Revista do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper – CPAJ

ISSN 1517-5863

fides reformata

Volume XVII • Número 2 • 2012

INSTITUTO PRESBITERIANO MACKENZIE
Diretor-Presidente Hesio Cesar de Souza Maciel

CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO ANDREW JUMPER
Diretor Davi Charles Gomes

Fides reformata – v. 1, n. 1 (1996) – São Paulo: Editora Mackenzie, 1996 –

Semestral.
ISSN 1517-5863

1. Teologia 2. Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

CDD 291.2

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606, USA, e-mail: atla@atla.com, www.atla.com.
Fides Reformata também está incluída nas seguintes bases indexadoras: CLASE (www.dgbiblio.unam.mx/clase.html), Latindex (www. latindex.unam.mx), Francis (www.inist.fr/bbd.php), Ulrich's International Periodicals Directory (www.ulrichsweb.com/ulrichsweb/) e Fuente Academica da EBSCO (www.epnet.com/thisTopic.php?marketID=1&topicID=71).

Editores Acadêmicos
Augustus Nicodemus Lopes
Alderi Souza de Matos

Revisão
Alderi Souza de Matos

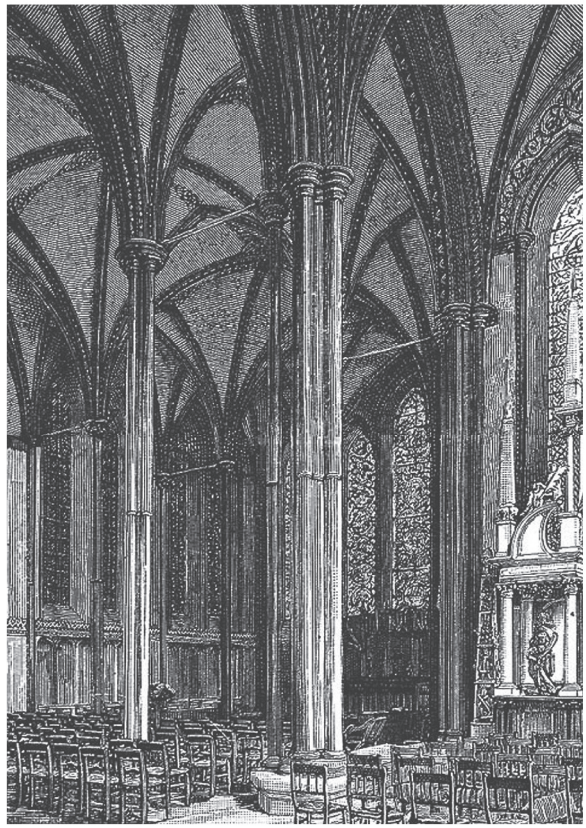
Editoração
Libro Comunicação

Capa
Rubens Lima

Revista do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper – CPAJ

fides reformata

Volume XVII • Número 2 • 2012



Igreja Presbiteriana do Brasil - IPB
Junta de Educação Teológica - JET
Instituto Presbiteriano Mackenzie

CONSELHO EDITORIAL
Alderi Souza de Matos
Augustus Nicodemus Lopes
Davi Charles Gomes
F. Solano Portela Neto
Hermisten Maia Pereira da Costa
João Alves dos Santos
Ludgero Bonilha Morais
Mauro Fernando Meister
Tarcízio José de Freitas Carvalho
Valdeci da Silva Santos

A revista *Fides Reformata* é uma publicação semestral do
Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.
Os pontos de vista expressos nesta revista refletem os juízos pessoais dos autores, não representando necessariamente a posição do Conselho Editorial. Os direitos de publicação desta revista são do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

Permite-se reprodução desde que citada a fonte e o autor.

Pede-se permuta.
We request exchange. On demande l'échange. Wir erbitten Austausch.
Se solicita canje. Si chiede lo scambio.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA
Revista Fides Reformata
Rua Maria Borba, 44 – Vila Buarque
São Paulo – SP – 01221-040
Tel.: (11) 2114-8759
E-mail: pos.teo@mackenzie.com.br

ENDEREÇO PARA PERMUTA
Instituto Presbiteriano Mackenzie
Rua da Consolação, 896
Prédio 2 – Biblioteca Central
São Paulo – SP – 01302-907
Tel.: (11) 2114-8302
E-mail: biblio.per@mackenzie.com.br

Editorial

Cada número da revista *Fides Reformata* representa um esforço tremendo tanto por parte dos autores, no sentido de apresentar material de bom nível acadêmico e comprometido com a fé cristã reformada, como por parte dos editores, a quem compete a seleção dos artigos apresentados e a revisão de estilo, do formato e da escrita.

Esse desafio é cada vez maior considerando a reputação de *Fides* adquirida ao longo dos seus 16 anos de existência. A presente edição não destoa do caráter geral da revista. Aqui o leitor encontrará, como sempre, material de boa qualidade confessional e acadêmica.

O primeiro artigo é a sequência da série de Heber Carlos de Campos, "A graça preveniente na tradição arminiana/wesleyana", no qual ele conclui sua argumentação. O autor complementa o que escreveu no primeiro artigo com alguns outros elementos importantes sobre a "graça preveniente" na tradição arminiana/wesleyana, mostrando os problemas com esta teoria em contraste com a posição calvinista.

Marcone Bezerra Carvalho estreia como colaborador de *Fides Reformata* trazendo um artigo sobre Émile-G. Léonard, uma referência internacional nos estudos relacionados ao protestantismo. O mestrando Marcone oferece, objetivamente, uma apresentação biobibliográfica desse historiador que permaneceu menos de três anos no Brasil, mas que escreveu uma obra ainda hoje insuperável em termos de análise da igreja evangélica brasileira.

O artigo "Um estudo comparativo entre as propostas ético-sociais de H. Dooyeweerd e N. Wolterstorff" é da pena de José Carlos Piacente Júnior. Trata-se de uma análise comparativa do pensamento desses dois influentes pensadores reformados quanto ao modelo bíblico para normatizar a teoria social e propor a sua prática. O artigo apresenta os contornos elementares da ética social dos dois autores, examina o conceito de *shalom* idealizado por Wolterstorff e o contrapõe ao mandato cultural presente na filosofia dooyeweerdiana.

Uma interessante e provocativa análise histórica sobre o papel da distribuição de Bíblias nos inícios da evangelização do Brasil é feita por Micheline Reinaux de Vasconcelos em "Das sociedades bíblicas aos colportores: a distribuição de textos protestantes no Brasil (1837-1920)". A autora aborda três das principais estratégias de difusão desses impressos em terras brasileiras, a saber, a ação das sociedades bíblicas, o trabalho realizado por missionários e, particularmente, a atuação dos colportores, estando estes entre os principais responsáveis por difundir no interior do Brasil a Bíblia, o Novo Testamento, livros e folhetos editados por órgãos protestantes.

Na área pastoral nos deparamos com a excelente contribuição de Gildásio Jesus Barbosa dos Reis sobre "Revitalização de igrejas: pressupostos teoló-

gicos básicos", no qual ele apresenta cinco pressupostos que devem nortear uma filosofia bíblica de revitalização de igrejas, oferecendo, assim, princípios bíblicos e teológicos para ajudar a evitar o erro do pragmatismo, tão comum quando o assunto é crescimento de igrejas.

Por fim, temos o artigo em inglês de Adriaan C. Neele, professor na Universidade de Yale, intitulado "Jonathan Edwards (1703-1758) and the nature of theology" [Jonathan Edwards (1703-1758) e a natureza da teologia]. A proposta do ensaio é que a investigação que Jonathan Edwards fez quanto à natureza da teologia seguiu a linha do escolasticismo protestante e que ele se apropriou de modelos anteriores da teologia católica e clássica, trazendo-os para o contexto da Nova Inglaterra do século 18.

Três obras são resenhadas neste número da *Fides Reformata*. André Leonardo Venâncio faz uma descrição analítica do conteúdo de "Em guarda: defenda a fé cristã com razão e precisão", do famoso apologeta evangélico William Lane Craig. Craig é um dos mais famosos defensores da fé cristã vivos. Seus dois doutorados – em filosofia e teologia, sob a orientação de John Hick e Wolfhart Pannenberg, respectivamente – foram voltados para a apologética, sua paixão e vocação. Nessa obra, Craig fala ao cristão que busca se comunicar com incrédulos ou fortalecer a própria fé contra as tentações do intelecto. O tom é simples e didático, podendo ser digerido pelo leitor atento mesmo quando trata dos temas mais difíceis.

A segunda obra é "Olam: crônicas de luz e sombras", de L. L. Wurlitzer, o pseudônimo de Leandro Lima, autor brasileiro, pastor presbiteriano. O livro, que segue o estilo das sagas *O Senhor dos Anéis* (J. R. R. Tolkien) e *Harry Potter* (J. K. Rowling), é analisado por João Paulo Thomaz de Aquino e Wirlei Vieira de Souza. "Olam" é o primeiro volume das *Crônicas de Luz e Sombras*, previstas para serem contadas em quatro volumes. Este é o primeiro livro de fantasia do autor, que escreveu também *Razão da Esperança* e *O Futuro do Calvinismo*, entre outros livros.

Ainda na parte das resenhas, Wadislau Martins Gomes analisa a obra de Benjamim Wiker e Jonathan Witt, "Um mundo com significado", publicada pela Editora Cultura Cristã. O tema do livro é que o universo é pleno de significado. Escrito por um teólogo hábil em ciência e outro teólogo hábil em literatura, o livro "abre-nos as janelas do mundo para que observemos a genialidade de Deus, que, pela graça comum, perpassa a história do gênio humano".

Boa leitura!

Dr. Augustus Nicodemus Lopes
Editor Geral de *Fides Reformata*

Sumário

Artigos

A graça preveniente na tradição arminiana/wesleyana (parte 2)
Heber Carlos de Campos 9

Émile-G. Léonard: introdução à sua vida e obra
Marcone Bezerra Carvalho 27

Um estudo comparativo entre as propostas ético-sociais de H. Dooyerweerd e N. Wolterstorff
José Carlos Piacente Júnior 45

Das sociedades bíblicas aos colportores: a distribuição de textos protestantes no Brasil (1837-1920)
Micheline Reinaux de Vasconcelos 75

Revitalização de igrejas: pressupostos teológicos básicos
Gildásio Jesus Barbosa dos Reis 93

Jonathan Edwards (1703-1758) and the nature of theology
Adriaan C. Neele 113

Resenhas

Em guarda: defenda a fé cristã com razão e precisão (William Lane Craig)
André Leonardo Venâncio 129

Olam: crônicas de luz e sombras (L. L. Wurlitzer)
João Paulo Thomaz de Aquino e Wirlei Vieira de Souza 133

Um mundo com significado (Benjamin Wiker e Jonathan Witt)
Wadislau Martins Gomes 137

FIDES REFORMATA XVII, Nº 2 (2012): 9-25

A Graça Preveniente na Tradição Arminiana/Wesleyana (Parte 2)

*Heber Carlos de Campos**

RESUMO

O autor complementa o que escreveu no primeiro artigo com alguns outros elementos importantes sobre a Graça Preveniente na tradição arminiana/wesleyana: a graça preveniente sempre é uma graça antecedente, mas uma graça que pode ser resistida, não sendo eficaz naquilo em que ela se propõe, ao menos em termos de produzir fé no pecador. Todavia, ela sempre produz uma resposta do pecador que pode ser cooperante com a graça divina ou pode ser uma resposta contrária ao chamamento da Palavra. Outro aspecto importante que o autor trata é o da ação da consciência moral (que não é natural no ser humano) introduzida pela ação da graça preveniente. Além disso, na parte maior do artigo, o autor trata das capacidades que a graça preveniente supostamente restaura no pecador e do poder destruidor produzido por essa graça.

PALAVRAS-CHAVE

Graça preveniente; Arminianismo/wesleyanismo; Consciência moral; Liberdade da vontade; Liberdade moral; Responsabilidade moral; Capacidades restauradoras da graça preveniente.

INTRODUÇÃO

No artigo anterior, "A Graça Preveniente na Tradição Arminiana/Wesleyana (Parte 1)", tratei: 1) do significado de graça preveniente; 3) da importância

* O autor obteve o grau de doutorado (Th.D.) em Teologia Sistemática no Concordia Theological Seminary, em St. Louis, Missouri. É professor do CPAJ, diretor do Centro Jonathan Edwards para a América do Sul e um dos pastores da Igreja Presbiteriana Paulistana.

da graça preveniente na tradição arminiana/wesleyana; 3) dos fundamentos teológico, filosófico e bíblico da graça preveniente; 4) da universalidade da graça preveniente; 5) da resistibilidade da graça preveniente; 6) da graça preveniente como *via media* do wesleyanismo. Neste presente artigo trato de outros aspectos importantes dessa doutrina tão importante para o esquema teológico libertário da tradição arminiana/wesleyana.

1. A GRAÇA PREVENIENTE É UMA GRAÇA ANTECEDENTE

A ideia de graça antecedente vem diretamente do nome *graça preveniente*, ou seja, a graça que vem antes. Nesse sentido, de modo semelhante ao calvinismo, sempre há uma ação inicial de Deus. Aos olhos incautos de um observador, a doutrina da graça preveniente se encaixa perfeitamente no esquema calvinista de doutrina.

> A graça preveniente é a graça que *precede* qualquer movimento de nossa parte em direção a Deus; é a graça que *precede* qualquer ação humana em ir a Deus. As Santas Escrituras ensinam que Deus envia sua graça preveniente sobre *toda a raça humana*, à parte da qual *ninguém pode jamais* ir a Deus. Jesus claramente ensinou: "ninguém pode vir a mim se o Pai que me enviou não o trouxer" (Jo 6.44, 65). As Escrituras também ensinam que a graça preveniente de Deus está sobre a *totalidade da sua criação*. Jesus é "a verdadeira luz que ilumina todo homem que vem ao mundo" (Jo 1.9). Ele prometeu que quando fosse levantado da cruz, "atrairia todos a ele" (Jo 12.32-33). Essa é a graça preveniente. Essa é uma graça que pode ser resistida (At 7.51), mas quando ela é respondida, leva uma pessoa à salvação![1]

Embora os libertários asseverem a ação primeira de Deus na tentativa de salvar pecadores, alguns textos usados na citação anterior apontam para a graça salvadora propriamente, e não para a graça preveniente que prepara as pessoas para a salvação. De fato, no pensamento sinergista, a graça preveniente é a primeira coisa que acontece no homem, mas é um engano pensar que a graça preveniente tem o mesmo efeito nos homens como o tem a graça regeneradora e renovadora do Espírito Santo.

