

2.4.1 - O Capacete da Salvação.

A vida eterna começa agora.

“Considerado psicologicamente, o homem em busca de salvação se tem preocupado primordialmente com atitudes ligadas ao aqui e agora. A *certitudo salutis* puritana, o estado de graça permanente que se baseia no sentimento de ‘se ter posto à prova’, foi psicologicamente o único objeto concreto entre os valores sagrados dessa religião ascética”.⁵⁷⁷

Max Weber

Num domingo de dezembro de 1854, meses antes de sua conversão e da decisão de tornar-se um missionário, o jovem presbiteriano Ashbel Green Simonton foi com amigos assistir a uma missa católica na cidade onde morava, Harrisburg, na Pensilvânia. Enquanto observava atentamente o rito, ficou meditando acerca de seu significado e concluiu que o homem é um “animal religioso”. Segundo as suas meditações, registradas em seu diário, esta condição fundamental do ser humano resulta de dois sentimentos: a consciência da própria fraqueza, que conduz à auto-entrega ao cuidado e à direção de um poder superior, e o sentimento de culpa, que comunica ao coração humano suas ofensas ao Ser superior, reclamando a necessidade de aplacá-lo. Com base nestas conclusões, Ashbel interpretou de forma interessante as diferenças entre o catolicismo e o protestantismo, no que diz respeito às formas de solucionar os impasses da alma:

Ora, a religião católica atende ou tenta atender a esses dois sentimentos e posso muito bem entender seu poder, quando as pessoas realmente crêem nela. Posso perceber porque para determinadas mentalidades a fé católica é mais satisfatória que a protestante. Uma das razões é esta: diferentemente da fé protestante, ela não coloca a alma consciente de culpa na presença de um Deus irado, para ali deixá-la sobrecarregada de sua responsabilidade individual e pessoal. Entre Deus e o homem, e no largo abismo que os separa, está o sacerdócio; o preço do favor divino é a obediência aos sacerdotes. Eles assumem a responsabilidade, mediam entre o homem e seu verdadeiro Mediador. Que poder deve ter esta religião quando sinceramente crida! Em troca da obediência cega, alivia o homem de suas enormes responsabilidades diante de Deus.⁵⁷⁸

⁵⁷⁷ Max Weber, *A psicologia social das religiões mundiais*, em: *Ensaio de sociologia*, p. 321.

⁵⁷⁸ Ashbel Green Simonton, *Diário*, p. 79.

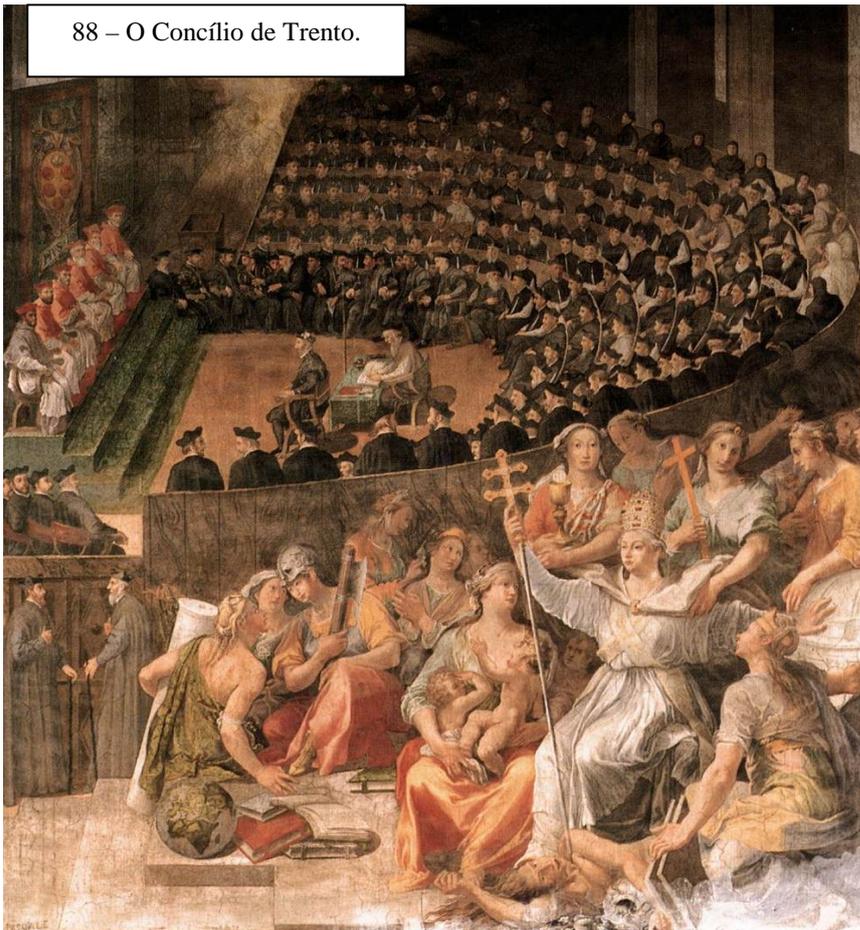
Sem dúvida, o problema da mediação no processo de salvação é uma das questões mais fundamentais na diferenciação entre a teologia católica e a protestante, que tem enormes repercussões eclesiais, sociais e psicológicas. O dogma da substituição expiatória do sacrifício de Cristo, que significa o pagamento da pena dos pecados humanos pela crucificação e morte de Jesus, permanece basicamente o mesmo nas duas tradições. O que ficou substancialmente diferente foram as doutrinas sobre por que meios e em que condições o cristão recebe a graça salvadora que o livra da perdição eterna.



87 – A querela dos sacramentos.

Na doutrina católica medieval, confirmada pelo Concílio de Trento (1545-1563), os sacramentos são os meios necessários pelos quais os cristãos recebem a graça salvadora. Entende-se, neste caso, “sacramento” como a manifestação objetiva da presença santificadora de Cristo, que acontece no batismo, na eucaristia, na confirmação, na penitência, no matrimônio, na ordenação, na extrema-unção. O homem nasce contaminado pelo pecado original, cujo efeito é removido pelo batismo. A partir de então, embora conserve em si a concupiscência que o inclina ao pecado, está livre da condenação do inferno – que para o caso dos inocentes não batizados guarda especificamente a região do limbo. Se chegar a maturidade e viver como qualquer leigo, o cristão cometerá pecados, cuja culpa será apagada

toda vez que participar da missa eucarística cotidiana, na qual se transubstanciam a hóstia em corpo e o vinho em sangue de Jesus. A eucaristia é suficiente para remover todo pecado venial, mas quanto aos pecados mortais é necessária a confissão auricular, que acompanha a penitência. A confirmação e o matrimônio são outras oportunidades para justificação espiritual do cristão, que finalmente ainda pode ser limpo de algum pecado restante na hora da morte pela extrema-unção. Se o cristão tiver a vocação sacerdotal, será ordenado pela Igreja,



88 – O Concílio de Trento.

e a partir de então os sacramentos que ele administrar terão o efeito espiritual de manifestar a presença objetiva de Cristo, que salva ele próprio e os demais cristãos.⁵⁷⁹

O importante é que para o sacramento se realizar são necessários um sacerdote devidamente ordenado (que pode até estar em pecado), o cumprimento da forma ritual correta e, simplesmente, a não

resistência interior do cristão à eficácia do sacramento. As duas atitudes da parte do cristão que são importantes para sua salvação, a fé e as boas obras, se expressam, sobretudo, na participação nos sacramentos – e nisso se vê que ele precisa exercer seu livre arbítrio para cooperar com a própria salvação. Mas, deve-se entender que o sacramento age *ex opere operato*, ou seja, ele tem a sua eficácia garantida pela própria realização.⁵⁸⁰ A fé não é requisito indispensável para a recepção eficaz do sacramento – o que fica evidente no batismo infantil. Por outro lado, o cristão pode ter fé, mas estar perdido, porque caiu em algum pecado mortal e ainda não recebeu a absolvição na forma sacramental. Jamais, porém,

⁵⁷⁹ Assim rezavam as atas do Concílio de Trento, na secção VII, Cân. VIII: “Se alguém disser que pelos Sacramentos da nova lei não se confere a graça “*ex opere operato*” (pelo ato realizado), porém que o bastante para consegui-la é apenas a fé nas divinas promessas, seja excomungado”.

⁵⁸⁰ Paul Tillich, *História do pensamento cristão*, p. 199.

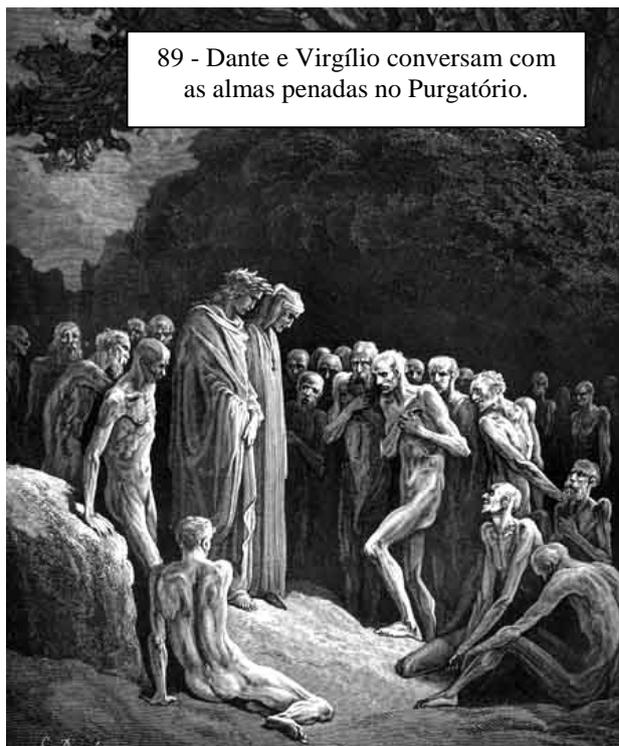
enquanto viver aqui, o cristão deve presumir que a questão da sua salvação pessoal já está resolvida. Tudo dependerá de seu desempenho, ao longo da vida e, especialmente, da administração dos sacramentos monopolizados pela Igreja Católica – pois, fora da Igreja, não há salvação.

Lembremos ainda que a morte pode não ser o fim da linha na estrada para o paraíso, nem o fim das oportunidades de se livrar das culpas veniais. Se o indivíduo foi batizado em vida, mas quando morreu não estava em dia com a

cura da alma dada pelos sacramentos, pode ficar no Purgatório durante algum tempo, onde as orações dos vivos aliviam seu sofrimento e abreviam sua estada.⁵⁸¹

A soteriologia protestante evoluiu para conclusões muito diferentes. Martinho Lutero começou sua trajetória de reformador atacando os vendedores de indulgências e afirmando, em suas 95 teses, que a penitência ordenada nos Evangelhos não era um sacramento, mas uma mudança na conduta do cristão que envolvia toda a sua vida.⁵⁸² Quando amadurecida, sua teologia assentou-se sobre a afirmação de que ninguém recebe a graça divina e se salva através dos sacramentos da Igreja, mas sim através da fé. A fé não é apenas o assentimento intelectual em relação a determinadas doutrinas, mas sim a própria recepção de Deus na alma do cristão. O pecado, que separa o homem de Deus, é, justamente, falta de fé. Os sacramentos (que são apenas dois: o batismo e a eucaristia), não tem valor algum se o cristão não tiver fé no sacrifício salvador de Cristo, entrando em união mística com ele: “Os sacramentos não se cumprem enquanto se realizam, mas quando são cridos”.⁵⁸³

Portanto, conforme Lutero, o homem nasce contaminado pelo pecado original e tudo quanto há nele está sem Deus, debaixo da condenação. O batismo e a eucaristia não justificam ninguém, mas sim a fé que se expressa nesses sacramentos. A criança pode até receber, no batismo, uma infusão da graça pela fé de seus pais, mas quando chegar à idade



89 - Dante e Virgílio conversam com as almas penadas no Purgatório.

⁵⁸¹ Sobre o Purgatório, veja: Jacques Le Goff, *O nascimento do Purgatório*.

⁵⁸² Martinho Lutero, *As 95 teses, em: Do cativoiro Babilônico da Igreja*, p. 123.

⁵⁸³ Martinho Lutero, *Do cativoiro Babilônico da Igreja*, p. 66.

adulta deverá conhecer em sua alma a experiência espiritual que o rito do batismo significa. Trata-se da morte e da ressurreição de Cristo acontecendo no interior do crente. É a experiência da fé, que acompanha toda a vida cristã, na qual se é crucificado com Cristo e morre-se para o pecado e sua condenação, renascendo em seguida como uma nova criatura, pronta para viver para Deus e praticar espontaneamente as boas obras. Uma das coisas que Lutero mais repudiou foi a idéia de que havia algum mérito humano, resultado de alguma espécie de cooperação do homem, no processo de sua salvação. Para que a redenção fosse um dom inteiramente gratuito, a fé precisava ser uma expressão exclusivamente receptiva da alma humana em relação à graça de Deus. Não podia, pois, ser resultado do seu livre-arbítrio e de seu esforço pessoal no sentido de praticar boas obras.⁵⁸⁴

Calvino, Zwinglio e seus seguidores interpretaram de formas diferentes o sentido dos sacramentos – como manifestações apenas espirituais e não corpóreas de Cristo ou como simples símbolos memoriais. Mas concordaram perfeitamente no caráter central da fé para a justificação, na predestinação dos salvos, na existência de apenas dois sacramentos, que não faziam distinção alguma entre sacerdotes e leigos. A doutrina da predestinação não era o ponto mais importante da teologia de Calvino, como às vezes se imagina, nem negava de forma absoluta a liberdade da vontade humana. Neste aspecto, o que os reformadores afirmaram foi a ação primeira da escolha divina na concessão do dom da fé, que acontecia como causa final da expressão voluntária da alma humana na recepção da graça. Isso derivava, necessariamente, da compreensão da ausência de qualquer mérito humano na justificação, e resultava, diretamente, na *certitudo salutis*.

A certeza da salvação sempre foi fundamental para todos os protestantes. Para os católicos era uma presunção pretensiosa dos hereges e um absurdo paradoxal: não faz sentido dizer que o cristão precisa crer que está salvo para então ser salvo. Para os reformadores, porém, era um resultado da justificação pela fé no sacrifício de Cristo, que fazia o cristão entrar num estado de graça e comunhão com Deus. Nesta perspectiva, ela não era autocontraditória, justamente, porque acontecia devido à intervenção da “graça irresistível” de Deus em nós, e não pelo nosso esforço em tentar acreditar. A fé opera no cristão, que fica livre de toda condenação do pecado. Sua alma está, então, repleta da presença de Deus e ele está salvo para sempre. Livre do domínio do pecado, na condição de pecador justificado, o cristão pratica, naturalmente, as boas obras – sinais da salvação. Ele ainda vive neste mundo, mas já está na vida eterna.

⁵⁸⁴ Veja: Paul Tillich, *op. cit.*, p. 218.

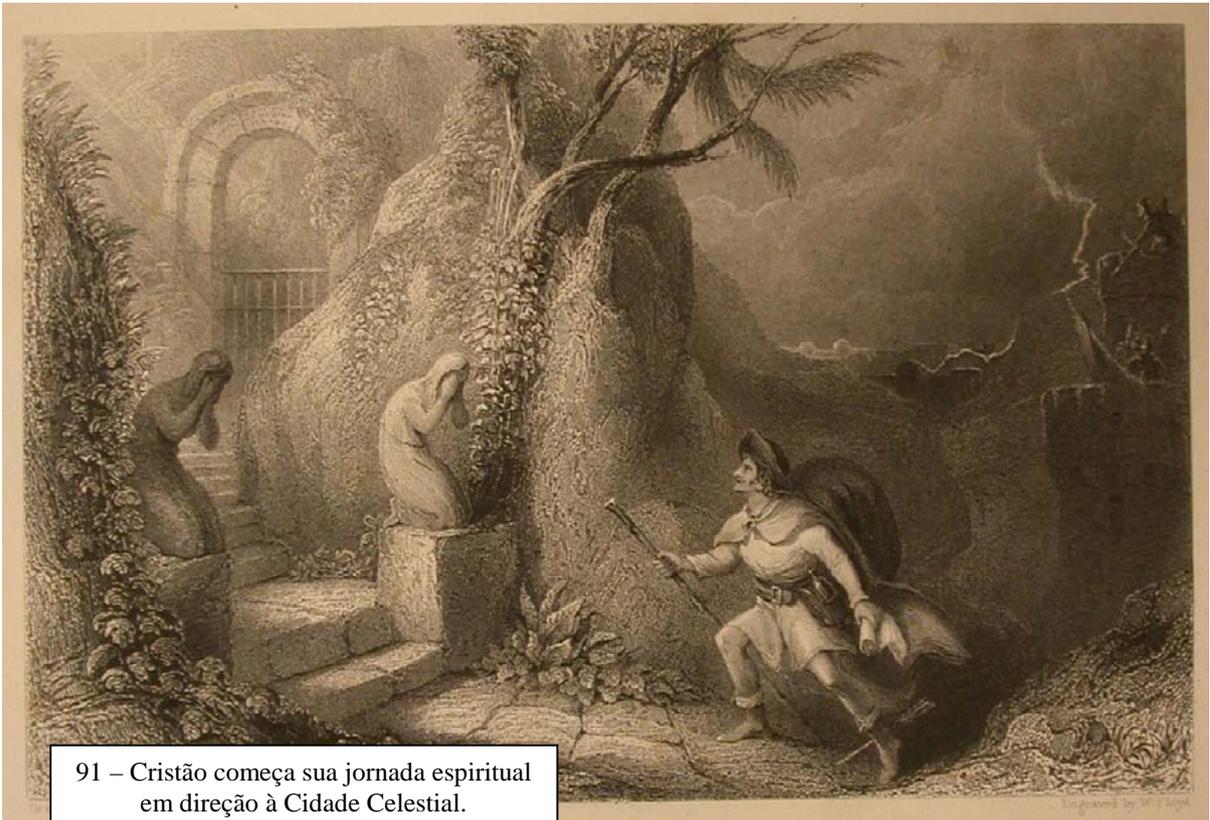
Aqui se encontra a essência do puritanismo inglês: não bastava ao cristão concordar tacitamente com as doutrinas da Igreja Anglicana, assistir a missa e receber os sacramentos; era preciso passar pela experiência mística da justificação pela fé e manifestar os sinais da salvação através da própria conduta moral, para dar razão à certeza da salvação, que faz escapar da ira vindoura.⁵⁸⁵ A reforma moral do cristão puritano mudava sua maneira de falar, de se vestir, de se comportar no trabalho, na rua e em casa; fazia-o repousar no dia do Senhor e dedicar-se, diariamente, à oração e ao estudo das Escrituras; levava-o a evitar as tavernas, os bares, os lupanares, os teatros, os festivais populares e até os jogos de futebol. Mas o importante é que seria inútil e desesperador tentar conquistar a salvação empenhando-se para crer e para praticar essas boas obras. Ela devia florescer no coração do homem pela ação do Espírito Santo. Por isso, a fé protestante, muitas vezes, oscilava violentamente entre o mais profundo sentimento de culpa e desesperança, e a mais arrebatadora confiança e alegria. Provavelmente, a representação mais rica das lutas e dilemas interiores da alma puritana foi a descrição poética que o pregador batista John Bunyan (1628-1688), preso por perseguição religiosa, escreveu no cárcere, em 1678, acerca da viagem do Cristão em direção à Cidade de Deus.



