da igreja (tais como evangelizar, dirigir culto, etc.). Que são “conceitos” enquanto tarefa da teologia? Não podemos entendê-los como “correspondência da idéia com o objeto”. Precisamos entender o conceito como uma *atividade* criativa, dialógica, ininterrupta. Recorro a Deleuze e Guattari para descrever o conceito:

Com efeito, todo conceito, tendo um número finito de componentes,

---

4 Prefiro este termo ao já desgastado termo “teologia liberal”, mas é a esse “liberalismo”, grosso modo, que me refiro com a expressão teologia desencantada.

5 O termo *desencantamento*, acompanhado ou desacompanhado de seu complemento ‘do mundo’, tem dois significados na obra de Weber: desencantamento do mundo pela *religião* (sentido “a”) e desencantamento do mundo pela *ciência* (sentido “b”). São essas as duas únicas acepções do termo, os dois únicos registros de seu uso como conceito, suas duas únicas *conceituações*. E se quisermos ser fiéis à mais atual cronologia de seus escritos, temos de convir que as duas não são sucessivas ao longo da obra, ocorrendo concomitantemente ou de forma intercalada no decorrer de seus derradeiros oito anos de vida, a começar do ensaio metodológico escrito em 1912-13 até às últimas inserções por ele feitas na segunda versão d’*A ética protestante* em 1920, poucos meses antes de morrer.” (PIERUCCI, Antônio F. **O desencantamento do mundo**. Todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo. Editora 34: 2003, p. 219.)

6 Prefiro este termo ao também desgastado, mas ainda atual, “fundamentalismo”, mas é a esse “fundamentalismo”, grosso modo, que me refiro com a expressão teologia supernaturalista.

7 “A tarefa da teologia é apresentar a convocação do ser humano pela Palavra de Deus. Ela deve descrever (1) o evento da convocação enquanto tal e sua significação para o ser humano, isto é, (2) sua convocação como criatura de Deus, (3) sua convocação como pecador perdoado, e (4) sua convocação como herdeiro do Reino de Deus.” (BARTH, Karl. **Ethics**. New York: Seabury Press, 1981, p. 45.)

bifurcará sobre outros conceitos, compostos de outra maneira, mas que constituem outras regiões no mesmo plano, que respondem a problemas conectáveis, participam de uma co-criação. Um conceito não exige somente um problema sob o qual remaneja ou substitui conceitos precedentes, mas uma encruzilhada de problemas que se alia a outros conceitos coexistentes. [...] Um filósofo não pára de remanejar seus conceitos, e mesmo de mudá-los; basta às vezes um ponto de detalhe que se avoluma, e produz uma nova condensação, acrescenta ou retira componentes [como] Leibniz: "eu acreditava entrar no porto, mas... fui jogado novamente ao mar".<sup>8</sup>

Enquanto atividade conceitual, do pensamento, a teologia tem como instrumento principal de trabalho a racionalidade, ou seja, a capacidade humana de argumentar e, a partir do debate argumentativo, elaborar conceitos que expliquem as ações humanas e a realidade em que vivemos, e nos ajudem a resolver os problemas concretos que surgem no cotidiano. Enquanto atividade conceitual, a teologia se constitui mediante o permanente trabalho sobre si mesma, sobre sua história, sobre seus conceitos. Enquanto atividade racional-argumentativa, a teologia dialoga com todo e qualquer parceiro que, racionalmente, possa ajudar os teólogos e teólogas a elaborar bons conceitos<sup>9</sup>.

Ocorre que o específico da racionalidade teológica é, em termos bíblico-teológicos, o *discernimento*<sup>10</sup>. Os conceitos teológicos são conceitos em e para o discernimento. Em que ele consiste? "Entendemos por discernimento cristão a busca concreta da vontade de Deus, não somente para ser captada, mas também para ser realizada. Entendemos o discernimento, portanto, não só pontualmente, mas também como um processo no qual a vontade de Deus realizada verifica também a vontade de Deus pensada."<sup>11</sup> A fonte principal do discernimento cristão é a palavra de Deus, e é o Espírito Santo que nos abre à palavra, a fim de a ouvirmos enquanto palavra divina que nos convoca e provoca a agir<sup>12</sup>. Enquanto discernimento, a teologia é atividade teórica eminentemente prática, reflexão que não pode se desligar da realidade concreta da vida e missão cristãs na criação de Deus. E uma

---

8 DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. O que é a filosofia?. São Paulo: Editora 34, 1991, p. 30, 34.

9 "Se reconhecermos o Espírito de Deus como a única fonte da verdade, não lutaremos contra a verdade onde quer que ela apareça; caso contrário, estaremos ofendendo o Espírito de Deus. Porque não se pode falar mal dos dons do Espírito sem lançar desprezo e opróbrio sobre ele." (CALVINO, João. **As Institutas da Religião Cristã**: edição especial com notas para estudo e pesquisa. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, vol. 1, p. 105.)