2. A GRAÇA PREVENIENTE PRODUZ UMA AÇÃO COOPERANTE DO SER HUMANO

Após a ação da graça preveniente no homem, este é capaz de cooperar com a operação soteriológica da graça.

---

1 Afirmação sobre graça preveniente encontrada numa pequena mensagem, "A story of prevenient grace", dos pastores Charles e Dotty Schmitt. Disponível em: http://www.immanuels.org/pdf/Sunday-071308.pdf. Acesso em: ago. 2012.

> Deus trabalhando em nós nos capacita em nossa obra a cooperar com Deus. O que parece ser uma contradição (que a graça produz a liberdade) é um chamado à ação. *Podemos operar porque Deus está operando em nós*.[2]

A ideia arminiana/wesleyana não foge muito do pensamento calvinista com respeito a esse tipo de ação humana como resposta à ação divina. Dentro do círculo calvinista, uma pessoa vem à fé estimulada pela graça regeneradora – nesse sentido a regeneração é a graça que vem antes. Todos os calvinistas ficariam contentes com a expressão "*Podemos operar porque Deus está operando em nós*". Nós fazemos alguma coisa porque Deus faz em nós. Sempre ele está por detrás de uma ação nossa. A ação nossa é consequente da ação antecedente de Deus. No entanto, a expressão graça preveniente nunca fez parte do vocabulário teológico dos reformados e o conceito de graça antecedente no calvinismo difere em muito do conceito de graça antecedente na tradição arminiana/wesleyana.

O wesleyano Pope diz que "o poder pelo qual o homem coopera com a graça é em si mesmo da graça".[3] Esta é outra expressão que os calvinistas apreciam. Além disso, Oden diz que "a graça que precede a liberdade é aquela graça que nos ajuda a receber mais graça".[4]

Quando a graça preveniente atinge o pecador impotente para fazer alguma coisa por si mesmo, essa graça "envolve a nossa livre resposta à graça. Nós operamos porque é Deus quem está operando em nós para nos capacitar em nossa obra".[5] Se Deus não operasse em nós, ser-nos-ia impossível desenvolver a nossa própria salvação, como ensina o texto de Filipenses 2.12-13. Cooperar com Deus não é somente uma possibilidade, mas uma necessidade. "Primeiro, Deus opera; portanto você *pode* operar; segundo, Deus opera, portanto, você *deve* operar".[6] Essas palavras de Paton são uma frase de efeito e todos nós, em sã consciência, concordaríamos com ela. No entanto, "por que tantos em quem Deus opera não operam, já que eles têm a capacidade de operar e o dever de operar?" A resposta a essa pergunta acaba por terminar no uso do livre arbítrio de acordo com o pensamento libertário.

Se não existe a nossa cooperação com Deus após a graça preveniente, no raciocínio dos wesleyanos não pode existir a ideia de responsabilidade.

---

2 PATON, Jeff. "Prevenient grace". Disponível em: http://biblicaltheology.webhostme.com/prevenient_ grace.htm. Acesso em: 2 fev. 2004.

3 Citado por Ibid.

4 ODEN, Thomas C. *John Wesley's Scriptural Christianity*: a plain exposition of his teaching on Christian doctrine. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994, p. 244.

5 Ibid., p. 245.

6 PATON, "Prevenient grace".

> De acordo com Agostinho, não há nenhum poder para cooperar com Deus até após a regeneração, e se isso é assim, não há responsabilidade. Nós sustentamos que tal poder e responsabilidade [de cooperar] existem desde o primeiro crepúsculo da vida moral.[7]

A dificuldade com essa citação é que para Agostinho a cooperação se dá após o ato regenerador, que é o que os calvinistas creem. No entanto, na teologia arminiana/wesleyana a cooperação se dá pelo livre-arbítrio, pois a regeneração é causada pela fé, e, portanto, a fé está ligada causal e antecedentemente à regeneração.

3. O MEIO DE OPERAÇÃO DA GRAÇA PREVENIENTE

A graça preveniente se manifesta através de um elemento importante que é a consciência iluminada. Através dela, Deus nos protege, guia-nos de maneira providencial, convence-nos do pecado e nos dá o desejo e a capacidade de nos arrependermos e de crer.

Uma função básica da nossa consciência é a autoconsciência a respeito do nosso relacionamento com Deus.

> A consciência está universalmente presente na humanidade comum não como um dom da natureza, mas da graça que misericordiosamente leva-nos de volta para o nosso verdadeiro eu. A consciência não é meramente uma função natural carente de graça comum, mas antes, "um dom sobrenatural de Deus, acima de todas as suas capacitações naturais".[8]

Contudo, a consciência não leva ninguém ao arrependimento. Ela não é eficiente em si mesma. "Na consciência experimentamos não uma liberdade natural para fazer o bem, mas para esperar por ele".[9] "Embora em algum sentido a consciência possa ser chamada natural, porque ela é encontrada em todos os homens, todavia, falando de maneira própria, ela não é natural, mas um dom sobrenatural de Deus".[10] Portanto, a consciência é apenas um veículo para se chegar à prática do que é bom, mas para haver essa prática é necessário que algo mais aconteça no homem. "A operação da consciência deve ser aumentada por uma segunda 'graça persuasiva' que conduz ao arrependimento".[11]

No entendimento wesleyano não existe ninguém no estado de mera natureza. Todos foram corrompidos pelo pecado. A solução wesleyana é que a graça

---

7 Ibid.

8 ODEN, *John Wesley's Scriptural Christianity*, p. 251.

9 Ibid., p. 252.

10 Ibid.

11 Ver a ideia em: WESLEY, John. Sermão 85: "On working out our own salvation". *The works of John Wesley*, vol. VI, p. 509.

preveniente veio a todos os homens e "não há nenhum homem, a menos que ele tenha apagado o Espírito, que seja totalmente esvaziado da graça de Deus. Nenhum homem vivente está inteiramente destituído do que é vulgarmente chamado *consciência natural*".[12] É através dessa consciência natural que a graça preveniente opera. Sem a assistência de Deus através da consciência, nenhum homem seria consciente do pecado e da necessidade da graça. Por causa do pecado, o homem não tem nenhuma iniciativa de se voltar para Deus. Segundo a teologia arminiana-wesleyana, essa consciência não é um atributo natural da raça humana; ela é criada dentro de nós pela obra anterior em nós da graça preveniente. A fim de que os homens naturais (segundo 1Co 2.14) possam responder às verdades espirituais e compreendê-las, é necessário primeiro que eles sejam objetos da graça preveniente agindo nas suas consciências.

4. A APLICAÇÃO DA GRAÇA PREVENIENTE

Aqueles que fracassam em encontrar a graça salvadora de Deus e perecem, perecem por causa da indisposição de aplicar a graça preveniente que lhes foi concedida. Aplicando a figura de Mateus 25.26, Wesley comparou isso com o perecer do servo inútil que enterrou o talento no campo.[13]

Na verdade, segundo a teologia arminiana/wesleyana, a não aplicação não se dá pela falta de uma obra eficaz do próprio Espírito, mas revela uma indisposição resistente por parte do recipiente da graça preveniente. Parece existir alguma coisa no recipiente da graça preveniente que o leva a não aplicar a graça que lhe foi concedida. Provavelmente, essa capacidade seja a própria liberdade de escolha que lhe foi dada pela graça preveniente. Contudo, a teologia wesleyana não deixa claro o assunto. Os defensores dessa teologia não estão dispostos a ir às últimas consequências do seu pensamento.

Ao mesmo tempo, parece haver nos wesleyanos um pensamento contrário ao que acabamos de mostrar. Paton afirma:

> Isto move o conceito da aplicação da graça de Deus para além de uma mera influência externa. Graça é poder, um poder interno, uma força interna; ela vem da vida de Deus; ela penetra a alma do homem, ela é a obra do Espírito Santo que é encarregado da obra de convencer o mundo do pecado, da justiça e do juízo (João 16.8).[14]

Esse tipo de linguagem de Paton mostra uma inconsistência imperceptível aos olhos de muitos wesleyanos. Se a operação da graça preveniente é mais do que uma influência externa, e sim, sobretudo, uma operação interna, poderosa,

---

12 WESLEY, "On working out our own salvation", vol. VI, p. 512.

13 PATON, "Prevenient grace".

14 Ibid.

então como é que os homens se recusam a aceitar as verdades para as quais eles foram preparados pela graça preveniente. Como o homem pode resistir à própria operação da graça preveniente? Há alguma coisa no próprio homem que é determinante, e não é a ação divina. Essa é a maneira de os wesleyanos entenderem a liberdade com a sua consequente responsabilidade. Deus fica fora de qualquer responsabilidade na rejeição dos homens porque ele faz tudo o que é necessário para que eles aceitem a verdade redentora.

No entanto,

> os arminianos não querem dizer que a capacidade dos homens de usar a graça seja independente da própria graça e separada dela. Eles dizem que os poderes dos homens são diretamente assistidos pela graça, de modo que através dessa assistência eles têm a capacidade ou a força *nesses poderes*, que antes eles não tinham, para fazer a escolha correta. Falar da habilidade de usar a capacidade graciosa, em qualquer outro sentido, seria um absurdo.[15]

Fica difícil de entender o raciocínio arminiano porque se a capacidade que os homens adquirem de usar a graça é usada para rejeitar a graça, então os homens rejeitam a Deus através de um recurso que o próprio Deus lhes dá. Eles não conseguem enxergar essa possibilidade. Eles só tratam da graça para aceitar a Deus, e não tratam da capacidade que eles recebem para lutar contra a graça. Como é que os homens lutam contra Deus se a capacidade de escolher é uma concessão da graça?

Todavia, para os wesleyanos, a graça redentora pelo sangue de Cristo é aplicada aos homens através da fé.

> Em outras palavras, a expiação é de fato *para* todos, e Cristo verdadeiramente morreu pelos pecados do mundo inteiro, mas os efeitos da expiação não são universalmente ou automaticamente aplicados – antes, eles são aplicados através da fé. Quando respondemos ao dom da graça – a graça preveniente – com fé (que vem como uma parte desse dom preveniente), os efeitos da expiação nos são aplicados: a saber, a imputação da inculpabilidade e da regeneração para a nova vida em Cristo.[16]

Deus nos concede a sua graça antes de qualquer coisa que possamos fazer. Deus faz com que respondamos ao dom sem que sejamos regenerados. Se isso parece impossível para algumas pessoas, especialmente os calvinistas,

---

15 BUCKE, Emory Stevens. *The history of American Methodism*. New York: Abingdon Press, 1964, vol. 1, p. 355-56. Cf. HODGSON, Francis. *An examination of the system of new divinity*. New York: Mason and Lane, 1839, p. 61ss.

16 NEAL, Gregory S. "Prevenient grace". Disponível em: http://www.revneal.org/Writings/on.htm. Acesso em: 11 fev. 2004.

os wesleyanos argumentariam com a Escritura que "o que é impossível para os homens, é possível para Deus".

A aplicação da expiação é feita universalmente através da graça preveniente de forma que ela capacita todos os homens a esse dom de Deus com fé. Todavia,

> não há salvação universal porque a presença da graça preveniente não é irresistível, e nem é [irresistível] a aplicação dos efeitos da expiação. Conquanto Cristo tenha verdadeiramente morrido por todos, o benefício da morte expiatória não se aplica a todos; e... por isso pregando o evangelho... nós melhoramos as possibilidades para que todos os que vivem possam ouvir e ter uma oportunidade de responder à graça preveniente.[17]

5. AS CAPACIDADES QUE A GRAÇA PREVENIENTE SUPOSTAMENTE RESTAURA NO PECADOR

Os libertários alegam que todos os homens recebem de volta algumas capacidades que haviam sido perdidas na queda. Eis o que temos deles:

5.1 A graça preveniente restaura a liberdade de escolha

Certamente, o assunto mais importante para o pensamento arminiano-wesleyano é capacidade de escolha sem que esta seja determinada por algum decreto divino.

a) A tradição arminiana/wesleyana cria na depravação total

Recordemos que Armínio e Wesley (mais que seus seguidores!) admitem a incapacidade espiritual do homem em virtude da sua depravação. Quando lemos ambos podemos ver que eles criam realmente na depravação plena do homem. Quem os lê sem olhar a obra deles em conjunto não imagina como eles se livraram do problema que a depravação plena trazia para o sistema total de teologia que eles admitiam.

b) A tradição arminiana/wesleyana não queria ficar com a doutrina da depravação total

Kenneth Jones diz que "a graça preveniente do Espírito convincente de Deus simplesmente eleva o pecador ao ponto onde a escolha é possível".[18] No entanto, a doutrina da depravação total, ensinada pelos calvinistas, impedia qualquer possibilidade de uma escolha nos moldes sempre afirmados pelos libertários. Havia uma inconsistência entre a doutrina da depravação total e o

---

17 Ibid.

18 JONES, Kenneth. *Theology of holiness and love*. Lanham: University Press of America, 1995, p. 215.

conceito de liberdade vigente entre os libertários. O que fazer para que uma real escolha fosse tornada possível?

