

OS CRISTÃOS E A MISSÃO DA IGREJA
NEO-FUNDAMENTALISMO, TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO,
EVANGELICALISMO INTEGRAL

Robinson Cavalcanti

INTRODUÇÃO

Um conhecido teólogo afirmou que os cristãos iniciaram o século XX lutando por suas diferenças doutrinárias ou denominacionais, chegaram aos meados do século lutando por suas diferenças quanto às correntes teológicas, mas que terminariam o século divididos quanto às ideologias (modelos políticos, econômicos, sociais, filosofia da História, etc.) Três grandes posturas parecem dividir a atenção dos cristãos quanto à resposta a uma questão central: qual é a missão da Igreja hoje? Para a maioria dos fiéis não está muito clara a diferença entre elas, inclusive o grau de consciência sobre sua própria posição, elaborada ou implícita.

O NEO-FUNDAMENTALISMO

Um aspecto central na tradição protestante latino-americana tem sido a sua *confessionalidade*, sua preocupação com os aspectos proposicionais do conhecimento da Fé. Por um lado, a expansão missionária neste continente tem coincidido com as grandes controvérsias teológicas do hemisfério norte, notadamente no terreno da crítica bíblica. O ataque cerrado do racionalismo colocaria os conservadores na defensiva, dis-

postos a evitar no Novo Mundo a repetição do mesmo fenômeno, considerado danoso. O ultramontanismo católico-romano, estimulado pela condenação papal ao modernismo, partiria de similar apologética. Por outro lado, a existência aqui de uma expressão tridentina e contra-reformada do catolicismo ibérico permitiria a reprodução das condições para os embates confessionais havidos na Europa nos séculos XVI e XVII.

Uma preocupação central, portanto, do protestantismo da América Latina, tem sido com a *ortodoxia*: a crença correta, a crença corretamente formulada, entendida e crida. Dos credos históricos (o apostólico, o niceno e o de Calcedônia) às confissões reformadas (como a de Augsburg e de Westminster) a convicção geral é a de que um núcleo de verdade, necessário e suficiente, pode ser corretamente formulado, deve ser mantido, e deve ser defendido por todos os meios contra as investidas dos inimigos da verdade em todos os tempos: os herejes. Essa confessionalidade e essa ortodoxia se baseiam no princípio reformado da *Sola Scriptura*: a Bíblia Sagrada como única fonte de revelação, autoritativa e inerrante.

A essa confessionalidade acrescentam-se duas outras tradições, segundo nos chama a atenção o teólogo peruano Samuel Escobar: o *pietismo* e o *puritanismo*. A tradição pietista põe sua ênfase na experiência pessoal do cristão com seu Deus, a conversão, o novo nascimento, a contemplação, a oração, o cultivo de uma vida devocional, a dimensão mística da vida religiosa, enfim. A tradição puritana tem como foco um certo *ethos*: o andar em novidade de vida, a santificação, a mudança de caráter e de valores. Ser cristão é ser diferente.

Na Teologia Sistemática, o protestantismo latino-americano tem sido forte na dogmática e fraco na ética, especialmente na ética social. O pietismo e o puritanismo históricos tiveram um forte compromisso com o social. O evangelicalismo de nosso continente, por seu turno, sucumbiu a um individualismo, a um intimismo, a uma ética pessoal reduzida a um mero legalismo: fazer ou deixar de fazer umas poucas coisas, destacando-se os seus aspectos exteriores ou a sexualidade.

A controvérsia do evangelho social versus evangelho individual, do século passado na Europa e América do Norte, denominada por um sociólogo de "A Grande Reversão", provocou

rupturas profundas na compreensão da missão da Igreja. A maioria dos missionários que aqui aportaram era adepto do evangelho individual. Isso não quer dizer que não permanecesse, por várias décadas, uma preocupação com o social, com a filantropia, com a criação de escolas e hospitais. Essa preocupação vai sendo paulatinamente reduzida com o avanço das missões de fé, com a disseminação de uma escatologia pessimista pré-milenarista e pré-tribulacionista, com certas manifestações do pentecostalismo e, principalmente, com a mobilidade social ascendente dos fiéis, seu processo de aburguesamento, sua instalação na ordem social.

