

# Jesus e os Últimos Liberais: Um Estudo Sobre John Mackay, Harry E. Fosdick e Miguel Rizzo (*Extrema se tangunt*)

*Antonio Gouvêa Mendonça\**

## Sinopse

---

Este artigo é uma tentativa de demonstrar como a figura liberal de Jesus está presente na religiosidade brasileira e sob que formas. Paralelamente, está implícita a idéia de que, nos extremos, a religiosidade liberal tange a religiosidade mística.

---

**Palavras-chave:** Jesus; Religiosidade Brasileira; Liberalismo Protestante; Mística

---

## Abstract

---

This article is an attempt to demonstrate how the Jesus of the liberals is present in Brazilian religiosity and under which shapes. Parallel to this, we implicitly advance the idea that, in its utmost limits, liberal religiosity relates to mystic religiosity.

---

**Key Words:** Jesus; Brazilian Religiosity; Protestant Liberalism; Mysticism

---

---

\* Doutor em Ciências Humanas pela USP; professor e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UMEP.

O tema deste trabalho é “Jesus na religiosidade brasileira”, o que sugere desde logo a necessidade de enfrentar duas questões conceituais. A primeira refere-se à ruptura premeditada entre o nome de Jesus e seu predicado Cristo, o que se justifica quando a pretensão é a de pôr em relevo uma figura religiosa fora do seu contexto dogmático e institucional, como sugere o predicado. A intenção seria, então, apanhá-lo como é visto pelo homem comum no seu cotidiano, especialmente quando é invocado como um ser humano que tem poder acima dos seres humanos comuns. Como um herói grego, misto de humano e divino, Jesus, embora mortal e sofredor, pode realizar coisas extraordinárias ao mesmo tempo que serve de paradigma para uma vida eticamente bem vivida. Este é o Jesus que parece estar presente, não no dogma e na instituição, mas na crença e na prática dos indivíduos comuns. Este, portanto, é o primeiro conceito que deve ficar claro: Jesus, homem que tem poder e que serve de paradigma.

A segunda questão conceitual reside na inclusão da palavra “religiosidade”, o que talvez exigisse uma análise mais acurada, já que religiosidade não é o mesmo que religião, ao invés do que poderia parecer. Os estudiosos em geral fazem essa distinção. Podemos, por ora, contentar-nos com uma definição prévia de religiosidade como um conjunto de sentimentos referentes ao sagrado, cujos poderes podem intervir na vida e perante o qual se tem temor e desejo de adoração. A religiosidade independe da pertença ou não a uma instituição religiosa. A religiosidade presente no indivíduo tem dois aspectos distintos: de um lado, é composta por elementos peculiares à sua composição psicológica aliada à experiência de vida e, de outro, pelo compartilhamento dos imaginários religiosos que compõem o imaginário social.

O nosso objetivo é tentar mostrar como a figura de Jesus está presente na religiosidade brasileira e sob que formas e, ao mesmo tempo, acompanhar o movimento dialético entre as formas - diríamos - não institucionais de crença em Jesus e as formas dogmáticas e institucionais. Como a nossa cultura cristã veio com a colonização européia latina e sofreu, mais tarde, as incursões do protestantismo anglo-saxão, será necessário levar em conta, embora de maneira um tanto su-

perficial, as matrizes dialéticas que se instalaram no Brasil a fim de projetar algumas résteas de luz no complexo campo religioso brasileiro.

Há muito que desistimos de trabalhar com o conceito de religião “popular”<sup>1</sup> por causa das ambigüidades do termo “popular”. Preferimos trabalhar com o conceito de religiosidade, seja no conjunto da sociedade, em linhas muito gerais, seja em determinados grupos ou camadas sociais. Em suma: formas e práticas de crenças religiosas não institucionalizadas sob o ponto de vista dogmático e que se valem de elementos da religiosidade coletiva, como é o caso desse novo universo religioso chamado de neopentecostalismo.<sup>2</sup>

Ao descartar o conceito de religiosidade acompanhado do adjetivo “popular”, deixamos o campo livre para trabalhar essa questão da religiosidade a partir de eruditos como John Mackay, Harry E. Fosdick e Miguel Rizzo, que no século passado mas ainda perto de nós, embora profundamente ligados às suas instituições religiosas, levantaram a bandeira da devoção ao Jesus histórico como forma autêntica de viver eticamente a fé cristã. O primeiro parte da sua vívida experiência intelectual e religiosa no mundo da cultura hispânica, ou seja, primeiro na Espanha dramática e romântica de Miguel de Unamuno (1864-1936) e depois no Peru durante o período ditatorial de Augusto Leguía (1919-1930) e das lutas políticas e intelectuais de Haya de la Torre e outros.

O mundo hispânico de Mackay não se restringiu à Espanha e ao Peru, mas a toda a América Latina, por cujos países viajou fazendo conferências. Fora do mundo hispânico, exerceu muita influência no Brasil protestante, onde esteve mais de uma vez falando a intelectuais e jovens estudantes, deixando atrás de si um rastro de paixão por Jesus. A voz liberal de Mackay caía, no Brasil, no terreno fértil do período áureo do protestantismo. Este era um período em que as igrejas possuíam bibliotecas e incentivavam a leitura, assim como,

---

1 Antonio G. MENDONÇA, *Catolicismo popular: um ponto de vista protestante tradicional*, n. 32. [Para referências bibliográficas completas destes e dos demais títulos citados a seguir, cf. as *Referências Bibliográficas* abaixo.]

2 Usamos este termo com todas as reservas que a ele temos feito em outros lugares.

com suas quadras esportivas e jogos recreativos em suas dependências, se abriam para o mundo sob os ventos do Evangelho Social. Nesse tempo surgiram, sintomaticamente, as organizações estudantis protestantes.

O segundo, Harry E. Fosdick (1878-1969) não saiu, ao que se saiba, do seu mundo protestante anglo-saxão. Exerceu grande influência religiosa em seu país, os Estados Unidos, usando, por cerca de vinte anos, o púlpito da bela Riverside Church em Nova Iorque - igreja não-denominacional fundada por ele em 1930 -, assim como o rádio, o mais poderoso meio de comunicação em sua época. Fosdick foi considerado o "*minister of all America*". À semelhança de Mackay, devotou sua vida a interpretar a religião e sua significação para uma geração cética e muitas vezes cínica. Seu púlpito estava numa igreja desvinculada de qualquer denominação, e sua mensagem religiosa se espalhava pelo rádio. Na grande nave da Riverside Drive provavelmente se juntavam pessoas cansadas dos dogmas denominacionais e, à frente do rádio, aqueles que nem sequer iam às igrejas.

