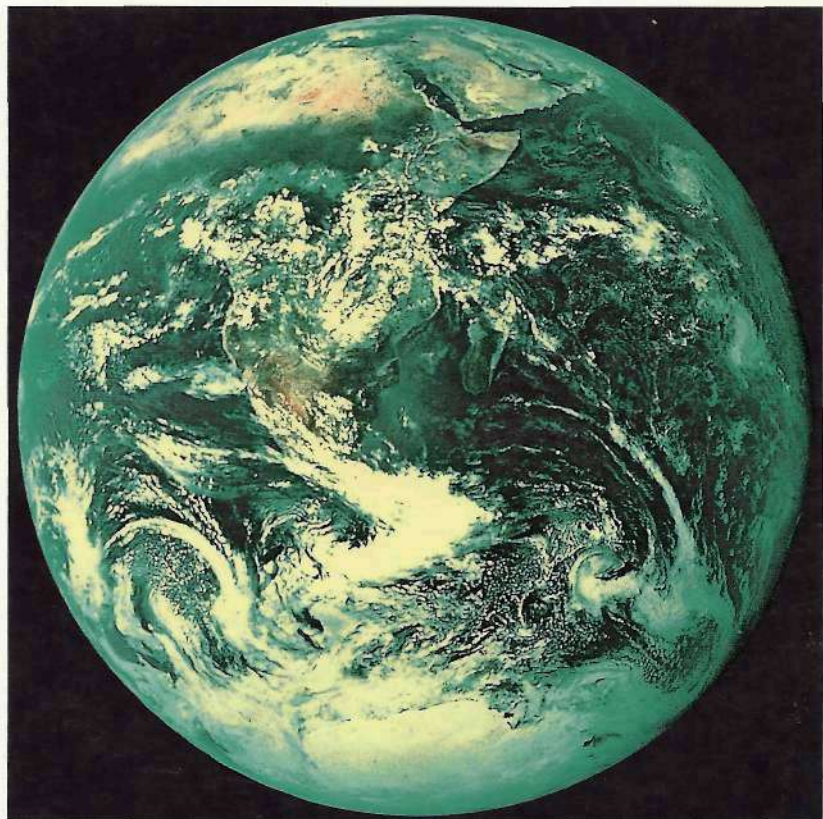


A ERA INCONCLUSA

JUSTO L. GONZÁLEZ



A ciência multiplicou-se como nunca, e o século XX assistiu a duas guerras mundiais. A igreja cresceu e buscou dar respostas aos desafios.



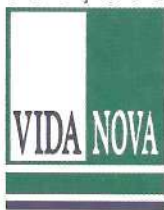
A ERA INCONCLUSA

O décimo volume de *Uma História Ilustrada do Cristianismo, A Era Inconclusa*, é a narrativa emocionante da igreja cristã diante dos desafios do século XX. O crescimento da ciência, as duas guerras mundiais e a generalização de conflitos localizados, a secularização e a internacionalização da sociedade moderna foram desafios aos quais a igreja buscou dar respostas. Apesar de todos os problemas, o Evangelho foi pregado nos quatro cantos da Terra, e a igreja cresceu como nunca na história da humanidade.

O autor

Justo L. González, graduado com honra no Seminário Unido de Matanzas, em Cuba, cursou seu doutorado em Teologia na Universidade de Yale. Foi professor do Seminário Unido de Porto Rico por vários anos e depois uniu-se à Faculdade de Teologia Candler, de Atlanta, na Georgia (EUA). Com o lançamento do décimo volume de *Uma História Ilustrada do Cristianismo, A Era Inconclusa*, que abrange dois mil anos de história da igreja, González coloca-se entre os maiores escritores cristãos da literatura latino-americana.

e d i ç õ e s



ISBN 85-275-0228-3



9 788527 502283

**A ERA
INCONCLUSA**

JUSTO L. GONZÁLEZ

E até aos
confins da terra:
Uma história ilustrada
do cristianismo

A ERA INCONCLUSA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

González, Justo L.

E até aos confins da Terra: uma história ilustrada do
cristianismo / Justo L. González. — São Paulo : Vida Nova, 1995.

Vários tradutores.

Conteúdo: v. 1. A era dos mártires — v. 2. A era dos
gigantes — v. 3. A era das trevas — v. 4. A era dos altos
ideais — v. 5. A era dos sonhos frustrados — v. 6. A era dos
reformadores — v. 7. A era dos conquistadores — v. 8. A era
dos dogmas e das dúvidas — v. 9. A era dos novos horizontes —
v. 10. A era inconclusa.

ISBN 85-275-0215-1

I. Igreja — História I. Título.

95-2793

CDD-270

Índices para catálogo sistemático

I. Cristianismo: História da Igreja 270



© 1985 de Justo L. González
Título do original: *The story of Chistianity*, v. 2: *The
Reformation to the present day*
Traduzido da edição publicada pela
Harper San Francisco
(Nova Iorque, EUA)

1ª. edição: 1996
Reimpressões: 1998, 2000

Publicado no Brasil com a devida autorização
e com todos os direitos reservados por
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA,
Caixa Postal 21486, São Paulo-SP
04602-970

Proibida a reprodução por quaisquer
meios (mecânicos, eletrônicos, xerográficos,
fotográficos, gravação, estocagem em banco de
dados, etc.), a não ser em citações breves
com indicação de fonte.

ISBN 85-275-0228-3

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

Tradução • VALÉRIA FONTANA

Preparação de texto • FABIANI S. MEDEIROS

Índice remissivo • HANS UDO FUCHS

Diagramação • RICARDO MARTINS MELO

Capa • EDITORES ASSOCIADOS / GRACE ARRUDA

Coordenação de produção • ROGER L. MALKOMES

Coordenação editorial • EBER COCARELI

Dedicatória

*A Catherine,
que comigo vai,
saudando novos horizontes.*

Conteúdo

Lista de ilustrações	6
Cronologia	11
I. Uma era de mudanças drásticas	16
II. O cristianismo oriental	29
O cristianismo bizantino	29
A igreja russa	32
Outras igrejas orientais	35
III. O cristianismo católico romano	39
De Benedito XV a Pio XII	40
João XXIII e o Concílio Vaticano II	41
Desenvolvimentos teológicos	52
IV. O protestantismo na Europa	65
A Primeira Guerra Mundial e seu resultado	66
Conflitos reavivados	71
Depois da guerra	75
V. O protestantismo nos Estados Unidos	81
Da Primeira Guerra Mundial à Grande Depressão	81
Depressão e Guerra Mundial	85
As décadas pós-guerra	90
VI. Desde os confins da terra	106
A busca pela unidade	107
Missão desde os confins da terra	117
Índice Remissivo	123

Lista de Ilustrações

1.	Uso de fórmula infantil	17
2.	<i>Mãe da guerra</i>	22
3.	Monumento à revolução	24
4.	Ano Internacional da Mulher	27
5, 6.	Seminários na China e em Moçambique	35
7.	A igreja e a arquitetura moderna	40
8.	Primeiros bispos chineses	41
9.	Arcebispo chinês	50
10.	Favela em Recife, Brasil	54
11.	Festa religiosa popular	55
12.	João Paulo II	56
13.	Yves Congar	61
14.	Catedral de Brasília	64
15.	Grafite em um muro de San Juan	74
16.	Estudo proibitivo	84
17.	Cena urbana	92
18.	Festa de gala em Washington	94
19.	Protesto contra a discriminação	96
20.	Luther King e outros em marcha pela paz	97
21.	Protesto de trabalhadores agrícolas	98
22.	Prisão de um estudante	100
23.	Culto em igreja episcopal	102
24.	Técnico de rádio	103
25.	Assembléia Geral Presbiteriana na Coréia	107
26.	Igreja evangélica na região Amazônica	108
27.	W. A. Visser t'Hooft	112
28.	Carl McIntyre	114
29,30.	Igreja de Cristo na China	116
31.	José Míguez Bonino	117
32.	Hélder Câmara	120
33.	Pastora coreana na China	121

Cronologia

PAPAS

Benedito xv (1914-1922)

Pio xi (1922-1939)

PRINCIPAIS ACONTECIMENTOS

Primeira Guerra Mundial (1914-1918)

Revolução Russa (1917)

Barth, *A carta aos romanos* (1919)

Lei Seca nos Estados Unidos (1919-1933)

Sufrágio feminino nos Estados Unidos (1920)

Mussolini em Roma (1922)

Fundação do *Zwischen den Zeiten* (1922)

Conferência de Estocolmo (Vida e Obra) (1925)

Igreja Unida do Canadá (1925)

Seis primeiros bispos católicos da China (1926)

Conferência de Lausanne (Fé e Ordem) (1927)

Igreja de Cristo na China (1927)

O México confisca as propriedades da igreja (1927)

Assembléia de Jerusalém, Conselho Missionário Internacional (1928)

Quebra da Bolsa de Valores (1929)
 Depressão (1929)
 H. R. Niebuhr, *The social sources of denominationalism*
 [As fontes sociais do denominacionalismo] (1929)
 Aulén, *Christus victor* (1930)
 Nygren, *Agape and eros* (1930-1936)
 República da Espanha (1931)
 Encíclica *Quadragesimo anno*, sobre as doutrinas sociais (1931)
 Encíclica *Non abbiamo bisogno*, contra o fascismo (1931)
 Barth, *Dogmática eclesiástica* (1932-1967)
 Hitler ascende ao poder (1933)
 Concordata do Vaticano com a Alemanha (1933)
 Roosevelt, presidente dos Estados Unidos (1933)
Declaração de Barmen (1934)
 Guerra Civil na Espanha (1936)
 Encíclicas contra o nazismo e contra o comunismo (1937)
 Conferência de Oxford (Vida e Obra) (1937)
 Conferência de Edimburgo (Fé e Ordem) (1937)
 Guerra entre Japão e China
 Bonhoeffer, *Discipulado* (1937)

Pio XII (1939-1958)

H. R. Niebuhr, *The kingdom of God in America*
 [O reino de Deus nos Estados Unidos] (1937)
 Assembléia de Madras, Conselho Missionário Internacional (1938)
 Vitória de Franco na Espanha (1939)
 Bonhoeffer, *Vida em conjunto* (1939)
 Segunda Guerra Mundial (1939-1945)
 Bultmann, *O Novo Testamento e a mitologia* (1940)
 Alemanha ataca Rússia (1941)
 Japão ataca Pearl Harbor (1941)
 Reinhold Niebuhr, *The nature and destiny of man* [A natureza
 e o destino do homem] (1941-1943)
 Queda de Mussolini (1943)
 Encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943)
 † Bonhoeffer (1945)
 Alemanha rende-se (1945)
 Ataque nuclear em Hiroshima (1945)
 Independência das Filipinas e da Indonésia (1945)
 Igreja do Sul da Índia (1947)
 Assembléia de Whitby, Conselho Missionário Internacional (1947)

Fundação do Conselho Mundial de Igrejas (1948)
 República Popular da China (1949)
 Dogma da Assunção de Maria (1950)
 Guerra na Coreia (1950)
 Encíclica *Humani generis* (1950)
 Corte Suprema contra a discriminação nas escolas públicas dos Estados Unidos (1952)
 Assembléia de Willingen, Conselho Missionário Internacional (1952)
 Suspensão do movimento dos padres operários (1954)
 Assembléia de Evanston, Conselho Mundial de Igrejas (1954)
 † Teilhard de Chardin (1955)
 Fundação da Conferência dos Bispos Latino-Americanos (CELAM) (1955)
 Independência de Gana (1957)
 Assembléia de Gana, Conselho Missionário Internacional (1957-1958)
 Papa anuncia intenção de convocar concílio (1959)
 Papa cria Secretariado da Unidade Cristã (1960)
 Independência de 17 nações africanas (1960)
 Encíclica *Mater et Magistra* (1961)

João XXIII (1958-1963)

Primeiro homem no espaço (1961)
 Assembléia de Nova Delhi, Conselho Mundial de Igrejas. Conselho Missionário Internacional une-se ao Conselho Mundial (1961)
 Independência da Argélia (1962)
 Robinson, *Honest to God* [Sincero para com Deus] (1963)
 Concílio Vaticano II (1962-1965)
 Moltmann, *Teologia da esperança* (1965)
 Avança a guerra no sudeste da Ásia (1965)
 Encíclica *Humanae vitae* (1968)
 † Martin Luther King Jr. (1968)
 Assembléia de Medellín, CELAM (1968)
 Assembléia de Uppsala, Conselho Mundial de Igrejas (1968)
 Astronautas chegam à Lua (1969)
 Declaração de Chicago (1973)
 Queda de Haile Selassie (1974)
 Assembléia de Nairóbi, Conselho Mundial de Igrejas (1975)
 Assembléia de Puebla, CELAM (1978)
 Assembléia de Vancouver, Conselho Mundial de Igrejas (1983)

Paulo VI (1963-1978)

João Paulo (1978)

João Paulo II (1978-)

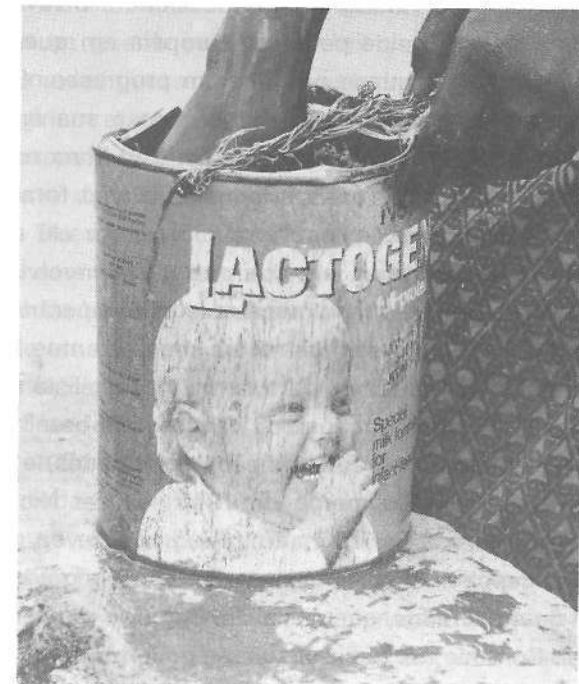
I Uma Era De Mudanças Drásticas

Tornamo-nos conscientes do fato de que, no decorrer de 15 séculos, formou-se algo como uma civilização cristã; conscientizamo-nos também da realidade de que, em nossos dias, essa civilização cristã está em risco, e sua sobrevivência é questionada... Começou uma nova época, na qual o estudioso, o artista, o profeta e o santo foram substituídos pelo soldado, pelo engenheiro e pelo homem com poder político; uma época que não é mais capaz de produzir uma cultura real, mas simplesmente uma civilização técnica exterior.

Emil Brunner

Ao longo do século XIX, a civilização ocidental considerou-se destinada a guiar o mundo a uma era de felicidade e fartura. A revolução industrial criara riqueza e conforto que nos dois séculos anteriores se teriam imaginado inatingíveis. Na Ásia, na África e na América Latina, as populações nativas pareciam ávidas por assimilar os modos e a sabedoria da Europa industrial e dos Estados Unidos. A causa missionária prosperava, apesar de reveses como a revolta dos Boxers, na China, e havia esperanças de que num futuro muito próximo a maior parte da população mundial seria cristã. Durante quase um século, com exceções pouco relevantes, os poderes europeus viveram em paz entre si.

Sob a superfície, porém, havia correntes destrutivas que acabariam por arrastar o mundo para a guerra mais devastadora jamais vista — uma guerra à qual se seguiriam revoluções, sublevações econômicas e conflagrações ainda mais arrasadoras. A paz relativa do século XIX na Europa foi possível, em parte, porque a competição entre as potências europeias assumiu a forma de expansão colonial. Embora a Europa estivesse em paz, a guerra ultramarina por procuração tornou-se um aspecto comum das políticas internacionais. Por volta de 1914, a maioria dos territórios da Ásia, da África e da América Latina já havia sido colonizada— se não politicamente, pelo menos sob o aspecto econômico. As atenções da Europa voltaram-se, então, para o sudeste europeu, os Bálcãs, onde o crescente colapso do Império Turco



O impacto do colonialismo se fez sentir mesmo nas regiões mais distantes do mundo. Foto JnG.

criara diversos estados com fronteiras e governos instáveis. Essas terras tornaram-se motivo de discórdia entre as potências europeias, e essa mesma desavença viria dar início à Primeira Guerra Mundial. O próprio progresso tecnológico e industrial de que o Ocidente se orgulhava seria visto, então, em seu poder destrutivo, pois essa guerra proporcionou ocasião para o uso militar da tecnologia, em batalhas submarinas, aéreas e químicas. O próprio fato de as potências industriais estarem controlando terras distantes significava que, direta ou indiretamente, a maior parte do planeta participava do conflito. A guerra, que durou quatro anos, envolveu 30 nações e uma força armada total de 65 milhões de pessoas, das quais quase um sétimo morreu e mais de um terço feriu-se, lutando. As baixas civis, embora mais difíceis de avaliar, foram no mínimo equivalentes às militares.

Nesse ínterim, na Rússia o caos ocasionara a revolução. A Rússia era a única grande potência europeia em que as idéias liberais do século XIX quase não tiveram progresso. Como nos séculos anteriores, seu governo autocrático e sua aristocracia agrária continuavam no comando do país. Karl Marx nunca teria acreditado que a Rússia, onde a industrialização fora lenta, se tornaria o primeiro país em que a revolução por ele anunciada obteria êxito. Ao contrário, ele cria que o desenvolvimento da indústria e do capital resultaria numa revolta de operários, com a qual os camponeses não se mostrariam simpatizantes. A guerra, porém, frustrou suas predições. Ao rancor nacionalista contra um governo aparentemente incapaz de vencer uma batalha logo se juntaram os protestos pela falta de pão, nas cidades, e pela falta de terra, no campo. Em março de 1917, o czar Nicolau II foi obrigado a abdicar a favor do irmão, que, por sua vez, renunciou poucos dias depois. Em curto espaço de tempo, o governo viu-se nas mãos de moderados, que ansiavam por uma república capitalista liberal. Contudo, os fracassos desse governo, tanto na guerra quanto na política econômica, e a agitação de V. I. Lênin e de seus bolcheviques ocasionaram a revolução de novembro de

1917. Imediatamente, Lênin passou a implementar seu imenso programa de reorganização social, estatizando a terra e todos os bancos e colocando as fábricas nas mãos de sindicatos controlados pelo governo. Dentro desse programa, todas as propriedades da igreja também foram confiscadas. Assim, a Igreja Russa, que, após a queda de Bizâncio, considerara-se a “Terceira Roma”, encontrava-se agora subsistindo em condições semelhantes às da igreja bizantina após a invasão turca. O novo governo também se retirou da guerra; logo, porém, viu-se imerso em sua própria guerra civil com os contra-revolucionários, que tinham apoio eclesiástico e internacional. Quando o Exército Vermelho venceu o conflito, o governo soviético estava mais do que nunca convencido de ser a igreja seu inimigo mortal.

No hemisfério ocidental, as conseqüências da guerra não foram sentidas de maneira tão pungente. Os Estados Unidos não entraram na guerra senão em abril de 1917, e, embora suas forças armadas tivessem sofrido pesadas baixas, outras questões logo exigiriam a atenção nacional. O país voltou-se para si mesmo, procurando resolver os próprios problemas independentemente do resto do mundo e recusando-se a participar da Liga das Nações. Duas questões com raízes no século XIX passaram a ocupar o centro das atenções: a lei seca e o sufrágio feminino. A proibição de bebidas alcoólicas tornou-se lei nacional em 1919, menos de um ano após o final da guerra. Em 1920, a 19.ª Emenda Constitucional finalmente concedia às mulheres o direito ao voto. A década de vinte foi marcada pela prosperidade econômica, sobretudo para os abastados (5% da população recebia um terço de toda a receita). Veio, em seguida, a Grande Depressão, que levou à eleição de Franklin D. Roosevelt e ao *New Deal*. A recuperação ocorrida durante a presidência de Roosevelt foi considerada mais uma prova de que a nação estava basicamente firme e de que a Depressão fora apenas uma fase temporária superada com trabalho árduo e organização. Nos Estados Unidos, portanto, a primeira metade do século XX não foi marcada pela

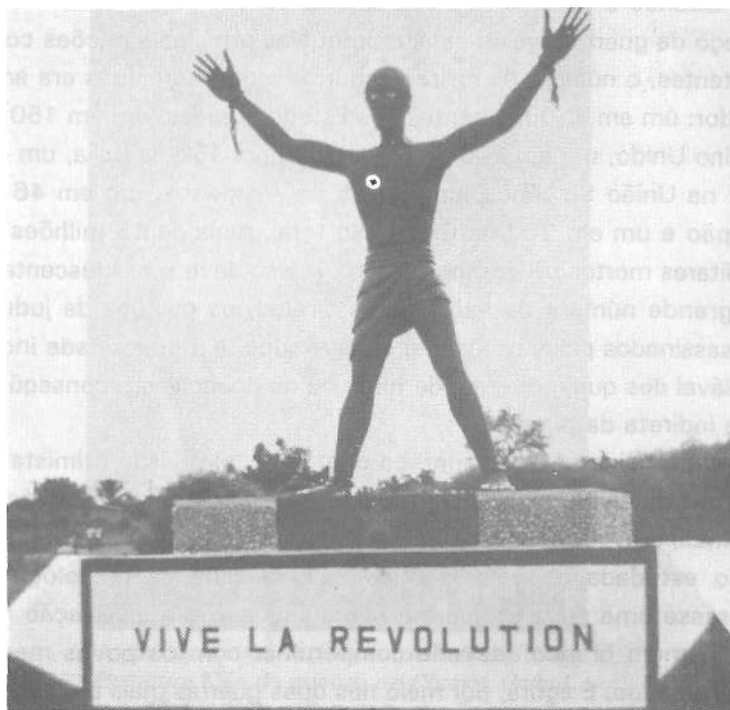
incerteza e pelo pessimismo que começavam a devastar a Europa. No restante do hemisfério, o acontecimento mais marcante foi a Revolução Mexicana, uma querela interminável iniciada em 1910 e prolongada por décadas, tendo momentos extremamente radicais e outros um tanto moderados. Aqui, novamente, houve desavenças constantes entre a Igreja Católica e a revolução. Em 1927, como ocorrera anteriormente na Rússia, todas as propriedades da igreja foram confiscadas. Por fim, sem devolver os bens confiscados, o estado abrandou as medidas demasiado severas contra a igreja.

Na Europa, esperava-se que a Liga das Nações fosse capaz de impedir a repetição dos trágicos acontecimentos da Primeira Guerra Mundial, mas o desenvolvimento do fascismo frustrou essas esperanças. O fascismo, que obteve proeminência inicialmente na Itália, sob a liderança de Benito Mussolini, explorava o orgulho nacional ferido com o propósito de glorificar a guerra e transformar a nação inteira em uma máquina militar totalitarista. Suas doutrinas sociais eram confusas; no começo, colocou-se ao lado dos revolucionários radicais, mas por fim aproveitou o medo do comunismo e uniu suas forças às dos industrialistas, visando criar uma nova aristocracia de poder e produção. De qualquer forma, o sonho de esplendor nacional e o ódio à democracia e ao liberalismo político como se fossem a criação de uma burguesia efeminada foram características do fascismo em todos os seus estágios. Como dizia Mussolini: “o que a maternidade representa para a mulher, a guerra representa para o homem”. Logo, o movimento expandiu-se para outros países. Seu correspondente alemão, o partido nazista, chegou ao poder em 1933, acabando por ofuscar o fascismo italiano. Por meio da influência nazista, o antissemitismo tornou-se parte dos dogmas estabelecidos pelo fascismo internacional, causando a morte de milhões de judeus na Alemanha e em outros países. Por volta de 1936, o fascismo desfrutava de pelo menos certa medida de poder, não apenas na Itália e na Alemanha, mas também no Japão, na Polônia, na

Áustria, na Hungria, na Grécia, na Romênia e na Bulgária. Em 1939, com a vitória de Franco na Guerra Civil Espanhola, o regime consolidou-se na Espanha. O fascismo admitiu diversas posturas em relação ao cristianismo. Na Espanha, Franco considerava a Igreja Católica uma de suas aliadas mais próximas e sempre se declarava filho fiel da igreja. A atitude de Mussolini oscilava de acordo com as diferentes circunstâncias. Hitler acreditava que o cristianismo, com suas doutrinas de amor universal e de dar a outra face, opunha-se a seus objetivos finais de conquista e dominação —mas procurou usar a igreja para apoiar esses objetivos.

Parte da sedução do fascismo estava em reviver os sonhos de glórias antigas. Mussolini prometia restaurar o Império Romano. Os fascistas gregos falavam de um renascimento do militarismo espartano e do poder bizantino. Os falangistas espanhóis buscavam uma volta ao “século de ouro” do império espanhol. Obviamente, esses diversos sonhos eram mutuamente contraditórios. Mas o que estava subjacente a eles —a glorificação da guerra, o temor da livre expressão de idéias, um nacionalismo totalitário e a oposição a todas as formas de igualdade— unia os vários movimentos fascistas contra tudo o que parecesse democracia, liberalismo ou pacifismo. A Itália e a Alemanha formaram um “Eixo”, no qual o Japão posteriormente foi incluído. Por meio de um acordo soviético-alemão, assegurou-se a neutralidade russa. Um mês depois, em setembro de 1939, a Europa estava em guerra.

Novamente, pela segunda vez em três décadas, o mundo inteiro foi arrastado para dentro do conflito. De início, as potências fascistas —o “Eixo”— garantiram que a Rússia permanecesse fora dos embates. De fato, esse país aproveitou suas relações amistosas com o Eixo para dividir o território da Polônia com a Alemanha e expandir suas posses no Báltico. Em pouco tempo, a maior parte da Europa ocidental estava nas mãos dos fascistas,



*Na segunda metade do século, ocorre uma revolta quase universal contra o colonialismo.
Foto WPH.*

porém, tornou-se evidente que até os vitoriosos haviam perdido muito prestígio por consequência da guerra. Repentinamente, movimentos nacionalistas iniciados décadas antes tomaram novo vigor e, no espaço de duas décadas, todo o império colonial foi destruído. Nem sempre a independência política levou à independência econômica, pois em muitos casos desenvolveu-se um sistema econômico neocolonialista em substituição da velha ordem. Contudo, vinte anos após o final da guerra, estava claro que havia, nas nações mais jovens, movimentos intensos contra o imperialismo econômico. Por vezes, o nacionalismo assumiu a forma de uma ressurreição de religiões não-cristãs antigas. Alguns

movimentos procuraram mudar não apenas a ordem econômica internacional, mas também a ordem social da própria nação, muitas vezes seguindo um modelo socialista. O primeiro e maior exemplo dessa tendência foi a China, onde, em parte graças à guerra, o governo nacionalista foi derrubado pelos comunistas. Embora se mantivesse fiel ao comunismo russo durante algum tempo, por fim a China desfez os vínculos que ainda lembravam a antiga tutela das nações europeias sobre o restante do mundo. O Japão seguiu na direção contrária: comprometendo-se com o capitalismo e com a industrialização, procurou competir com os países industrializados mais antigos da Europa e da América do Norte. Quase toda a África e o mundo muçulmano tornaram-se independentes das normas políticas do Ocidente. Israel e a África do Sul, dois enclaves ocidentais em áreas fora do Ocidente, foram duramente pressionados por seus vizinhos. Nos novos países em todo o mundo, assim como nas nações mais antigas da América Latina, muitos sentiam que estava em pauta para as últimas décadas do século XX a edificação de uma ordem econômica mais favorável para os países mais pobres, a reestruturação das relações exteriores com essa base e a redistribuição de riquezas dentro de suas próprias fronteiras.

Em meio a todas essas mudanças, muitas vezes as nações mais antigas da Europa e os Estados Unidos ficavam perplexos. Nesses países, muitos haviam aprendido que toda a exploração colonial e neocolonial era resultado de motivações altruístas e de ideais nobres. Vista dessa perspectiva, a reação anticolonial era no mínimo atordoante e só poderia ser explicada pela presença de uma conspiração maligna, a qual desencaminhava os “nativos” para longe de seus interesses mais sublimes. Essa compreensão do movimento anticolonialista foi impulsionada pela mentalidade da “Guerra Fria”, nome atribuído ao conflito entre nações capitalistas e comunistas, surgido imediatamente após a Segunda Guerra Mundial, persistindo durante décadas com diferentes graus de intensidade. Graças à guerra, a União Soviética passou a dominar

a maior parte da Europa oriental, e a Alemanha dividiu-se em República Federativa —Alemanha Ocidental— e República Democrática —Alemanha Oriental. Essa área compôs o cenário de muitas atividades da Guerra Fria, dentre as quais o bloqueio de Berlim pelos comunistas e a construção de um muro para impedir que os cidadãos da Berlim Oriental desertassem para o Ocidente. De quando em quando, em países como a Coreia e o Vietnã, a Guerra Fria irrompia em hostilidades explícitas —embora as principais potências, temendo o poderio nuclear um do outro, evitassem a confrontação militar direta. No Ocidente, muitos interpretavam todo o movimento anticolonialista com base na Guerra Fria. Visto que os comunistas estavam realmente envolvidos em diversos movimentos revolucionários —ainda que nem sempre na sua liderança— podia-se entender a tendência anticolonialista geral como uma imensa conspiração comunista. Tal interpretação, mais popular nos Estados Unidos que na Europa, tinha a vantagem de explicar como o altruísmo da “responsabilidade do homem branco” levara ao anticolonialismo mordaz do final do século XX. No entanto, chegou-se a essa explicação tão fácil à custa de uma simplificação exagerada, torpe e perigosa —algo que ameaçou alienar o Ocidente da imensa maioria da humanidade.

