



Protestantismo no Brasil

**ANTONIO GOUVÊA
MENDONÇA**
é professor
da Universidade
Presbiteriana Mackenzie.

ANTONIO GOUVÊA MENDONÇA

Um caso de religião e cultura

“[...] uma coisa é certa: a noção de que a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana”

(Clifford Geertz, *A Interpretação das Culturas*).

S

e concordarmos com o renomado historiador e sociólogo alemão da virada do século XIX para o XX, Ernst Troeltsch (1865-1923), que a ciência está condicionada ao espírito do cientista, temos de admitir em seguida que o mesmo se dá com a história. Assim, evitamos que pensemos ciência em termos exclusivos de ciências da natureza. Acrescenta então Troeltsch (1951, p. 10): “Também a história, em meio aos seus empenhos pela exatidão, objetividade e pesquisa de detalhes, está vinculada aos mesmos pressupostos”.

Em sua importante obra, talvez a principal delas, *The Social Teaching of the Christian Churches* (1912), Troeltsch faz um balanço do cristianismo no oeste da Europa no dealbar do século XX. A passagem do século se caracterizava pelo otimismo progressista, do qual Troeltsch não compartilhava porque via nesse período, na civilização ocidental, crise e confusão culturais, assim como a fragmentação dos fundamentos intelectuais sobre os quais o cristianismo ocidental fora construído. Troeltsch se permite ver e pôr em relevo, por causa de sua origem protestante, “em que medida a origem, o desenvolvimento e as modificações do cristianismo se acham determinados pelas condições sociais”¹. Sem dúvida que, tanto em *The Social Teaching* como em *El Protestantismo y el Mundo Moderno*, Troeltsch está se referindo particularmente ao protestantismo.

Para Troeltsch, bem como para outros teólogos protestantes liberais envolvidos pelo relativismo histórico entre as religiões, movimento conhecido como escola da história das religiões, o ponto nevrálgico quando se tratava do cristianismo era o de sua definição: o que é mesmo o cristianismo, qual é a sua essência? Seria uma corrente filosófica, uma ética, uma religião? O que é a igreja, é ela necessária?

Outro representante do liberalismo protestante, Adolf Harnack (1851-1930), tratando de responder a essa pergunta deus, entre 1899 e 1900, um curso na Universidade de Berlim sob o título “A Essência do Cristianismo”, publicado logo em seguida. Harnack defende a tese de que só podemos saber o que é o cristianismo captando seu desenrolar na história, seus momentos vividos nas expressões sociais e culturais da humanidade. Em suma, não é possível captar sua essência. Troeltsch acompanha Harnack, porém avança algo mais ao propor que o cristianismo não é um fenômeno que se esgota em si mesmo mas que, em virtude de seu caráter normativo, influi e condiciona as ações humanas. Assim, a diferença entre Harnack e Troeltsch está em que este avança o pensamento daquele na direção da concretude histórica do cristianismo (Mendonça, 2003).

Essa concretude fenomenológica que perpassa esse primeiro estágio do liberalismo teológico protestante tem suas raízes em Frederico Schleiermacher (1768-1834), geralmente considerado o principal teólogo entre João Calvino e Karl Barth (1886-1968). A teologia de Schleiermacher é com justiça considerada como a maior expressão da compreensão liberal e romântica da religião cristã. Baseando-se na psicologia, Schleiermacher afirma que o sentimento constitui a faculdade peculiar da vida religiosa. Religião não é conhecimento, assim como não o é a atividade que condiciona a vida moral, mas é sentimento. Presença do infinito no finito.

O conceito de sentimento tem trazido para seus leitores certas dificuldades de compreensão e, como conseqüência, algumas críticas. Mas é certo que Schleiermacher não usa o conceito no sentido de mera emoção de ordem psicológica. Paul Tillich (1886-1965) chama a atenção para o equívoco que Schleiermacher cometera ao usar o conceito de sentimento sem maiores explicações, o que favoreceu ser entendido como algo meramente subjetivo. Tillich entende que sentimento em Schleiermacher deve ser entendido como “o impacto produzido pelo universo sobre nós nas profundezas

¹ Nota de Eugenio Imaz, em: Troeltsch, 1951, p. 7.

de nosso ser, capaz de transcender sujeito e objeto” (Tillich, 1999, pp. 118-9). Ainda, religião seria “sentimento de dependência incondicional”. A teologia seria então, em Schleiermacher, uma descrição metódica da experiência religiosa, *ato segundo* em relação a esta. A fé antecede a teologia, o sentimento, a racionalização (Dreher, 1995).

Schleiermacher endereçava seus escritos principalmente às pessoas cultas de seu tempo que tinham dificuldades em aceitar a religião como era apresentada, com seu repositório de mitos e milagres que o racionalismo vigente recusava. Era isso que ele pretendia nos seus discursos sobre a religião ao criticar, a partir do romantismo, o racionalismo estreito. O romantismo, entre outras coisas, através da mística e da fé procurava superar os limites da razão humana definidos pelo Iluminismo.

É visível em Schleiermacher a influência do efêmero movimento pré-romântico Sturm und Drang, que teve sua máxima efervescência nos últimos anos do século XVIII. Esse movimento oferecia alternativa ao frio desencanto do racionalismo iluminista. Este significava o finca-pé na ciência, na tecnologia e no progresso, enquanto o romantismo apontava para o sentimento e a natureza, exaltados em extremo nas artes, especialmente na literatura. Exponentes do movimento na literatura alemã foram Schiller e Goethe. Religião e ciência, sentimento e razão, adversários permanentes.