10 Apresento de forma um pouco mais detalhada esta afirmação em ZABATIERO, Júlio P. T. **Fundamentos da Teologia Prática**. São Paulo: Mundo Cristão, 2006, p. 33-47.

11 SOBRINO, J. "O seguimento de Jesus como discernimento cristão". In: **Jesus na América Latina**. Seu significado para a fé e a cristologia. São Paulo: Loyola & Vozes, 1985, p. 193.

12 Os reformadores do séc. XVI, na polêmica contra o dogmatismo eclesiástico, propuseram o princípio da *sola Scriptura*, não como negação do valor da tradição ou da razão, mas como afirmação da prioridade da Bíblia como testemunho da revelação de Deus e fonte insubstituível da teologia.

das áreas em que se faz urgentíssimo recuperar o valor e a presença da teologia, é a da espiritualidade. Não mais nos podemos dar ao luxo de praticar espiritualidades emocionalistas, irrefletidas. Precisamos de uma teologia que ajude a nutrir as práticas espirituais cotidianas do povo de Deus.<sup>13</sup>

Vivemos em uma época que subestima a racionalidade e o debate argumentativo na vida e missão cristãs. Líderes cristãos se submetem por demais facilmente aos imperativos do sucesso fácil e rápido. Reduzimos os critérios de avaliação da igreja ao aspecto numérico – mais membros, mais arrecadação. Usamos muito o termo “prático” para combater a teologia como algo inútil, mas, na verdade, o termo “prático” significa “imediatista” – queremos soluções rápidas e não-trabalhosas para os problemas da vida eclesial e social –, e confortável – é mais fácil copiar modelos de ministério e igreja do que criar novas possibilidades de estruturação e articulação da vida comunitária. Soluções desse tipo, porém, geram muito mais problemas do que imaginamos. Não se trata, é claro, de contrapor teologia e ação, conceitos e trabalho. Trata-se, sim, de reafirmar a ligação indissolúvel entre teologia e missão, teologia e espiritualidade, teologia e ética, teologia e ministério. Trata-se de reafirmar que a teologia é, essencialmente, teologia prática.

Concluo este tópico citando o apóstolo Paulo, que nos orienta a conceber a teologia como atividade da espiritualidade cristã, atividade da pessoa dirigida pelo Espírito de Deus: “Porque, embora andando na carne, não militamos segundo a carne, pois as armas da nossa milícia não são carnis, mas poderosas em Deus, para demolição de fortalezas; derribando raciocínios e todo baluarte que se ergue contra o conhecimento de Deus, e levando cativo todo pensamento à obediência a Cristo” (II Co 10,3-5)<sup>14</sup>.

---

13 Normalmente não pensamos em livros de teologia como obras que possam nos orientar no tocante à espiritualidade. Note, porém, a seguinte avaliação *das Institutas* de Calvino: “mas o que esta obra tem a ver com o coração, com as necessidades das almas; com aquele sagrado serviço que consiste do tato e solicitude necessários para a direção espiritual? Entretanto, as *Institutas* são um livro religioso, em um certo sentido, um livro sobre piedade, talvez até mais do que um tratado dogmático. Ela nutriu a vida espiritual de muitas gerações, cujo gosto não foi entorpecido pelo sentimentalismo e que não temiam o alimento sólido.” Jean-Daniel Benoit, *apud* HESSELINK, I. John. “Calvin's theology”. In: McKIM, Donald K. (ed.) **The Cambridge Companion to John Calvin**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 77.