Nesse ínterim, o mundo ocidental passava por mudanças semelhantes. Os cidadãos que até há pouco tempo pareciam satisfeitos em desempenhar um papel secundário —particularmente os negros e as mulheres— subitamente começaram a reivindicar participação no processo de tomada das decisões. Isso não estava totalmente dissociado da tragédia das duas guerras mundiais e da evidente ameaça de uma terceira. De fato, se os líderes haviam arrastado o mundo para tais colapsos, parecia estar mais que na hora de dar a outros a oportunidade de governar. Nos Estados Unidos, durante a Segunda Guerra Mundial, negros e mulheres foram convocados para dar o melhor de si por seu país. Após a guerra, mostraram-se relutantes em voltar à sua condição anterior. Tanto o movimento pelos direitos civis quanto

a manifestação feminista foram uma tentativa de obter mais poder para negros e mulheres e, ao mesmo tempo, representavam uma crítica à maneira em que os homens brancos estavam conduzindo o mundo.

Em todas essas situações a igreja esteve presente. Mais que qualquer outra organização internacional, corporação ou movimento político, a igreja atravessava fronteiras nacionais, classes sociais e alianças políticas. De fato, o grande legado do século XIX foi que, pela primeira vez na história, nascia uma igreja verdadeiramente universal. Embora haja, no século XX, quem considere os missionários de gerações anteriores sonhadores irrealistas, a verdade é que eles tiveram êxito, pois com seu trabalho deixaram



Em todo o mundo, as pessoas se reuniam e se organizavam para reivindicar seus direitos. Foto JnG.

uma imensa malha de cristãos de toda cor e nacionalidade. Para essa igreja internacional, as questões do século XX não eram simples. A guerra e as disputas raciais e de classes dividiam a igreja — muitas vezes acerca de procedimentos e por razões pouco relacionadas com antigas diferenças teológicas. Vez por outra, a igreja era perseguida; outras vezes, usavam-na com motivos inconfessos. Em meio às perplexidades do século XX, seus membros freqüentemente ficavam divididos, confusos e até temerosos. Contudo, em meio a guerras, perseguições e conflitos civis, eles procuravam testemunhar dAquele, cuja norma de paz e justiça não terá fim. Tal é a história do cristianismo no século XX, para a qual nos voltamos agora.

II O Cristianismo Oriental

Chegou o momento em que o dever do cristão em todo o mundo é reunir forças a fim de cumprir as palavras do profeta Isaías — "... converterão as suas espadas em relhas de arados e suas lanças, em podadeiras..." — assim provando, mais uma vez, a exeqüibilidade e a atualidade permanente do cristianismo no mundo.

Justiniano, Patriarca Romeno, 1960

Uma das principais questões enfrentadas por todo cristão no século XX é como viver na "era pós-constantiniana". O significado desta frase refere-se ao fato de a igreja não poder mais contar com o apoio político desfrutado desde a época de Constantino. A partir da Revolução Francesa, o cristianismo ocidental viu-se obrigado a aceitar o desafio dos estados seculares, que, embora nem sempre hostis, tendem a desconsiderá-lo. Para o cristianismo oriental, por seu turno, esse processo começou quando Constantinopla caiu ante os turcos, em 1453. Foi nesse ponto que deixamos nossa narrativa acerca do curso do cristianismo oriental, e é para onde devemos retornar agora.

O cristianismo bizantino

O apoio que o cristianismo tradicionalmente recebia do Império Bizantino não era uma bênção pura. É verdade que seu relacionamento com o Império trazia grande prestígio à Igreja Grega, mas

também é verdade que sua liberdade era profundamente limitada. Enquanto no Ocidente os papas freqüentemente eram mais poderosos que os reis, no Oriente os imperadores dominavam a igreja, e os patriarcas que não obedecessem às suas ordens eram facilmente depostos e substituídos. Quando o imperador chegou à conclusão de que era necessário unir-se a Roma a fim de salvar seu império, a junção aconteceu mesmo contra a vontade explícita da imensa maioria da Igreja Bizantina. Um ano depois, em 1453, Constantinopla caiu nas mãos dos turcos. Muitos cristãos bizantinos interpretaram esse acontecimento como um ato de libertação de um imperador tirano, que os havia forçado a unir-se com a herege Roma.

A princípio, o regime otomano concedeu certa liberdade à igreja. Mohammed II, conquistador de Constantinopla, convidou os bispos a eleger outro patriarca —o anterior havia fugido para Roma—, a quem ele conferiu autoridade civil e eclesiástica sobre os cristãos de seus territórios. Na própria Constantinopla, metade das igrejas tornara-se mesquitas, mas, na outra metade, o culto cristão continuava com a tolerância absoluta do estado. Em 1516, os otomanos conquistaram a Síria e a Palestina, e os cristãos desses territórios também foram submetidos ao governo do patriarca de Constantinopla. Um ano depois, quando o Egito caiu perante os turcos, o patriarca de Alexandria recebeu poderes especiais sobre os cristãos egípcios. Embora essa estratégia política fizesse dos patriarcas os governantes virtuais de um estado cristão dentro do território turco, também significava que um patriarca que não implementasse a política do sultão logo seria deposto.

Por vários séculos, a atividade teológica na igreja de língua grega foi dominada por influências ocidentais e reações em sentido contrário. As questões debatidas no Ocidente durante a Reforma Protestante também foram discutidas na igreja de fala grega e, em 1629, Cyril Lucaris, patriarca de Constantinopla, publicou uma “Confissão de Fé”, claramente protestante. Conquanto Luca-

ris tenha sido deposto e assassinado, muitos veneraram sua memória —alguns alegando que a Confissão de Fé era espúria. Por fim, em 1672, um sínodo condenou-o “se ele de fato tivesse sido um herege calvinista”. No século seguinte, porém, a questão deixava de ser o protestantismo; antes, era a filosofia e a ciência ocidentais e o impacto que deveriam ter sobre a teologia da igreja ortodoxa. No século XIX, quando a Grécia tornou-se independente da Turquia, essa controvérsia assumiu implicações políticas. Em geral, o nacionalismo grego tomava o partido dos que advogavam a introdução de métodos ocidentais de pesquisa e educação —os quais também afirmavam que a igreja grega, agora existindo em uma nação independente, deveria separar-se do patriarca de Constantinopla. Os conservadores, por sua vez, sustentavam que a tradição comumente recebida teria de orientar a educação e que parte dessa tradição consistia na sujeição ao patriarca de Constantinopla, embora estivesse ele sujeito ao sultão turco.

Durante o século XIX e o início do XX, o Império Otomano entrou em colapso, e formaram-se igrejas ortodoxas nacionais não apenas na Grécia, mas também na Sérvia, na Bulgária e na Romênia. Em cada uma dessas regiões, a tensão entre os sentimentos nacionalistas e a natureza transnacional da igreja ortodoxa era uma questão proeminente. No período entre as duas guerras mundiais, o patriarcado de Constantinopla reconheceu a autonomia das diversas igrejas ortodoxas, não apenas nos antigos territórios turcos situados nos Bálcãs, mas também em outras regiões européias, como a Estônia, a Letônia e a Checoslováquia. Como a maior parte desses territórios foi submetida à hegemonia russa após a Segunda Guerra Mundial, a política religiosa soviética lhes foi aplicada, de forma geral. No início do século, os antigos patriarcados de Jerusalém, de Alexandria e de Antioquia encontravam-se sob domínio árabe. A princípio, esses estados árabes recém-formados desfrutavam da proteção de potências ocidentais. Nessa época, um número significativo de cristãos liderados por esses patriarcados tornou-se ou católico ou protes-

tante. Em seguida, o crescente nacionalismo árabe reagiu contra o poder e a influência ocidentais, o desenvolvimento, tanto do protestantismo quanto do catolicismo, foi reprimido. Já na segunda metade do século XX, a Grécia era a única nação em que o Cristianismo Ortodoxo ainda podia contar com algo semelhante à união tradicional entre igreja e estado.

Todas essas igrejas, porém, mostraram realmente sinais de vitalidade. Durante algum tempo, temia-se que a perda de escolas eclesiásticas e a pressão da propaganda governamental afastassem da igreja as novas gerações. A experiência de várias décadas, porém, parecia indicar que a liturgia, a fonte tradicional de força espiritual para os fiéis ortodoxos, estava à altura da tarefa de transmitir a tradição cristã nos estados hostis. Embora as deficiências civis às quais os cristãos vêm sendo submetidos em vários desses estados, em épocas diversas, realmente tenham resultado num declínio de participação ativa na igreja por parte dos envolvidos no mercado de trabalho, é significativo observar que, depois de aposentadas, inúmeras pessoas voltam à igreja. Evidentemente, o período pós-constantiniano não implicou no fim dessas igrejas que herdaram a antiga tradição bizantina.

A igreja russa

Na Rússia, muitos interpretaram a queda de Constantinopla, em 1453, como um castigo de Deus por terem concordado em unir-se novamente à herege Roma. Por fim, desenvolveu-se a teoria de que, assim como Constantinopla havia substituído Roma como a “segunda Roma”, agora Moscou era a “terceira Roma”, a nova cidade imperial cuja tarefa providencialmente designada era sustentar a ortodoxia. Em 1547, Ivan IV da Rússia assumiu o título de “czar” ou imperador, sugerindo que era o sucessor dos antigos césares de Roma e de Constantinopla. Semelhantemente, em 1598 o metropolita de Moscou assumiu o título de patriarca. Para apoiar esse auto-entendimento, a igreja russa elaborou uma série de obras polêmicas contra gregos, católicos e protestantes.

Já no século XVII, tais noções encontravam-se tão arraigadas, que uma tentativa de reaproximação dos gregos provocou um cisma na Rússia.

O czar Alexis I Mikhailovich (1645-1676) entendeu essa reaproximação com os cristãos gregos como um passo preliminar para a conquista de Constantinopla e, portanto, encorajou o patriarca Nikon a rever a liturgia, fazendo-a concordar com as práticas gregas. Muitos russos, porém, sobretudo entre as classes mais baixas, reagiram violentamente. Eles suspeitavam de tudo que fosse estrangeiro, ainda mais por parecer que a aristocracia é que estava interessada na promoção das idéias novas. O resultado foi o cisma dos Antigos Fiéis, alguns dos quais se uniram depois à revolta dos camponeses. Essa rebelião foi reprimida com grande derramamento de sangue, e piorou a condição servil dos camponeses. Os Antigos Fiéis subsistiram, embora discordassem acerca de diversas questões — em particular, se aceitariam sacerdotes oriundos da Igreja Ortodoxa ou se não teriam sacerdote algum. Alguns foram levados a extremos apocalípticos, e milhares se suicidaram para provar sua fé. Entretanto, no final os grupos mais radicais desapareceram e os Antigos Fiéis sobreviveram como um grupo minoritário na Rússia até pelo menos o século XX.

O czar Pedro, o Grande (1689-1725), empreendeu uma linha de ação diferente. Não lhe interessava reaproximar-se dos cristãos gregos, mas sim abrir seu país para as influências ocidentais. Na vida da igreja, isso levou a um crescente interesse tanto pela teologia católica quanto pela protestante. Em geral, os que seguiam essas escolas de pensamento divergentes não abandonavam sua fé Ortodoxa; antes, procuravam desenvolver uma teologia Ortodoxa usando metodologias católicas ou protestantes. Em questões abertas a debate, alguns seguiam a liderança católica, enquanto outros imitavam o exemplo do protestantismo. A escola de Kiev, cuja figura central era Pedro Mogila, estava associada às tendências católicas, ao passo que Theophanes Prokopovick e seus discípulos achavam que a Ortodoxia russa deveria analisar

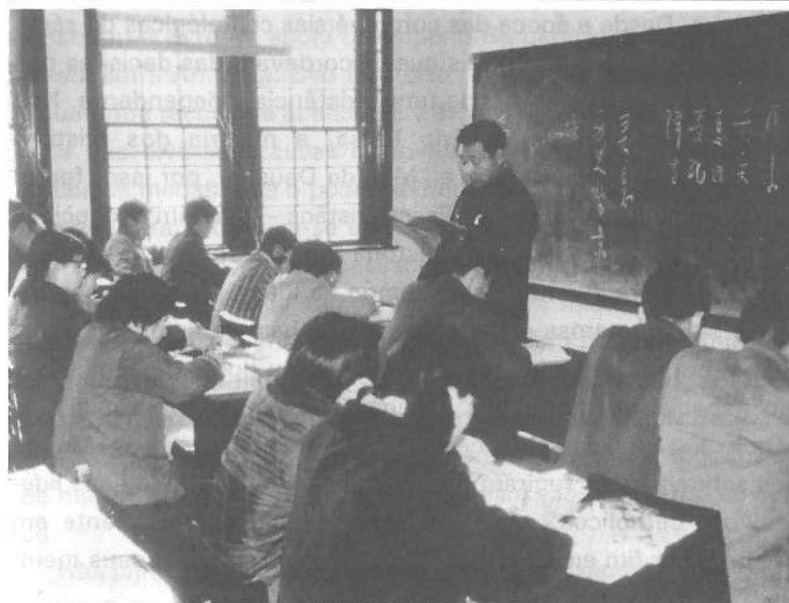
a crítica protestante à tradição. No início do século XIX, a influência do Iluminismo e do Romantismo fez prevalecer o grupo de Prokopovick. Mais para o fim desse século, porém, houve uma reação nacionalista, com maior destaque ao valor do que era tradicionalmente russo —o movimento eslavófilo. O principal participante desse movimento foi o teólogo leigo Alexis Khomiakov (1804-1860), que aplicou as categorias hegelianas para mostrar que o entendimento Ortodoxo verdadeiro da catolicidade —*sobornost*— é uma síntese perfeita entre a tese católica acerca da unidade da Igreja e a antítese protestante da liberdade do evangelho.

A Revolução Russa pôs fim em grande parte desse debate. O marxismo, filosofia ocidental diferente, havia obtido proeminência. Em 1918, a igreja foi oficialmente separada do estado, o que ficou ratificado pela constituição de 1936, a qual garantia tanto “liberdade de culto religioso” quanto “liberdade de propaganda anti-religiosa”. Em 1920, o ensino religioso nas escolas foi banido. Dois anos antes foram fechados todos os seminários. Após a morte do patriarca Tikhon, em 1925, a Igreja Ortodoxa Russa não obteve permissão para eleger seu sucessor antes de 1943. Então, em parte por causa da guerra contra a Alemanha, o governo decidiu reconhecer a existência permanente da igreja. Nesse mesmo ano, reabriram-se os seminários. Além disso, concedeu-se permissão para imprimir alguns livros e periódicos e fabricar os utensílios necessários para os cultos.

Como no caso de outras Igrejas Ortodoxas submetidas ao domínio comunista, a igreja russa considerava sua liturgia capaz de sustentar os fiéis e transmitir as tradições às novas gerações. Mais para o final do século XX, após quase setenta anos de domínio comunista, os Ortodoxos da União Soviética ainda eram fortes, e seu número chegava a cerca de 60 milhões.

Outras igrejas orientais

Além das igrejas mencionadas acima, há instituições Ortodoxas



O caráter internacional do labor teológico pode ser visto nesses dois seminários, um em Moçambique e outro na República Popular da China. Fotos GTB.

xas em diversas partes do mundo. Algumas, como a Igreja Ortodoxa do Japão e as da China e da Coréia, resultaram da obra missionária da Igreja Russa. Elas são absolutamente nacionais, sendo quase todos os membros e o clero nativos, e celebram a liturgia na língua materna. Outras são resultado do que se conhece por “Diáspora Ortodoxa”. Por diversas razões —convulsões políticas, perseguições, a busca de melhores condições de vida— inúmeros ortodoxos mudaram-se para áreas distantes de suas terras natais. Particularmente na Europa ocidental e no Novo Mundo, há russos, gregos e outros, em quantidade significativa, para quem sua fé e sua liturgia são meios de manter vivos tradições e valores que do contrário seriam perdidos. As relações entre esses diversos grupos geram problemas difíceis para a Ortodoxia, que sempre sustentou que não pode haver mais de uma Igreja Ortodoxa em determinado lugar ou região. De tempos em tempos, isso deu ênfase mais profunda aos laços de união dentro da Comunhão Ortodoxa.

Entretanto, nem todas as igrejas fazem parte da Comunhão Ortodoxa. Desde a época das controvérsias cristológicas do século V, diversas igrejas orientais que discordavam das decisões dos concílios haviam estabelecido uma existência independente. Nos antigos territórios do Império Persa, a maioria dos cristãos recusou-se a chamar Maria a “Mãe de Deus” e, por isso, foram apelidados de “nestorianos”. Esses cristãos —também conhecidos como “assírios”— têm uma história longa e repleta de altos e baixos. Embora durante algum tempo na Idade Média essa igreja tenha sido numerosa e suas missões tenham-se estendido até a China, em épocas mais recentes ela sofreu duras perseguições, em especial por parte dos vizinhos muçulmanos. No início do século XX, tais perseguições dizimaram seus membros. Muitos dos sobreviventes fugiram para o ocidente —incluindo seus líderes, os “cathólicos”, que buscaram refúgio primeiramente em Chipre e por fim em Chicago. Hoje, o número total de seus mem-

bros é de aproximadamente cem mil cristãos espalhados pelo Iraque, Irã, Síria e Estados Unidos.

Essas igrejas que se recusaram a aceitar a “Definição de Fé” de Calcedônia, porque parecia fazer uma divisão entre a humanidade e a divindade de Jesus, são usualmente chamadas de “monofisistas”, embora o termo não designe com exatidão sua compreensão cristológica. As maiores desses grupos são a Igreja Copta do Egito e sua filial, a Igreja da Etiópia. Esta foi uma das últimas igrejas orientais a receber o apoio ativo do estado, mas isso terminou com a deposição do imperador Haile Selassie, em 1974. A antiga Igreja Monofisista Síria, também conhecida como “Jacobita”, é forte na Síria e no Iraque. Seu chefe, o patriarca jacobita de Antioquia, mora em Damasco, a capital síria. Tecnicamente sob esse patriarca, mas na realidade autônoma, a Igreja Síria na Índia, que alega ter sido fundada por São Tomé, é inteiramente nativa, contando com cerca de meio milhão de membros.

Como observamos anteriormente, a Igreja Armênia recusou-se a aceitar a Definição de Fé de Calcedônia, basicamente porque ressentiu a falta de apoio do Império Romano quando os persas invadiram a Armênia. Seu território foi conquistado pelos turcos e sua firme recusa de abandonar a fé dos antepassados constituiu uma das diversas causas de inimizade com seus dominadores turcos. À medida que o poder do Império Otomano diminuía, essa inimizade transformava-se em violência. Em 1895, e novamente em 1896 e 1914, foram massacrados milhares de armênios que viviam sob o domínio turco. Cerca de um milhão conseguiram escapar e, conseqüentemente, existe hoje um número significativo de cristãos armênios na Síria, no Líbano, no Egito, no Irã, no Iraque, na Grécia, na França e no hemisfério ocidental. Na região da Armênia mais tarde sob o domínio soviético, a igreja subsiste de maneira semelhante à de outras igrejas sob o governo soviético.

Nas primeiras décadas do século XX, a participação das igrejas orientais no movimento ecumênico foi razoavelmente tímida. Elas

temiam que sua disposição para discutir as questões de “fé e ordem” fosse interpretada como incerteza quanto às suas próprias crenças ou como disposição para transigi-las. Portanto, embora várias colaborassem com outros cristãos em assuntos de ordem prática, elas se recusavam a qualquer participação oficial em discussões que pudessem ser interpretadas como tentativas de resolver questões relativas à fé por meio de negociações. Quando as igrejas foram convidadas a participar da Primeira Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas, ocorrida em Amsterdã em 1948, a maioria das Igrejas Ortodoxas fez uma consulta interna e decidiu ausentar-se. Em 1950, a Junta Central do Conselho Mundial de Igrejas divulgou uma declaração que minorava a maior parte das apreensões da Igreja Ortodoxa. Depois disso, a maioria das Igrejas Ortodoxas tornou-se membro do Conselho Mundial de Igrejas. Semelhantemente, aumentou também a participação de outros grupos orientais. Nesse contexto específico, principalmente pela mediação do Conselho Mundial de Igrejas, têm ocorrido conversações importantes entre as igrejas que aceitam a Definição de Calcedônia e as que a rejeitam — nestorianos e monofisistas. Nesses diálogos, descobriu-se que há um profundo acordo entre essas diversas instituições, sendo que muitas de suas divergências resultam de mal-entendidos. Assim, enquanto possibilita o diálogo entre o cristianismo ocidental e o oriental, o movimento ecumênico também tem promovido uma importante comunicação entre os cristãos orientais.

Ao observar essas diversas igrejas como um todo, pode-se chegar a duas conclusões. A primeira é que tais igrejas, em virtude de sua experiência histórica de ter de passar com rapidez impactante para a era pós-constantiniana, podem ter percepções significativas para oferecer a outros cristãos que hoje experimentam transformações semelhantes. A outra conclusão é que os cristãos ocidentais talvez tenham subestimado o poder da liturgia e da tradição, que possibilitou que essas igrejas continuassem a viver, e até prosperar, nas circunstâncias mais adversas.

III

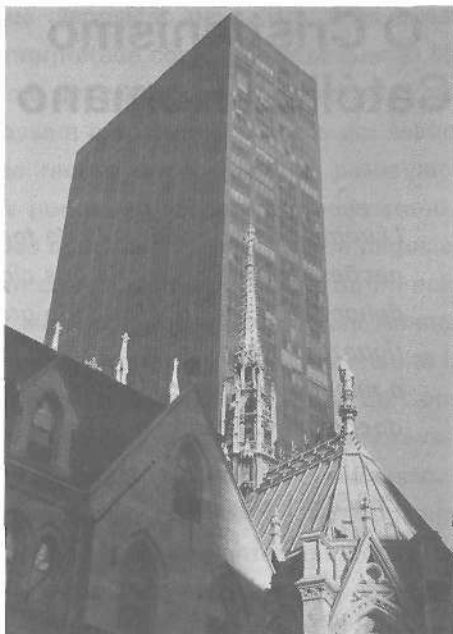
O Cristianismo Católico Romano

Livremo-nos do escândalo de ter algumas nações em que a maioria dos cidadãos se denomina cristã, desfrutando grandes riquezas, ao passo que o restante não possui o mínimo necessário, sofrendo fome, doenças e todo tipo de miséria.

Concílio Vaticano II

Quando pela última vez dirigimos nossa atenção para a Igreja Católica Romana,^{*} observamos que a reação dela ao mundo moderno era principalmente de temor e condenação. Entre os motivos para tal reação estavam a perda dos estados papais para a recém-formada nação da Itália, o medo de que os novos territórios leigos fossem um obstáculo para a obra da Igreja Católica e a preocupação de que as idéias modernas desviassem algumas mentalidades. Em geral, a história da Igreja Católica até o pontificado de João XXIII, na segunda metade do século XX, foi a continuação dos planos e das atitudes estabelecidas no Concílio de Trento, basicamente em reação ao protestantismo. Ao mesmo tempo, dentro da Igreja Católica havia quem sentisse que tal postura de condenação e de rejeição indiscriminada das tendências modernas era um erro teológico e pastoral. Em princípios do

^{*}Volume 9 (*A era dos novos horizontes*), cap. V, p. 106-16.



O mundo moderno parecia representar uma ameaça à igreja.

século XX, diversas vezes esses críticos leais expressaram repetidamente suas opiniões e alternativas em vão, pois foram reprimidos ou desconsiderados. Assim, a história do catolicismo romano ao longo do século XX é, em grande parte, a história do conflito entre os que desejavam continuar na direção estabelecida em Trento e no Concílio Vaticano I e os que ansiavam por uma abertura maior na igreja e uma postura mais criativa ante os desafios do mundo moderno.

De Benedito XV a Pio XII

A Primeira Guerra Mundial acabara de irromper quando faleceu Pio X. Benedito XV (1914-1922), que havia sido nomeado arcebispo por Pio X, o sucedeu pretendendo seguir suas diretrizes. Como os três papas anteriores, insistiu em seu direito de reger os esta-

dos papais, alegando que a Itália os havia usurpado da Santa Sé. Benedito XV dirigiu a maior parte de seus primeiros esforços à busca da paz; contudo, as potências em guerra repeliam-no vez após vez. Quando finalmente houve paz e estabeleceu-se a Liga das Nações, ele não tinha mais nenhum poder de influência decisiva sobre os acontecimentos. Após a guerra, Benedito XV conseguiu assinar concordatas com diversos dos novos estados resultantes das negociações de paz. Em geral, foi considerado um papa mais aberto que o anterior, mas não muito eficaz.

Pio XI (1922-1939), seu sucessor, era estudioso e administrador capaz. Além disso, tinha profunda consciência da crescente importância do mundo não-europeu e, portanto, fez tudo o que estava a seu alcance para fomentar a obra missionária e ajudar no amadurecimento das igrejas já estabelecidas. Durante seu pontificado, o número de missionários católicos dobrou; e foi ele quem ordenou os primeiros bispos chineses. Como veremos, mais no



Pio XI foi quem consagrou os primeiros bispos chineses.

final do século XX essa ênfase no desenvolvimento do catolicismo em outras terras produziria frutos inesperados e significativos. Pio XI também se interessava em ampliar a atividade dos leigos, ainda que sempre sob a supervisão da hierarquia. Isso foi exposto na primeira de suas encíclicas, que estabeleceu as metas e as regras para a Ação Católica, a mais importante organização católica leiga da primeira metade do século.

Embora estivesse muito preocupado com os perigos do comunismo e sua confessa postura ateuísta, Pio XI não manifestou a mesma preocupação perante o fascismo, especialmente quando passou a atuar como o principal inimigo do comunismo. Ademais, o fascismo recorria aos mesmos princípios que Pio IX havia advogado tão intensamente em seu *Sílabo de erros*: uma compreensão hierárquica da sociedade, um forte sentido de autoridade e um estado voltado para a imposição de padrões morais. Como nas primeiras fases de seu desenvolvimento, o fascismo italiano favorecia o catolicismo, o papa estava bastante satisfeito em tê-lo a seu lado. Em 1929, seu representante assinou com Mussolini um acordo que finalmente resolveu a questão da soberania italiana sobre Roma. A Itália reconhecia a existência de um estado soberano, a “Cidade do Vaticano”, e concedia ao papado o domínio sobre esse território, bem como uma compensação financeira pela perda de outras regiões. Por sua vez, Pio XI reconhecia o reino da Itália como um estado legítimo, tendo Roma por capital. Posteriormente, o papa entrou em conflito com o fascismo italiano e passou a condenar repetidamente Hitler e o nazismo nos primeiros estágios de sua ascensão ao poder. Mais tarde, porém, o papa atenuou sua postura contra o regime nazista e até apoiou a versão fascista de Franco, na Espanha. Na Alemanha, o medo do liberalismo e do comunismo inclinara muitos católicos ao nazismo ascendente. Em 1933, a oposição católica a Hitler entrou em colapso e o partido político liderado por mons. Kaas deu a Hitler a maioria necessária para obter a posse absoluta do governo. Quase na mesma época, os bispos reuniram-se em Fulda e

retrataram-se das duras palavras anteriormente proferidas sobre os perigos do nazismo. Em Roma, Pio XI e seu secretário de estado, o cardeal Pacelli —mais tarde, Pio XII— sentiram que chegara o momento de estabelecer um acordo com Hitler e, em alguns meses, foi assinada uma concordata que os círculos internacionais entenderam como a aprovação condicional do Vaticano ao regime nazista. O papa demorou diversos anos para perceber os perigos do nazismo, que, durante muito tempo, ele vira como alternativa aceitável para o comunismo. Por fim, em 1937, Pio XI publicou duas encíclicas, uma contra o nazismo e outra contra o comunismo. A primeira delas, *Mit brennender Sorge*, declarava que o nazismo era uma nova forma de paganismo e acusava Hitler de desprezar a concordata de 1933. Cinco dias depois, *Divini Redemptoris*, a encíclica paralela, condenava o comunismo, que passara a preocupar seriamente o papa, visto que a Rússia havia intensificado sua propaganda anti-religiosa. O comunismo também estava progredindo rapidamente na Ásia, e o papa temia que a Revolução Mexicana gerasse outro estado comunista. Nessa encíclica, ele condenou a concepção marxista de ser a religião um meio de oprimir as classes mais baixas e declarou que não podia haver motivos justificados para a colaboração cristã. Nesse ínterim, o fortalecimento dos vínculos entre Hitler e Mussolini e os constantes embates com o fascismo italiano levaram o papa a preparar um duro discurso condenando algumas das ações do regime fascista na Itália, sem, contudo, cortar relações. Pio XI não havia terminado de elaborar esse discurso quando morreu.

