

Protestantismo brasileiro à procura de indentidade

Preleção inaugural pronunciada em 18 de abril de 1974
na Faculdade de Teologia da IECLB por Klaus van der
Grijp

A missão primordial de uma faculdade de teologia é ser um foco de reflexão a serviço da Igreja e do mundo de hoje. Mas reflexão sobre quê? A relevância da nossa reflexão dependerá da sua temática; ela dependerá da nossa capacidade de fazer as perguntas certas no momento certo. Começemos pela reflexão no sentido lateral: **re-flexão**, um dobrar-se do indivíduo sobre si mesmo, um giro do pensamento em torno do sujeito pensante. Esta etimologia poderia levar-nos à afirmação socrática de que a essência de toda a sabedoria é conhecer-se a si mesmo. Quem sou eu? Onde venho? O que faço aqui? Para onde vou? Estas seriam as nossas perguntas fundamentais. Ou também poderíamos pensar em Agostinho o qual, interrogado pela sua Razão sobre o que ele desejava saber, respondia simplesmente: "Desejo conhecer a Deus e à alma." "Mais nada?" perguntava a Razão, surpreendida. "Nada em absoluto," era a resposta (1).

Este temário, queridos ouvintes, determinou a reflexão teológica da Igreja durante mais de um milênio: Deus e a alma. Calvino, no primeiro capítulo da sua **Instituição da religião cristã**, demonstra a estreita relação que existe entre estes dois objetos do conhecimento. "Porque ninguém — argumenta ele — pode se considerar a si mesmo sem elevar logo os sentidos à contemplação de Deus, no qual ele vive e se move... Mas consta igualmente que o homem nunca alcançará um conhecimento puro de si, a não ser que ele contemple primeiro a face de Deus, e desça dessa visão até à consideração de si mesmo."

Todavia, para o critério moderno a reflexão teológica difícilmente se esgota neste movimento linear entre Deus e a alma. O próprio conceito de pessoa nos impele a enfatizarmos também o conhecimento do próximo. Eu não posso descobrir-me como um eu individual, se não há também um tu que me ponha barreiras, que delineie a minha identidade. "Para se poder ser indivíduo, é essencialmente necessário que haja outros," afirma Dietrich

(1) *Sollóquios* I, cap. 2.

Bonhoeffer (2). Não existe o sujeito em si, o eu estático e absoluto, mas sempre o sujeito em relação dinâmica com outros sujeitos, o eu encontrando a sua identidade na confrontação com estes outros. E Deus? O que significa Deus para esta relação interpessoal entre o eu e o tu? Ele não deve ser concebido como uma realidade adicional, um terceiro ente, que também existiria fora do encontro entre a primeira e a segunda pessoa. Não, Deus é aquele que acontece no encontro, que faz com que surjam do encontro as duas identidades, o eu e o tu. Com as palavras de Bonhoeffer: "Deus, ou o Espírito Santo, acresce ao tu concreto; só pela sua operação o outro se torna para mim o tu, do qual nasce o meu eu" (3). E poderíamos concluir: a reflexão teológica é, em última análise, aquela reflexão pela qual procuramos descobrir como Deus acontece na dialética entre nós e os outros.

Tudo isto não é filosofia abstrata. Quão concreto pode se tornar o nosso esquema dialético o veremos agora, quando vamos aplicá-lo à realidade eclesial do protestantismo brasileiro. Muitos concordam quanto à necessidade urgente de uma reflexão no nosso campo. Criatividade espiritual, desenvolvimento de uma teologia autóctone, conscientização das comunidades tradicionais são alguns desideratos que se dão a conhecer com crescente insistência dentro e fora da nossa Igreja. Mas como iniciar esta tarefa? Quais os pontos de referência? Quais os objetivos a que aspiramos? Eu quero propor aqui três linhas de reflexão, três modos de pensar que nos ajudarão a analisar o nosso passado tanto como a encarar o nosso futuro. O primeiro modo de pensar gira em volta de nós mesmos, é um esforço de autodefinição: **Quem somos nós?** Além desta reflexão centrípeta existe uma reflexão centrífuga, um esforço de compreensão do ambiente e de solidariedade com o ambiente: **Quem são os outros?** E afinal, como um esforço de realização comunitária, vem aquela pergunta básica de toda a existência cristã: Como é que Deus acontece entre nós e os outros?

Eu disse que as três linhas aludidas nos ajudarão a analisar o nosso passado, porque me parece que, historicamente, cada uma delas tem determinado até certo ponto o protestantismo brasileiro, e logo a seguir quero provar esta asserção. Mas não se trata apenas de fases sucessivas da história eclesiástica, como se todo movimento evangélico tivesse conhecido os seus respectivos períodos de auto-definição, de solidariedade e de realização. Trata-se, na verdade, de processos simultâneos interrelacionados e interdependentes. A Igreja não pode se realizar a não ser em solidariedade com o seu meio. Mas não pode haver solidariedade sem uma prévia auto-definição da comunidade eclesial. E esta autodefinição, por sua vez, se efetua em relação dinâmica com o meio. Vejamos o que isto significa para nós em termos históricos.