14 As teologias dos reformadores dão testemunho desse modo de pensar. A seguinte avaliação da obra de Calvino é igualmente válida para a de outros reformadores. “Onde jazem o apelo e a influência permanentes da teologia de Calvino? Várias respostas podem ser dadas: a junção de intelecto e piedade, sua preocupação com a utilidade da doutrina cristã e seu desprezo pela especulação vazia e frígida, seu alvo de brevidade e simplicidade, seu conhecimento da Escritura e dos pais da igreja, a catolicidade de seu pensamento, e sua paixão pela glória de Deus. Todas estas respostas combinam para produzir uma síntese, mais do que um sistema, que é expresso em latim e francês eloqüentes e lúcidos.” HESSELINK, I. John. “Calvin's theology”. In: McKIM, Donald K. (ed.) **The Cambridge Companion to John Calvin**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 89.



## 2.2. Teologia como dialogicidade

Articular a teologia ao redor do eixo do discernimento, enquanto teologia prática, nos convida a refletir sobre o sujeito e o método da reflexão teológica. Na tradição moderna<sup>15</sup>, o sujeito da teologia é o sujeito cartesiano – indivíduo centrado, reflexivo, inquiridor, que busca o fundamento último da verdade e, por isso, duvida metodologicamente. A imagem de teólogo que brota dessa concepção é a do intelectual em seu escritório (ou na biblioteca), rodeado de livros, que, na solitude de sua busca, constrói o edifício sistemático da verdade cristã. A teologia, assim, se concebeu essencialmente como trabalho acadêmico – seu lugar privilegiado deixou de ser a igreja, e passou a ser a faculdade; seu objetivo primário deixou de ser a missão da igreja, e passou a ser sua própria arquitetônica; seu sujeito deixou de ser o membro da igreja em ação, e passou a ser o doutor em reflexão.

Há, por certo, uma dose de caricaturização nessa imagem – mas, em grande medida, ela é acurada. Há exceções importantes ao longo da modernidade, sendo a mais famosa delas o teólogo suíço Karl Barth. Todavia, o padrão permanece, não só como padrão do trabalho de indivíduos, mas, principalmente, como padrão do processo de formação teológica em seminários e faculdades de teologia. Processo esse profundamente marcado pela ambigüidade: os candidatos comumente querem se preparar para o ministério pastoral (ou equivalentes), mas recebem treinamento para se tornarem intelectuais. Buscam formação prática e encontram educação teórica. Nas salas de aula e seu entorno se reproduz o padrão do sujeito cartesiano – o estudo é individual, a nota é individual, a colação de grau é individual.

A esse sujeito cartesiano corresponde o método racionalista da teologia moderna. A teologia se distancia da linguagem litúrgica e testemunhal, e se configura como linguagem racional. A razão monológica é o instrumento da elaboração da teologia. Razão esta que se concebe como totalizante e indisputável, conforme uma descrição oferecida por Habermas: “o movimento totalizante da razão (que, enquanto 'capacidade das idéias', transcende tanto o condicionado como o incondicionado; [...] razão como 'capacidade dos princípios' (que adota o papel de 'tribunal supremo de todos os direitos e reivindicações)').”<sup>16</sup> Esse modelo de teologia transcende as correntes teológicas específicas, não respeitando sequer as fronteiras doutra forma rígidas entre “liberalismo” e “fundamentalismo”.

Precisamos, em contraste com esse modelo, de uma teologia dialógica, que

---

15 Refiro-me, com este termo, ao trabalho teológico posterior às duas primeiras gerações de cristãos das Reformas.

16 HABERMAS, Jürgen. “Acción comunicativa y razón sin trascendencia”. In: **Entre naturalismo y religión**. Barcelona: Paidós, 2006, p. 35-36.

não seja racionalista, mas racional; que não seja academicista, mas conceitual; que não seja espiritualista, mas eclesial. Uma teologia que transcenda os limites, tanto da academia, quanto da instituição eclesial – uma teologia transconfessional.<sup>17</sup> Para essa teologia, o sujeito deve ser a comunidade de fé em ação no mundo, da qual os teólogos especialistas seriam representantes nos ambientes da academia e da sociedade. Enquanto teologia discernidora, seu sujeito não pode ser o indivíduo isolado, mas a pessoa em suas relações interpessoais como membro de uma comunidade missionária. O lugar primeiro da teologia deverá ser a igreja em missão, não só como destinatária da obra teológica, mas como sujeito da teologia enquanto age, com discernimento, no mundo.