O conclave precisou de apenas um dia e três escrutínios para eleger o sucessor: o cardeal Pacelli, que manifestou a intenção de continuar as medidas de Pio XI, assumindo o nome de Pio XII (1939-1958). Experiente em negócios diplomáticos, com ligeira tendência ao nepotismo e uma visão profundamente autoritária e clerical da igreja, Pio XII era também um místico que passava horas em preces; um trabalhador incansável, cujos assistentes muitas vezes reclamavam de sua liderança severa, e um homem

de magnetismo pessoal, muito respeitado tanto por amigos quanto por inimigos. Os primeiros anos de seu pontificado foram dominados pela Segunda Guerra Mundial, que ele tentara sem sucesso evitar. Quando a guerra se tornou inevitável, o papa tentou —novamente sem êxito algum— manter a Itália fora do conflito, e também apoiou uma conspiração para depor Hitler. Uma vez iniciado o conflito, Pio XII assumiu uma postura de neutralidade, esperando que, ao permanecer acima da desavença, poderia servir de mediador no momento certo. Entretanto, essa neutralidade foi conseguida à custa do silêncio ante as atrocidades nazistas contra os judeus, política que lhe rendeu duras críticas. Nessa altura, até mesmo seus apologistas admitem que ele estaria consciente do que acontecia na Alemanha e defendem sua postura alegando que não adiantaria muito protestar. Tais considerações, porém, não impediram o papa de denunciar as barbaridades nazistas contra os católicos na Polônia —embora os bispos poloneses declarassem que a cada protesto pela Rádio do Vaticano seguiam-se outras medidas contra seu rebanho. Com respeito a tais questões, Pio XII parece ter sido apenas mais um representante da tendência básica do papado desde do Concílio de Trento: proteger a igreja a todo custo, buscando para ela o máximo de liberdade e poder, e submeter todas as outras questões a essa preocupação básica. Também é provável que, embora temesse uma vitória nazista, ele estivesse mais preocupado com o desenvolvimento do comunismo e que, na guerra entre o Eixo e a União Soviética, simpatizasse mais com o primeiro. De qualquer forma, Pio XII insistiu repetidamente nos princípios gerais pelos quais as nações e os governos deveriam ser julgados, embora ele próprio se abstinhasse de fazer tais julgamentos.

Embora a reação do papa à perseguição dos judeus na Alemanha e nas áreas ocupadas da Europa deixasse muito a desejar, havia outros católicos arriscando a vida e a liberdade por causa dos irmãos judeus. O próprio sumo pontífice tinha conhecimento dos grupos clandestinos que auxiliavam os judeus a escapar da

Alemanha, da França e de diversos países da Europa oriental. E há, entre os “gentios justos”, que a comunidade judaica internacional reconhece terem aceito aquele desafio, muitas vezes chegando ao heroísmo, diversos católicos.

Após a guerra, a política internacional do papa dirigiu-se basicamente à ameaça do comunismo. Em 1949, ele decretou a excomunhão automática de todos os que apoiassem os comunistas em qualquer país. Era a época da grande expansão imperialista da Rússia, cuja esfera de influência logo incluiu a maior parte da Europa oriental. Na Ásia, após o período sob o domínio japonês, a China também se tornara comunista, fazendo parecer, na época, que nesse imenso país a Igreja Católica —bem como todas as outras igrejas— havia sido completamente aniquilada. Contra essa ameaça, e esperando também evitar guerras futuras, Pio XII juntou-se às vozes que clamavam por uma Europa unificada. Em 1953, ele assinou uma concordata com o regime de Franco, na Espanha —o principal baluarte sobrevivente do fascismo após a guerra. Suas razões para isso eram muitas. À medida que a tensão aumentava, crescia a influência dos comunistas no governo da Espanha antes da guerra civil. Os católicos que temiam o comunismo viam em Franco e em seu movimento a única alternativa, o que, por sua vez, deu origem a um anticlericalismo crescente. Depois, a guerra civil desencadeou ânimos violentos, resultando na morte de milhares de padres, freiras e monges. Quando assentou a poeira, Franco mantinha o controle firme da nação, e seus aliados mais fiéis eram os membros mais conservadores do clero católico. Por conseqüência, em meio a um mundo em que cada vez mais governos pareciam voltar-se contra a igreja, o Vaticano acolheu Franco e seu regime.

A orientação do papa também podia ser percebida em seu entendimento do papado e sua autoridade doutrinária e administrativa. Ele tendia a centralizar o governo da igreja, privando os episcopados nacionais de grande parte de sua iniciativa. Embora fosse mais favorável ao movimento ecumênico do que seus ante-

cessores, Pio XII impôs, em 1950, mais um obstáculo ao progresso de tal movimento, ao proclamar o dogma da assunção corporal de Maria aos céus. Não obstante, ele desconfiava sobretudo das inovações no campo da teologia. Em 1950, a bula *Humani generis* reiterou advertências anteriores contra as inovações teológicas. Foram silenciados alguns dos teólogos católicos mais criativos da época, entre os quais diversos autores cujos escritos estabeleceram a base para o Concílio Vaticano II. O Santo Ofício proibiu Pierre Teilhard de Chardin, um dos pensadores católicos mais criativos do século XX, de publicar suas obras teológicas — elas finalmente foram publicadas após sua morte, em 1955. Na França, alguns líderes católicos haviam tentado entrar no movimento operário por meio dos “padres trabalhadores”, que se empregavam como operários comuns, às vezes até mesmo sem deixar que se soubesse, inicialmente, que eram padres. Embora o movimento fosse criticado pelos membros mais conservadores do catolicismo francês, no início teve o apoio do Vaticano. No entanto, quando diversos padres se tornaram líderes do movimento operário e assumiram uma postura contra o capital, o papa retirou seu apoio. Ele ordenou que todos os padres operários deixassem o mercado de trabalho e fechou o seminário onde a maioria deles estava-se formando. Era a época da guerra fria, e o papa, que durante a Segunda Guerra Mundial tivera esperanças de ser mediador, encontrava-se agora imerso no conflito, aparentemente sem nenhuma opção entre o comunismo e o conservadorismo reacionário.

Por outro lado, algumas das medidas de Pio XII realmente prepararam o caminho para as grandes transformações ocorridas no pontificado seguinte. Sua encíclica de 1943, *Divino afflante Spiritu*, estimulava o uso de métodos modernos de estudo bíblico. Embora mais tarde ele insistisse na necessidade de cautela em tal empreendimento, os mesmos estudos bíblicos viriam a contribuir para a renovação da igreja. A reforma da liturgia, uma das primeiras medidas do Concílio Vaticano II, fora encorajada por ele,

embora com muita cautela. Não obstante, ele conduziu sobretudo o processo de internacionalização da igreja, que, por fim, tornaria possível o Concílio Vaticano II. Pio XII entendia que a era do colonialismo chegara ao fim e, portanto, deu continuidade aos planos de seus antecessores de fortalecer as igrejas fora da Europa. Estimulou também a emancipação das colônias, a ponto de ser criticado como inimigo da Europa — particularmente da França, que durante algum tempo permaneceu muito relutante quanto à concessão de independência às suas colônias. Embora insistisse em sua jurisdição universal e em seu controle direto sobre todas as igrejas, o papa promovia o estabelecimento de igrejas nativas sob a liderança de bispos nacionais. Para desenvolvimentos posteriores, foi muito significativa a formação, sob os auspícios do Vaticano, da Conferência dos Bispos Latino-Americanos (CELAM), a primeira organização de caráter oficial de atuação tanto regional quanto internacional. Pio XII ainda levou para a Cúria religiosos não-italianos e internacionalizou o Colégio de Cardeais, que na época de sua morte era apenas um terço italiano. Assim, embora ele próprio fosse um papa conservador, seguindo o estilo dos concílios de Trento e Vaticano I, Pio XII ativou o mecanismo que finalmente levaria ao Concílio Vaticano II e à reforma nele advogada.

João XXIII e o Concílio Vaticano II

A eleição do papa seguinte foi mais difícil do que a anterior. Quando se anunciou a eleição do cardeal Roncalli, após o décimo primeiro escrutínio, muitas pessoas comentaram que o cardeal, de 77 anos de idade, havia sido eleito como um papa transitório, a fim de dar tempo aos cardeais para determinarem o caminho a seguir no futuro. Contudo, o breve pontificado (1958-1963) do idoso papa, que assumiu o nome de João XXIII, foi marcado por transformações significativas. Sua própria decisão de ser chamado de João, nome que fora manchado com as memórias amargas do papado de Avinhão e do antipapa João XXIII (eleito no Concílio

de Pisa, em 1410), indicava que o novo papa estava disposto a começar um novo empreendimento. Desde o início ele afligia muitos membros da Cúria, bem como seus guardas, com suas visitas inauditas aos bairros mais pobres de Roma. Houve até quem temesse que João XXIII pudesse ser simples demais para as sérias responsabilidades que pesavam em seus ombros. Contudo, era alguém de vasta experiência e profunda sabedoria, tendo demonstrado em cargos difíceis assumidos na Bulgária, em Istambul e na França que entendia as sutilezas das negociações e da diplomacia. Ademais, por ter vivido em Istambul, na Turquia, e na secularizada Paris, ele sabia até que ponto a igreja se havia distanciado da comunicação com o mundo em geral. Sua tarefa mais desafiadora seria restaurar a comunicação perdida. E essa tarefa exigiria todas as suas habilidades diplomáticas, pois havia muitos religiosos na Cúria e em outras posições de autoridade na igreja que não compartilhavam de seu modo de ver a situação.

João XXIII, homem idoso com uma missão grandiosa, sentiu a necessidade de agir rapidamente. Assim, três meses após sua eleição, anunciou seu plano de convocar um concílio ecumênico. Muitos membros da Cúria não aprovaram a idéia. No passado, a maioria dos concílios fora convocada a fim de lidar com uma questão urgente —em geral uma heresia considerada particularmente perigosa. Além disso, após o Concílio Vaticano I ter declarado a infalibilidade papal, houve quem pensasse que a era dos concílios chegara ao fim e que, doravante, os papas deveriam dirigir a igreja como monarcas absolutos. De fato, desde a época de Pio IX tinha-se verificado uma tendência constante em direção a uma centralização maior. O papa João XXIII, contudo, via as coisas de outra forma. Ele insistia em chamar os outros bispos de “meus irmãos bispos” e em pedir o conselho deles, em vez de comandá-los. Também estava convencido de que chegara o momento de uma “atualização” total —em italiano, um *aggiornamento*— da igreja, e isso só poderia ser feito lançando mão da sabedoria e dos interesses conjuntos dos bispos de toda a igreja.

O trabalho preparatório para o concílio levou mais de dois anos. Nesse ínterim, o papa publicou a encíclica *Mater et Magistra*, que muitos ativistas católicos em causas de justiça entenderam como uma aprovação papal de sua militância. Finalmente, em 11 de outubro de 1962, o papa João XXIII abriu o Concílio Vaticano II. Poucos esperavam que esse conclave marcaria um desvio radical do curso que a igreja estivera seguindo durante os últimos quatrocentos anos. Os documentos a discutidos e aprovados pelo concílio haviam sido preparados pela Cúria e, em geral, faziam pouco mais do que reafirmar a doutrina católica tradicional, advertindo contra os perigos da época. Mas o papa também dera passos a fim de guiar o concílio em outras direções. No ano anterior, havia criado o Secretariado de Promoção da Unidade Cristã, demonstrando assim seriedade na busca de uma reaproximação com outros cristãos e manifestando sua intenção de que o concílio visasse a tal preocupação. Seu discurso de abertura também estabeleceu um tom diferente daquele da maioria dos documentos preparatórios, pois ele indicava que chegara a hora de a igreja atender aos interesses do mundo moderno com palavras de compreensão e de estímulo, em vez de lançar condenações empoladas. Esses objetivos foram também favorecidos pela presença de observadores não-católicos —31 na instalação e 93 na época em que o Concílio encerrou a última sessão— e, especialmente, pela composição da própria assembleia. De fato, apenas 46% dos prelados presentes vinham da Europa ocidental, do Canadá e dos Estados Unidos. Um total de 42% representava a América Latina,



O caráter internacional da Igreja Católica deixou nela as suas marcas. O arcebispo de Pequim é um dos muitos expoentes desse caráter. Foto GTB.

a Ásia e a África negra. Mais da metade dos bispos participantes originava-se de igrejas de recursos tão limitados que suas despesas de subsistência durante o Concílio tiveram de ser cobertas por fundos de igrejas mais ricas. Tais bispos estavam profundamente preocupados com a necessidade de voltar-se para a difícil situação dos pobres, falar ao mundo não-cristão e, em geral, proferir uma palavra de compaixão e compreensão, em vez de condenação farisaica. Portanto, o apelo do papa quanto ao “remédio da misericórdia”, em seu discurso introdutório, não caiu em ouvidos de mercador.

Logo ficou evidente que a maioria da assembléia desejava ver grandes mudanças na vida da igreja e, em particular, na maneira

em que se dirigia ao mundo moderno. O primeiro documento a ser discutido tratava sobre a liturgia. De todos os documentos preparados de antemão, esse era o que propunha as transformações mais importantes, pois a renovação litúrgica fora uma das reocupações do papa anterior. Mesmo assim, a minoria conservadora procurou impedir as mudanças sugeridas, vencendo, porém, os que apoiavam uma atualização da liturgia. Quando o texto foi devolvido à comissão que o havia esboçado, as instruções anexas consistiam em clara derrota para os conservadores. A partir de então, os documentos redigidos pelas comissões preparatórias eram, em geral, devolvidos para ser reescritos, com instruções de mudanças drásticas.

João XXIII não viveu para ver seu concílio publicar o primeiro documento, pois faleceu em junho de 1963. O papa seguinte assumiu o nome de Paulo, usualmente associado ao Concílio de Trento, e alguns conservadores esperavam que ele fosse dissolver o Concílio ou pelo menos tomar fortes medidas para dificultar suas deliberações. Mas Paulo VI (1963-1978) declarou quase imediatamente sua intenção de que o Concílio prosseguisse com seu trabalho. Embora sem dúvida fosse mais conservador que João XXIII, durante a primeira sessão do Concílio, Paulo VI havia percebido até que ponto os líderes católicos em todo o mundo sentiam a necessidade de novos desvios significativos. Quando foi aberta a segunda sessão, em 29 de setembro de 1963, ele convocou os presentes a “construir uma ponte entre a Igreja e o mundo moderno”.

Sem precisar de nenhum outro estímulo, o concílio seguiu a recomendação do papa — talvez, às vezes, com mais entusiasmo do que Paulo VI teria desejado. O documento sobre a liturgia, desde o início o mais progressista, foi aprovado pela assembléia; os demais, porém, foram devolvidos para ser redigidos novamente em linhas mais concordes com a nova abertura da igreja ao mundo moderno. *A Constituição a respeito da liturgia sagrada*, o resultado mais tangível da segunda sessão, logo teve impacto

entre os fiéis de todo o mundo, pois autorizava o uso das línguas vernáculas até um nível anteriormente não permitido. Também declarava que:

Desde que se preserve a unidade essencial do culto romano, na revisão dos livros litúrgicos serão dados os passos necessários para variações e adaptações cabíveis, segundo as necessidades dos diferentes grupos, regiões e povos, particularmente nos territórios missionários.

As comissões encarregadas de reescrever os diversos documentos foram reconstituídas, havendo uma participação maior de membros eleitos pela assembléia. Havia indícios de que o papa não estava satisfeito com a direção dos acontecimentos, e alguns chegaram até a temer que ele declarasse o Concílio encerrado. Mas Paulo VI não recorreu a medidas tão extremas, e a terceira sessão do Concílio (de 14 de setembro a 21 de novembro de 1964) provou mais uma vez que todos os documentos apresentados antes que não se conformassem ao espírito reformista do Concílio, seriam rejeitados e devolvidos à comissão. O Concílio divulgou documentos sobre a igreja, as igrejas orientais e o ecumenismo. Muitos de seus membros ficaram constrangidos ao ver o papa acrescentar uma “nota explicativa” ao documento a respeito da igreja, no qual esclarecia que a colegialidade episcopal deveria ser entendida sob o aspecto da primazia do papa; além disso, anexou algumas interpolações ao decreto sobre o ecumenismo —já aprovado pela assembléia— que os não-católicos considerariam menos aceitável do que o documento original. Ademais, enquanto muitos membros do Concílio tentavam sublinhar a centralidade de Cristo e contrapor os extremos que a devoção a Maria poderia atingir, o papa, por iniciativa própria, declarou a Virgem como a “Mãe da Igreja”.

Não obstante as implicações dessas atitudes papais, quando o Concílio se reuniu para sua quarta e última sessão (de 14 de

setembro a 8 de dezembro de 1965), seus membros estavam determinados a ver sua obra frutificando. Houve sérias discussões sobre o documento a respeito da liberdade religiosa, ao qual se opuseram duramente os membros conservadores das nações onde os católicos eram maioria. Contudo, após o fracasso da última tentativa, a oposição desmoronou e o restante das deliberações da sessão estiveram sob o controle absoluto dos mais progressistas. Assim, o Concílio promulgou, com relativa facilidade, documentos bastante progressistas a respeito de bispos, padres e sua formação, e acerca dos leigos, da igreja, dos não-cristãos, da atividade missionária e assim por diante. Os documentos sobre a liberdade religiosa e a igreja no mundo moderno foram extremamente significativos, por manifestarem um espírito diferente daquele que prevalecera no catolicismo durante séculos. O primeiro declarava que a liberdade religiosa individual, bem como a de grupos, tem de ser respeitada e que todos os grupos religiosos têm o direito de organizar-se de acordo com seus próprios princípios, “desde que os justos requerimentos da ordem pública não sejam violados”. *A Constituição pastoral a respeito da igreja no mundo moderno* é o mais longo documento jamais emitido por um concílio, e estabelece um tom drasticamente diverso daquele seguido ao longo do século XIX. Embora insista nos princípios católicos de fé e moral, mostra uma abertura genuína em direção aos aspectos positivos da modernidade e versa de maneira criativa sobre temas como vida familiar, questões sociais e econômicas, política, tecnologia, ciência, a importância e a variedade das culturas humanas etc. Como um todo, seu caráter é estabelecido no parágrafo introdutório (I):

As alegrias e esperanças, as dores e angústias dos homens de nossa época, particularmente dos pobres ou de alguma forma atormentados, são as alegrias e esperanças, as dores e angústias dos discípulos de Cristo. Deles é uma comunidade de homens, homens que, em união com Cristo e sob a direção do Espírito

Santo, avançam para o Reino do Pai e levam a mensagem de salvação pretendida para todos. Por isso tal comunidade sabe que está profundamente vinculada à humanidade e à sua história.



As alegrias e as esperanças, as dores e as angústias dos... pobres... são as alegrias e as esperanças, as dores e as angústias dos discípulos de Cristo. Foto JnG.

Quando o Concílio foi suspenso, ficou claro que a Igreja Católica entrara em um novo período da história. Havia ainda muitos passos a ser dados para implementar as decisões do Concílio. Em muitas áreas, haveria resistência; em outras, as mudanças seriam

rápidas e o Vaticano agiria para moderá-las. Em 1968, o papa ressaltou sua tendência conservadora ao publicar a encíclica *Humanae vitae*, na qual proibia todos os métodos artificiais de controle de natalidade, invalidando uma comissão papal que havia recomendado a aceitação de alguns desses métodos. Após a suspensão do Concílio, Paulo VI agiu lentamente, talvez temendo



Inesperadamente, o catolicismo romano foi tomado de um despertar que começou a mover as massas até então submersas na sujeição e na ignorância. Foto JnG.

que mudanças rápidas demais pudessem levar ao cisma ou, pelo menos, à perda de alguns dos membros mais conservadores da Igreja Católica. De fato, sob a liderança de um bispo conservador, tal cisma realmente aconteceu. No entanto, não atraiu muitos membros e, vinte anos depois de sua primeira sessão, era evidente que o Concílio Vaticano II dera andamento a processos que não

podiam ser parados. Exemplo dessa influência contínua foi a declaração dos bispos americanos a respeito da guerra nuclear e da corrida armada, veementemente rejeitadas por alguns por ser uma interferência indevida da igreja em questões militares e políticas. Em sua declaração, os bispos estavam simplesmente explicitando a declaração anterior do Concílio Vaticano II de que a corrida armada e a busca por equilíbrio quanto a máquinas de destruição não podem gerar paz permanente ou real.

Paulo VI faleceu em 1979 e, após o breve pontificado de João Paulo I, foi sucedido por João Paulo II, o primeiro papa não-italiano desde o século XVI. Polonês, o novo sumo pontífice conhecera



João Paulo II.

a luta da igreja tanto sob os alemães quanto sob os russos, e não tinha ilusões sobre o fascismo ou sobre o comunismo. Seu ponti-

ficado foi marcado por uma tensão, na Polônia, entre o governo comunista e a Igreja Católica, cuja resistência foi estimulada pela eleição de um de seus nativos para a sé petrina. Embora seja conservador com respeito a questões ligadas à vida do clero, e aos votos monásticos e à moralidade pessoal, João Paulo II tem proferido palavras duras sobre a difícil situação dos pobres e a injustiça de sua opressão. Ele dirige ataques contra os padres envolvidos em cargos políticos, mas também insiste em que a Igreja deveria empenhar-se em questões de justiça. Desse modo, o papa tem-se caracterizado como conservador e progressista ao mesmo tempo, dependendo da perspectiva de cada observador.

Desenvolvimentos teológicos

A abertura do Concílio Vaticano II surpreendeu o mundo, que não estava familiarizado com as tendências ocultas de pensamento na Igreja Católica. Entretanto, o labor teológico que a produziu estivera-se desenvolvendo por meio século. Experiências como a dos padres operários resultaram de agitações teológicas que Roma não via com bons olhos. Acima de tudo, porém, havia diversos teólogos cuja fé católica nunca foi posta em dúvida, mas tiveram obras rejeitadas ou desconsideradas pelo Vaticano.

Talvez o mais original desses teólogos tenha sido Pierre Teilhard de Chardin. Filho de uma família da aristocracia francesa, Teilhard decidiu tornar-se jesuíta quando ainda muito jovem, ordenando-se padre em 1911. Na Primeira Guerra Mundial, recusou o posto de capitão — que lhe caberia como capelão — e serviu como cabo, carregando os feridos em macas. Ao fim da guerra, foi admitido como membro pleno da Sociedade de Jesus e, em 1922, terminou o doutorado em paleontologia. Teilhard sempre estivera interessado na teoria da evolução, não como negação da criação, mas sim como uma maneira científica de entender a atuação do poder criativo de Deus. No entanto, seus primeiros ensaios acerca da relação entre fé e evolução provocaram a condenação imediata por parte de Roma. Foi proibido de publicar

outras obras teológicas e enviado para servir na China, onde se esperava que não pudesse causar muitos problemas. Padre obediente que era, ele aquiesceu. A proibição, porém, não o impediu de continuar escrevendo, desde que não publicasse seus manuscritos. Assim, enquanto prosseguia com seu trabalho paleontológico na China, também continuava sua obra teológica, entregando os manuscritos a alguns amigos de confiança. Em 1929, ele foi muito útil na identificação do crânio de *Sinanthropus*, que posteriormente confirmou o princípio da evolução e trouxe a Teilhard aclamações da comunidade científica mundial. Não obstante, Roma recusava-se a permitir que ele publicasse suas obras filosóficas e teológicas, que começavam a circular entre os amigos na França. Finalmente, em 1955, após sua morte, os colegas publicaram seus trabalhos, que imediatamente receberam muita atenção.

Embora aceitasse os princípios gerais da teoria da evolução, Teilhard opunha-se à proposição darwiniana de que a “sobrevivência dos mais aptos” seja a força diretiva subjacente à evolução. Em contraposição, apresentou a “lei cósmica da complexidade e consciência”, em que há um impulso evolutivo em direção ao mais complexo e ao mais profundamente consciente. Assim, o que vemos, em qualquer estágio evolutivo, são inúmeros organismos representando diferentes etapas ou esferas no processo evolucionário. Tal evolução começa com a “matéria do universo”, que então é organizada tornando-se a “geosfera” —matéria organizada formando moléculas, e moléculas, corpos. O estágio seguinte é a “biosfera”, em que surge a vida. Daí emerge a “noosfera”, na qual a vida alcança consciência de si mesma. A evolução não termina nesse ponto; antes, assume dimensão consciente. Os seres humanos, da forma em que os conhecemos hoje, ainda não constituem o final do processo evolucionário. Ao contrário, ainda somos parte de uma evolução contínua em direção a uma “hominização” humana. O que caracteriza esse novo está-

gio é que, como seres conscientes, estamos envolvidos em nossa própria evolução.

Entretanto, não ficamos sem orientação acerca de como essa evolução deve ser. O processo tem um “ponto ômega”, o ponto convergente de amadurecimento do processo cósmico inteiro. De fato, para entender a evolução, ela não deve ser observada do início ao fim, mas do fim para o começo. É o fim que dá sentido ao restante do processo. É esse fim, o tal “ponto ômega”, é Jesus Cristo. Nele um novo estágio de evolução surgiu —o estágio final: a “Cristosfera”. Assim como o humano e o divino estão perfeitamente unidos em Cristo, sem nenhuma confusão, no fim cada um de nós será unido perfeitamente a Deus, embora sejamos também perfeitamente nós mesmos. A igreja, o corpo de Cristo, é a nova realidade histórica centrada no ponto ômega. Assim, Teilhard combinava ciência com teologia e até mesmo com uma forte tendência mística. Diferentemente da maior parte da tradição mística, porém, ele era um místico que afirmava a realidade do mundo.

A influência de Teilhard podia ser percebida até mesmo entre muitos dos que não aceitavam todo seu grandioso esquema cósmico. Sua experiência de ver o processo evolucionário “do fim para o começo” estimulou os teólogos modernos, católicos e protestantes, a rever a escatologia —isto é, a doutrina das “últimas coisas”. Para setores muito significativos da teologia contemporânea, a escatologia tem provado ser um ponto de partida valioso, em vez de um apêndice ao restante da teologia. Em segundo lugar, o realce de Teilhard à continuidade do processo evolutivo e à nossa participação consciente nele estimulou outros teólogos a explorar o campo da participação humana nos propósitos divinos e a considerar a humanidade um agente ativo na formulação da história. Finalmente, seu misticismo voltado para este mundo inspirou muitos a relacionar sua vida devocional com ativismo político.

Henri de Lubac, também jesuíta francês e amigo de Teilhard, é outro exemplo da teologia que se estava desenvolvendo no interior da Igreja Católica Romana, mesmo contra a vontade do Vaticano, durante a primeira metade do século XX. Junto com Jean Daniélou, De Lubac editou longa série de escritos cristãos antigos. Essa obra, profunda e erudita, também foi planejada para leitores modernos e, assim, refletia o interesse de De Lubac em que o mundo moderno e a tradição cristã se unissem numa tensão criativa e dinâmica. Ele acreditava que, nos últimos anos, a igreja havia estreitado seu entendimento da tradição e, portanto, perdera grande parte do dinamismo de toda a tradição cristã. Se comparada à amplitude e à catolicidade da tradição antiga, a teologia católica de sua época parecia bitolada e envelhecida. Essas idéias, contudo, não foram bem recebidas em Roma e, por volta de meados do século, De Lubac também foi silenciado. Após a suspensão desse interdito, seus colegas jesuítas pediram-lhe que escrevesse um estudo crítico sobre a obra e o pensamento de Teilhard de Chardin, avaliando-os à luz da tradição católica. Em 1962, De Lubac publicou na França o primeiro volume desse projeto, ao qual Roma imediatamente se opôs, interrompendo-o e proibindo a reedição e a tradução do volume já publicado. De Lubac não era tão propenso quanto Teilhard a concepções cósmicas grandiosas, e isso, aliado ao seu profundo conhecimento da tradição cristã primitiva, provocou um impacto maior na teologia católica. No entanto, ele também acreditava que a humanidade inteira possui uma única meta e que o todo da história pode ser entendido melhor da perspectiva dessa meta, que não é outra senão Jesus Cristo. A igreja — não como organização jurídica, mas como corpo místico de Cristo — é um sacramento em meio ao mundo. Ainda que silenciado por Roma, De Lubac era muito admirado por diversos teólogos e bispos progressistas, tendo sido um dos “peritos” — isto é, especialistas — cuja participação no Concílio Vaticano II exerceu grande influência no resultado daquela assembleia. Sua própria concepção acerca da igreja como um

sacramento no mundo encontra-se na base da preocupação do Concílio para que seus documentos refletissem uma igreja aberta para o mundo.



Yves Congar foi um dos peritos do Concílio Vaticano II. Foto JM.

Yves Congar, outro dos peritos do Concílio Vaticano II, representava uma linha semelhante. Ele experimentara de maneira pessoal e direta a aspereza dos tempos modernos, já que, em 1939, recrutaram-no para o exército francês e, de 1940 a 1945, foi prisioneiro de guerra na Alemanha. Dominicano, tornou-se mais tarde diretor do Mosteiro Dominicano de Estrasburgo. Assim como De Lubac, estava convencido de que, em resposta às controvérsias, a igreja havia restringido sua própria tradição e, assim, negado grande parte da riqueza dessa tradição. Ele estava particularmente interessado em como a igreja se autoconceituava e, por esse motivo, sentia a necessidade de ir além da concepção

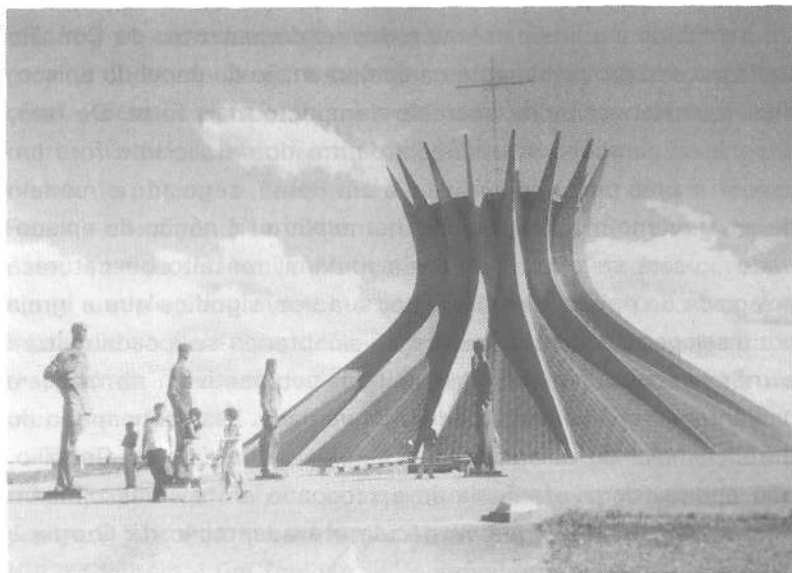
hierárquica e jurídica da igreja prevalecente na época. Para tanto, inspirou-se em eclesiologias antigas, nas quais dominava a imagem de “povo de Deus” e os leigos estavam no centro das atenções. Por essa perspectiva, ele demonstrava uma abertura para outros cristãos incomum entre os católicos das primeiras décadas do século. Como a Teilhard e De Lubac, durante algum tempo Roma o silenciou. Não obstante, sua influência foi muito difundida e, quando o Concílio Vaticano II se reuniu, ele foi apontado como um de seus mentores teológicos. Pode-se perceber sua influência naquela assembléia particularmente nos documentos a respeito da natureza da igreja, do ecumenismo e da igreja no mundo moderno.