90 – A família puritana.

⁵⁸⁵ Segundo Collinson, “em seu cerne, o puritanismo consistia em algo denominado ‘religiosidade prática’, uma laboriosa busca da salvação segundo entendimentos calvinistas”. Veja: Patrick Collinson, *A Reforma*, especificamente o capítulo 08, *A reforma nas ilhas britânicas*, pp. 145-166.

Em *O Peregrino*, o maior clássico da literatura popular protestante, Bunyan narrou a jornada de Cristão, que, convencido do seu estado pecaminoso e do terrível juízo de Deus, caiu num profundo tormento interior, clamando com lágrimas de desespero: “Que hei de fazer para ser salvo?”⁵⁸⁶ Depois de quase sucumbir no Pântano do Desalento, Cristão atravessou a Porta Estreita, apontada por Evangelista, alcançando a Cruz, aos pés da qual depositou seu fardo pesado. Mas a viagem estava só começando: o peregrino passaria ainda por grandes provações, em lugares como o Desfiladeiro da Dificuldade, o Vale da Sombra da Morte, o Castelo da Dúvida, a Feira das Vaidades, e enfrentaria inimigos terríveis como o Destruidor, a Ignorância e o Gigante Desespero. Contaria, porém, com a ajuda de cooperadores como a Prudência, a Discrição, a Piedade e a Caridade, que deram a Cristão a sua armadura espiritual, indispensável para que continuasse sua luta até à Cidade Celestial.

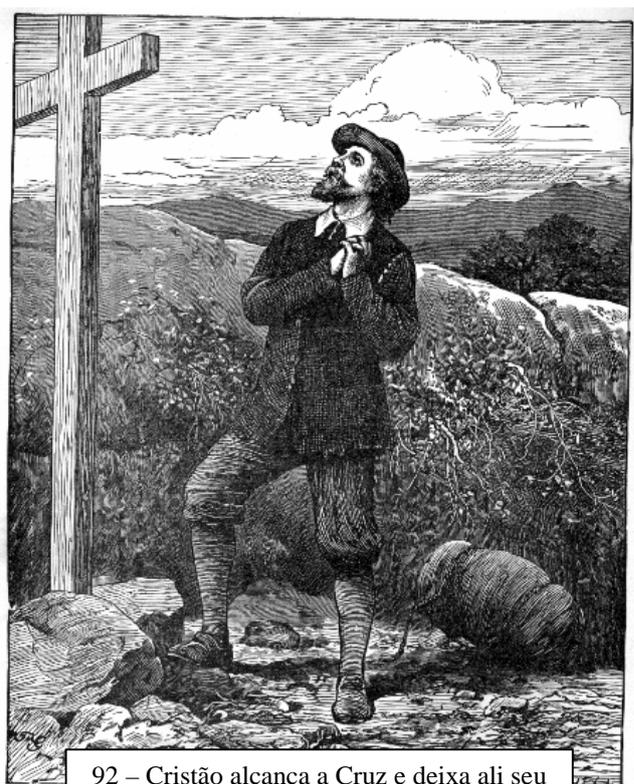


91 – Cristão começa sua jornada espiritual em direção à Cidade Celestial.

Enquanto Dante trilhou o além passando por lugares reais e encontrando com pessoas reais, o Cristão, durante um sonho de Bunyan, percorreu seu próprio universo interior, defrontando-se com ambientes e personagens que representavam seus sentimentos mais íntimos, numa viagem espiritual que o fez viver a dinâmica da salvação sem deixar este

⁵⁸⁶ John Bunyan, *O peregrino*, p. 23.

mundo presente. Seu ponto de partida foi o mesmo de Lutero: a aflição de uma alma sobrecarregada pela tentativa diuturna de cumprir as leis de Deus, extenuada pela incapacidade de alcançar a santidade perfeita que Ele requer, oprimida pela miséria da própria indignidade, temerosa da rejeição e do castigo divino. Como disse Lucien Febvre, a inexistência de Deus, para o homem do século XVI, era algo inconcebível.⁵⁸⁷ No tempo de Lutero e de Bunyan, a ansiedade que apertava os corações não vinha da pergunta sobre se existia um Deus pessoal e uma alma imortal, nem sobre se havia um sentido para o mundo e a



92 – Cristão alcança a Cruz e deixa ali seu fardo pesado.

vida humana. Mas sim sobre como ser perdoado e aceito por Deus.

Com o passar do tempo, a doutrina da *certitudo salutis* geraria, em alguns, a angústia de não saber ao certo os meios de alcançá-la, em outros, a disciplina na prática da conduta que revela seus sinais, e, em muitos mais, a tranquilidade de quem pode colocar a vida eterna de lado, como um problema já resolvido – sem nenhuma dificuldade.

Os pregadores do avivamento espiritual dos séculos XVIII e XIX inflamaram igrejas que pareciam, a seus olhos, montões de restolhos ressequidos. A certeza da salvação tinha pacificado todas

as inquietações quanto ao além e deixado os crentes livres para se preocuparem apenas com os negócios deste mundo. Ao mesmo tempo, devido à própria tradição protestante, os sacramentos e as liturgias religiosas não tinham por si mesmos o poder de manifestar o sagrado em suas vidas – a espiritualidade se resolvia apenas subjetivamente, de sorte que o sobrenatural se diluiu até quase o limite da dissipação. Quando Jonathan Edwards começou sua carreira de pregador, em Massachusetts, na década de 1730, descreveu seus paroquianos como “muito insensíveis quanto às questões religiosas”.⁵⁸⁸ Segundo George Whitefield, antes do avivamento espiritual que ele levou à América, “a maior parte dos pregadores falava de um

⁵⁸⁷ Veja: Lucien Febvre, *Au coeur religieuse du XVIe. Siècle*, (1968).

⁵⁸⁸ Sidney Ahlstron, *A religious history of American people*, p. 282.

Cristo desconhecido e não sentido”, e a razão pela qual as congregações estavam mortas era porque os pregadores estavam mortos.⁵⁸⁹

Os “avivalistas” buscavam intensamente fazer reviver, em sua própria experiência pessoal e na vida de seus ouvintes, a revolução interior que Lutero, Bunyan e outros cristãos do passado tinham relatado tão intensamente. John Wesley só alcançou o sentimento profundo de sua salvação pessoal muitos anos depois de ter começado sua busca por santificação e de ter se tornado um ministro protestante, durante uma reunião em que se fez a leitura do *Comentário de Romanos* de Lutero. Ele testemunhou: “enquanto ouvia sobre a transformação que Deus faz no coração por meio da fé em Cristo, senti meu próprio coração estranhamente aquecido. Senti que confiava em Cristo, em Cristo apenas, para a salvação; e me foi dada a certeza de que Ele tirara meus pecados”.⁵⁹⁰

Pietistas e “avivalistas” interpretavam este primeiro “aquecimento do coração” como a experiência única de conversão e renascimento espiritual, embora a montanha russa emocional acabasse acompanhando toda a vida do pregador tocado pelo fogo do Espírito Santo. O presbiteriano Charles Finney (1792-1875), a maior figura do “Segundo Grande Despertar”, acontecido nos EUA entre o fim do século XVIII e as primeiras décadas do XIX, contou que, certa vez, em suas viagens missionárias pelo interior do país, encontrava-se desanimado e abatido, de tal maneira que se retirou para um bosque com o fim de “derramar o coração diante de Deus, suplicando-lhe que abençoasse os trabalhos do dia”. Ali, em oração, Finney travou sua batalha interior:

Não pude exprimir em palavras a angústia de minha alma, mas lutei com gemidos e, creio, muitas lágrimas, durante uma ou duas horas, sem encontrar alívio. Voltei para o meu quarto no hotel, mas quase em seguida fui de novo para o bosque. Fiz isso por três vezes. Da última vez obtive completo alívio, já na hora da reunião.⁵⁹¹

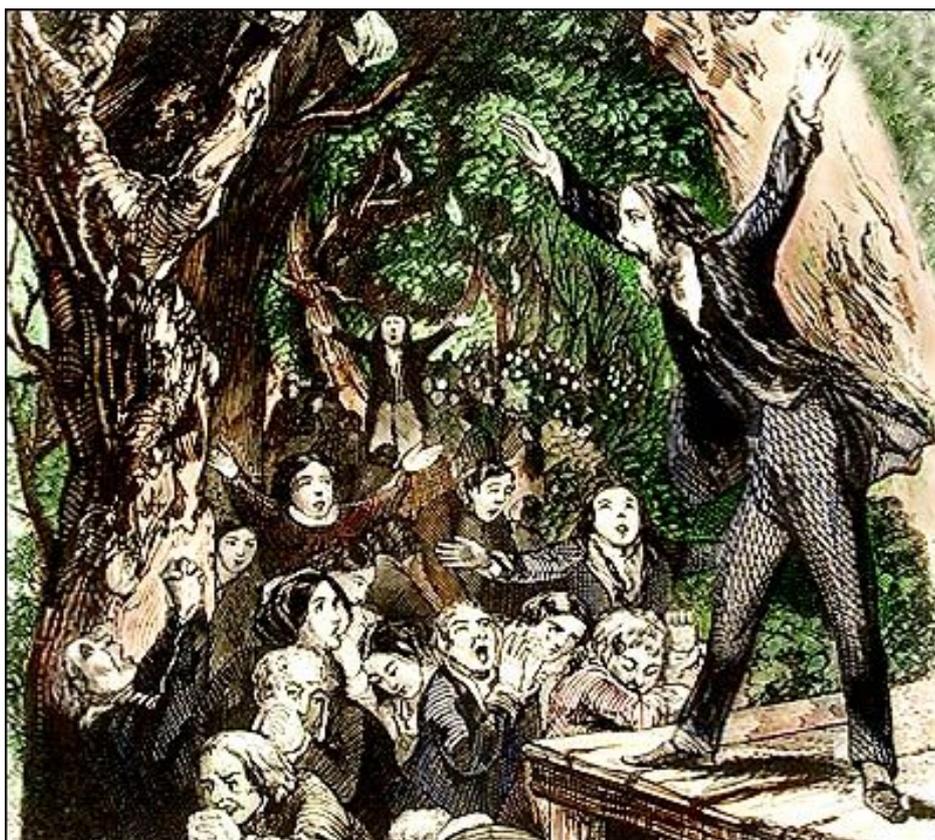
Experiências místicas de êxtase espiritual, alcançadas como transbordamentos emocionais de almas que se submetem a exaustivas buscas e exercícios de devoção, são conhecidas no cristianismo desde, pelo menos, quando os primeiros ermitões refugiaram-se da perdição das cidades na aridez do deserto. Porém, enquanto Santo Antão, em seu isolamento, em sua pobreza, em seus jejuns e orações contínuas, era, às vezes, elevado ao terceiro céu, recebia a visita de anjos e lutava até fisicamente com os demônios, tudo sem sair de sua caverna, os missionários do avivamento espiritual, nos EUA do século XIX, também dedicados a uma autodisciplina ascética, irradiavam seu arrebatamento interior através de

⁵⁸⁹ *Idem*, p. 286.

⁵⁹⁰ W. Walker, *História da Igreja Cristã*, p. 615

⁵⁹¹ Charles G. Finney, *Uma vida cheia do Espírito*, p. 17.

palavras, que chegavam como descargas elétricas aos ouvidos de multidões perplexas. Associada a algum preparo intelectual, ajudada por talentos especiais para a oratória e pelo próprio carisma pessoal de alguns pregadores, a chama ardente do Espírito Santo atingia gente nas igrejas, nas praças, nos lares por onde passavam os evangelistas, fazendo com que os ouvintes sentissem suas almas diretamente expostas a um Deus irado e, ao mesmo tempo, cheio de compaixão. O resultado era arrasador.



93 – O Grande Despertar: pregador arrebatava o povo anunciando o juízo e a salvação.

Depois de voltar do retiro no bosque, Finney dirigiu uma reunião em que exortou os pecadores ao arrependimento e anunciou o juízo divino. Segundo seu relato, a fisionomia dos presentes parecia zangada, e ele os “golpeou com toda a força com a espada do Espírito”. Aconteceu, então, o seguinte:

A partir desse momento a seriedade do ambiente foi aumentando rapidamente. Daí a pouco pareceu cair sobre a congregação um choque instantâneo. Não posso descrever a sensação que tive, nem a que se manifestava na congregação, mas parecia que a palavra, literalmente, cortava como espada. O poder do alto veio sobre eles numa torrente tal, que caíam dos bancos em todas as direções. Dentro de um minuto em quase toda a congregação estavam, ou de joelhos, prostrados no chão, ou em alguma posição de humildade diante de Deus. Cada qual clamava ou gemia rogando a misericórdia divina para a sua alma.⁵⁹²

⁵⁹² Charles G. Finney, *Uma vida cheia do Espírito*, p. 19.

Quando o avivamento espiritual chegou a Princeton, no início de 1855, Ashbel Simonton despertou para a preocupação com a salvação de sua alma – o que o levaria mais tarde a se tornar um ministro evangélico e um missionário no Brasil. O relato de seu diário sobre este período demonstra os dilemas resultantes: da idéia de salvação como uma aquisição subjetiva; da crença de que não se pode alcançar a salvação por esforço próprio, mas sim pela intervenção interior do Espírito, embora, na prática, a passividade não conduzisse até ela; da necessidade de dobrar o próprio orgulho e humilhar-se diante de Deus, confessando suas culpas; da expectativa de ser tocado por uma emoção profunda, que fizesse o coração chorar a miséria da pecaminosidade, para então receber o bálsamo restaurador do perdão divino.

Durante o reavivamento em Princeton, senti-me interessado e esforcei-me para aumentar meu interesse no amor do Salvador. Mas logo o sentimento passou e fiquei como antes, ou pior. Agora, quando as reuniões tiveram início e eu vi outros tratando da salvação de sua alma imortal, decidi, confiado nas promessas da Palavra de Deus, fazer um esforço honesto; se fracassar, estou liquidado. Não me sinto desusadamente emocionado, e a melhor prova que tenho de que o Espírito de Deus está trabalhando em mim é o fato de que me levou a esta resolução. Meu objetivo quando permaneci foi



94 – Simonton.

principalmente fazer a minha declaração pública de minha intenção de colocar-me ao lado do Senhor e abafar o orgulho teimoso que me impedia de fazê-lo. Foi o que fiz, e agora, confiado nas promessas de Deus, orei para ter forças, prosseguir e cumprir o meu dever. Esperei quieto durante muito tempo para ser convertido; agora resolvi, na força por Deus prometida, marchar em frente e me esforçar para servi-lo, brilhe ou não a luz em meu caminho; vou confessar diante dos homens meu desejo e resolução de abandonar o mundo e procurar participar do sangue expiatório do Salvador. Outros choram seus pecados, mas eu não posso, apesar de estar convencido de que minha culpa é tão arraigada como uma mancha. Embora tenha compreensão intelectual firme e clara de minha condição, meu coração está insensível. Certamente isso significa, na linguagem expressiva da Escritura, ter um coração de pedra. Mas como não se exige um grau específico de emoção para que o pecador seja salvo, e como a promessa é que ‘aqueles que fazem a minha vontade me conhecerão’, estou resolvido a perseverar até a luz brilhar no meu caminho.⁵⁹³

Segundo a análise de Jung, toda religião tem como função aplacar as forças às vezes incontroláveis do inconsciente, e o catolicismo, com seus ritos sacramentais, consegue, freqüentemente, com mais eficácia, resguardar o fiel do contato imediato com essas forças, ao passo que o protestantismo, por não contar com métodos objetivos de mediação e de “higiene” da alma, pode deixar os crentes mais expostos a crises e desequilíbrios.⁵⁹⁴ Sem uma autoridade visível que ouça suas confissões e administre formalmente a absolvição e a cura espiritual, o protestante, principalmente aquele que leva sua fé a sério, pode ter dificuldades para sanar seus conflitos interiores, ao não perceber gradações e medidas para avaliar seus erros, ao se apresentar diretamente diante de um Deus absolutamente santo e intransigente com toda espécie de pecado, ao descrer que o esforço pessoal possa lavar a alma e tornar digno o pecador, ao aguardar que o sentimento de confiança e alegria chegue como uma

⁵⁹³ Ashbel Green Simonton, *Diário*, p. 83.

⁵⁹⁴ Carl G. Jung, *Psicologia e Religião*, pp. 48-49.

emanação espiritual do céu para provar que a graça foi liberada e o pecado removido. Como resultado disso tudo, o protestante tende a submeter, constantemente, a si mesmo a uma auto-avaliação negativa e a uma cobrança exagerada, para alcançar um padrão de perfeição que está além de suas forças. Neste aspecto, Ashbel Simonton representa o caso típico.

Uma das notas sempre presentes em seu diário é a confissão de sua indignidade e da insuficiência de seus sentimentos cristãos, que não aparecem como simples declamações, mas sim como resultados de profundos auto-exames, feitos a partir de critérios muito rigorosos. No Rio de Janeiro, em dezembro de 1859, escreveu:

Não percebo o amor de Cristo por mim como deveria e como creio que o faz a maioria dos cristãos, nem sinto o peso das obrigações que sei ter para com ele. (...) Minha religião é muito morta, minhas orações caem por terra, faltando-lhes o impulso do sentimento jubiloso e vivo.⁵⁹⁵

Não há dúvidas de que Ashbel queria seguir o exemplo da experiência espiritual dos “avivalistas” e entendia que isso era necessário para o sucesso de sua missão entre os brasileiros. Em janeiro de 1861, ele escreveu que se preocupava por causa de sua própria falta de espiritualidade e frieza, pelo formalismo de suas orações e pelo pouco prazer que tinha na leitura das Escrituras.