A escolha é tornada possível justamente por causa da ação benéfica da graça preveniente que restaura o dom mais precioso (no pensamento libertário) para os seres humanos, que é a liberdade da vontade. Mas como pode o homem ser totalmente depravado e ter ainda a sua vontade livre de qualquer impedimento para ir para onde quiser? Portanto, a saída encontrada para quem queria crer na depravação total (sem ser calvinista) foi afirmar a doutrina da graça preveniente que restaura a liberdade de escolha.

c) A tradição arminiana/wesleyana aceitou a doutrina da graça preveniente para solucionar o impasse da depravação total

No sistema teológico arminiano-wesleyano as doutrinas da liberdade da vontade e da sua consequente responsabilidade definitivamente não podem estar ausentes. Se os arminianos continuassem a crer, como os calvinistas, na doutrina da depravação total, as doutrinas da liberdade da vontade e da responsabilidade ficariam ameaçadas. Portanto, de acordo com o pensamento arminiano/wesleyano, a graça preveniente é que traz de volta essas duas doutrinas que seriam impossíveis dentro do sistema com tons calvinistas.

d) A tradição arminiana/wesleyana aceitou a doutrina da graça preveniente para reintroduzir a antiga doutrina da liberdade da vontade e da sua responsabilidade

A capacidade de escolha da vontade, dentro de círculos arminianos/wesleyanos, tem sempre uma conotação pelagiana, ainda que seus adeptos tentem negar essa assertiva. John Hendryx, um calvinista arguto, pesquisando o pensamento de Wesley, viu essa característica na definição que deu de graça preveniente no pensamento arminiano/wesleyano, da seguinte maneira:

> Graça preveniente é uma doutrina arminiana que explica como uma pessoa vem à fé em Cristo. Em resumo, a graça preveniente, que é dada a todos os homens em algum ponto de suas vidas, nos retira de nossa condição de depravação total *e nos coloca numa posição neutra de livre arbítrio* na qual o homem natural pode aceitar ou rejeitar Cristo.[19]

Não podemos nos esquecer de que, dentro do esquema teológico do arminianismo/wesleyanismo, a doutrina da responsabilidade humana está vinculada intimamente à doutrina da liberdade da vontade, dentro do sistema libertário. A primeira depende da segunda:

---

[19] HENDRYX, John. "A short response to the Arminian doctrine of prevenient grace". Disponível em: http://www.monergism.com/thethreshold/articles/onsite/prevenient.html. Acesso em: 12 fev. 2004.

> Se Deus não restaura um nível de liberdade para a raça enquanto ela permanece irregenerada, então "o homem não pode ser responsável por suas volições ou atos, que não podem ser sujeitos de louvor ou acusação. O próprio Deus é o único ser responsável no universo, visto que toda causação (agência propriamente) termina nele". Ambas as teorias, calvinista e pelagiana, deixam-nos carentes. Obstáculos intransponíveis surgem das Escrituras que nos conduzem à rejeição de ambas as teorias.[20]

Para poderem fazer com que a responsabilidade humana estivesse dependente da liberdade da sua vontade, os adeptos da tradição arminiana/wesleyana reinventaram uma maneira de haver uma via média entre os dois extremos: pelagianismo e calvinismo. A citação acima deixa muito nítida essa tentativa. O veículo para o estabelecimento da via média é a graça preveniente que devolve a liberdade aos homens (perdida pela depravação total de acordo com os calvinistas) e impede a liberdade plena (que o pecado nunca afetou, de acordo com os pelagianos). Afirmando a graça preveniente, essa liberdade de escolha é restaurada e o problema da impotência trazida pelo pecado é resolvido.

Para o pensamento arminiano/wesleyano todas as ações da vontade são livres e, portanto, o homem se torna responsável em virtude das ações da liberdade de sua vontade, mas essa liberdade só é possível por causa da graça preveniente. Ela é quem opera nas vidas dos homens não-regenerados criando neles a capacidade de escolha. Eles sempre agem de acordo com a consciência deles, que é a agente da graça divina.

e) A tradição arminiana/wesleyana aceitou a doutrina da graça preveniente que pode ser resistida

A ação da graça preveniente pode ser resistida e, por essa razão, os homens podem resolver não crer nas coisas de Deus. Quando alguém consegue crer, isso é devido à ação da graça preveniente que veio sobre essa pessoa e ela resolveu não resistir a essa ação influente e graciosa.

> A graça que precede a liberdade é aquela graça que nos ajuda a receber mais graça, que prepara a nossa vontade de modo que podemos nos tornar antes de tudo cônscios de nossa difícil situação, de forma a chegar a esse arrependimento que é anterior à fé que é vivida em amor para com Deus e o semelhante.[21]

5.2 A graça preveniente capacita uma pessoa a crer em Cristo

Em sua discussão da oitava de suas *Nove Perguntas*, Armínio cita Agostinho e aprova o fato de que

---

20 PATON, "Prevenient grace".

21 ODEN, *John Wesley's Scriptural Christianity*, p. 245.

> Deus escolheu para a salvação aqueles que ele vê que posteriormente crerão com a ajuda de sua *graça preveniente* ou *graça que precede*, e que perseverarão com a ajuda de sua graça subsequente ou posterior.[22]

Conforme o ensino do arminianismo, o Espírito de Deus cria nos seres humanos um desejo de Deus mesmo em meio à sua pecaminosidade, por intermédio da ação da graça preveniente.

> A graça preveniente de Deus cria e induz os nossos desejos espirituais, atraindo-nos à fé em Jesus Cristo. Através da graça preveniente, Deus vem a nós em nosso estado de irregenerados para fazer voltar o nosso pensamento para ele mesmo e para nos capacitar a experimentá-lo pessoalmente.[23]

Essa graça preveniente é o instrumento que Deus usa para romper os laços de escravidão da vontade. A capacidade de aceitar as coisas espirituais vem com a instrumentalidade da graça preveniente.

A doutrina da graça preveniente é o único modo que os arminianos encontram para explicar a capacidade que o homem tem de aceitar a graça salvadora oferecida no evangelho. Mas esta *ajuda* é muito determinante para a teologia deles. Hicks diz que a fé "é um ato da vontade humana, mas um ato que está enraizado na graça preveniente de Deus".[24] A graça preveniente é a arma secreta para que eles aceitem a doutrina da depravação total (que não é depravação total de forma alguma!) e, ao mesmo tempo, para a aceitação de alguns bons desejos no homem. Hicks diz que através da graça preveniente "Deus concede ambas, a capacidade e a vontade de crer, mas o ato da fé em si mesmo é uma questão da graça cooperadora".[25] A citação de Armínio, parece-me, dá uma espécie de suporte ao que Hicks disse a respeito da graça cooperadora. A opinião de Armínio é a seguinte:

> *A respeito da concessão da graça suficiente*, o que deve ser entendido por tal dom? É bem conhecido que há a *graça habitual* e [a graça da] *assistência*. Ora, a fraseologia do Artigo poderia ser entendida de acordo com esta aceitação, como se alguma espécie de *graça habitual* fosse *infusa* em todos aqueles a quem o evangelho é pregado, que poderia torná-los *aptos* ou *inclinados* a dar crédito ou crer no evangelho. Mas esta interpretação da frase é uma das quais eu não aprovo. Mas esta SUFICIÊNCIA, afinal de contas, que é dita a respeito dela, deve, em minha opinião, ser atribuída *à assistência do Espírito Santo*, pela qual

---

22 ARMINIUS, James. *The works of James Arminius*. Grand Rapids: Baker, 1986, vol. II, p. 68. Itálicos meus.

23 NEAL, "Prevenient grace".

24 HICKS, John M. "The righteousness of saving faith: Arminian versus Remonstrant grace". *Evangelical Journal*, vol. 9, no. 1, primavera de 1991, p. 30.

25 Ibid.

> ele assiste a pregação do evangelho, como o órgão, ou instrumento, pelo qual ele, o Espírito Santo, está acostumado a ser eficaz nos corações dos ouvintes. Mas é possível explicar esta operação da assistência do Espírito Santo, de uma maneira tão modificada e apropriada, e tal *suficiência* pode ser atribuída a ela, conquanto seja mantida a maior distância possível do pelagianismo.[26]

Armínio não explica o que significam as expressões "modificada e apropriada" em relação à explicação da operação e assistência do Espírito Santo. A pergunta que ele não responde, e que tornaria clara a sua opinião, é: "O Espírito Santo dá assistência a todos os que ouvem o evangelho?" ou "o Espírito costuma ser eficaz no coração de todos os homens que ouvem o evangelho?" Qual seria o meio de explicar sua própria posição sem se aproximar do pelagianismo? A única resposta seria: uma espécie de graça preveniente é necessária para aqueles que ouvem o evangelho a fim de serem capazes de aceitar a ajuda da graça cooperadora que vem do Espírito. Armínio não aceita a concepção de graça da fé reformada, mas ele também rejeita o pelagianismo. A posição mediana que ele sustenta não é realmente diferente da posição semipelagiana.

Quando o arminiano afirma a vontade e a capacidade de crer, posso deduzir que a graça preveniente cancela os efeitos perniciosos (ou impeditivos) do pecado que são evidentes na doutrina da incapacidade total ou incapacidade moral. O desejo de crer e a capacidade de crer, de acordo com o ensino da Escritura, é uma obra da graça salvadora, mas a teologia arminiana usa este argumento para enfatizar a sua doutrina da liberdade da vontade que não é mais afetada, graças à graça preveniente, pelos resultados da imputação do pecado.

No entanto, em seu ensino sobre este assunto Armínio parece bastante inconsistente quando diz que *Deus concede quantidade suficiente de graça para capacitar o homem a crer ou não*.[27] É totalmente estranho para a fé cristã e para o ensino geral da Escritura que Deus conceda graça a um homem para que ele tenha capacidade de rejeitá-lo. Isto não faz sentido. Isto não é graça, mas desgraça! O homem, no seu estado de queda, não precisa da graça para rejeitar a oferta de salvação, porque esta atitude dele é própria de sua inclinação pecaminosa. Se essa inclinação não for vencida pela graça, ele sempre responderá negativamente à oferta da pregação do evangelho.

5.3 A graça preveniente restaura a capacidade para o bem espiritual

A doutrina da graça preveniente é uma doutrina restauradora,[28] na qual uma "graciosa capacidade" de escolher o bem é trazida de volta ao pecador

---

26 ARMINIUS, *The works of James Arminius*, vol. 1, p. 763-64.

27 Ibid., p. 383.

28 BUCKE, *The history of American Methodism*, vol. 1, p. 355.

outrora impotente. Em virtude dessa capacidade restaurada no pecador, o pensamento libertário está na "insistência de que *o poder do homem de escolher o bem deve ser restaurado pela graça*".[29] Existe uma impossibilidade de fazer o bem, que é agradável a Deus, sem a ação dessa graça preveniente. Portanto, após a ação da graça restauradora, o ser humano passa a ter tanto o desejo como o poder de querer as coisas espiritualmente boas.

Na fé reformada, entretanto, a capacidade de querer coisas espiritualmente boas é produto da graça regeneradora! Uma pessoa regenerada tem a liberdade espiritual de querer fazer e a capacidade de fazer coisas espiritualmente boas, que agradam a Deus. Mas não é próprio da fé reformada usar o termo "graça preveniente" para descrever esse tipo de capacitação divina.

5.4 A graça preveniente restaura a responsabilidade moral

Obviamente a restauração da responsabilidade moral está vinculada à restauração da liberdade de escolha e à restauração das genuínas capacidades morais.

> Ao sustentar a depravação do homem, e a restauração da liberdade de escolha pela graça preveniente, Wesley defende Deus da acusação de ser responsável pelo pecado, e de ser um juiz injusto. Cada homem tem a capacidade dada por Deus de fazer o que é certo, e, portanto, é responsável por suas ações.[30]

Portanto, "essa 'teoria arminiana da capacidade graciosa' [que é a doutrina da graça preveniente] proporciona a oportunidade para a salvação da alma *e a base para a presente responsabilidade moral do homem*".[31]

De acordo com esse raciocínio, podemos afirmar que o homem no estado de pecado, não fora essa graça preveniente, não poderia ser acusado de culpa ou de responsabilidade moral.

Todavia, os reformados creem que, quando Adão pecou, ele já possuía a responsabilidade moral, embora não possuísse a "graça preveniente". A queda do homem no Éden não retirou dele a responsabilidade moral. Portanto, a responsabilidade moral não é uma restauração produzida pela graça preveniente, mas uma capacidade que o homem tem pelo fato de ele ser um ser moral, com liberdade natural.

6. O SUPOSTO PODER DESTRUIDOR DA GRAÇA PREVENIENTE NO PECADOR

No pensamento libertário da tradição arminiana/wesleyana há uma indicação muitíssimo clara de um poder destruidor que a graça preveniente

---

29 Ibid. Itálicos meus.

30 PATON, "Prevenient grace".

31 BUCKE, *The history of American Methodism*, vol. 1, p. 355. Itálicos meus.

levanta no pecador. Aos olhos do libertarismo esses poderes de destruição são maravilhosos! Veja uma pequena análise de cada um desses poderes:

6.1 A graça preveniente destrói a resistência às outras graças

A graça preveniente rompe toda a resistência que os seres humanos pecadores têm para com as outras formas de graça. Nenhuma graça (ou seja, a graça persuasiva, a justificante e a santificante[32]) poderia ser recebida não fora a ação destruidora da graça preveniente em relação às nossas indisposições espirituais.

> A graça preveniente traz-nos ao desespero sobre a nossa justiça própria sob a lei, ensinando-nos que não podemos sem a graça desempenhar as obras da lei adequadamente.[33]

A graça preveniente, ao mesmo tempo em que rompe toda resistência que temos às outras formas de graça, opera através da lei. Se os homens estivessem apenas sob a lei, sem a graça preveniente, seriam totalmente miseráveis. Portanto, quando os homens recebem a graça preveniente, esta opera juntamente com a lei levando-os a uma participação mais plena de vida, em Cristo.[34] Por essa razão, quando o pecador recebe a graça preveniente, ele não mais resiste à graça persuasiva, à justificante e à santificante. A graça preveniente destrói qualquer resistência que o pecador tem contra essas graças!