Mas se Fosdick, ao que parece, nunca esteve no Brasil, porque colocá-lo aqui, ao lado de Mackay? A convicção do autor deste trabalho é de que Fosdick, mesmo tão distante, exerceu forte influência em certos setores do protestantismo brasileiro através dos seus livros e dos que, indo aos Estados Unidos, puderam ouvi-lo. As minhas próprias memórias de adolescência e juventude registram constantes citações de Fosdick nos púlpitos das igrejas que tinham pastores eruditos, assim como em livros, revistas e jornais de origem protestante que na época eram encontrados nas bibliotecas das igrejas. A presença intelectual de Fosdick no Brasil deu-se naquele período mais aberto e promissor do protestantismo, como já dissemos. O período entre 1930, marcado pelo início do panprotestantismo com os preparativos para a fundação da Confederação Evangélica do Brasil assim como pelos reflexos do Evangelho Social, e 1962, marcado pela Conferência do Nordeste, pela implosão da Confederação Evangélica e pelo início da repressão no interior das igrejas, caracterizou-se pela significativa inserção de protestantes na intelectualidade, inclusive na universidade e, o que nos parece mais expressivo

sob vários aspectos, pela tentativa de exercício, por parte deles, da vocação tipicamente protestante de viver a fé cristã secular e intelectualmente. Pode-se citar como uma expressão dessa vocação neste período a fundação, em São Paulo, em 1931, pelo pastor presbiteriano Miguel Rizzo, do Instituto de Cultura Religiosa. Este instituto tinha por objetivo atingir, com os princípios evangélicos, aquelas pessoas que dificilmente entrariam numa igreja, principalmente protestante. O Instituto publicou as revistas *Fé e Vida* e *Unitas* durante muitos anos. Desse mesmo período são as revistas *Sacra Lux* e *Revista de Cultura Religiosa*. A primeira, da qual o autor possui dois números, um de 1935 e outro de 1937, era dirigida por Galdino Moreira, pastor presbiteriano, e a segunda, da qual só possui um número, de 1925, era dirigida por Miguel Rizzo e Epaminondas Melo Amaral, este também presbiteriano. A iniciativa dessas publicações era de presbiterianos, mas refletia a intenção de colher nas diversas denominações protestantes o “reflexo do pensamento evangélico brasileiro” e promover a cultura espiritual. Na *Sacra Lux* de 1935, por exemplo, aparecem colaborações de metodistas e congregacionais.

Para concluir esta parte introdutória, e antes de intentar-mos uma análise do pensamento dos autores que escolhemos como base deste estudo, é necessário esclarecer que o título usado não significa que depois de Mackay, Fosdick e Rizzo não houve mais liberais no cenário protestante brasileiro. Se de fato considerarmos, como de fato vamos considerar mais adiante, que o protestantismo liberal moderno é um desenvolvimento complexo que encontra sua unidade numa comum disposição de espírito que inclui um apelo à razão, à experiência e à liberdade na esfera doutrinal, assim como uma ênfase na divina imanência e no imperativo ético do evangelho, não há dúvidas de que os liberais não se extinguíram. Eles estão por aí, nas igrejas ou à margem delas. Para nós, entretanto, Mackay, Fosdick e Rizzo são paradigmas daquele momento histórico do protestantismo no Brasil em que o princípio protestante teve alguma validade e em que a ética dele decorrente poderia ter ganho algum espaço social. É por isso que chamamos Mackay, Fosdick e Rizzo de “os últimos liberais”.

Embora tenhamos escolhido como paradigmas três autores protestantes, nem por isso nossa análise de Jesus na religiosidade brasileira deixará de considerar aspectos significativos da mesma questão no catolicismo. Afinal, estamos falando de religiosidade brasileira. De fato, Mackay, na sua obra que tomamos como base, tem como objeto principal o “Cristo hispânico” de sua experiência no mundo latino.

## 1 Harry Emerson Fosdick

Harry Emerson Fosdick, fundador da igreja não-denominacional conhecida por *The Riverside Church* em Nova Iorque, e aparentemente de origem batista, foi um dos chamados “liberais evangélicos”. Nos Estados Unidos da América o liberalismo, entre 1910 e 1940, assumiu duas direções. Uma delas foi o “modernismo liberal”, em que o acento recaía sobre “modernismo”. Esta corrente desenvolveu-se associada à Escola de Chicago com sua teologia empírica e racionalista. Para esta corrente, que representa uma forma mais radical do liberalismo protestante, a tradição e a Bíblia não ocupam lugar de destaque. Jesus era importante, reconheciam, e mesmo único, porque ilustrava verdades e valores de relevância universal. No entanto, estas mesmas verdades e valores podiam ser validados, e mesmo descobertos, sem que Jesus fosse necessário. Embora cristãos, estavam longe de ser cristocêntricos. Entre outros, representavam esta direção modernista do liberalismo Henry Nelson Wieman (1884-1975) e talvez o mais conhecido entre nós, Douglas Clyde MacIntosh (1877-1948). A outra corrente, a dos “liberais evangélicos”, caracterizou-se pelo cristocentrismo, embora, como sua característica, a ênfase recaísse sobre Jesus. Esse liberalismo tinha como proposta a tese de que Jesus é a norma da experiência cristã de Deus. Deixando de lado os componentes sobrenaturais dos dogmas, os liberais evangélicos esforçavam-se na busca de uma teologia que pudesse ser aceita pelos “inteligentes modernos”. Embora levados pelas novas demandas da modernidade, os liberais evangélicos voltavam às antigas preocupações do velho liberalismo do século XIX.

Fosdick, ao lado de Walter Rauschenbusch (1861-1918) e outros, foi um dos liberais evangélicos. Entre suas obras escolhemos como paradigma a mais representativa do seu pensamento: *The Man from Nazareth*,<sup>3</sup> publicada pela primeira vez em 1949. A edição que temos em mãos, em formato de livro de bolso, já um tanto avariada, reproduz na capa o óleo sobre tela de Rembrandt “Cabeça de Cristo”. Esta tela de Rembrandt ilustra bem o tema de Fosdick no livro: a figura de um Cristo humano, muito humano, o “homem de Nazaré”.

A tese de Fosdick neste pequeno mas belo livro é a de que o Jesus nascido em Nazaré já aparece “teologizado” nos evangelhos. Portanto, era necessário captá-lo nas fontes independentes dos evangelistas, isto é, nos contemporâneos de Jesus, buscando vê-lo como eles o viam. Diz ele: “Mesmo nos mais antigos registros do Novo Testamento já temos um Jesus interpretado, já pensado em termos teológicos e messiânicos.”<sup>4</sup>

O que Fosdick se esforçava por fazer, na trilha caminhada já desde um século na sua época na busca do Jesus histórico, era encontrar um método que pudesse superar o trabalho de seus antecessores.

O desacordo entre os antecessores de Fosdick na pesquisa do Jesus histórico foi muito maior do que os desencontros entre os evangelistas dos Sinóticos e do Quarto Evangelho. É o que ele constata na avaliação que fez das obras de Friedrich Strauss (1808-1874), Bruno Bauer (1809-1882), Ernest Renan (1823-1892), Albert Schweitzer (1875-1965) e outros pouco conhecidos entre nós. É verdade que as referências de Fosdick a esses liberais são perfunctórias, mas suficientes para pôr em relevo que eles escreveram mais a partir dos seus próprios pontos de vista do que é possível depreender dos próprios evangelhos e de documentos contemporâneos a Jesus. O ponto de partida de Fosdick é que nos evangelhos temos, de um lado, os ensinamentos e atos de Jesus e, de outro, palavras e atos dos que conviveram de alguma forma com ele. Fosdick está interessado nesses interlocutores e testemunhas de Jesus a fim de construir o perfil deste personagem histórico chamado “Jesus de Nazaré”.

---

3 Harry E. FOSDICK, *The Man from Nazareth*.

4 *Ibid.*, Prólogo, p. IX.

O método de Fosdick é, pois, um método indireto de aproximação. É uma empresa difícil, reconhece ele, porque exige que nos coloquemos sob o ponto de vista dos fariseus e saduceus, dos párias e pecadores, dos nacionalistas patriotas crentes num reino de Deus mundial, das mulheres e crianças, e mesmo dos seus primeiros discípulos. É do *locus* social, do pensamento e ação desses interlocutores que Fosdick pretende extrair o perfil de Jesus: sua maneira de ser, seu pensamento e seu agir e, afinal, qual era mesmo sua missão.