O requisito mais importante e mais difícil para o missionário é manter sua própria alma em sintonia com o trabalho do Mestre. Sinto que não progredi muito, e que esse pecado deve humilhar-me profundamente na presença de Deus. (...) Cada pecado, cada indulgência pecaminosa não é apenas um golpe contra minha própria alma, mas tende a destruir imediatamente meu sucesso e utilidade. (...) Mais do que qualquer coisa, preciso do batismo do Espírito Santo. Se agora enquanto espero, na iminência de iniciar o trabalho ativo de pregação do Evangelho de Cristo, pudesse receber o dom do Espírito para habilitar-me para o trabalho, como ficaria feliz. Desejo pregar Cristo mais em termos de experiência, ser capaz de falar do que sei porque Cristo mostrou a mim.⁵⁹⁶

O jovem pastor, com o tempo, deixou de ler os seus sermões, passou a pregar sem notas e foi aprendendo a se expressar melhor em português. Mas nunca veio um “batismo do Espírito Santo” que o tornasse um orador inflamado, um “avivalista”. Isto, porém, ao contrário do que ele mesmo imaginava, não impediu que os brasileiros fossem chegando, aceitando sua mensagem e se convertendo ao presbiterianismo.

Aqui temos que fazer a seguinte constatação: embora os jovens missionários achassem que precisavam de um coração ardente, que sentisse profunda tristeza por suas culpas, repulsa pelo pecado e anseio pelo perdão salvador de Cristo, para então terem a capacidade de comunicar com todo o fervor estes sentimentos aos seus ouvintes, levando-os à experiência espiritual da conversão, na verdade, os brasileiros eram pouco impressionáveis

⁵⁹⁵ Ashbel Green Simonton, *Diário*, p. 137.

⁵⁹⁶ *Idem*, pp. 143, 145.

por este tipo de apelo religioso – certamente, o que os conduzia ao protestantismo eram outras motivações.

A ansiedade pela incerteza da salvação pessoal, o temor do juízo implacável de Deus, o anelo por uma prova de que o débito espiritual estava resolvido, a auto-recriminação pela própria condição pecaminosa: nada disso existia na mentalidade religiosa dos brasileiros. Como uma pregação que exortava os pecadores a escaparem da ira vindoura podia ter sucesso aqui? Nos Estados Unidos, ela arrebatava multidões. No Brasil, era quase incompreensível.

As alegorias da viagem do peregrino cristão talvez pudessem ajudar na pedagogia da salvação. Logo que encontrou espaço na imprensa carioca, o Dr. Kalley publicou, além de seus artigos de polêmica religiosa, a obra literária de John Bunyan. *O Peregrino* foi veiculado nas páginas do *Correio Mercantil*.⁵⁹⁷ Simonton usava este texto, ao lado da Bíblia e do catecismo presbiteriano, em sua Escola Dominical.⁵⁹⁸ A *Imprensa Evangélica* era freqüentemente ilustrada com a saga de Cristão em seu caminho para a Cidade Celeste. Ao longo do ano de 1878, este jornal publicou a *Viagem de Cristiana com seus filhos*, que era uma continuação do *Pilgrim's Progress*, também da autoria de



95 – Cristão chega à Porta da Salvação (extraído de *A Imprensa Evangélica*, 20 de abril de 1872, p. 71).

Bunyan. Estas fábulas eram os meios mais didáticos de que dispunham os missionários para explicarem o caminho da salvação conforme a doutrina protestante. Mas, mesmo assim, os seus alunos não tinham muita facilidade de compreender. Simonton registrou um episódio que ilustra isso: “Amália e Mariquinhas acham difícil entender John Bunyan. Elas não têm base para suas lições; é algo diferente do que jamais ouviram, viram ou sentiram, de modo que não podem entendê-las bem. Pobres meninas, estou profundamente interessado por elas”.⁵⁹⁹

⁵⁹⁷ João Gomes da Rocha, *Lembranças do Passado*, vol. 02, p. 17.

⁵⁹⁸ Ashbel Green Simonton, *Diário*, p. 140.

⁵⁹⁹ *Idem*, p. 141.

Não é apenas pelo fato de a ação educativa da Igreja no Brasil ser muito frouxa (para moldar a espiritualidade do povo), que a cultura religiosa brasileira desconhecia completamente a preocupação com a salvação eterna. Na verdade, o catolicismo sempre funcionou como um admirável sistema de distensão quanto ao além. Sem conceder a ninguém, propriamente, a certeza da salvação, a Igreja Católica, porém, abrigava debaixo de sua proteção todos os fiéis, garantindo generosamente a possibilidade de que eles levassem a vida como quisessem, contando sempre com as absolvições – não apenas aqui, mas também depois da morte. Max Weber nos ajuda a entender o profundo contraste entre a Igreja Católica e as seitas protestantes, com base nos seus sistemas de salvação:

A Igreja Católica é formada por uma “hierocracia” de sacerdotes ascetas, que têm a função de atribuir dons da graça, administrando-os aos leigos e controlando a sua busca individual pela salvação. Estes sacerdotes praticam uma espécie de rejeição contemplativa do mundo (selada pelos votos de pobreza, de obediência, de celibato), garantindo para si o monopólio dos meios de salvação. Em contrapartida, assumem a responsabilidade de tornar estes meios acessíveis em geral, admitindo a “suficiência ética de todos os que estão colocados sob sua autoridade institucional”.⁶⁰⁰ Ela é uma instituição, sobretudo, universalista, monopolista e compulsória.

As seitas protestantes que derivaram do puritanismo são, especialmente, exclusivistas, individualistas e voluntárias. Elas representam o caso típico de grupos de virtuosos ascetas e ativos que descartaram a “fuga contemplativa do mundo”, e desvalorizaram os meios mágicos ou sacramentais para obtenção da graça, operando o desencantamento e a racionalização ética do mundo. Sua rejeição do mundo se realiza no desprezo a certos valores estéticos e morais do senso comum (a beleza, o poder e o orgulho exclusivamente mundanos); rejeição que torna o “virtuoso” um instrumento de Deus para o seu “trabalho neste mundo”. Isso significa que o virtuoso recebe a graça por uma ação do Deus supramundano em seu interior, e obtêm a “prova” de sua salvação individual, exclusivamente, “pela qualidade de sua conduta ética neste mundo”.⁶⁰¹ “No ascetismo do mundo, a graça e o estado escolhido do homem religiosamente qualificado submetem-se à prova da vida diária”.⁶⁰² Todos estão sujeitos a esta prova, não há hierarquias e distinções entre sacerdotes e leigos. Todos os reprovados neste exame ético, que exige uma conduta mais rigorosa do que a da vida mundana ordinária, demonstram que estão fora da salvação.

⁶⁰⁰ Max Weber, *A psicologia social das religiões mundiais*, em *Ensaio de sociologia*, p. 332.

⁶⁰¹ *Idem*, p. 334.

⁶⁰² *Idem*, p. 335.

A doutrina da salvação da teologia protestante, potencializada pelo ardor do avivamento espiritual, é o elemento mais importante para explicarmos a justificação e a motivação do trabalho missionário. Todavia, com certeza, ela não é suficiente para compreendermos porque os brasileiros se convertiam ao protestantismo. Esse porquê é o que tentaremos entender melhor na próxima secção.

Embora não tenha arrastado multidões, a obra missionária de Simonton e de seus companheiros obteve resultados melhores do que eles podiam imaginar. Mas apesar de Ashbel se alegrar com isso, e de ter trabalhado muito para conquistá-lo, sua piedade protestante o impedia de se orgulhar, de se sentir satisfeito consigo, de dar a si mesmo um pouco de aprovação. Assim diz o último parágrafo de seu diário:

Fazendo um retrospecto de minha própria vida durante o ano que agora se encerra, tenho de condenar-me. Posso indicar algum trabalho que foi feito da melhor maneira que pude; mas será que progredi na direção do céu? É aqui que me sinto em falta. Não posso ir além da prece do publicano: 'Ó, Deus, sê propício a mim, pecador!' Será sempre assim comigo? A própria pressão e atividade da vida exterior têm empanado minha comunhão com Aquele para quem estes mesmos serviços são feitos. Quantas vezes minhas devoções são formais e apressadas, ou perturbadas por pensamentos de planos para o dia! E pecados muitas vezes confessados e lamentados têm mantido seu poder sobre mim. Quem me dera um batismo de fogo que consumisse minhas escórias; quem me dera um coração totalmente de Cristo.⁶⁰³



96 – A batalha espiritual da alma protestante: Cristão enfrenta as potestades do mal revestido da armadura de Deus.

⁶⁰³ Ashbel Green Simonton, *Diário*, p. 174.

2.4.2 – *A Couraça da Justiça*

Convite ao ascetismo laico.

“O protestantismo trouxe para os nossos costumes latino-americanos não sei se a pureza da alma, de que o mundo sempre desconfia, mas o asseio inglês, o regime inglês, a satisfação de bem cumprir os deveres religiosos e de viver com conforto”.⁶⁰⁴

João do Rio

O viajante norte-americano Thomas Ewbank, que circulou pelo Império em 1846, não era muito afeito à religião, mas ouviu falar sobre a tentativa dos missionários metodistas de converter os brasileiros ao protestantismo e deu sua opinião:

Quanto mais observo este povo, mais longínqua vejo a possibilidade de sucesso de missões protestantes em meio a ele. As festas são obstáculos de que não poderemos nos livrar facilmente. (...) Além disso, o clima contraria a severidade das seitas do Norte. Nem o severo metodismo nem o puritanismo poderiam jamais florescer nos trópicos.⁶⁰⁵

É verdade que a conduta severa proposta pelos evangelistas protestantes jamais alcançaria uma adesão em massa entre um povo de cultura religiosa tão diferente disso, como era o brasileiro. Todavia, a avaliação de Ewbank ignorou um fator importante: a capacidade que os apelos éticos rigorosos costumam ter de conquistar um número minoritário de voluntários combativos, especialmente entre as classes populares.

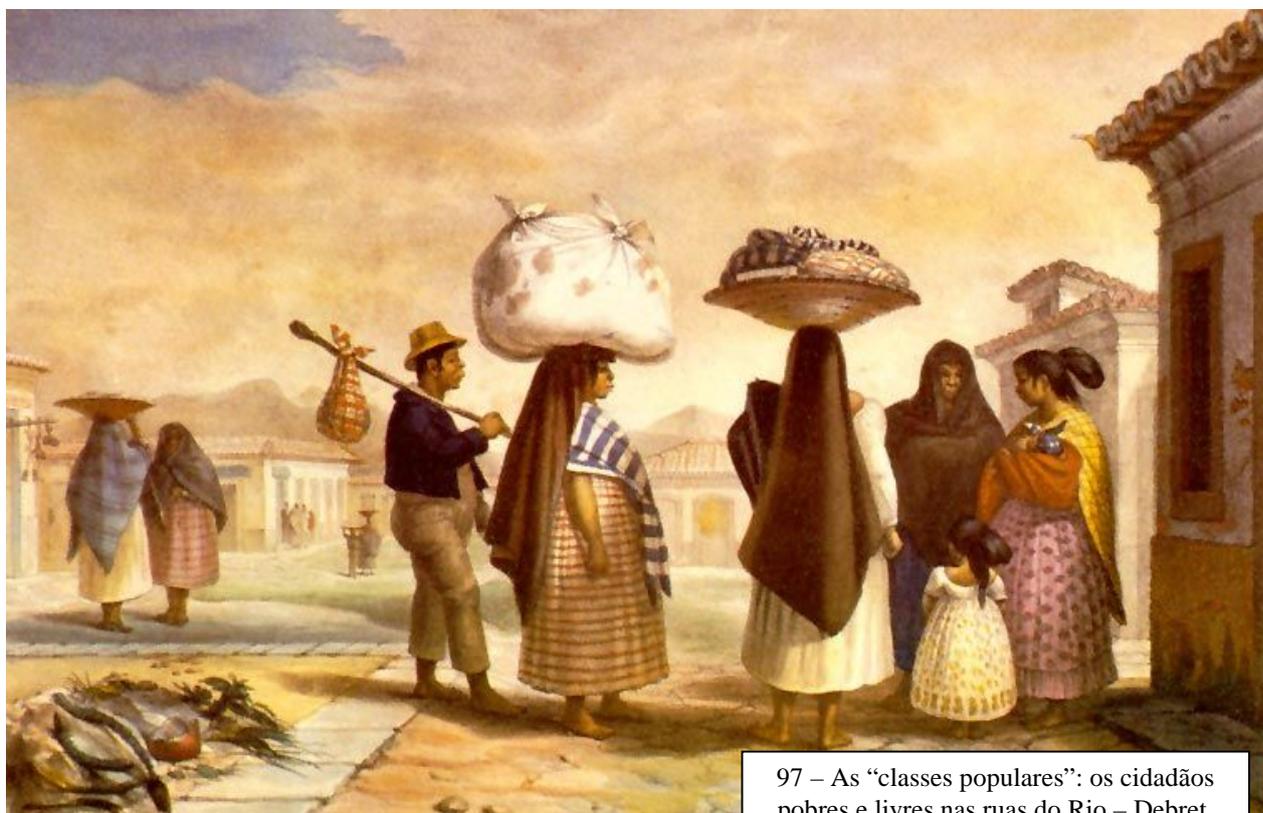
Os primeiros alunos que o pastor Ashbel Simonton recebeu para o estudo bíblico, no salão que ele abriu na Rua Nova do Ouvidor (atual Travessa do Ouvidor) em 1861, eram pessoas do povo, interessadas em uma instrução sobre assuntos religiosos à qual nunca antes tiveram acesso. Assim o missionário os descreveu:

Três dos freqüentadores regulares estão inteiramente dependentes de mim para receber instrução. Cardoso me dá grandes esperanças; tenho quase certeza de que está convertido. Seu entendimento e apreciação das Escrituras, sua delicadeza de consciência e a mudança de sua vida evidenciam a operação do poder divino transformando o seu coração. Carvalho, o ‘Ferreiro’, é atento e parece de inteligência modesta. Até que ponto se fixam impressões na sua mente não posso dizer. Sua mulher

⁶⁰⁴ João do Rio, *As religiões do Rio*, p. 144.

⁶⁰⁵ Thomas Ewbank, *Vida no Brasil*, p. 182.

prometeu comparecer quando ajustar suas roupas. O outro jovem que tem freqüentado ultimamente parece sincero e persuadido da verdade e importância de uma religião espiritual.⁶⁰⁶



97 – As “classes populares”: os cidadãos pobres e livres nas ruas do Rio – Debret.

A lista dos primeiros batizados pelo Dr. Kalley na congregação de Niterói, entre 1862 e 1875, era formada principalmente por domésticas, operários e pequenos comerciantes.⁶⁰⁷ Em 1876, quase dez anos após a morte de Simonton, quando era pastor o Rev. Blackford, Cristiano Ottoni visitou a Igreja Presbiteriana no centro do Rio de Janeiro e relatou:

Eu fui uma noite, como curioso, ao templo protestante da Travessa da Barreira, e vi com surpresa grande número de brasileiros, empregados públicos, comerciantes e jornaleiros, que tendo abjurado a religião do papa vão sendo instruídos e educados para o cristianismo protestante. Quem é o responsável por esta decadência do catolicismo, senão a cúria romana e os jesuítas?⁶⁰⁸

Na opinião de Ottoni, a gente do povo ia buscar no protestantismo o conhecimento e a educação que os padres lhe sonjavam. Houve casos em que escravos foram batizados e recebidos como membros em igrejas presbiterianas (analisaremos a posição das igrejas missionárias sobre a escravidão e o abolicionismo adiante – secção 2.5.2). Houve casos de advogados, escritores, engenheiros e até padres que se converteram e trabalharam junto aos

⁶⁰⁶ Ashbel Green Simonton, *Diário*, p. 150.

⁶⁰⁷ Ely R. F. Souza, *Da intolerância político-religiosa à tolerância*, p. 227.

⁶⁰⁸ Cristiano Ottoni, *A questão religiosa – a liberdade dos cultos no Brasil*, p. 189.

missionários. Contudo, a maior parte dos convertidos era de populares livres ou libertos, que ganhavam a vida através de trabalhos braçais realizados nos centros urbanos.

É impossível sabermos que grau de preconceitos e sentimentos hierárquicos sobreviviam nas relações interpessoais, no cotidiano das igrejas. Porém, é verdade que todo convertido, independentemente de sua cor ou posição social, era detentor do mesmo direito de voz e de voto, se sentava nos mesmos bancos nos templos, aprendia as mesmas lições, tinha sua conduta avaliada segundo os mesmos critérios disciplinares, tinha que passar pelos mesmos exames de conhecimento e comportamento, era chamado igualmente de “irmão”. Naquele tempo, as irmandades católicas também se reuniam sob o símbolo da fraternidade e do auxílio mútuo, mas se estruturavam segundo princípios hierárquicos e não eram administradas conforme regras formalmente democráticas.⁶⁰⁹

O funcionamento regular de processos democráticos – que entre os presbiterianos e metodistas eram representativos e entre os congregacionais e batistas eram diretos –, na vida de comunidades protestantes formadas por apenas dezenas, ou no máximo centenas de pessoas, tinha, certamente, um efeito considerável no sentido de fomentar o sentimento geral de *igualdade*. Entendia-se que as funções a serem desempenhadas na igreja por seus integrantes variavam conforme os talentos ou capacidades que Deus dera a cada um: alguns seriam introdutores para recepcionar os visitantes durante os cultos, outros cantariam no coral, uns tocariam instrumentos musicais, outros ainda seriam professores e pregadores, diáconos, presbíteros ou pastores. O importante é que nas eleições para a mesa diretora ou nas decisões cotidianas sobre a vida da igreja, todos os membros adultos da congregação eram chamados a participar com igual direito de proposta, de discussão e de voto.

Contudo, para serem aceitos como membros das igrejas, os novos crentes precisavam “provar” que eram realmente convertidos através de sua profissão de fé e da mudança de sua conduta. Nisso, os presbiterianos eram particularmente exigentes. O primeiro brasileiro batizado por Simonton, Camilo Cardoso de Jesus, foi recebido na comunhão da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro depois de quase um ano de freqüência aos estudos bíblicos e aos cultos. Segundo Ashbel, o exame de Cardoso foi “bastante satisfatório” e “não deixou dúvidas quanto à realidade de sua conversão”.⁶¹⁰ Mesmo assim, o pastor estava hesitante quanto ao re-batismo, que significava uma negação da validade do batismo católico. Ao contrário dos batistas, os presbiterianos, assim como os congregacionais e os metodistas,

⁶⁰⁹ Veja: Mary Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*, pp. 392-396.