Os primeiros protestantes que chegaram ao Brasil com propósitos de propaganda religiosa, viam-se justificados pela sua

(2) *Sanctorum communio* (München, 1954), pág. 29.

(3) *Ibidem*, pág. 32.

convicção de que a religião dominante nestas terras mal merecia o nome de cristianismo. São características as palavras de Henry Martyn, o famoso orientalista evangélico, que em 1805, encontrando-se de passagem em Salvador da Bahia, teria exclamado do alto do reduto que dominava a cidade e o porto: “Quem será o ditoso do missionário, encarregado de trazer o nome de Cristo a estas regiões ocidentais? Quando será este bellissimo país libertado da idolatria e do espúrio cristianismo? Cruzes há em abundância, mas quando será aqui arvorada a doutrina da Cruz?” (4). Uma semelhante posição apriorística nos é relatada de William Bagby, o fundador do movimento batista no Brasil. Em 1881, quando ele e sua esposa vieram dos Estados Unidos, diz o seu biógrafo que “não conheciam ninguém no Brasil, não sabiam falar palavra alguma no vernáculo do povo e nada sabiam das condições que tinham de enfrentar.” Mas quando o navio entra na impressionante baía da Guanabara — são palavras do próprio Bagby —, “entristece-se o meu coração por haver aqui milhares de almas sem Deus e sem esperança, sob a sombra triste de um eclipse!” (5). Este tipo de avaliações, do qual poderíamos alegar numerosos exemplos até o dia de hoje, parece referir-se ao meio, aos outros, mas a completa falta de argumentação faz com que devemos compreendê-los primeiramente como uma auto-affirmação do missionário.

Quando James Fletcher, um dos primeiros agentes da Sociedade Bíblica Americana que visitaram este país, perguntou a um diácono da igreja católica quais as notícias que ele devia relatar lá fora a respeito da situação religiosa no Brasil, o diácono respondeu, para a mal dissimulada satisfação do interrogante: “Diga que estamos nas trevas, atrasados e quase abandonados” (6). Para poder trabalhar no Brasil, o missionário precisa se convencer de que ele é necessário, como protestante e como estrangeiro. Um outro agente bíblico, Daniel Kidder, visitando o país em 1847, escreve nas suas memórias: “Se bem que tenham passado 200 anos desde o descobrimento e a primeira ocupação da província de São Paulo, não se sabe de nenhum ministro protestante do Evangelho que a tivesse visitado antes (da minha chegada). Embora colonizada com o propósito evidente de converter os indígenas, e subsequenteemente habitada por numerosos monges e padres, não há probabilidade de que qualquer pessoa já tenha entrado nos seus domínios trazendo exemplares da Palavra da Vida na língua vernácula, com a intenção explícita de colocá-las nas mãos do povo” (7).

Na autodefinição do missionário protestante está subentendida, às vezes, a superioridade qualitativa da civilização de que ele faz parte. Comentando o episódio dos huguenotes na Guanabara, um

(4) George Upton Kriskke, *História da Igreja Episcopal Brasileira* (Rio de Janeiro, 1949), pág. 20.

(5) A. R. Crabtree, *Historia dos baptistas no Brasil até o anno de 1906* (Rio de Janeiro, 1937), págs. 45-46.

(6) Daniel Parish Kidder and James Cooley Fletcher, *Brazil and the Brazilians* (Philadelphia, etc., 1857), pág. 387.

(7) *Ibidem*, pág. 384.

historiador norte-americano observa: “Ao recordar-me desta tentativa fracassada para estabelecer aqui a Reforma, e da causa direta do fracasso, não posso deixar de especular sobre os resultados possíveis e até prováveis que teria produzido o estabelecimento duradouro do protestantismo durante os trezentos anos que passaram desde então. Se pensamos na riqueza, no poder e na prosperidade crescente dos Estados Unidos, fruto de duzentos anos de colonização de parte de uns poucos grupinhos de protestantes na costa relativamente brava e estéril do continente setentrional, então não há arrogância na suposição de que, se um povo de igual fé, de igual moralidade, de iguais hábitos de indústria e iniciativa houvesse tomado pé num clima tão magnífico e num solo tão exuberante, já há muito tempo que o sertão ainda inexplorado e impenetrável do interior teria florescido em civilização como uma rosa, e o Brasil, do litoral até aos Andes, se teria convertido num dos jardins do mundo” (8). Não seria difícil acrescentar exemplos de semelhante presunção cultural com respeito à “raça loira e trabalhadora”, que na mesma época veio colonizar as províncias do Sul, trazendo consigo a fé evangélica.