O caminho que Fosdick escolheu mostra um perfil contraditório de Jesus por causa das diferentes visões dos seus interlocutores. Os evangelhos, por exemplo, falam em multidões - sem dúvida, com algum exagero - que seguiam Jesus, mas que também o hostilizavam; os conflitos de pensamento entre fariseus e saduceus a respeito da lei, da tradição e da ressurreição se transferiam com freqüência para Jesus; seus primeiros discípulos, os que conviveram mais intimamente com ele, reconheceram sua autoridade divina, deram-lhe o nome supremo de Messias e depois do Calvário o adoraram pela fé na ressurreição e em suas experiências de vida com ele, fato que deu origem à Igreja. Fosdick chega à vida familiar de Jesus, terna e amorosa com seus íntimos, mas ao mesmo tempo disciplinadora.

Enfim, o que temos em Fosdick é um Jesus real, não mítico, um homem em si mesmo às vezes contraditório, assim como nas visões diversas de seus contemporâneos e interlocutores. Um homem de “carne e osso”, como diria Miguel de Unamuno e, por isso, um paradigma na concepção dos liberais evangélicos.

Uma pergunta final nesta parte: por que Fosdick, ao escrever este livro, retorna, embora ao seu modo, à questão do Jesus histórico? Suas preocupações eram as mesmas que percorreram as obras dos teólogos, filósofos e historiadores desde Schleiermacher, só que direcionadas para outro ponto. Se seus antecessores se dirigiram às pessoas “educadas” e, por isso, escreveram de maneira erudita, ele pretendia ir ao encontro do desejo generalizado, tanto dos “educados” como das pessoas simples, de conhecer melhor, de saber tudo a respeito de Jesus de Nazaré. É neste ponto que Fosdick se insere no



mundo mais radicalmente secularizado do protestantismo, composto por pessoas que necessitam de paradigmas de vida mas não se ajustam à estreiteza dos dogmas denominacionais. Escrevendo em 1949, embora não mencionado neste sentido em nenhum lugar, Fosdick insere-se entre os pensadores cristãos que, no século XX, começaram a cogitar de um “cristianismo sem religião”.

Contudo, as intensas discussões em torno da relação entre o dogma e o Jesus histórico não se limitaram ao círculo protestante. Em 1902, o teólogo católico Alfred Loisy (1857-1949) pôs em circulação o pequeno volume intitulado *L'Évangile et L'Église*, em que aparece a célebre frase “Jesus anunciou o Reino e o que veio foi a Igreja”. Loisy teve menos sorte que Fosdick, pois que este continuou respeitado até morrer e ele, que teve seus livros colocados no *Index* a partir de 1903, foi excomungado em 1909. Algumas idéias postas em circulação por Loisy, como por exemplo a de que “os evangelhos não são propriamente textos históricos, mas documentos de natureza catequética que exprimiam a fé das primeiras gerações cristãs”,<sup>5</sup> antecipavam o que Fosdick iria dizer em *The Man from Nazareth*. Mas Loisy provocou um furacão e foi engolido por ele, ao passo que Fosdick compartilhou em paz suas heterodoxas idéias com todos os que quisessem ouvi-lo e lê-lo. Poder-se-ia dizer que Fosdick fez ouvir sua voz a partir de espaços por ele mesmo criados e distantes das hierarquias eclesiásticas, tendo atingido pessoas nas mesmas condições que ele. É certo, mas este fato serve para ilustrar uma das diferenças entre o protestantismo e o catolicismo.

## 2 John A. Mackay

John Mackay (1889-1983) é reconhecido no universo de sua tradição religiosa como um dos mais significativos presbiterianos do século XX, não tanto pela sua obra teológica, mas pelo que representou para o protestantismo do mundo de cultura latina, especialmente para a juventude protestante no período mais

---

5 R. AUBERT, *Nova história da Igreja*, v. 1, tomo 1, p. 185.

fecundo do protestantismo latino-americano, isto é, desde o Congresso da Obra Cristã (Panamá, 1916) até as ditaduras militares. A figura de Mackay como pregador e conferencista, assim como seus livros traduzidos em espanhol e português, exerceram grande influência no período entre 1930 e 1950, mormente no Brasil, onde contribuíram para o desenvolvimento intelectual e espiritual de muitos dos líderes protestantes, sobretudo entre os que militavam na União Cristã de Estudantes do Brasil, na Confederação Evangélica do Brasil e na Associação Cristã de Moços (ACM).

Ao menos três dos seus livros foram traduzidos para o português: *A ordem de Deus e a desordem do homem*; *Eu porém vos digo*; e *O sentido da vida*. *The Other Spanish Christ* (1932), o livro de Mackay que mostra sua romântica ligação com a cultura latina e sobre o qual se centra o que sobre ele estamos escrevendo, não foi traduzido para o português, embora tenha tido várias edições em espanhol, sendo a última em 1989. Talvez porque seja uma visão “mackayana” do mundo hispânico. Mas, o fato é que *The Other Spanish Christ* constitui fascinante descrição da diferença entre o Cristo da religião instituinte e da religião instituída, como Roger Bastide diria em *Le Sacré Sauvage*. Neste e em outros aspectos, este livro de Mackay ganha universalidade entre os que estudam a religião sob o ponto de vista da fenomenologia do sagrado.

Outros livros da extensa bibliografia de Mackay, particularmente os que foram traduzidos para o português, refletem sua visão dual do mundo, o mundo de Deus e o mundo dos homens, como *God's Order* (1953), traduzido em 1959 como *A ordem de Deus e a desordem do homem*. Era o pensamento da época: o mundo dividido claramente entre o Bem (a ordem) e o Mal (a desordem). Esta idéia empolgava no lastro posto pela Conferência do Conselho Mundial de Igrejas em Evanston, 1954, e sua eclosão em Nova Délhi, 1963. Toda a juventude protestante, mormente na América Latina, estava envolta no turbilhão prenunciador de um futuro mundo socialmente justo ou mais injusto do que já era. Inserem-se nesse universo de idéias todos os teólogos da “morte de Deus” (a morte de um Deus que já não servia mais e a ressurreição de

outro que instalaria a justiça), Harvey Cox (*The Secular City*, 1965), assim como a Teologia da Revolução difundida por Richard Shaull na América Latina. *God's Order*, de Mackay, um estudo sobre a Epístola aos Efésios, insere-se no conjunto da Teologia Política daquele período turbulento que, embora promissor de mudanças sociais importantes, resultou em frustração para a juventude, principalmente para a juventude protestante latino-americana. Dentro desse universo, talvez *The Other Spanish Christ* não atraísse muito a atenção.

Voltemos a Mackay e sua latinidade, latinidade bem estudada pelo seu biógrafo John H. Sinclair<sup>6</sup> que, como missionário na América Latina durante muito tempo gozou do convívio de Mackay, tinha uma e outra coisa nas mãos para o trabalho que fez: a compreensão da cultura e da alma do seu biografado. De fato, Mackay foi o mais latino dos missionários anglo-saxões.