Como as pessoas tendem a confundir o antigo com o eterno, o ensino histórico de *uma dimensão* do evangelho, a individual, foi identificado com *o todo* do evangelho. A recuperação da *outra dimensão*, a social, ou outras dimensões, passou a ser vista não como uma volta às origens, mas como perigosa inovação. O anti-intelectualismo e o anti-cientificismo que foram se desenvolvendo concorreram para inibir a reflexão teológica, resultando em uma esterilidade, um mero repetir descontextualizante de coisas importadas de outras terras e outras épocas, e em uma prática de "caça às bruxas", de desconfiança e repressão, em particular nas instituições de ensino teológico.

No campo político, longe vão os dias em que o avanço do protestantismo era visto como avanço do progresso e da democracia. Os ensinamentos recentes são os de que "política não é lugar para crente", ou de que "o crente deve apoiar o governo" (de direita), fundamentado em Rm 13, mesmo que seja ditatorial. Um anti-comunismo irracional e primário priva a Igreja do exercício profético em relação à sociedade e ao Estado.

Deve-se ressaltar, por fim, que a preocupação teológica tem sido voltada para a arte de bem morrer: o além, o céu, a certeza de salvação, e quase nunca com a arte de bem viver: um projeto existencial cristão historicamente relevante. O que importa parece ser o futuro, e não o presente; a outra vida, não esta.

Poderíamos denominar de *neo-fundamentalismo* esse evangelicalismo conservador e tradicionalista, cuja expressão extrema é o Concílio Internacional de Igrejas Cristãs (ICCC).

do Dr. Carl McIntire, cuja influência em nosso continente transcende as fronteiras das denominações a ele filiadas, por meio da Aliança Latino-Americana de Igrejas Cristãs (ALADIC). Esse neo-fundamentalismo é um fundamentalismo tardio, posterior, setor e desvio radicalizante do movimento fundamentalista do começo do século, então mero sinônimo de evangelicalismo e confessionalidade (defesa dos *fundamentos* da fé histórica).

Fechado em si mesmo, procurando fazer crescer quantitativamente suas instituições, isolado, alienado, intolerante, farisaico, inseguro guardião da ordem, vivendo no mundo das palavras, dos conceitos, das proposições, com a teoria sem conexão com a prática, em seu medíocre "triângulo da felicidade": casa-igreja-trabalho, o neo-fundamentalismo faz do Evangelho uma leitura eminentemente platônica, espiritualizada.

Considerando-se "apolítico", sua omissão culposa é um apoio implícito ao sistema capitalista e aos detentores do poder. Em seu mundo à parte, em sua sub-cultura, tende a rotular qualquer preocupação com o social de "teologia da libertação", embora, em geral, nunca tenha lido um livro sequer dessa ou das outras correntes. Muito do seu imobilismo (medo do novo) é mais de natureza emocional do que racional.

Ao lado de um fenomenal crescimento numérico entre as massas urbanas e de setores da classe média, acentuam-se no neo-fundamentalismo latino-americano essas distorções, ao custo do abandono das ênfases positivas do fundamentalismo histórico (confessionalidade com equilíbrio). Diante de um país como o nosso, em crises e em processo de rápidas mudanças, corre essa corrente teológica (e os quadros e massa a ela vinculados) o risco de ser atropelada em suas múltiplas carências, congelado em sua ortodoxia fria de saber estrangeiro. Preocupação maior quando as evidências parecem nos dizer que é a corrente majoritária no protestantismo nacional.

A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Especialmente a partir dos anos 50, cresceu na América Latina o número dos cristãos preocupados com a marginaliza-

ção e a miséria das massas, a dependência de nossos países em relação às grandes potências, e com o que as igrejas teriam a dizer e a fazer diante dessa realidade. Não havia elaboração própria, e o material teórico disponível era igualmente estrangeiro: o velho evangelho social, ou, mais recente, a teologia política da Europa Continental. Nos anos 60 procura-se a partir dessa base, uma reflexão continental, onde se destaca a experiência de Igreja e Sociedade na América Latina (o ISAL), posteriormente sob repressão dos regimes militares.

Enquanto isso, os católico-romanos iam mudando de postura ao sabor das mudanças históricas: do padroado e do regalismo para o tradicionalismo fascistizante, de direita, daí para a democracia cristã ou para o reformismo das encíclicas sociais. A herança isalina é muito mais apropriada por eles do que pelos protestantes. Embora haja uma presença protestante, pode-se dizer que a *teologia da libertação* é uma elaboração principalmente católico-romana. Uma proposta que, de certa forma, é uma continuidade histórica do liberalismo protestante.