6.2 A graça preveniente restringe o poder do pecado

Outra obra restringente e destruidora que a graça preveniente concede está relacionada ao poder do pecado no irregenerado. Todavia, por causa da graça preveniente, mesmo as pessoas totalmente depravadas não são tão más quanto poderiam ser.

De acordo com o raciocínio dos wesleyanos essa verdade está evidente no texto de 2 Timóteo 3.13: "Mas os homens perversos e impostores irão de mal a pior, enganando e sendo enganados". Segundo o libertarismo wesleyano, esse verso aponta para o fato de as pessoas não serem tão más quanto poderiam. A pecaminosidade delas é freada pela graça preveniente. O fato de as pessoas não estarem fazendo tudo o que tinham capacidade de fazer com a sua maldade é resultado de um ato da obra graciosa preveniente de Deus nelas. Se não houvesse a graça preveniente, o poder do pecado nos homens seria muito maior. O mundo seria descontrolado não fora a ação suavizante da graça preveniente.

---

32 Essas são as outras formas de graça encontradas no arminianismo wesleyano.

33 ODEN, *John Wesley's Scriptural Christianity*, p. 249.

34 Ibid.

Essa graça preveniente para refrear os pecados dos homens é muito diferente do conceito de graça comum que os reformados possuem. Entre os reformados a ação da graça comum é eficaz, e entre os libertários a ação da graça preveniente para frear pecados depende da ação voluntária livre do pecador em aceitar a ação dessa graça. Não podemos nos esquecer de que essa graça é resistível. Portanto, o poder refreador da graça preveniente não é eficaz, mas dependente, em última instância, da liberdade da vontade que o pecador exerce.

Na fé reformada, essa mesma capacidade do refreamento do pecado nos ímpios, vinda da graça comum, serve para cumprir os propósitos divinos no mundo visando o bem-estar dos eleitos de Deus que creem em Cristo. Todavia, a expressão "graça preveniente" não deve ser usada pelos reformados para não confundir com o conceito de graça comum entre eles.

7. SEMELHANÇAS E DIFERENÇAS ENTRE AS TRADIÇÕES REFORMADA E ARMINIANA/WESLEYANA COM RESPEITO À GRAÇA PREVENIENTE

7.1 Semelhanças

1. Tanto a teologia arminiana/wesleyana como a calvinista afirmam que todos os homens precisam ser salvos da ira divina mediante a obra expiatória de Cristo. À primeira vista, como já notamos anteriormente, não há nenhuma diferença na teologia da depravação total entre essas duas tradições cristãs. O linguajar é o mesmo e o significado de depravação é bem parecido.

2. Tanto a teologia arminiano/wesleyana como a reformada creem que, sem a graça de Deus, o homem é incapaz de responder aos apelos do evangelho e à ação da graça divina. Em ambas as tradições cristãs há a ênfase na iniciativa divina, e se não fosse a graça de Deus operando no pecador, ele jamais reagiria positivamente.

7.2 Diferenças

No entanto, apesar das semelhanças, há profundas diferenças entre as duas tradições no que respeita à doutrina da graça preveniente, pois os calvinistas esposam fortemente o monergismo enquanto que os libertários pendem para um sinergismo, ainda que alguns defensores do arminianismo procurem evitar tal observação.

1. A doutrina da graça preveniente na tradição arminiana/wesleyana tem um caráter universal, pois todas as pessoas sobre a terra recebem a graça preveniente, mesmo aquelas que nunca entraram em contato com a pregação do evangelho (o que contraria o texto de Rm 10.14-17). Nessa visão, mesmo as pessoas de terras pagãs têm a capacidade de crer, pois no arminianismo a graça preveniente prepara a pessoa (entre outras coisas) para a fé em Cristo. Existe potencialidade de fé nessas pessoas em terras onde não se prega o evangelho, em virtude da ação preparatória da graça preveniente. Não há nada mais que

impede uma pessoa de crer, pois a indisposição contra Deus já foi tirada pela graça preveniente. Essa preparação para receber outras formas de graça é a grande vantagem da graça preveniente na teologia do libertarismo.

A despeito da forte argumentação de Paulo em Romanos 1–3 sobre a situação irremediável dos que não ouviram a respeito de Cristo, alguns arminianos ainda creem que alguns que nunca ouviram o evangelho podem realmente viver suas vidas sem violar a sua consciência numa perfeição de vida e, por isso, podem ser salvos.

2. A doutrina da graça preveniente no arminianismo não ensina uma graça eficaz que necessariamente produz fé. Todas as pessoas que recebem a graça preveniente ficam colocadas numa posição de *neutralidade* com referência à fé. Os que recebem a graça preveniente podem crer em Cristo ou não. *Não há nada nessa graça preveniente que leve eficazmente alguém a crer. Essa graça antecede a fé, mas ela não conduz realmente à fé*. Se assim fosse, todos os recipientes da graça preveniente haveriam de crer.

Se os recipientes da graça preveniente têm uma espécie de "neutralidade", o que é que faz um crer e o outro não? Aqui está a pergunta crucial que deve ser feita a todos os arminianos. A resposta certamente não será que a graça preveniente os leva a crer. A escolha de crer está baseada em alguma coisa que a pessoa possui, que é a liberdade da vontade. A escolha não tem nada a ver com inclinações ou desejos fortes do coração, mas com a ação livre e voluntária da vontade que decide crer. Entretanto, os arminianos não podem apelar para a Bíblia para responder claramente à pergunta feita acima se eles querem manter os seus pressupostos da graça preveniente.

3. A doutrina da graça preveniente no arminianismo sustenta que, mesmo no estado irregenerado, alguns podem progredir em graça. Os arminianos ensinam que, com a graça preveniente, o homem pode continuar por si mesmo no caminho da salvação, pois ele já tem potencialidade para isso.

Como todos os seres humanos têm a graça preveniente em algum ponto de sua vida (uma suposição que nunca é explicada), não é a graça preveniente que faz os homens diferirem na resposta, mas a diferença é feita pelas pessoas que usam a graça que Deus lhes deu.

Em outras palavras, alguns homens têm a capacidade de pensar corretamente, de produzir uma afeição adequada, ou a capacidade de originar uma decisão correta, mas essas coisas, embora relacionadas à graça preveniente, estão longe de serem determinadas pela ação da graça preveniente. Sem que seja afirmada pelos arminianos, existe uma noção de autonomia ou de independência da resolução de fé. Essa argumentação tem em vista o fato de muitos outros receberem a mesma graça e, todavia, não creem, ainda que ouçam muitas vezes o evangelho.

Por que alguns usam a graça preveniente e outros não? A resposta dos arminianos (para serem coerentes) teria de ser a seguinte: a ação da graça

preveniente é a penúltima ação na vida do homem, enquanto que o exercício da vontade livre (autônoma? independente?) é a ação última que leva à fé. Todavia, os arminianos/wesleyanos não têm coragem de assumir essa resposta.

De qualquer forma, se Deus dá a graça preveniente a todos, alguns a usam devidamente e outros não. O que faz a diferença nessas pessoas? Por que um faz uma escolha moral boa e a outra faz uma escolha moral má?

CONCLUSÕES

Há algumas dificuldades insolúveis trazidas pelo ensino da graça preveniente que não podem ser resolvidas pelos sinergistas ou para as quais eles mesmos não querem dar respostas claras para não terem que se expor, exceto aqueles que assumiram abertamente um sinergismo radical, que é o caso dos teístas abertos. Estes são mais consistentes (ainda que muitíssimo equivocados!) do que os defensores da graça preveniente na tradição arminiana/wesleyana.

1. Os arminianos/wesleyanos não oferecem qualquer sugestão sobre o tempo em que a graça preveniente opera.

É curioso que nem Armínio, nem Wesley, nem os sucessores deles mostram *como* e *quando* acontece a operação da graça preveniente. Todos os seres humanos já nascem com essa graça ou ela é recebida num determinado tempo da vida de cada um?

Implicitamente, nos ensinos arminianos/wesleyanos, podemos verificar que a graça foi operada nos homens tão logo houve a queda, porque, na verdade, os homens não ficaram destituídos da graça em nenhuma época. Deus agiu graciosamente neles tão logo a maldição do pecado veio sobre eles. Logo, nesse caso, todos os seres humanos já nascem com os efeitos da graça preveniente.

2. Os arminiamos/wesleyanos não oferecem qualquer sugestão clara sobre quem são os objetos da graça preveniente.

Alguns autores arminianos/wesleyanos dizem que essa graça atinge todo pecador, sem exceção. Não há ninguém que tenha ficado neste mundo sem as bênçãos da graça preveniente. Se é assim, então, muitos homens não fazem uso devido da graça preveniente para crer, porque muitos ouvem e resolvem não crer, fazendo uso da liberdade da vontade que é fruto da graça preveniente. A graça preveniente que foi dada para capacitar os seres humanos a crer também serve para dar liberdade à vontade para que eles também possam rejeitar a fé. Nesse caso, alguns creem por exercitarem o benefício da capacitação para a fé e outros não creem por exercitarem a liberdade da vontade de não crer.

Todavia, há historiadores que pensam de forma diferente. Segundo um escritor e historiador calvinista, Richard Muller, todas as tradições cristãs de origem sinergista dizem que a graça preveniente "é a graça do Espírito

Santo concedida a pecadores *em* e *através* da Palavra; ela deve preceder o arrependimento".[35] Se a graça preveniente deve ser entendida assim, então ela só é recebida por aqueles que ouvem o evangelho. Logo, aqueles que nunca o ouviram, nunca receberam essa graça. Portanto, a graça preveniente não pode ser uma graça universal, visto que não são todos os que ouvem a pregação.

A graça preveniente é uma graça que prepara para o recebimento de outras graças. A dificuldade é saber por que alguns creem e outros não. Certamente, a definição de aceitar a Cristo é uma capacidade que o homem tem da graça, mas o ato de crer está vinculado a uma ação "independente" no homem que não é determinada pela graça comum nem pelo decreto divino, mas pela ação da vontade que é livre tanto dos decretos divinos (que não existem) assim como das influências das outras faculdades da alma humana (intelecções e afeições) e do próprio coração. Portanto, a liberdade que a graça preveniente concede capacita o homem para a graça salvadora de Cristo ou para a desgraça da rejeição de Cristo!

ABSTRACT

The author builds on the previous article, adding new important elements concerning prevenient grace in the Arminian/Wesleyan tradition: prevenient grace is always a previous grace, but a grace that can be resisted, not being effective in its purpose, at least in terms of producing faith in the sinner. However, it always produces an answer in the sinner, who can either cooperate with divine grace or oppose the calling through the Word. Another important aspect dealt with by the author is the action of the moral consciousness (which is not natural in the human being) introduced by the action of prevenient grace. Finally, the larger part of the article addresses the abilities that prevenient grace supposedly restores in the sinner and the restraining power produced by that grace.

KEYWORDS

Prevenient grace; Arminianism/Wesleyanism; Moral consciousness; Freedom of the will; Moral freedom; Moral responsibility; Restoring abilites of prevenient grace.

---

35 MULLER, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek theological terms*. Grand Rapids: Baker, 1986, p. 129. Segundo essa definição de Muller, o termo graça preveniente poderia ser aplicado à fé reformada, igualando-a à regeneração, que é a graça que vem antes de todas as outras graças, embora ela não venha por meio da pregação da Palavra. É a primeira graça que atinge o pecador. No entanto, o nome graça preveniente não aparece comumente na fé reformada e não deve aparecer para não ser confundido com o pensamento sinergista.

FIDES REFORMATA XVII, Nº 2 (2012): 27-44

Émile-G. Léonard: Introdução à sua Vida e Obra

*Marcone Bezerra Carvalho**

RESUMO

O nome *Émile-G. Léonard* é uma referência internacional nos estudos relacionados ao protestantismo. No Brasil, sua pesquisa sobre o movimento protestante é a mais influente entre os estudiosos que se debruçaram sobre a temática. O presente artigo oferece, objetivamente, uma apresentação biobibliográfica desse historiador que permaneceu menos de três anos entre nós, mas que escreveu uma obra ainda hoje insuperável em termos de análise da igreja evangélica brasileira. O reconhecimento que alcançou em vida é também comentado no texto.

PALAVRAS-CHAVE

Émile-G. Léonard; Universidade de São Paulo; Escola dos *Annales*; Historiografia; Protestantismo brasileiro; Brasilianismo.

INTRODUÇÃO

Boanerges Ribeiro, Carl Joseph Hahn e David Gueiros Vieira. Gilberto Freyre, José Honório Rodrigues e Roger Bastide. O que une esses estudiosos? Arriscamos dizer: a obra do historiador Émile-G. Léonard.

Ribeiro, Hahn e Vieira escreveram trabalhos de singular importância para o conhecimento da história do movimento protestante no Brasil.[1] Os três con-

* O autor é mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie e pastor da 1ª Igreja Presbiteriana de Itapecerica da Serra, Presbitério Sul Paulistano (PSPA), na Grande São Paulo.

1 Respectivamente: *Protestantismo no Brasil monárquico*; *História do culto protestante no Brasil* e *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*.

fessam sua dívida e mencionam a influência de *O Protestantismo Brasileiro*, de Léonard, em suas pesquisas.[2] Por sua vez, Freyre, Rodrigues e Bastide – que não optaram pelo protestantismo como tema de seus interesses – registram a contribuição de Léonard para o conhecimento do assunto.[3]

Émile-G. Léonard não é desconhecido da academia brasileira. Frequentemente seu nome é associado aos primórdios da Universidade de São Paulo e à "missão francesa" que atuou nas décadas de 30 e 40 na mesma instituição. Trata-se, ainda hoje, passados 60 anos desde a publicação de seus artigos na *Revista de História* da USP, do historiador protestante mais citado entre nós. "A maior autoridade francesa em História da Reforma Protestante" – assim alguns se recordam dele no Brasil.[4] No entanto, o público em nosso país pouco sabe sobre a vida, a produção bibliográfica e o reconhecimento deste historiador na sua terra, a França, e no exterior, sendo ainda inexistente em nosso país "a reflexão sobre a inovação metodológica que ele construiu".[5] O presente artigo, que está ligado a uma pesquisa maior, se propõe a ser uma introdução à vida e obra desse francês que amou o Brasil e que o saudou como "uma grande Terra de História".[6]

1. CARACTERIZAÇÃO SÓCIO-BIOGRÁFICA

De ascendência protestante, Guillaume Jules Émile Léonard[7] nasceu em 30 de julho de 1891 em Aubais, cidade do sul da França localizada entre Nîmes e Montpellier, a poucos quilômetros do Mediterrâneo. Lugar de paisagem bucólica, Aubais está inserida na área da antiga província de Languedoc, que, no século 12, foi o centro do movimento cátaro contra o qual a Igreja Católica organizou a cruzada albigense (1209-1255). A região é significativa para a história do protestantismo francês, pois é depositária da herança das "églises

---

2 Cf. RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil monárquico*. São Paulo: Pioneira, 1973, p. 11; HAHN, Carl Joseph. *História do culto protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989, p. 26; VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980, p. 18.