John Mackay foi um escocês que se radicou nos Estados Unidos. Após estudos iniciais na Escócia, transferiu-se para aquele país onde, entre 1913 e 1915, concluiu seus estudos teológicos no Seminário de Princeton. Nesse tempo, Mackay teve a oportunidade de encontrar-se com John Mott e Robert Speer, líderes do incipiente movimento ecumênico e da juventude estudantil universitária e que tiveram atuação destacada no Congresso da Obra Cristã (Panamá, 1916). Mackay já começava a desenvolver seu conceito teológico “encarnacional”, o que significa reconhecer a vital importância da identificação pessoal com “outros semelhantes e do encarnar o amor e o perdão de Deus em nossa vida cotidiana”.<sup>7</sup> Outro conceito teológico importante em Mackay é o da dimensão missionária da Igreja. Tudo o que se faz na Igreja há de ser uma forma de testemunhar Jesus Cristo no mundo.<sup>8</sup> Esta posição teológica horizontal de Mackay insere-o no contexto político-social do que se chamou, na época, de compromisso social da Igreja.

Concluídos os estudos em Princeton, Mackay, então com vinte e seis anos, partiu para a Espanha, onde permaneceu por

---

<sup>6</sup> John H. SINCLAIR, *John A. Mackay: Um escocês com alma latina*.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>8</sup> *Ibid.*

dois anos, de 1915 a 1916. Nesse período relativamente curto imergiu na cultura hispânica e recebeu grande influência dos intelectuais espanhóis dessa época, principalmente do grande humanista Miguel de Unamuno (1864-1936), católico rebelde que ansiava por um retorno ao cristianismo puro<sup>9</sup> e, talvez por isso, um apaixonado pelos grandes místicos da Espanha. Em 1916 Mackay, transferindo-se para o Peru, defendeu tese de doutorado na Universidade de São Marcos com o título de Dom Miguel de Unamuno: sua obra, sua personalidade e influência. Unamuno, como diz Sinclair, “foi o grande mentor intelectual” de Mackay.<sup>10</sup> Ele permaneceu no Peru até 1925, residindo depois em Montevideu e México. Presidiu o Seminário de Princeton de 1936 a 1959, quando se aposentou.

Sua “alma latina”, na expressão de Sinclair, foi moldada durante todo o tempo em que conviveu com a cultura hispânica. O resultado palpável dessa convivência e influência foi seu livro *The Other Spanish Christ*,<sup>11</sup> publicado em 1932. O cerne deste livro é o contraste que mostra, na cultura e na religião hispânicas, entre o Cristo, ou melhor, o Jesus vivo e pessoal dos místicos espanhóis, e o Cristo menino e o Cristo morto da religião praticada pelo povo e pela Igreja. O Cristo dos místicos seria exatamente aquela personagem vivo situado entre o Jesus menino e o Jesus morto. Este outro Cristo espanhol, o Jesus dos místicos, perdera-se na religião oficial assim como na religião prática.

Vamos, a seguir, acompanhar o pensamento de Mackay sobre este “outro Cristo espanhol”. Através de Unamuno, Mackay alia-se àqueles que, como os liberais e os místicos, colocam o Jesus vivo, caminhante dos caminhos da Palestina, à frente da religião e mesmo do cristianismo. Talvez estes versos de Unamuno possam ilustrar a trajetória espiritual de Mackay:

---

9 Miguel de UNAMUNO, *Do sentimento trágico da vida*. Outra obra importante é sua *Agonia del cristianismo* (1924).

10 SINCLAIR, *John A. Mackay*, p. 63.

11 Para este trabalho estou usando a tradução em espanhol de 1989, John MACKAY, *El Otro Cristo Español*.

Voy sembrandome yo todo y entero  
por llano, monte, piedras, polvo y lodo,  
Yo, yo mismo, yo soy vuestro sendero,  
tomadme todo !<sup>12</sup>

Como nota Jorge César Mota, estes versos, embora omitam o nome de Jesus, referem-se a ele.

Mas a que forma de cristianismo John Mackay, ao descrever os místicos, se opunha, certamente na esteira do pensamento de Unamuno? Ele entendia que entre o Cristo menino e o Cristo morto da Semana da Paixão reinavam personagens secundárias e substitutivas de Jesus, como a Virgem Maria e as dezenas de Santos do calendário católico. Na Espanha, como na América do Sul, constata Mackay que, ao lado dos santos, segundo regra geral em formas penitenciais ou guerreiras, reina a beleza serena da Virgem, seja como padroeira de países e cidades, seja em lugares sagrados de peregrinação. Na América do Sul, por exemplo, são célebres as virgens de Guadalupe (México), de Cuzco (Peru), de Santiago (Chile), de Luján (Argentina), e Aparecida (Brasil). Os santos também dão nome às cidades como seus padroeiros e são venerados em santuários de peregrinação.

A Virgem é viva, pois que não passou pela morte; e os santos, embora tenham passado por ela, estão vivos e participantes da vida dos seus devotos. São deuses da vida. Entretanto, o Cristo do cristianismo, em sua vida terrena, pouco significa para os hispanos. O Cristo macerado de Velásquez<sup>13</sup> representa todos os Cristos hispânicos, um Cristo que não fala, não age, morto, horrendo. Ao contrário dos santos, muitas vezes altaneiros, e da Virgem toda céu, toda vida, vêem-se Cristos retorcidos, jacentes, sucumbidos. Tragédia inacabável. Cristo é o centro de um culto de morte expiatória e mostra o desejo humano da vida. Parece ser apropriada aqui a idéia de Durkheim a respeito do culto negativo, do sofrimento, da morte, como preâmbulo do culto positivo do nascimento, da vida.

---

12 Citado por Jorge César MOTA, D. Miguel de Unamuno e a Bíblia, p. 516.

13 UNAMUNO, *El Cristo de Velázquez*, 1920; *Del sentimiento trágico de la vida*, 1913.

Para o católico hispânico, continua Mackay, a vida terrena de Jesus nada significa; o Cristo morto, sim, pois é um Cristo catártico. É vítima que morre para dar imortalidade. A participação eucarística não conduz à vida, produzindo uma ética, mas significa um ato mágico que prolonga a vida. O sacramento prolonga a vida sem transformá-la. Este catolicismo hispânico deu um salto da estética à religião passando por alto pela ética.

O crente sul-americano não vê a humanidade de Cristo como modelo de vida, como inspiração para viver no dia-a-dia, nas tarefas comuns. Para estas coisas apela-se para os santos. Mas mesmo para estas coisas são preferidos santos menores que, ao contrário dos mais importantes, parecem ser mais humanos e acessíveis. O crente comum pratica um politeísmo cujo panteão é presidido pela Virgem.

Mackay, ainda nas pegadas de Unamuno, que na Espanha opusera grande resistência ao culto do Sagrado Coração de Jesus, no que não ficou isolado, porque tanto lá como no Peru, por exemplo, foi acompanhado por intelectuais católicos, diz que esse culto foi uma tentativa de fetichizar Jesus. O Sagrado Coração seria um nome mágico.<sup>14</sup> Mackay acompanha Unamuno que, em sua conhecida obra *A agonia do cristianismo* (1924), dizia que a “hierocardiocracia” era o sepulcro da religião cristã. Nessa linha, sob o ponto de vista católico, a vida de Cristo teria esta seqüência: Jesus-menino, o Sagrado Coração e o Senhor Morto. Entretanto, para liberais como Unamuno e Mackay, aquele católico e este protestante, a fetichização do Sagrado Coração rompe a seqüência.