Talvez o mais influente teólogo católico do século XX tenha sido o jesuíta Karl Rahner, outro perito do Concílio Vaticano II. Um dentre 7 filhos de um professor secundário alemão —seu irmão Hugo também é um famoso teólogo jesuíta—, Rahner escreveu mais de 3 mil livros e artigos, abordando desde as questões mais técnicas da teologia até assuntos cotidianos, como “por que oramos à noite”. Em todos os casos, porém, o método de Rahner é parecido: ele afirma tanto a tradição quanto o mundo moderno e, por esse modo, questiona a tradição de maneira muito diferente da usual. Seu propósito não é resolver o mistério do universo, mas sim esclarecer a misteriosa natureza da existência; trazer o mistério de volta ao âmago da vida cotidiana. Filosoficamente, baseia-se em Tomás de Aquino e em seu mestre Martin Heidegger, um dos primeiros defensores do existencialismo. Entretanto, Rahner não está particularmente interessado em filosofia, exceto à proporção que ajude a esclarecer a doutrina cristã. Além disso, ele produziu pouquíssimas obras popularizantes; antes, contentou-se em escrever basicamente para teólogos, desafiando-os a uma nova abertura e a uma interpretação renovada da tradição. Por essas razões, embora tenha repetidamente feito interpretações da tradição diferentes das concepções em geral aceitas, Roma nunca o calou, como aconteceu com seus colegas france-

ses. Ainda que sua influência, tanto direta quanto indireta, possa ser percebida em praticamente todos os documentos do Concílio Vaticano II, é provavelmente na compreensão do papel do episcopado que Rahner tenha exercido o impacto mais forte. De fato, por várias gerações a tendência dentro do catolicismo fora em direção a uma maior centralização em Roma, seguindo o modelo de um governo monárquico. Rahner explorou a noção do episcopado e, sem se opor à primazia romana, ressaltou a natureza colegiada do episcopado. Isso, por sua vez, significa que a igreja pode ser genuinamente universal —adaptando-se a cada cultura e não necessariamente assumindo perspectivas romanas e ocidental-européias como padrão da verdade. Essa concepção do catolicismo e da colegialidade integra as decisões do Concílio, não apenas com referência ao episcopado em si, mas também quanto ao uso da língua vernácula e à adaptação da liturgia a diversas culturas e condições.

A combinação ponderada de erudição teológica profunda, recuperação e reinterpretação da tradição com abertura para levantar novas questões sobre essa tradição consistem em atuações de Rahner que também serviram de modelo para teologias mais radicais —em particular para as teologias latino-americanas da libertação, às quais voltaremos no último capítulo.

Em geral, durante o século XX, o que tem acontecido no catolicismo romano é que, após séculos recusando-se a lidar com os desafios do mundo moderno com outros meios que não os da confrontação e da condenação, ele criou uma abertura para dialogar com esse mundo. Por conseguinte, os católicos, assim como os protestantes e até mesmo os não-cristãos, têm-se surpreendido ao encontrar na Igreja Católica uma energia que poucos suspeitavam que tivesse. Muito antes do Concílio Vaticano II, teólogos a quem Roma considerava obliquamente já estavam preparando o caminho para esse desenvolvimento inesperado.



Catedral católica de Brasília. Foto GTB.

IV O Protestantismo na Europa

O fato de termos crescido força-nos a perceber nossa posição diante de Deus. Ele está-nos ensinando a viver como aqueles que conseguem arranjar-se sem ele.

Dietrich Bonhoeffer

As convulsões sociopolíticas da primeira metade do século XX foram sentidas de maneira extremamente intensa na Europa, berço de grande parte da filosofia e da teologia otimistas do século XIX. O continente sonhara que, sob sua liderança, a humanidade despertaria para uma nova era. Havia-se convencido de que suas investidas coloniais eram uma grande iniciativa altruísta visando ao bem do mundo. O protestantismo europeu estivera bem mais envolvido nessa ilusão do que seu correspondente católico, pois, durante o século XIX, o catolicismo reagira ao mundo moderno com uma atitude de condenação indiscriminada, enquanto o liberalismo protestante havia praticamente capitulado ante a nova era. Assim, quando as duas guerras mundiais e seus desdobramentos desmentiram os sonhos do século XIX, o liberalismo protestante sofreu um abalo profundo. Durante o século XIX, em parte por causa do fracasso do catolicismo em reagir de forma criativa aos desafios do mundo moderno, o ceticismo e o secularismo tornaram-se comuns na França. No século XX, parcialmente em razão do fracasso do liberalismo e de suas esperanças otimistas, aquelas regiões em que o protestantismo fora tradicionalmen-

te forte —Alemanha, Escandinávia e Grã Bretanha— também testemunharam um crescimento incontestável do ceticismo e do secularismo. Já na metade do século, era evidente que a Europa setentrional não constituía mais o reduto do protestantismo. Outras regiões do mundo haviam assumido, em relação ao protestantismo, a posição de liderança que outrora pertencera àquela região da Europa.

A Primeira Guerra Mundial e seu resultado

Em 1914, quando a guerra irrompeu, muitos líderes cristãos tinham consciência da crescente tensão na Europa e haviam tomado providências com o objetivo de usar as relações internacionais das igrejas para evitar a guerra. Com o fracasso dessas medidas, alguns desses cristãos recusaram-se a ser levados por impulsos nacionalistas e procuraram fazer da igreja um instrumento de reconciliação. Um deles foi Nathan Söderblom (1866-1931), arcebispo luterano de Uppsala desde 1914, que aproveitou seus contatos com ambos os lados do conflito para pedir demonstrações do caráter supranacional e universal da comunhão cristã. Após a guerra, seus esforços e contatos, bem como sua atuação irrepreensível como pacificador, tornaram-no um dos líderes do movimento ecumênico em seus primórdios —ao qual voltaremos mais adiante.

Mas o protestantismo carecia intensamente de uma teologia que pudesse ajudá-lo a entender os acontecimentos da época e a reagir a eles. O liberalismo, com sua concepção otimista da natureza e das capacidades humanas, não tinha o que dizer naquela situação. Söderblom e outros cristãos da Escandinávia começaram de fato a lidar com essa carência por meio de um reavivamento dos estudos sobre Lutero e sua teologia. No século anterior, a erudição liberal alemã descrevera Lutero como o precursor do liberalismo e ao mesmo tempo a encarnação da alma alemã. Agora, outros eruditos, inicialmente na Escandinávia e depois também na Alemanha, reanalisavam a teologia de Lutero,

descobrimo que muito de seu conteúdo não estava de acordo com as interpretações do século anterior. As obras *Christus victor*, de Gustav Aulén, e *Agape e eros*, de Anders Nygren, foram marcos significativos desse movimento. Ambas caracterizavam-se por uma percepção do poder do mal e da graça imeritória de Deus, o que contradizia muito do que se afirmara na geração anterior.

No entanto, a mais significativa resposta teológica aos desafios da época foi a obra de Karl Barth (1886-1968). Filho de um pastor reformado suíço, Karl Barth ficara tão intrigado com suas aulas de catecúmenos, em 1901 e 1902, que decidiu estudar teologia. Na época em que estava pronto para começar os estudos teológicos, seu pai era um professor de história eclesiástica e de *Novo testamento* em Berna, e foi sob a orientação paterna que o jovem Barth programou seus estudos. Após algum tempo em Berna e um semestre rotineiro em Tübingen, Barth foi para Berlim, onde ficou fascinado com Harnack e com o domínio que tinha da história das doutrinas. Mais tarde, quando estudante em Marburg, viu-se atraído pelos escritos de Kant e de Schleiermacher. Foi quando conheceu também Eduard Thurneysen, o colega que se tornaria seu amigo mais íntimo ao longo de sua carreira. Por fim, aparentemente bem equipado com a melhor teologia liberal de sua época, Barth tornou-se pastor, de início em Genebra —onde aproveitou a oportunidade para fazer uma leitura minuciosa das *Institutas* de Calvino— e depois na vila suíça de Safenwil.

Em 1911, Safenwil era uma paróquia de camponeses e operários, e Barth interessou-se em sua luta por melhores condições de vida. Logo estava tão engajado nas questões sociais de sua paróquia, que acabava por ler teologia apenas quando preparava sermões ou palestras. Barth tornou-se um social-democrata —partido ao qual se afiliou em 1915— concluindo que esse movimento era, ainda que de forma desconhecida, um instrumento de Deus para o estabelecimento do Reino. Afinal, pensava, Jesus não viera para fundar uma religião nova, mas para dar início a um

mundo novo, e os social-democratas estavam mais perto desse propósito do que uma igreja adormecida que se contentava com pregações e cultos. Então a guerra destruiu suas esperanças políticas e sua teologia. O mundo novo que os social-democratas haviam prometido não estava prestes a surgir — pelo menos não no futuro próximo — e o otimismo de seus mentores liberais parecia deslocado em uma Europa dilacerada pela guerra. Em uma conversa com Thurneysen, ocorrida em 1916, os dois amigos concluíram que chegara o momento de fazer teologia com outro embasamento e que a melhor maneira de fazer isso era voltando ao texto das *Escrituras*. Na manhã seguinte, Barth começou o estudo de *Romanos*, que viria a abalar o mundo teológico.

O livro *A carta aos romanos*, de Barth, originariamente escrito para uso pessoal de um pequeno círculo de amigos, foi publicado em 1919. Nessa obra, ele insiste na necessidade do retorno à exegese fiel, em lugar das interpretações sistemáticas. O Deus das *Escrituras* — declara Barth — é transcendente, jamais objeto da manipulação humana, e o Espírito que opera em nós nunca é algo que possuímos, mas sempre e repetidamente um dom de Deus. Barth reagiu também contra o subjetivismo religioso que aprendera com muitos de seus professores. Nesse sentido, afirmou que, para ser salva, a pessoa deve libertar-se dessa preocupação individual e ser membro do corpo de Cristo, a nova humanidade.

Enquanto os leitores alemães e suíços despejavam sobre *A carta aos romanos* elogios nem sempre de seu agrado, Barth buscava outras leituras que o convencessem de que ainda não fora suficientemente longe. Incomodava-o, particularmente, não ter ressaltado como seria necessário o caráter diferente de Deus. Ele falara de transcendência; agora, porém, temia não se ter livrado ainda da tendência romântica e liberal de ver Deus no melhor da natureza humana. Além disso, não havia ressaltado suficientemente o contraste entre o Reino de Deus e a totalidade dos planos humanos. Convencera-se de que o Reino é uma reali-

dade escatológica, uma realidade que surge do Absolutamente Outro, e não de uma elaboração humana. Isso fez com que renunciasse à teologia que o levava a filiar-se aos social-democratas. Embora permanecesse socialista e ainda convicto de que os cristãos devem lutar por justiça e igualdade, sua ênfase agora era que nenhum desses projetos deveria ser confundido com o Reino escatológico de Deus.

Barth havia acabado de terminar a segunda — e radicalmente revista — edição de *A carta aos romanos* quando se mudou de Safenwil para iniciar em Göttingen uma carreira como professor, que mais tarde ele continuaria em Münster, Bonn e finalmente na Basileia. A influência de Kierkegaard é nitidamente perceptível nessa segunda edição de *A carta aos romanos* de Barth — sobretudo quando insiste na divergência insuperável entre o tempo e a eternidade, entre a realização humana e a ação divina. Já se comentou também que essa segunda edição foi a versão de Barth para o “ataque à cristandade” de Kierkegaard. Na época em que iniciou sua carreira de magistério, atribua-se a Barth o começo de uma nova escola teológica, que alguns chamariam de “teologia dialética”, outros de “teologia de crise” e outros ainda de “neo-ortodoxia”. Era uma teologia de um Deus que nunca é nosso, mas que sempre se sobrepõe a nós; cuja palavra é ao mesmo tempo “sim” e “não”; cuja presença não traz conforto e inspiração em nossos esforços, mas crise. Juntaram-se a ele diversos teólogos de renome: seu colega reformado Emil Brunner, o pastor luterano Friedrich Gogarten e o perito em *Novo testamento* Rudolf Bultmann. Em 1922, Barth, Gogarte, Thurneysen e outros fundaram o periódico teológico *Zwischen den Zeiten* [Entre os tempos], para o qual contribuíram também Brunner e Bultmann. Logo, porém, Bultmann e Gogarten deixaram o grupo, que consideravam tradicional demais em sua abordagem da teologia e não suficientemente engajado nas questões das incertezas modernas. Mais tarde, Brunner e Barth também discordaram quanto à relação entre natureza e graça — embora Brunner achasse que deveria

haver nos seres humanos um “ponto de contato” para a ação da graça, a insistência de Barth era que isso levaria a uma reintrodução da teologia natural e que, em qualquer circunstância, é a graça que cria seu próprio “ponto de contato”.

Enquanto isso, Barth continuava sua peregrinação teológica. Em 1927, publicou o primeiro volume da planejada *Dogmática cristã*, em que declarou que o objeto da teologia não é a fé cristã, como Schleiermacher e outros haviam postulado, mas a Palavra de Deus. O tom de sua obra também mudara, pois em *A carta aos romanos* ele tinha sido um profeta, mostrando o erro de caminhos já transcorridos, e, agora, era um estudioso tentando oferecer uma teologia sistemática alternativa. A teologia de crise, por esse modo, tornara-se uma teologia da Palavra de Deus. Contudo, todo esse projeto tornou-se, para Barth, uma “largada anulada”. Estudando Anselmo e, em seguida, a teologia protestante do século XIX, Barth convenceu-se de que a *Dogmática cristã* fazia concessões demais à filosofia. Nessa obra, ele havia sugerido que a teologia responde às nossas questões existenciais mais profundas e havia usado a filosofia existencialista como a estrutura sobre a qual a teologia foi construída. Agora, afirmava que a Palavra de Deus fornece não apenas as respostas, mas também as perguntas. Pecado, por exemplo, não é um conceito que depreendemos da natureza e ao qual o evangelho responde. É a palavra da graça que convence de pecado. Sem conhecer essa palavra, não conhecemos nem a graça, nem o pecado. Essa nova perspectiva levou Barth a recomeçar sua grande obra sistemática, dessa vez frisando o fundamento eclesiástico da teologia, ao dar-lhe o título de *Dogmática eclesiástica*. Seus 13 volumes, que ele nunca terminou, foram publicados entre 1932 e 1967.

A *Dogmática eclesiástica* é incontestavelmente o grande monumento teológico do século XX. Numa época em que muitos pensavam que os sistemas teológicos eram coisa do passado, e que a teologia poderia, no máximo, consistir em monografias,

Barth escreveu uma obra digna dos melhores momentos da perícia teológica. Lendo-a, nota-se imediatamente seu profundo conhecimento das tradições teológicas antigas, que ele constantemente traz à consideração. Também é evidente a coerência íntima da obra inteira, que, do início ao fim — e ao longo de quase quatro décadas sendo escrita —, é fiel a si mesma. Há nela mudanças de ênfase, mas nenhum novo início. O mais notável é a liberdade e a postura crítica do próprio Barth em relação a todo o empreendimento da teologia, que ele nunca confunde com a Palavra de Deus. De fato, ele ressaltava, a teologia, independentemente de quão verdadeira ou correta, sempre é um esforço humano e, portanto, sempre deve ser vista com uma combinação de liberdade, alegria e até humor.

Conflitos reavivados

Enquanto Barth preparava o primeiro volume de sua *Dogmática eclesiástica*, ocorriam fatos sinistros na Alemanha: Hitler e o partido nazista ascendiam ao poder. Em 1933, o Vaticano e o Terceiro Reich assinaram uma concordata. Os protestantes liberais não possuíam ferramentas teológicas com as quais pudessem reagir de maneira crítica ao novo desafio. Pior, muitos deles haviam declarado que acreditavam na perfectibilidade da raça humana e era exatamente isso o que Hitler proclamava. Eles também se haviam inclinado a confundir o evangelho com a cultura alemã, e a reivindicação nazista de que a Alemanha fora chamada a civilizar o mundo encontrou eco em muitos púlpitos alemães e cátedras acadêmicas. O próprio programa de Hitler incluía a unificação de todas as igrejas protestantes na Alemanha, usando-as na pregação da mensagem sobre a superioridade racial alemã e de uma missão divinamente recebida. Surgiu assim o partido dos “cristãos alemães”, unindo crenças cristãs tradicionais, em geral conforme haviam sido reinterpretadas pelo liberalismo, a noções de superioridade racial e de nacionalismo alemão. Parte de seu programa era reinterpretar o cristianismo sob o aspecto da oposi-

ção ao judaísmo, contribuindo assim para as medidas anti-semíticas do Reich. Em 1933, seguindo as orientações do governo, formou-se a Igreja Evangélica Alemã Unida. Quando o bispo que a presidia se mostrou hesitante em obedecer ao Reich em todas as questões, foi deposto, sendo nomeado outro em seu lugar. Em 1934, diversos mestres da teologia, dentre os quais Barth e Bultmann, assinaram um protesto contra os rumos que a Igreja Unida estava tomando. Alguns dias depois, então, os líderes cristãos de toda a Alemanha, tanto luteranos quanto reformados, reuniram-se em Barmen para o que denominaram o “sínodo do testemunho” e publicaram a *Declaração de Barmen*, que se tornou o documento de origem para a “Igreja da Confissão”, grupo que se opôs às medidas de Hitler em nome do evangelho. A *Declaração de Barmen* rejeitava “a falsa doutrina, pela qual a igreja deve aceitar, como base de sua mensagem, além e à parte da Palavra de Deus, outros fatos e poderes, figuras ou verdades, como se fossem a revelação de Deus”. Além disso, conclamou todos os cristãos da Alemanha a provar as palavras da declaração pela Palavra de Deus e só aceitá-la se a considerassem coerente com essa Palavra.

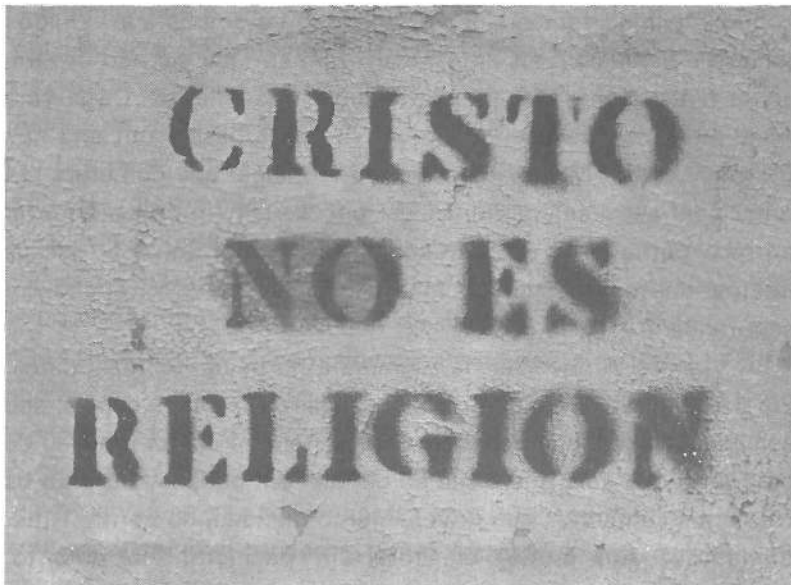
A reação do Reich não tardou a chegar. O Dr. Martin Niemöller, pastor em Berlim e pronunciado crítico do governo foi preso — e permaneceria na cadeia por oito anos. Quase todos os pastores que criticavam o governo foram recrutados pelo exército e enviados para a frente de batalha. Exigiu-se que todos os professores das universidades alemãs assinassem uma declaração de apoio incondicional ao Reich (Barth recusou-se a assinar e voltou à Suíça, onde ensinou na Basileia até aposentar-se).

Entre os que sofreram sob o regime de Hitler, quem mais se destacou foi o jovem teólogo Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), que pastoreava em Londres quando a Igreja da Confissão o convidou a voltar à Alemanha para dirigir um seminário clandestino. Seus amigos na Inglaterra tentaram dissuadi-lo, mas ele sentia ser esse um chamado que tinha de aceitar e voltou à Alemanha cõns-

cio de que estava arriscando a vida. Em 1937, publicou *O preço do discipulado*, em que tentava mostrar a importância do Sermão da Montanha para a vida moderna. Nesse mesmo ano, por ordem direta do Reich, fecharam seu seminário. Apesar da ordem, Bonhoeffer reuniu novamente dois grupos de estudantes para continuar o ensino teológico. As experiências desses anos de vida comunitária em obediência e perigo estão refletidas em seu livro *Vida em conjunto*, publicado em 1939. Por esse tempo, a guerra estava prestes a irromper. Bonhoeffer fazia uma breve visita a Londres quando seus amigos da Inglaterra e dos Estados Unidos (onde ele estudara anos antes) insistiram em que ele não deveria voltar à Alemanha. Mas foi exatamente o que ele fez. De volta à Alemanha, decidiu aceitar um convite para passar um ano nos Estados Unidos. Mal chegara, porém, concluiu que cometera um erro, pois seus colegas alemães logo seriam forçados a optar entre o patriotismo e a verdade, e declarou: “Sei qual dessas alternativas devo escolher; mas não posso fazer tal opção em segurança”.

A vida de Bonhoeffer na Alemanha foi cada vez mais difícil. Em 1938, proibiram-no de viver em Berlim. Dois anos depois, seu seminário foi fechado por ordem da Gestapo, e ele foi proibido de publicar o que quer que fosse ou de falar em público. Durante os três anos seguintes, seu envolvimento clandestino contra Hitler aumentou. Até então, ele fora um pacifista. No entanto, convenceu-se de que tal pacifismo, deixando aos outros as difíceis decisões práticas e políticas, era uma forma de escapar de sua própria responsabilidade. Num encontro com um amigo na Suécia, Bonhoeffer disse-lhe que fazia parte de uma conspiração para assassinar Hitler. Não era algo de que ele gostasse, afirmou, mas sentia não ter outra escolha.

A Gestapo prendeu Bonhoeffer em abril de 1943. Enquanto estava na cadeia e mais tarde no campo de concentração, Bonhoeffer obteve o respeito tanto de guardas quanto dos colegas prisioneiros, para quem servia de capelão. Também mantinha correspondência com os que estavam de fora; algumas cartas foram censuradas pelas autoridades e outras enviadas clandestinamente com a ajuda de guardas simpatizantes. Nessa correspondência e em outros escritos que deixou, Bonhoeffer demonstra



A questão levantada por Bonhoeffer é a mesma suscitada nesse grafite, de uma rua em San Juan. É de supor que tanto quem o escreveu, como quem tentou riscar o “no” [não] acreditavam-se defensores do verdadeiro cristianismo.

que se estava debatendo com idéias novas, algumas das quais atormentaram gerações posteriores. Por exemplo, ele falava de um mundo “que alcançou a maioria” e da presença de Deus em tal mundo como se muito parecida com a de um pai sábio, que recua para um plano secundário à medida que o filho cresce.

Foi nesse sentido que ele criticou Barth, a quem admirava imensamente, por ter-se encaminhado ao que ele chamou de “positivismo da revelação”, como se a revelação nos deixasse saber mais do que ela realmente permite. Em outras questões, porém, seguiu a linha de Barth e tentou aplicar seus princípios de maneira ousada. Por exemplo, Barth havia declarado que a religião é um esforço humano pelo qual nos tentamos esconder de Deus, e a partir disso Bonhoeffer falou de um “cristianismo sem religião”, enquanto tateava quanto ao futuro perfil desse cristianismo. As gerações posteriores leriam essas linhas e se sentiriam impelidas a seguir as sugestões de Bonhoeffer de inúmeras maneiras divergentes.

À medida que o exército americano avançava e a derrota se tornava inevitável, o Terceiro Reich passou a eliminar os que considerava seus piores inimigos. Bonhoeffer estava entre eles. Após uma rápida corte marcial, ele foi condenado à morte. Posteriormente, o médico da prisão disse tê-lo visto ajoelhado em sua cela, orando em preparação para a morte. Em 9 de abril de 1945, dois anos e quatro dias após sua prisão, Dietrich Bonhoeffer foi enforcado. Alguns dias depois, a prisão onde ele havia sido executado foi tomada pelo exército americano.

Depois da guerra

Um dos resultados da guerra foi a submissão ao domínio soviético de territórios imensos da Europa oriental e central. A maioria dessas nações era predominantemente católica, mas em todas elas havia minorias protestantes significativas. A região da Alemanha que ficou sob controle soviético foi o berço do protestantismo, onde a população era esmagadoramente protestante. Isso gerou problemas entre os protestantes e o regime comunista e levou a um diálogo crescente entre marxistas e protestantes. A natureza das relações entre o estado e a igreja variava de país para país e de época para época. Embora a doutrina marxista ortodoxa certamente visse no cristianismo um inimigo e alguns líderes comunistas seguissem um plano de oposição aberta à

igreja, outros optaram por uma indiferença benéfica com base na convicção de que a fé religiosa era uma questão do passado e simplesmente desapareceria. Na antiga Checoslováquia e na Hungria, o estado manteve a postura tradicional de apoiar as igrejas com fundos públicos. Por outro lado, na ex-Alemanha Oriental, os cristãos foram submetidos a sérias limitações civis, impedindo-os de tentar ascender nos estudos ou assumir posições de responsabilidade significativa.

Na Checoslováquia, o diálogo marxista-cristão estava associado ao nome de Joseph Hromádka, deão da Faculdade de Teologia Comenius, em Praga. Para entender a atitude de Hromádka e de outros protestantes da Checoslováquia, deve-se lembrar que essa era a terra de Huss, onde a Guerra dos Trinta Anos causou as piores devastações. Desde então, os protestantes dali consideraram os católicos seus opressores. Portanto, quando o regime comunista declarou que todas as igrejas teriam a mesma posição diante do governo, os protestantes checos entenderam que isso era um ato de libertação. A oposição do Vaticano ao novo regime da Checoslováquia foi considerada uma tentativa de recuperar os privilégios que o catolicismo perdera e, assim, uma manobra para novamente oprimi-los. Além disso, desde a época das lutas hussitas contra os invasores estrangeiros, eles se haviam convencido de que a fé cristã não pode ser algo particular, mas tem de exercer também um impacto na sociedade, levando-a a uma justiça mais ampla. Por essas razões, Hromádka e seus seguidores responderam de maneira positiva ao regime marxista, embora não abandonassem sua fé. Mesmo antes da Segunda Guerra Mundial, Hromádka tinha falado da possibilidade de o comunismo russo vir a ser o começo de uma nova era na história mundial, uma era em que as questões de justiça social seriam proeminentes. Já em 1933 ele se havia pronunciado contra os perigos do nazismo. Após a invasão alemã de sua terra natal, fugiu para os Estados Unidos, onde ensinou no Princeton Theological Seminary por oito anos. Nesse tempo, Hromádka viu confirmada sua antiga crença

de que muito do que passava por cristianismo nos Estados Unidos era pouco mais do que justificção da democracia liberal e do capitalismo. Além disso, convencera-se de que os cristãos não seriam desviados pelo ateísmo marxista, pois o Deus cuja existência é negada pelos marxistas não passa de ficção. O verdadeiro Deus das *Escrituras* e da fé cristã não é aquele Deus, mas um intocado pelo fútil ateísmo marxista. De fato, há uma diferença radical entre o marxismo e o cristianismo. A igreja, porém, deve estar atenta para não confundir essa diferença com a polarização do mundo gerada pela Guerra Fria. Os cristãos têm de ser críticos do estado marxista; mas não podem fazê-lo de maneira que, com isso afirmem a continuidade das injustiças da ordem capitalista —ou daquilo que existia na Checoslováquia antes da guerra.

Em outros lugares da Europa, ocorria um diálogo intenso entre os cristãos e os marxistas. Muitas vezes os marxistas participantes dessa conversação não eram marxistas-leninistas ortodoxos, mas sim revisionistas que, embora concordassem com os pontos fundamentais da análise feita por Marx da história e da sociedade, desejavam aprofundar-se nesses entendimentos a seu próprio modo. Um líder desse movimento foi Ernst Bloch, filósofo marxista que concordava com Marx em que a religião —e particularmente o cristianismo na maior parte de sua história— vêm sendo usados como instrumentos de opressão. No entanto, bebendo na fonte do próprio Marx quando jovem, Bloch via no cristianismo primitivo um movimento de protesto contra a opressão. Por essa razão, dedicou-se a reinterpretar as doutrinas cristãs e as histórias bíblicas considerando terem valor positivo. Para ele, esse valor encontra-se na mensagem de esperança. O “princípio da esperança” foi a mais significativa contribuição do cristianismo primitivo à história humana. E isso tem importância primordial, pois, da perspectiva da esperança, os homens não são determinados por seu passado, mas sim por seu futuro. Tais idéias, bem como as de outros revisionistas marxistas, prepararam o caminho para um diálogo que continuou até as últimas décadas do século XX. Essa

conversação — e particularmente a obra de Bloch — contribuíram para uma das principais características da teologia protestante no século XX, a saber, uma ênfase na esperança e na escatologia como temas básicos para a teologia cristã. Um dos líderes desse movimento é Jürgen Moltmann, cujos livros *Teologia da esperança* e *O Deus crucificado* foram aclamados como iniciadores de uma nova era na teologia. Moltmann afirma que a esperança é a categoria central da fé bíblica. Deus ainda não terminou seu trabalho com o mundo. Nosso Deus, sustenta Moltmann, encontra-se conosco e nos chama do futuro. A esperança das “últimas coisas” não deveria ser o último capítulo da teologia cristã, mas o primeiro. Esta não é uma esperança individualista e particular, mas sim a esperança de uma nova ordem. Assim, uma teologia da esperança não deve levar os fiéis a esperar o futuro passivamente; antes, deve fazer que se unam às lutas que apontam para o futuro de Deus: contra a pobreza e a opressão.