Parece mesmo que o protestantismo já estava cansado do racionalismo empirista que o afligia desde o início da filosofia moderna, passando especialmente por Locke e Hume. Locke, por exemplo, oferecera as bases filosóficas para o deísmo inglês originado da idéia mecanicista do universo. Haveria um Deus criador que, uma vez criado o mundo e estabelecidas suas leis, o teria deixado à sua própria sorte não interferindo no seu funcionamento (Locke, 1997, Livro IV, principalmente caps. X e XI; Hume, 1992). O deísmo, desse modo, fruto de uma religião ou teologia natural, negava uma das importantes doutrinas cristãs que é a providência. A influência do

deísmo deixou as igrejas, principalmente as protestantes, quase vazias pois que elas se tornaram mais centros de discussão filosófica do que teológica.

PROTESTANTISMO E HUMANISMO

Geralmente a Reforma Religiosa que deu origem ao protestantismo é pensada em termos da rebelião de Lutero com suas 95 teses contra as indulgências. Mas é sabido que não é assim. A Reforma foi um vasto movimento que começou ainda na Idade Média e se prolongou até o século XVIII com o desenvolvimento do metodismo na Inglaterra no seio da Igreja Anglicana. Contudo, são consideradas históricas ou reformadas as igrejas que surgiram após a rebelião de Lutero e que contêm em seus símbolos de fé os paradigmas fundamentais propostos por Martinho Lutero e Calvino.

Mas o que foi mesmo a Reforma? A resposta simples poderia ser esta: a Reforma foi a humanização do homem, isto é, a Reforma fez o homem descer dos pedestais celestes, porque era visto e educado como se não pertencesse a este mundo, e se pôr no mundo como parte dele e por ele responsável. Assim, a Reforma é uma das expressões do humanismo que começou no século XIV. A verticalidade cedeu lugar à horizontalidade que significou liberdade e responsabilidade do indivíduo perante si mesmo, o mundo e o próximo. Em suma, mas não resumindo, a Reforma colocou o homem individualmente perante Deus com suas culpas e necessidades.

O indivíduo agora, solitário perante Deus, era o seu próprio sacerdote. É por isso que a Reforma significa, entre outras muitas coisas, o início da secularização em todos os sentidos. As pessoas podiam ler e interpretar a Bíblia individualmente e escolher sua própria comunidade cristã independentemente de ordens sacerdotais e hierarquias. Entretanto, muitos entendem que esse grande princípio da Reforma, o da liberdade, foi responsável pelo “despedaçamento do corpo de Cristo”², enquanto

² Esse assunto foi discutido por um dos líderes do protestantismo no Brasil, o pastor presbiteriano Epaminondas Melo do Amaral, um dos fundadores da extinta Confederação Evangélica. Seu clássico livro *Magno Problema*, publicado em 1934, ano da fundação da Confederação, constitui um clamor pela unidade do protestantismo.

outros defendem o ponto de vista diverso, isto é, que a multiplicidade de igrejas independentes entre si impede a centralidade absoluta de poder como na Igreja Católica Romana. Então, o divisionismo é um mal necessário. Esse ponto de vista fez com que muitas áreas do protestantismo mundial, inclusive no Brasil, opusessem resistência ao movimento ecumênico temendo uma possível centralização de poder numa “superigreja”. Este é um dos exemplos que nos servem para entender um dos grandes problemas internos do protestantismo, isto é, o denominacionalismo que freqüentemente afasta as igrejas umas das outras, inclusive o reconhecimento dos ministérios.

O PROTESTANTISMO ENTRE CILA E CARIBDES

Embora podendo contrariar muitas opiniões, é possível entender o protestantismo como um universo de idéias, contraditórias muitas vezes, e que o tornam um espaço permanente de controvérsias às vezes divisionistas. O protestantismo, mais do que qualquer outra religião, sofre as injunções das correntes filosóficas e das mutações sociais, o que permite que seus teólogos naveguem num mar encapelado de idéias, mormente nos momentos de tormentas sociais e políticas. Em suma, o pensador protestante tem a liberdade de repensar sua fé conforme a situação exige. Karl Barth, considerado o principal teólogo do século XX, recomendava que se deve ter numa das mãos a Bíblia e na outra o jornal do dia (Lacerda, 2002).

O pensador protestante está sempre no fio da navalha, entre a tradição teológica de sua confissão e a necessidade de repensá-la sempre, usando da liberdade que tem. Quando a ortodoxia se fecha, os que pensam a partir da atualidade circundante são anatematizados ou marginalizados, já que no protestantismo não há o mecanismo de excomunhão (Alves, 2005). A ausência de pensamento inovador faz com que o

protestantismo, perdendo sua dinâmica, caia em letargia conservadora, tornando-se irrelevante. É o fruto do medo da liberdade.

Kierkegaard (1813-55), inconformado com a prevalência do pensamento hegeliano firmado na idéia do Espírito absoluto e da racionalidade, bem como na forte institucionalização de sua igreja, a Igreja Luterana Estatal da Dinamarca, esforçou-se por conceber um cristianismo como deveria ser para que tivesse algum sentido. Busca apresentar o cristianismo como uma forma de existência que pressupõe a vontade livre e assim ganhe sentido (apud Gouvêa, 2006, pp. 88 e segs.). Essa busca livre de sentido, ao defrontar-se com as múltiplas alternativas que a existência oferece, gera ansiedade e angústia agravadas pelo componente do pecado original. Em lugar da doce gaiola do Éden que o aprisionava na ingenuidade, agora o homem, expulso do Paraíso, estava livre para pecar ou não pecar, como pontuou Lutero. Lutero, Kierkegaard estava consciente dessas alternativas.