Mackay conclui sua crítica à religiosidade sul-americana afirmando que falta a ela a experiência espiritual interna e a expressão ética externa. Para ele, o movimento religioso que quisesse ter futuro na América do Sul necessitaria saber discernir a significação de Jesus como Cristo e a de Cristo como Jesus.

Cristo como Jesus é o outro Cristo espanhol que Mackay vai buscar nos místicos. Ele entende que esse outro Cristo é

---

<sup>14</sup> Como em alguns cultos pentecostais em que o “sangue de Jesus” é invocado em momentos de perigo.

diferente daquele da “fé popular” e da propaganda oficial. Esse Cristo já aparece no século XIII com Raimundo Lúlio (1233-1315), teólogo catalão que morreu lapidado na África e autor do *Livro de Contemplação* (1277); e, modernamente, em Unamuno. No misticismo, o Cristo que surge é um Cristo-amor que serve para a vida e não para prolongá-la. É um Cristo-paixão como neste terceto, parte de um soneto de autor desconhecido:

Mueveme, en fin, tu amor, en tal manera  
que aunque no hubiera cielo yo te amara,  
y aunque no hubiera infierno te temiera.

Dizia Raimundo Lúlio: “(...) o que não ama não vive, e o que vive pela vida não pode morrer.” Mackay passa, assim, pelos grandes místicos da Espanha do século XVI, como Frei Luís de Granada, São João da Cruz, Santa Teresa de Jesus e Frei Luís de Leão. Todos, à exceção de Teresa, estiveram presos por heterodoxia. São João da Cruz e Teresa esforçaram-se muito por uma reforma da religião na Espanha. Mackay vai ao encalço do retrato de Cristo nesses místicos: o nome desse Cristo é Jesus, salvador, amante e amigo. Há nos místicos uma devoção a Jesus como norma de vida, e a busca da união com ele é a meta de todas as aspirações.

O primeiro grande místico que impressiona Mackay é São João da Cruz (1542-1591), cuja interpretação do Cântico dos Cânticos (*En una noche oscura*) é considerada como uma das mais belas expressões da literatura espanhola. Um exemplo desse poema:

En una noche oscura  
com ansias en amores inflamada  
! oh dichosa ventura !  
sali sin ser notada,  
estando ya mi casa sosegada.

Estando o corpo em repouso, sai, Tateando, em busca do amado (Jesus)!

Em Teresa de Ávila (1515-1582) Cristo é um ser vivo, ativo, poderoso e amoroso. Teresa tem por Cristo uma paixão

incandescente. Uma paixão seráfica por um Cristo do mundo, para o mundo. Era amante e Senhor. Para Teresa, Cristo estava no centro das rotinas da vida. Mackay lamenta que Teresa, tendo como tinha um conceito muito espiritual e ao mesmo tempo sumamente prático e ético de Cristo e da religião, tenha limitado sua expressão à atividade monástica.

Mackay estende seu estudo a Frei Luís de León e Frei Luís de Granada. Porém, vamos encerrar esta parte com algumas palavras sobre o primeiro. Frei Luís de León (1527-1591), especialmente em sua obra em forma de diálogo *Dos nomes de Cristo* (1583), busca o equilíbrio da vida seguindo a idéia platônica de justiça. O conceito fundamental em Frei Luís é: Cristo é Jesus e Jesus significa saúde, o que quer dizer também salvação. Jesus dá à alma, isto é, à vida, uma “ordenada paz”.

Embora de forma diferente na maneira de expressar, há um elemento comum entre os místicos e os liberais: um desejo de imanência. Nos místicos a imanência é expressa no desejo da “companhia de Jesus na vida”, e nos liberais numa valorização do Jesus terreno, histórico, produtor de uma ética válida para o cotidiano e para todos os negócios humanos. Tal desejo de imanência surge, dentro do protestantismo, no pietismo alemão e no Evangelho Social. No Evangelho Social, a ética da imanência se expressou muito bem no clássico livro de Charles M. Sheldon (1857-1946), *Nos passos de Jesus*, escrito em 1896.<sup>15</sup> O cerne deste livro é a pergunta: “Em tal circunstância, o que Jesus faria?”

### 3 Jesus na Religiosidade Brasileira

Há muitos anos atrás, quando ainda estudava filosofia na Universidade de São Paulo, com outras pessoas, todas interessadas em psicologia da religião, o autor deste trabalho visitou no Colégio Antonio Vieira, em Salvador-BA, um velho jesuíta, de cujo nome infelizmente não se lembra. O objetivo era conversar com ele sobre religião, pois tínhamos sido informados

---

<sup>15</sup> Charles M. SHELDON, *Nos passos de Jesus*. Há uma edição antiga, publicada pela Imprensa Metodista com o título de *Em seus passos que faria Jesus?* (O título original em inglês é *In his steps*).



de que o velho padre passara a vida estudando o fenômeno da experiência religiosa. Ele, já alquebrado e quase cego, discorreu por algum tempo, como se divagasse alheio aos seus interlocutores, mas com paixão e ternura, sobre suas relações com “meu amiguinho Jesus”, como dizia a todo instante. Demonstrava uma fé comovedora num “Jesus de carne e osso”; era místico como poucos. Este autor jamais se esqueceu desta experiência, que lhe tem servido de baliza na leitura, embora parca, que tem feito dos místicos.

O misticismo repousa em dois pressupostos que se completam: conhecer a Deus de um outro modo que não pela inteligência; e ter uma apreensão “imediate” do divino. Resta completar: conhecer a Deus não pela inteligência e sem mediação, assim como apreendê-lo pelo sentimento, pela emoção. Hoje já se trabalha com algo chamado de inteligência emocional, caso em que o sentimento e a emoção ganham lugar no conhecimento, ao lado da razão. Mas os místicos já sabiam disto há muito tempo, e temos boas razões para entendê-los como praticantes de uma religião não eclesiástica, porque esta já é uma mediação. É necessário, na compreensão do misticismo, adicionar a ele seu componente mais significativo, que é a paixão, pois que sem paixão não há conhecimento.

A paixão mística encontra sua melhor expressão filosófica no *Fedro* de Platão. No belíssimo mito platônico, a religião aparece como um delírio erótico em que a alma busca com ansiedade seu objeto supremo, que é a ciência. O amor, filho ao mesmo tempo da abundância (Poros) e da pobreza (Pênia), busca sem descanso a verdade e a beleza até que alcance a Beleza eterna. O belo, o bom e o verdadeiro é o deus de Platão. O amor busca a verdade, que é ao mesmo tempo o bom e o belo, até chegar a ela face a face. O apóstolo Paulo revela seu conhecimento de Platão quando diz no hino que aparece em I Coríntios 13.12: “Porque agora vemos por espelho em enigma, mas então veremos face a face.” O místico exemplifica o Eros platônico. O que temos no misticismo é esta eterna oposição entre a intuição de Deus como conhecimento perfeito e a racionalidade da religião teologizada e institucionalizada.

Cabe aqui uma distinção importante, isto é, um “distinguir para conhecer”. Estamos habituados a distinguir, sem crítica, misticismo de pietismo. Aquele tem a ver com a espiritualidade católica, e este com a protestante, mas na realidade são a mesma coisa: uma busca apaixonada da intimidade com Jesus, quer dizer, um conhecimento, uma posse do Bem supremo sem nenhuma mediação. Tanto o misticismo como o pietismo são individualistas e independentes da religião institucionalizada, enquanto religiosidade. Entretanto, é necessário reconhecer que na relação com o mundo o misticismo se distingue do pietismo: aquele é mais contemplativo e este é mais voltado para o mundo e a ação.