3 Cf. FREYRE, Gilberto. *Ordem e progresso*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 1990, p. LXXXI e 581-582; RODRIGUES, José Honório. *Teoria da história do Brasil*. 5ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978, p. 189; BASTIDE, Roger. Émile-G. Léonard au Brésil. In: *Hommage au Professeur É. G. Léonard*. Aix-en-Provence, 1962, p. 82.

4 ARAÚJO FILHO, José Ribeiro de; SIMÃO, Aziz; FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. Relatório sobre os professores franceses. In: CARDOSO, Luiz Cláudio; MARTINIÈRE, Guy. *Brasil-França: vinte anos de cooperação (Ciência e Tecnologia)*. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 1989, p. 26.

5 WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. Escritos nas fronteiras: os livros de história do protestantismo brasileiro (1928-1982). Tese de doutorado, UNESP (Assis, SP), 2011, p. 21.

6 LÉONARD, Émile-G. Brasil, terra de história. *Revista de História*, São Paulo, 1950, n. 2, p. 228.

7 Este é o seu nome completo. Cf. PAULA, Maria Regina da Cunha Rodrigues Simões de. In memoriam – Émile Léonard (1891-1961). *Revista de História*, USP, vol. 50, n. 100, tomo 2, 1974, p. 865.

du désert"[8] e dos "camisardos"[9] do século 18: área onde seguidas gerações de protestantes viveram e desenvolveram um forte senso identitário.[10] O próprio Léonard a descrevia como "terra de camisarda", "a praça forte das resistências protestantes nos dias da perseguição".[11]

A família de Léonard é legatária da tradição huguenote. Os antepassados dele constam nos arquivos de Genebra – que, no século 18, recebeu muitos refugiados franceses. Eles também são mencionados nos registros de batismo do pastor Paul Rabaut (1718-1794). Entre os ancestrais de sua mãe, Célina Trial, encontra-se o protestante Jean Calas (1698-1762), acusado e condenado à tortura e morte. O episódio ficou famoso visto que ele e sua família foram reabilitados por uma corte de juízes que os consideraram inocentes após a mobilização da opinião pública por Voltaire (1694-1778), que defendeu Calas e escreveu o *Tratado sobre a tolerância: por ocasião da morte de Jean Calas* (1763). Por sua vez, Léopold Léonard, seu pai, foi um homem de reconhecida piedade. Ele e a esposa educaram os filhos na fé evangélica e exerceram, segundo Jeanne-Marie Léonard, grande influência sobre eles.[12]

Quanto aos estudos, Léonard foi aluno nos liceus das cidades de Saint-Étienne, Montpellier e Paris. Em 1911 o estudante aubaisiano ingressa na "École de Chartes", da Sorbonne, mas só será diplomado arquivista paleógrafo anos depois. É que de 1915 a 1918 ele serve como subtenente de artilharia na 1ª Grande Guerra. Dessa experiência carregaria algumas lembranças por toda a vida: regresso como vencedor, honrarias militares pela sua lealdade à nação e as sequelas da Batalha de Verdun, em 1916: braço direito quase inútil e a mão mutilada.[13] Retoma, em 1918, seu curso na École e, em janeiro de 1919, diploma-se como o primeiro da turma. Esse ano de 1919 também foi importante por outro motivo: Léonard contrai núpcias em Montpellier com Jane Rouquet

---

8 A expressão "igrejas do deserto" designa as comunidades huguenotes que sobreviveram na clandestinidade durante a perseguição estatal entre 1685 – ano de revogação do Edito de Nantes (1598) – e 1787 – quando foi decretada a tolerância religiosa no país. A região de Cévenne, no centro-sul do território francês, formada por uma cadeia de montanhas, se constituiu no refúgio natural para os protestantes perseguidos.

9 A denominação "camisardos" foi dada aos calvinistas que se levantaram contra a monarquia em 1702, reivindicando liberdade de culto. "Camisardo" vem do tipo de camisa que identificava os revoltosos. A rebelião terminou em 1715, quando foi firmado um acordo de paz.

10 Cf. WATANABE, Escritos nas fronteiras, p. 84.

11 Prof. Émile Guillaume Léonard. *O Presbiteriano Conservador*, São Paulo, jan-fev 1962, p. 9.

12 Essas informações constam na carta que me foi enviada pela Sra. Jeanne-Marie Léonard, de 89 anos, filha de Émile-G. Léonard. Doravante o documento será referido como CJML. Especificamente sobre o caso "Calas", cf. COELHO, Ricardo Corrêa. *Os franceses*. São Paulo: Editora Contexto, 2010, p. 264-267.

13 ROBERT, Daniel. Émile-G. Léonard (1891-1961). In: *École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses*, Annuaire 1962-1963, p. 32. Décadas depois, em 1954, seu desempenho na guerra ainda lhe renderia o título de Chevalier de la Légion d'Honneur.

(1892-1978). Dessa relação nasceram Helena (1920), Jeanne-Marie (1923), Jean-Pierre (1927) e Theresa (1932).[14]

O início de sua carreira profissional acontece em Roma. De outubro de 1919 a junho de 1922 foi membro da "École Française de Rome". Publica, nessa fase, os primeiros artigos acadêmicos[15] de uma produção que se intensificaria e amadureceria ao longo dos anos. De volta à França, atua como bibliotecário da seção de manuscritos da "Bibliothèque Nationale de Paris" (junho de 1922 a outubro de 1927). Depois da capital francesa, volta à Itália para viver em Nápoles (novembro de 1927 a março de 1934), vinculado ao "Institut Français" e à universidade local. Seu doutoramento pela "Faculté des Lettres" de Paris se dá em 1932,[16] concomitantemente à sua estada na Itália. A tese lhe conferiu o "Grand Prix Gobert" da "Académie des Inscriptions et Belles Lettres", sendo publicada na coleção de memórias e documentos históricos do príncipe de Mônaco.

Nova mudança de endereço acontece em 1934, quando retorna à França. Agora em Caen, região da Normandia, no norte do país, ele consegue seu primeiro emprego como professor titular. Na "Faculté des Lettres" ensina história da Idade Média e história da Normandia. Preside a Sociedade dos Antiquários.[17] Sua permanência em Caen se estende até 1940. Essa experiência resulta na obra *Histoire de la Normandie*.[18] De Caen, Léonard volta ao sul do país: Aix-en-Provence. Lá permanece de 1940 a 1948 como professor de história na "Faculté de Lettres" e de história da igreja na "Faculté Libre de Theologie".

Nessa altura, na década de 40, Léonard já desfruta de reconhecimento acadêmico e seu contato com o grupo da Escola dos "Annales" é visível: publica, na revista homônima, *Économie et religion: les protestants français au XVIIIe siècle* (1940), *La question sociale dans l'armée française au XVIIIe siècle* (1948) e algumas resenhas ao longo desses anos. Por mais que sua bibliografia revele pesquisas sobre diferentes temáticas – tais como Provença, Idade Média, Normandia etc. –, a partir de então, com mais de 40 anos, Léonard passa a se dedicar cada vez mais ao assunto acerca do qual será reconhecido e ganhará projeção internacional: a história da Reforma e do protestantismo. Seu contato com Lucien Febvre (1878-1956) remonta a essa época. É relevante observar essa aproximação entre eles porque Febvre teve influência crucial na história de Léonard. Foi por indicação sua que ele veio ao Brasil lecionar na Univer-

---

14 Cf. CJML.

15 Cf. SALUM, Isaac Nicolau. O Prof. Émile-G. Léonard e o Brasil. *Revista de História*, São Paulo, n. 52, 1962, p. 476.

16 Com a tese "Histoire de Jeanne Ire., reine de Naples, comtesse de Provence".

17 Cf. o curriculum vitae entregue pelo próprio Émile-G. Léonard à USP em 1948, p. 1. Doravante o documento será referido como CVEL.

18 LÉONARD, Émile-G. *Histoire de la Normandie*. "Que sais-je?". Paris: PUF, 1944 (4ª ed., 1972).

sidade de São Paulo; foi também por indicação sua que Léonard o substituiu como diretor e professor da "École Prátique des Hautes Études". A pedido de Febvre, Léonard escreve *Le Protestant Français* (1955), obra que lhe rende dois prêmios e uma elogiosa resenha do próprio Febvre na revista *Annales*.

Em maio de 1948, Léonard, já nomeado diretor da "École", desembarca em São Paulo onde ficaria por dois anos e oito meses. Segundo Roger Bastide, a vinda de Léonard para a USP atendeu ao pedido de Lucien Febvre e Fernand Braudel.[19] Este último havia permanecido aqui, pela segunda vez, de maio a dezembro de 1947.[20] Léonard veio, então, para substituí-lo na cadeira "História da Civilização Moderna e Contemporânea". Sua vinda tinha uma finalidade dupla, por assim dizer: lecionar e, sobretudo, pesquisar "o país que, naquele momento, tinha os mais altos índices de crescimento do protestantismo mundial".[21] Há algum tempo ele vinha reunindo material para a elaboração de uma história do movimento protestante no mundo. Assim, a vinda ao Brasil naquela altura era uma experiência ímpar, uma oportunidade para observar, *in loco*, os desdobramentos da Reforma na América do Sul. E, de fato, sua estada entre nós foi profícua. À luz das palavras endereçadas aos amigos,[22] das pesquisas publicadas e do interesse que, mesmo na França, ainda manteve pela "terra de história", é impressionante perceber o quanto ele se envolveu com a realidade brasileira no curto espaço de dois anos e oito meses em que aqui esteve.

Na USP, teve como assistente o Prof. Eduardo D'Oliveira França, que veio a sucedê-lo na cátedra e que se recorda saudosamente de alguns conselhos do mestre francês.

> Quero dizer que o segredo do sucesso na historiografia está realmente numa atitude basicamente afetiva. Aprendi essa lição com o professor Émile Léonard. Indicava ele que na História estamos sempre buscando respostas às nossas próprias inquietações pessoais... amar o passado é condição para que alguém se torne historiador.[23]

A comunicação na língua vernácula não foi problema. Ao contrário, registros dão conta de que dias depois da sua chegada "já lia correntemente

---

19 Cf. BASTIDE, Émile-G. Léonard au Brésil, p. 79.

20 Cf. LIMA, Luís Corrêa. *Fernand Braudel e o Brasil (1935-1945) – vivência e brasilianismo*. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 197.

21 WATANABE, Escritos nas fronteiras, p. 86.

22 Cf. a carta de Léonard para Salum, datada de 20 de abril de 1961. Arquivo do Instituto de Estudos Linguísticos (IEL), UNICAMP. Doravante o documento será referido como Carta INS.

23 Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-0141994000300013 &lng=en &nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 11 set. 2012.

em português e trabalhava com boa vontade".[24] Maria Regina de Paula, então sua aluna na USP, que, num domingo do ano de 1950, fora ouvi-lo pregar na Igreja Presbiteriana Unida, relata que ficou perplexa ao perceber que ele "falava português fluente e corretamente".[25]

> Assim que se instalou, procurou ele entrar em contato com os professores protestantes que ensinavam na Faculdade, por estar interessado em examinar a história do protestantismo brasileiro. Visitou também assiduamente igrejas locais desta Capital, visitou os Seminários Teológicos, tanto aqueles aqui existentes como os que estão instalados nas proximidades de São Paulo (...) Queria contato com pessoas, com bibliotecas, com a vida protestante brasileira.[26]

Sua inserção no cenário intelectual paulistano é digna de apreciação. Em dois anos e oito meses, entre idas e vindas à França,[27] além de ensinar na Faculdade, visitou e conheceu o acervo de bibliotecas da capital e do interior, publicou em periódicos confessionais, escreveu para o jornal *O Estado de São Paulo*,[28] assinou resenhas, ocupou o púlpito, frequentou igrejas, ciceroneou e apresentou compatriotas seus, estabeleceu amizades que perduraram pelos anos vindouros e leu a bibliografia pertinente à história do país e do protestantismo. No entanto, seu grande feito entre nós foi ter produzido uma obra absolutamente importante sobre o movimento evangélico nacional.

Na expressão de sua fé pessoal, Léonard frequentou a Igreja Cristã de São Paulo e a Igreja Presbiteriana Conservadora[29]; visitou, na condição de convidado ou como pesquisador-observador, outras igrejas – tanto aquelas ligadas ao protestantismo histórico como as que estavam à sua margem. Por aqui, fez amigos, relacionou-se com líderes evangélicos e seus liderados, familiarizou-se com os arquivos e bibliotecas – eclesiásticos ou não[30] – e desenvolveu alta estima por dois aspectos do protestantismo brasileiro: a evangelização e a escola dominical.[31]

---

24 SALUM, O Prof. Émile-G. Léonard, p. 464.

25 PAULA, In memoriam – Émile Léonard (1891-1961), p. 865.

26 SALUM, O Prof. Émile-G. Léonard, p. 463, 465.

27 Cf. BASTIDE, Émile-G. Léonard au Brésil, p. 78.

28 "Guillaume Apollinaire, meu camarada de caserna", em 8 de agosto de 1948. O texto pode ser lido em http://acervo.estadao.com.br/procura/#!/%C3%A9mile+l%C3%A9onard/Acervo/acervo. Acesso em: 7 ago. 2012.