⁶¹⁰ Ashbel Green Simonton, *op. cit.*, p. 152.

consideram válido o batismo infantil e por aspersão. Mas, como o próprio Cardoso insistiu em ser batizado novamente, o missionário acabou concordando.



98 – “Uma conversão” (extraído de *A Imprensa Evangélica*, 18 de abril de 1868, p. 61).

Uma das questões mais problemáticas era que, se o membro de alguma igreja presbiteriana, congregacional ou batista, voltasse a viver uma vida considerada pecaminosa ou abandonasse a fé em Cristo, ele provaria com isso que nunca tinha realmente sido convertido e salvo. Os metodistas, com seu repúdio aberto à doutrina da predestinação e sua ênfase no livre-arbítrio, admitiam que o cristão podia decair da graça e perder a salvação, voltando a recuperá-la novamente através do arrependimento. Para os demais, porém, uma vez alcançada a justificação, o cristão podia até cometer pecados eventuais, mas não voltar a ser o que era antes e renunciar a salvação eterna – o verdadeiro crente jamais perde a salvação.⁶¹¹ De qualquer forma, o pecador contumaz precisava ser disciplinado; ele seria, em último recurso, desligado do rol de membros e excluído da comunhão da Ceia do Senhor.

É preciso entender que “conversão” para os missionários não significava mudança de religião, mas sim a transformação do comportamento, dos pensamentos e dos sentimentos do crente, que acontecia a partir da justificação pela fé. Como vimos, a “conversão” era

⁶¹¹ *A Confissão de New Hampshire*, adotada pelos batistas, assinalava isso no artigo XI, *Da perseverança dos santos*.

compreendida como necessária para a salvação, e para aqueles que cresciam educados dentro das igrejas protestantes havia, freqüentemente, o problema de como detectar se realmente tinham alcançado esta iluminação interior. A dúvida quanto a isso, muitas vezes, gerava crises e incertezas nos indivíduos quanto à sua salvação pessoal. Entretanto, no caso dos brasileiros que abandonavam o catolicismo, aceitavam a nova fé e as novas exigências éticas que dela implicavam, a doutrina protestante da conversão encaixava como uma luva. A mudança de valores, de hábitos e de idéias era muito evidente e servia como um atestado inegável de que estavam convertidos, e, portanto, salvos.

Max Weber nos lembra sempre que “não é a *doutrina* ética de uma religião, mas a forma de conduta ética a que são atribuídas *recompensas* que importa”.⁶¹² No caso que tratamos, as recompensas recebidas pelos crentes não eram apenas relativas à certeza da vida eterna, mas eram também relacionadas ao reconhecimento de sua dignidade especial dentro da comunidade dos santos.



99 – Os efeitos malignos do álcool (extraído de *A Imprensa Evangélica*, 1º de abril de 1871, p. 53).

⁶¹² Max Weber, *As seitas protestantes e o espírito do capitalismo*, em *Ensaios de Sociologia*, p. 368.

Alguns comportamentos viciosos podiam denunciar de forma evidente que o indivíduo estava andando fora dos caminhos de Deus e precisava ser advertido ou disciplinado. O fumo e o uso do álcool, sobretudo a embriaguez, as relações sexuais ilícitas (que eram quaisquer relações sexuais fora do casamento), a frequência a teatros, bares ou outros lugares impróprios, a participação em festas mundanas como o carnaval, a aposta em jogos de azar: eram alguns dos comportamentos inadequados que podiam resultar até em exclusão da comunhão da igreja. *A Imprensa Evangélica* martelava contra estes vícios – a não ser quanto aos desvios sexuais, que, por serem tabus, não eram mencionados.⁶¹³ Os hábitos reprováveis estavam todos ligados ao relaxamento moral resultante da irracionalidade, do ócio e do “sensualismo” (entendido como o apego àquilo que estimula os sentidos em detrimento do espírito). O cristão deve ser alguém integralmente dedicado ao serviço de Deus neste mundo, não perdendo tempo ou esbanjando atenção com divertimentos imorais que agradam o corpo e arruinam a alma. “O tempo é dado aos cristãos, não para ser desperdiçado em divertimentos da moda ou em luxuriosa ociosidade, mas no consciencioso serviço de Cristo”.⁶¹⁴



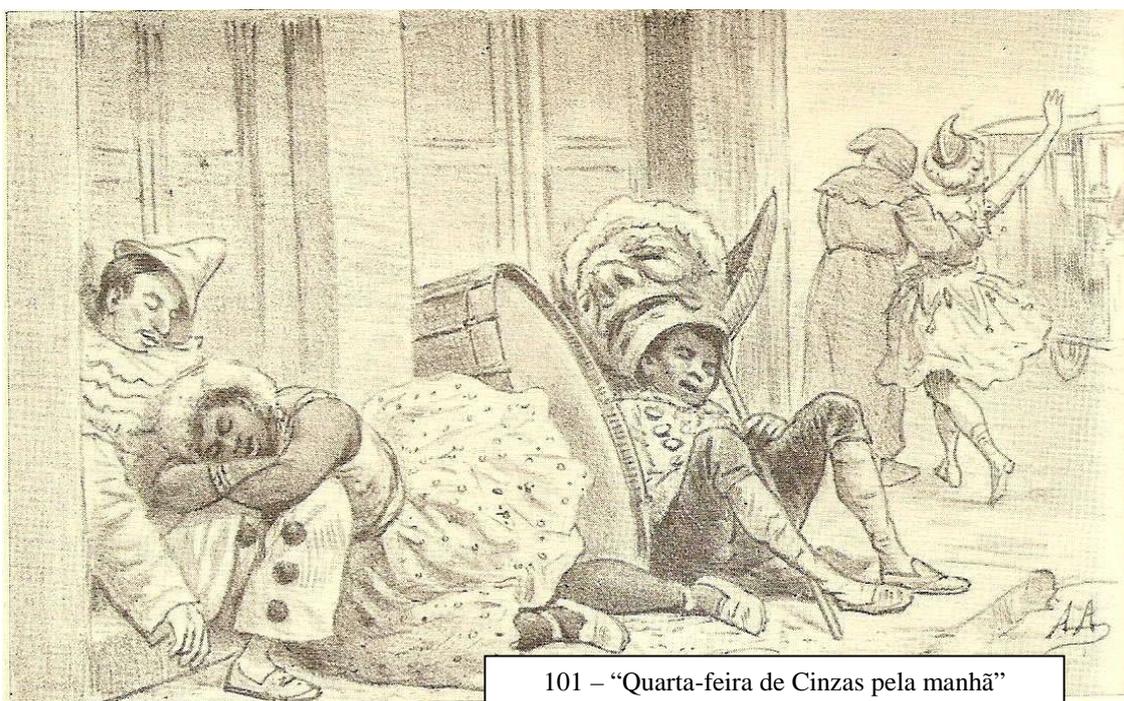
100 – Antes e depois: o resultado dos vícios (extraído de *A Imprensa Evangélica*, 07 de maio de 1870, p. 69).

⁶¹³ Veja: *Imprensa Evangélica: O fumo*, 14 de novembro de 1878, p. 367; *Os efeitos do álcool*, 02 de agosto de 1884, p. 120; *As bases de uma reforma religiosa*, 03 de agosto de 1867, pp. 113-114; *O carnaval*, 04 de março de 1871, p. 33; *Meia hora numa sala de jogo*, 17 de junho de 1865, p. 05.

⁶¹⁴ *O uso dos dons de Deus*, em: *Imprensa Evangélica*, 06 de outubro de 1866, p. 148.

Uma das poucas coisas em que os protestantes concordavam com os ultramontanos era na condenação ao carnaval. Justiniano da Rocha também disparava contra a folia, que para ele era não só um espetáculo de imoralidade, mas uma importação estrangeira que ofendia os costumes nacionais.⁶¹⁵ Contudo, enquanto a Igreja Católica sempre reservou um lugar no seu calendário para a realização da festa profana, os protestantes nunca admitiram absolutamente nenhuma concessão quanto a ela. Isso ilustra bem a diferença entre o ciclo de pecado e absolvição que, sob a supervisão da Igreja, pontua toda a vida do católico leigo, e a intransigência em relação a comportamentos pecaminosos praticada pelos protestantes. A *Imprensa Evangélica* condenou o carnaval com as seguintes palavras:

Acabamos de passar pela época desta festa insensata, em que se presenciavam nas ruas e praças folguedos revoltantes à moralidade e à decência pública. É admirável ver a população de uma cidade e de um país que pretendem os foros de civilizados, entregar-se por três dias a divertimentos tão anti-racionais, que devem envergonhar todos os que conservam sentimentos de pudor e que se lembram que o homem é ser inteligente.⁶¹⁶



101 – “Quarta-feira de Cinzas pela manhã”
(Agostini, *Dom Quixote*, 1896).

O que tornava estes divertimentos perniciosos era exatamente seu caráter “anti-racional”. E ser anti-racional, como sempre nos lembra Weber, é também ser relaxado e indisciplinado; é desperdiçar tempo, recursos e energia pessoal em atividades, ou inatividades,

⁶¹⁵ *O Carnaval*, em: *O Regenerador*, 21 de fevereiro de 1860, p. 03.

⁶¹⁶ *O Carnaval*, em: *Imprensa Evangélica*, 04 de março de 1871, p. 33.

que não trazem nenhum retorno proveitoso objetivamente avaliável; é fazer qualquer coisa que não coadune com a ética prática sistemática que deve organizar a vida. A vida toda do protestante neste mundo, em todos os seus aspectos, é entendida como “trabalho”, e todo trabalho útil é visto como um tributo à glória de Deus. O jogo de azar é condenável, justamente, porque “todo e qualquer meio empregado para aquisição de dinheiro com menosprezo do preceito divino ‘trabalhai’, é uma negação desse preceito, é um crime”.⁶¹⁷ O trabalho é o princípio de toda virtude e de toda a pedagogia: “O hábito de estar sempre ocupado é uma salvaguarda na vida, bem como coisa essencial à cultura de quase todas as virtudes. Nada há de mais atoleimado que a idéia que têm alguns pais de não ser próprio pôr seus filhos a trabalhar”.⁶¹⁸

Uma parábola publicada na *Imprensa Evangélica* é especialmente interessante para demarcar a distinção entre os exercícios de santificação realizados pelos contemplativos, segundo a tradição mística católica, e a glorificação do trabalho útil como vocação divina, de acordo com a pregação protestante. A estória é a seguinte: Um anacoreta se retirou para o deserto, vivendo em uma busca espiritual constante, que resultava em infindáveis conflitos interiores. Certa noite, ele teve um sonho, no qual um anjo o incumbiu da tarefa de cortar uma grande árvore. O monge, então, no dia seguinte, se alimentou bem e empregou todas as suas energias, físicas e mentais, na realização da obra que o céu lhe confiara. Quando chegou a noite, seu corpo pedia o repouso do sono e sua alma estava em paz e satisfeita por ter gastado suas forças fazendo um trabalho que agradava a Deus.⁶¹⁹ Eis aí a diferença entre o ascetismo que rejeita o mundo, se retirando do mundo, e o ascetismo que se realiza como ação útil no mundo. Moral da estória:

Deves saber que o homem foi criado para trabalhar, e não para viver só do que a natureza produz espontaneamente, e das esmolas dos outros. (...) O trabalho é necessário para o corpo e a religião para

102 – “O estudante trabalhador” (extraído de *A Imprensa Evangélica*, 16 de maio de 1868, p. 77).



O ESTUDANTE TRABALHADOR.

⁶¹⁷ *O jogo*, em: *Imprensa Evangélica*, 02 de maio de 1885, p. 66.

⁶¹⁸ *Um pequeno sermão aos pais*, em: *Imprensa Evangélica*, 01 de junho de 1867, p. 88.

⁶¹⁹ *A devoção e o trabalho*, em: *Imprensa Evangélica*, 17 de agosto de 1872, p. 126.

a alma sem se abandonar aquele por esta, nem esquecer-se desta por aquele. A devoção e o trabalho te farão feliz nesta vida e na eterna.⁶²⁰

Solucionamos vários equívocos quando entendemos que a diferença entre o ascetismo católico e o ascetismo protestante não está em que o primeiro exige apenas contemplação e o segundo somente trabalho – na prática da religião. De certo, o retiro dos ermitões e a mendicância dos frades eram diametralmente opostos à ética protestante do “labor como louvor” divino. Contudo, a mais importante matriz do monasticismo católico, aquela inspirada na “Regra de São Bento”, tem em seus princípios fundamentais uma identidade significativa com a ascese protestante.

A regra beneditina tinha como objetivo ocupar integralmente o corpo e a alma do monge com ações calculadas, austeras e parcimoniosas, capazes de “combater com as próprias mãos e braços, ajudando-os Deus, contra os vícios da carne e dos pensamentos”.⁶²¹ Se funcionasse corretamente, a vida no monastério, dia e noite, seria rigorosamente sistematizada para que cada interno aniquilasse completamente qualquer expressão, gesto e pensamento, espontâneo ou fortuito, que escapasse à lógica da disciplina da santificação. Todo o tempo seria inteiramente tomado por atividades de edificação espiritual, estritamente previstas e cronometradas: as orações, o estudo, as recitações, as missas, o canto, os afazeres manuais. “A ociosidade é inimiga da alma; por isso, em certas horas devem ocupar-se os irmãos com o trabalho manual, e em outras horas com a leitura espiritual”.⁶²² O importante é que todas as ocupações tinham como objetivo proporcionar instrumentos para que o indivíduo suprimisse em seu interior os seus impulsos pecaminosos. Estes impulsos seriam sufocados, não teriam espaço nem vez de se manifestar. A disciplina externa era o meio pelo qual o monge podia impor, permanentemente, o governo de sua própria razão sobre suas próprias paixões. Neste caso, trabalho também é devoção, e devoção também é trabalho.

Duas diferenças em relação à disciplina ética puritana: 1) ao invés do mosteiro, a cidade; 2) ao invés dos clérigos, todos os crentes. Resultado: ascetismo laico ativo neste mundo.⁶²³

A valorização do trabalho manual anunciada pelos missionários protestantes confrontava, conscientemente, o desprezo pelas atividades braçais que era dominante na mentalidade brasileira por causa da contaminação da moral escravista. No entanto, se para muitos brasileiros este discurso era duro de se ouvir, para homens e mulheres das “classes

⁶²⁰ *Idem*, p. 126.

⁶²¹ *Regra de São Bento*, cap. I, *Dos gêneros de monges*.

⁶²² *Regra de São Bento*, cap. XLVIII, *Do trabalho manual cotidiano*.

⁶²³ Veja: Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, pp. 65-109.

laboriosas”, que enchiam os salões das igrejas evangélicas, ele devia ser especialmente atraente e satisfatório.

Sem dúvida, essa ética do trabalho trazia consigo valores econômicos próprios da “moral burguesa”. É impossível negar que os missionários divulgavam muitos dos princípios do “espírito do capitalismo” quando, por exemplo, encontramos estampadas, nas páginas da *Imprensa Evangélica*, as mesmas máximas de Benjamim Franklin acerca do gasto moderado, do valor do tempo e do dinheiro, de como obter crédito através de uma conduta irrepreensível, etc, que Weber analisou tão bem em sua obra.⁶²⁴ Mas, nunca é demais advertir contra o grave erro segundo o qual os calvinistas ensinavam a busca do enriquecimento como sinal da salvação – erro que Weber jamais formulou. Com o Novo Testamento nas mãos, os missionários pregavam o mesmo anátema contra a ganância das riquezas mundanas, a mesma condenação da usura, a mesma compaixão e caridade para com os pobres, que a moral cristã sempre proclamou:

O egoísmo reclinado nos coxins da voluptuosidade, cambiando as concussões do mercantilismo, rasgando as crenças, com as dilapidações da usura, nos delírios da ambição ferrenha e cega, excomungará tua avidez... Mas agora leva em teu alforje metade do teu pão para os que caíram além, exaustos pela fome!⁶²⁵

Os sinais da salvação eram bem outros, não tinham nada a ver com bens materiais, mas sim com a “regeneração” do comportamento, que fazia o convertido angariar da parte da congregação o reconhecimento e a consideração de que ele também era um escolhido, um cidadão celeste. Na vida da igreja, o novo crente aprendia sobre o linguajar são, a vestimenta adequada, a forma de se conduzir sobriamente no lar e no trabalho, sobre como expressar corretamente a sua nova fé, como manusear as Escrituras, como se dirigir a Deus em oração; mais do que tudo isso, ele aprendia a “teodicéia” que explicava o sentido do mundo e de sua própria existência.

Não obstante, para o convertido colocar em prática sua nova fé, a cidade jamais daria um cenário previsível como o ambiente controlado dos mosteiros. Por isso, o asceta protestante tinha também que ser capaz de avaliar autonomamente, em cada situação do dia-a-dia, como praticar os valores do Evangelho. A seguinte lista de recomendações, intitulada *Admoestações para os cristãos novos*, ensina como o neófito devia exercitar-se espiritualmente para internalizar os valores evangélicos, de forma que eles se tornassem parte de sua pessoa e o orientassem em todas as situações da vida:

⁶²⁴ *Máximas de Benjamim Franklin*, em: *Imprensa Evangélica*, 04 de julho de 1878, p. 214. Veja também *As dez regras de Thomas Jefferson*, em: *Imprensa Evangélica*, 05 de dezembro de 1868, p. 184. Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, pp. 28-31.

⁶²⁵ *A Caridade*, em: *Imprensa Evangélica*, 05 de novembro de 1864, p. 06.

1) Não deixeis de fazer vossa oração particular diariamente – e lembrai-vos que Deus a ouve; 2) Não deixeis de ler a Bíblia diariamente, e lembrai que Deus é quem fala convosco e que tendes de crer e fazer o que Ele diz; 3) Não deixeis passar um dia sem procurar fazer alguma coisa para Jesus, refleti todas as manhãs o que Jesus tem feito por vós; 4) Se não sabeis se uma coisa é boa ou má, considerai se a podeis fazer em nome de Jesus e pedi a benção de Deus sobre ela; 5) Não tomeis por norma de vossa vida cristã o exemplo dos outros, mas perguntai a vós mesmos ‘como é que o Senhor quer que eu proceda?’ e isto fazei; 6) Não confieis em vossos sentidos, nem nas opiniões de homens quando eles contradizem a palavra de Deus; 7) Para decidir questões de verdade e deveres, lembrai-vos que o lado mau tem um advogado astuto no vosso próprio coração.⁶²⁶

Até que ponto cada um seguia estas recomendações em sua vida particular não se pode saber. A comunidade eclesiástica podia avaliar e disciplinar apenas uma camada superficial da vida de seus membros. Os planos mais íntimos e profundos dos indivíduos só podiam ser avaliados e disciplinados por eles próprios. Como vimos no caso de Simonton, até os missionários e pastores confessavam, às vezes, dificuldades em viver integralmente conforme a autodisciplina interior. A oração particular diária era o momento sagrado em que se examinava isso.