Voltemos à religiosidade brasileira. Se ao mundo hispânico chegou um Cristo-menino e um Cristo-morto, deixando para trás o “outro Cristo espanhol” dos místicos, no Brasil aconteceu a mesma coisa quanto ao catolicismo e coisa diversa quanto ao protestantismo. Quanto ao protestantismo, entre os muitos Cristos que os missionários trouxeram veio o Cristo do pietismo, que parece ter sido preponderante na fé dos primeiros protestantes brasileiros, porque em muitos documentos do “velho protestantismo brasileiro” há freqüentes alusões à “religião de Jesus”, o que poderia ser uma forma de distinguir o protestantismo do catolicismo de Maria e dos santos. A clássica coletânea de hinos (*Salmos e Hinos*) organizada pelo casal Kalley, que, por mais de um século, foi a base litúrgica de todas as igrejas protestantes brasileiras, traz numerosos hinos de inspiração pietista. Segundo nos informa Carl J. Hahn,<sup>16</sup> os hinos selecionados nos *Salmos e Hinos* procedem, em sua maioria, da grande quantidade de hinos alemães que já nas primeiras décadas do século XIX circulavam no mundo anglo-saxão nas campanhas de João Wesley. Wesley conhecera estes hinos no contato que teve com a Igreja Moraviana. Sabe-se da influência que exerceu sobre Wesley o pietismo de Zinzendorf. Mais tarde, informa ainda Hahn, em 1841, Francis Elizabeth Cox publicou um volume de hinos intitulado *Sacred Hymns from the German* e, em 1854, foi

---

<sup>16</sup> Carl J. HAHN, *História do Culto Protestante no Brasil*, p. 151 ss.

publicada na Escócia uma outra coletânea com o título de *Hymns from the Land of Luther*. Parece explicar-se, portanto, o grande peso dos hinos pietistas no clássico hinário brasileiro.

Nos hinos de inspiração pietista, palavras como amor, gozo e outras estão ligadas a Jesus, expressando com freqüência o anseio por uma relação íntima e sensual com ele. Temos razões para afirmar que esses hinos sempre foram muito apreciados pelos protestantes brasileiros, especialmente como devoção individual, porque são poemas escritos sempre na primeira pessoa do singular. Vamos ilustrar com três exemplos:

Amor, que por amor desceste!  
Amor, que por amor morreste!  
Ah! quanta dor não padeceste!  
Minha alma vieste resgatar  
E meu amor ganhar!

Albert Lister Peace, 1885, S. H., 134, 1975

Veja-se também, nestas estâncias, o peso que a palavra “amor” ganha, assim como o pesar pelos sofrimentos de Jesus.

Note-se, nos próximos exemplos, a palavra “amigo” aplicada a Jesus, denotando aquela intimidade já presente no misticismo:

Achei um bom amigo,  
Jesus, o Salvador,  
O escolhido de milhares para mim;  
Dos vales é o lírio,  
O forte mediador,  
Que me purifica e guarda até o fim.

Arranjo de Ira Sankey, S. H. 138, 1975

És tu, Jesus, meu bem e meu tesouro,  
Dos altos céus divina luz sem par;  
És tu, meu Deus, meu Salvador e Amigo,  
És sempre meu e a Ti desejo amar.

Anônimo, S. H., 191, 1975

Só nestes exemplos já aparece uma coleção de palavras do misticismo e do pietismo: bem, tesouro, amigo, amor. Sob o ponto de vista literário e poético, estas estâncias ficam de-

vendo muito aos exemplos que demos dos poemas místicos. É uma poética pobre. Note-se, porém, que nenhum desses poemas traz o nome de seus autores originais. Os nomes que aparecem são já de tradutores e adaptadores de língua inglesa que, por sua vez, foram vertidos para o português. Podemos ver os resultados, apesar da revisão que o *Salmos e Hinos* recebeu em sua edição de 1975. Todavia, o espírito fortemente pietista desses hinos foi mantido.

Nos 652 hinos que compõem a versão atual (1975) do *Salmos e Hinos*, pontificam as poesias que expressam o anseio da alma pelo convívio íntimo e pessoal com Jesus. Contudo, na mesma coletânea já aparece também o Cristo messiânico do milênio, da espera de um mundo feliz, melhor do que este. Estes versos constituem bom exemplo de Jesus como Messias triunfante.

Quando lá dos céus descendo,  
para os seus Jesus voltar  
E o clarim de Deus a todos proclamar  
Que chegou o grande dia da vitória do meu Rei,  
Eu, por sua imensa graça lá estarei.

Henry Maxwell Wright, 1914, S. H., 125, 1975

Wright talvez seja mesmo o autor original deste hino. Ele foi missionário no Brasil e em Portugal e sabia bem o português, ao que consta. Daí uma poética melhor. Mas, o que mais nos chama a atenção é a data do hino: 1914. Ele reflete a grande virada pessimista do protestantismo ao abandonar o pós-milenarismo e enveredar-se pelo pré-milenarismo. Jesus aparece não como humano e sofredor, mas como o rei que vai voltar em triunfo a fim de inaugurar seu reino milenar. Este Jesus é o Cristo que está no céu, ausente e esperado. É um Cristo divino. A este Cristo no céu corresponde o Cristo docético do protestantismo oficial brasileiro. O docetismo foi uma doutrina cristológica na Igreja antiga que negava a humanidade do Cristo divino. Sua presença na terra teria sido mera aparência. Desse modo, a transcendência de Jesus superaria a imanência dos místicos, dos pietistas e dos liberais que nos interessam diretamente. Os liberais insistiam na

historicidade de Jesus, na sua imanência como modelo das ações humanas, imanência geradora de uma ética do cotidiano, emblemática da vida do cristão no mundo.

#### 4 Miguel Rizzo

Começamos este trabalho abordando duas expressões do liberalismo protestante deste século, que foram John Mackay e Harry E. Fosdick. Agora, entre os brasileiros que andaram a mesma trilha, dedicaremos algumas linhas ao pastor presbiteriano Miguel Rizzo (1890-?), fundador do Instituto de Cultura Religiosa. Como um liberal, Rizzo acreditava num cristianismo aceitável pelos “não-religiosos”, e dedicou-se, como conferencista e escritor, a apresentar o “Jesus do cristianismo positivo”, isto é, o Jeus que viveu, sofreu e ensinou a viver no mundo como “homem”. Rizzo privilegia a experiência de ser cristão e postula que a Igreja é mera expressão do Reino de Deus. Como diz Epaminondas M. do Amaral, de um reino muito mais amplo e mais rico.<sup>17</sup> A Igreja seria um refúgio dos cristãos, mas não o Reino; é possível ser cristão sem Igreja e mesmo sem religião, idéia em que Rizzo antecipa-se àqueles que, na Europa, um pouco mais tarde, começaram a levantar tal possibilidade. Rizzo escreveu bastante sobre o Jesus da vida, o modelo humano a ser seguido. Temos no pensamento de Miguel Rizzo um Cristo positivo, experimental, fundador de uma religião positiva. Num dos seus livros,<sup>18</sup> ele apresenta a humanidade de Jesus na figura do “Cristo padecente”, mas padecente em vida, não exclusivamente como o “Cristo da Paixão”. Tanto nas suas conferências como nos seus livros, Rizzo revela-se como um dos primeiros protestantes no Brasil a tratar a experiência religiosa sob o ponto de vista da psicologia. Suas conhecidas ilustrações ou “historinhas,” como a elas gostavam de se referir os estudantes de teologia seus contemporâneos, assíduos freqüentadores dos seus sermões dominicais no templo presbiteriano da Rua Helvetia em São

---

17 Epaminonas M. do AMARAL, *Religião Integral*, p. 74.

18 Miguel RIZZO, *Varão de Dores*.

Paulo, procuravam mostrar a experiência humana de maneira sensível e real.