Mas não apenas o fato de ser protestante, nem de possuir uma determinada herança cultural, determinava o conceito que o missionário tinha de si mesmo. Em alguns casos existia também uma marcada consciência denominacional, isto é, a convicção de que não bastavam aqui os princípios básicos da Reforma, por exemplo, a ênfase na leitura da Bíblia, mas que um credo particular, um certo tipo de piedade e um regime eclesiástico nascido em outros tempos e em outras latitudes devia ser implantado integralmente no solo brasileiro. No seu relatório de 1859, a junta de missões estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos expressa a sua opinião de que “os missionários de nenhuma outra parte do mundo cristão poderiam operar tão eficazmente entre aquele povo como os missionários enviados pelas igrejas da nossa Convenção.” No mesmo sentido é formulado, alguns anos depois, o pedido de uns refugiados da guerra civil, que formaram uma colônia na vila paulistana de Santa Bárbara: “Passa à Macedônia e ajuda-nos!” É isso não simplesmente para pregar o Evangelho, como fez o apóstolo Paulo quando pusera o pé na Europa, mas — citando as próprias palavras do pedido — “para que uma boa comunidade batista neste país seja acrescentada à grande família dos batistas do mundo” (9). Um pouco mais atenuada, encontra-se a mesma consciência denominacional entre os metodistas, que mantiveram uma missão no Brasil de 1835 até 1841, vendo-se neste último ano obrigados a suspendê-la por um quarto de século. “Depois de tudo isso — diz um dos seus historiadores — houve um grande silêncio em todo o Brasil...” (10). Queremos aqui lembrar apenas que também a missão do sínodo luterano de Mis-

(8) *Brazil and La Plata*, citado em Kidder, o. c., pág. 59.

(9) *Crabtree*, o. c., pág. 39.

(10) Isnard Rocha, *Histórias da história do metodismo no Brasil* (São Paulo, 1967), pág. 30.

souri, assim como a formação da "Gotteskasten-Synode" nos estados de Santa Catarina e Paraná, nasceu de uma semelhante preocupação pela pureza confessional.

Ainda assim, convém apontar que nem todos os missionários que começaram a trabalhar no Brasil precisavam deste tipo de autodefinição. Um belo exemplo é o médico escocês Robert Kalley, que na sua mocidade se converteu do agnosticismo, ofereceu seus serviços à Igreja da Escócia, foi aceito pela Sociedade Missionária de Londres, de cunho anglicano, para uma missão na China, fundou na Ilha da Madeira uma comunidade presbiteriana, casou com uma senhora afiliada aos Irmãos de Plymouth, e no Brasil, onde ele residiu desde 1855, deu início a uma igreja de tipo congregacionalista (11). Chegando no nosso país como um homem maduro, ele já tinha adquirido perfeitamente a sua identidade pessoal e estava acima das sutilezas confessionais. A mesma independência se nota em Ashbel Simonton, o moço americano que veio aqui em 1859, aos 26 anos, despertou aqui o presbiterianismo nacional e morreu aos 34 anos. Tudo o que depois se tornaria austero denominacionalismo na igreja por ele fundada, ainda estava candidamente indefinido na pessoa do seu fundador. O diário de Simonton, publicado por ocasião do centenário da sua chegada no Brasil (12), reflete a alma de um homem singelo, um pouco acanhado, muito mais crítico consigo mesmo do que com o meio que ele pretendia evangelizar. Dir-se-ia que Simonton morreu na flor da idade, antes que as condições do ambiente pudessem desafiá-lo a uma auto-afirmação mais decidida. Mas o cume da espontaneidade pré-crítica, a mais absoluta ausência de preconceitos de cultura ou denominação, encontramos-lo em aqueles dois rapazes suecos chamados Gunnar Vingren e Daniel Berg, que um dia, em 1911, partiram de Chicago sem um centavo na bolsa, rumo ao estado brasileiro do Pará, simplesmente porque eles julgavam que o Espírito Santo lhes tinha dito este nome (13). Desimpedidos de qualquer bagagem intelectual, chegaram aqui como uma folha branca, na qual o futuro escreveria a sua história. Hoje o movimento por eles iniciado é o mais vasto de todo o protestantismo brasileiro.

Mas num certo sentido a mesma sorte coube a todas estas empresas missionárias, fosse qual fosse a sua identidade inicial. A sua auto-compreensão foi aprofundada, a sua auto-definição se tornou mais estrita na luta com o ambiente. Esta é uma lei das minorias religiosas, à qual os grupos evangélicos do Brasil tiveram que se submeter indiscriminadamente. Quando falo de luta com o ambiente, refiro-me à impugnação mútua de católicos e protestantes. Atacassem estes o romanismo abertamente ou não, a sua mera presença no território nacional podia ser interpretada como

(11) V. sobre Kalley: Michael Presbyter Testa, *O apóstolo da Madeira* (Lisboa, 1963) e Ismael da Silva Júnior, *Heróis da fé congregacionais*, vol. 1 (Rio de Janeiro, 1972).