É no diálogo que se produz um conhecimento que transcende os limites do racionalismo e se configura como integralmente racional – entendida a razão como uma atividade argumentativa, que coloca em debate as pretensões de validade dos participantes do diálogo, nas suas dimensões objetiva (o que dizemos acerca do mundo é verdadeiro?), normativa (o que acreditamos ser nosso dever, é legítimo?), expressiva (participamos honestamente do diálogo?), e discernidora (as ações que propomos são válidas à luz da revelação de Deus em Cristo?). É no diálogo que prática e teoria permanecem ligadas, e aquela recebe a devida primazia, na medida em que as discussões visam a solução de problemas concretos da vida. É no diálogo que a teologia pode ser elaborada de diferentes formas, não se reduzindo apenas ao formato de “compêndios” acadêmicos.

A partir desse diálogo, é que a teologia “profissional” encontra a sua legitimidade. A revolução epistemológica provocada pela teologia da libertação se resume na frase lapidar de Gustavo Gutiérrez: “a teologia é ato segundo” - em primeiro lugar vem a espiritualidade. Os teólogos vocacionados não poderão se desligar das suas comunidades eclesiais e se identificarem as comunidades acadêmica ou pública. Não podem assumir o papel de analistas da vida eclesial<sup>18</sup> -

---

17 “... os germes de verdade e de bondade disseminados nas outras tradições religiosas podem ser a expressão do Espírito de Cristo, sempre operando na história e no coração dos homens.” (GEFFRÉ, Claude. “Para uma nova teologia das religiões”. In: GIBELINI, Rosino (ed.) **Perspectivas teológicas para o século XXI**. Aparecida: Editora Santuário, 2005, p. 332.)

18 Vale, analogicamente, neste caso, a crítica de Habermas ao modo de Davidson construir sua filosofia: “Davidson objetiva o fenômeno a explicar, a saber, o que significa entender uma expressão linguageira. Com uma decisão metodológica que terá amplas conseqüências, transforma o papel do analista da linguagem, na medida em que o desvincula do papel de um leitor ou de um ouvinte que intenciona entender o texto de um autor ou as expressões de um falante. Em seu lugar, coloca o intérprete no papel de um teórico que procede empiricamente, que efetua observações do comportamento de uma cultura alheia e que – em contraste com o Wittgenstein etnólogo – busca uma explicação nomológica para o incompreensível comportamento lingüístico dos ‘nativos’.” HABERMAS, Jürgen. “Acción comunicativa y razón sin trascendencia”. In: **Entre naturalismo y religión**. Barcelona: Paidós, 2006, p. 63.

como dizia John Mackay: a teologia não pode ser feita na sacada do prédio, mas no caminho. A teologia da comunidade precisa da companhia da teologia das pessoas vocacionadas especificamente para o ministério teológico – pessoas que servirão, com a reflexão teológica, à igreja, à academia e à sociedade. Mas precisa dessas pessoas enquanto participantes da vida eclesial, não enquanto “cientistas” da religião cristã. Uma teologia elaborada dialogicamente, como expressão do discernimento cristão, será, enfim, teologia *pública*.

### 2.3. Teologia como reflexão pública

A teologia cristã, discernidora e dialógica, enquanto reflexão *pública*, é caracterizada, primeiramente, por sua *contextualidade*. Este termo não fazia parte das discussões dos primeiros teólogos reformados, mas a realidade a que ele se refere era claramente percebida por eles, conforme indica, por exemplo, esta afirmação de Calvino sobre a sua *Institutas da Religião Cristã*: “Principalmente, o meu desejo era servir aos nossos compatriotas franceses, muitos dos quais eu via que têm fome e sede de Jesus Cristo e dos quais muito poucos receberam bom conhecimento.”<sup>19</sup> A pretensão de universalidade da teologia não pode anular sua inserção sócio-cultural e seu caráter de atividade humana na história. Uma não se opõe à outra – podemos formular conceitos capazes de ser entendidos em diversos contextos, capazes de orientar a ação em diferentes momentos e situações – mas não podemos supor que tais conceitos sejam a-contextuais.

Essa tensão entre contexto e universalidade não é exclusiva da teologia, mas parte integrante da estrutura da linguagem humana<sup>20</sup>. A universalidade da teologia é conseqüência, tanto de sua estrutura como produtora de conceitos, quanto de seu caráter dialógico. Não é uma universalidade descolada do contexto, mas,

---

19 CALVINO, João. “Carta ao rei da França”. *As Institutas da Religião Cristã*: edição especial com notas para estudo e pesquisa. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, vol. 1, p. 35.