Nesse ínterim, nas regiões da Europa ocidental que permaneceram fora do controle soviético, o processo de secularização acelerou-se. Vinte anos após a guerra, em áreas tradicionalmente protestantes, como a Escandinávia, a ex-Alemanha Ocidental e a Grã-Bretanha, a frequência e a participação na igreja haviam decrescido a ponto de somente uma pequena minoria — em alguns casos menos de 10% — da população ter algum contato significativo com alguma forma de cristianismo organizado. Nesses territórios, a questão que mais preocupava os líderes e teólogos cristãos era a relação entre o cristianismo e a concepção moderna e extremamente secular acerca do mundo — um assunto com o qual Bonhoeffer se estivera debatendo na prisão.

Num ensaio publicado durante a guerra e intitulado *O Novo Testamento e a mitologia*, Rudolf Bultmann apresenta uma das mais influentes respostas a essa questão. Nesse texto, ele argumenta que a mensagem do *Novo Testamento* está oculta em meio a mitos e que, para ser ouvida hoje, deve ser “demitizada”. Isso

é importante não porque sem demitizar a fé seria impossível — as pessoas podem forçar-se a crer naquilo que desejarem, independentemente de quão irracional seja — mas sim porque, sem essa demitização, a fé é radicalmente mal compreendida. A fé não é um esforço da vontade para crer no inacreditável. O chamado neotestamentário à fé não é ouvido quando alguém o confunde com o chamado para aceitar seus mitos. Mito é toda tentativa de expressar em imagens aquilo que transcende este mundo. No *Novo Testamento*, porém, além desse mito básico, existe ainda uma cosmovisão mitológica, em que Deus e outras forças sobrenaturais intervêm e na qual o universo é entendido em três camadas, com o céu por cima e o inferno em baixo. O mundo moderno não pode mais aceitar a noção de um mundo aberto a intervenções sobrenaturais nem compreende a terra como se estivesse pendente entre o inferno e o céu. Tudo isso, bem como a tentativa fundamental de falar sobre Deus sob o aspecto humano, devem ser demitizados.

A sugestão de Bultmann acerca do modo em que o *Novo Testamento* deve ser entendido foi inspirada no filósofo existencialista Martin Heidegger. No entanto, esse aspecto de seu programa não foi tão amplamente aceito quanto seu chamado à demitização. Qualquer que seja o conteúdo de um novo entendimento do *Novo Testamento*, afirmam os defensores do programa, está claro que os homens atuais não pensam mais sob o aspecto de um mundo aberto à intervenção sobrenatural; portanto, as histórias neotestamentárias, imiscuídas como estão de tais elementos, são um obstáculo à fé. Mais de vinte anos após a publicação do ensaio de Bultmann, o texto do bispo anglicano John A. T. Robinson, intitulado *Honest to God* [Sincero para com Deus], que gerou comentários e discussões generalizadas, foi uma tentativa de popularizar as idéias de Bultmann — junto com as de Bonhoeffer e Paul Tillich, a quem voltaremos no próximo capítulo.

Embora o crescente secularismo seja um fato na Europa, não se deve pensar que as igrejas perderam toda a sua vitalidade ou

que sua ocupação básica consista em discussões teológicas sobre o sentido do secularismo. Ao contrário, os protestantes europeus, cujo número tem diminuído em muitos lugares nas últimas décadas, continuam a ser um fermento ativo na sociedade, tendo assumido uma posição de liderança no movimento contra a corrida armamentista, em questões de justiça internacional e na ajuda aos que foram privados de direitos civis ou desarraigados pelo desenvolvimento industrial e suas conseqüências. A Igreja Reformada da França surgiu em 1936, naquele país, a partir da união de metodistas e congregacionais. Essa igreja tem mostrado grande interesse e obtido muito êxito na obra evangélica em áreas intensamente industrializadas. Semelhantemente, na ex-Alemanha Ocidental as igrejas protestantes contavam com um total de 130 mil pessoas dedicadas à assistência e ao serviço social, tanto na própria Alemanha quanto no exterior. Por trás desse movimento estão milhões de cristãos comprometidos, para quem a questão crucial não é o secularismo, mas a obediência. Na ex-Alemanha Oriental, após quatro décadas com o regime comunista desestimulando a freqüência à igreja — particularmente entre as crianças e os jovens —, quase dois terços da população continuaram a professar o cristianismo. Em 1978, o governo finalmente chegou a um acordo com as igrejas, prometendo cessar a discriminação contra as crianças e os jovens cristãos, permitindo as grandes reuniões regionais e nacionais e autorizando a construção de muitas igrejas. Em 1983, o governo e as igrejas — incluindo a Católica Romana — uniram-se numa tensa aliança para a celebração do quinto centenário do nascimento de Lutero. Ainda que abalado pelos acontecimentos momentosos e até desastrosos do século XX e, em algumas regiões, reduzido a uma minoria da população, o protestantismo europeu não perdeu sua vitalidade.

V

O Protestantismo nos Estados Unidos

Reconhecemos nossas responsabilidades cristãs de cidadania. Devemos, portanto, desafiar a confiança que a nação erroneamente deposita no poder econômico e militar [...] Devemos resistir à tentação de tornar a nação e suas instituições objetos de lealdade quase religiosa.

Declaração de Chicago

Da Primeira Guerra Mundial à Grande Depressão

Mesmo estando envolvidos na Primeira Guerra, os Estados Unidos não sofreram as mesmas conseqüências de longo alcance vistas na Europa. Isso se deve principalmente ao fato de os EUA não terem entrado na guerra senão na fase final e, ainda assim, sem que suas terras servissem de palco às batalhas. De modo geral, a maioria dos americanos foi poupada de ver com os próprios olhos a destruição e o derramamento de sangue; e o sofrimento da população civil americana não se comparou ao dos civis europeus. Embora durante muito tempo a opinião pública estivesse favorável a manter a nação fora do que parecia ser um conflito europeu, tão logo os Estados Unidos declararam guerra, todo o acontecimento foi visto como uma questão de glória e de honra. As igrejas, que até 1916 haviam apoiado o movimento pela paz, uniam-se agora na retórica da guerra. Liberais e fundamentalistas falavam da necessidade de “salvar a civilização”, e alguns dos

fundamentalistas mais radicais começaram a interpretar os acontecimentos da época como o cumprimento das profecias de *Daniel* e *Apocalipse*. Exceto nas denominações tradicionalmente pacifistas —menonitas e quacres—, a febre da guerra e o chauvinismo nacional eram a ordem do dia, a ponto de em alguns púlpitos clamar-se, em nome de Deus, pela exterminação absoluta do povo alemão. Naturalmente, isso criava sérias dificuldades para aqueles americanos de ascendência alemã que, por alguma razão qualquer, achavam ser necessária uma postura mais moderada —Walter Rauschenbusch entre eles.

A falta de reflexão crítica sobre a guerra e suas causas teve graves conseqüências nos anos posteriores. Primeiramente, a esperança do Presidente Woodrow Wilson por um pacto mediante o qual os derrotados fossem tratados de maneira razoável, a fim de evitar acrimônia e novos conflitos, foi esmagada tanto pela ambição dos aliados vitoriosos quanto pela falta de apoio de sua própria nação. Em segundo lugar, seu projeto de uma Liga de Nações que proporcionaria um foro para resolver conflitos internacionais foi tão mal recebido, em um país convencido pela retórica da guerra, que os Estados Unidos nunca entraram na Liga das Nações. Embora muitos líderes eclesiásticos já estivessem tentando desfazer o preconceito que haviam alimentado durante a guerra, eles descobriram que seu pedido de amor e compreensão não era tão bem acolhido quanto fora a mensagem anterior de ódio e discriminação.

Um pouco em razão da guerra, os Estados Unidos iniciaram outro período de isolamento, de medo de tudo o que fosse estrangeiro e de eliminação do dissentimento. Durante a década de vinte, ao colocar católicos e judeus com os negros, como se fossem os grandes inimigos do cristianismo americano e da democracia, a Ku Klux Klan experimentou um reavivamento e um aumento sem precedentes no número de membros, tanto no norte quanto no sul. Não foram poucos os líderes religiosos e as igrejas que contribuíram para esse movimento. Foi a época do “pavor

vermelho”, a primeira de uma série de perseguições a radicais, comunistas e subversivos que varreram os Estados Unidos ao longo do século xx. Pondo lenha na fogueira e beneficiando-se disso, muitas igrejas apresentaram a si próprias e à fé cristã como a principal linha de defesa contra a ameaça vermelha. O famoso evangelista Billy Sunday afirmou que a deportação de “radicais” era uma punição demasiado complacente e teria um custo muito alto para a nação. Em vez disso, sugeria que fossem alinhados e fuzilados.

Alguns cristãos, sobretudo nas principais denominações, organizaram comitês e campanhas de oposição a essas tendências. Frequentemente, tais comitês cobravam a aprovação das sedes denominacionais. Surgiu assim um fenômeno que durante décadas caracterizaria muitas denominações principais: a ruptura, na teologia e na política, entre uma liderança nacional de tendências liberais e uma parte significativa do povo que se sentia mal representada por seus próprios líderes denominacionais.

No período pós-guerra, o conflito entre liberais e fundamentalistas exacerbou-se. De fato, essa foi a época do famoso “Processo Scopes”, que simbolizou o ponto alto do esforço fundamentalista por excluir das escolas públicas o ensino da teoria da evolução. Quase todas as denominações estavam divididas quanto à questão do fundamentalismo —particularmente quanto à inerrância das *Escrituras*, que já se tornara a marca da ortodoxia fundamentalista. Em anos posteriores, essas divisões causariam um cisma aberto. O trabalho do professor de Princeton J. Gresham Machen, grande defensor do fundamentalismo entre os presbiterianos do norte, por exemplo, levou à fundação de um seminário concorrente e, por fim, da Igreja Presbiteriana Ortodoxa (1936).

Durante a década de vinte, porém, a maioria dos protestantes estava unida em torno de uma grande causa: a proibição de bebidas alcoólicas. Esse propósito logo angariou o apoio de liberais —para quem essa era uma aplicação prática do evangelho social— e de conservadores —para quem isso correspondia a uma

tentativa de voltar aos tempos antigos, quando o país havia sido supostamente mais puro. Muitos associavam a embriaguez a todos os males que se dizia terem sido importados pela imigração de judeus e de católicos, apelando-se assim para o mesmo preconceito contra estrangeiros, judeus e católicos que alimentou o crescimento da Ku Klux Klan. A campanha obteve êxito primeiro em diversas legislaturas estaduais, para depois atingir a Constituição Federal. Em 1919, com a Décima Oitava Emenda, a proibição tornou-se lei nacional, vigorando por mais de uma década.



Estudo pró lei-seca que mostrava quanto se consumia de álcool e de tabaco em comparação aos gastos com alimentação, educação e missões, por exemplo.

Contudo, foi mais fácil aprovar a lei do que fazê-la cumprir-se. Os interesses comerciais, os gângsteres e os consumidores de bebidas colaboraram de diversas formas para infringir a lei. Aos males da bebida foram então acrescentados os da corrupção, promovidos por um comércio ilícito que se tornara desordenada-

mente proveitoso. Na época em que se revogou a lei, a crença de que “não se pode legislar a moral” havia-se tornado comum no pensamento americano. Essa visão, inicialmente popular entre os liberais que desistiram do ideal da proibição, mais tarde seria aceita também pelos conservadores que se opuseram às leis contra a segregação racial.

Ao longo dos anos da Primeira Guerra Mundial e da década seguinte, o estado de ânimo básico dos americanos foi de grandes expectativas. A guerra e suas tragédias eram memórias sombrias de uma terra distante. Nos Estados Unidos, o progresso era ainda a ordem do dia. Nas igrejas, ouvia-se muito pouco sobre a nova teologia que se desenvolvia na Europa, uma teologia que deixava para trás o otimismo das gerações anteriores. O pouco que se ouvia soava estranho, como se dissesse respeito a um mundo muito distante das alegres expectativas da “terra da liberdade e lar dos bravos”. Então veio o desastre.

Depressão e Guerra Mundial

Em 24 de outubro de 1929, o pânico tomou conta da Bolsa de Valores de Nova Iorque. Com curtos períodos de ligeira recuperação, a bolsa continuou caindo até meados de 1930, quando a maior parte do mundo ocidental se encontrava em meio a uma grande depressão econômica. Um quarto da força de trabalho americana estava desempregado. A Inglaterra e outras nações tinham sistemas de seguro social e seguro-desemprego; nos Estados Unidos, o temor do socialismo impedira tais medidas. Assim, os desempregados viram-se completamente sós, forçados a pedir a caridade de parentes, amigos ou igrejas. As filas para receber sopa e pão gratuitamente tornaram-se comuns em todas as grandes cidades e em muitas localidades menores. As corridas aos bancos, as falências e as execuções de hipotecas atingiram um elevado recorde.

A princípio, o país enfrentou a Grande Depressão com o otimismo que caracterizara as décadas anteriores. Meses depois que

a bolsa havia quebrado, o Presidente Hoover e seu gabinete continuavam negando a existência de uma depressão. Quando finalmente admitiram o fato, insistiram em que a economia americana era suficientemente forte para reagir sozinha, e que as operações livres da bolsa eram a melhor maneira de assegurar uma recuperação econômica. Embora o presidente fosse, ele próprio, um homem compassivo, que sofria com a situação difícil dos desempregados, a seu redor havia quem se alegrasse na esperança de que a depressão quebrasse os sindicatos trabalhistas. Quando o governo finalmente interveio para evitar outras falências na indústria e no comércio, o comediante Will Rogers gracejou, dizendo que o dinheiro estava sendo entregue aos que estavam por cima na esperança de que “escorresse para os necessitados”.

Tudo isso deu cabo do otimismo da década anterior. Embora os historiadores demonstrassem que a depressão que atingira os Estados Unidos no final do século XIX fora muito pior, os americanos estavam bem menos preparados psicologicamente para a Grande Depressão dos anos 30. Toda uma geração que nunca conhecera a carência e vira a promessa de que as coisas inevitavelmente melhorariam, de repente, viu seus sonhos desabarem. Numa época em que a sobrevivência estava em jogo, as promessas fáceis de um futuro róseo pareciam superficiais.

Foi então que teologias menos otimistas passaram a ter impacto nos Estados Unidos. A obra *The Word of God and the word of man* [A Palavra de Deus e a palavra do homem], de Karl Barth, publicada em inglês pouco antes do *cracking* de 1929, começou a fazer sentido para os americanos, em quem a Grande Depressão exerceu um efeito semelhante ao da Primeira Guerra Mundial sobre Barth e sua geração. A teologia dos dois irmãos Niebuhr, Reinhold (1892-1971) e H. Richard (1894-1962), veio para o primeiro plano. Em 1929, H. Richard Niebuhr publicou *The social sources of denominationalism* [As origens sociais do denominacionalismo], afirmando que, nos Estados Unidos, o denominacionalismo era uma adaptação do evangelho às diversas camadas socioe-

conômicas e raciais da sociedade, mostrando assim “a dominação da ética de uma igreja de classes autopreservadora no que diz respeito à ética do evangelho”.¹ Sua conclusão, que soou ainda mais pungente pelo fato de o mundo se aproximar da pior guerra que jamais conhecera, foi que “um cristianismo que rende sua liderança às forças sociais da vida nacional e econômica não oferece nenhuma esperança para o mundo dividido”.² Em 1937, seu livro *The kingdom of God in America* [O reino de Deus nos Estados Unidos] indiciou novamente esse tipo de religião, declarando que nela “um Deus sem ira trouxe homens sem pecado a um reino sem juízo, por meio das ministrações de um Cristo sem cruz”.³

Nesse ínterim, seu irmão Reinhold, que até 1928 havia sido pastor da Igreja Evangélica Betel, em Detroit, chegou à conclusão de que o capitalismo desenfreado era destrutivo, e em 1930 juntou-se, com outros colegas, à Associação de Cristãos Socialistas. Ele estava convencido de que, deixada por conta própria, qualquer sociedade é moralmente pior e mais egoísta do que a soma de seus membros — concepção que expôs vigorosamente no livro *Moral man and immoral society* [O homem moral e a sociedade imoral]. Compartilhava, em reação ao liberalismo teológico, as dúvidas da neo-ortodoxia quanto às capacidades humanas, e logo comentou que um título mais correto para sua obra teria sido “O homem imoral e a sociedade ainda mais imoral”, querendo dizer que chegara o momento de os cristãos recuperarem uma visão equilibrada da natureza humana, que devia encerrar tanto uma compreensão mais profunda do pecado e de suas ramificações quanto uma concepção radical da graça. Ele procurou fazer isso em 1941 e em 1943, nos dois volumes de *The nature and destiny of man* [A natureza e o destino do homem].

¹ Reimpr. de 1959, New York, Meridian, p. 21.

² NIEBUHR, *The social sources of denominationalism*, p. 275.

³ New York, Harper & Brothers, 1937, p. 137.

Em 1934, graças ao interesse e ao apoio de Reinhold Niebuhr, o teólogo alemão Paul Tillich passou a integrar, a seu lado, o corpo docente do Union Theological Seminary. Era a época da ascensão de Hitler na Alemanha, e Tillich, socialista moderado, foi um dos primeiros obrigados a deixar o país. Ele não era um neortodoxo, mas sim um teólogo da cultura que usava a filosofia existencial para interpretar o evangelho e sua relação com o mundo moderno. Ao contrário do realce que Barth atribuía à Palavra de Deus como ponto de partida da teologia, Tillich propôs o que chamou “método de correlação”, que consistia em analisar as mais profundas questões existenciais dos homens modernos —sobretudo o que ele denominou “preocupação básica”— e depois mostrar como o evangelho reage a elas. Sua *Systematic theology* [Teologia sistemática] foi uma tentativa de lidar com os temas centrais da teologia cristã valendo-se desse método. Ele também era socialista e realmente aplicou uma revisão da análise marxista para tentar compreender as deficiências da civilização ocidental. Após se mudar para os Estados Unidos, porém, esse aspecto particular de seu pensamento foi obscurecido por seu interesse no existencialismo e na psicologia moderna.

A depressão gerou uma crítica da economia do *laissez-faire* não apenas nas faculdades teológicas. Em 1932, a Igreja Metodista e o Conselho Federal de Igrejas (fundado em 1908 por 33 denominações) manifestaram-se publicamente em apoio da participação do governo no planejamento econômico e para prover meios que garantissem o bem-estar dos pobres. Isso era considerado socialismo radical, e logo viria a reação.

Essa reação combinava elementos do fundamentalismo tradicional com concepções políticas anti-socialistas —e às vezes fascistas. À medida que os líderes de diversas denominações principais convenciam-se da necessidade de um sistema de previdência social, seguro-desemprego e leis antitruste, muitos homens do povo moviam-se na direção contrária, acusando essa liderança de ter sido infiltrada pelo comunismo. À medida que a guerra se

aproximava, uma parte significativa desse movimento aliou-se ao fascismo, e alguns de seus líderes chegaram a declarar que os cristãos deveriam ser gratos a Adolf Hitler, porque ele estava detendo o avanço do socialismo na Europa. Raramente se fazia alguma distinção entre o comunismo russo e outras formas de socialismo e, quando isso ocorria, todas eram consideradas igualmente ímpias.

A chegada de Roosevelt e do *New Deal* implementou muitas das medidas que os “socialistas” entre os líderes eclesiásticos vinham advogando. Alguns historiadores atribuem a salvação do sistema capitalista nos Estados Unidos às atitudes moderadas tomadas nessa época para o auxílio dos pobres e para a segurança da força trabalhista. De qualquer forma, embora o *New Deal* realmente tivesse melhorado as condições da classe pobre, a economia recuperava-se lentamente, e os últimos vestígios da Depressão só desapareceram em 1939, quando a nação se preparava mais uma vez para a guerra prevista. De certa forma, foi a guerra, e não o *New Deal*, que deu fim à Grande Depressão.

O país estava profundamente dividido no que diz respeito à possibilidade de entrar na guerra que já se estava sendo travada na Europa e no Extremo Oriente. Os que se opunham à guerra tinham razões diversas: alguns eram cristãos que ainda sentiam remorso pelo militarismo e pelo nacionalismo desenfreados manifestos na guerra anterior; outros eram fascistas ou, pelo menos, pessoas cujo medo do comunismo sobrepunha-se a qualquer outra consideração; entre os americanos de origem alemã e italiana, alguns sentiam junto com as pátrias de seus antecessores; os isolacionistas simplesmente acreditavam que a nação deveria deixar o restante do mundo por si só; e os que nutriam atitudes racistas e anti-semíticas achavam que os Estados Unidos não deveriam fazer nada para impedir o plano de Hitler.

No final, porém, o país não teve oportunidade de decidir se entraria ou não na guerra. Essa decisão foi tomada pelo ataque a Pearl Harbor, em 7 de dezembro de 1941. Depois disso, a lealda-

de nacional de qualquer cidadão que se opusesse aos esforços da guerra era questionada. Os nipo-americanos —incluindo muitos cujos antepassados tinham vivido nos Estados Unidos havia gerações— foram detidos como espiões em potencial. Infelizmente, enquanto os especuladores hipócritas se apoderavam das propriedades e das empresas das pessoas detidas, as igrejas pouco podiam dizer a respeito. Em geral, talvez punidas por seu apoio indiscriminado à guerra anterior, as igrejas pronunciaram-se discretamente durante o conflito. Elas realmente defenderam as investidas na guerra, forneceram capelães para as forças armadas e declararam sua aversão aos crimes do nazismo. No entanto, a maioria dos líderes tomou o cuidado de não confundir cristianismo com orgulho nacional. *Cumprir dizer que, ao mesmo tempo, havia na Alemanha quem insistisse em uma distinção similar, e até por um preço muito mais alto.* Enquanto o mundo era estraçalhado pela guerra, os cristãos de ambos os lados do conflito buscavam construir pontes. Após o final dos embates, tais pontes produziram frutos no movimento ecumênico (veja o capítulo 6).

As décadas pós-guerra

A guerra terminou com os terrores de Hiroshima e o princípio da era nuclear. Embora inicialmente houvesse muitos rumores sobre as grandes promessas do poder nuclear, seu efeito destrutivo também era evidente. Pela primeira vez na história, uma geração cresceu sob o espectro de uma hecatombe nuclear. Foi também a maior geração da história americana —a geração dos *“baby boomers”*. Apesar dos horrores de Hiroshima, os anos pós-guerra foram um período de prosperidade sem precedentes tanto para a economia da nação quanto para suas igrejas. Após longas décadas em que a depressão e a guerra haviam limitado a disponibilidade de bens materiais, veio um período de abundância. Durante a guerra, tinha-se acelerado a produção industrial do país a fim de prover o necessário para o conflito. Agora essa produção continuava, gerando assim a sociedade consumidora mais opulenta

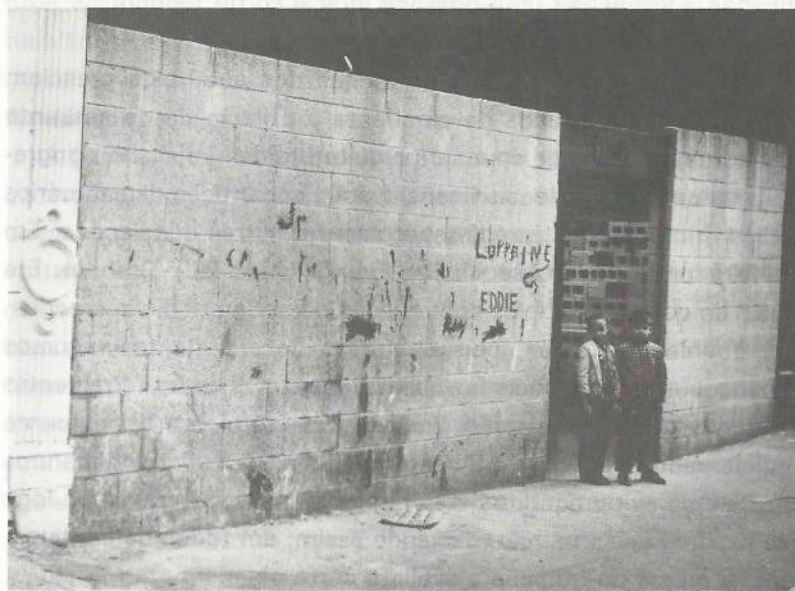
que o mundo já conheceria. Surgiram oportunidades para a ascensão financeira e social de quem estivesse disposto a aproveitá-las. Milhões de pessoas afluíram para regiões novas buscando tais oportunidades e, tendo-as encontrado, estabeleceram-se nos subúrbios. Aos poucos as cidades interioranas eram abandonadas pelos ricos, permanecendo como moradia das classes mais baixas —em particular os negros pobres e outras minorias. Na sociedade móvel dos subúrbios, as igrejas passaram a exercer uma função importante como fonte de estabilidade e de reconhecimento social.

Era também o período da Guerra Fria. Mal o Eixo tinha sido derrotado, surgiu um inimigo novo e mais perigoso: a Rússia. Esse inimigo parecia ainda mais insidioso, visto que contava com simpatizantes no mundo ocidental. Nos Estados Unidos, começou outra perseguição aos comunistas e socialistas de qualquer classe. Durante o auge da *“era McCarthy”*, considerava-se a falta de filiação eclesiástica uma possível indicação de tendências anti-americanas.

Por todas essas razões, as igrejas dos subúrbios cresciam rapidamente. A década de cinquenta e o início da de sessenta constituíram a grande época da arquitetura de igrejas: as congregações opulentas e locais financiavam a construção de santuários belos e imponentes, prédios escolares e outras instalações. Em 1950, fundou-se a Associação Evangélica Billy Graham. Era mais do que uma simples continuação da antiga tradição americana de reavivamentos, pois desfrutou de abundantes recursos financeiros com os quais fez uso das mais avançadas ferramentas e técnicas de comunicação. Embora sua visão fosse basicamente conservadora, em geral a Associação Billy Graham mantinha uma política de evitar conflitos com cristãos de outras crenças e logo se expandiu pelo mundo, deixando assim, em todos os continentes, a marca da tradição avivalista norte-americana.

Entretanto, nem tudo estava bem. De modo geral, as igrejas maiores haviam deixado as cidades interioranas, agora habitadas

por pobres e minorias raciais. Apesar dos esforços corajosos de alguns setores, o cristianismo principal tornara-se tão aculturado ao estilo das regiões suburbanas recém-enriquecidas que perdeu o contato com as massas das cidades e suas raízes e integrantes rurais. Nas áreas rurais, os que continuavam membros de suas denominações tradicionais suspeitavam cada vez mais da nova liderança. Nas cidades, as igrejas Holiness procuravam suprir a carência, mas inúmeras pessoas perderam todo contato com qualquer forma de cristianismo organizado. Vinte anos após o grande reavivamento religioso da década de cinqüenta, pedia-se repetidamente uma nova missão às cidades; no entanto, poucos faziam uma idéia clara de como poderiam cumprir tal missão. Foi somente na década de oitenta que se viram sinais de renovação da vitalidade religiosa das cidades interioranas — e, mesmo então, esses indícios estavam intimamente relacionadas à volta dos razoavelmente abastados às cidades.



As minorias raciais e as classes baixas ficaram abandonadas nos centros das cidades. Foto JnG.

Outro aspecto do reavivamento pós-guerra foi uma compreensão da fé cristã como meio de obter paz interior e felicidade. Um dos escritores religiosos mais populares da época foi Norman Vincent Peale, que proclamava que a fé e o “pensamento positivo” levavam à saúde mental e à felicidade. O historiador Sydney E. Ahlstrom falou com propriedade acerca da religiosidade do período quando disse que era “fé em fé” e que prometia “paz de espírito e vida confiante”.¹ Essa forma de religiosidade adequava-se bem à época, visto que proporcionava paz em meio a um mundo de confusão, falava pouco sobre as responsabilidades sociais e não arriscava conflitos com aqueles cuja mentalidade de guerra fria os tornara grande inquisidores da opinião política americana. A conclusão de Ahlstrom é uma acusação grave:

De modo geral, as igrejas parecem ter feito pouco mais que oferecer um meio de identificação social para um povo móvel que estava soltando-se rapidamente do conforto de antigos contextos.²

No entanto, havia outros fatores em ação na sociedade americana. Embora nos anos pós-guerra esses elementos novos não tivessem sido suficientes para desfazer o espírito otimista predominante no país, a década seguinte os colocaria no primeiro plano e traria mudanças radicais na perspectiva nacional.

Um desses fatores foi o movimento negro, que estivera sendo tramado havia décadas. A Associação Nacional para o Progresso dos Negros (NAACP), fundada em 1909, ganhara inúmeras batalhas judiciais muito antes de o movimento ficar em evidência.