103 – A oração secreta (extraído de *A Imprensa Evangélica*, 15 de abril de 1871, p. 61).

A oração protestante é diferente da *meditação* oriental, que busca a supressão dos pensamentos para a diluição do eu consciente no oceano de paz do não-ser; e é diferente da

⁶²⁶ *Admoestações para os cristãos novos*, em: *Imprensa Evangélica*, 04 de fevereiro de 1871, p. 23.

reza católica, que é o cumprimento de um tributo dirigido a Deus ou aos santos, através da repetição de fórmulas sagradas milenarmente cristalizadas pela tradição. Quando ora em particular, em seu retiro secreto, o protestante fecha os olhos, fala de sua vida e de seus sentimentos com as palavras que lhe vem espontaneamente, conversando como se o ouvisse uma pessoa extremamente atenta, colocada bem na sua frente, capaz de compreender tudo o que ele diz. O Deus de Lutero era *absconditus* no sentido de ser Ele inacessível através de investigações puramente racionais – suas razões são indecifráveis, d’Ele só se pode conhecer o que Ele próprio revela. Mas, para o protestante que se dedica à oração, seu Deus é bem próximo e pessoal – é o Deus do seu coração. É como a relação do católico com seu santo de devoção, apenas com mais temor e reverência.

A oração da tradição puritana pode ser um poderoso exercício de introspecção e auto-análise, que não serve tanto para obter favores e soluções práticas, quanto para “tranqüilizar e purificar o entendimento”.⁶²⁷ Ao lado dela, o estudo e a meditação particular das Escrituras devem preparar o cristão para consagrar toda a sua vida ao serviço de Deus. Não é possível exagerar a importância do estudo bíblico para a prática da religião protestante. O crente evangélico precisa ter um contato pessoal constante com o texto sagrado. Precisa lê-lo, interpretá-lo, refletir sobre ele, orientar sua vida conforme seus ensinamentos, e, se possível for, memorizá-lo e dominar seu conteúdo, a ponto de ser capaz de comunicar sua mensagem aos não crentes. Por isso, a alfabetização era parte indispensável da evangelização dos populares brasileiros e as igrejas sempre tinham classes de ler e escrever, além de bibliotecas.



104 – “Culto doméstico” (extraído de *A Imprensa Evangélica*, 20 de abril de 1867, p. 61).

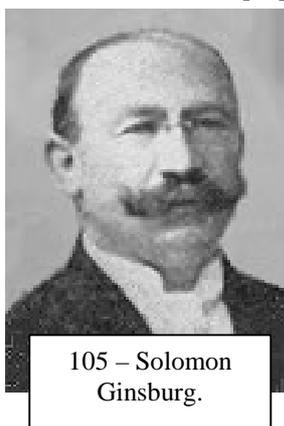
CULTO DOMÉSTICO.

O trecho abaixo é uma narrativa do missionário batista Solomon Ginsburg, que exemplifica: como a conversão ao protestantismo significava, muitas vezes, para pessoas pobres das “classes populares”, a oportunidade de adquirirem certa instrução; como o fato de dominarem o conhecimento bíblico trazia aos mesmos uma satisfação particular em meio à

⁶²⁷ *Oração secreta*, em: *Imprensa Evangélica*, 16 de janeiro de 1869, p. 15. Veja também: *A oração aceita*, 03 de novembro de 1866, p. 168; *Ei-lo aí, está orando*, 15 de setembro de 1866, p. 126; etc.

ignorância geral acerca do texto sagrado; como passavam a compreender-se dotados de uma missão e uma capacidade especial de comunicar a outros a revelação divina que receberam.

Um pobre carteiro se converteu. Durante sua vida como escravo, suas pernas ficaram enfermas e ele andava mancando. Para entregar as correspondências, caminhava distâncias de aproximadamente 75 milhas [120km]. Logo depois de sua conversão, me pediu que o ensinasse a ler. Ele tinha cerca de 50 anos. Eu perguntei: ‘Por que você quer aprender a ler?’ Ele respondeu, ‘Primeiro, porque quero ler com meus próprios olhos a carta de meu Pai do Céu; depois, como eu ando pelas estradas entregando



correspondências de fazenda em fazenda, também gostaria de ser capaz de entregar a carta do meu Pai para todos os que ainda não o conhecem’. Eu trouxe para ele uma cópia da cartilha do ABC e o ensinei as letras. Quando retornou de sua primeira viagem, duas semanas depois, estudou o livro inteiro. Dei-lhe então uma cópia do Novo Testamento, impresso em letras grandes, e o ensinei como lê-lo e usá-lo. Ele o tomou consigo e no retorno da viagem seguinte me falou das coisas extraordinárias que fora capaz de fazer. Assim que alcançava uma fazenda, especialmente quando tinha que pernoitar, depois de entregar a correspondência, ele sentava em algum canto da cozinha, tomava seu Novo Testamento e mesmo gaguejando começava a ler alguns versos. Logo alguém com olhos e ouvidos abertos chegava, ouvia e fazia comentários. Conversas interessantes se desenvolviam durante grande parte da noite. A semente plantada por aquele bom homem trouxe abundantes resultados. Muitas almas foram trazidas ao reino de Deus pelo testemunho e o trabalho deste bom homem de Deus, que está agora recebendo sua recompensa.⁶²⁸

Freqüentemente, o brasileiro das “classes populares” tinha, no catolicismo, aprendido algo sobre Deus, e sobre passagens da vida de Jesus, da Virgem Maria e de alguns santos, através das missas, das procissões, das festas, das imagens. Tinha, talvez, ouvido falar que existia uma Escritura Sagrada, que só os doutores da Igreja sabiam interpretar, e a qual ele, analfabeto, jamais imaginou ter acesso. Agora, o pastor protestante colocava uma Bíblia nas suas mãos, o ensinava a lê-la e a conversar diretamente com Deus Pai, incumbindo-o da responsabilidade de também participar da divulgação do conhecimento do Evangelho.

Ao se converter ao protestantismo, portanto, o brasileiro aprendia as letras; educava-se segundo uma etiqueta “burguesa” e “civilizada”; recebia, dentro da congregação, o atestado de uma conduta ilibada; era tratado como alguém que tinha, ao menos formalmente, direitos iguais no processo político interno à comunidade eclesiástica; e descobria que era um escolhido, conhecedor de uma revelação divina ignorada pelo vulgo, chamado por Deus para ser um seu agente especial neste mundo. Pode-se deduzir o quanto alguns convertidos se sentiam gratificados pela nova fé que abraçavam. Muitos deles estavam dispostos a enfrentar qualquer oposição ou incompreensão para participarem disso.

Em meados do século XIX, o grande escritor americano Nathaniel Hawthorne (1804-1864), em seu romance *A letra escurate*, retratou com cores sombrias o quão opressora

⁶²⁸ Solomon Ginsburg, *A Wandering Jew in Brazil: An Autobiography of Solomon L. Ginsburg*. Versão eletrônica disponível no sítio <http://www.wholesomewords.org/missions/bioginsburgch1.html> (consultado em 30/01/2008).

fora a sociedade regida pela moral puritana, que cobria perpetuamente de vergonha e humilhação os que se desviavam de seus princípios inflexíveis. Porém, enquanto essa opressão podia funcionar em sociedades hegemonicamente dominadas pela rigidez ética do ascetismo laico (especialmente quando a comunidade religiosa coincidia com a comunidade política), em grupos religiosos minoritários, circundados por sociedades que não partilhavam a mesma fé e moral, o voluntarismo autônomo e individual era o remédio que distendia as exigências do rigor ascético. Trocando em miúdos, como só participava quem quisesse, não havia tanto constrangimento exterior, quanto pedagogia da autodisciplina.

Por isso temos, em muito maior grau, ao invés do estigma ignominioso sobre os poucos desviantes em relação à comunidade dos santos, a “virtude heróica” dos integrantes de uma minoria que se percebem como “luminares em meio a uma geração corrompida” (Filipenses 2:15). O contraponto necessário da severidade ética era a ardorosa defesa da liberdade religiosa. O liberalismo é a válvula de escape indispensável para o alívio das pressões morais do puritanismo.

2.4.3 – *A Espada do Espírito.*

Controvérsias católico-protestantes.

“Erguei-vos, pois, todos juntos, adutores do papa, empenhai e defendei-vos da impiedade, da tirania, da lesa-majestade do Evangelho, da injúria que escarnece dos irmãos, aos quais taxais de hereges, porque não julgam segundo a mera fantasia de vossa cabeça contra as patentes e potentes Escrituras”.⁶²⁹

Martinho Lutero

Boa parte das energias dos missionários protestantes no Brasil foram gastas em debates com os católicos ultramontanos. Cada lado desta contenda tinha sido especialmente treinado para refutar o outro (seu mais tradicional e mais conhecido adversário), embora, até aquele momento, sem ter a chance de avaliar o próprio desempenho no confronto direto. Ambos foram instruídos em argumentações teológicas sedimentadas ao longo de séculos contra aqueles que eram os seus maiores oponentes. Padres brasileiros e pastores americanos dedicaram, então, muitas páginas à polêmica religiosa, parecendo, às vezes, que tinham nisso o mesmo sentimento do soldado que se exercitou, longamente, em tempos de paz, e ficou satisfeito quando, finalmente, veio a oportunidade de esgrimir com o inimigo. Assim, a *Imprensa Evangélica*, durante mais de uma década, debateu com *O Apóstolo*, que era o mais importante jornal ultramontano do Império, ora amistosa, ora rudemente. E quando uma das partes não respondia aos desafios da outra, reclamava-se e chamava-se de volta o antagonista para a arena das disputas.

Como vimos, os ataques verbais ultramontanos começaram desde a época em que Kidder e Spaulding estiveram no Brasil e o padre Perereca disparou contra eles. No ano de 1861, D. Antônio de Macedo Costa antecipou quais seriam as principais linhas de refutação da heresia protestante durante as décadas subseqüentes, em sua *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo*:

Nós não poderíamos, amados filhos, de modo algum, como vosso Pastor e vosso Pai em Jesus Cristo, deixar de premunir-vos contra certos escritos insidiosos saídos dos prelos protestantes, e que

⁶²⁹ Martinho Lutero, *Do cativoiro babilônico da Igreja*, p. 31.

soubemos, com dolorosa surpresa, se estão disseminando no meio de vós a vil prego e até de graça com o fim de corromper vossas crenças e vos fazer apostatar da Igreja Católica.⁶³⁰

Segundo o bispo do Pará, havia razões teológicas fundamentais para rechaçar o protestantismo. As suas doutrinas eram falsas quanto à inutilidade das boas obras para a salvação, quanto à negação do livre-arbítrio, quanto à impossibilidade de se perder a graça divina, uma vez adquirida pela fé. Mas o problema central, que afinal de contas dividia católicos e protestantes, era a questão das Escrituras Sagradas:

Qual é, com efeito, o princípio fundamental da religião protestante? Que a Bíblia é a única regra de nossa fé; que não há no mundo autoridade alguma religiosa a que devemos obedecer, que cada cristão por mais ignorante que seja, lendo a Bíblia tem a inspiração suficiente para tirar daquele livro as doutrinas religiosas que mais convenientes lhe parecem. Tal é o sistema do exame privado que forma a base mesma da reforma. Ora que desastrosas conseqüências não estão dimanando de tão imprudente princípio?⁶³¹



106 – A balança protestante: a Bíblia pesa mais que o clero e a tradição.

Para D. Antônio, que expressava a posição oficial da Igreja Católica naquele tempo, simplesmente, a Bíblia não devia ser lida pelos leigos. A afirmação da autoridade exclusiva das Escrituras em detrimento da autoridade do alto clero, somada à doutrina do livre exame,

⁶³⁰ D. Antônio de Macedo Costa, *Instrução pastoral sobre o protestantismo – premunindo os fiéis contra a propaganda que se tem feito nesta diocese de bíblias falsificadas e outros opúsculos heréticos*, p. 01.

⁶³¹ *Idem*, p. 05.

era “uma fonte de cismas, de divisões, de fanatismo, e não própria senão a introduzir no seio da Igreja a anarquia e o radicalismo”.⁶³²

A partir do exame individual das Escrituras, surgiram inúmeras heresias e distorções da fé cristã: lendo a Bíblia e interpretando-a conforme sua razão particular, os anabatistas entenderam que a propriedade era uma usurpação e se insurgiram contra os ricos; os luteranos resolveram que a salvação vinha só pela fé e não pelas obras; os mórmons aprovaram a prática da poligamia; os quakers entraram em convulsões e tremedeiras, acreditando que recebiam o Espírito Santo; os socinianos negaram a divindade de Jesus; David Strauss concluiu que Cristo é um mito. O livre exame era o gérmen de todo o ceticismo, “por que se nossa religião deve ser o resultado do exame que cada um tem de fazer da Bíblia, que religião teremos enquanto durar o exame? Não é evidente que estaremos durante este exame suspensos, na dúvida, e por consequência sem fé?”⁶³³ O princípio fundamental do protestantismo era, portanto, o caminho que conduziu gradualmente à incredulidade dos irreligiosos do século:

Em uma palavra, a Bíblia interpretada pela razão individual tornou-se, em pouco tempo, um túmulo, em que o cristianismo se decompôs a ponto de não apresentar senão uma espécie de putrefação de todas as verdades dogmáticas e morais, depois uma vã poeira, depois nada... a não ser um epitáfio meio apagado.⁶³⁴

Em alguns aspectos, o bispo do Pará tinha razão. E os argumentos que ele encestou contra o protestantismo e a leitura individual da Bíblia eram alguns dos melhores da tradição católica. Segundo D. Antônio, Deus não poderia ter, simplesmente, entregado sua palavra à mercê da fraqueza e corrupção do coração humano, sem instituir um “tribunal” encarregado de interpretá-la autenticamente. Seria como se um rei desse ao povo a sua legislação, ordenando que cada um a lesse, compreendesse e praticasse como achasse melhor, sem que houvesse nenhuma instância legítima para julgar e aplicar a lei. Um Estado assim jamais subsistiria.

Os cristãos precisavam reconhecer alguém na terra, diretamente autorizado por Deus para dar a palavra final sobre o sentido das doutrinas cristãs. De outra forma, ficariam todos perdidos e dissipariam a fé em altercações intermináveis. Nesta perspectiva, era óbvio que um leigo qualquer não teria condições de compreender as Escrituras tão bem como os mais altos oficiais da Igreja. Lutero lançara sua suspeita, apontando as incoerências dos papas e dos concílios para desacreditar seus dogmas. Os católicos devolveram, então, o descrédito, afirmando que, se não é possível confiar na dogmática pronunciada pelos doutores da Igreja,

⁶³² *Idem*, p. 08.

⁶³³ *Idem*, p. 08.

⁶³⁴ *Idem*, p. 09.

que se dirá então da hermenêutica dos ignorantes: “Eles supõem que o homem mais ignorante da religião pode depois de uma leitura da Bíblia preferir razoavelmente o seu juízo privado ao juízo de toda a Igreja Universal, de todos os concílios, de todos os doutores dela”.⁶³⁵



107 – Puritanos examinam e discutem o sentido das Escrituras.

Além disso, segundo o bispo, era preciso entender que: 1) apesar de afirmarem a autoridade exclusiva das Escrituras, os protestantes também tinham instituições, tradições, literaturas religiosas, todas consideradas válidas, ainda que sem respaldo expresso da Bíblia; 2) nem todas as questões que demandam a palavra da Igreja e do cristão estão respondidas nas Escrituras; 3) a própria Bíblia não diz que ela é a única autoridade, o que faz o princípio protestante ser autocontraditório.

O importante é compreendermos que os debatedores não divergiam apenas quanto às interpretações corretas das doutrinas cristãs, mas sim quanto às bases fundamentais destas doutrinas, ou as Escrituras, ou a autoridade do papa e dos concílios. Essa diferença de princípios sempre impediu um verdadeiro colóquio teológico entre católicos e protestantes. O que houve entre os padres ultramontanos e os pastores evangélicos foi um diálogo de surdos, temperado pelo típico tom polêmico da imprensa do século XIX.

⁶³⁵ *Idem*, p. 07.