20 Na ação comunicativa nós nos orientamos na direção de reivindicações de validade que, na prática, só podemos levantar no contexto de *nossas* linguagens e de nossas formas de vida, ainda que a convertibilidade [*Einlösbarkeit*] que nós, implicitamente, co-estabelecemos, *aponte para além* da provincialidade de nossos respectivos lugares históricos. Nós somos expostos ao movimento de uma transcendência do interior da linguagem, que está tão pouco à nossa disposição quanto a concretização da palavra falada nos torna em mestres da estrutura da linguagem (ou do Logos). A razão constituída anamnesticamente, que Metz e Peukert, corretamente, advogam continuamente em oposição a uma razão platônica comunicativamente reduzida, insensitiva à dimensão temporal, nos confronta com a questão conscienciosa acerca da libertação pelas/das vítimas aniquiladas. Dessa forma, nos tornamos conscientes dos limites dessa transcendência do interior, que é dirigida para este mundo. Mas isto não nos habilita a afirmar o *contramovimento* de uma transcendência compensatória do exterior.” (HABERMAS, Jürgen. “Transcendence from within, transcendence in this world”. In: **Religion and Rationality**. Essays on Reason, God, and Modernity. Cambridge: The MIT Press, 2002, p. 80.)

precisamente fruto de sua vinculação forte com o local de sua produção. Por isso, não faz sentido produzir teologias que sejam meras *cópias* de outras teologias, por melhores que sejam. Uma teologia reformada “brasileira” poderá ser, por exemplo, calvinista, mas não poderá ser uma reprodução da teologia de Calvino, ou da dos puritanos, ou da dos neo-calvinistas, ou da dos neo-ortodoxos, etc. Como reprodução, a teologia seria infiel ao princípio protestante da permanente reforma. Por outro lado, sem o diálogo com sua tradição pluri-contextual (espacial e temporalmente), a teologia se tornaria mero bairrismo intelectualista, incapaz de formular conceitos relevantes, criativos e auxiliares do discernimento.

A teologia cristã, enquanto reflexão *pública*, é caracterizada, a seguir, por sua *eticidade*<sup>21</sup>. O ético da teologia é idêntico à espiritualidade, à missão; é o próprio projeto da vida de fé – a vida que se projeta de dentro de si mesma para o mundo. Aliás, este dado me provoca a repensar o conceito de igreja (*ekklesia*), não mais como a comunidade que se “reúne” ao redor da palavra e sacramentos, mas como a comunidade que se “dispersa”, enviada ao mundo pelo Deus que se revela na palavra e se celebra no sacramento. A eticidade da teologia abrange os três públicos da teologia. A teologia é expressão do modo de ser da comunidade cristã. Neste aspecto, concordo com a perspectiva barthiana da teologia, expressa no título de sua *opus magna*, *Dogmática da Igreja*. O segundo público da teologia é o mundo acadêmico (teológico e universitário em geral). Como atividade intelectual da fé, a teologia se sente em casa no ambiente da produção de conhecimento. Não que ela seja aceita amistosamente em todos os setores do mundo acadêmico, nem que ela esteja presente enquanto “mestra e rainha do saber”. A teologia, no ambiente acadêmico<sup>22</sup>, se põe como parceira de diálogo, como intérprete entre diferentes linguagens científicas e suas propostas de articulação da vida e dos valores. Por fim, o terceiro público da teologia é a sociedade, especialmente a sociedade organizada, a cidadania. Reafirmando a separação igreja-estado e a rejeição do modelo de cristandade, a teologia encontra seu lugar social na *esfera pública*, espaço onde se desenvolve a cidadania e a participação crítica do povo na condução da vida

---

21 “A ética cristã não é uma disciplina abstrata, ocupada primariamente com idéias. Ao contrário, é uma forma de reflexão no serviço a uma comunidade, e deriva seu caráter da natureza das convicções dessa comunidade. Afirmções teológicas são fundamentalmente práticas e a ética cristã é exatamente a forma da reflexão teológica que tenta explicar esse caráter inerentemente prático.” (HAUERWAS, Stanley. **The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics**. London & Notre Dame: Notre Dame University Press, 1983, p. 54.)

22 Sobre este tema, me ocupei em outro escrito: ZABATIERO, Júlio P. T. “De mestra a intérprete. A teologia no mundo acadêmico.” In: FREITAS, Maria Carmelita de (org.). **Teologia e Sociedade: relevância e funções**. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 327-347.

democrática<sup>23</sup>.