Esse medo da liberdade constitui o grande paradoxo do protestantismo, pois ele faz com que o protestantismo tenha medo de si mesmo. O poder formativo do protestantismo, descrito por Paul Tillich (1992, cap. 14) como o direito de protestar contra formas e criar formas novas, coisas inconciliáveis “se deixadas nesse grau de abstração, [...] tem-se unido no protestantismo histórico³, no desenvolvimento das igrejas e na vida de cada protestante”. Tillich usa com muita precisão e arte a figura clássica da *Gestalt* para mostrar que o protestantismo se nutre do protesto contra as formas e a criação de novas. Ele se nega e se afirma constantemente. Tillich denomina “*Gestalt* da graça” a essa dinâmica interna do protestantismo, pois que ela preserva sua integridade formada na Reforma ao mesmo tempo em que se ajusta a novas situações. Por essa razão é que o protestantismo mantém sempre uma tensão interna que se manifesta na liturgia, na teologia enquanto se situa entre o mundo presente e a eternidade, e na política enquanto escolhe vias alternativas entre direita e esquerda.

3 Igrejas luteranas, presbiterianas, congregacionais, metodistas, anglicanas e batistas. Estas duas últimas têm restrições quanto a serem incluídas no protestantismo, principalmente por razões de ordem histórica.

VIAS ALTERNATIVAS DA TEOLOGIA PROTESTANTE

Este subtítulo pode causar a falsa idéia de que pretendemos fazer, neste curto espaço, um histórico de todo o pensamento protestante. Isso é naturalmente impossível dada a extensão da tarefa e dos próprios limites do autor destas linhas. O que queremos fazer é traçar, com os cuidados necessários, duas tendências principais do protestantismo para, afinal, tentar traçar um perfil do protestantismo no Brasil, uma tentativa de interpretação dessa corrente religiosa cristã que exerceu reconhecida influência na formação do chamado mundo moderno.

Há no protestantismo, como em todo o cristianismo, um desejo de imanência, entendida aqui como intenso desejo humano de convivência direta com Deus, um Deus presente e modelador da existência. No plano individual do simples crente, essa necessidade de imanência gerou a mística e o pietismo, particularmente no protestantismo alemão, e no plano da reflexão teológica, as conhecidas obras da busca do Jesus histórico. No primeiro plano, não há propriamente uma teologia no sentido acadêmico-científico, o que acontece no segundo exatamente nos moldes do pensamento de Schleiermacher, isto é, teologia como ato segundo como formaliza Dreher.

As correntes filosóficas predominantes na segunda metade do século XVIII perpassam o XIX e avançam pelos primeiros anos do século XX: o romantismo, a fenomenologia e o existencialismo. É muito difícil, e talvez mesmo temerário, tentar reduzir a um denominador comum correntes filosóficas aparentemente tão díspares. Contudo, vale a tentativa, se é para entender o que ocorreu no universo do protestantismo no período que temos em vista, chamado por Paul Tillich de “era protestante” (Adams, 1992, pp. 285 e segs.). A “era protestante”, para Tillich, começa com a Reforma e com a Renascença e passa pelos séculos XVIII e XIX como se tivesse chegado ao apogeu, encontrando no seguinte sombras e tensões.

Diz ainda Adams, intérprete de Tillich, que esses quatro séculos são denominados por ele como “protestantes” ou “protestantes humanistas” tal a influência que exerceram na formação da mentalidade moderna. Então, apesar do reducionismo evidente, não há como não reconhecer nesse protestantismo um humanismo vigoroso, uma busca de sentido para a vida humana produtora de uma ética que não perde de vista aquele apelo do grande humanista espanhol Miguel de Unamuno (1864-1936): “*Homo sum: nihil humani a me alienum puto*”, “sou homem, e não me alieno de nada do que é humano” (Unamuno, 1996, cap. 1), em tradução bem livre. Trata-se pois do homem de carne e osso, não-abstrato, não-metafísico, mas existente, feliz e sofredor ao mesmo tempo, bom e mau, certo e errado.

Trata-se, assim, do homem fenomenológico e não do homem/essência hipostasiado, e é dele que a teologia deve tratar. Seria então uma teologia antropológica, uma teologia que trata do homem que tem de viver neste mundo como ele é, mesmo que deseje outro. Pois não tratam o romantismo, a fenomenologia e o existencialismo desse homem de carne e osso? Parece que no centro desse humanismo moderno está, ao menos quanto à religião, Emanuel Kant (1724-1804), que, após a demolidora crítica da metafísica e como consequência das tradicionais provas da existência de Deus na *Crítica da Razão Pura*, na *Crítica da Razão Prática* reconstrói um Deus da consciência e da ordem moral. Por sua vez, Hegel (1770-1831), num de seus primeiros escritos⁴, esforça-se por demonstrar o conteúdo racional dos evangelhos, de harmonizar razão e cristianismo. Para ele, religião não constitui uma crença, mas um agir moral no sentido de construir o reino de Deus. “A razão pura é a divindade mesma. O plano cósmico está ordenado, pois, em conformidade com a razão; é esta que ensina o homem a conhecer seu destino, a finalidade incondicionada de sua vida.” É contra essa racionalidade determinista que Kierkegaard iria se insurgir.