Os teólogos da libertação pretendem estabelecer uma teologia autenticamente latino-americana, partindo da situação de miséria e opressão de nossas massas e da dependência de nossas nações, descrentes da estratégia desenvolvimentista, optando por uma saída revolucionária. Denunciam a aliança das instituições religiosas com os grupos dominantes, e propõem o engajamento do cristianismo em uma tarefa histórica libertadora, elaborando o seu pensamento com o apoio das ciências sociais, particularmente do materialismo dialético, a partir da experiência e do sofrimento dos pobres.

Deve-se reconhecer nessa corrente o mérito da volta do tema *libertação* ao pensamento cristão, especialmente suas implicações históricas, sociais e políticas, bem como a sua coragem em denunciar os abusos do poder em nosso continente. Os teólogos da libertação forçaram os evangélicos a tomar seriamente a situação em que vivem e na qual proclamam o evangelho, assim como o seu papel na transformação deste mundo. Estão forçando os evangélicos a ler a Bíblia seriamente e a rever sua atitude diante da revelação, especialmente os condicionamentos ideológicos de sua leitura. Para Pedro Arana, os teólogos da libertação têm chamado a atenção para a impotân-

cia de relacionar o todo da mensagem do evangelho com as realidades concretas; chamaram a atenção para a relação entre fé e obediência.

Batista Mondin, da Universidade Urbaniana, reconhecendo os méritos dos teólogos da libertação, condena, contudo, seu reducionismo metodológico, a ausência do apelo à metafísica, o seu antropocentrismo e a superficialidade de suas doutrinas antropológicas, considerando a chave hermenêutica da práxis sócio-política como insuficiente. Ele vê o perigo do dogmatismo e da subordinação da ortodoxia à ortopraxis. Para aquele pensador italiano, "o princípio hermenêutico não pode substituir o elemento revelado, mas deve estar ao seu serviço... o princípio hermenêutico deve favorecer a encarnação, a epifania do elemento revelado, não o seu obscurecimento e sua supressão". Esse crítico concorda com Marcuse, na crença de que os sistemas políticos não garantem a libertação, sendo intrinsecamente opressivos, por buscar primordialmente sua própria preservação, e afirma: "Para estas doenças íntimas, do espírito, só há curas e remédios internos, espirituais. Tais são as curas e os remédios que nos deu Jesus Cristo com sua vida e ensinamentos. Quem crer nele, ama-o incondicionalmente e quem segue seus exemplos, obtém salvação e libertação".

Pedro Arana, da Fraternidade Teológica Latino-Americana, acha que o que está errado com os teólogos da libertação é o seu ponto de partida. O relacionamento básico é *Deus-Homem* e não *Deus-Pobre*. Assim, ambos, os pobres e os ricos, necessitam ser humanizados quando procuram se relacionar corretamente com o seu Criador. A chave hermenêutica, que no marxismo é a luta de classes, deforma a mensagem do cristianismo e, por sua unilateralidade e dogmatismo, impede de se ver a realidade como ela verdadeiramente é. A opressão na América Latina não tem sido somente econômica e política, mas também religiosa, devido à influência histórica, moral e cultural da Igreja Católica, que está, ela também, a carecer de libertação.

É mais certo falar em "teólogos da libertação" do que em uma *teologia da libertação*, em virtude das diferenças entre seus expoentes, inclusive em aspectos bem específicos como a mudança via luta armada ou por via pacífica, por exem-

plo. Deliberadamente ou não, procura-se fazer de Marx um novo Aristóteles. No caso, o pensamento liberacionista jogaria o papel de um novo "tomismo", no caminho de elaborar uma nova "Summa", a serviço não sabemos de que tipo de "Sacro-império".

Alguns autores são mais explícitos sobre a natureza dessa nova ordem política. Leonardo e Clodovis Boff, em artigo intitulado "Comunidades cristãs e política brasileira", publicado na Revista Civilização Brasileira, por exemplo, fazem uma opção clara pelo socialismo, do tipo "democracia popular" pela via pacífica (por não haver no Brasil condições para uma revolução rápida e violenta), em aliança transitória dos trabalhadores com a pequena burguesia (por não haver condições para um partido da classe trabalhadora).