¹ *A religious history of the American people*, New York, Doubleday, 1975, p. 451, v.2.

² *A religious history...*, cit., p. 460.

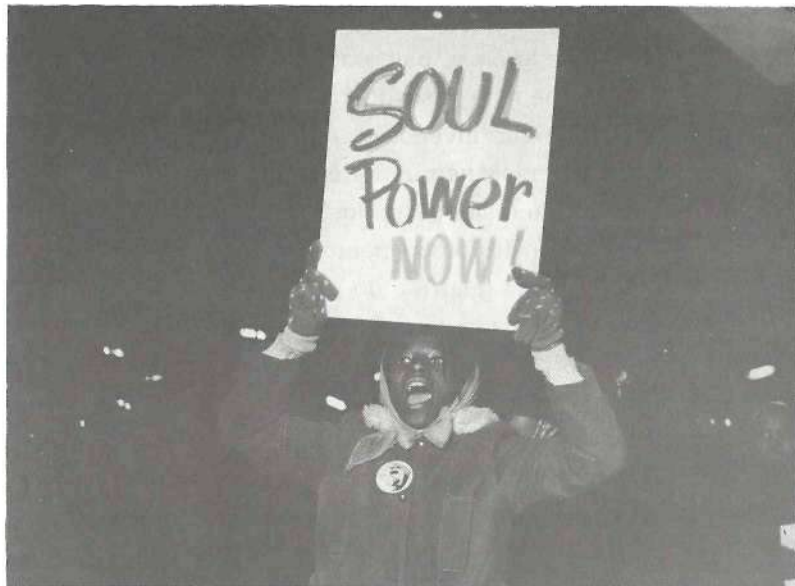


A união da igreja com os poderosos incomodava a consciência de muitas pessoas. Foto JnG.

Alguns membros da comunidade negra insistiam em encontrar refúgio num entendimento da religião que prometia recompensas num outro mundo, ou dava-lhes a sensação de pertencer ao pequeno corpo dos fiéis, sem desafiar a ordem existente. Em alguns casos, isso levou a novas religiões com líderes que se proclamavam encarnações do divino, entre os quais foram muito bem-sucedidos o “Father Divine” (“Pai Divino”, morto em 1965) e o “Sweet Daddy Grace” (“Graça do Doce Pai”, falecido em 1960). Os soldados e marinheiros negros que voltavam da guerra —onde haviam lutado em unidades militares à parte dos brancos— descobriram que a liberdade pela qual haviam batalhado no exterior era inexistente em sua pátria. O governo respondeu com a dessegregação das forças armadas, em 1949, e com uma decisão histórica da Corte Suprema, em 1952, exigindo a integração nas escolas públicas. Diversos brancos também apoiaram o movimento pela integração e nos primeiros anos seu apoio e seu estí-

mulo foram valiosos. O Conselho Nacional de Igrejas (inicialmente Conselho Federal de Igrejas), bem como a maioria das principais denominações, também se posicionaram contra a segregação. O que tornou o movimento invencível, porém, foi a participação e a liderança dos próprios negros. Até durante muito tempo na década de sessenta, a maior parte desses líderes originava-se do clero negro —sendo muito proeminentes entre eles Adam Clayton Powell Jr., nos anos da guerra e do pós-guerra, e Martin Luther King Jr., no final da década de cinquenta e início da de sessenta. Numa manifestação inaudita de fé, coragem e perseverança, os negros manifestaram, aos milhares, a resolução de desafiar e desmascarar as leis e práticas opressivas sob as quais viviam. Por meio de greves, prisões, açoitamentos e até mortes, e em lugares como Montgomery e Selma, no Alabama, eles mostraram ao mundo que eram pelo menos moralmente iguais àqueles que vez por outra os haviam acusado de inferiores. “Nós venceremos” tornou-se, ao mesmo tempo, grito de desafio e confissão de fé.

A Conferência de Líderes Cristãos do Sul (SCLC), fundada pelo Dr. King, e diversas outras organizações cristãs pacifistas não eram suficientes para canalizar toda a frustração e a ira acumuladas na comunidade negra. Por vários decênios, mais negros militares viram no islamismo uma religião não dominada por brancos, e assim nasceram os Muçulmanos Negros, além de diversos movimentos semelhantes. Outros, particularmente nos guetos lotados de cidades como Nova Iorque e Los Angeles, exprimiram sua irritação por meio de tumultos —dos quais o mais conhecido foi o motim de 1965 na área Watts de Los Angeles. Já em meados dessa década, os negros haviam chegado à conclusão de que



Os negros sublevaram-se, num intenso protesto. Foto JnG.

nunca obteriam direitos absolutos até que tivessem sua medida justa de poder. Assim, surgiu o clamor pelo “poder negro” —brado muitas vezes compreendido erroneamente, como se os negros pretendessem dominar os brancos.

Ao mesmo tempo, em parte por sua inspiração cristã, o movimento do Dr. King estendia-se para outras preocupações não estritamente raciais. Com diversos outros membros do SCLC, ele se convenceu de que lutavam contra todo tipo de injustiças. Era a época da guerra no Sudeste Asiático, e o Dr. King começou a criticar as medidas governamentais na região, não só porque o Sistema de Serviço Seletivo claramente discriminava os negros e outras minorias, mas também por estar convencido de que os Estados Unidos cometiam no sudeste da Ásia uma injustiça semelhante à perpetrada contra os negros americanos. Agora o Dr.



Luther King e outros líderes religiosos protestaram contra o que seu país estava fazendo no Sudeste Asiático. Foto JnG.

King acreditava que, em seu próprio país, a luta deveria envolver todos os pobres de qualquer raça. Em 1968, quando liderava uma “passeata dos pobres”, ele foi assassinado.

Todo o movimento inspirou-se em grande medida na fé cristã da comunidade negra. Os antigos *spirituals* adquiriram novo significado —ou melhor, recebiam mais uma vez o sentido provocador que tiveram quando entoados inicialmente nas antigas plantações. As igrejas tornaram-se lugares de reuniões e ensaios para protestos. Os pregadores articulavam a associação entre o evangelho e o movimento. Por fim brotou a “teologia negra”: teologia essencialmente ortodoxa e ao mesmo tempo uma afirmação da realidade, da esperança e da luta dos negros. A figura central era James Cone, professor do Union Theological Seminary, que declarou:

* O ENFOQUE PRIMÁRIO DA T.M. É UMA MENSAGEM DE LIBERTAÇÃO APOIADA NA BIBLIA E SUA APLICAÇÃO AOS NEGROS E BRANCOS NÃO PECADORES. “SE O NEGRO NOS ESTADOS UNIDOS TEM MUITO MAIS RELAÇÃO COM A CASA DA PAZ. SE O NEGRO SIGNIFICA OUTRO BRANCO, ERA A LUZ, SUA MENTE E SEU CORAÇÃO ESTÃO ONDE

72.12
52

Não pode haver teologia cristã sem que esteja abertamente identificada com os humilhados e maltratados. Aliás, a teologia deixa de ser uma teologia do evangelho quando deixa de surgir da comunidade dos oprimidos. Pois é impossível falar do Deus da história israelita, o Deus que se revelou em Jesus Cristo, sem reconhecer que ele é o Deus *de e para* os que padecem e estão oprimidos.³

A teologia reformadora genuína inspiradora na teologia feminina, da libertação e africana
Simultaneamente, outro movimento, a princípio menos divulgado, ganhava impulso. Era o movimento feminista. Durante mais de um século, as mulheres americanas estiveram reivindicando seus direitos. Elas haviam mostrado e fortalecido seus músculos políticos na campanha abolicionista, na União da Abstinência Cristã Feminina e na luta pelo direito de votar — que finalmente



*Outros grupos protestaram contra a injustiça de que eram vítimas.
Foto JnG.*

³James CONE, *A black theology of liberation*, Philadelphia, J. B. Lippincott, 1970, p. 17-8

obtiveram, em 1920. De fato, ao longo do século XIX algumas igrejas ordenaram mulheres; por volta da metade do século XX, porém, a maioria das denominações ainda não permitia a ordenação de mulheres, sendo todas controladas por homens. Durante a década de cinquenta, tanto na igreja quanto na sociedade em geral, e por conseqüência de amplas mudanças na estrutura da sociedade, o movimento feminino cresceu em força, experiência e solidariedade. Nas igrejas, a batalha se travava principalmente em duas frentes: o direito feminino de ter o chamado ao ministério corroborado pela ordenação e a crítica a uma teologia tradicionalmente feita e dominada por homens. Já na metade da década de 1980, a maioria das maiores denominações protestantes realmente ordenava mulheres; e, na Igreja Católica Romana, que se recusava a fazê-lo, havia organizações fortes e pronunciadas que faziam campanha contra a proibição de ordenar mulheres. No âmbito teológico, diversas mulheres — notadamente a presbiteriana Letty M. Russell e a católica romana Rosemary R. Reuther — fizeram propostas que eram essencialmente correções ortodoxas da teologia masculina tradicional. As idéias de Mary Daly eram mais radicais; ela se declarava “diplomada” pela igreja de dominação masculina e exortava suas irmãs a aguardarem uma “encarnação feminina de Deus”.

Enquanto esses movimentos envolviam multidões significativas de negros e mulheres, outros fatos nacionais e internacionais também estavam moldando a mentalidade da nação. Em primeiro lugar, havia a guerra no sudeste da Ásia. O que iniciou como um envolvimento militar relativamente pequeno em 1965 começou a desenvolver-se até se tornar a mais longa guerra jamais travada pelos Estados Unidos. Foi um conflito em que, na esperança de deter o avanço comunista, os Estados Unidos viram-se apoiando governos corruptos e malgradadamente usando seu imenso arsenal contra uma nação muito menor. Os meios de comunicação levaram as atrocidades da guerra para dentro de todas as salas de estar. Descobriu-se então que o povo — e o Congresso — haviam

sido propositadamente mal informados sobre o “incidente do golfo Tonkin”, que acelerara o avanço da guerra. Protestos, acrimônias e decepções patrióticas varreram os câmpus de todo o país. Por fim, usou-se a força armada contra os estudantes que protestavam, resultando em mortes na Kent State University e no Jackson State College. No final, pela primeira vez na história, os Estados Unidos perderam uma guerra. Mais do que isso, porém, perderam sua ingenuidade. Passou-se a questionar a idéia da “terra dos livres e lar dos bravos” —simbolizando liberdade e justiça na pátria e defendendo-a no exterior. A própria prosperidade resultante da guerra —seguida, como foi, de uma recessão significativa— levou algumas pessoas a imaginarem se o sistema econômico em que a nação se baseava não exigia o estímulo artificial da guerra. A isso se somaram todas as questões e dúvidas inflamadas pelo escândalo Watergate, que finalmente provocou a renúncia do presidente Nixon.



O protesto estendeu-se à todas as universidades do país. Foto JnG.

Enquanto todos esses acontecimentos ocorriam na sociedade em geral, as igrejas também estavam sendo pressionadas. A iniciativa teológica protestante fragmentou-se, e cada teólogo seguia um caminho radicalmente diverso. As tentativas de expressar a mensagem cristã em termos seculares levou à tão divulgada Teologia da Morte de Deus”. Adotando uma linha diferente, a obra *A cidade do homem*, de Harvey Cox, procurava reinterpretar a mensagem cristã à luz de uma sociedade urbana e observar as oportunidades e os desafios oferecidos por tal sociedade. Com alguns colegas, John Cobb pôs-se a desenvolver uma compreensão da fé cristã com base na Filosofia do Processo. A Teologia da Esperança, de Moltmann, encontrou seus correspondentes em solo americano. E muitos teólogos brancos do sexo masculino passaram a estudar as teologias negra, feminista e terceiro-mundista como indicações para um novo entendimento da mensagem bíblica. Nessa longa série de teologias diferentes e até divergentes, há três temas comuns: orientação rumo ao futuro, interesse em realidades sociopolíticas e tentativa de unir esses dois elementos anteriores. Em outras palavras, o aspecto predominante nessas teologias, vistas como um todo, é a recuperação da escatologia como uma esperança futura que, não obstante, está ativa nas relações sociais do mundo contemporâneo. A isso se somou uma renovação litúrgica que realçava a dimensão escatológica do culto e sua pertinência social.

Esse interesse em temas sociais foi mais despertado ainda pelos contatos internacionais das igrejas. As questões da fome, da liberdade política e da justiça internacional tornaram-se muito mais significativas para os que estavam em contato quase ininterrupto com os cristãos de outras nações que sofriam sob tais circunstâncias. Assim, o Conselho Nacional de Igrejas, o Conselho Mundial de Igrejas e as diretorias de missões de praticamente todas as maiores denominações estavam sendo atacadas por conservadores políticos que as acusavam de ter sido infiltradas por comunistas ou, pelo menos, de ser usadas para o comunismo.



O movimento assumia novas formas, fazendo-se sentir em todas as igrejas. Foto JnG.

Nesse ínterim, o movimento carismático, surgido no começo do século na rua Azusa, assumira novo formato. Durante a primeira metade do século, seu impacto se deu principalmente entre as classes mais baixas e as igrejas Holiness. A partir do final do decênio de cinqüenta, expandiu-se para os subúrbios e para dentro das denominações principais — mesmo a Igreja Católica. A maioria dos que tomaram parte nessa nova onda carismática continuavam membros fiéis de suas igrejas; ao mesmo tempo, contudo, havia um sentimento de parentesco entre os carismáticos de diversas denominações, dando assim origem a um movimento ecumênico com pouca ou nenhuma ligação com o ecumenismo organizado. Embora os críticos às vezes o vissem como o correspondente religioso da evasão para os subúrbios, na verdade o movimento carismático era bastante diversificado, incluindo em suas fileiras tanto os que achavam que sua experiência com o Espírito deveria tirá-los deste mundo, quanto os que sentiam que

essa mesma experiência deveria levá-los a tomar atitudes sociais ousadas.

Os evangélicos também estavam divididos. No final da década de setenta e começo da de oitenta, suas estações de rádio e televisão cresceram desmedidamente. Hoje alguns televangelistas estão criando e liderando imensas corporações para o avanço de sua obra — fenômeno muito difundido que os críticos apelidaram de “a igreja eletrônica”. Tema comum de muitos desses evange-



O uso do rádio e da televisão teve rápido avanço. Foto JnG.

listas é a perda de valores tradicionais e o colapso da sociedade disso resultante — tema ouvido desde a época da Lei Seca e de sua revogação. Seguindo o exemplo da batalha anterior contra o álcool, alguns líderes evangélicos organizaram a “Maioria Moral” para defender valores morais e advogar medidas sociais e econômicas conservadoras.

Por outro lado, um número cada vez maior de evangélicos começou a sentir que sua fé os levava a estar comprometidos

com uma crítica da ordem social e econômica vigente, tanto em sua pátria quanto no exterior. Os cristãos, acreditavam eles, devem lutar contra todas as formas de injustiça, sofrimento, fome e opressão. Em 1973, um grupo de líderes com idéias semelhantes participou da “Declaração de Chicago”, que articulou o que parecia ser a convicção crescente de cristãos americanos comprometidos:

Como cristãos evangélicos comprometidos com o Senhor Jesus Cristo e com a autoridade plena da Palavra de Deus, afirmamos que Deus reivindica direitos absolutos sobre a vida de seu povo. Não podemos, portanto, separar nossas vidas em Cristo da situação em que Deus nos colocou nos Estados Unidos e no mundo.

Confessamos não termos reconhecido as reivindicações totais de Deus em nossas vidas.

Reconhecemos que Deus exige amor. Mas não temos demonstrado o amor de Deus aos que sofrem danos na sociedade.

Reconhecemos que Deus exige justiça. Mas não temos proclamado ou demonstrado sua justiça a uma sociedade americana injusta. Embora o Senhor nos exorte a defender os direitos sociais e econômicos dos pobres e oprimidos, em geral temos permanecido calados. Deploramos o envolvimento histórico da igreja americana com o racismo e a notória responsabilidade da comunidade evangélica por ter perpetuado as atitudes pessoais e as estruturas institucionais que têm dividido o corpo de Cristo no que se refere à cor. Ademais, temos deixado de condenar a exploração do racismo em nosso país e no exterior por parte do nosso sistema econômico [...]

Devemos atacar o materialismo de nossa cultura e a má distribuição da riqueza e dos serviços nacionais. Reconhecemos que, como nação, desempenhamos um papel crucial no desequilíbrio e na injustiça do comércio e do desenvolvimento internacionais. Perante Deus e um bilhão de vizinhos com fome, devemos repensar nossos valores [...]

Reconhecemos nossas responsabilidades cristãs de cidadania. Devemos, portanto, desafiar a confiança que a nação erroneamente deposita no poderio econômico e militar [...] Devemos resistir

à tentação de tornar o país e suas instituições objetos de lealdade pouco religiosa [...]

Não proclamamos nenhum evangelho novo, mas o evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo, que, pelo poder do Espírito Santo, livra as pessoas do pecado para que possam louvar a Deus com obras de justiça.

Com esta declaração, não endossamos nenhuma ideologia ou partido político, mas convocamos os líderes da nossa nação e o povo para aquela justiça que exalta uma nação.

Fazemos esta declaração na esperança bíblica de que Cristo virá para consumir o Reino e aceitamos sua reivindicação sobre nosso discipulado absoluto até que ele venha.⁴

É importante dizer que essa declaração se assemelhava em muito a outras que vinham sendo formuladas por cristãos de diversas situações por todo o mundo, muitas vezes brotando de uma situação teológica completamente distinta, mas chegando a conclusões paralelas. De uma perspectiva mundial, parecia que a igreja americana estava finalmente enfrentando os desafios de uma era pós-constantiniana e ecumênica. Era também uma igreja que reagia à nova concepção da “era espacial” — período em que pela primeira vez vimos a Terra do espaço e a observamos como uma frágil “espaçonave”, na qual devemos aprender a viver juntos ou, então, perecer juntos.

⁴ Ronald J. SIDER, ed., *The Chicago declaration*, Carol Stream, Creation House, 1974, capa e p. 1-2.

VI Desde os Confins da Terra

Bendizemos a Deus, nosso Pai, e a nosso Senhor Jesus Cristo, que une os filhos dispersos de Deus [...] Estamos separados uns dos outros não somente em questões de fé, de ordem e de tradição, mas também por orgulho de nação, classe e raça. Mas Cristo nos fez um, e ele não está dividido. Ao buscá-lo, encontramos-nos uns aos outros.

Primeira Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas

O século XIX fizera surgir uma igreja verdadeiramente mundial. Já na segunda metade desse século havia movimentos que buscavam maior colaboração entre as diversas igrejas de cada região. Em 1910, a Conferência Missionária Mundial, em Edimburgo, deu novo impulso a um movimento que, embora interrompido por duas guerras mundiais, finalmente levaria à fundação do Conselho Mundial de Igrejas e a outras manifestações visíveis de unidade cristã. Logo, porém, descobriu-se que tal unidade não significava que os cristãos de outras partes do mundo se uniriam em uma igreja essencialmente ocidental, mas que todos os cristãos, de qualquer raça ou nacionalidade, se engajariam em uma procura comum do sentido da obediência a Cristo no mundo moderno. Assim, o movimento ecumênico teve duas facetas: a primeira e mais óbvia foi a busca por uma unidade maior e mais visível; a

segunda, talvez com conseqüências mais drásticas, foi o nascimento de uma igreja mundial para cuja missão e auto-entendimento todos contribuiriam. Examinemos esses dois aspectos por ordem.



Assembléia Geral da Igreja Presbiteriana da Coréia. Foto GTB.

A busca pela unidade

A Conferência Missionária Mundial de 1910 nomeou uma Junta Permanente, que por sua vez resultou na fundação do Conselho Missionário Internacional, em 1921. Nessa época, em parte por causa do trabalho realizado em Edimburgo, já haviam surgido na Europa, nos Estados Unidos, no Canadá e na Austrália outras organizações regionais e nacionais para a cooperação missionária. Tais organizações serviram de núcleo para o novo corpo; entretanto, decidiu-se também que as “igrejas mais jovens”, resultantes da obra missionária, seriam diretamente representadas. Mais uma vez, o Conselho Missionário Internacional não pretendia estabelecer diretrizes ou regras para a obra missionária,

mas sim servir de lugar de encontro em que se pudessem compartilhar estratégias, experiências e recursos diversos. Na Primeira Assembléia do Conselho Missionário Internacional (realizada, como não podia deixar de ser, em Jerusalém, em 1928), quase um quarto dos delegados pertencia às igrejas mais jovens —um grande progresso em relação aos 17 presentes em Edimburgo. Tanto em Jerusalém quanto na Segunda Assembléia, ocorrida em Madras, na Índia, em 1938, esteve em primeiro plano a questão da natureza da igreja e do conteúdo da mensagem cristã, mostrando assim que era impossível excluir a discussão teológica de



Igreja evangélica na Região Amazônica, no Brasil. Foto GTB.

um encontro verdadeiramente aberto com a missão mundial da igreja. Depois a Segunda Guerra Mundial interrompeu os trabalhos do Conselho, e a Terceira Assembléia, realizada em Whitby, no Canadá, em 1947, dedicou a maior parte de suas atenções ao restabelecimento dos laços rompidos pela guerra e ao planejamen-

to da reconstrução da obra missionária que o conflito destroçara. Entretanto, nessa época já havia uma consciência crescente da união indissolúvel entre igreja e missão, de maneira que parecia insensato discutir assuntos missionários sem iniciar também um diálogo sobre a natureza da igreja e sobre outras questões teológicas. Esse tema foi ouvido cada vez mais nas duas assembléias seguintes do Conselho Missionário Internacional, realizadas, respectivamente, em Willingen, na Alemanha, em 1952, e em Gana, de 1957 a 1958, quando já se decidira que o Conselho Missionário Internacional deveria unir-se ao Conselho Mundial de Igrejas, o que ocorreu no encontro do Conselho Mundial em Nova Delhi, em 1961. Na época dessa incorporação, tomaram-se medidas para que as instituições que não quisessem ou não pudessem juntar-se ao Conselho Mundial de Igrejas ainda assim estivessem plenamente representadas na divisão que herdou a obra do Conselho Missionário Internacional.

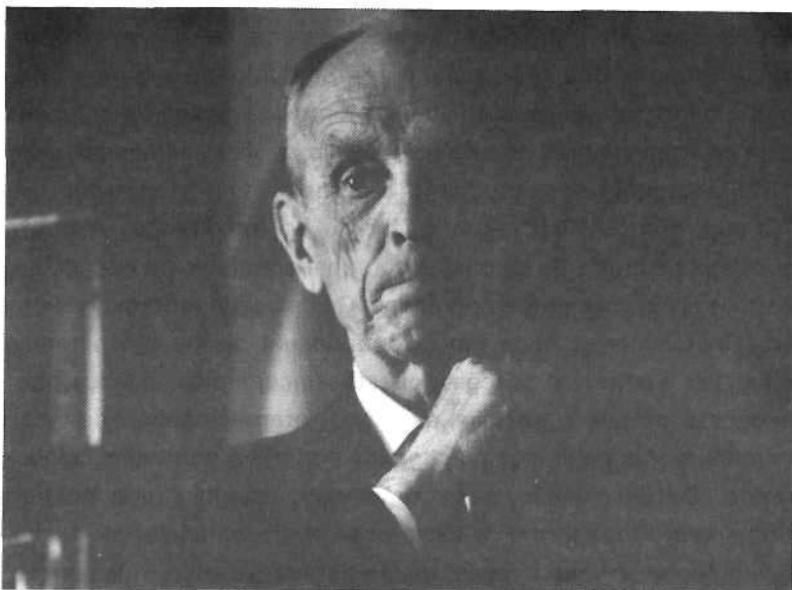
Outro grande movimento que levou à fundação do Conselho Mundial de Igrejas foi “Fé e Ordem”. Para desfazer as suspeitas, a convocação da Conferência Missionária Mundial de 1910 excluíra explicitamente as questões de fé e de ordem —o que significava qualquer discussão das crenças das igrejas ou acerca de seu entendimento e prática da ordenação, dos sacramentos e assim por diante. Embora fosse uma exclusão necessária a fim de tornar a conferência o mais abrangente possível, muitos estavam convencidos de que chegara o momento de iniciar um foro para debater tais questões. Entre eles destacava-se Charles H. Brent, bispo da Igreja Episcopal, a partir de cujo estímulo a comunidade anglicana deu os primeiros passos para a solicitação de um encontro sobre fé e ordem. Logo, outros aderiram e, após a interrupção da Primeira Guerra Mundial e as longas negociações que se seguiram, em 1927 a Primeira Conferência Mundial sobre Fé e Ordem reuniu-se em Lausanne, na Suíça. Seus 400 delegados representavam 108 igrejas —protestantes, ortodoxas e católicas antigas (as que haviam abandonado o catolicismo na época da

promulgação da infalibilidade papal). Muitos deles tinham adquirido experiência em reuniões ecumênicas e internacionais com a participação no Movimento Cristão Estudantil —que por décadas proveu a maior parte dos líderes para diversos ramos do movimento ecumênico. Na conferência, decidiu-se que não se buscaria unanimidade nem mediante declarações muito generalizadas e, portanto, sem sentido, nem com definições doutrinárias que necessariamente excluiriam alguns setores. Ao contrário, o método adotado foi a discussão franca e aberta das questões, com o esboço de um documento que começava por ressaltar os pontos sobre os quais se tinha chegado a um acordo e, depois, manifestava claramente aqueles outros pontos em que ainda havia diferenças. Assim, os documentos caracterizavam-se por expressões como “concordamos” ou “cremos”, seguidas por esclarecimentos introduzidos por frases como “há entre nós concepções divergentes” ou “muitas igrejas representadas na Conferência sustentam”. Quando a reunião chegou ao fim, estava claro para todos os presentes que seus pontos em comum eram muito mais significativos do que as opiniões diferentes e que provavelmente inúmeras divergências poderiam ser superadas com outros diálogos e esclarecimentos. Antes de suspender a conferência, nomeou-se a Junta Permanente, sob a liderança de William Temple, arcebispo de York (e posteriormente da Cantuária). Após a morte de Temple, Brent o sucedeu, e, em 1937, em Edimburgo, finalmente se reuniu a Segunda Conferência Mundial sobre Fé e Ordem. Tendo seguido o mesmo método de Lausanne, novamente obteve resultados proveitosos; sua decisão mais significativa, porém, foi concordar com o pedido da Segunda Conferência sobre Vida e Obra, reunida em Oxford no mês anterior, pela fundação de um “Conselho Mundial de Igrejas”.

O movimento Vida e Obra também resultava das experiências missionárias de gerações anteriores, bem como da convicção de que as diversas igrejas devem unir-se em todo esforço prático no qual tal colaboração fosse possível. Seu líder de maior envergadu-

ra foi Nathan Söderblom, arcebispo luterano de Uppsala, na Suécia. Embora interrompesse os planos de uma reunião internacional, a Primeira Guerra Mundial deu a Söderblom e a outros clérigos a oportunidade de trabalharem juntos na busca de soluções para os imensos problemas gerados pelo conflito. Finalmente, em 1925 se reuniu em Estocolmo a primeira conferência sobre o “Cristianismo Prático” —antigo nome do movimento. A pauta consistia na busca de respostas comuns, com base no evangelho, para os problemas contemporâneos. Os delegados foram divididos em cinco setores, cada um discutindo um dentre cinco temas principais e suas ramificações: questões econômicas e industriais, aspectos morais e sociais, assuntos internacionais, educação cristã e meios pelos quais as igrejas poderiam continuar colaborando. Desde o início, esse movimento assumiu uma postura firme contra toda forma de exploração ou de imperialismo. Assim, numa época em que a mecanização estava gerando o desemprego, enfraquecendo os sindicatos e diminuindo os salários, a Conferência repercutiu “as aspirações dos trabalhadores a uma ordem eqüitativa e fraterna, a única compatível com o plano divino de redenção”; além disso, com uma voz profética cuja veracidade seria confirmada décadas depois, observou um “ressentimento geral contra o imperialismo branco”, que ameaçava irromper num conflito aberto. Tal assembléia também nomeou uma Junta Permanente, que organizou a Segunda Conferência sobre Vida e Obra, reunida em Oxford no ano de 1937. Seus documentos finais incluíam palavras duras contra toda forma de totalitarismo e uma condenação da guerra como método para resolver conflitos internacionais. Ademais, como já ressaltamos, pedia a união do Vida e Obra com o Fé e Ordem em um único Conselho Mundial de Igrejas.

Com essa decisão e a anuência do Fé e Ordem, o palco estava pronto para a fundação de tal conselho. Os dois movimentos nomearam uma comissão conjunta e passaram a trabalhar pela convocação da primeira assembléia do conselho. Entretanto, a



W. A. Visser t'Hooft foi o primeiro Secretário-Executivo do Conselho Mundial de Igrejas. Foto JnG.

Segunda Guerra Mundial interrompeu tais planos. Durante os embates, os contatos estabelecidos por meio do nascente movimento ecumênico serviram para formar redes de cristãos em ambos os lados da frente de batalha, apoiando a Igreja Confessional da Alemanha e salvando os judeus de diversas regiões sob o domínio nazista. Finalmente, em 22 de agosto de 1948, em Amsterdã, foi aberta a sessão da Primeira Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas, com a participação de 107 igrejas originárias de 47 nações. O sermão de abertura foi entregue por D. T. Niles, metodista do Ceilão (atual Sri Lanka), que tinha vasta experiência como líder do Movimento Cristão Estudantil. Outros oradores foram Karl Barth, Joseph Hromádka, Martin Niemöller, Reinhold Niebuhr e John Foster Dulles. O Conselho foi organizado de maneira que incluísse tanto as preocupações anteriormente associadas ao Vida e Obra quanto as do Fé e Ordem — sob sua Divisão

de Estudos, havia uma Comissão sobre Fé e Ordem que continuou a reunir-se e organizar conferências mundiais, enquanto as questões mais práticas do Vida e Obra foram de modo geral incluídas sob a Divisão de Ação Ecumênica.