29 Cf. SALUM, Isaac Nicolau. Le travail de M. Léonard au Brésil. In: *Hommage au Professeur É. G. Léonard*. Aix-en-Provence, 1962, p. 94.

30 Léonard demonstra ter utilizado o acervo da Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro. Cf. LÉONARD, Émile-G. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. São Bernardo do Campo: Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1988, p. 49 e 56.

31 Cf. Prof. Émile Guillaume Léonard. *O Presbiteriano Conservador*, São Paulo, jan-fev 1962, p. 9.

Em dezembro de 1950, devido aos compromissos com a "École" em Paris, ele voltou à França. Os termos da carta-renúncia do seu contrato com a Faculdade deixam perceber seu afeto para com a instituição e os brasileiros:

> Lamento não poder continuar a servir a Universidade de S. Paulo, mas na França continuarei, quando for útil, a prestar a minha colaboração. Aproveito o ensejo para expressar a V. Excia. os meus agradecimentos pela consideração com que sempre me distinguiu, solicitando transmitir aos meus colegas da Congregação a expressão de meus sentimentos de cordialidade e estima. A V. Excia, Snr. Diretor, renovo a afirmação de admiração e amizade, com meus votos pela felicidade pessoal de V. Excia e pelo progresso da nossa Faculdade.[32]

Instalado em Paris, ele assume efetivamente a direção da "École Prátique des Hautes Études". Em 1955, passa a integrar o Conselho Administrativo da "Sociéte de l'Histoire de France". Até 1961, ano da sua morte, além do respeito dos seus pares, passa a colecionar títulos e honrarias dentro e, eventualmente, fora do país.

Distante do Brasil, não ficou desatualizado nem manteve silêncio a respeito do país. Pelo contrário. Informava-se das nossas igrejas por meio do recebimento regular dos periódicos *Cristianismo* e *O Presbiteriano Conservador*[33]; continuou publicando artigos sobre o protestantismo brasileiro; verteu para o francês o livro *Bandeirantes da Fé*, de Maria de Melo Chaves; intentava publicar na França seus artigos da *Revista de História*, aos quais se referia como seu estudo "onde coloquei muito de meu coração",[34] o que não aconteceu por falta de recursos financeiros[35]; trocou correspondências com Linneu de Camargo Schützer,[36] Isaac Nicolau Salum e certamente outros. Em relação à publicação, em volume único, pela ASTE, da obra para a qual havia dado muito de si, ele escreveu a Salum: "Isto acabou com um silêncio que pesava sobre mim. Ajude-me a não cair novamente nele. O Brasil tem sido tão acolhedor para mim, e eu aprendi tanta coisa que me é doloroso parecer ingrato".[37]

---

32 Carta-renúncia ao cargo de professor da FFCLH. Arquivo da reitoria da Universidade de São Paulo.

33 Cf. a Carta INS.

34 Ibid.

35 Ibid.

36 Professor de Ética e Filosofia da USP, ele traduziu do francês para o português os artigos do Prof. Léonard publicados na *Revista de História* (1951-52).

37 "Parecer ingrato" é a forma como ele descreve a não publicação de *O Protestantismo Brasileiro*. Ou seja, publicá-lo num único volume seria sua maneira de retribuir aos brasileiros a acolhida e o carinho recebidos.

Na França, além de ter sido participativo na vida da sua denominação, foi professor de história eclesiástica na "Faculté Libre de Théologie" de Aix-en-Provence (1940-1948 e depois de 1951) e conseguiu o respeito dos seus pares como intelectual estudioso da causa protestante, "exemplo dessa primeira fase acadêmica do protestantismo, da mudança de local de produção e público alvo: antes das igrejas para os fiéis, agora na Academia e para a Academia".[38]

Seus últimos anos foram férteis em termos de publicações, mas debilitantes para sua saúde. Em carta enviada ao seu amigo Isaac Nicolau Salum, amizade construída durante os anos brasileiros, datada de 20 de abril de 1961, diz que

> a década que acaba de passar para mim foi muito cheia e cansativa. Instalação e vida no subúrbio que me impede, praticamente, de desfrutar de Paris. O aumento das viagens ao Sul, onde eu estava indo para ensinar na nossa pequena Faculdade "fundamentalista" d'Aix. Durante vários anos, um tipo de anemia (deve ser conhecida no Brasil), que apesar da cortisona, priva-me dos meus maiores pontos fortes. Eu queria continuar minhas publicações, publiquei o *Protestant Français* (P.U.F.), uma *Collection d'Historie Universalle* (Gallimard, Pléiade), um livro sobre o exército no século XVIII (Plon). Eu estou agora numa *Historie Générale du Protestantisme,* no vol. 3 (...) Mas confesso que estes esforços estendidos e apressados são desgastantes.[39]

No fim de outubro de 1961, uma queda causou a fratura da perna e o agravamento do seu estado de saúde; é que ele, deprimido, vinha sofrendo de uma forte crise anêmica. Por causa do acidente não mais se levantou, falecendo em 11 de dezembro. Sua morte ensejou diversas manifestações de pesar, expressas em artigos *in memoriam* ou por meio de notas informativas dentro e fora da França.[40]

2. A OBRA LEONARDIANA

Sua iniciação na vida literária remonta ao ano de 1912, então com 20 anos. Quando morreu, em dezembro de 1961, estava em pleno trabalho de elaboração do III volume de sua obra magna *Histoire Générale du Protestantisme* – tendo deixado prontos o roteiro e a revisão bibliográfica – e de outras obras "en préparation".[41] Ao todo, foram mais de 40 anos de ininterrupta produção.

---

38 WATANABE, Escritos nas Fronteiras, p. 101.

39 Cf. a Carta INS.

40 Na França, além da "Faculté d'Aix-en-Provence" – que lhe dedicou um número especial de sua revista –, seu nome foi lembrado por Michel François, Gabriel Le Bras, Daniel Robert e Roger Mehl, dentre outros. No Brasil, sua morte foi notificada pelo jornal *O Presbiteriano Conservador* (jan-fev 1962, p. 9), pela *Revista de Teologia* do SPS (n. 30, dez 1962, p. 18) e pelo Prof. Isaac N. Salum na *Revista de História* da USP.

41 Cf. SALUM, O Prof. Émile-G. Léonard, p. 482.

O início no mundo das letras aconteceu no jornalzinho *La Bonne Cause*, da Juventude Protestante Patriota. Nele eram apresentadas reflexões religiosas, sociais e morais e também notícias sobre a comunidade evangélica no país. Léonard foi, de 1911 a 1913, o editor e um dos articulistas dessa publicação que circulou em Paris naquele tempo. Foi nas páginas deste periódico que o futuro historiador do protestantismo deu seus primeiros passos como escritor. De fato, em *La Bonne Cause* já se evidencia um aspecto recorrente nos trabalhos que escreveria ao longo das décadas: seu apego às fontes bibliográficas. É que no jornal havia um espaço dedicado à "bibliografia".[42]

Cotejando o artigo de Salum na *Revista de História*[43] com o trabalho "Bibliographie et Biographie d'Émile G. Léonard (1891-1961)",[44] de Jeanne-Marie Léonard, filha do historiador – cotejamento acrescido de informações oriundas de outras fontes[45] –, chegamos aos seguintes números: 22 obras, sendo algumas delas compostas de alentados volumes; 201 textos menores, dentre artigos em revistas ou boletins, publicações em jornais, "souvenirs" (memórias) e manuscritos publicados; 37 manuscritos não publicados; 36 resenhas; 1 tradução para o francês do livro *Bandeirantes da Fé*, de Maria de Melo Chaves (*Pionniers de la Foi*).

2.1 Os livros e o artigo

1. *Les Maisons du Temple et Leurs Précepteurs* (Paris, 1930, 259 p.), que lhe conferiu medalha no "Concours des Antiquités de France", evento promovido pela "Academie des Inscriptions et Belles Lettres".
2. *Catalogue des Manuscrits de La Bibliothèque de La Societé de L'Histoire du Protestantisme Français à Paris* (Paris, 1930), em parceria com o Pastor Mailhet.
3. *Histoire de Jeanne Ire., Reine de Naples, Comtesse de Provence (1343-1382)*, Tomo I em 2 volumes (730 p. e 600 p.): *La Jeunesse de La Reine Jeanne* (Mônaco e Paris, 1932), que é a tese de doutoramento apresentada à "Faculté des Lettres de Paris", obra que lhe conferiu o "Grand Prix Gobert" da "Académie des Inscriptions et Belles Lettres"

---

42 Cf. http://www.inrp.fr/presse-education/revue.php?ide_rev=1504&LIMIT_OUVR=1490,10. Acesso em: 10 set. 2012.

43 O artigo de Salum se baseia em três fontes: as informações do Curriculum Vitae e as listas de publicações que aparecem na obra *Histoire du Protestantisme* e na *Revue Études Évangéliques* (cf. SALUM, O Prof. Émile-G. Léonard, p. 475).

44 LÉONARD, Jeanne-Marie. Bibliographie et biographie d'Émile G. Léonard (1891-1961). Arcueil: Chez l'auteur, 2005, 19 p.

45 Como, por exemplo, a relação de publicações intitulada "du même auteur" que aparece na entrecapa de alguns de seus livros (cf. LÉONARD, Émile G. *Le Protestant Français*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953; e LÉONARD, Émile G. *Histoire du Protestantisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960).

e que "foi impressa dentro da coleção de memórias e documentos históricos do príncipe de Mônaco, Luis II"[46]; Tomo II (725 p.): *La Règne de Louis de Tarente* (Mônaco e Paris, 1937).

4. *Catalogue des Actes des Comtes de Toulouse. Raymond V, 1149-1194* (Paris, 1932, 167 p.), tese complementar apresentada à "Faculté des Lettres de Paris".
5. *Un Village d'Opiniâtres. Les Protestants d'Aubais de la Destruction à la Reconstruction de leur Temple, 1685-1838* (Mialet, 1938, 107 p.).
6. *Mon Village sous Louis XV, d'Après les Mémoires d'un Paysan* (Paris, 1940, 351 p.; 2ª ed., 1984), obra que lhe conferiu um dos "Prix Carriére" da "Acadèmie Française" em 1941. A 2ª edição foi lançada pela PUF (Imprensas Universitárias da França).
7. *Problèms et Expèriences du Protestantisme Français* (Paris, 1940, 88 p.).
8. *Histoire Ecclésiastique des Réformés Français ao XVIIIe Siècle* (Caen e Paris, 1940, 241 p.).
9. *Histoire de Normandie* (Paris, 1944; 4ª ed., 1972), da coleção "Que sais-je?".
10. *Boccage et Naples. Un Poète à la Recherche d'une Place et d'un Ami* (Paris, 1944, 128 p.).
11. *Mistral ami de la Science et des Savants* (Paris, 1945, 169 p.).
12. *L'Église Présbytérienne du Brésil et ses Expériences Eclesiastiques* (Aix-en-Provence, 1949, 108 p.), número especial da Revista *Études Évangéliques*.
13. *Histoire du Protestantisme* (Paris, 1950, 128 p.; 4ª ed., 1963), da coleção "Que sais-je?", obra traduzida para o japonês e o espanhol.
14. *Le Protestant Français* (Paris, 1953, 316 p.; reeditada em 1955), obra resenhada e elogiada por Lucien Febvre na revista *Annales* e que lhe conferiu dois prêmios: "Prix Triennal Demolombe", da "Académie des Sciences Morales et Politiques", em 1954, e o "Prix Pelliot". Publicada pela PUF.
15. *L'Iluminisme dans un Protestantisme de Constitution Récent* (Paris, 1953, 114 p.), obra traduzida para o português: *O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente*, 1988).
16. *Les Angevins de Naples* (Paris, PUF, 1954, 575 p.), obra traduzida para o italiano.
17. *Histoire Universelle* (Paris, 1956-1958), em três volumes, organizada em parceria com R. Grousset.

46 WATANABE, Escritos nas fronteiras, p. 84 e 85.

18. *L'Armée et ses Problèmes ao XVIIIe Siècle* (Paris, 1958), obra que lhe conferiu o "Prix Chaix d'Est-Ange", da "Académie des Sciences Morales".
19. *Histoire Générale du Protestantisme* (Paris, 1961-1964; reeditada em 1988), pela PUF, em quatro volumes que totalizam 1937 páginas.[47] Trata-se da grande obra de Léonard, escrita no final de sua vida – o último volume foi redigido por um discípulo seu, Jean Boisset, que seguiu a divisão e a bibliografia preparadas por ele. "Imprescindível ao estudo do protestantismo",[48] a obra é o fruto de uma longa carreira dedicada à pesquisa e ao recolhimento de material sobre o protestantismo em diferentes partes do mundo. Já no prefácio Léonard informa que vinha trabalhando nela há vinte anos.[49] As fontes pesquisadas incluem textos em inglês, espanhol, português, italiano, holandês, alemão e latim. Foi traduzida para o inglês, espanhol e italiano. Segundo Jean-Paul Willaime,[50] por causa dela todos os estudiosos do protestantismo são devedores a Léonard.[51]
20. *O Protestantismo Brasileiro* (São Paulo, 1963, 354 p.; 3ª ed. em 2002).
21. *Étude sur "La Rèino Jano"*, Tomo 1 – *Fréderic Mistral La Rèino Jano Tragedi Prouvençalo* (Toulon, 1974).
22. *La Resistance Protestante en Normandie ao XVIIIe Siècle* (Caen, 2005).