Miguel Rizzo teve muitos adeptos de suas idéias entre os pastores mais eruditos do período áureo do protestantismo histórico brasileiro, já mencionado acima. Vários deles foram colaboradores assíduos das revistas *Fé e Vida* e *Unitas*. Após esse período, cujo estertor foi a Conferência do Nordeste (1962), em que a figura do Jesus imanente assume feição libertadora, quase guerreira, o protestantismo no Brasil cai no marasmo de uma religiosidade conformista cujo Jesus transcendente não faz parte da vida. Parte desse protestantismo enveredou pelo dogmatismo apocalipsista do fundamentalismo radical. Em ambos sobrou o “vazio da vida”, porque Cristo está distante no céu. Nesse vazio penetram as formas religiosas que oferecem resultados imediatos de toda natureza, como saúde, paz e riqueza, em troca não de uma ética da imanência, mas de um sistema de troca contratual de transferência simbólica.

## 5 Os Cristos Brasileiros

Vimos que no catolicismo, segundo Mackay, Jesus em sua vida terrena perde espaço para a Virgem e os santos, e que o Sagrado Coração não obteve a consagração esperada. Mesmo o Cristo Redentor, cuja estátua domina do alto a cidade do Rio de Janeiro, cede lugar a São Sebastião como padroeiro da cidade. Se considerarmos a permissão católica para a veneração de imagens, o Cristo mantém certa imanência em santuários a ele dedicados, embora em menor número quando comparados com a quantidade de santuários e paróquias dedicados à Virgem e aos santos. A imanência do Cristo restringe-se aos milagres que ele é capaz de fazer, principalmente em relação à saúde, ao corpo dos devotos. Não é invocado, todavia, para intervir no cotidiano das pessoas. Entre os poucos santuários desse Cristo dos Milagres estão os de Bom Jesus de Iguape, Pirapora, Lapa, Bonfim e outros. Reconhecendo que podemos estar dando muito valor a uma questão semântica, é curioso que sempre antecede ao nome de Jesus o adjetivo

“Bom” e não “Santo” ou “São”. Jesus não atinge a magnitude dos santos. Parece que numa das vezes, talvez a única, em que ao nome de Salvador se antepôs o título de “São” foi o caso do nome da capital da Bahia: São Salvador, mais tarde substituído por Salvador simplesmente. Jesus foi arrolado entre os santos, mas não por muito tempo. Quem deu o nome de São Salvador foi a própria Igreja, porque foi esse o nome por ela dado à primeira diocese brasileira, criada em 1549.<sup>19</sup>

Há ainda outro Cristo da cultura brasileira. Em 1973, a Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE), realizou um simpósio sobre o tema *Quem é Jesus Cristo no Brasil?* Dentre os estudos apresentados, há um de autoria de João Dias Araújo sobre “As imagens de Jesus Cristo na cultura do povo brasileiro”.<sup>20</sup> João Dias Araújo pesquisa essas imagens, diríamos mestiças e populares de Jesus, no folclore e na literatura de cordel. Chama-nos a atenção nesse trabalho o tópico intitulado “O Cristo que não inspira respeito”, em que o autor relata que a conhecida música do cantor Roberto Carlos “Jesus Cristo, eu estou aqui” foi cantada e dançada num baile de carnaval em Caruaru-PE, segundo o que a imprensa noticiou na época. Araújo faz referência também à presença de estampas do Sagrado Coração, do Jesus Menino e outras, assim como de crucifixos, em oficinas mecânicas, bares e lupanares, coisa que não se vê acontecer com a Virgem e os santos, diante dos quais há um respeito muito grande. Sob o ponto de vista sociológico, não é difícil entender a presença do Cristo nesses lugares: na cultura popular o sofredor e derrotado “Cristo de Velásquez” simboliza as pessoas mesmas que são personagens desses espaços. Elas vêem no Cristo suas próprias vidas, ao passo que na Virgem e nos santos visualizam os exercícios possíveis para a própria auto-superação. O símbolo do Cristo é o símbolo da situação-limite.

No protestantismo brasileiro que veio com os missionários no século XIX, o Cristo também se diversifica de tal maneira que vale a pena uma tentativa de definir seus perfis, ao

---

19 Sérgio Buarque de HOLANDA (org.), *História Geral da Civilização Brasileira*, Época Colonial I: Do Descobrimento à Expansão Territorial I, p. 113.

20 VV. AA., *Quem é Jesus Cristo no Brasil?*, p. 39-54.

menos com a intenção de desfazer o mito de que o Cristo do protestantismo em geral é o mesmo, ou melhor, se define de maneira unívoca. Algumas dessas concepções do Cristo, concepções estritamente espirituais ou mentais porque os protestantes não admitem quaisquer formas de representação sensível do sagrado, já foram mencionadas atrás como o Cristo amigo do pietismo, o Cristo imanente ou histórico dos liberais, e o Cristo monarca vitorioso dos pré-milenaristas. Houve também o Cristo padrão do Evangelho Social<sup>21</sup> e o Cristo revolucionário, dos quais o protestantismo brasileiro mal chegou a perceber a sombra. Este Cristo revolucionário foi vislumbrado na Conferência do Nordeste (1962) e na teologia da revolução de Richard Shaull. Este Cristo imanente do protestantismo brasileiro foi efêmero, como efêmeros foram seus seguidores, todos defenestrados pelo protestantismo reacionário e conservador do regime militar.

No protestantismo histórico de hoje no Brasil não há um Jesus imanente, mas um Cristo distante, no céu. De lá, ele aguarda o momento de intervir no mundo e inaugurar o milênio. Este é o Cristo atual na generalidade deste protestantismo: o Cristo agora ausente mas que virá como rei determinar o fim da história e dar início a outra. Parece ser esta a determinante neste protestantismo, embora possam existir muitos outros Cristos na extensa variedade individual e institucional que o princípio protestante possibilita.