Creemos ser possível estabelecer uma distinção entre os quatro séculos da era protestante como proposto por Tillich: os

⁴ *História de Jesus* (*Das Leben Jesu*, 1906), p. 27. Obra da juventude, mas só publicada muito tardiamente. Não é considerada importante pelos estudiosos, pois que é raramente mencionada nas bibliografias.

O Transporte de Cristo de Rafael

primeiros dois, XVI e XVII, representariam a ruptura como o mundo tenebroso da Idade Média para a claridade da manhã, e os seguintes, XVIII e XIX, como o espaço e tempo claros da teologia liberal protestante que começa, como já foi dito, com Schleiermacher. O humanismo teológico, com sua centralidade no homem de carne e osso, encontra sua melhor expressão no movimento de busca do Jesus histórico, do Homem de Nazaré. Os mais conhecidos nomes do movimento são Ferdinand Christian Baur (1792-1860), David Strauss (1808-74), que, em sua *Vida de Jesus* (1835), aplica a teoria do mito ao estudar a vida de Jesus tratando a narrativa dos evangelhos como qualquer obra de história, negando nela os elementos sobrenaturais, e Ernest Renan (1823-92), que, em seu *As Origens do Cristianismo: Vida de Jesus* (1863), humanizou Cristo chamando-o de “homem incomparável”. O músico, filósofo, teólogo e humanitário missionário alemão Albert Schweitzer (1875-1965), Prêmio Nobel da Paz em 1925, parecia ter posto uma pá de cal na grande controvérsia do Jesus histórico. Após crítica severa aos principais protagonistas do movimento, Schweitzer (2006) pontua que, apesar de tudo, o mundo continua a existir e que sua continuidade leva qualquer visão unilateral ao seu fim. Em razão disso, o Cristo supramundano e o Jesus histórico têm de ser pensados em termos de uma só personalidade, a um só tempo histórica e acima do tempo. Uma figura histórica e escatológica de uma só vez. Ao menos nisso Schweitzer estava enganado porque a grande controvérsia continua em nossos dias (Lopes, 1997; 2004), tendo recomeçado em meados do século passado.

Embora sem a expressão dos protagonistas historicamente anteriores, o pastor norte-americano Harry Emerson Fosdick (1878-1969) defende ainda a tese de que os evangelhos são escritos já teologizados e que a hermenêutica tradicional não dá conta do verdadeiro Jesus de Nazaré. Este precisa ser procurado no testemunho de seus contemporâneos, homens e mulheres que com ele conviveram. Diz Fosdick (1949) no prólogo do seu livro:





“Quando alguém se sente fascinado pela personalidade de Jesus, o desejo de vê-lo como o teriam visto seus contemporâneos é inevitável. Mesmo nos mais antigos registros do Novo Testamento já temos um Jesus interpretado segundo os termos de uma corrente teológica e messiânica”.

Fosdick, cuja influência religiosa foi muito grande em seu país, também muito citado nos púlpitos brasileiros, foi o fundador da grande igreja indenominal conhecida por Riverside Drive, em Nova York. Ficou conhecido como “minister of all America”.

Dadas as muitas dificuldades para se construir a figura histórica de Jesus como o Homem de Nazaré, o homem de carne e osso, por causa da exigüidade de documentos até agora disponíveis, os liberais evangélicos mais extremados acabaram aceitando a idéia de que se trata de tarefa impossível. Mas como o cristianismo existe e não se pode negar sua influência à história, Jesus acaba sendo definido por eles como o “Cristo da Fé”, o que constitui uma volta a Schleiermacher e, principalmente, a Harnack e Troeltsch, que defenderam a idéia de que é impossível chegar-se à definição do cristianismo a não ser pela evidência histórica.

Essa dimensão horizontal do cristianismo sem abandono da vertical parece ter influenciado boa parte do protestantismo de fins do século XVIII até meados do XIX, quando teve de conviver com a ideologia do progresso que, por sua vez, atrelava-se aos pressupostos do evolucionismo “spencerista”. A idéia era que a sociedade evoluiria naturalmente para melhor através da sobrevivência dos mais aptos. Foi muito fácil para o protestantismo assumir esse pressuposto através da ênfase na doutrina da regeneração e salvação individuais porque ele, o protestantismo, caminhava na direção de um mundo voltado para a implantação do reino de Deus. Progresso e reino de Deus, duas ideologias paralelas.

O movimento no seio do protestantismo conhecido por Grande Despertamento Religioso pode ser datado da conversão de João

Wesley, ministro anglicano, em 1734. Saído do racionalismo que impregnava o protestantismo, ao qual a sua igreja se acomodara, Wesley se convenceu de que era necessário caminhar na direção da “perfeição cristã” decorrente da experiência íntima da presença dinamizadora de Cristo. Uma notável devoção por Cristo, dominante em Wesley, tinha raízes no pietismo alemão por causa de sua experiência entre os moravianos de Herrnhut. Contudo, em Wesley, a vida piedosa não consistia em mera contemplação, mas em atividade impulsionada pela graça divina. Atividade disciplinada e direcionada, isto é, racionalizada, caminhava bem no ambiente socialmente revolucionário da industrialização, e não estava em desacordo com o espírito da Reforma de dois séculos antes.