Dessa relação sobressaem-se *Histoire de Jeanne Ire., Reine de Naples*, publicada numa coleção do Principado de Mônaco; *Histoire Universelle*, voltada para o grande público; *Le Protestant Français*, premiada e muito valorizada na academia francesa; *Histoire Générale du Protestantisme*, até hoje insubstituível[52] e superior – não por seu volume de páginas mas pela análise empreendida – às obras de Merle D'Aubigné e M. Lindsay.[53]

---

47 Referimo-nos à edição espanhola.

48 MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Protestantismo no Brasil: apontamentos sobre sua contribuição para a cultura brasileira. Palestra dada no I Encontro para Historiadores 2004, evento promovido pela Associação Brasileira de Instituições Educacionais Evangélicas (ABIEE) em Piracicaba, SP, p. 3.

49 LÉONARD, Émile G. *Historia general del protestantismo*. Madrid: Ediciones Península, Vol. I, 1967, p. 10.

50 Diretor da "École Pratique des Hautes Études" (Seção de Ciências Religiosas). Cf. http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/index142.html. Acesso em: 4 out. 2011. Desde 1992, é titular, na Sorbonne, da cátedra História e Sociologia do Protestantismo.

51 Cf. WILLAIME, Jean-Paul. O protestantismo como objeto sociológico. In: *Por uma sociologia do Protestantismo Brasileiro – Revista Estudos de Religião*: São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 2000, Ano XIV, n. 18, p.17.

52 Ibid.

53 SALVADOR, José Gonçalves. Resenha bibliográfica. *Revista de História*, USP, n. 51, 1962, p. 266-267. Salvador apresenta sua resenha da obra em questão.

Outra contribuição de Léonard foi a tradução de *Bandeirantes da Fé*, livro da brasileira Maria de Melo Chaves, para o qual ele preparou uma introdução e apensou notas explicativas para o público francês (*Pionniers de la Foi*, 1955[54]). Trata-se da história de conversão da família da autora, na região do Triângulo Mineiro, relato que despertou no francês grande interesse porque demonstra "quase todos os aspectos do protestantismo brasileiro, com exceção apenas do das grandes cidades como São Paulo e Rio de Janeiro".[55]

Quanto aos artigos e demais textos do "annaliste" protestante, não é possível neste espaço tecer considerações. Na maioria dos casos constituem-se numa extensão dos temas contemplados nos livros. A exceção recai sobre um artigo que, por sua natureza, reivindica especial atenção: "Necessidade e diretivas de uma nova concepção de história da igreja", de 1941.[56] Nesse artigo de 17 páginas, ao qual Léonard dava especial atenção,[57] ele apresenta seu método histórico propondo os princípios de uma história da igreja "útil, original e, acreditamos, tipicamente protestante".[58] No currículo entregue à USP em 1948, o autor menciona o artigo com distinção[59]; no número especial da revista *Études Évangéliques*, publicado em sua homenagem, o Conselho da "Faculté de Aix" decidiu reeditá-lo 21 anos depois por se tratar de "um artigo característico do professor Émile Léonard"[60]; Salum também ratifica a importância do texto para se conhecer a teoria de história dele.[61]

2.2 O brasilianismo[62] de Émile-G. Léonard

Em dois anos e oito meses de vivência no Brasil, a produção de Léonard impressiona pelo número de trabalhos dedicados ao país – principalmente se levarmos em conta a limitadíssima quantidade de livros existentes sobre a história dos protestantes até então.

---

54 CHAVES, Marie de Melo. *Pionniers de la foi*. S.l.: La Cause, 1955.

55 SALUM, O Prof. Émile-G. Léonard, p. 469.

56 Publicado na revista *Études de Théologie* (Aix-en-Provence: La Faculté Libre de Théologie Protestante, 1941).

57 Cf. LÉONARD, *O Iluminismo*, p. 36.

58 LÉONARD, Émile-G. Nécessité et directives d'une conception nouvelle de l'histoire de l'église. In: *Hommage au Professeur É. G. Léonard*. Aix-en-Provence, 1962, p. 103.

59 Cf. página 3 do CVEL.

60 Cf. CRUVELLIER, J. Préface. In: *Hommage au Professeur É.G. Léonard*. Aix-en-Provence, 1962, p. 29.

61 SALUM, O Prof. Émile-G. Léonard, p. 480.

62 Sabe-se que o termo *brasilianismo*, na sua origem e uso convencional, tem a ver com os *brazilianists* – estudiosos norte-americanos que pesquisam a realidade brasileira. Todavia, hoje o termo é aplicado a outros estudiosos estrangeiros que se dedicam à análise do país. Cf. LIMA, Luís Corrêa. *Fernand Braudel e o Brasil (1935-1945) – vivência e brasilianismo*.

No mesmo mês do seu desembarque, Léonard assumiu a docência na USP. Imediatamente iniciou suas leituras, contatos e visitas às bibliotecas e arquivos de São Paulo e Rio de Janeiro. Historiador experiente, acostumado ao trabalho de pesquisa, não tardou em mostrar ao que veio: quatro meses após sua chegada já publicava em periódicos suas reflexões relacionadas ao nosso protestantismo. Segue a relação completa de textos escritos por ele no Brasil ou sobre o Brasil, material imprescindível para a compreensão do "brasilianismo" de Léonard, isto é, seu entendimento da realidade brasileira.

1. "Bibliographie sommaire du protestantisme brésilien", 2 p., datilografado, não publicado, sem data; pelas informações registradas, foi redigido entre 1952 e 1953;[63]
2. "Guillaume Apollinaire meu camarada de caserna", em *O Estado de São Paulo*, 8 de agosto de 1948;
3. "1548-1848. Dois grandes aniversários da fidelidade à doutrina evangélica" (1ª parte), em *O Presbiteriano Conservador*, nº 7, de setembro de 1948;
4. "1548-1848. Dois grandes aniversários da fidelidade à doutrina evangélica" (2ª parte), em *O Presbiteriano Conservador*, nº 8, de outubro de 1948;
5. "Experiências espirituais francesas e brasileiras", em *Cooperador Cristão*, setembro-outubro de 1948;
6. "Experiências eclesiásticas francesas e brasileiras", em *Cooperador Cristão*, novembro-dezembro de 1948;
7. "L'Église Presbytérienne du Brésil et ses expériences ecclesiastiques", 108 p., número especial de *Études Evangéliques*, revista trimestral da "Faculté Libre de Théologie Protestante d'Aix-en-Provence". Trata-se, como ele informa na nota de rodapé nº 1, de uma das partes de *Le Protestantisme Brésilien* – "en préparation".[64]
8. "La confession de foi brésilienne de 1557", em *Archiv für Reformationsgeschichte*, p. 204-212; apareceu também em *Mélanges Netter*, 1958;
9. "Saudação ao Presbitério Conservador", discurso proferido em 28 de junho de 1949 durante a Reunião do Presbitério Conservador na cidade de São Paulo – publicado em *O Presbiteriano Conservador*, janeiro-fevereiro de 1962;

---

63 Possuímos o original que nos foi enviado pela Sra. Jeanne-Marie Léonard.

64 LÉONARD, É-G. *L'Église Presbytérienne du Brésil et ses expériences ecclesiastiques*. Aix-en-Provence: La Faculté Libre de Théologie Protestante, 1949, p. 1.

10. "Brasil, terra de história", em *Revista de História*, nº 2, 1950, p. 219-228;
11. "Le probléme du messianisme dans ses rapports avec le nationalisme chez les nègres du Brésil", em *Le Monde Non-Chrétien*, nº 19, 1951, p. 316-326;
12. "O protestantismo brasileiro. Estudo de eclesiologia e de história social", em *Revista de História*, nº 5 a 12, 1951-1952 – artigos posteriormente reunidos num único volume, *O Protestantismo Brasileiro*, de 354 p., publicado pela ASTE.
13. "L'évangile au Brésil", em *La Revue de l'Évangélisation*, julho-agosto de 1952, p. 208-235;
14. "L'illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil)", 116 p., 1953 (tomo LXV da "Bibliothèque de l'École des Hautes Études" – Section des Sciences Religieuses);
15. "Protestant français et protestant brésilien", em *Revue de Psychologie des Peuples*, 1º trimestre de 1953, p. 40-57;
16. "La formation d'une société protestant au Brésil", capítulo da coletânea *L'Éventail de l'Histoire Vivante*, 1954, p. 241-253 – volume dedicado a Lucien Febvre;
17. "Pionniers de la foi", 1955 – reeditada em 1958, Editora La Cause. Tradução do livro *Bandeirantes da Fé*, de Maria de Melo Chaves, com introdução de cinco páginas e notas explicativas para o público francês;
18. "Le dénominalisme dans le protestantisme brésilien", manuscrito preparado para impressão mas não publicado,[65] 7 p., sem data.

Além destes escritos, existem duas resenhas assinadas por ele e publicadas no Brasil: *Um Parlamentar Paulista da República*, de Alfredo Ellis Júnior,[66] e *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, de Huguete e Pierre Chaunu.[67]

Da relação supramencionada, com exceção dos números 9 e 10 e dos textos maiores (7, 12 e 14 – no caso, volumes próprios), as demais contribuições de Léonard são desconhecidas do público brasileiro. O fato de certos artigos terem vindo a público somente na França, ou de alguns jamais terem sido publicados até mesmo por lá, nos ajuda a entender o porquê dessa situação. Em nossa pesquisa não encontramos, sem levar em consideração o artigo de

---

65 Possuímos uma cópia que nos foi enviada pela Sra. Jeanne-Marie Léonard.

66 LÉONARD, Émile-G. Resenha bibliográfica. São Paulo: *Revista de História*, USP, 1951, n. 5, p. 215-219.

67 LÉONARD, Émile-G. Resenha bibliográfica. São Paulo: *Revista de História*, USP, 1956, n. 27, p. 534-537.

Salum que informa a existência de vários deles, nenhuma citação ou menção destes escritos por parte de autores ou pesquisadores brasileiros.[68]

Os escritos mais conhecidos e, por certo, os mais importantes, são os maiores, que foram publicados de forma independente – ou seja, como volumes próprios e não como parte de uma coletânea ou de uma revista. O primeiro a ser lançado foi *L'Église Presbytérienne du Brésil et ses Expériences Ecclesiastiques*, que, conforme Léonard registra na primeira página, era parte de uma obra em preparação (*O Protestantismo Brasileiro*). Foi publicado na França no 1º semestre de 1949 e nunca vertido para o português. A comparação de *L'Église* com as páginas de *O Protestantismo Brasileiro* dedicadas ao presbiterianismo no Brasil revela que, apesar do que pode sugerir a observação do autor, não se trata do mesmo texto inserido numa obra mais ampla. Talvez fosse por essa razão – por se tratarem de textos com nuanças diferentes e redigidos em momentos distintos –, que o falecido Dr. Antonio Gouvêa Mendonça (1919-2007) sugeria a tradução e publicação de *L'Église* entre nós.[69] A obra está dividida em três capítulos seguidos de uma conclusão: (i) As origens missionárias do presbiterianismo brasileiro (p. 1-26), (ii) A reação do "nativismo" brasileiro: Eduardo Carlos Pereira (p. 27-71) e (iii) A Igreja Presbiteriana Independente e suas dissidências (p. 72-101); conclusão (p. 101-105). Pelas referências bibliográficas e algumas informações contidas nas notas de rodapé, percebe-se como Léonard, com poucos meses de permanência no país, se inteirou das principais obras da historiografia brasileira e daquelas ligadas ao movimento evangélico nacional. Aqui, cabe reiterar a motivação dele ao se deslocar para o Atlântico Sul: conhecer o protestantismo brasileiro para aprofundar suas pesquisas sobre a expansão da Reforma nas diferentes partes do mundo.

A continuidade da pesquisa sobre a igreja evangélica brasileira oportunizou o aparecimento de oito artigos sucessivos na trimestral *Revista de História* da USP (nºs 5 a 12 – de janeiro de 1951 a dezembro de 1952), artigos que o "autor desde o início escreveu para sair em livro", nos lembra Salum, que prefaciaria a obra 10 anos depois.[70] A obra deveria ter sido publicada pela editora presbiteriana.[71] Aliás, o retardamento da publicação não significa que não tenha havido interesse ou mesmo tentativas de fazê-lo. O Dr. Eurípedes Simões de Paula, diretor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade

68 Com exceção do texto nº 8, "La confession de foi brésilienne de 1557", que é citado no trabalho *Protestantismo e educação: escolas paroquiais no contexto do ensino de primeiras letras em São Paulo*, de José Rubens L. Jardilino, Éber Ferreira Silveira Lima e Leandro de Proença Lopes. Disponível em: http://www.seer.ufu.br/index.php/che/article/download/14625/8311. Acesso em: 2 out. 2012.

69 Cf. MENDONÇA, Protestantismo no Brasil, p. 3.

70 LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. São Paulo: ASTE & JUERP, 1981, p. 9.

71 Cf. LÉONARD, Émile-G. *Bibliographie sommaire du protestantisme bresilien*, p. 1.

de São Paulo e editor da *Revista*, compactuava desse interesse.[72] Em carta na qual responde a Salum sobre a consulta que o mesmo lhe havia feito quanto à publicação do livro, carta essa datada de abril de 1961, Léonard diz que não entendia o motivo pelo qual "o Sr. Pastor Boanerges Ribeiro não pôde ou não quis realizar o projeto com o Sr. Simões de Paula, a separata do volume, utilizando-se a composição".[73] Na mesma missiva, ele menciona Linneu de Camargo Schützer, que havia traduzido o texto do francês para o português: "Este, há dois atrás, talvez, me escreveu para relançar o projeto com algum outro editor que encontrasse". E ainda registra que "ficaria encantado com a publicação" da obra. Sobre os direitos autorais, ele pontua: "é detalhe. Se receber, isto permitiria-me publicar uma edição francesa desta obra, onde eu coloquei muito de meu coração". Infelizmente ele não chegou a vê-la publicada devido ao seu falecimento em dezembro de 1961.[74] Prefaciada por seu amigo brasileiro mais achegado, o livro possui dez capítulos reunidos a uma introdução e um levantamento bibliográfico. Trata-se da principal contribuição que Léonard deu ao Brasil, uma obra que, devido ao seu pioneirismo, abriu caminhos e inspirou a pesquisa de muitos outros estudiosos do protestantismo nacional.