A teologia cristã, enquanto reflexão *pública*, é caracterizada, enfim, por sua *criticidade*.<sup>24</sup> Eticidade e criticidade são dois lados da mesma moeda. Uma teologia pública cumpre, primordialmente, uma função crítica – assemelhando-se, assim, à filosofia, conforme uma das descrições da ação filosófica: “a filosofia é justamente o que questiona todos os fenômenos de dominação em qualquer nível e em qualquer forma com que eles se apresentem – política, econômica, sexual, institucional”. É mediante a criticidade que, de modo muito especial, se concretiza o princípio protestante (de Tillich) na atividade teológica. É mediante a criticidade que a teologia se constitui como serviço e não como discurso do poder, seguindo o exemplo do Messias, “que não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate de muitos” (Mc 10,45). É mediante a criticidade que a teologia se constitui como prática teórica pastoral, reconhecendo seu chamado didático como quem pastoreia “o rebanho de Deus, que está entre vós, não por força, mas espontaneamente segundo a vontade de Deus; nem por torpe ganância, mas de boa vontade; nem como dominadores sobre os que vos foram confiados, mas servindo de exemplo ao rebanho” (I Pe 5,2-3).

Enfim, é mediante a criticidade que a teologia se reafirma como prática conceitual do discernimento. Uma das palavras gregas para o ato de discernir é também usada para significar “julgar”, “criticar”. Crítica, enquanto discernimento, não se trata de “apontar os erros”, mas, muito mais, de compreender situações, ações, valores, instituições, etc. Compreender e descrever, apontando acertos e erros, ligando o presente ao passado, imaginando futuros possíveis. A criticidade da teologia é permanentemente utópica – sempre nos encaminha à construção de um novo e melhor futuro para a criação de Deus. É permanentemente expressão da esperança cristã, de que novos céus e nova terra virão a existir e, de fato, já estão escatologicamente presentes na ação missionária do povo que segue o Cristo que voltará. A criticidade experimenta o caráter transformador da teologia, reconhecido inclusive por um filósofo declaradamente anti-clerical como Richard Rorty:

Esta linha de pensamento é bem resumida pela insistência de Kierkegaard de que o que nós chamamos “conhecimento objetivo”, seja de teoremas matemáticos, ou de fatos físicos, ou da ocorrência de eventos históricos é conhecimento meramente “acidental”. Os tijolos que compõem o edifício do conhecimento humano são

23 Para uma descrição do lugar da teologia na esfera pública, ver ZABATIERO, Júlio P. T. “Do estatuto acadêmico da teologia”, a ser publicada em **Estudos Teológicos**, 2007, vol. 2, São Leopoldo: EST.

24 FOUCAULT, Michel. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. In: MOTTA, Manoel B. da (org.). **Foucault: Ética, sexualidade, política**. Ditos & Escritos V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 287.

irrelevantes para o único propósito que realmente importa. Esse propósito é transformar o que Kierkegaard chama "o existir individual". "Todo o conhecimento", Kierkegaard escreve, "que não se relaciona intimamente com a existência, na reflexão da interioridade, é, essencialmente, conhecimento acidental; seu grau e extensão são essencialmente indiferentes. [...] Só o conhecimento ético-religioso tem uma relação essencial com o cognoscente".<sup>25</sup>

## CONCLUSÃO

Reforma, teologia e ética social são termos indissociáveis. São momentos indissolúveis de um mesmo movimento – o movimento do Espírito de Deus que faz novas todas as coisas. Quando separamos esses três momentos, dificultamos o crescimento integral do povo de Deus, damos testemunho insuficiente do reinado de Deus. Em tempos como o nosso, em que as comunidades cristãs se satisfazem com muito pouco – com centelhas de êxtase religioso, com a alegria transitória do aumento numérico, com o vão orgulho de ser “evangélico” – somos convocados a agir de modo fiel à nossa história como igrejas da reforma. Somos convocados a demonstrar em nossa prática o sentido do “princípio protestante”. Somos convocados para ser o que sempre fomos: “ecclesia reformata et semper reformanda”.

---

25 RORTY, Richard. “Analytic philosophy and transformative philosophy”. <http://evans-experientialism.freewebspace.com/rorty02.htm>. Acesso em 2.10.2007.