(12) *Inspirações de uma existência* (São Paulo, 1959).

(13) Emílio Conde, *História das Assembléias de Deus no Brasil* (Rio de Janeiro, 1961), págs. 13ss.

um ataque ao cristianismo existente. A única maneira de evitar esta aparência seria: não abrir missão estrangeira no Brasil, respeitando assim a autonomia da Igreja estabelecida, como efetivamente tem sido a política do alto anglicanismo (14). Uma vez presentes no nosso meio, as minorias não podiam esperar outra coisa senão a hostilidade dos católicos e precisavam se defender.

Tarefa ingrata seria catalogar os diferentes tipos de hostilidade que os evangélicos brasileiros tiveram que enfrentar no primeiro século da sua existência. A opinião que Daniel Kidder emitiu em 1845, de que “não há país católico romano no globo onde predomine um maior grau de tolerância nem maior liberalidade de sentimentos para com os protestantes” (15), resultou altamente otimista, e a realidade é que a crescente autoconsciência do catolicismo brasileiro — começando pela Questão Religiosa e desenvolvendo-se nas primeiras décadas da República — fez com que as minorias protestantes se dobrassem sobre si mesmas. Alguns episódios hoje nos parecem exalar um humor pitoresco, como, por exemplo, a crendice do povo de Lavras (MG) com respeito à missionária Carlota Kemper: o padre havia dito que ela tinha os pés fendidos como os de cabra, e que o dinheiro dela, nas mãos de quem lhe vendesse qualquer coisa, logo viraria carvão (16). Mas a leitura dos jornais da época, ou também o extenso relato das perseguições religiosas escrito pelo positivista Pedro Tarsier (17), nos evoca ao vivo o clima de desconfiança e calúnia no qual o recente protestantismo brasileiro tinha que afirmar a sua identidade.

O pior é que este clima impossibilitava de antemão um encontro autêntico no nível das idéias. Cada partido tinha a sua posição preconcebida, e julgava conhecer também a posição da parte contrária, mesmo sem escutar-lhe as afirmações em pormenor. Um estudo mais profundo das argumentações mútuas, que ainda está por realizar, provaria com toda a verossimilhança que elas foram importadas no Brasil já feitas; os seminários católicos dispunham desde os dias da Contra-Reforma de um arsenal de argumentos para demonstrar a falsidade do protestantismo (18), enquanto que os protestantes já tinham forjado as suas armas em outras terras, onde eles constituíam minoria, principalmente na França e na Irlanda (19). No Brasil, os nossos missionários podiam reproduzir aquelas polémicas ao pé da letra. Daí por que a discussão com Roma, julgando em termos globais, não carecia apenas de autenticidade, mas também excluía desde já a possibilidade de qualquer um dos litigantes modificar a sua posição. Um exemplo

(14) Objeções anglo-católicas à abertura de uma missão episcopal, v. Kriskche, o. c. pág. 29. É sabido que a negativa da parte da Conferência Missionária de Edimburgo (1910) de incluir a América Latina nas terras de missão se deve às instâncias da Igreja anglicana.

(15) Kidder, o. c., pág. 143.

(16) Margarida Sydenstricker, Carlota Kemper (São Paulo, 1941), pág. 33.

(17) História das perseguições religiosas no Brasil, 2 vols. (São Paulo, 1936).

(18) Uma impugnação clássica no mundo hispânico, anterior a todo encontro real com o protestantismo, mas que circulou amplamente em diversas traduções, é Jaime Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo* (1844).

(19) M. H. Seymour, *Evenings with the Romanists*; Thomas Kelly, *Andrew Dunn*; e Luigi De Sanctis, *La tradizione*, são amostras deste acervo internacional de literatura anti-romanista.

típico desta guerra de trincheiras é o debate iniciado em 1920 com o fraco livro apologético de Eduardo Carlos Pereira: **O problema religioso da América Latina**, refutado com as respostas fáceis do padre Leonel Franca, na sua obra *A Igreja, a Reforma e a civilização* (1922); as reações a esta obra publicadas por Ernesto Luiz de Oliveira, Otoniel Mota e Lisânias Cerqueira Leite (20), e a réplica do ilustre jesuíta, publicada em 1937 sob o título um tanto enganador de **O protestantismo no Brasil**. A despeito da erudição ostentada nesta longa polémica, o leitor se convence facilmente de que, em vez de lançar uma ponte de comunicação entre os dialogantes, ela só serviu para cada um reafirmar a sua própria posição. Ainda estamos na linha da autodefinição, na fase da reflexão centrípeta. Se ela não fosse complementada por um movimento em direção oposta, nunca se estabeleceria aquela relação dialética pela qual Deus se torna acontecimento entre nós e os outros.