Contudo, os missionários, certamente, ficariam satisfeitos se os ultramontanos apenas atacassem verbalmente a leitura individual da Bíblia. O que mais os incomodava era a ação católica na tentativa de proibir a difusão do livro através da polícia e a acusação de terem os protestantes adulterado as Escrituras. Iniciativas do clero no sentido de barrar a distribuição de Bíblias foram comuns, sobretudo nas cidades do interior e nas províncias distantes da capital do Império. Os pastores evangélicos, freqüentemente, denunciavam este tipo de atitude como um grotesco atentado à liberdade de consciência. Vejamos um exemplo:

Em Itu, quartel general dos jesuítas da província de São Paulo, um vendedor de Bíblias foi ameaçado de prisão caso continuasse a oferecer ao povo o Evangelho. Uma autoridade teve a fraqueza de ceder à pressão clerical a ponto de cometer um ato cuja arbitrariedade felizmente é tão evidente que às autoridades superiores não resta outro arbítrio que não castigá-lo. O *Correio Mercantil* de 11 do corrente refere outro fato igual, ocorrido em Sergipe. Às instâncias de um vigário, a venda da Sagrada Escritura foi proibida sob a pena das leis.⁶³⁶

Entretanto, se, para os missionários, a

repressão contra a divulgação do texto sagrado era uma iniquidade por si só evidente, a acusação de que as bíblias eram falsificadas não dava a oportunidade de uma prova óbvia em contrário. Parece que isso deixava os pastores protestantes especialmente irritados. O Dr. Kalley por mais de uma vez desafiou os padres católicos nas páginas do *Jornal do Comércio*:

Os sacerdotes romanos, por todo o país, têm mostrado o maior ódio a este livro. Aqui na corte, *A Cruz*, *O Cruzeiro* e *O Apóstolo* (órgãos do partido eclesiástico) têm acusado as bíblias de Londres de falsificadas, adulteradas e mentirosas. E nós tornamos a desafiá-los todos a mostrar uma só falsificação, adulteração ou mentira, nessas bíblias.⁶³⁷

Como se sabe, a diferença entre as bíblias católicas e as protestantes é apenas que aquelas têm alguns livros a mais, e sem muita importância, no Antigo Testamento. Todavia, como fez questão de explicar detalhadamente o articulista da *Imprensa Evangélica*, os volumes impressos em Londres pela Sociedade Bíblica Britânica (*British Bible Society*) e distribuídos no Brasil eram da versão católica traduzida da Vulgata pelo padre Antônio

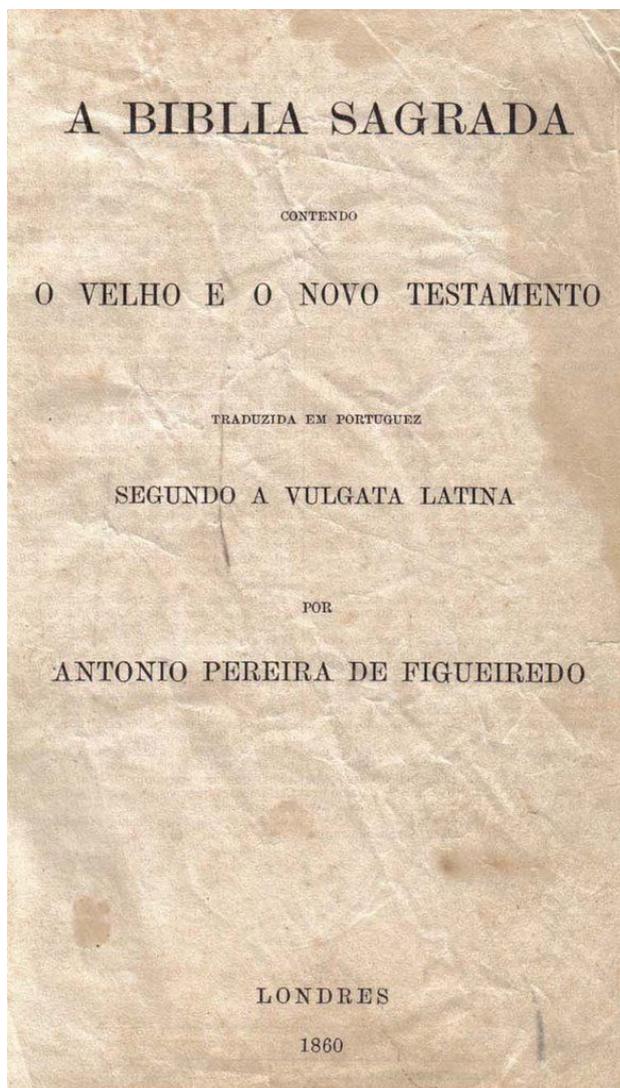


108 – Thomas Gallard, vendedor de Bíblias trabalhando na Bahia.

⁶³⁶ *O desprezo em que se tem o Evangelho*, em: *Imprensa Evangélica*, 16 de março de 1867, p. 41.

⁶³⁷ *Desafio*, publicado no *Jornal do Comércio* em 05 de março de 1867 e transcrito por João Gomes da Rocha, em *Lembranças do Passado*, vol. 02, p. 219.

Pereira de Figueiredo, sem nenhuma nota adicional. Era uma tradução para o português oficialmente aprovada pela Santa Sé.⁶³⁸ Isso, porém, não era levado em consideração pelos



109 – Página de rosto da Bíblia dos missionários protestantes no Brasil.

adversários dos missionários, que não hesitavam em mandar destruir as bíblias:

Não duvidamos até declarar-vos com nossa autoridade pastoral que estais estritamente obrigados em consciência e perante Deus a não tolerar em vossas casas estes livros perniciosos, antes deveis destruí-los, ou guardá-los em lugares inteiramente reservados, para que não envenenem eles as pessoas que vos são caras.⁶³⁹

A querela das bíblias falsificadas atravessou o século e chegou a ser discutida no Parlamento Imperial, numa das claras demonstrações de que alguns dos argumentos dos missionários protestantes encontravam eco nos debates da classe política. Em 1873, Bernardo de Souza Franco, que outrora já dera proteção aos cultos protestantes, quando presidente da província fluminense, atacou a repressão contra a leitura bíblica:

Essas ordens religiosas não são senão uma coluna das fileiras do estado maior da cúria romana ou jesuitismo, que tenta plantar o obscurantismo em todos os países civilizados. Livros para ler? Meu Deus! Eles os detestam como seus mais fígados adversários! Eles que não consentem nem que se leia os livros santos e que tem como regra que a leitura do livro

sagrado revela o herege! São, pois, os inimigos das bibliotecas e dos gabinetes de leitura e nem fazem exceção em favor da leitura da Bíblia e dos Evangelhos. O senado há de ter notícia de que ainda há poucos dias um infeliz artista, que achava-se em um hospital tratando-se, foi expulso dele porque lia a Bíblia, porque lia um dos livros santos!⁶⁴⁰

Naturalmente, o principal assunto dos pregadores protestantes, no púlpito ou nas páginas de seus jornais, era a explicação dos ensinamentos, dos personagens e das histórias da Escritura Sagrada. A *Imprensa Evangélica*, em todos os seus números, vinha repleta de ilustrações e exposições das doutrinas bíblicas. Não se gabando, mas sim lamentando, o

⁶³⁸ O Sr. Monsenhor Joaquim Pinto de Campos e suas bíblias falsificadas, em: *Imprensa Evangélica*, 21 de abril de 1866, p. 58.

⁶³⁹ D. Antônio Macedo Costa, *Instrução pastoral sobre o protestantismo*, p. 15.

⁶⁴⁰ Anais do Senado do Império do Brasil, sessão em 05 de agosto de 1873, p. 26.

articulista deste jornal afirmou: “De todas as folhas religiosas publicadas no Império, a nossa é a única que faz da leitura da Bíblia um artigo de fé”.⁶⁴¹



110 – “José e seus irmãos” (extraído de *A Imprensa Evangélica*, 22 de março de 1866, p. 45).



111 – “Abraão, o Pai dos crentes” e “Noé e a pomba” (extraído de *A Imprensa Evangélica*, 07 de julho de 1866, p. 101; e 19 de maio de 1866, p. 77).

Pelo seu apego ao princípio *Sola Scriptura*, pela ignorância geral que havia no Brasil acerca da Bíblia e pela oposição católica ao exame privado do texto sagrado, os missionários protestantes elegeram como sua principal tarefa esclarecer que: “É erro dizer que a leitura das Escrituras não convém ao povo”.⁶⁴² O estudo individual do texto bíblico, além de ser entendido como o meio necessário para o despertar da fé, que gera a salvação pessoal do crente, era também visto como uma condição indispensável ao progresso nacional: “O melhor modo de servir a pátria e estimular o verdadeiro progresso é pela propagação das Santas Escrituras entre o povo”.⁶⁴³

A questão da autoridade exclusiva das Escrituras em matéria de religião é o divisor básico que define o contraste de concepções, entre católicos e protestantes, sobre dois assuntos da maior importância na construção da civilização cristã: 1) o problema cultural da oposição entre materialidade e espiritualidade; 2) o problema epistemológico da verificação e da prova. Vamos analisar um de cada vez, em geral e no debate brasileiro:

I) Quanto ao primeiro problema, precisamos entender que a matriz comum do pensamento cristão primitivo associava a doutrina da criação divina da matéria, conforme a milenar tradição judaica, a influências mitigadas do dualismo zoroastriano e do neoplatonismo. Na teologia do Novo Testamento, mormente elaborada por São Paulo, temos a idéia de que Deus é puramente espiritual, e, portanto, Ele jamais pode ser representado por formas materiais visíveis (João 4:24; Atos 17:22-29; I Timóteo 1:17). Mas isso não significa que o material seja mau em si mesmo, como afirmaram platônicos, gnósticos e maniqueus, pois a matéria também deriva diretamente do próprio Deus. Embora o mundo material seja bom, o pecado contaminou toda a criação, inclusive o corpo humano, de sorte que, dentro do homem, mesmo depois da regeneração pela fé em Cristo, acontece a luta entre a carne e o espírito. Nisto vemos a identidade da teologia paulina com a doutrina platônica segundo a qual o corpo é a prisão da alma (Romanos 7:24) – embora o cuidado contra a idéia do caráter maligno da matéria tenha achado na ressurreição do corpo uma saída para revesti-lo definitivamente de espiritualidade (I Coríntios 15:1-58). De toda forma, as coisas visíveis são passageiras e se desfazem pela deterioração incessante do mundo material, e as coisas invisíveis são eternas porque guardadas junto ao Ser espiritual divino (II Coríntios 4:18). Não se acessa os “frutos do Espírito” através da carne, mas sim em antagonismo contra ela (Gálatas 5:16-26).

⁶⁴² *Imprensa Evangélica*, 02 de dezembro de 1865, p. 04.

⁶⁴³ *A religião e o progresso*, em *Imprensa Evangélica*, 17 de julho de 1875, p. 108.

Santo Agostinho (354-430), como intérprete de Paulo, leitor voraz dos neoplatônicos e opositor direto dos maniqueístas, entendeu que, embora todas as coisas visíveis sejam boas em si mesmas, pois o mal é inteiramente destituído de substância, o apego às sensações e impressões recebidas através dos sentidos afasta o homem da comunhão com o divino. Os estímulos que a natureza externa provoca em nosso corpo nos dão indicações sobre a Divindade, mas nosso espírito só pode encontrá-la desprendendo-se do que é corporal e voltando-se para dentro de si.⁶⁴⁴

Com base nesse legado teológico, os reformadores protestantes procederam a iconoclastia e negaram a transubstanciação. Há um motivo muito simples pelo qual os protestantes destruíram as imagens que há séculos preenchiam os templos católicos: a interdição bíblica. As epístolas paulinas foram escritas no limiar da transição do cristianismo para fora das fronteiras judaicas, de sorte que a mensagem neotestamentária é muito mais a doutrina de uma seita messiânica dissidente do judaísmo ortodoxo, do que a da religião helenística que o catolicismo se tornou mais tarde. Retornando ao Novo Testamento e aplicando diretamente suas máximas, o protestantismo ficou mais próximo do judaísmo antigo do que o catolicismo jamais esteve, reproduzindo a mesma ojeriza – determinada pelo segundo mandamento do Decálogo mosaico – contra as representações materiais de Deus, em particular, e do sagrado de um modo geral. Fora a idéia essencialmente helênica da encarnação divina, a maior parte da primeira geração cristã, formada principalmente por judeus helenizados, desprezava as práticas tradicionais da religiosidade greco-romana, maximamente representadas pelo culto ao panteão politeísta por meio dos ídolos.

Quando a Igreja Católica se consolidou como instituição em todos os aspectos hegemônica na Europa, ela cristalizou o que fora um processo plástico de adequação da teologia cristã às categorias da filosofia clássica, e de assimilação das formas, símbolos e valores da espiritualidade helenística. Desde que as controvérsias iconoclastas se resolveram no século VIII, a Igreja aprovou o culto das imagens, que era uma clara continuidade em relação às práticas pagãs e estava, em sua versão cristã, já profundamente enraizada na cultura religiosa popular.⁶⁴⁵ Acertou-se, então, que não se tratava de *idolatria* (adoração), mas *idodulia* (veneração); que os ícones de Jesus e dos santos tinham o poder, semelhante ao das relíquias, de serem recipientes da energia divina santificadora; que as imagens tinham um

⁶⁴⁴ Veja: Santo Agostinho, *Confissões*.

⁶⁴⁵ Veja Mircea Eliade, *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, Tomo III, secção 258, *A veneração dos ícones e o iconoclastismo*, pp. 79-81.

caráter pedagógico indispensável aos fiéis leigos, os quais podiam receber delas a comunicação da presença visível de Cristo e dos santos.

Este tipo de divergências deu margem ao surgimento de duas grandes matrizes culturais cristãs. A antiga civilização católica se construiu em grande medida baseada na estética e na imagética, fazendo a mentalidade coletiva convergir, rotineiramente, em torno dos valores que se impunham através dos símbolos visíveis. A moderna civilização protestante, por outro lado, se forjou muito mais na disciplina racionalizadora e no domínio da palavra escrita, que se cultivaram pela disseminação da introspecção individualista, rejeitando as formas visíveis, e externas à consciência, como meios de acesso ao sagrado supramundano. Elevando os valores supremos para o plano espiritual puro e intocável pela matéria, destituindo as produções humanas tangíveis da possibilidade de refletir o sublime transcendente, a racionalização puritana entregou a feitura dos bens materiais, exclusivamente, ao cálculo tosco da equação utilitária.

Interessantemente, na cultura católica brasileira o apelo aos sentidos, através das imagens, das procissões, das festas, dos sacramentos, das decorações interiores das igrejas, das relíquias e amuletos, dos pequenos ritos e “simpatias” era particularmente vivo, estrondoso e colorido. E a preocupação com o exame subjetivo, o estudo e a disciplina moral era especialmente negligenciada. Por outro lado, na cultura puritana norte-americana, a rejeição às exterioridades e a ênfase na disciplina ascética, na reflexão racional, no domínio da palavra e na introspecção eram acentuadas até quase o exagero.

Por isso, um dos principais temas da pregação dos missionários americanos no Brasil era o combate ao “sensualismo” religioso e à “idolatria”. Este assunto pautou o início dos debates entre a *Imprensa Evangélica* e *O Apóstolo*. O jornal protestante argumentava:

Todo povo dado ao culto de imagens tem forte propensão para costumes relaxados. A sombra dos templos em que se veneram objetos visíveis com um culto todo simbólico e exterior, esmorece o que há no homem de espiritual, e as suas paixões mais ignóbeis reinarão infrenes. (...) A preponderância dos sentidos, pois, é inevitável, sem que o espírito todos os dias beba a moral do Evangelho e a ciência das coisas divinas e espirituais, mas por isso mesmo invisíveis. Só elevando-se à contemplação do Deus invisível, cujo império abrange tudo – cujas leis são imutáveis – é que os homens podem desprender-se das prisões da carne e dos sentidos. Em outras palavras, o espírito se alimenta do estudo e da contemplação de coisas invisíveis. Deus, a alma e os deveres que nos são impostos pela lei e a vontade divinas, se afiguram ao espírito verdadeiramente religioso como o mundo real, e as coisas palpáveis e visíveis, tornam-se insignificantes *de per si*, e dignas de apreço tão somente em relação a sua influência sobre o espírito.⁶⁴⁶

Para os missionários americanos, havia muito maior identidade entre o catolicismo praticado no Brasil e os cultos pagãos idólatras, do que em relação a sua própria versão do cristianismo. Esse era um dos aspectos que justificavam a evangelização dos brasileiros,

⁶⁴⁶ *O culto de imagens e a sensualidade*, em: *Imprensa Evangélica*, 03 de março de 1866, pp. 33-34.

considerados cristãos apenas nominalmente. A *Imprensa Evangélica* procurava mostrar as semelhanças entre o culto de imagens católico e o pagão através de ilustrações.



Para os pregadores protestantes, o “sensualismo” litúrgico não era apenas uma questão religiosa formal e secundária; ele revelava a estrutura de valores sobre a qual a sociedade estava edificada e determinava seu retrocesso e fracasso:

O culto de imagens deixa o espírito em jejum e favorece o predomínio dos sentidos. (...) A prova disso está em abirmos os olhos em qualquer templo, tudo é visível e palpável. Não há sentido do corpo que não se ache fortemente estimulado. (...) Nem o templo de Deus, nem o santuário da família é respeitado. A sensualidade reina e tiraniza sobre o corpo e a alma de seus devotos. A sociedade impedida em sua marcha, começa a retrogradar e a caminhar rapidamente para a sua dissolução.⁶⁴⁷



112 – “A Idolatria” (extraído de *A Imprensa Evangélica*, 18 de janeiro de 1868, p. 13; e 1º de fevereiro de 1868, p 21).

⁶⁴⁷ *Idem*, pp. 33-34.

É interessante assinalar como vários escritores brasileiros que combateram o ultramontanismo, elogiando o protestantismo, aderiram a essa percepção eminentemente protestante do culto às imagens como deturpação do cristianismo primitivo. Rui Barbosa afirmou que era culpa exclusiva do papado:

Todas as invocações ímpias, com que a cúria tem paganizado o catolicismo, desde o culto materialista do *Sagrado Coração de Jesus*, inaugurado nos fins do século passado, até a devoção do *Sagrado Coração de Maria*, todo esse misticismo supersticioso, com que se tem propagado, em detrimento do culto de Deus, a mariolatria e a adoração abusiva das imagens.⁶⁴⁸

Cristiano Ottoni atacou fortemente as práticas tradicionais do catolicismo acerca das imagens e das relíquias, concordando em número, gênero e grau com o pensamento protestante:

Nada mais ridículo do que essa aluvião de desenhos grosseiros, de toscas estatuetas, de pinturas borradas, que tanto insultam as artes como a religião, e com as quais se faz o mais vasto comércio nos países católicos. A causa e origem deste abuso são, em primeiro lugar, o próprio culto de imagens, desconhecido nos primeiros séculos da igreja e que é uma das degenerações do puro cristianismo; em segundo a avidez de Roma, que tem arrecadado fabulosas contribuições em todo o mundo vendendo relíquias e indulgências.⁶⁴⁹

II) O segundo assunto é o problema epistemológico da verificação e da prova. Nesse aspecto também ecoou por séculos, entre os protestantes, as palavras de Lutero em Worms. Quando instado a abjurar seus escritos perante a autoridade católica e o Imperador Carlos V, o reformador afirmou que o faria, desde que alguém “provasse” que ele estava errado segundo a Bíblia. Assim, para a mentalidade protestante, todas as questões podem ser, racional e objetivamente, verificadas e provadas. No caso das questões religiosas, a verificação e a prova se dão por meio de um exame das Escrituras.

Por isso, toda vez que fazia uma afirmação doutrinária, o protestante apresentava como “prova” uma série de referências bíblicas.⁶⁵⁰ Por isso, também, quando o Rev. Henry Martyn discutiu com os franciscanos na Bahia acerca do purgatório, do culto de imagens, da autoridade do papa, ele lhes entregou uma Bíblia e desafiou em latim: “*proba*”; mas os frades não entenderam o que o protestante queria dizer com isso. Para eles parecia óbvio que os dogmas da Igreja não podem ser provados, porque são aceitos pela fé. Neste sentido valia o *credo ut intelligam* de Santo Agostinho.

A escolástica também conheceu a idéia de prova racional. Os discípulos de Santo Anselmo de Cantuária (1033-1109), certa vez, pediram que o seu mestre “provasse” a existência de Deus sem o auxílio da fé, por meios puramente racionais. O teólogo respondeu

⁶⁴⁸ Rui Barbosa, prefácio de *O papa e o concílio*, p. 48.

⁶⁴⁹ Cristiano Benedito Ottoni, *A questão religiosa – a liberdade dos cultos no Brasil*, p. 108.