Pelo fato de condenarem os partidos católicos (democrata cristãos) como burgueses, e não acreditam na social-democracia, sua visão de participação na democracia parlamentar não se diferencia em nada daquela dos setores marxistas seculares. Vão mais além, desaprovando, inclusive, as propostas cristãs na política. O cristão teria sua fé apenas como motivação, seguindo o programa dos partidos, igual aos não-cristãos, porque "hoje o espírito que preside a presença dos cristãos na vida política partidária não é mais conduzida em função da Igreja, mas em função do povo e dos pobres".

Minimizando o papel da revelação e da transcendência, da dimensão espiritual ou mística da experiência religiosa, os teólogos da libertação, com um implícito universalismo, reduzem igualmente a distinção entre Igreja e Mundo, o campo missionário e a agência missionária. Com uma escatologia do tipo pós-milenista, um esvaziamento da identidade cristã, e o privilegiar de certos marcos teóricos e propostas seculares, essa corrente do pensamento mais se aproxima do campo das teorias políticas do que da teologia como historicamente entendida.

Não se pode reduzir a importância da teologia da libertação no catolicismo romano pós-conciliar em nosso continente, sua marca nos documentos de Puebla e Medellín, o emprego de seus conceitos em documentos e discursos da hierarquia. Por sua vez, a religiosidade popular, o sincretismo, o tradicionalismo, o integrismo, somados, ainda são a maioria do

laicato daquela Igreja. A ênfase de João Paulo II na evangelização com responsabilidade social, porém sem opções políticas partidárias, parece antes a busca de uma "via média" do que o encorajamento aos postulados liberacionistas.

No protestantismo o liberacionismo tem estado localizado, minoritariamente, entre clérigos de algumas poucas denominações no sul e sudeste, no movimento ecumênico (Conselho Mundial de Igrejas, Conselho Latino-Americano de Igrejas, no Conselho Nacional de Igrejas Cristãs) e entre leigos mais intelectualizados, com reduzido apelo ao cristão nas bases, com o risco constante de um reboquismo em relação a propostas similares na Igreja de Roma.

O EVANGELICALISMO INTEGRAL

A controvérsia evangelho social versus evangelho individual, com todas as suas mazelas, foi um fenômeno mais localizado no protestantismo anglo-saxão. Seus efeitos foram bem menores na Europa Continental. Alí prevaleceu, em amplos segmentos, a tradição de integralidade da Reforma, com a elaboração de propostas de presença cristã, seja no campo partidário, no campo sindical, ou outros, em uma variedade de alternativas ideológicas. Enquanto isso, no mundo anglo-saxão, o chamado *neo-evangelicalismo* foi progressivamente rejeitando a polarização, buscando encetar uma caminhada de atualização, de auto-crítica, de diálogo com o mundo, de incorporação da metodologia científica, de não alinhamento com os sistemas políticos ou econômicos vigentes.

Algumas revistas e instituições teológicas (a revista *Christianity Today* e o Seminário Fuller, por exemplo) jogaram um papel importante. Essa corrente vai se desenvolvendo dentro do espaço da Aliança Evangélica Mundial, da Comunidade Internacional de Estudantes Evangélicos, e, mais recentemente, no movimento de Lausanne. Em nosso continente ressaltase a importância da Fraternidade Teológica Latino-Americana. Como movimento de ação integrada tem crescido a importância da Visão Mundial.

O *Holismo* (Evangelho Integral) vê a si mesmo como parte do evangelicalismo protestante. Afirma-se como descendente histórico da primeira fase do fundamentalismo (defesa dos

fundamentos da fé), tendo em comum com o *evangelicalismo* a preocupação com a confessionalidade, a ortodoxia e a herança pietista e puritana.

Em sua rejeição da polarização do social versus individual no ensino evangélico, procura, contudo, recuperar toda a prática histórica das Escrituras e da Igreja, especialmente do protestantismo, no tocante ao social, ao econômico, ao político e ao cultural. Sua Teologia Sistemática não pára na dogmática, mas inclui a ética, e ética social. Distancia-se do neo-fundamentalismo em sua crítica ao individualismo, ao legalismo, à ausência de um projeto existencial cristão, à vinculação necessária ao capitalismo, etc.

O lema dessa corrente tem sido: o evangelho todo para o homem todo e para todos os homens. Compartilha com os teólogos da libertação a tarefa cristã histórica da promoção humana; deles se afasta não só pelos aspectos doutrinários, mas pela maneira de fazer teologia.