“Quem são os outros?” Esta é a pergunta que marca o movimento centrífuga. Historicamente ela vem quase sempre em segundo lugar, subordinada à preocupação pela própria identidade. Todavia, a pergunta é tão antiga como o protestantismo no Brasil. Já as memórias dos agentes bíblicos Kidder e Fletcher contêm passagens que procuram sondar os diferentes matizes da religiosidade autóctone, fugindo das generalizações prematuras. A sua preferência vai, como é lógico, para os católicos liberais, os menos comprometidos com o sistema hierárquico, e os que nutrem a sua devoção na Palavra de Deus, sejam eles leigos ou clérigos. De acordo com o critério original das sociedades bíblicas (21), eles não só se interessavam pela população católica à medida que ela lhes parecesse permeável às idéias protestantes, mas também lhe apreciavam as qualidades intrínsecas. Tal foi o caso daquele professor de direito em São Paulo, que em 1839 se prontificou para ajudar Kidder na distribuição da Bíblia. “Despedi-me dele — relata o agente —, estimando altamente as suas boas intenções, e com a esperança ardente de que ele fosse ainda muito útil para a regeneração da sua Igreja e para a salvação dos seus compatriotas” (22). “A regeneração da sua Igreja” — estas palavras revelam uma certa confiança de que o catolicismo brasileiro, pela mera penetração da Sagrada Escritura, seria capaz de se renovar. Mais notável ainda é a atitude do primeiro obreiro nacional que serviu a causa do presbiterianismo no Brasil, o expadre José Manuel da Conceição. Observa-se nele uma preocupação por apreciar não só o catolicismo esclarecido, de inspiração evangélica, mas até aquelas manifestações de crença primitiva que a maior parte dos seus correligionários condenavam sem sequer um esforço de reflexão aprofundada. Eis aqui as suas palavras:

(20) Respectivamente *Roma, a Igreja e o Anticristo* (1930); *Lutero e o padre Leonel Franca* (1933); e *Protestantismo e romanismo* (1936).

(21) Cf. o notável ecumenismo de um James Thomson (agente em diversos países hispano-americanos entre 1818 e 1844), que contava firmemente com reformas dentro da Igreja católica. V. Juan C. Varetto, *Diego Thomson* (Buenos Aires, 1918).

(22) Kidder, o. c., pág. 393.

“Exterminar certos prejuízos e costumes úteis, usos que muitas vezes substituem a verdade mesma, por nenhum modo é isso ilustração; porém leviandade desumana, crueldade inexcedível. Respeitem-se, portanto, os costumes e usos antigos do povo, que, em falta de mais profundos esclarecimentos, são aptos para guiá-los e contê-los no bem. Ó meu Deus! eu respeitarei a religião do ignorante, a fé daqueles que não têm tantas ocasiões de conhecer-vos e de venerar-vos de um modo mais digno. Jamais servirei à vaidade e presunção, de tal sorte que abale a fé piedosa dos outros com palavras e ações inconsideradas” (23).

Respeitar a identidade dos outros, descobrir-lhes os valores específicos e deixar que eles determinem, de um certo modo, a nossa maneira de ser, essa é uma lição que nós, protestantes brasileiros, temos aprendido aos poucos. Um aspecto particular, que eu quero interpretar neste sentido, é a progressiva nacionalização das Igrejas evangélicas, o esforço para deixar atrás o estrangeirismo das primeiras gerações missionárias. Este esforço se observa sucessivamente nas diversas denominações. Os primeiros são os presbiterianos, que já no fim do século passado se rebelam contra o que lhes parece uma intromissão indevida dos corpos missionários americanos nos assuntos nacionais. É sabido que o nacionalismo foi um dos motivos que, em 1903, induziu um grupo liderado por Eduardo Carlos Pereira a constituir-se em Igreja Presbiteriana Independente (24). Certo, outras circunstâncias fazem com que se deva interpretar esse cisma antes como um ato de autodefinição do que como abertura para o meio nacional, mas o desejo explícito dos Independentes de ser Igreja brasileira para o povo brasileiro, e a sua conseqüente renúncia a toda ajuda material dos Estados Unidos, merece a nossa atenção. Émile Léonard, o conhecido historiador francês, demonstra no seu livro sobre o protestantismo brasileiro (25) uma analogia sensacional entre os acontecimentos no setor presbiteriano e as tensões que vinte anos mais tarde sacudiram as igrejas batistas, de constituição mais recente no Brasil, sugerindo com isto que as reivindicações nacionalistas são um fenômeno típico de segunda geração no nosso protestantismo em geral. Uma variante deste fenômeno podemos observar na missão episcopaliana, que desde os seus primórdios veio lançar — citamos o seu historiador George Krischke — “não os alicerces de uma organização estrangeira, com o sabor de práticas e expressões exóticas, mas uma Igreja de cunho verdadeiramente nacional, que, sem se afastar de seus característicos litúrgicos e históricos, se iria plenamente adaptar às tradições latinas do povo brasileiro” (26). Mas noutro contexto um dos mais antigos obreiros desta Igreja, o bispo William Brown, desabafa assim com um círculo de leitores norte-americanos: “Depois de ter estado no Brasil 24 anos, cheguei

(23) Boanerges Ribeiro, *O padre protestante* (São Paulo, 1950), págs. 206-207.