⁶⁵⁰ *A Imprensa Evangélica* freqüentemente empregava o termo “prova” desta maneira. Veja, por exemplo, *Doutrina*, 02 de dezembro de 1865, p. 07.

a seus alunos com dois argumentos brilhantes, estruturados silogisticamente a partir de premissas que se apresentavam como racionalmente evidentes. Eram o argumento cosmológico da primeira causa e o argumento ontológico da existência necessária do ser perfeito. São Tomás de Aquino (1227-1274), semelhantemente, elaborou suas célebres “provas da existência de Deus” sem recorrer à autoridade dos escritos sagrados. Em sua teologia ficou estabelecido que: 1) há verdades sobre Deus que podem ser conhecidas pelo simples exercício da razão humana – é o caso da sua existência e de alguns de seus atributos; 2) há outras verdades que só se conhecem pela revelação especial e a fé – é o caso da trindade divina, por exemplo; 3) a verdadeira razão e a verdadeira fé jamais se contradizem. Assim, no pensamento católico, tanto a fé quanto a razão podem conduzir ao conhecimento de Deus, embora a razão tenha sérios limites e aquilo que ela não pode provar precise ser aceito pela fé.

A teologia protestante tem diferenças, a princípio sutis, mas de enormes conseqüências. Pelo exercício da razão natural o homem pode até deduzir muitas idéias teologicamente válidas, mas jamais alcançar um verdadeiro conhecimento de Deus. O

conhecimento de Deus é o mesmo que a *unio mystica* da alma do cristão com o divino, e isso só pode ser alcançado pela fé. A fé não é o simples assentimento intelectual das verdades teológicas, ela é a própria experiência subjetiva do divino. A razão humana é capaz de compreender e concluir todas as verdades acerca de Deus, mas não é capaz de conhecer Deus. Temos, então, grosso modo, que o pensamento católico

percebe, muito mais, fé e razão operando de forma complementar, enquanto o pensamento protestante entende que fé e razão agem no conhecimento, sobretudo, de forma paralela.

Isso é importante porque, na segunda versão, a razão alcança muito maior autonomia e bem menores limitações. Ela não tem que, necessariamente, em determinados assuntos, atuar a partir de premissas dadas pela fé, nem precisa se deter fora de certos campos do

113 – “O estudo da natureza”
(extraído de *A Imprensa Evangélica*, 04 de maio de 1867, p. 69).



O ESTUDO DA NATUREZA.

conhecimento em que só a fé pode pronunciar-se. Por meio da fé, a alma humana encontra e conhece o Deus *absconditus*, que “excede todo o entendimento” (Isaías 45:15; Efésios 3:19; Filipenses 4:7); pois Ele não pode ser apreendido pelo intelecto. Mas, por meio da razão, o homem chega à certeza de todas as verdades intelectualmente cognoscíveis, que podem ser deduzidas dos dois livros que Deus deu ao exame humano: a Bíblia Sagrada e o “Grande Livro da Natureza”.⁶⁵¹

A própria Bíblia não é apenas aceita pela fé intelectualmente passiva, mas está sujeita à verificação e à comprovação racional. Era comum entre os teólogos protestantes dos séculos XVII e XVIII a reunião de “provas” da verdade e da inspiração divina das Escrituras, que normalmente se dividiam em três tipos.⁶⁵² O primeiro tratava das comprovações internas: eram as profecias do Antigo Testamento que se cumpriram no Novo, sobretudo as relativas ao Messias – são exemplos: Zacarias 9:9 em relação a Mateus 21:5; Salmo 22:16-18 em relação a Mateus 27:35; Isaías 53:12 em relação a Marcos 15:28. O segundo se referia a testemunhos de documentos históricos contemporâneos ao texto bíblico. Este tipo de “prova” ganhou maior importância com o surgimento da arqueologia bíblica, que demonstrou serem reais muitos personagens e lugares registrados nas Escrituras.⁶⁵³ O terceiro tipo era relativo às evidências da regeneração do ser humano que lia e praticava a Bíblia. É nesse sentido que o convertido precisava “provar” para a congregação que ele realmente era um salvo. A transformação da conduta dos crentes depois do conhecimento do texto sagrado também era considerada uma demonstração “empírica” de que a Bíblia é a palavra de Deus.

Não nos importa analisar a consistência destas “provas”, mas sim constatar que na mentalidade protestante nada poderia escapar aos critérios epistemológicos do exame racional, da verificação empírica, da comprovação experimental. E quando estes mesmos critérios foram aplicados à “Natureza”, surgiram nada menos do que o empirismo e a Revolução Científica.

Richard Morse, portanto, estava certo quando afirmou que a epistemologia da “certeza comprovada pelos fatos”, ao menos no mundo anglo-saxônico, é o princípio que fez da Reforma Protestante e da Revolução Científica duas faces de uma mesma moeda.⁶⁵⁴ É por isso que muitos protestantes conservadores do século XIX ficaram particularmente

⁶⁵¹ Veja: Francis Bacon, *Novum Organum*, p. 48. Versão eletrônica disponível no sítio: virtualbooks.terra.com.br/freebook/didaticos/Novum_Organum.htm (consultado em 30/01/2008).

⁶⁵² Veja: E. Brooks Holifield, *Theology in America*, pp. 186-190.

⁶⁵³ Veja sobre as descobertas de cidades antigas citadas na Bíblia por escavadores dos séculos XVIII e XIX, no livro do arqueólogo alemão Werner Keller, *E a Bíblia tinha razão*, pp. 28-38.

⁶⁵⁴ Richard Morse, *O espelho de Próspero*, pp. 44-53.

escandalizados com a teoria científica da evolução das espécies de Charles Darwin.⁶⁵⁵ Eles estavam acostumados a pensar, com Francis Bacon e Isaac Newton, que a ciência empírica sempre confirma as verdades bíblicas.

De qualquer forma, os missionários americanos no Brasil se percebiam como mensageiros de um cristianismo afinado com a reflexão livre e a ciência moderna. Não demorou muito para que a *Imprensa Evangélica* e *O Apóstolo* colocassem seus ases na mesa, revelando, nas controvérsias sobre as imagens e em outros assuntos, que algumas das principais cartas em jogo eram, de um lado, o silogismo escolástico, de outro lado, o experimentalismo indutivo. Segundo o periódico evangélico:

É evidente que nossa divergência não se limita ao simples ponto da utilidade do simbolismo romano, tido pelo *Apóstolo* como meio altamente moralizador e eficaz para comunicar ao entendimento e ao coração idéias e estímulos religiosos, e por nós qualificado como excessivo a ponto de deixar o espírito em jejum, e de favorecer o predomínio dos sentidos sobre as faculdades morais. (...) O *Apóstolo* quer estabelecer uma tese segundo o estilo escolástico, desenrolando-a em argumentos abstratos e filosóficos, como se fazia na Idade Média ao pé de Tomás de Aquino. Este método de argumentação é conhecido pelo termo *a priori*, isto é: da causa se pretende deduzir lógica e necessariamente as conseqüências. (...) Saindo deste raciocínio enraizado profundamente em toda a infeliz raça latina, o *Apóstolo* diz que se sente pisar em terreno falso. De preferência adotamos a argumentação diametralmente oposta, conhecida pelo termo *a posteriori*, isto é: dos efeitos se infere a natureza da causa.⁶⁵⁶

O articulista da *Imprensa Evangélica* procurou demonstrar, então, como os resultados objetivos, em termos de civilização, alcançados pelos povos que estudaram e praticaram os ensinamentos da Bíblia eram superiores aos daqueles que estavam obscurecidos pelo apego ao culto de imagens. Deduz-se destes fatos a veracidade das doutrinas bíblicas contra o sensualismo imagético. Nesta perspectiva, argumentações elaboradas pela concatenação de idéias inteiramente abstratas eram armadilhas que afastavam o raciocínio da realidade prática. Dessa forma, os católicos negligenciaram a reflexão sobre os fatos reais e foram superados por aqueles que concebem o conhecimento como dedução a partir da experiência da realidade.

Seja-nos permitido explicar a razão de sermos discípulos de Bacon, antes que de Tomás de Aquino. Todo o espantoso desenvolvimento das ciências é devido ao sistema que, desprezando o tirocínio dos escolásticos e as fofas declamações sobre a essência das coisas, aplica-se à colheita de fatos relativos ao assunto de que se trata, com a esperança de deduzir destes a lei que os explica. É verdade que este método tem o perigo que o *Apóstolo* previne. Entre os fatos coligidos podem figurar alguns que não vem ao caso. Todos os métodos têm perigos e nenhum dispensa o critério e o bom senso. Porém, é fora de toda a dúvida que quem se arrima sobre fatos para elevar-se às leis gerais e abstratas, esse pisa em terreno firme e sólido; nem arrisca-se a fazer o papel ridículo de sustentar *em tese* doutrinas cuja falsidade *prática* todo o mundo reconhece.

Não ambicionamos tecer teias de aranha que possam romper-se de encontro ao primeiro fato duro que nelas venha esbarrar. Pouco nos importa teses em presença do que se passa em torno de nós. O

⁶⁵⁵ A oposição entre o criacionismo e o evolucionismo foi assunto tratado em: *O gênesis de Moisés ante a ciência*, em: *Imprensa Evangélica*, 17 de outubro de 1885, p. 156.

⁶⁵⁶ *O Apóstolo contra a Imprensa Evangélica*, *Imprensa Evangélica*, 19 de maio de 1866, p. 79.

Apóstolo diz que o símbolo comunica a idéia e não a destrói. Pode ser que assim aconteça no gabinete do letrado, ou em algum mundo imaginário. Talvez virá tempo em que assim sucederá. Hoje em dia, e no Império do Brasil, e nesta corte, isso infelizmente não acontece. Se o *Apóstolo* se colocar em pé junto ao vestibulo de um templo onde se tenha acabado uma destas festas em que o simbolismo romano ostenta suas glórias, interrogando aos que forem saindo sobre as idéias espirituais do cristianismo, não poderá deixar de reconhecer que, embora o *Apóstolo* pareça ter razão em tese, a *Imprensa* tem-na em relação aos fatos.⁶⁵⁷

Note-se que, neste caso, o combate ao “sensualismo” não contradiz o empirismo. Isto porque as realidades materiais e visíveis não estão na ordem das coisas intrinsecamente sagradas. O erro é achar que a razão e os sentidos podem nos conduzir ao conhecimento do divino. Uma vez evitado este erro, temos o raciocínio e as faculdades sensoriais livres para atuar sobre os “fatos duros”, empiricamente verificáveis.

Para os missionários protestantes, as idéias, os valores e os símbolos que povoavam o universo espiritual do povo brasileiro precisavam passar tanto pelo fio da “navalha de Occam”, quanto pela lâmina da “espada do Espírito, que é a palavra de Deus”.



O encontro de Nossa Senhora com Santa Isabel

114 – O caráter teatral e imagético da religião brasileira (Thomas Ewbank, *Vida no Brasil*, p. 290).

⁶⁵⁷ *O Apóstolo contra a Imprensa Evangélica, Imprensa Evangélica*, 19 de maio de 1866, p. 79.

2.4.4 – O Escudo da Fé.

O cristianismo no tempo das luzes.

“É em vão, oh homens, que procurais em vós mesmos o remédio para as vossas misérias. Todas as vossas luzes só podem chegar a conhecer que não é em vós mesmos que descobrireis a verdade e o bem”.⁶⁵⁸

Blaise Pascal

Vimos acima que às pessoas do povo, e a quaisquer outros, que se achegavam como discípulos, os missionários protestantes ensinavam como ler, interpretar e viver os ensinamentos da Bíblia. E frente aos padres ultramontanos que os atacavam, eles precisavam apresentar respostas teológicas à altura de seus desafios. Mas, como veremos agora, no seu diálogo com os políticos e letrados brasileiros, os pastores evangélicos achavam necessário, antes de tudo, divulgar a liberdade de consciência como elemento essencial à religião cristã. As igrejas missionárias não foram o segmento mais importante, na sociedade brasileira do século XIX, a defender a liberdade religiosa; mas formaram o primeiro grupo organizado a fazê-lo, o mais empenhado, ardoroso e constante nesta causa. A liberdade

115 – “O dia de São Bartolomeu”
(extraído de *A Imprensa Evangélica*, 20 de janeiro de 1872, p. 13).



⁶⁵⁸ Blaise Pascal, *Pensamentos*, Art. IV, 01.

religiosa era não apenas um dos princípios fundadores da nação norte-americana, cuja cultura política os missionários traziam consigo, mas era também a espinha dorsal do sistema religioso denominacional. Ela estava visceralmente enraizada no tipo de cristianismo praticado e divulgado pelos pregadores americanos no Brasil.

Já foi dito que Lutero e Calvino não pregavam a ampla liberdade de pensamento, mas sim a possibilidade de o cristão acessar livremente a verdadeira doutrina das Escrituras Sagradas, independente de constrangimentos externos à sua consciência particular. Isso, portanto, foi um passo importante no caminho do individualismo, mas ainda estava longe da sua conclusão liberal. Essa

conclusão, sem dúvida, foi alcançada por aquelas vertentes independentes do puritanismo inglês que fizeram da liberdade religiosa, pode-se dizer, a principal razão fundadora da Nova Inglaterra colonial. Herdeiros deste legado, os missionários americanos tinham, pois, há séculos, esta liberdade calcificada em seu *corpus* teológico e eclesiástico. Mais do que isso, eles enxergavam com clareza, no Novo Testamento, próprio Jesus Cristo e seus apóstolos ensinando e



116 – Monumento à liberdade religiosa (Filadélfia - Pensilvânia).

praticando o cristianismo de uma forma inteiramente liberal.

Os pregadores protestantes sempre alçaram a bandeira da “primeira das liberdades”, tentando provocar o debate político sobre este tema desde que chegaram ao Brasil. E quando a partir da década de 1850 esta questão se tornou relevante para a agenda política nacional (pelos motivos que já analisamos), os missionários entenderam que tinham a autoridade da experiência para apresentar “bases filosóficas e religiosas adequadas para se levantar no Brasil o edifício das liberdades humanas”. Ao longo do ano de 1866, a *Imprensa Evangélica*

publicou uma série de artigos intitulados *A questão da liberdade religiosa no Brasil*, em cujo exame identificamos quais eram estas bases.

O articulista do jornal protestante procedeu a sua exposição debatendo com os dois textos importantes publicados no Brasil até aquela data para a defesa da liberdade de consciência: *Doze proposições sobre a legitimidade religiosa da verdadeira tolerância de cultos*, da autoria de Inácio de Barros Barreto, publicado sob o pseudônimo de Efraim em 1864; e *Da liberdade religiosa no Brasil: estudo de direito constitucional*, escrito pelo juiz Antônio Joaquim de Macedo Soares (1838-1905), no mesmo ano de 1866.

O texto de Barreto é original e interessante. Ele não defende a liberdade religiosa porque seria útil para o progresso do país, nem porque era adequada aos princípios políticos e filosóficos do liberalismo. Numa linha de raciocínio bastante diferente, Barreto expôs os “fundamentos da autoridade religiosa” e a “essência do cristianismo” para daí extrair os princípios legitimadores da tolerância.

Segundo “Efraim”, deve-se entender que Cristo transmitiu aos seus apóstolos apenas “autoridade” e não “infallibilidade pessoal” – os Evangelhos mostram claramente como os apóstolos de Jesus falharam. A autoridade deve, pois, ser honrada e não obedecida cegamente. Por isso, “é com a fé individual dos fiéis, e não com essa infallibilidade monstruosa, que se fundou o edifício do cristianismo”.⁶⁵⁹ A fé individual vem a cada um de nós, não através de “funcionários eclesiásticos” infalíveis, mas pela ação, mediata ou imediata, da Providência Divina. “Por aí se vê claramente que a fé é um dom de Deus, com que Ele purifica nossos corações”.⁶⁶⁰

Disso resulta que não há “o monopólio do cristianismo por esta ou aquela comunhão de fiéis”, pois o cristianismo, “tal qual o contemplamos em sua essência, é absolutamente indefectível em todos os tempos e lugares, e por isso pode existir ou operar por entre variadas fórmulas religiosas, não se identificando, porém, de sorte alguma com tais fórmulas”.⁶⁶¹ Todos os justos que já pisaram a terra – apesar de nem todos saberem disso – pertenciam à Igreja de Cristo, porque o cerne da religião cristã é a justiça, e Jesus foi a encarnação da própria justiça divina. Logo, este é o sentido da catolicidade (ou universalidade) da Igreja: a essência do cristianismo está, em diferentes graus, em todos os povos, instituições religiosas e culturas humanas. Nenhuma forma religiosa extrínseca, positiva e dogmática encerra a representação exclusiva do cristianismo. Todas elas são capazes de manifestar o caráter de

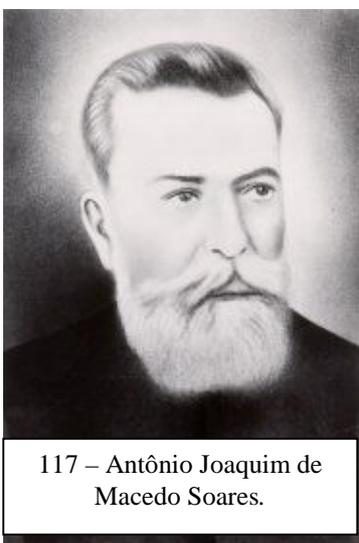
⁶⁵⁹ Inácio de Barros Barreto, *Doze proposições sobre a legitimidade religiosa da verdadeira tolerância de cultos*, p. 95.

⁶⁶⁰ *Idem*, p. 97.

⁶⁶¹ *Idem*, p. 17.

Cristo, mesmo as que sequer conhecem o seu nome. Salvaguardada a idéia da imutabilidade da verdade em si mesma, devemos reconhecer que a “Providência Divina acomoda a verdade aos diferentes graus de cultura do espírito humano”.⁶⁶² Portanto, todas as religiões devem ser toleradas, especialmente aquelas que se confessam cristãs.