Pedro Arana, já citado, entende a Teologia como sendo "... uma reflexão da fé sobre a revelação especial de Deus para a comunidade missionária no meio das circunstâncias históricas, com o fim de compartilhar o testemunho do Reino de Deus". Como herdeiros da Reforma, os teólogos do *evangelicalismo integral* (holismo) entendem que a teologia começa sempre com a revelação, nunca com o processo histórico ou a situação humana. Começa-se axiologicamente a partir da Bíblia, e de Jesus Cristo, e cronologicamente a partir da realidade histórica. A teologia deve estar a serviço da missão da Igreja, que tem a ver com a salvação integral (holística) de seu povo, e, por meio dele, com o bem estar integral do mundo.

É dever da Igreja ensinar todo o conselho de Deus, julgando a leitura e interpretação da realidade histórica à luz da Palavra de Deus. "Por essa razão, nós não podemos pôr um selo de infalibilidade científica em nenhum instrumento humano, a despeito de quão científico e completo ele aparente, seja ele um marxismo dogmático, um revisado ou qualquer outro que possa aparecer", diz Arana.

Para essa corrente teológica, a relação entre o evangelismo e a ação social foi bem explicitada pelo *Pacto de Lausanne*, do Congresso Internacional para a Evangelização Mun-

dial (1974), quando diz:

Afirmamos que Deus é ambas as coisas: o Criador e o Juiz de todos os homens. Em decorrência, deveríamos compartilhar seu interesse pela justiça e reconciliação na sociedade humana e para a libertação dos homens de todas as formas de opressão. Porque a humanidade é feita à imagem de Deus, cada pessoa, a despeito de sua raça, religião, cor, cultura, classe, sexo ou idade, tem uma dignidade intrínseca pela qual deve ser respeitada e servida, não explorada. Aqui, também, nos penitenciamos, tanto por nossa negligência, quanto por termos, muitas vezes, considerado evangelismo e preocupação social como mutuamente excludentes. Embora a reconciliação com o homem não seja reconciliação com Deus, nem ação social seja evangelismo, nem libertação política seja salvação, não obstante, afirmamos que evangelismo e envolvimento sócio-político são ambos parte de nosso dever cristão. Pois ambos são expressões necessárias de nossas doutrinas de Deus e do homem, nosso amor pelo próximo e nossa obediência a Jesus Cristo. A mensagem de salvação implica, também, em uma mensagem de juízo sobre toda forma de alienação, opressão e discriminação, e não deveríamos ficar temerosos em denunciar o mal e a injustiça, onde quer que existam.

Quando as pessoas recebem Cristo, elas são nascidas de novo em seu Reino, e devem buscar não somente demonstrar, mas também disseminar sua retidão no meio de um mundo degenerado. A salvação que nós afirmamos ter deve ser transformadora na totalidade de nossas responsabilidades pessoais e sociais.

A fé sem obras é morta.

O que está em questão, como se percebe, não é a realidade do pecado, nem a necessidade de conversão, mas o conteúdo da missão dos convertidos neste mundo, a extensão das implicações do pecado além do meramente individual, e o alcance e os meios da denúncia profética da Igreja, segundo as Escrituras, e sob o discernimento dado pelo Espírito Santo, incluindo os dons e vocações de cada um.

São centrais o conceito de *encarnação* (Cristo nos envia *como* o Pai o enviou) e o da promoção dos *valores do Reino de Deus* (contra os anti-valores das trevas) e da relação entre os *poderes* deste mundo e as *potestades* celestiais (do bem e do mal), em uma batalha espiritual e ao mesmo tempo concretamente histórica em suas manifestações.

A responsabilidade social dos cristãos tem sido dividida, pelos teólogos holísticos, em três expressões: 1. *Filantropia*: obras de misericórdia; 2. *Projetos de desenvolvimento comunitário*, de promoção de grupos humanos; 3. *Ação política*: visando mudanças estruturais, que alterem as *causas* dos problemas.

O neo-fundamentalismo enfatiza apenas a modalidade um, chegando, no máximo, à modalidade dois. Os liberacionistas enfatizam a modalidade três, se envolvendo na modalidade dois. Os defensores do holismo, embora enfatizando a importância das três modalidades, têm sido, no caso da América Latina, ainda bastante tímidos quanto à modalidade três.