(24) Vide Eduardo Carlos Pereira, *As origens da independência presbiteriana* (São Paulo, 1965) e num contexto mais amplo Robert MacIntire, *Portrait of half a century* (Princeton, 1959).

(25) *O protestantismo brasileiro* (São Paulo, 1963), págs. 169-189.

(26) O. c., pág. 36.

à conclusão de que é absolutamente impossível para a mente anglo-saxônica conhecer a fundo a mentalidade latina dentro de uma geração" (27).

Um louvável esforço do protestantismo para sintonizar não só com o ambiente brasileiro, mas também com a realidade latino-americana em toda a sua extensão, foi o congresso internacional realizado em 1916 no Panamá, sob os auspícios da Comissão para Colaboração na América Latina. O alvo deste congresso era fazer um levantamento de toda a obra evangélica no nosso subcontinente, redefinir-lhe os objetivos e, inspirado pelo nascente movimento ecumênico, procurar meios para uma colaboração mais eficiente entre as diversas denominações. O critério formulado pela comissão preparatória não podia ser mais generoso: "A meta do congresso de Panamá será reconhecer todos os elementos de verdade e bondade em qualquer forma de crença religiosa. A nossa abordagem do povo será nem crítica, nem antagônica, mas inspirada nos ensinamentos e no exemplo de Cristo" (28) — o qual significava implicitamente uma atitude positiva para com o catolicismo romano. Esta era, advirta-se bem, a intenção dos norte-americanos responsáveis pelas convocações do congresso, e que haviam de constituir nele uma maioria. Mas foi tamanha a oposição dos obreiros nacionais, que os organizadores tiveram que desistir do seu empenho. "Em resposta a uma reclamação geral do campo de missão — declara o presidente do departamento para a promoção da Unidade Cristã — modificamos o nosso relatório, de modo a declarar que não existe agora qualquer esperança de colaboração de qualquer tipo, ou em qualquer grau, com a Igreja Católica Romana como organização... Aceitamos isto como um fato momentâneo, não o aceitamos como fato definitivo" (29).

Apareceram, naquele tempo, no protestantismo brasileiro algumas nuvens pequenas como a palma da mão do homem, que porém não foram seguidas por uma chuva abundante de ecumenismo. Uma delas foi o caso de Salomão Ferraz, pastor de uma comunidade presbiteriana na Bahia. Em oposição ao tradicional proselitismo dos protestantes, ele declarava que também a Igreja católica pertencia ao corpo de Cristo, e que portanto o dever dos protestantes a respeito dela não era a oposição sistemática, e sim a concorrência leal (30). Ferraz foi disciplinado e abandonou a sua Igreja em 1917. Entre os motivos dos seus adversários cabe destacar o seguinte: A posição de Ferraz significaria a condenação de 60 anos de labuta de missionários e pastores no Brasil, pondo-se em dúvida a legitimidade do protestantismo. "Se a Igreja Católica Romana for cristã, por que então evangelizamos as nações católico-romanas?" — pergunta um articulista da época (31). A observação é bem instrutiva. Até tal ponto a identidade do protestantismo

(27) *Ibidem*, pág. 158.

(28) *Christian work in Latin America*, vol. 1 (New York, 1917), pág. 16.

(29) Harlan Beach, *Renaissant Latin America* (New York, 1916), págs. 198-199.

(30) *Revista das Missões Nacionais*, Jan. 1915.

(31) Antônio Trajano em *Puritano*, 21 Jan. 1915.

brasileiro ficava determinada pela confrontação com o adversário, que a mínima concessão feita ao romanismo logo teria envolvido uma crise da própria identidade. Observemos como está funcionando o nosso esquema dialético. Erasmo Braga, um outro pioneiro da reflexão contextual no nosso meio, analisava o problema do modo seguinte: "As igrejas evangélicas na América Latina se desenvolvem com um complexo de inferioridade. Pequenas comunidades empenhadas na luta, atacadas de todos os lados, elas são qualificadas como minorias insignificantes. Por mais paradoxal que pareça, elas desenvolvem todavia um complexo de superioridade como protetoras da fé e do grupo santo no meio dos pecadores. Elas se tornaram provinciais. A controvérsia tem sido o método comum da propaganda. Já que a maior parte dos membros da Igreja tem sido conversos do catolicismo romano, eles adotam para com a sua antiga Igreja uma atitude de rejeição radical" (32).