O texto de Barreto apresenta, entre outros aspectos: a ênfase na fé individual como um dom direto de Deus, em detrimento da autoridade eclesiástica; a rejeição ao monopolismo do catolicismo oficial e a desvalorização das formas externas e dogmáticas, em benefício da subjetividade e da liberdade individual; uma atenção especial à autoridade do texto bíblico – todo o seu livro está pontuado por inúmeras referências bíblicas; a idéia da Providência como força divina universalmente atuante, capaz de legitimar todas as formas de manifestação religiosa. Alguns destes pensamentos podem ter derivado de influências protestantes, jansenistas, maçônicas ou liberais. Porém, a idéia de considerar todos os justos de todos os tempos e lugares como cristãos inconscientes tem uma referência longínqua na apologia de Justino Mártir e dos “Pais Alexandrinos”, que ensinaram, nos primeiros séculos da era cristã, a doutrina da ubiqüidade do *Logos* divino. Mas, parece que quem matou mesmo a charada de



Efraim foi o articulista da *Imprensa Evangélica*: o autor das “doze proposições” deve ter gastado muitas horas debruçado sobre a filosofia e a teologia germânica, especialmente sobre os escritos complicados de Immanuel Kant e Georg Hegel.

O texto de Macedo Soares, que já analisamos em outra parte (secção 1.5), associava concepções políticas e jurídicas liberais à defesa da utilidade da liberdade religiosa para o progresso nacional e à desvalorização das religiões “positivas” como meios de se alcançar algum conhecimento verdadeiro. Neste último aspecto, Soares dizia que nenhuma religião é a expressão da verdade e, se alguma o fosse, seria impossível identificar qual. Por isso, não fazia sentido impedir ou obrigar o cidadão, pelo poder do Estado, em relação a qualquer prática religiosa.

Para a *Imprensa Evangélica*, Barreto e Soares eram, naquele momento, os “chefes distintos” do movimento pela liberdade de consciência no Brasil e, caso tivessem proposto a criação de um “partido político” para defender esta causa, contariam com a inteira adesão dos protestantes: “pelo que toca a ação do governo em matéria de religião, somos

⁶⁶² *Idem*, p. 46.

correligionários”.⁶⁶³ Contudo, ambos os escritores erraram gravemente quando tentaram justificar a tolerância com base em interpretações do sentido da religião e do cristianismo: “ao nosso ver saíram-se mal desta aventura arriscada, não conseguindo nem deixar intacta a idéia fundamental da religião cristã, nem assentar bases bastante largas onde levantar-se o edifício das liberdades”.⁶⁶⁴

As idéias de Efraim acerca da presença difusa do divino em todas as religiões e culturas humanas, e do esvaziamento das manifestações divinas objetivas em favor de uma compreensão mais metafísica do cristianismo, foram rejeitadas pelos missionários americanos, já vacinados contra as novidades da teologia alemã. Para eles, Barreto era um discípulo de Kant e Hegel que achava que o cristianismo era uma filosofia e não uma religião:

A essência do cristianismo, segundo a análise de Efraim, é tão transcendental, que a tarefa de defini-la é superior às nossas forças, e tão sutil, que seus eflúvios estão onde menos julgávamos – entre os pagãos cujas crenças e costumes são diametralmente opostos à letra e ao espírito do Evangelho. A encarnação de Cristo e sua Paixão pareceram simplesmente figurar ao espírito de Efraim verdades abstratas que poderiam existir e atualmente existiriam independentemente desta ‘manifestação ostensiva’.⁶⁶⁵

Aqui podemos demarcar as objeções do pensamento protestante conservador dos missionários americanos em relação aos vôos mais ousados dos filósofos e teólogos da Alemanha, que decolaram, em grande medida, a partir da mesma tradição evangélica.

O trabalho intelectual de autores como Friedrich Schleiermacker, Georg Hegel, David Strauss, Albrecht Ritschl foi, também, um esforço de adaptação do pensamento cristão ao que entendiam ser o avanço inexorável das luzes da civilização e da ciência moderna. Suas idéias foram amplamente conhecidas e discutidas pelos protestantes anglo-saxônicos, entre os quais ganharam muitos adeptos e muitos opositores.⁶⁶⁶ Para os protestantes conservadores do século XIX, já não era possível nadar sempre a favor da corrente da razão, da ciência e da secularização, como fora em outros tempos. Em séculos passados, bastava se defender do ataque dos poderes católicos políticos e eclesiásticos, deixando que o exame crítico das Escrituras e da natureza conduzisse cada cristão ao conhecimento da verdade. Agora, porém, até dentro do campo da teologia reformada, da investigação empírica, da interpretação bíblica, era preciso levantar o escudo da fé.

O que os missionários não podiam aceitar na teologia do romantismo e do idealismo alemão, e na escola da alta crítica textual das Escrituras, era, principalmente, a despersonalização panteísta do divino, o esvaziamento completo da dogmática derivada da

⁶⁶³ *A questão da liberdade religiosa no Brasil*, em: *Imprensa Evangélica*, 19 de maio de 1866, p. 73-74.

⁶⁶⁴ *Idem*, p. 73-74.

⁶⁶⁵ *A questão da liberdade religiosa no Brasil*, em: *Imprensa Evangélica*, 02 de junho de 1866, p. 81.

⁶⁶⁶ Veja: Sydney Ahlstrom, *A religious history of the American people*, pp. 763-784.

revelação especial, a negação da historicidade dos eventos narrados na Bíblia. Em sua opinião, o resultado inevitável da adesão a estas idéias era a simples irreligiosidade. Os pressupostos que Efraim escolheu, portanto, apontavam no caminho da indiferença religiosa e não deviam ser adotados pelos cristãos “enquanto São Mateus, São Marcos, São Lucas e São João não forem substituídos por um novo Evangelho segundo Strauss ou Renan”.⁶⁶⁷

Para o articulista da *Imprensa Evangélica*, o Dr. Soares tinha caído no mesmo equívoco através de um caminho diferente. Se Efraim era seguidor de Kant, Soares era de Voltaire. O juiz optou por um agnosticismo típico do iluminismo francês: não existe nenhuma revelação especial divina que possa ser racionalmente aceita como verdadeira. Mas, para o jornal missionário, não se podia advogar consistentemente a liberdade religiosa nestes termos.

Efraim achou a verdade em toda a parte e por isso se declarou tolerante. O Sr. Dr. Soares achou a dúvida ou a mentira em toda a parte; por isso não admite que o governo faça distinção de crenças e cultos. (...) A nosso ver, uma crença positiva e dogmática com tanto que seja sinceramente abraçada, conduz a uma liberdade mais ampla e segura que a do indiferentismo.⁶⁶⁸

O argumento dos missionários não era ruim: se não faz diferença acreditar nesta ou naquela religião, o valor da liberdade religiosa fica esvaziado. A crença na nulidade da dogmática e das formas religiosas objetivas não é a base sobre a qual se deve estabelecer o princípio da tolerância. É como se primeiro fosse preciso chegar a um consenso sobre a futilidade da religião para, então, todos concordarem com a liberdade em relação a crenças que concluíram não serem verdadeiras. O preço da tolerância não pode ser a indiferença. É preciso colocar as coisas em outros termos para que os sinceramente religiosos sejam os maiores defensores da liberdade.

Estas teorias tão pouco cristãs não são necessárias à liberdade religiosa. Pelo contrário, todo aquele que as aceitasse afrouxaria em seu zelo pela santa causa da liberdade de consciência. Qual é o estímulo que nos leva a pugnar por esta causa? Por ventura apeteçemos a liberdade para nos vermos livres de toda a crença que não seja filha de um sentimento vago e infinitamente variável, ou de uma filosofia sem substância e sem alma? Não: desejamos ver a consciência humana libertada do jugo imposto pelos homens, para que ela possa livremente escutar a voz de Deus e a ela obedecer.⁶⁶⁹

Para os pregadores evangélicos, a fé sincera no teísmo e na revelação especial conduzem o crente à atividade proselitista, que reclama a não intervenção do Estado sobre assuntos de consciência particular. Assim, eles estabeleceram sua defesa da liberdade de crenças, estritamente, sobre as bases do liberalismo individualista anglo-saxônico.

Resumindo o que levamos dito, sustentamos a conveniência e a legitimidade da concessão da liberdade de consciência e de cultos: não por serem todas as religiões iguais, como quer o Sr. Dr.

⁶⁶⁷ A questão da liberdade religiosa no Brasil, em: *Imprensa Evangélica*, 02 de junho de 1866, p. 82.

⁶⁶⁸ A questão da liberdade religiosa no Brasil, em: *Imprensa Evangélica*, 16 de junho de 1866, p. 89-90.

⁶⁶⁹ A questão da liberdade religiosa no Brasil, em: *Imprensa Evangélica*, 02 de junho de 1866, p. 82.

Soares; não por ser a essência do cristianismo tão volátil e difusa (...) como entende Efraim – mas sim em virtude da supremacia da consciência individual, cujo direito privado é indagar a verdade e professá-la livremente, isto é, sem ser coarctada ou constrangida pela força bruta de nenhum poder constituído. Este princípio encerra em si a idéia da restrição das atribuições de todo o governo, excluindo sua ação do foro da consciência individual.⁶⁷⁰

Não havia nada mais absurdo para os pastores americanos do que a acusação do senador Cândido Mendes de Almeida de ser o protestantismo o suporte do cesarismo absolutista (veja a secção 1.4.1). A *Imprensa Evangélica* rebateu esta afirmação como inescusável, dizendo que “um dos princípios mais distintos do protestantismo, como sua excelência bem devia saber, é o da independência absoluta da Igreja de Jesus Cristo de toda a ingerência e pressão das autoridades civis, em coisas espirituais”.⁶⁷¹ A sua versão da religião evangélica estava perfeitamente casada com o credo do liberalismo.

Em meio aos conflitos entre ultramontanos, regalistas e separatistas, os missionários ficaram satisfeitos em anunciar que os letrados brasileiros não precisavam se tornar indiferentes à religião, nem desertar do cristianismo, para abraçar coerentemente o liberalismo, a fé na razão e nas ciências. A *Imprensa Evangélica* celebrou quando, na década de 1870, um grupo cada vez maior e mais importante de escritores e políticos aderiu à compreensão de que o modelo de sistema religioso ideal era o liberal cristão norte-americano.

Como vimos, figuras como Tavares Bastos, Cristiano Ottoni, Saldanha Marinho e Rui Barbosa publicaram artigos e livros que defendiam a liberdade de consciência, o caráter positivo da diversidade de igrejas, o espírito do exame livre e individual em assuntos de fé, a separação entre Estado e Igreja, o retorno ao cristianismo primitivo do Novo Testamento e a reprovação da indiferença religiosa. Além de todos estes princípios, concordes com o sistema religioso denominacional estadunidense, estes intelectuais e homens de Estado afirmaram que era absurda a doutrina da infalibilidade papal, rejeitaram a autoridade da hierarquia eclesiástica romana, consideraram nulo o simbolismo das festas e das imagens católicas, classificaram o protestantismo como baluarte da civilização moderna e da liberdade de pensamento.

A *Imprensa Evangélica* comemorou cada um desses livros e concluiu que boa parte dos letrados brasileiros, mesmo sem abjurar o catolicismo com todas as letras, não era composta por autênticos católicos romanos. Este grupo distinto formava, mesmo sem saber, uma “nova seita de protestantes”.⁶⁷² Um século mais tarde, Roque Spencer Maciel de Barros

⁶⁷⁰ A questão da liberdade religiosa no Brasil, em: *Imprensa Evangélica*, 07 de julho de 1866, p. 97.

⁶⁷¹ O resultado lógico do protestantismo, em: *Imprensa Evangélica*, 07 de agosto de 1869, p. 113.

⁶⁷² *Imprensa Evangélica: Será o Brasil católico romano?*, 16 de julho de 1870, p. 113; e: *Nova seita de protestantes*, 06 de maio de 1871, p. 52.

afirmou, exatamente, que o cristianismo liberal da nossa elite ilustrada não era o verdadeiro catolicismo, mas sim uma forma de “protestantismo inconsciente”.⁶⁷³

Todavia, como sabemos, nem todos os intelectuais e políticos brasileiros concordaram com a solução mediadora entre o cristianismo e a ciência. Assim, um novo desafio apresentou-se aos missionários protestantes no final do século XIX: o debate com o cientificismo materialista dos positivistas e dos evolucionistas. A *Imprensa Evangélica* usou, então, uma metáfora política para explicar as razões do materialismo. Todos os partidos revolucionários tentam “desacreditar e enfraquecer o poder que querem derrubar”. Mas nunca aconteceu de um desses partidos negar a existência do governo que pretendiam depor. Os revolucionários que queriam livrar-se da autoridade divina, porém, já que é impossível tirar Deus do trono do universo, resolveram afirmar que Ele, simplesmente, não existe. No fundo, a motivação dos materialistas era ficarem livres do governo e do julgamento de Deus sobre suas vidas.

Existe em toda a parte um partido revolucionário cujo empenho é sacudir o jugo do governo da Providência que Deus exerce sobre o mundo. Os incrédulos das diversas escolas constituem este partido, revolucionário na maior extensão da palavra. O trono de Deus é o alvo a que os sectários deste partido se dirigem. (...) A criatura que se persuade da não existência de Deus, vive ou julga viver desassombrada de uma tirania execrada. (...) De fato, todos os sistemas de incredulidade tem por alvo o mesmo fim prático, e não se diferenciam entre si senão na escolha dos meios. A negação da ingerência de Deus no governo do mundo é comum a todos eles. O ateu, o panteísta, o materialista e o deísta não discrepam em relação a esta idéia essencial. Em última análise, todos eles tornam o homem independente do governo de um Deus que há de julgá-lo conforme a justiça.⁶⁷⁴

Os protestantes não podiam aceitar a idéia de que a adesão ao pensamento científico conduziu os materialistas ao ateísmo. Portanto, encontraram a explicação, para eles mais plausível, de que os incrédulos percebiam Deus como um tirano e por isso se rebelaram contra o seu poder sobre o mundo. A tirania papal tinha ajudado a projetar essa percepção distorcida da divindade. Os avanços das “ciências físicas” estavam alcançando resultados maravilhosos e isso favorecia os interessados em divulgar o equívoco de que a ciência substituiria a religião, pois contradizia seus ensinamentos: “As descobertas se sucedem umas às outras com rapidez extraordinária, e são logo aproveitadas para o aumento de todas as comodidades desta vida. A imprensa divulga estes conhecimentos entre todas as classes da sociedade, e ninguém há que não se julgue muito mais entendido que seus pais e, portanto, capaz de dar solução fácil a todas as questões”.⁶⁷⁵

⁶⁷³ Roque Spencer Maciel de Barros, *A ilustração brasileira e a idéia de universidade*, p. 38.

⁶⁷⁴ *A escola dos materialistas*, em: *Imprensa Evangélica*, 15 de junho de 1867, p. 89.

⁶⁷⁵ *A escola dos materialistas*, em: *Imprensa Evangélica*, 15 de junho de 1867, pp. 89-90.

Para os missionários, uma das maiores provas de que a verdadeira ciência não nega a existência de Deus, antes a confirma, era o fato de que a maior parte dos expoentes da Revolução Científica eram crentes e religiosos: “Os mais ilustres representantes da ciência, os gênios que a tem criado: Copérnico, Kepler, Descartes, Newton, Euler, Leibniz, Buffon, Lavoisier, Cauchy Couvier, Ampere, Eli de Beaumont, etc, etc, não só criam em Deus, mas no cristianismo”.⁶⁷⁶ Como dizer que o conhecimento científico leva ao ateísmo e à refutação do cristianismo se gênios como Kepler, Newton, Leibniz e Pascal foram devotados amantes da teologia e da leitura bíblica? Qual a efetiva contribuição que os positivistas deram à ciência, que possa se comparar com a destes grandes cientistas?



118 - Pascal estuda Geometria
(extraído de *A Imprensa Evangélica*,
15 de dezembro de 1866, p. 189).

BRAZ PASCAL ESTUDANDO GEOMETRIA.

⁶⁷⁶ *Positivismo*, em: *Imprensa Evangélica*, 06 de setembro de 1884, p. 134.

Dessa forma, os missionários reduziram o ateísmo dos materialistas a um problema moral e não intelectual. Isso porque, em seu pensamento, era inconcebível uma moralidade que resistisse de pé face à descrença na imortalidade da alma e no tribunal divino. Nessa visão, se o ser humano é apenas um aglomerado de matéria, que perece da mesma forma que qualquer ser bruto, não há certo ou errado no campo das possibilidades humanas. Como já dizia Kant em outras palavras, a existência de Deus e a imortalidade da alma eram imperativos categóricos à razão prática do senso comum.⁶⁷⁷

Vários iluministas admitiram que a fé na existência de Deus e da alma imortal (que resultam no juízo final), era importante para que o homem em geral justificasse o seu proceder moralmente correto. Se não há julgamento e aplicação da lei, a lei é morta. Se não há lei válida vigente, também não há certo e errado. Deus não interfere no funcionamento do mundo, mas ainda é uma boa explicação para a sua origem e uma boa justificação para o agir ético no mundo. Os materialistas do século XIX, porém, ousaram afirmar que Deus era uma hipótese metafísica desnecessária e que a ação humana moralmente orientada não devia ser motivada pela expectativa de castigos ou recompensas futuras, mas sim pelo simples amor à justiça – que os positivistas chamaram de altruísmo.

Os religiosos tradicionais, por sua vez, só podiam conceber esta justiça como uma das transfigurações do Ser supremo. O que é bom no mundo dos homens só o pode ser como emanção do Bem em si mesmo. A justiça só é amável por ser uma característica própria da personalidade divina. Por isso, concluíram que o materialismo ateu era, afinal, uma fuga à responsabilização moral perante Deus.

Esse era o argumento fraco dos protestantes, e dos cristãos em geral, contra o positivismo. O mais forte argumento que eles tinham era a alegação de que a ciência positiva é um instrumento para a realização de coisas úteis ao ser humano, mas não a fonte para a experiência íntima da espiritualidade e da formação do caráter moral, que costuma ter na religião um esteio mais seguro.

Do ponto de vista intelectual, para os missionários protestantes, a refutação do cientificismo materialista devia se dar pela simples solução de um mal entendido, provocado pelo ultramontanismo católico. Não era preciso rechaçar a teologia e a religião para abraçar a ciência, como diziam os positivistas – e como os ultramontanos faziam parecer. Não era preciso abandonar o cristianismo para aderir integralmente ao liberalismo, como davam a entender os evolucionistas do darwinismo social – reagindo à posição antiliberal do próprio

⁶⁷⁷ Veja: Immanuel Kant, *Crítica da razão prática*, 132-142.

Vaticano. Tampouco era preciso uma diluição da dogmática cristã pelo deísmo iluminista ou pelo panteísmo idealista.

Rejeitando muitos aspectos do iluminismo francês, do idealismo alemão, do cientificismo positivista, do evolucionismo darwinista, os missionários protestantes no Brasil propuseram um cristianismo esclarecido pelas luzes da civilização moderna, que brilhavam apenas pelos faróis do empirismo e do liberalismo anglo-saxônicos.