Junto a essas modalidades, vem a questão do *como* da ação: a) ação individual ou familiar; b) ação como igreja local, denominação ou missão; c) ação como movimento ou organização cristã especializada. Na América do Norte (e, por extensão, na América Latina) o debate ainda está muito polarizado entre as visões: ação individual versus ação eclesial, enquanto na Europa a modalidade "c" tem tradições mais sólidas. A ação individualista é criticada por sua ineficácia; a ação institucional, por ser, em muitas situações, não desejável; enquanto que a ação orgânica dos grupos especializados parece ser o meio mais sensato e eficaz, desde que se consiga transmitir aos cristãos essa visão.

Um documento importante nessa caminhada resultou da Consulta sobre a Relação entre Evangelismo e Responsabilidade Social, realizada em Grand Rapids, Michigan, EUA, em junho de 1982, sob o patrocínio da Aliança Evangélica Mundial e do Comitê de Lausanne para a Evangelização Mundial. No campo mais específico da responsabilidade política, a Fraternidade Teológica Latino-Americana promoveu uma consulta, em maio de 1983 na República Dominicana, da qual saiu a *Declaração de Jarabacoa*, já publicada neste Boletim.

Infelizmente o segundo desses documentos não recebeu o mesmo interesse do primeiro, e pouco se avançou na ênfase na ação política, como se viu no encontro denominado "Wheaton 83". É possível que a década dos 80 seja para o político o que a década dos 70 foi para o social: definições claras e claros compromissos.

Tem-se, quanto ao escatológico, evitado o pessimismo pré-milenista e pré-tribulacionista (embora alguns holistas confessem esta posição) e o otimismo evolucionista dos pós-milenistas a-tribulacionistas. A maioria dos holistas tende a uma postura a-milenista, conquanto confesse o retorno literal de Jesus Cristo para a consumação do Reino.

Há um consenso entre os defensores do evangelho integral quanto à presença cristã no mundo e na manutenção de uma *identidade*, e que hoje isso se faz na luta por uma democracia política e social. Mas uma grande área de tensão ainda permanece quanto à opção pelo modelo econômico e a relação com as propostas ideológicas alternativas de nosso tempo.

Se a elaboração de uma doutrina social é um ponto polêmico, evitar essa tarefa, ficando na mera "promoção humana", termina por privar os "promovidos" de uma visão própria, tornando-os mais fáceis de cair em um "reboquismo" das propostas seculares ou de serem cooptados pelos sistemas.

No atual estágio brasileiro, os defensores do evangelho integral (holismo) ainda estão sujeitos a incompreensões: confundidos, às vezes intencionalmente, pelos conservadores como "liberacionistas", em virtude de suas ênfases quanto ao social e ao político. Enquanto que, para os teólogos da libertação, o holismo não passa de um "neo-funda-

mentalismo esclarecido" e reformista. O holismo, por sua vez, nunca pretendeu existir como contraste com as outras duas posições, ou como "via média", mas afirmar sua história própria que, para eles, se confunde com a história de uma parcela importante do cristianismo, e apenas lamentam o desconhecimento da história da Igreja e dos ensinamentos éticos sociais da Bíblia, ou as leituras ideológicas da mesma.

No Brasil, o *evangelicalismo integral* marcou fortemente a sua presença no Congresso Brasileiro de Evangelização, em novembro de 1983 em Belo Horizonte, pela voz de militantes da Aliança Bíblica Universitária, Visão Mundial, "evangelicais" de confissão luterana e outros. Entre seminaristas, pastores jovens e leigos de várias denominações nota-se crescente simpatia por essa proposta.

CONCLUSÃO

Se na vida política, o clientelismo, o populismo e as lideranças carismáticas ainda são importantes, mais do que as opções ideologicamente conscientês e conseqüentes, no mundo eclesiástico, o tradicionalismo e a rotina da piedade popular ainda são o lugar comum da cena religiosa brasileira. Fatores conjunturais e estruturais, porém, estão concorrendo para uma revalorização da teologia.

Corremos sempre o risco de substituímos teologias estrangeiras de nível inferior por teologias mais sofisticadas, mas de igual modo importadas. A tensão entre o autotônomo sem xenofobia, da contextualização sem perda da catholicidade, da presença sem perda da identidade, continua a rondar nossos raquíticos bolsões pensantes.

O neo-fundamentalismo, a teologia da libertação e o evangelicalismo holístico, em sua ampla gama de tendências e manifestações, se constituem em opções do presente. O futuro de nosso continente e o futuro do cristianismo (especialmente o protestante) latino-americano muito dependerão do peso que venham a adquirir essas correntes.