Embora alegres com a unidade que a própria existência do Conselho manifestava, os delegados também consideravam o mundo a seu redor e procuravam lidar com as questões nele enfrentadas. Significativamente, numa época em que começava a Guerra Fria, o Conselho convocava todas as igrejas a rejeitar tanto o comunismo quanto o capitalismo liberal e a opor-se à noção errônea de que esses dois sistemas esgotam todas as alternativas possíveis. Como seria de esperar, essa declaração e outras semelhantes, elaboradas posteriormente, nem sempre foram bem recebidas.

Após 1948, o número de membros do Conselho Mundial de Igrejas continuou a crescer. Era extremamente importante a participação cada vez maior dos ortodoxos, que em conjunto haviam decidido não se fazer presente na assembléia de Amsterdã. Quando ficou claro que o Conselho Mundial não era, nem reivindicou ser, um “concílio ecumênico” segundo o modelo de Nicéia e que não tinha nenhuma intenção de se tornar uma igreja, os ortodoxos aderiram. Visto que diversas igrejas ortodoxas estavam sob regimes comunistas e seus delegados só poderiam participar das reuniões do Conselho Mundial com a autorização do governo, muitos suspeitaram ainda mais que o Conselho Mundial estava tornando-se o instrumento de uma conspiração comunista internacional. De qualquer forma, na Segunda Assembléia, reunida no ano de 1954, em Evanston, Illinois, estiveram presentes 163 igrejas. O Conselho começou a voltar as atenções para a igreja em sua realidade local, tentando evitar os perigos de esquecer que os participantes das assembléias, afinal, eram os representantes de milhões de pessoas que viviam e adoravam em todos os

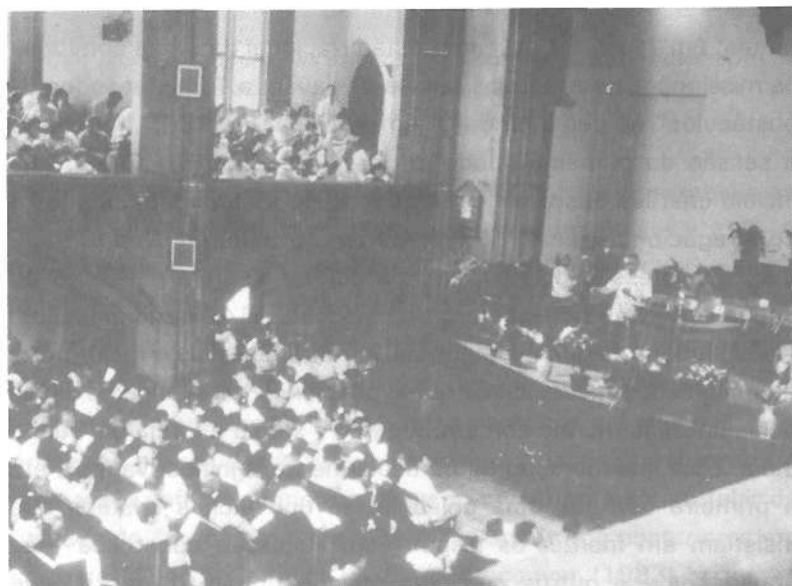


Carl McIntyre foi um dos críticos mais conhecidos do movimento ecumênico. Ele acusava o movimento de pró-comunista e anti-americano. Foto JnG.

cantos do planeta. Em 1961, quando a Terceira Assembléia se reuniu em Nova Delhi, as igrejas membros chegavam a 197. A fusão entre o Conselho Missionário Internacional e o Conselho Mundial de Igrejas, ocorrida em Nova Delhi, também proporcionou a este último contatos mais diretos com o Terceiro Mundo e com as igrejas mais jovens. Tais contatos foram ampliados com a entrada no Conselho de duas igrejas pentecostais chilenas —os primeiros grupos desse tipo a participar. Ademais, a assembléia manteve a ênfase anterior na igreja no nível paroquial ao falar da unidade de “todos em cada lugar”. Os encontros posteriores em Uppsala (1968), Nairobi (1975) e Vancouver (1983) seguiram essas tendências. Em Vancouver, os delegados insistiram na

relação indissolúvel entre a paz e a justiça, falando da “sombra escura” da mais perigosa corrida armada e dos mais destrutivos “sistemas de injustiça” que o mundo jamais conheceu. Então, em resposta à nova abertura da Igreja Católica associada à obra de João XXIII e ao Concílio Vaticano II, o Conselho Mundial já havia estabelecido também diálogos proveitosos com a Igreja Católica, freqüentemente resultando na colaboração em diversos projetos e estudos.

Enquanto esses eventos ocorriam no nível mundial, nos planos regional e nacional havia um movimento semelhante em direção à unidade cristã, manifesto em concílios de igrejas locais, regionais e nacionais e nas uniões orgânicas buscadas por muitas igrejas. A maioria dessas uniões, particularmente na Europa e nos Estados Unidos, abrangia igrejas de contextos e teologias muito parecidos; entretanto, outras áreas lideraram uniões eclesiásticas mais ousadas. Em 1925, formou-se a Igreja Unida do Canadá. Ao longo de uma extensa série de uniões — 19 ao todo — essa igreja veio a incluir o que originariamente eram 40 denominações diferentes. Em 1922, o Conselho Cristão Nacional da China convocou os missionários e as igrejas que os enviavam a “eliminar todos os obstáculos” no caminho da união orgânica. Em 1927, foi aberta a sessão do primeiro sínodo da Igreja de Cristo na China, que incluiu cristãos das tradições reformadas, metodistas, batistas e congregacionais, entre outros. Durante a Segunda Guerra Mundial, sob pressão do governo, fundou-se a Igreja de Cristo no Japão —ou Kyodan— com a participação de 42 denominações. Após a guerra, alguns dos grupos se retiraram, mas a maior parte permaneceu, convencida de que a obediência ao evangelho exigia deles um testemunho comum. Em 1947 surgiu a Igreja do Sul da Índia. Essa incorporação foi particularmente significativa, pois era a primeira vez que uma união desse tipo incluía cristãos que insistiam em manter os bispos com sucessão apostólica —os anglicanos— e outros que nem mesmo tinham bispos. Desde

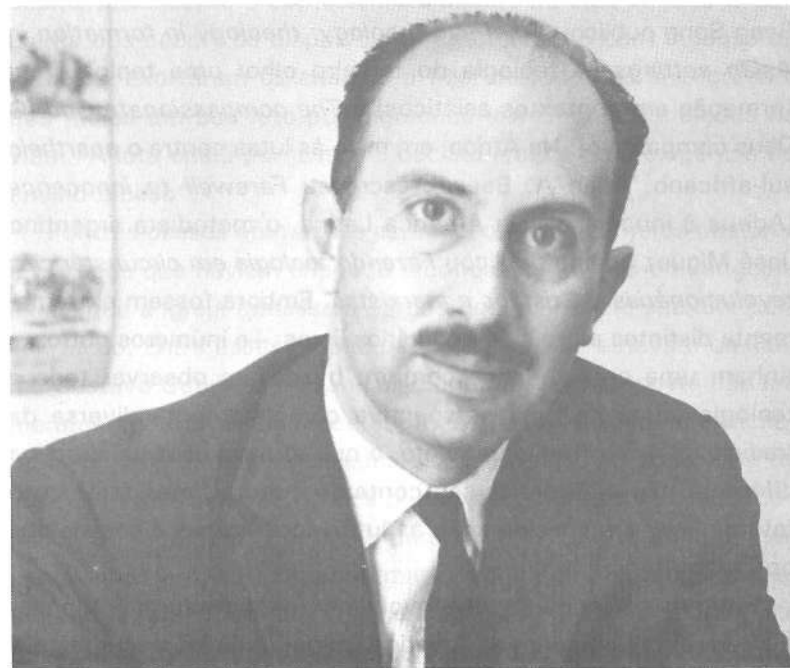


A Igreja de Cristo na China permaneceu em pé apesar de todos os pesares. Nas fotos, aparece reunida: primeiramente num lar, depois num templo. Fotos GTB.

então, tem havido centenas de diálogos sobre união por todo o mundo, e o número de fusões ocorridas é grande demais para mencioná-las. Nos Estados Unidos, o Conselho de União Eclesiástica (COCU) propôs às suas denominações participantes um projeto para uma “Igreja de Cristo Unida”.

Missão desde os confins da terra

A iniciativa missionária sempre declarou ser seu propósito fundar igrejas nacionais e maduras em diversas partes do mundo. Nos círculos católicos romanos, isso tradicionalmente significa implantar uma igreja com sua própria hierarquia —e por fim uma igreja nativa. Entre os protestantes, em geral o objetivo vem sendo expresso com base nas “três autonomias”: autonomia quanto ao governo, ao sustento e à propagação. Contudo, na



José Miguez Bonino. Foto JnG.

maioria dessas formulações originais, tanto católicos quanto protestantes pressupunham que a teologia cristã como um todo teria pouco para aprender com as igrejas mais jovens. Quando muito, esperava-se que essas diversas igrejas manifestassem a teologia ocidental tendo em vista o próprio ambiente cultural. Não obstante, o movimento ecumênico, o fim do colonialismo e uma crescente autoconfiança por parte das igrejas mais jovens produziram resultados inesperados, pois algumas das igrejas estão propondo questões e sugerindo respostas que oferecem não uma mera adaptação, mas um desafio para grande parte da teologia tradicional.

Entre os protestantes, inúmeros livros lançados nas últimas décadas vêm cumprindo essa função. Na Ásia, Kosuke Koyama, ex-missionário japonês na Tailândia, escreveu *Waterbuffalo theology* [A teologia do búfalo]. Alguns anos depois, o chinês Choan-Seng Song publicou *Third-eye theology: theology in formation in Asian settings* [A teologia do terceiro olho: uma teologia em formação em contextos asiáticos] e *The compassionate God* [O Deus compassivo]. Na África, em meio às lutas contra o *apartheid* sul-africano, Allan A. Boesak escreveu *Farewell to innocence* [Adeus à inocência]. Na América Latina, o metodista argentino José Míguez Bonino publicou *Fazendo teologia em circunstâncias revolucionárias* e *Cristãos e marxistas*. Embora fossem extremamente distintos entre si, esses vários livros — e inúmeros outros — tinham uma característica comum: buscavam observar toda a teologia cristã de uma perspectiva completamente diversa da tradicional. Mais freqüentemente, o que tornava essa perspectiva diferente não era apenas seu contexto cultural, mas também o fato de levar em consideração as lutas econômicas e sociais dos oprimidos.

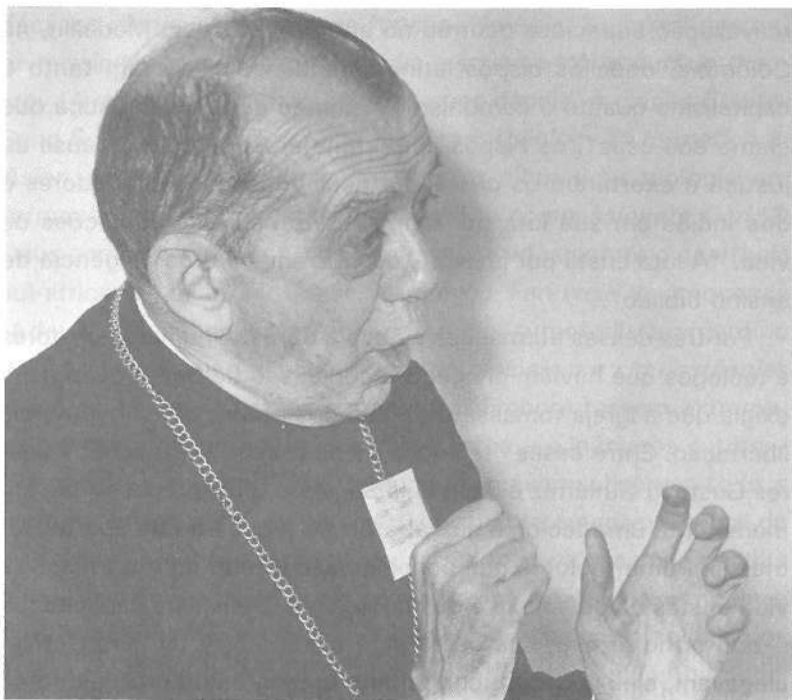
Entre os católicos, os desenvolvimentos mais surpreendentes e abrangentes ocorriam na América Latina, onde inúmeros fatores se fundiram para o surgimento de uma nova teologia. Em primeiro lugar (como ficou claro no v. 7 desta obra), desde seus primeiros

momentos o catolicismo romano latino-americano estivera dividido entre uma igreja que servia os interesses dos poderosos e uma igreja de orientação missionária dirigida por frades com votos de pobreza, os quais viviam entre os pobres e participavam de suas lutas. Em segundo lugar, a existência de uma organização regional incluindo todos os bispos latino-americanos (CELAM) e a tendência a uma maior liberdade de ação por parte dos bispos proporcionaram o veículo para que fossem levantadas questões de âmbito continental quanto à missão da igreja. Por fim, o Concílio Vaticano II, com sua abertura para o mundo moderno, deu o impulso necessário para uma consideração arrojada da missão da igreja na América Latina. Após alguns trabalhos preliminares, essa reavaliação audaciosa ocorreu no ano de 1968, em Medellín, na Colômbia, onde os bispos latino-americanos rejeitaram tanto o capitalismo quanto o comunismo. Falando de uma “injustiça que clama aos céus”, os bispos comprometeram-se com a causa da justiça e exortaram os cristãos a ficar do lado dos lavradores e dos índios em sua luta por dignidade e melhores condições de vida. “A luta cristã por justiça”, declararam, “é uma exigência do ensino bíblico”.

Por trás dessas afirmações estava a obra de inúmeros pastores e teólogos que haviam chegado à conclusão de que o evangelho exigia que a igreja tomasse o partido dos pobres em sua luta pela libertação. Entre esses “teólogos da libertação” estavam os líderes Gustavo Gutiérrez e Juan Luis Segundo, cuja proposta não era meramente uma teologia que abordasse a questão da libertação, mas sim uma teologia que considerasse o todo da doutrina e da vida cristãs da perspectiva dos pobres que Deus está capacitando — conforme diziam, “de baixo para cima”. Com tal perspectiva, alegavam, eles poderiam confirmar a crença cristã ortodoxa e ao mesmo tempo interpretá-la de modo radicalmente novo. Em particular, descobriram nas *Escrituras* elementos que achavam que a teologia mais tradicional havia deixado de perceber ou obscurecido. Assim, seu trabalho tornou-se um desafio, não apenas para

os poderosos da América Latina, mas para toda a comunidade cristã no mundo inteiro, que tinha de responder à interpretação radical do evangelho feita por eles.

Essa resposta não demorou. Roma pressionou os bispos latino-americanos e, quando se aproximava sua conferência seguinte, havia indícios de que iria anular as declarações feitas em Medellín. Entretanto, nessa nova assembléia, realizada no ano de 1978 em Puebla, no México, os bispos reafirmaram a postura anterior. Na imprensa ocidental, em geral se interpretava a teologia da libertação com base no conflito Oriente—Ocidente, simplificando-a demasiadamente como se fosse uma “teologia marxista”. Na



Dom Hélder Câmara, arcebispo de Recife, Brasil. Foto JnG.

própria América Latina houve quem reagisse com veemência. À medida que as confrontações se tornavam mais violentas, os

partidos opostos se consolidavam. Em El Salvador, o arcebispo Oscar A. Romero foi assassinado pelos que o consideravam uma ameaça à ordem estabelecida. No Brasil, Dom Hélder Câmara e Dom Paulo Evaristo Arns lideravam os bispos que ansiavam por uma nova ordem. Na Nicarágua, havia um confronto crescente entre o regime sandinista e o episcopado. Na Guatemala e em outros países, centenas de catequistas católicos leigos foram mortos pelos que os consideravam subversivos. Nos Estados Unidos e na Europa, alguns declaravam que a nova teologia era



Pastora coreana em Shenyang, República Popular da China. Foto GTB.

um anátema, ao passo que muitos teólogos e líderes cristãos diziam justificar-se sua exigência de uma nova análise das implicações radicais do evangelho.

Anglos iii6,24
 Angola viii180s, ix175
 Anjos i112s
 Anselmo de Canterbury iv128-33,148, v131
Antigo Testamento i12, 20,22,99s,114,129
 Antioquia i38s,42,66s,106,122, iii90
 Antônio (monge) ii62-6,155
 Apocalipse i41s,60, v123
 Apócrifos i148
 Apolinário iii89-93
 Apolo i39, ii28,33
 Apologistas i80,86-94
 Apóstolos i13,33,40-7,103ss
 Áquüla i21
 Aquino, Tomás de; v. Tomás de Aquino
 Anti-semitismo x20,72
 Árabes iii12,111,131-40
 Arábia i16,128, ii93
 Aragão iv93ss
 Aramaico i20,32
 Arcádio ii149,154
 Argentina vii165-8, ix79,120,190-6
 Arianismo ii36,89-101,115-22,129,132, iii8-18,115
 Aristides i87,93
 Aristóbulo ii117
 Aristóteles i88,123, iv141s,146, viii124
 Arles ii34
 Armênia iii120-7, x37
 Arminianismo viii115-20
 Armínio, James viii114s
 Arnaldo de Bréscia iv174ss

Arnauld, Antoine viii91,95,97s
 Arns, Paulo Evaristo x121
 Arouet, Francisco Maria; v. Voltaire
 Arquelau i17
 Arquitetura iv153-69
 Arte cristã i158ss, iv151-69, vi87
 Artemis i85
 Ascetismo i98, ii41
 Ásia ii21,93, ix120
 Ásia Menor i16,39,58,60, 67,75, 110,115, ii22,92,94,125
 Assírios (cristãos) x36
 Assunção vii166
 Astecas vii76-96
 Astolfo iii36
 Astronomia viii125
 Astúrias iv85,88-93
 Atalarico iii35
 Atanarico iii3
 Atanásio ii73,94,98ss,113-23,155
 Ataulpa vii134-41
 Ataulfo iii4s
 Atenágoras i87,93
 Atenas i27,29,88,115, ii33,105
 Átila iii3,6
 Atos dos apóstolos i12s,31,102
 Augusto i10s,17
 Austrália ix162-3
 Áustria, casa de; v. Habsburgos
 Averróis iv105-7,142
 Avignon v44,48-54,57,60
 Ávila i42,170, iv92
 Avivamento ix27,29

Babilônia i20,89
 Bacon, Robert iv120
 Balboa, Vasco Nuñez de vii103,107
 Balcãs x17
 Balduino de Flandres iv75
 Balduino I, rei de Jerusalém iv58,65s
 Báltico iii164,167
 Bancos v18
 Báñez, Domingos viii86
 Bárbaros i89,133ss,138, ii22,29, iii1,8
 Barcelona iv94
 Barmen, Declaração de x72
 Barnabé i38s,158
 Barônio, César vi185-90
 Barth, Karl x67-71,86
 Basílica ii39-46, iv153 de Santa Irene ii28 de Santa Sofia ii151, iii105s de São Pedro ii42, v152, vi52
 Basílio de Cesaréia ii73,105,110s,125-35
 Basilisco iii103s
 Batismo i154s, ii43,175, iii147, vi70,98ss, vii89
 Baur, F.C. ix103
 Bayo, Miguel viii89
 Beguinas e begardos v114ss
 Beirute (Berito) ii48
 Belarmino, Roberto vi185ss
 Belisário iii35,67,69,105
 Beltrão, Luís vii117ss
 Benedito XI (papa) v43
 Benedito XII v48s
 Benedito XIII v61s,67-76
 Benedito XV x40-1

Benedito (Bento) de Núrsia iii42-59
 Berberes iii137s
 Bernardo de Claraval iv13ss,68ss,81,135,172-5, v123
 Beza, Teodoro de vi117s, viii114
 Bíblia i13,20ss,100,118,122, ii166s, v87, vi28s,65ss, 76s,211,218s, viii55,109s
 Birmânia ix142
 Bismarck, Otto von ix68-9
 Bispo i35,106,155, ii43,78, iii24,148s, viii53,65
 Bitínia i62,66
 Bizâncio; v. Constantinopla
 Blandina i76
 Bloch, Erust x77
 Boaventura iv122,124,142ss, v124
 Boécio iii34s
 Boehme, Jacob viii145ss
 Boêmia v93, viii22ss
 Bogomiles iv82
 Böhm, Hans v119ss
 Bolívar, Simão ix79-80
 Bolívia vii154-7, ix80
 Bonaparte, Napoleão ix64-5
 Bonhoeffer, Dietrich x72-5
 Bonifácio III (papa) iii21,24,36,56ss,77
 Bonifácio IV iii79
 Bonifácio V iii79
 Bonifácio VIII iv185, v35-45
 Bonifácio de Cartago iii11
 Bonino, José Míguez x117-8
 Bordeaux iii12
 Bóris iii167-70

Bossuet, Santiago Benito
viii101ss
Brasil vii197-208, ix65,81,88-
9,187,195,198,200, x121
Bucero, Martinho vi114,117s
Buda ii166
Buenos Aires vii165-8
Bulgária iii164-8
Bultmam, Rudolf x78-9
Bunyan, João viii79s
Burguesia iv84,109,
v18s,41,137, vii45, viii62,
ix57-9,62
Burgúndios iii1,6,18

Cabral, Pedro Álvares vii197
Cairo iii137
Cajetano vi56
Califas iii135, iv92
Califórnia vii96
Calixto i126,145
Calixto II (papa) iv45
Calixto III Bórgia v148
Calixto, Jorge viii110-3
Calvinistas (reformados,
presbiterianos)
viii67,114,204,209
Calvino, João vi107ss, viii160
Câmara, Hélder x120-1
Campbell, Alexander ix23
Camponeses, rebelião dos vi81
Canadá x115
Canárias vii54
Cânion i100ss
Canossa iv35ss
Canterbury iii30
Canuto iii176s
Capadócia i135, ii94,125ss

Capela ii75
Capitalismo vi119,218,
ix50,66,84,114
Caracala i137
Cardeal iv23
Carey, William ix124,132-7,207-
8
Carismático, Mov. x102
Carlomão iii84
Carlos I (Inglaterra) viii51,57-
75,198
Carlos II viii75,77s
Carlos III (Espanha) viii85
Carlos V (França) v24s
Carlos V (imperador; I Espanha)
vi20,59,61,78ss,85,93,124,
144-53,157s,160,162,198,
vii60
Carlos VI v26ss
Carlos VII v27-32
Carlos VIII v159ss
Carlos IX vi173-8
Carlos Magno iii19,21,36,84,
141-50, iv90
Carlos Martel iii21,82
Carlos, o Calvo iii151,157
Carlos, o Gordo iii151,179,
iv172
Carlstadt vi59s,76
Carmelitas vi190s
Carolíngios iii21,141-61
Cartago i107,121,142, ii81-
6,165, iii6,9
Carta Magna iv182
Cassiodoro iii35
Castela iii92-103
Catacumbas i152,158, ii37,
iii111

Catalina (santa) i173
Catarina de Médicis vi172ss
Catarina de Siena v50-4
Catecumenato i135,154
Catedrais ii43, iv148
Ceciliano ii80ss
Ceia i34,80,150, iv152,
vi71,95,117,199
CELAM x47,119
Celestino V (papa) iv184, v35ss
Celibato iv11s,29,40
Celso i80s,86s
Cesaréia i17,128, ii47,50
Cesaréia da Capadócia ii127
Chardin, P.T. de x46,58-9
Checoslováquia x76
Chemnitz, Martin viii108
Cherbury, Herbert de viii135
Childerico iii18,21,23
Chile vii157s, ix80
China iii3,118, vii185,189s193-
6, ix121,144-51, x16,25,115-
6
Chipre i20,38s
Cibele i27
Cícero ii165
Cid iv97ss
Ciência Ctã ix53
Cipriano de Cartago i133,142ss,
ii79ss
Cirano, abade de São; v.
Duvergier, João Ambrósio
Cirilo iii95ss,165ss
Cisma do Ocidente
iii104,157s,167-71
Cisneros, Francisco Ximenes de
vi24-30,33,36, vii58,90s
Cistercienses iv13-6

Clarissas iv116
Claver, Pedro vii119-24
Clemente V (papa) v44-8
Clemente VII vi79,124,195
Clemente VIII viii86
Clemente IX viii97
Clemente XI viii98
Clemente XIII viii83
Clemente XIV viii85
Clemente de Alexandria i109,
115-21,132,135,150
Clemente de Roma i60
Clotilde iii19
Clóvis iii12,18s
Cluny iv8-13,98
Coligny, Gaspar de vi174
Colômbia vii110-24, ix80
Colombo, Cristóvão vii30-
50,66,210
Colonialismo ix117-
28,140,146,158,163,165-7,
x17,23-5
Columba iii27
Cômmodo i77s
Compostela i44, iv88-91
Comte, Augustos ix88
Comunismo ix67,94, x75-7
Conclílios ii34,92,122,133-
5,138, iii88-114, v65-79,
vi196-200,217
Conferência Missionária Mundial
x107 (v. Edinburgo)
Confissão iv183
Congar, Yves x61
Congo vii178s
Conrado III (imperador) iv70,174s
Conselho Missionário
Internacional x107-9

Conselho Mundial de Igrejas
ix212, x101,106-17

Constância ii18s,23

Constâncio ii99-108, iii8

Constâncio Cloro i163s, ii103

Constante ii99ss

Constante II iii79,111

Constantino (papa) iii80s

Constantino i150,158,167,172-7, ii14-37,49ss,88,92,98s

Constantino II ii99ss

Constantino XI Paleólogo v170ss

Constantinopla i42,107, ii20ss,25-9,32, iii87,140

Contra-Reforma vi20,185-200

Conversão ii30, viii161

Copérnico, Nicolau viii125

Coptas ii113, iii129

Córdoba iv88

Coréia ix155-7, x121

Corinto i13,39,50,60,110,148

Cornélio i38

Cornélio (bispo) i144

Cornélio Fronton i82,148

Córsega iii6,9

Cortés, Hernán vii76-88,100,210

Court, Antoine viii48

Cranmer, Tomás vi124,133

Credos e confissões i102-5, ii97, iii158, v143, vi85,142,170, viii79,120

Crescente i75,79

Crísépio iii97

Crísópolis ii23

Crísóstomo; v. João Crísóstomo

Crispo ii22,25,30

Cristiano II (Dinamarca) vi154s

Cristiano IV viii27s

Crítica Textual v142

Cromwell, Oliver viii67-77

Cruzadas iv47-84,141, v37,148, vi146, vii39,51,176,211

Cuba vii36,68,73s

Culto i34,150-5,159ss, ii37s, iii149

Cultura i88,94s, iii149, vii196,211

Damasco i33,37

Damáscio ii157s, iii93

Danúbio i166, ii22, iii1

Darwin, Charles ix92,190,196

Décio i128,133,138-41,169

Declaração de Chicago x104-5

Defsmo viii134ss

Demétrio i128

Descartes, René viii126-30

Desidério iii84

Deus i11s,16

Diáconos i33,155

Dialética i123

Diana i85

Diáspora; v. dispersão

Dinamarca iii176s, vi153, viii27,162

Diocleciano i163-72, ii24s

Diogneto i87

Dióscoro iii97-103

Discípulos i12

Dispensacionalismo ix50

Dispersão i20s

Docetismo i97s,104, iii90

Dogmas viii19

Domiciano i58ss,73

Domingo i34,150, ii34

Domingos iv117s

Dominicanos iv118-22

Donatismo ii79-86,173

Dordrecht, Sínodo de viii114-20

Duff, Alexander ix137-8

Dura-Europos i154,158, ii37, iii111

Duvergier, João Ambrósio viii87,90-5

Eck, João vi59ss,185

Eckhart v124ss

Ecumenismo ix205-12, x106

Eddy, Mary Backer ix53

Edessa iii117

Edimburgo ix208-12

Eduardo I (Inglaterra) v38-42

Eduardo III v21-6

Eduardo VI vi128ss,138

Edwards, Jonathan viii208s

Éfeso i39,41,85,106

Egito i16,20,27,89,115,117, ii18,20,94,113, iii103, ix173

Eliogábalo i137

Eliot, João viii200s

Emerson, Ralph Waldo ix21

Emília ii126ss

Empirismo viii132ss

Encarnação i113

Epiro ii94

Equador vii134, ix80

Erasmus de Roterdã v152-5, vi83s

Escola dominical viii180s, ix45,72-4

Escolas/universidades iv127s,133,138-41,183, vi28, viii86,89

Escolástica iii45, iv132,141, viii108s

Escócia iii24, v21s, vi135

Escoto, João Duns v129s

Escravidura vii47,68s,74s,116-24,179s,200s, viii192, ix33,37-41,72-5,183

Escrituras; v. Bíblia

Eslavos iii163-9

Esmirna i68-72,110

Espanha i39,41s,169, ii94,99,138, iii4,8,12-8, iv85-107,141, v19, vii132,53,210,214, x21