Aqui é necessário considerar uma fundamental diferença entre Wesley e Calvino. Para este, a graça era distribuída exclusivamente por Deus aos seus escolhidos, enquanto para Wesley, adepto do livre-arbítrio, doutrina resultante da controvérsia sobre a predestinação ocorrida na Holanda em princípio do século XVII⁵, a graça estava disponível para todos e podia ser abraçada livremente pelos indivíduos sob o peso da consciência de culpa ou de alguma forte experiência religiosa, como a dele próprio. O diferencial da doutrina wesleyana é o tríplice da conversão: aceitação da graça pela fé, regeneração/justificação e santificação. A santificação é progressiva durante a vida do cristão, mas, diferentemente do calvinismo ortodoxo em que a graça é irresistível, ela pode ser interrompida pela renúncia da graça por parte do indivíduo, o que equivale a perder a salvação. As duas maneiras de entender a ação da graça divina no indivíduo não provocam efeitos diferentes na chamada ética protestante do empenho e da ação: no arminianismo, a preocupação com a atividade produtiva vincula-se ao receio de perder a santificação progressiva decorrente da graça livremente escolhida; no calvinismo ortodoxo, o empenho é sustentado pelo dramático esforço do indivíduo para responder à pergunta crucial “fui escolhido pela graça, sou salvo?”. A resposta só pode ser obtida

pelo sucesso nos empreendimentos como sinal da graça.

Sob o ponto de vista rigorosamente histórico, à ortodoxia calvinista pertencem as igrejas presbiterianas e congregacionais, estas procedentes das igrejas livres da Inglaterra, e à parte não-ortodoxa, ou arminiana (livre-arbítrio), as metodistas. Aqui se complica um pouco porque as igrejas batistas, que cedo assumiram a ortodoxia calvinista ao fazer parte do movimento puritano, no sul dos Estados Unidos assumiram o arminianismo metodista. Os episcopais, nos Estados Unidos, braço da Igreja da Inglaterra, chegaram ao Brasil nos últimos anos do século XIX e, aos poucos, foram incorporando os anglicanos que os precederam, isto é, os ingleses favorecidos pelo Tratado de Aliança e Amizade e Comércio e Navegação (1810) celebrados entre Brasil e Inglaterra.

O primeiro ministro eclesiástico chegou ao Rio de Janeiro em 1816. A Igreja Episcopal do Brasil adquiriu autonomia em 1964. Hoje, com o nome de Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, faz parte da Comunhão Anglicana como província autônoma. Essa igreja não possui uma teologia, uma doutrina, mas um “discurso oficial” sobre certos pontos teológicos e que identifica a igreja. Os documentos que contêm esse discurso são o Livro de Oração Comum (LOC), destinado ao culto e às cerimônias sacramentais e outras, e o Resumo da Fé Cristã, conhecido simplesmente por Catecismo (Calvani, 2005). Em suma, a Igreja Episcopal Anglicana é uma igreja litúrgica e sacramental com uma teologia aberta a partir de princípios básicos da fé cristã.

Os luteranos, que têm como ponto de convergência histórica o *Livro de Concórdia* (1580), reunião de vários documentos gerados logo após o início da Reforma, partem do conceito de salvação pela fé e da liberdade do Evangelho (De Boni, 2000, pp. 45 e segs.). Lutero, “redescobridor profundo do Evangelho em seu tempo”, acentuou fortemente aquilo que ele chamou de *viva vox Evangelii* (voz viva do Evangelho) (Altmann, 1990, pp. 68 e segs.). Assim, à semelhança dos anglicanos, os luteranos

5 A doutrina do livre-arbítrio, aceitação livre da graça, foi defendida especialmente por Tiago Armínio (1560-1609). Foi partidário da doutrina o eminente jurista da época Hugo Grocio. Os arminianos foram perseguidos pelos calvinistas ortodoxos, então no poder político, e só conseguiram ser tolerados a partir de 1795. Foi também vítima dos puritanos ortodoxos o filósofo Baruch de Espinosa.

ostentam expressivo grau de liberdade de pensamento.

Neste ponto é necessário voltar ao tema do Grande Despertamento, termo aplicado com freqüência para descrever a reação que houve nos Estados Unidos, principalmente na Nova Inglaterra, contra a frieza religiosa e o formalismo das igrejas presbiterianas e reformadas, assim como do puritanismo. O arminianismo grassava em boa parte das igrejas calvinistas ortodoxas na direção do que é “razoável” em religião. A reação foi contra a ausência do coração ao lado do razoável.

Embora tenha havido manifestações anteriores contra a frieza e o formalismo, data-se o início do Despertamento nos Estados Unidos com o pregador e teólogo presbiteriano Jonathan Edwards (1703-58) que, em sua batalha contra os arminianos, insistiu na redescoberta da experiência com Deus que fora característica dos primeiros puritanos. Edwards causava grande emoção pregando sobre um Deus justo e redentor, ao mesmo tempo irado contra o pecador. O movimento metodista iniciado na Inglaterra atingiu a América com grande força através do companheiro de Wesley, Jorge Whitefield (1714-70), reconhecido como o maior pregador do Despertamento. Incansável e intensamente emotivo, Whitefield levava multidões de indivíduos ao reconhecimento da própria culpa e à fervente emoção da conversão. Outro célebre pregador do Despertamento foi o também presbiteriano Charles Finney (1792-1875), que transformava as igrejas em tribunais. Finney, anteriormente advogado, procurava levar seus ouvintes a se assentar no banco dos réus (*anxious bank*) e reconhecer suas culpas e pecados para serem defendidos por Cristo e por fim justificados por Deus, o supremo juiz. Estava em jogo a vontade, a decisão do indivíduo, pois Finney se convertera ao livre-arbítrio do arminianismo.