Erasmo Braga viveu até 1932, o tempo suficiente para divisar a frustração dos seus ideais. Como executor principal dos projetos de Panamá no Brasil, ele havia dedicado as suas melhores forças a envolver o nosso protestantismo na renovação ecumênica que em outras latitudes já se apoderava da Igreja; ele chamava a atenção dos seus compatriotas para as perspectivas teológicas que se abriam na Europa depois da Grande Guerra, e procurava compensar o isolamento provinciano das denominações evangélicas no Brasil mediante a fundação de um seminário interconfessional no Rio de Janeiro (33). Mas o ambiente, falando em termos gerais, não estava propício para semelhantes iniciativas. É sintomática a história do Seminário Unido, do qual uma após outra igreja se retirou a favor de uma educação teológica estritamente denominacional, e que, por conseguinte, teve que fechar em 1932, no mesmo ano em que morreu o seu idealizador. Três organismos intereclesiais que haviam nascido por inspiração direta ou indireta de Braga, a saber, a Federação das Igrejas Evangélicas do Brasil, a Comissão Brasileira de Cooperação e o Conselho Evangélico de Educação Religiosa se fundiram em 1934 na Confederação Evangélica do Brasil.

Se o tempo no-lo permitisse, estudaríamos ainda o percurso histórico dessa confederação, que apesar de algumas boas realizações ficou bastando aquém das expectativas. Sobretudo nos deterríamos mais ponderadamente nas novas condições religiosas que vêm determinando o nosso meio nos últimos 15 anos: renovação da pastoral católico-romana, uma incrível dinâmica religiosa nas camadas populares, rápidas transformações sociais e políticas. Por agora limitamo-nos a resumir as implicações destas mudanças com as palavras de Paul Pierson, um historiador norte-americano que publicou recentemente uma dissertação sobre o nosso tema: "As igrejas protestantes do Brasil — diz ele —, especialmente os

(32) *Union on the foreign field*, citado em Paul Everett Pierson, *A younger church in search of maturity* (diss. Princeton, 1971), pág. 320.

(33) Júlio Andrade Ferreira, *Erasmo Braga: sábio brasileiro, ministro evangélico, líder ecumênico* (ms., 1965).

do tipo mais tradicional, estão em crise. Vítimas do seu próprio sucesso até um certo grau, elas estão incertas ao enfocarem a renovação católico-romana, o absolutismo político, a necessidade de mudanças revolucionárias numa sociedade rígida, e uma polarização crescente tanto na Igreja como na sociedade. A direção para onde o Brasil e as suas igrejas se moverão futuramente é matéria de conjectura, mas ela será de grande importância para determinar a qualidade da vida para o seu povo no futuro" (34). Todavia, apesar das complicações e da incerteza a que Pierson se refere, inclinamo-nos a afirmar que a posição básica do protestantismo brasileiro é ainda a mesma. As nossas coordenadas religiosas surpreendem pela sua estabilidade através da história, e se dedicamos agora a última parte desta preleção a tirar algumas conclusões com respeito à nossa própria tarefa teológica, podemos ter a certeza de que os desafios da história continuam sendo desafios para hoje.

Queridos ouvintes, se a nossa faculdade tomar a sério a sua missão como foco de reflexão a serviço da Igreja e do mundo, como conceberá ela a sua própria identidade? Quem somos nós? Quem são os outros? Como se concretiza entre nós aquela dialética do encontro, pela qual Deus quer se tornar acontecimento? Vamos traçar alguns círculos concêntricos para ver em qual deles se circunscreve a nossa realidade. "Nós" poderíamos ser o próprio pessoal da faculdade: docentes, estudantes, o curatório e todos aqueles amigos que por gentileza querem se identificar conosco. "Os outros", neste caso, seriam as comunidades da IECLB, os consumidores regulamentares do nosso produto: a teologia, ou mais concretamente: os futuros patrões dos pastores formados neste estabelecimento. Eles seriam o quadro de referência da nossa teologia, e sintonizando com as suas condições definiríamos a "nossa" identidade. Implicitamente, confessariamos um Deus que acontece dentro da Igreja institucional. Ou bem, "nós" somos a IECLB na sua totalidade, e o nosso quadro de referência são as outras igrejas. Procurando na confrontação com elas o que nos é peculiar, chegaríamos a definir-nos talvez como a Igreja dos alemães, a Igreja das tradições étnicas, a Igreja que ainda há poucas décadas ocupava um lugar tão próprio, que ela nem estava incluída nas estatísticas do protestantismo brasileiro (35). Definir-nos-íamos como os portadores da confissão luterana, daquela expressão clássica do cristianismo que em função da sua pureza doutrinal tem uma missão singular e inalienável a cumprir no nosso continente (36).