Esperança, Teol. da x77-8

Espirito Santo i12ss,104,113,125

Essênios i18s

Estêvão i33,38,49

Estêvão II (papa) iii36,83

Estêvão III iii84

Estoicismo i29,88

Etiópia i38, iii127s, vii176, ix175

EUA vii96s,159-64, viii153166,187-210, ix18-54, x19,81-105

Eudóxia ii150,152s

Eugênio III (papa) iv174s

Eugênio IV v77s,147ss

Eusébio de Cesaréia i172, ii35,47-55,59,93

Eusébio de Nicomédia ii23,94

Eustóquio ii157,159,161

Êutico iii97-102

Eutrópio ii149ss

Evangelho i11

Evangelhos i100ss

Evangelização i25,40,156, vii38,48,51,88,114,117,

137,149ss,172,183,189,
202,209-14, ix29
Evolução, Teoria da ix48,91, x58
Exército de Salvação ix46, x72
Existencialismo ix101-3
Êxodo i12, ii49

Farel, Guilherme
vi112ss,117s,170
Fariseus i18s,35
Fascismo x20-1,42
Fatimidás; v. Muçulmanos
Fé i13,19
Febe i155
Febrônio, Justino viii83
Felicidade (mártir) i74,135,156
Félix II (papa) iii66
Félix III iii104
Feminismo ix28, x27,98-9
Fenelon, Francis viii101ss
Fenícia i38,89, ii93
Fernando I (Castela) iv94s,98
Fernando I (Espanha)
vi23,vii21,25-31,43
Fernando I (imperador) vi152
Fernando II viii23-34
Fernando III iv103s,182, viii34
Fernando González iv92
Feudalismo iii152-6, v19, vi218
Fídias ii28
Filadélfia i68
Filipe i33,37s,42,155
Filipe de Hesse vi101,146-52
Filipe, o árabe i137
Filipe I (França) iv41
Filipe II Augusto iv72,180s
Filipe II (Espanha) vi20,152,158-
68,177

Filipe IV, o Belo (França) v21,38-
47
Filipe VI v21-4
Filipinas viii100s, ix159-61
Filipos i69
Filo i21s,120
Filosofia i91s,118,123, ii89,165,
v129, vi67, viii132
Flagelantes v116ss
Flávia Domitila i58,148
Flaviano iii97s
Flávio Clemente i58,148
Flórida viii159-64
Focas iii77
Fócio iii167,170
Formoso iii167s,179s
Foulkes de Neully iv73
Fox, Jorge viii147-53
França iii4,8,12,18, v19-50,
vi169, viii37,82
Franciscanos iv116s,119-
25,143, v111
Francisco de Assis
iv73,110,112-7, v123,144
Francisco I (França)
vi59,78,110,169s
Francke, Augusto Germano
viii160s
Francos ii20, iii6,12,18-24,36,
iv85
Frederico I Barbaroxa (imperador)
iv72,175-8
Frederico II iv76s,178ss,184
Frederico IV (da Dinamarca) ix130
Frederico, o Sábio vi56-9,61,75
Freud, Sigmund ix94
Frégia i75, ii94
Frísia iii141s,147

Fritigernes iii4
Frumêncio iii127
Fulgêncio de Ruspe iii11
Fundamentalismo ix49, x83

Galério i163-75
Gália i172,175, ii16,18,99,107,
iii6,18
Galicismo viii82ss
Galícia i43, iv85,92
Galiléia i17
Galileu Galilei vi185s,217s,
viii125s
Galo i141, ii105
Gama, Vasco da viii176ss,181
Garcia I iv92
Gardiner, Allen ix191-3
Genserico iii9
Gentios i15,17,34,50
Germanos ii179, vii211
Gervásio ii34,143
Geulincx, Arnaldo viii130s
Gibraltar iii138, v11
Gnosticismo i96-101,107, ii166
Godofredo de Bulhões
iv54s,62,65
Godos ii141,161,179, iii8
Gótico iii8, iv148,156-67,
v10,135
Grã-Bretanha i172,
ii16,23,99,179, iii1,6,
iv128, v19-33, vi121, viii50,
ix19-23,71-3,118-9
Evangelização da iii24-33,38
Graciano ii141s
Graham, Billy x91
Granada iv104s
Grande Depressão x19,85-9

Grécia i16s,20,26s,32,39, x31-2
Gregório II iii81
Gregório III iii81
Gregório VI iii181, iv18
Gregório VII iii181, iv17-40
Gregório XI v50,53ss
Gregório XII v63,68-75
Gregório XVI ix129
Gregório de Nazianzo ii125,131-
8, iii92
Gregório de Nissa ii125,35
Gregório, o Grande (papa)
iii29,36,68-78
Gregório, o iluminador iii120ss
Gregório Taumaturgo i157s
Grocio, Hugo viii117s
Groote, Gerardo de v126s
Guarani (Índios) vii166-73
Guatemala ix81, x121
Guerra
dos 30 anos viii18-36
fria x25-6,91
Mundial (I) x18
Mundial (II) x21-3,75,89
Guilherme de Trípoli iv120s
Guilherme, o Conquistador
iv29,128
Gustavo Adolfo viii28-34
Gustavo Vasa vi155s
Gutiérrez, Gustavo x119
Guyon, madame de viii100s

Habsburgos iv184, vi93,
viii22,27, ix66
Haiti vii36,69, ix83,188-9
Harnack, Adolph von ix104
Hegel, George W.F. 98-100
Helena ii38,40

- Helenismo i16s,20s,32
 Henrique (Inglaterra) v26s
 Henrique II (França) vi170
 Henrique III vi178s
 Henrique III (imperador) iii181, iv20ss
 Henrique IV iv22,28,32-44, vi175-81, viii18,37,82s
 Henrique IV (Espanha) vii15-22
 Henrique V iv42-5
 Henrique VI v28
 Henrique VIII vi19,121-8,135ss
 Henrique, o Navegante vii175
 Heráclio iii79,110s
 Heresias i105, viii112
 Hermenegildo iii13ss
 Herodes Agripa i35
 Herodes, o Grande i11,17,35,49
 Hérulos iii33s
 Hilário ii75, iii65
 Hinduísmo ix135
 Hipólito i137,144
 História i11s, ii49,176, vi189s, ix103-5
 Hitler, Adolff x21,71
 Hohenstaufen iv173,178,180,184
 Hohenzollern vi52
 Holley, James T. ix189
 Homero i89
 Honória iii3
 Honório ii149, iii4,41
 Honório (papa) iii79,110
 Hormisdas iii67,104
 Hospitalários iv79
 Hugo, Victor viii104
 Huguenotes vi172,181, viii37-49
 Humanismo v135-55
 Hume, David viii136ss
 Hungria iii167,177s
 Hunos iii1-5,64
 Huss, João v93-109
 Idade Média v144
 Idolatria i89s,93
 Igreja i12s,15,20,143, v48s, vi70
 Autoridade da i105
 e Estado vi216, ix68-9,87
 Primitiva i31-6
 Igreja Confessante x72,112
 Igrejas (denominações)
 Anglicana vi133s, viii51, 53ss,77,193, ix71
 Assembléia de Deus ix47
 Batista viii53,76,199,202-5,209s, ix22,29,37,41,124
 Católica i107, iii9, vi200, viii81-104,205, ix23-4,41,68,85-9,174, x39-64
 Congregacional viii199, ix22
 Copta ii113, iii129, ix173, x37
 Livres ix70
 Luterana viii105-22,158, ix25
 Metodista viii175-86,194,210, ix21,29,37,41
 Nazareno ix46
 Ordotoxa ii97
 Oriental iii87-114,140,163-71, v78, ix152-4, 173, x30-8
 Presbiteriana vi141, viii55,65,67,69, ix22,38
 Reformada vi119,141, viii48, 54,114-23
 Igrejas (prédios) ii37-46, iv151-69
 Ilderico iii11
 Iluminismo viii138
 Imagens iii81,111-4
 Imperador iv92
 Culto ao i25,94
 Imperialismo ix121
 Império Bizantino ii154, iii88, iv38,74s,79, v78,167-72
 Império Romano
 i16ss,20,25,52,163, ii20,25,34,52,176,179, iii1,105
 Estradas i23
 Comércio i25,115, ii83, iii139
 Política i24s
 Imprensa v139-43
 Inácio i61s,66-9,110
 Inácio de Loyola vi191-5
 Incas vii126-58
 Incenso ii37
 Índia i44-7, iii118, vii185-92, viii162, ix129-40, x37,115
 Índios vii38,46,60,74,88,92, 95,109,112,115-9,125-58,166,200,206s, viii188,200
 Indonésia ix161-2
 Indulgências vi51ss
 Industrial (Revolução) viii185, ix91
 Inglaterra Grã-Bretanha
 Inocêncio (papa) ii153, ix109
 Inocêncio II iv172s
 Inocêncio III iv73,114s,125,178-84
 Inocêncio VIII v150
 Inocêncio IX viii97
 Inocêncio XI viii100
 Inocêncio XII viii104
 Inquisição iv83, vi30-4, 202-5, vii91,116,204
 Investidura (patronato) iv31, vii53,55
 Iona iii27
 Irene iii113
 Irineu i95,110-5,132,135, ii52, iii90
 Irlanda iii24,157, ix24
 Isabel I (Inglaterra) vi133ss,177, viii50s
 Isabel, a Católica vi19-41,183, vii13-31,43
 Isidoro de Sevilha iii15ss
 Ísis i27
 Islã iii131ss, ix173
 Israel i11,114
 Esperança escatológica i19,34
 Geografia i16
 Istambul v172
 Itália i39, ii18,20,100, iii4,8,33ss, v19,136s, ix66-7,108
 Jacobo Baradeo (jacobistas sírios) iii129s, ix173, x37
 Jaime I (Inglaterra, VI Escócia) viii23,26,50s,54-7
 Jaime II (Inglaterra) viii79,198
 Jaime V (Escócia) vi135s
 Jansen, Cornélio viii89-98 (jansenismo)
 Japão vii188s, ix121,150-5, x25,115
 Jejum i35
 Jerônimo ii28,73,101,155-62

Jerusalém i15,18s,36,51,58
 Igreja de i31-6
 Nova i150
 Jesuítas vi191-7,
 vii168,185,202, viii21,84s
 Jesus Cristo i11s, ii89-92
 Ascensão i12
 Histórico ix103-5
 Vinda i15
 Joana d'Arc v28-32
 João (apóstolo)
 i11s,33,35,37,41s,60
 João (papa) iii35,67
 João II (França) v24
 João VII iii179
 João XXII v48
 João XXIII v72-5, x47-51
 João Crisóstomo ii138,147-
 55,181
 João de Damasco iii112s
 João Escoto Erigena iii157
 João Hircano i17
 João Paulo II (papa) vi195, x56-7
 João Sem Terra iv180s
 Joaquim de Fiore (joaquimitas)
 iv123s,183s, v37
 Jônatas Macabeu i16
 José II (imperador) viii84
 Josefo i19
 Joviano ii123
 Judaísmo i15s,20ss,49-
 52,84,135, x20
 Judas Macabeu i16
 Judéia i11,15,33,37,55
 Judson, Adoniram ix27,140-3
 Juliano Apóstata ii36,75,101-
 11,120-3,136
 Júlio II (papa) v149,151

Júnias i155
 Justina ii142s
 Justiniano iii11,35,67,80s,
 104-10
 Justino iii67,104
 Justino Mártir i73,75,79,87-
 92,109,148,150,156

Kant, Emanuel viii138,141ss,
 ix96
 Karen ix141,2
 Kent iii24,29s
 Kepler, João viii125
 Kier kegaard, S. ix100,3
 King, Martin Luther x95-7
 Knox, João vi118,138-43
 Ku Klux Klan ix24,41, x82

Lactância i175, ii30
 Lamennais, Félicité de ix107-8
 Laud, William (arcebispo de
 Canterbury) viii60ss,67s,198
 Las Casas, Bartolomeu de vii57-
 61,75,113,119,214
 Latoro, Jacobo iii185s
 Latrão ii33
 Leandro iii13ss
 Leão iv92-103
 Leão I (papa) iii63ss,98s
 Leão III iii85
 Leão III (imperador) iii112s
 Leão IX iii181, iv11,17-21
 Leão X v151s, vi51s,195
 Leão XIII ix113-6
 Lei i12,18s,38s,118, vi68
 Leibnitz, Godofredo Guilherme
 viii131s
 Lenin VI x18-9

Leovigildo iii13ss
 Libânio ii147
 Liberalismo
 religioso ix48,50
 político ix66,84-8
 Libéria ix39,175
 Libério ii101
 Líbia ii94
 Licínio i172-6, ii18-25,34,50
 Liga das Nações x82
 Lion i75,79,110, iv110
 Liturgia x38,51-2
 Livingstone, David ix180-5
 Livre-arbítrio ii172, vi84,
 viii86,89,93,107
 Locke, João viii132ss
 Logos; v. Verbo
 Lolardos v89ss
 Lombardos iii35s,82ss
 Lotário iii151,178s, iv172s
 Lubac, Henri de x60
 Lucaris, Cyril x30-1
 Lucas i11s,100
 Luís VII (França) iv70
 Luís IX iv77
 Luís XIII viii37-40,57
 Luís XIV viii40,44-8,97s,104,140
 Luís XVI ix57-62
 Luís, o Pio iii148-51
 Luitprando iii82s
 Lutero ii176, v79,132, vi43-
 87,92-9,147s, viii105
 LXX; v. Septuaginta

Macabeus i16s
 Macrina ii125-9,181
 Magalhães, Fernão de vii165
 Magiares; v. Hungria

Maias vii76,79,97s
 Maimônides iv105ss
 Majêncio i172-6, ii18,22
 Malebranche, Nicolas de viii130s
 Maniqueus ii165s,172
 Manufatura v12,18
 Maomé iii132-5
 Maomé II (sultão) v170ss
 Maquiavel, Nicolau v137
 Márciom i98-107
 Marco Aurélio i73-7,82,148
 Marco Polo iv121
 Marcos i11,39,42
 Maria i86,99,104, iii94, vii92-
 5,204
 Maria Stuart vi134,137-43
 Maria Tudor vi20,130-3,138
 Mário Vitorino ii168
 Mar Morto i18
 Mar Negro ii25,153, iii3
 Marrocos ii99, iv88, v11
 Martim (papa) iii79
 Martim de Braga iii12
 Martim de Tours ii73-8, iii12
 Mártires i61,152,157, ii37s
 Marx, Karl ix67,71,93
 Mateus i11
 Mauritânia ii82
 Maximiano i163-72
 Maximiliano I (imperador) vi57,79
 Maximiliano II vi152,177, viii21
 Maximiliano da Baviera
 viii21s,26ss,32
 Maximino Daza i172-7, ii18-
 21,25,48
 Máximo i137, ii142s
 Mayflower viii196s
 Mazarino viii40

McCartly x91
 Meca iii132ss
 Medicina iv16
 Médicis, Lourenço de v151,158s
 Médicis, Pedro de v159
 Medina iii135
 Mediterrâneo
 i16,20,22,24s,39,115, ii25,52,
 iii4,9
 Melanchton, Felipe
 vi76,96,150s, viii105ss
 Mendoza, Pedro de vii165s
 Menonitas vi104ss, x82
 Meroveu iii18
 Mesopotâmia i16,20, ii94
 Mesquitas iv87s
 Messias i19,34,40,49s
 Metódio iii165ss
 México vii83,87,90,96, ix32-
 5,80, x20
 Miguelângelo v151
 Miguel Cerulário iii171
 Milão i176, ii19ss,139ss
 Milton, João viii79s
 Minúcio Félix i82,87
 Mirandela, Pico de la v146s
 Missa iii76
 Missões i156, viii162ss,
 ix27,70,122-3,130-7,149,178-
 86,190-204,206-12, x117,122
 Misticismo ii133, iv15,81, v123-
 8, vi48,205, viii99
 Mitraísmo i27, ii33
 Moçambique vii180-3, ix175
 Moçárabes iv86
 Moffortt, Robert ix180-1
 Mogrovejo, Torfbio Alfonso de
 vii151ss,168

Molay, Jacques de v46,48
 Molina, Luís de viii86
 Molinos, Miguel de viii99s
 Moltmam, Jürgen x78
 Monasticismo i156, ii36,57-
 78,128s,149, iii39-
 59,129,149, iv7-
 16,78s,127, vi190-
 5, vii117,153; v. *tb*
 Ordens Militares
 Mosteiros ii68,73
 Mongóis iii3,169, iv121, v169s
 Mônica ii164-70
 Monofisistas
 iii66,102s,106ss,121-30, x37
 Monoteísmo i19
 Monotelismo iii79s,110s
 Monroe, James ix32
 Montanismo i125,135
 Montecorvino iv121
 Montesinos, Antônio
 vii58,70,214
 Montesquieu (Carlos de
 Secondat), barão de viii140s
 Montezuma vii83-6
 Moody, Duright L. ix45
 Moore, Thomas vi125s
 Morávios iii165, v108, viii163-
 74,194
 Mórmons ix51-2
 Morrison, Robert ix145
 Moscou iii169
 Mott, John ix210
 Mouros iv88
 Muçulmanos ii85, iii18,21, iv47-
 107, vii28,176
 Mudejares iv86
 Mulher na Igreja i155s

Muntzer, Tomás vi81,102
 Mussolini, Benito x20,21

Napoleão Bonaparte ix107
 Narses iii105
 Nassau, Maurício de viii117-20
 Navarra iv93ss
 Nazismo x20
 Neocesaréia i157s
 Neo-ortodoxia x69
 Neoplatonismo i129, ii167,
 iii157, v123
 Nepotismo v55
 Nero i41,52-7,73
 Nestor (Nestorianos) iii93-
 7,116ss, x36
 Neusman, John Henry ix72-3
 Nicarágua x121
 Nicéia ii34,92s
 Nicolau I (papa) iii167,170,178
 Nicolau II iv23s
 Nicolau v v148
 Nicomédia ii23,98
 Niebuhr, H. Richard e Reinhold
 x86-7
 Niemôller, Martin x72
 Nilo i20,27,115, ii113
 Nibili, Roberto de vii190ss,211
 Nóbrega, Manoel da vii201,207
 Nogaret, Guilherme de v40
 Normandos iii172-7,
 iv21,38s,128, v19
 Nortúmbria iii24,27
 Novaciano i144s, ii79
 Nova York viii207
 Nova Zelândia ix164
Novo Testamento
 i12,21,39,100,108

Numídia ii82
 Occam, Guilherme de v55,66,
 130ss
 Odoacro iii33s
 Oglethorpe, Jaime viii195
 Omíadas iii138s, iv88
 Onésimo i68
 Orange, Guilherme de vi162,164-
 8,177, viii79s
 Ordens Militares iv78s,103s,
 vii25
 Orígenes i87,128-
 32,135,137,141,156,
 ii48,59,90
 Ósio ii30,92,101
 Osmar II iii125
 Ostrogodos iii3,6,8,19,34s
 Otomanos; v. *Turquia*
 Oxenstierna, Oxel viii31s,34
 Pacômio ii68-71
 Paganismo i93, ii34s,108s, iii2
 Países Baixos vi157ss
 Palestina i11,15s,20, ii93, iv48
 Panamá ix81
 Panflia ii94
 Panfilio ii48
 Panteno i115,117
 Papado iii61ss,178-81, iv17-46,
 v10, viii83, ix108,110-3
 Papias i42
 Papiro iii140
 Paraguai vii166-73, ix79
 Parlamentarismo iv182, v41,
 vi56, viii57ss
 Pascal, Blaise viii95ss
 Pascoal II (papa) iv42ss

Pastor i112
 Patmos i41s,60
 Patrício iii25ss
 Paula ii157,159,161
 Paulo i12s,15,24,30,33s,37,
 39ss,50,57,109,148,158
 Paulo (monge) ii62
 Paulo I (papa) iii83
 Paulo II v149
 Paulo III vi194-9, vii89
 Paulo IV vi197ss
 Paulo V viii86
 Paulo VI x51,56
 Paulo de Samosata iii91
 Paulo Orósio iii1
 Pavia ii75
 Pedro i13,32,35,37s,40s,57
 Pedro Abelardo; v. Abelardo
 Pedro Damiano iv19s
 Pedro Lombardo iv136ss
 Pedro II, o Católico iv182, v25
 Pedro I e II (do Brasil) ix81-3
 Pedro, o Ermitão iv53,56,60,67
 Pedro, o Craude x33
 Pedro Valdo iv110s
 Pela i35s
 Pelágio ii174ss, iv88s
 Pelágio II (papa) iii68,70
 Penitência i145, iii76
 Penn, Guilherme viii152,206
 Pentecostalismo ix47
 Pentecostes i12,32
 Pepino de Heristal iii21
 Pepino, o Breve iii21,36
 Pepino, o Velho iii21
 Perpétua i135,148
 Perseguição
 de judeus i52,135,iii17,vi32-7
 pelos arianos iii11
 pelos judeus i33,35,37,50
 pelos muçulmanos iii117,
 126s,136, iv80
 pelos romanos i52-78,133-
 45,163-74
 Pérsia i16,20,141,169,
 ii25,94,108,111, iii116-25
 Peru vii60,126-58, iv80,88
 Peste bubônica v11-8
 Petrarca v138s
 Pictos iii24,27
 Piério ii48
 Pietismo viii156-86,207, iv70
 Pinzón, Martin Alonso vii35s
 Pinzón, Vicente Yañez vii197
 Pio II (papa) v77,149
 Pio V viii89
 Pio VI ix106
 Pio VII ix107
 Pio IX ix108-13
 Pio X ix116
 Pio XI x41-3
 Pio XII x42-7
 Pizarro, Francisco vii108,132-
 47,210
 Platão i22,29,88s,91,118,
 iv141,149, iii124
 Plínio i62-6,70,156
 Plotino v124
 Pobreza; v. Riqueza
 Políbio i68
 Policarpo i68-72,110
 Polinésia ix165-71
 Polônia iii164,167
 Ponce de la Fuente, Constantino
 vi207-10

Ponce de Leão, João
 vii71ss,159s
 Ponciano i37
 Ponte Milvio i176s, ii15-9
 Ponto i98,158, ii94
 Porto Rico vii71ss
 Portugal i54, iii8, v19,
 vii53,175,184,200,210,214, ix
 129
 Positivismo ix88
 Potiers iii21
 Praga viii24
 Predestinação ii175s, vi94,119,
 viii86,89,93
 Presbíteros i155, viii53
 Príncipe Negro v24ss
 Profetas i12,50
 Promessa i50
 Protássio ii38,143
 Protestantes i122s, iii9, vi85,
 145ss
 Psicologia ix94
 Ptolomeu II Filadelfo i21
 Ptolomeus i16
 Pulquéria iii99
 Purgatório iii76
 Puritanos vi135, viii50-
 80,188,195-202
 Quakers viii149-53,155,194,
 x82
 Quietismo viii99-104
 Racionalismo viii18,124-43,
 ix20-3,98
 Racismo ix31,42-9,122, x26,
 94-7
 Rafael v151
 Ralmer, Karl x62-3
 Ramabai ix138-40
 Ravena iii36,83
 Recaredo iii14s
 Reconquista iii148, iv27,85-107,
 vii18-31
 Reforma i145, vi17-219, ix91
 Reina, Cassiodoro de vi208-13
 Religiões de mistério i26
 Relíquias iv81s, v13
 Remígio de Reims iii19
 Renascimento v135-55, ix91
 Reno ii16,20,25, iii1
 Republicanismo iv74, viii76,141
 Ressurreição i86,93,105,150
 Revelação i12
 Revolução Francesa
 viii45,48,140s, ix57-64
 Ricardo Coração de Leão
 iv72,180
 Ricci, Mateo vii190-6,211
 Richelieu, Armando de
 viii38,40s,91
 Rio de Janeiro vii205
 Riqueza ii54, iii49, v111ss
 Ritsdil, Albrecht ix104
 Rodolfo II (Alemanha) viii21s
 Rodrigo iii17
 Roma i12,17,20,39,41s,51,
 54s,58,60,138,175,ii29,
 161, iii4,6,9,140
 Igreja de i60,99,106,
 122,127,142s
 Romero, Oscar x121
 Rômulo Augústulo iii34
 Rossvelt, Franklin D. x19,89
 Rousseau, Jean Jacques viii141
 Russell, Charles T. ix53

Rússia ii97, iii167ss, vii96,
x18,25,32-4

Ruysbroeck, João de v126s

Sá, Mem de vii202

Sabá iii128

Sabatistas viii53, ix48

Sabiniano (papa) iii77

Sacramentos vi70,199

Saduceus i18s

Samaria i15,17,37

Sancho III iv95,97

Santiago de Compostela iv88-
91,95

Santos i152

Sardenha iii6,9

Satanás i113

Savonarola, Jerônimo v141,157-
66

Saxões iii6,24,141-7

Schleiermacher, Frieeh ix95-8

Schuveizer, Albert ix105

Segundo, Juan Luís x119

Selêucidas i16s

Seljúcidas; v. Turquia

Septuaginta i21,100

Sérgio iii110

Serra Leoa ix175

Serviço Militar i88,166, ii31, iii8,
iv50

Sétimo Severo i78,115,128,
133-7,ii27

Severino (papa) iii79

Severo i172

Sevilha iii13ss

Shakers ix26

Sicília iii6,9

Sigismundo iii18,
v27,73ss,94,105,108

Simão (irmão de Jesus) i36

Simão, o Mago i37s

Símbolos cristãos

Lambarum i175s,ii22,32

Peixe i159s

Simonia iv11s,17s, v54,61

Simons, Menno vi104ss

Simplício (papa) iii65

Sinagoga i20,40

Sincretismo i25ss,95,117,135

Sindicatos ix71-2,115

Síria i11,16,101,115, ii93, iii103

Siríaco iii117

Sirício ii158

Sírmio ii21,120, iii167

Sisenando iii16

Sixto IV (papa) v149s

Smith, Joseph ix51

Socialismo ix93

Sócrates i29,91

Söderblom, Nathan x66,111

Sófia ii21

Sol Invicto i135,176, ii27,33s

Soleiman vi80

Solteiros na Igreja i156

Spener, Felipe Jacó viii158ss

Spinoza, Benito viii131

Souza, Tomé de vii201s

Stuart vi121, viii50

Sucessão apostólica i105-8,155

Suécia viii28

Suevos iii1,4,6,12s

Suíça iii6, v20, vi93

Sulpício Severo ii73

Svintila iii16

Swedenborg, Emanuel viii153ss

Taboritas v104,110,118s

Taciano i87,89,101

Tácito i54-7,148

Taifas iv97s

Tailândia ix142,144

Tamerlão v169

Tamoios vii205-8

Taylor, Hudson ix148-9

Telêmaco iii40s

Televangelistas x103

Templários iv79, v45-9

Teodato iii35

Teodora iii106ss,129

Teodorico iii34,66s

Teodósio ii29,135,137s,143-
6,149, iii3s

Teodósio II iii96s

Teófilo ii152s, i87

Teologia Contemporânea x101

Teologia da Libertação x119

Teologia Sistemática i110,
viii108

Teologia Terceiromundista x118

Tereza de Jesus vi190s

Tertuliano i64,87s,121-
8,132,135,140,142s, ii95

Tessalônica ii144

Testemunhas de Jeová ix53

Tetzl, João vi52ss

Teutônicos, cavaleiros iv79

Thomas, John ix133-4

Thomson, James 197-9

Tiago (filho de Zebedeu)
i35,43s,49, iv88-91, vii52

Tiago (irmão de Jesus) i35s

Tillich, Paul x88

Tilly viii27,29,31

Tirídates iii120-3

Tito i18,58 (imperador)

Toledo iii13, iv90,100,102,107

Tomás de Aquino
iv122,141,143-50, v129,
viii124

Tomé i44-7,102, x37

Torquemada, Tomás de vi31

Totila iii45,69

Tours iii21

Tradição i40,148

Trajano i62-6,70,133,156

Tranquebar ix130-1

Transubstanciação iii160s,
iv153,183

Trasamundo iii11

Trebizona v168

Trento vi196-200, viii81s

Trindade i127, ii36,95,137s

Troas, Tróade, Tróia i54,68

Turquia i62, ii125, iv49,63,
v168-72, vi80, x17,30-1,37

Ulfila iii8

Ultramontanos viii82ss

Umberto iii171, iv18

Unerico iii11

União Soviética - Rússia

Unitarismo ix20

Universalismo ix20

Urbano II (papa) iv41,50

Urbano v v50

Urbano IV v58-61

Uruguai ix79

Valdenses iv111s

Valdez, João de vi205s

Valente ii123,129-37,141

Valentiniano II ii142s

- Valentiniano III iii6,96
Valeriano i141, iii121
Vândalos ii85,178s, iii1,4,8-12,64,139
Vanderkemp, Johames T. ix180
Vaticano ix68,109, x42
Vaticano II x46-57
Venezuela vii59,112ss,117, ix80
Verbo i12,22,92,113, ii90s
Vespasiano i57
Vicente Ferrer iv120
Videquindo iii145ss
Vieira, Antônio vii208
Viena i75,79,110
Vigílio iii109
Villegaignon, Nicholas Durant de vii204-7
Vinci, Leonardo da v146s
Violência ii173
Visigodos iii4,8,12-8
Vítor II (papa) iv22
Vitória, Francisco de vii61-5
Viúvas i74,156
Voltaire viii49,139s
Vulgata ii159ss, vi199
Wallenstein, Alberto de vii27-32
Welzer vii112ss
Wesley, Carlos viii175,181
Wesley, João viii173-86, ix21
Westminster viii79,120-3
Whitby iii33
White, Ellen ix48
Whitefield, Jorge viii177-80,194-208
Wilberforce, William ix72
Williams, Roger viii202ss
Wycliff, João v81-91
Xavier, Francisco vii185-90, ix129
Zacarias (papa) iii21,36,83
Zelotes i17ss
Zenão iii34,103s
Ziegenbalg, Bartolomeu viii162
Zinzendorf, Nicolau Luis viii163-73
Zoroastro ii166
Zumárraga, Juan de vii89-94
Zwínglio, Ulrico vi89-102