O indivíduo convertido era um homem regenerado, nascido de novo. Morrera o homem velho, com seus vícios pecaminosos, e nascera o homem novo, disciplinado e útil à sociedade. O conjunto desses indivíduos renascidos formaria uma nova sociedade,

evoluída e progressista, em que se juntavam elementos evolucionistas e religiosos. Utopia do progresso. Essa utopia apresentava duas vertentes que acabavam dando na mesma coisa: a utopia filosófica e secular da sobrevivência dos mais aptos e a utopia do reino de Deus na história. A utopia do progresso transformou-se logo em ideologia, mas a do reino de Deus permaneceu utópica, embora tenha sofrido mudança, como veremos.

Todas as correntes até aqui tratadas, embora de maneira não aprofundada, tinham em vista a bondade natural do homem e suas possibilidades existenciais de vida, mesmo considerando certas ênfases, como nos Despertamentos, à culpa subjacente à natureza humana. Acreditava-se na recuperação do homem bom, mesmo que fosse de maneira dramática, o que atenuava bastante o tradicional pensamento protestante a respeito da vida após a morte e interpretando-se a vida futura como “imortalidade da alma” em lugar de “ressurreição do corpo”. A atenção estava no cumprimento da vida aqui e agora (Dilleberger & Welch, s. d.).

Essa mentalidade religiosa pragmática, que acreditava no progresso individual e moral de indivíduos regenerados e, por dedução, da sociedade em geral, foi fonte de energia para o avanço econômico-social da nação norte-americana, e as igrejas se sentiam responsáveis por isso. Ainda, por decorrência, cresceu a idéia de que, com o progresso moral da sociedade, caminhava-se na direção do reino de Deus pregado nos Evangelhos. A sociedade perfeita e o reino de Deus caminhariam para um encontro perfeito que duraria mil anos e, então, Cristo voltaria para reinar. A essa crença deu-se o nome de pós-milenismo. Entretanto, os acontecimentos dos últimos anos do século XIX e, principalmente, das primeiras décadas do seguinte, introduziram forte pessimismo quanto à capacidade do homem para se livrar da sua condição congênita de pecar, de praticar o mal mais do que o bem. Assim, a humanidade caminharia no sentido inverso daquilo que o pós-milenismo acreditava, isto é, ela se tornaria cada vez mais degenerada e in-

justa. Então, Cristo voltaria para construir seu reino pós-histórico. O papel da igreja não mais seria o de construir o Reino, mas de preparar o mundo para ele, que seria inaugurado na segunda vinda de Cristo. “A finalidade da igreja não seria a de converter o mundo produzindo o milênio, mas a de chamar do mundo um ‘povo’ para Cristo” (Teixeira, 1971, pp. 15 e segs.). O caminho da igreja se inverte: se no pós-milenismo ela marcha na direção do mundo e com ele, no pré-milenismo ela se afasta do mundo e procura atrair o maior número de indivíduos para o seu interior. O pré-milenismo foi tão influente no período mencionado que, além de ser ponto forte nos púlpitos das igrejas protestantes, inspirou bastante os cânticos sagrados (hinos) então produzidos. Neles, o cristão se considera peregrino neste mundo onde é simplesmente embaixador do seu Rei e, como estrangeiro, aspira voltar à sua pátria. Eis um bom exemplo:

“Sou forasteiro aqui; em terra estranha
[estou;
Celeste Pátria, sim, anunciando vou.
Embaixador, por Deus, de reinos de além
[céus,
Venho em serviço do meu Rei”
(Cassel, 1975).

Esses cânticos que falam de peregrinação, de outra terra além do mar, ou dos céus, exerceram grande fascínio especialmente nas pequenas comunidades protestantes espalhadas pelos sertões do Brasil. Este mundo, o mundo presente, é, para o protestante, somente um caminho (Alves, 2005, pp. 164 e segs.). Eram trazidos pelos missionários que, por sua vez, pregavam o milênio iminente.

Desenvolveu-se também nos Estados Unidos em virtude de questões de ordem política e social, particularmente a controvérsia em torno da abolição da escravatura, outra doutrina que contribuiu para a idéia de que a igreja devia se conservar à parte nos “negócios do mundo”, cabendo a ela exclusivamente os assuntos de ordem espiritual, como a conversão e a conduta moral. A César, isto é, ao Estado, competiam as

questões políticas e a jurisprudência. Essa doutrina conhecida por “Igreja Espiritual” foi desenvolvida principalmente por J. H. Thornwell (1812-62) (Reily, 1984, p. 23).

Esse quadro pintado a partir de tendências religiosas diversas e às vezes contraditórias, numa moldura composta pelos países culturalmente protestantes do século XIX, ficaria obscuro se não recebesse algumas pinceladas de fundo com tinta diversa, mas no vaivém do observador/admirador ganha sentido extra. Toda a história do século XIX tem como pano de fundo o que se convencionou chamar de “era vitoriana”, que corresponde ao reinado da Rainha Vitória da Inglaterra (1819-1901), mas cujos reflexos ultrapassaram seu próprio tempo. Aos vários modos burgueses de viver a vida, juntou-se a chamada “moral vitoriana” que, entre outras coisas, procurava manter o amor e o casamento nos limites da respectiva classe social, particularmente preservando os limites da burguesia. Além disso, o amor situava-se nos limites estritos do controle do erótico, provocando permanente tensão frente à liberdade. O amor tinha que ter seu espaço fora e acima da luxúria. Nunca a família foi tão exaltada como na era vitoriana, com seus conflitos e paixões escondidas. Não é a toa que no mesmo período Freud desenvolve sua teoria sobre a libido (Gay, 2000; 2002). Alargando-se das classes médias da Inglaterra para as da Europa ocidental e dos Estados Unidos, a “moral vitoriana” formou o lastro moral da chamada “era protestante” no período áureo das missões estrangeiras.