Ou bem, tentamos alargar ainda mais o espaço da nossa tenda, enfocando a nossa ação não só como IECLB, mas como parte integrante do protestantismo brasileiro. "Nós", neste caso, seríamos os herdeiros da Reforma protestante, e "os outros" toda

(34) O. c., prefácio, p. III.

(35) Um caso conhecido é Erasmo Braga e Kenneth G. Grubb, *The republic of Brazil* (London, 1932), e na sua pista Léonard, o. c. (ms. original de 1950).

(36) Nesta linha se moveu v. gr. a conferência de professores luteranos da América Latina, celebrada na nossa faculdade de 1 a 4 de agosto de 1972.

essa civilização cristã que existe aqui desde há quase 500 anos, e que historicamente não foi atingida pela Reforma. Identificar-nos com o protestantismo brasileiro em geral significaria que não hesitássemos a inscrever a nossa história nas suas coordenadas; que em vez de observarmos a sua luta pela identidade com o olhar do espectador desinteressado, de quem já possui a sua identidade étnica e confessional, tornássemos nossa aquela luta e todas as incertezas que ela traz consigo. Nas nossas reflexões teológicas teríamos que dar prioridade à pergunta pelo sentido de uma presença protestante num meio onde esta presença, só por ser minoritária, sempre levará os traços de uma contestação.

Pessoalmente não duvido de que afinal teremos que traçar um círculo ainda mais amplo, identificando-nos com todos os cristãos sinceros do Brasil e refletindo juntos sobre as implicações da fidelidade a Jesus Cristo no contexto nacional. Para os desafios decorrentes do sistema político, das tensões sociais, da suspensão dos valores humanos, da explosão de uma religiosidade entusiástica e sincretista — para tudo isso existe uma resposta cristã unívoca, ou, caso contrário, não existe resposta. De modo algum nos cabe procurar a respeito uma resposta especificamente protestante, e muito menos luterana. É necessário que todos sejam um, para que o mundo creia. Hoje em dia não faltam os protestantes que consideram esse ecumenismo sem restrições como a melhor solução para as nossas divisões confessionais. Ignorando o que nos separa, nos lançáramos na luta comum. Admito que esta opção me parece viável e até necessária em certos casos; todavia não sei se ela é completamente sincera. Como minoria protestante precisamos justificar-nos perante a nossa parceira católica, precisamos explicar por que somos diferentes; nós mesmos precisamos questionar-nos acerca da nossa identidade eclesial, se quisermos evitar que o nosso ecumenismo redunde numa aprovação tácita do status quo. Na minha opinião ainda é indispensável circunscrever a nossa identidade no círculo mais estreito do protestantismo, e inclusive do luteranismo confessional, para que a circunscrição mais ampla do cristianismo brasileiro possa adquirir o seu pleno sentido.

O que significam os princípios da Reforma no contexto ecumênico do Brasil? Eis aqui um tema prioritário da nossa reflexão teológica. É interessante observar que uma recente pesquisa sobre **Ecumenismo e renovação**, que faz parte do Plano Pastoral de Conjunto da CNBB, termina com a seguinte constatação: “No contexto das condições gerais em que se desenvolve o fenômeno do protestantismo (brasileiro), a situação prática e pastoral do catolicismo é a referência cultural de maior importância, pois fornece as condições gerais de religiosidade nas quais o protestantismo deverá exercer sua atividade” (37). Este quadro de refe-

(37) Paulo José Krischke e Regina de Paulo Santos Prado, *Ecumenismo e renovação. Estudos sócio-religiosos*, promovidos pela CNBB e a CERIS (mimeogr.; Rio de Janeiro, 1971), págs. 255-256. Segue-se a esta constatação uma série de recomendações extremamente notáveis. A modo de ensaio poderíamos mencionar aqui o artigo de Heinz Joachim Held, “Fragen an eine reformatorische Theologie in Lateinamerika”, em *Brückenschlag* Bd. 2 (Stuttgart, 1968), págs.60-68.

rência, devemos admiti-lo, não é cômodo para a nossa teologia de hoje. Dali podem surgir perguntas altamente incômodas, que questionam a nossa razão de ser e desafiam a nossa identidade eclesial. Ainda assim, estou convicto de que este questionamento e este desafio é a modalidade pela qual Deus quer se tornar acontecimento no nosso meio. Em princípio devemos estar dispostos a arriscar a nossa identidade, a sacrificá-la tal como a concebíamos tradicionalmente, para que ela seja remodelada na confrontação com os outros. A medida que aprendamos a ser não Igreja em si, não Igreja de princípios estáticos e absolutos, mas Igreja em relação dinâmica com os outros, a nossa presença se tornará fecunda no contexto em que Deus nos situou.