Está atualmente em questão o problema do *continuum* entre o protestantismo histórico e os movimentos religiosos chamados de neopentecostais, embora ele não pareça relevante para boa parte dos pesquisadores. Temos muitas reservas quanto à tese do *continuum*, mesmo quando aplicada aos pentecostais em geral. Não vamos debater esta questão aqui, o que nos desviaria desnecessariamente do assunto, mas somente sugerir uma hipótese sobre a natureza do Cristo que esses movimentos em geral invocam. Uma das igrejas desse

---

21 O profeta do Evangelho Social foi o teólogo norte-americano da escola ritschliana Walter Rauschenbush (1861-1918). Alguns autores afirmam que o Evangelho Social contribuiu para a transformação do protestantismo norte-americano. Cf. Ronald C. WHITE Jr. et alii, *The Social Gospel*, p. xi.



grupo de neopentecostais, a mais visível de todas, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), ostenta na fachada dos seus templos a divisa “Jesus Cristo é Senhor”. Esta divisa, emblemática do cristianismo, era usada pelos cristãos primitivos para resistir ao pretendido senhorio divino dos imperadores romanos: “Cristo é Senhor” era a confissão deles. Se levamos em conta o maniqueísmo mais ou menos geral dessas igrejas, o nome e o lema da IURD fazem sentido. O Reino de Deus opõe-se ao Reino do Mal sob o senhorio de Cristo, que se manifesta pela “cura” no sentido mais genérico possível. O exorcismo simbolizaria a luta constante contra a invasão do Mal no reino do Bem. No Evangelho, João Batista enviou seus discípulos para perguntar se ele “era aquele que estavam esperando (O Messias)”. No mesmo momento, Jesus fez vários milagres enquanto dizia que aos pobres se anunciava o evangelho, isto é, a vinda do Reino (Lucas, 7.18-23). O Reino de Deus seria a utopia da situação de saúde e bem-estar das pessoas mediante o controle do Reino do Mal, conservado à distância. O sucesso dessas religiões confirma o que Weber já constatara: toda religião tem a ver com o “aqui e agora”. Poder-se-ia acrescentar: toda religião vitoriosa.

Mas o Cristo dessas igrejas não é o Cristo imanente dos místicos e dos liberais. A função delas limita-se a manter o equilíbrio do Reino pelo exercício do seu poder sobrenatural, curando e mantendo o Mal à distância, não vindo a produzir uma ética exemplar para a vida no mundo.<sup>22</sup> Esse Cristo tem semelhança com o Senhor dos Milagres do catolicismo.

## Conclusão

Há neste trabalho uma proposital alternância entre Jesus e Cristo, o que pode parecer confusão entre os nomes de uma mesma pessoa divino-humana. A intenção, embora não suficien-

---

22 A questão da falência ética das novas religiões no Brasil vem sendo estudada atualmente por Reginaldo Prandi e Flávio Pierucci, ambos do Departamento de Sociologia da USP.

temente trabalhada, é a de manter certa alternância dialética entre a imanência e a transcendência de Jesus, o Cristo. Jesus é mais humano do que divino, e Cristo é mais divino do que humano. Isso não denota que na prática, no cotidiano dos fiéis e mesmo no discurso religioso, essa distinção seja clara. De fato, não é. Ela é desigual no estudo do sentido que o personagem Jesus Cristo assume nos dois casos. Afinal, a história do cristianismo, como a de qualquer religião, gira sempre em torno da alternância entre a imanência e a transcendência. Deuses imanentes tornam-se transcendentos e estes, em circunstâncias propícias, vêm a ser de novo imanentes. No cristianismo, principalmente ocidental, o docetismo protestante, assim como o vácuo entre o Jesus menino e o Cristo morto do catolicismo, exemplificam o transcendentalismo; por outro lado, o ascetismo secular, o pietismo, o pós-milenarismo progressista, o Evangelho Social e o Cristo da revolução do protestantismo, assim como o misticismo e o Cristo libertador da teologia da libertação do catolicismo latino-americano significam o imanentismo. Esses Cristos se alternam e na maioria das vezes estão em conflito.

Os efeitos práticos dessa alternância são ao menos dois: primeiro, a imanência gera paz, conforto e segurança imediatas, ao passo que a transcendência desenvolve certa sensação de distanciamento, de abandono; segundo, a imanência relaciona-se com uma religiosidade individualista e não necessariamente intelectualizada, e a transcendência com a religião dogmatizada, necessariamente intelectualizada e institucionalizada.

A alternância imanência-transcendência - usamos estes conceitos como tipos puros, já que não se encontram na realidade de modo absoluto, mas como alternativas predominantes em certos momentos da história - gera um vácuo religioso maior no protestantismo do que no catolicismo. Neste, o espaço entre o Jesus menino e o Senhor morto é ocupado pela Virgem e pelos santos; naquele, alternâncias geram conflitos e divisões institucionais, anátemas e desamparo individual, porque nem sempre os indivíduos, por si sós, conseguem construir uma imanência sólida e protetora. No protestantismo, a dialética constante entre o dogma do Cristo distante,

transcendente, e a necessidade do Cristo-companheiro, imanente, leva os indivíduos à ansiedade e à rebelião contra a religião instituída. Nas pessoas simples, a busca do Cristo que resolve problemas agora; nas pessoas eruditas e sensíveis, aquela melancolia dramático-romântica de Kierkegaard, aquela melancolia nostálgica dos velhos tempos do protestantismo do gongorismo retórico e da música barroca. Quanto ao catolicismo, o ritual da missa, solene e majestoso, tem uma força maior de aproximação entre o imanente e o transcendente, mas, mesmo assim, o misticismo aponta para uma dimensão diferente dessa aproximação. Hoje, tanto católicos como protestantes se juntam na busca da religiosidade imanentista das novas religiões. Essa busca pode nos ajudar a entender a intensa migração interna e externa no campo religioso.

## Bibliografia

- AMARAL, Epaminondas Melo do. *Religião Integral*. São Paulo: União Cultural Editora, s/d.
- AUBERT, R. *Nova História da Igreja: A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno*. V. 1, tomo 1. Petrópolis: Vozes, 1975.
- COX, Harvey. *A Cidade do Homem*. Trad. Jovelino Pereira Ramos, Myra Ramos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- FOSDICK, Harry E. *The Man from Nazareth*. New York: Pocket Book Inc. , 1953.
- HAHN, Carl J. *História do Culto Protestante no Brasil*. Trad. Antonio G. Mendonça. São Paulo: ASTE, 1989.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. (Org.) *História Geral da Civilização Brasileira: Época Colonial*. V. 1: Do Descobrimento à Expansão Territorial.
- MACKAY, John A. *A Ordem de Deus e a Desordem do Homem*. Trad. Theodomiro Emerique e Jorge Cesar Mota. São Paulo; Rio de Janeiro: União Cristã de Estudantes do Brasil; Confederação Evangélica do Brasil, 1959.

- \_\_\_\_\_. *El Otro Cristo Español*. Mexico; Buenos Aires: Casa Unida de Publicaciones; Asociacion Ediciones La Aurora, 1989.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Catolicismo popular: um ponto de vista protestante tradicional, *Simpósio*, v. 6, n. 4, jun. 1989.
- MOTA, Jorge César. D. Miguel de Unamuno e a Bíblia. (Boletim n. 14, Departamento de História n. 9). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas-USP, 1978.
- RIZZO, Miguel. *Varão de Dores*. São Paulo: União Cultural Editora, s/d.
- SALMOS E HINOS com Músicas Sacras. Rio de Janeiro: Igreja Evangélica Fluminense, 1975.
- SHELDON, Charles M. *Nos passos de Jesus*. Trad. Neide Câmara Loureiro. Rio de Janeiro: Record, s/d.
- SINCLAIR, John H. *John A. Mackay*. Um escocês com alma latina. Tradução de João Dias Araújo e Nephtali Vieira Júnior. Manhumirim, MG: Didaquê Publicações, 1995.
- LINAMUNO, Miguel de. *Do sentimento trágico da vida*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996. [1913.]
- WHITE Jr. , Ronald C. et alii. *The Social Gospel: Religion and Reform in Changing America*. Philadelphia: Temple University Press, 1976 .
- VV. AA. *Quem é Jesus Cristo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1974.

Antonio Gouvêa Mendonça  
Rua Domingos Dalasta, 100  
Brotas-SP  
17380-000  
agmendonca@netsite.com.br