AS ALTERNATIVAS E A ESCOLHA; CULTURA E INJUNÇÃO POLÍTICA

Antes de entrarmos neste tema tentando demonstrar os entraves que o protestantismo encontrou em sua penetração no Brasil, é necessário fazer uma distinção. O protestantismo do qual estamos falando é aquele trazido pelas missões norte-americanas a partir da terceira década do século

XIX. O protestantismo luterano, em suas duas vertentes, merece algumas distinções que serão feitas mais adiante, embora a primeira delas fique logo clara. Há dois ramos dessa tradição no Brasil: o primeiro deles, representado pela Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB), é fruto da imigração colonizadora alemã e suíça nos primeiros anos do século XIX, e o segundo surgiu do trabalho missionário procedente dos Estados Unidos na passagem do século. Segundo a categorização clássica de Cândido Procópio F. de Camargo (1973), todos os ramos do protestantismo histórico no Brasil, com exceção da IECLB, que procede do processo histórico de imigração e colonização, são de missão/conversão.

Em primeiro lugar, o protestantismo, ao chegar ao Brasil, encontra uma cultura inteiramente adversa à sua: uma cultura mágica e determinista, um calendário recheado de feriados, dias santos e festas religiosas que deixava pouco espaço para o trabalho, isto é, mais lazer do que atividade produtiva, uma dupla moral para o casamento e, sob o ponto de vista político, uma monarquia supostamente “esclarecida” e socialmente escravista. Era tamanho o fosso que o protestantismo não teve outra saída senão converter os católicos e retirá-los para outro mundo, isto é, o da comunidade da fé. Sobre isso, quer dizer, a profundidade do fosso, o melhor intérprete foi o viajante Thomas Ewbank, que viveu no Rio de Janeiro entre 1845-46. Talvez com algum exagero, mas com boa parte de verdade, Ewbank (1973, 1^a vol., p. 224) faz a seguinte afirmação quanto à hipótese de o protestantismo substituir o catolicismo romano no Brasil (em sua época, é claro):

“O comércio do país, interno e externo, é contrário à queda do romanismo. As relações sociais e civis seriam rompidas e milhares e milhares de indivíduos perderiam os meios de subsistência. Jamais ocorreu a repentina conversão de uma cidade”.

Não restou ao protestantismo senão ajustar-se, ou tentar ajustar-se, ou, melhor ainda, manter-se à distância de práticas

culturais contrastantes com a sua própria, bem como, na parte política, não se imiscuir em questões de Estado, inclusive no que dizia respeito à escravidão. Mantendo a prática conversionista arminiana dos despertamentos (*Revivals*), que não se ajustava ao calvinismo ortodoxo, os missionários, inclusive os presbiterianos, trabalhavam em via dupla: de um lado pela conversão a partir de experiência religiosa, emocional na maioria das vezes, e a adoção por parte do converso da moral vitoriana e da ética protestante calvinista, e de outro pela doutrina da Igreja Espiritual, que buscava distinguir a fé dos negócios humanos. Manter-se, por prudência ou conveniência diplomática, não fazendo críticas abertas ao Estado monárquico em favor da democracia republicana. Mesmo quando a República substituiu o Império, o júbilo dos missionários foi discreto⁶. Daí o refrão tradicional entre os protestantes históricos: “o crente não deve se meter em política”.

O protestantismo luterano, situado pelos interesses colonizadores em áreas previstas pelo governo imperial, desenvolveu-se mais no Sul do Brasil. Sua teologia da salvação pela fé assim como a convicção da liberdade cristã firmada na consciência livre do cristão não tiveram nenhuma proibição de atos ou modos de ser que lhes dificultasse o ajustamento à nova cultura. Os luteranos, além de tudo, acomodaram-se inicialmente em comunidades étnicas de fé. Contudo, apesar da germanidade latente nessas comunidades, os luteranos sempre entenderam que, ao lado do evangelho gerador da comunidade, há o evangelho universal que deve extravasar a própria comunidade (Dreher, 1984, pp. 214 e segs.). Talvez esse princípio de liberdade, que lhes permite viver a devoção evangélica ao mesmo tempo interna e externamente, abriu as portas do ecumenismo e da Teologia da Libertação para os luteranos, particularmente para a IECLB. O teólogo luterano brasileiro Walter Altmann (1990, p. 69) procura, no próprio Lutero, os germes da Teologia da Libertação. Os luteranos que, por causa da etnicidade, tiveram problemas com o Estado, especialmente no período Vargas, hoje avançam pelo território em

⁶ Martha Watts, missionária educadora em Piracicaba, numa de suas cartas escreveu o seguinte: “Eu não escrevi sobre a República, mas digo que a vida tem tido um sentido maior no Brasil desde 15 de novembro de 1889” (Piracicaba, abril de 1990) [in Mesquita, 2001, p. 90].

progressiva e firme adaptação à realidade social do Brasil⁷.

Se as “idéias fora do lugar” impediram o protestantismo conversionista de origem norte-americana de se ajustar à cultura brasileira, as elites liberais, mesmo contando com intelectuais adversários do porte do antiamericanista Eduardo Prado (1860-1901), assumiram o mito do progresso, e nisso viam com bons olhos a presença protestante como portadora da realização do mito no Brasil. É interessante que o mito do progresso brasileiro tenha sido incorporado pelos próprios norte-americanos a partir principalmente da experiência que tiveram nas colônias de Santa Bárbara e Americana, no estado de São Paulo. É o que revelam relatos como este: “Se este país [o Brasil] for povoado por uma raça industriosa e progressista, ele será, muito em breve,

um paraíso na terra” (Dawsey, Dawsey & Dawsey, 2005, pp. 246 e segs.).

Mas ocorre que essa “raça industriosa e progressista” era o símbolo do protestantismo incorporado a sua religião. Entretanto, as elites liberais brasileiras, salvo algumas exceções notórias, não estava nem um pouco interessada na religião protestante. Sem a religião que o sustentava, o mito do progresso se esvaiu. Em suma, os diversos protestantismos que chegaram ao Brasil há quase dois séculos, trazendo ideologias estranhas mas que encontraram receptividade em setores liberais não-religiosos da sociedade brasileira, não conseguiram se firmar como religião e, em consequência, sua ética de ação ficou prejudicada. Com poucas exceções, hoje, o protestantismo se limita a esforços para aumentar o número de fiéis e protegê-los do mundo.

7. Atualmente há cerca de 1 milhão de luteranos no Brasil.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, James Luther. “O Conceito de Era Protestante Segundo Paul Tillich”, in Paul Tillich. *A Era Protestante*. São Paulo, Ciências da Religião, 1992.
- ALTMANN, Walter. “Theology in Latin América”, in *Lutherans in Brazil*. São Leopoldo/EST/Sinodal, 1990.
- ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo, Teológica/Loyola, 2005.
- AMARAL, Epaminondas Melo do. *Magno Problema*. Rio de Janeiro, Centro Brasileiro de Publicidade, 1934.
- CALVANI, Carlos Eduardo B. “Anglicanismo no Brasil”, in *Revista USP*, nº 67. São Paulo, USP-CCS, set.-out. nov./2005.
- CAMARGO, Cândido Procópio F. de. *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- CASSEL, Elijah Taylor. *Salmos e Hinos*. Tradução. Rio de Janeiro, Igreja Evangélica Fluminense, 1975.
- DAWSEY, John C.; DAWSEY, Cyrus B. & DAWSEY, James M. (orgs.). *Americans, Imigrantes do Velho Sul no Brasil*. Piracicaba, Editora da Unimep, 2005.
- DE BONI, Luis Alberto (org.). *Escritos Seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- DILLENBERGER, John & WELCH, Claude. *El Cristianismo Protestante*. México/Buenos Aires. La Aurora/Casa Unida de Publicaciones, s. d.
- DREHER, Luís H. *O Método Teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo/Sinodal/IEPG, 1995.
- DREHER, Martin N. *Igreja e Germanidade*. Sinodal/EST/Educs, 1984.
- EWBANK, Thomas. *A Vida no Brasil*. 2 vols. Rio de Janeiro, Conquista, 1973.
- FOSDICK, Harry Emerson. *The Man from Nazareth*. New York, Pocket Books, Inc., 1949.
- GAY, Peter. *A Experiência Burguesa — da Rainha Vitória a Freud*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- _____. *O Século de Schnitzler*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- GOTOBED, Julian. *Ernst Troeltsch (1865-1923)*, internet Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology, 2004, 20/1/2007.

- GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo Paradoxo*. São Paulo, Fonte, 2006.
- HEGEL, G. W. F. *Historia de Jesús*. Madrid, Taurus, 1981.
- HUME, David. *Diálogos sobre a Religião Natural*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- LACERDA, Gerson Correia de. *O Jornal e a Bíblia*. São Paulo, Pendão Real, 2002.
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. São Paulo, Nova Cultural, 1997.
- LOPES, Augustus Nicodemus. "Em Busca do Jesus Histórico. . . Mais uma Vez", in *Fides Reformata*. Revista do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2/2/1997.
- _____. *A Bíblia e Seus Intérpretes*. São Paulo, Cultura Cristã, 2004.
- MENDONÇA, Antonio G. "A IPI do Brasil e o Movimento Ecumênico", in *O Estandarte*, 2º Caderno do Centenário. São Paulo, Pendão Real, 2003.
- MESQUITA, Zuleica (org.). *Evangelizar e Civilizar*. Piracicaba, Editora Unimep, 2001.
- REILY, Duncan A. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo, Aste, 1984.
- SCHWEITZER, Albert. *A Busca do Jesus Histórico*. São Paulo, Fonte, 2006.
- TEIXEIRA, Alfredo Borges. *Dogmática Evangélica*. São Paulo, Atena, 1958.
- _____. *Maranata*, 1971.
- TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. São Paulo, Ciências da Religião, 1992.
- _____. *Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX*. São Paulo, Aste, 1999.
- TROELTSCH, Ernst. *El Protestantismo y el Mundo Moderno*. México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- _____. *The Social Teaching of the Christian Churches*. 2 vols. Trad. Olive Wyon. London, George Allen & Unwin Ltd., New York, The Macmillan Company, 1956.
- UNAMUNO, Miguel de. *Do Sentimento Trágico da Vida*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.
-