O Ilumunismo num Protestantismo de Constituição Recente diz respeito ao movimento pentecostal no Brasil. Trata-se, segundo o próprio Léonard, de uma obra escrita a partir de *O Protestantismo Brasileiro*.[75] De fato, é uma extensão do livro ou, noutros termos, o aprofundamento de um assunto que lá aparece. O último tópico de *O Protestantismo Brasileiro* intitula-se "O protestantismo brasileiro diante do iluminismo" e ocupa 17 páginas.[76] *O Iluminismo* saiu na França pela PUF como um volume da "Bibliothèque de l'École des Hautes Études", da Sorbonne. O termo *Iluminismo* é usado por Léonard como sinônimo de misticismo: "iluminação interior".[77] Na época que Léonard fez a pesquisa existiam apenas duas igrejas pentecostais consolidadas e conhecidas entre nós: a Congregação Cristã e as Assembléias de Deus. No entanto, a maior parte do livro é dedicada à Igreja Evangélica Brasileira (IEB), fundada pelo Sr. Miguel Vieira Ferreira e que se constitui na primeira manifestação institucionalizada do "iluminismo" no Brasil. A obra é a primeira análise acadêmica do pentecostalismo brasileiro.

Como se vê, para quem permaneceu dois anos e oito meses num país estrangeiro, trata-se de uma inserção cultural marcada por uma rica produtividade.

---

72 Cf. LÉONARD, *O protestantismo brasileiro*, p. 9.

73 Carta INS.

74 O livro seria publicado em 1963.

75 Cf. Carta INS e *O protestantismo brasileiro*, p. 17.

76 Nas páginas 337-354 ele discorre sobre o tópico "O protestantismo brasileiro diante do iluminismo" (cf. p. 337).

77 LÉONARD, *O Iluminismo*, p. 6.

CONCLUSÃO

Léonard teve sua obra valorizada em vida. Sua contribuição ao estudo do protestantismo foi reconhecida na Holanda pela Universidade Livre de Amsterdã (1955)[78] e na França pela Faculdade de Teologia de Montpellier (1959).[79] As duas instituições lhe concederam o título de Doutor *Honoris Causa*. Professor emérito nas Faculdades de Letras de Caen e Aix-en-Provence, suas obras continuam sendo reeditadas atualmente.[80] Léonard foi o grande responsável pela mudança do local de produção e do público alvo dos estudos sobre o protestantismo: antes, das igrejas para os fiéis; depois, na academia e para a academia.[81]

Indicado por Lucien Febvre, assumiu em 1948 a direção da "École Pratique des Hautes Études", da renomada Sorbonne – posto de maior projeção na sua carreira e no qual permaneceu até sua morte (1961).

Jean-Paul Willaime, preeminente estudioso da sociologia protestante, é categórico no que se refere a Léonard:

> ...podemos dizer que todos os especialistas do protestantismo têm uma dívida com ele: a sua *Histoire Générale du Protestantisme* não tem sido substituída e, se muitos trabalhos estão sendo dedicados ao estudo dos protestantismos dos diferentes continentes, a leitura da obra de Léonard continua sempre estimulante pelas pistas de pesquisa que abre.[82]

A obra mencionada por Willaime está em segunda edição na França e já foi vertida para o inglês (1965), espanhol (1967) e italiano (1971).[83] Sua publicação em português se constituiria numa significativa contribuição à academia brasileira. Aliás, para ser justo, não somente ela, mas também a tradução de *L'Église presbytérienne du Brésil et ses expériences ecclesiastiques* (108 p.) e dos demais textos sobre o Brasil.[84] Além de muito nos beneficiar, "não manteríamos silêncio sobre quem não quis silenciar a nosso respeito".[85]

---

78 Cf. BERKELAAR, Win. *Het is ons een eer en een genoegen*. Zoetermeer: Uitgeverig Meinema, 2007, p. 55-57. Nossa gratidão à Sra. Elizabeth Zekveld Portela pela tradução, do holandês, das referidas páginas.

79 LÉONARD, Jeanne-Marie. Bibliographie et biographie d'Émile G. Léonard (1891-1961), p. 18.

80 Ibid, p. 3.

81 WATANABE, Escritos nas fronteiras, p. 101.

82 WILLAIME, O protestantismo como objeto sociológico, p. 17-18.

83 Cf. LÉONARD, Jeanne-Marie. Bibliographie et biographie d'Émile G. Léonard (1891-1961), p. 3.

84 A Editora Mackenzie pretende, em breve, publicar uma coletânea reunindo os artigos inéditos de Émile-G. Léonard em português.

85 Palavras de Salum no prefácio de *O protestantismo brasileiro,* p. 11.

À luz do exposto neste artigo, pode-se afirmar que Émile-G. Léonard conseguiu, pelo conjunto da sua obra e pelo rigor científico que a caracteriza, assegurar seu lugar na história do protestantismo justamente por escrever sobre a história desse movimento.

ASTRACT

The name of Émile-G. Léonard is internationally famous in the area of studies related to Protestantism. In Brazil, his research on the Protestant movement is the most influential among scholars who have devoted themselves to the topic, both historians and sociologists. This article offers an objective bio-bibliographical presentation of this historian who lived for less than three years in Brazil, but wrote works still unmatched in terms of their analysis of the Brazilian Evangelical church. The article also comments on the recognition he attained in his lifetime.

KEYWORDS

Émile-G. Léonard; University of São Paulo; The *Annales*; Historiography; Brazilian Protestantism; Brazilianism.

FIDES REFORMATA XVII, Nº 2 (2012): 45-73

Um Estudo Comparativo entre as Propostas Ético-Sociais de H. Dooyeweerd e N. Wolterstorff

José Carlos Piacente Júnior[*]

RESUMO

Herman Dooyeweerd (1894-1977) e Nicholas Wolterstorff (1932-) concordam que a Escritura fornece os princípios normativos para a ética social. Ambos aderem à teologia reformada e à ética social de João Calvino (1509-1564). Contudo, divergem quanto ao modelo bíblico para normatizar a teoria social e propor a sua prática. Segundo o neocalvinimo holandês, Dooyeweerd adota o *mandato cultural* como modelo teórico-teológico. Wolterstorff do mesmo modo recorre ao neocalvinismo, entretanto, critica e desaprova o mandato cultural. Para ele, o elevado nível de abstração teórica do neocalvinismo produziu aridez prática e alienação da realidade. Por conseguinte, ele sugere uma nova *estrutura normativa* para a reflexão teórica e prática da ética social, oposta ao modelo do mandato cultural, porém alinhavada na teologia da libertação e expressa no princípio bíblico do *shalom*. Para Wolterstorff, o shalom favorece a união entre teoria e prática, atende às necessidades sociais reais e é apropriado para disseminar justiça, paz, harmonia e deleite. Para ele, o shalom propõe liberdade frente à opressão e, ao mesmo tempo, sustenta o governo do homem sobre a criação. Por meio do princípio do *shalom*, Wolterstorff sintetiza os "insights" do neocalvinismo e da teologia da libertação. Sendo assim, este artigo apresenta os contornos elementares da ética social

[*] O autor está cursando o Doutorado em Ministério do CPAJ em parceria com o Reformed Theological Seminary (RTS). É mestre em Filosofia (CPAJ), graduado em Filosofia (C.U. Claretiano) e Teologia (JMC e Mackenzie). É pastor auxiliar na Igreja Presbiteriana do Bairro Constantino, Patrocínio-MG, e professor do Instituto Bíblico Eduardo Lane (IBEL).

dos dois autores, examina o conceito de *shalom* idealizado por Wolterstorff e o contrapõe ao mandato cultural presente na filosofia dooyeweerdiana.[1]

PALAVRAS-CHAVE

Ética social; Mandato cultural; *Shalom*; Neocalvinismo holandês; Estrutura normativa; Teoria orientada para a práxis.

INTRODUÇÃO

A preocupação com a ética social[2] é um tema de grande interesse para os pensadores cristãos.[3] Na verdade, o desafio é conceber uma estrutura normativa que seja fiel à Escritura, contextualizada[4] e norteadora tanto para a reflexão teórica como para a prática. Nesse afã, a história do cristianismo descortina as tentativas para estabelecer uma ética social que atenda à necessidade cristã. As primeiras reflexões sobre a ética remontam aos dias dos Pais da Igreja, a saber, Justino Mártir (100-165), Tertuliano (155-222), Basílio de Cesareia (329-379), Ambrósio de Milão (340-397) e Agostinho (354-430).[5] Entre eles, Agostinho foi quem mais procurou refletir sobre a sociedade, preconizando as corretas posturas dos cidadãos do Reino em um mundo corrompido, pecaminoso, marcado por injustiças sociais e opressões.[6] Posteriormente, Tomás de Aquino (1225-1274) reconsiderou o papel da igreja na sociedade, porém, corroborando com a cosmovisão católico-romana de uma ética social aversiva e alienada.[7]

---

1 Este artigo é uma adaptação de um texto requerido no curso de Mestrado em Filosofia, CPAJ, e conta com a colaboração do Prof. Fabiano de Almeida Oliveira, Th.M. e Ms. Fil.

2 A ética é o ramo da filosofia que procura refletir sobre a sociedade, o comportamento dos seres humanos e as estruturas sociais que o envolvem. Também, procura entendê-los com a finalidade de propor o adequado modo de vida dentro de uma correspondente ordem social. Em última análise, a ética é a "ciência da conduta". A ética clássica inclui o que atualmente denomina-se antropologia, psicologia, sociologia, política, economia e afins. Ver: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo, Martins Fontes, 2007, p. 380-387.

3 Para um estudo sobre as diretrizes bíblicas da ética social, ver: FORELL, George Wolfgang (Org.). *Christian social teachings*: a reader in Christian social ethics from the Bible to the present. Garden City, NY: Anchor Books, 1966.

4 Para um estudo sobre a origem e aplicação do conceito de contextualização, ver: FLEMING, Bruce C. E. *Contextualization of theology*: an evangelical assessment. Pasadena, California: William Carey, 1980; HESSELGRAVE, David J.; ROMMEN, Edward. *Contextualization*: meaning, methods and models. Grand Rapids: Baker, 1989.

5 Cf. HARNACK, Adolph. *The mission and expansion of Christianity in the first three centuries*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2005.

6 AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*: contra os pagãos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. Ver também: AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995; AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997; GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. São Paulo: Paulus; Discurso Editorial, 2006.

7 Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. 2. ed. São Paulo. Edições Loyola, 2003.

Com o advento da Reforma Protestante do século 16, as discussões éticas são retomadas, todavia sob uma cosmovisão biblicamente orientada.

O catolicismo romano consolidado, devido à sua cosmovisão, concebe o mundo como um lugar passageiro, sem valor e até mesmo odioso. A supervalorização do transcendente no medievalismo favorece o repúdio, a alienação e, sobretudo, o conformismo. A condição social é compreendida dentro do conceito de "hierarquia da criação", e a ação social limita-se a atos de caridade cristã. Diante disto, a ordem social com suas estruturas político-econômicas não demanda transformação, pois é produto de uma imposição divina.[8]

A Reforma Protestante, por sua vez, é um movimento essencialmente religioso que, ao mesmo tempo, defende transformações na ordem social, política e econômica.[9] O pensamento reformado assume a cosmovisão bíblica centrada na temática criação-queda-redenção.[10] Assim, a totalidade da existência é submetida ao exame das Escrituras, pois toda a criação existe perante Deus (*coram Deo*). A Escritura, pois, é admitida como o padrão último para julgar e dirigir as atitudes do ser humano,[11] a fim de que todas as áreas de sua existência obtenham *normatização*, inclusive para produzir um modelo ético-social biblicamente orientado. A prática social, em sua variedade de temas,[12] torna-se relevante e necessária, dando origem a diversas propostas sociológicas.[13] O teólogo e pastor João Calvino (1509-1564) é um dos mais destacados proponentes de uma ética social biblicamente proeminente.[14]

---

8 WOLTERSTORFF, Nicholas. *Until justice and peace embrace*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983, p. 5. No conceito romanista medieval predomina uma postura cultural "aversiva", de modo que as desigualdades sociais são percebidas como fruto de uma escolha da criação divina. Assim, não há na concepção do homem medieval católico-romano o interesse de lutar contra a condição social injusta e opressora, uma vez que a pobreza é uma decisão divina, uma "hierarquia da criação".

9 Neste ponto, enfatizamos que a Reforma foi influenciada, também, por elementos humanistas. Ver: McGRATH, Alister. *Origens intelectuais da Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

10 Para uma compreensão da temática criação-queda-redenção, ver: WOLTERS, Albert M. *A criação restaurada*: base bíblica para uma cosmovisão reformada. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

11 CF. VAN TIL, Cornelius. *O pastor reformado e o pensamento moderno*: o evangelho apresentado como um desafio à descrença atual. Trad. Wadislau Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. Ver também: VAN TIL, Cornelius. *Apologética cristã*. Trad. Davi Charles Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

12 Os reformadores ponderaram sobre o governo civil e a política, o Estado e o direito de resistência, as leis e os direitos, as obrigações sociais diante da miséria e da desigualdade, a responsabilidade da igreja perante a cultura e a sociedade, entre outros temas sociais. Ver: REID, W. Stanford (Org.). *Calvino e sua influência no mundo ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990; GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994. Ver também: SILVESTRE, Armando Araújo. *Calvino e a resistência ao Estado*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2003.

13 Para um estudo histórico mais detalhado, ver: OLSON, Roger. *História da teologia Cristã*: 2000 anos de tradição e reformas. São Paulo: Vida, 2001.

14 Cf. McGRATH, Alister E. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004; COSTA, Hermisten M. P. *João Calvino – 500 anos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

Calvino mostrou-se um dos patronos das reformas sociais e dos direitos civis.[15] Além da produção teórico-reflexiva de conteúdo teológico,[16] ponderou sobre a prática social cristã.[17] Ele propôs mudanças nas estruturas sócio-econômicas e políticas a partir da Escritura.[18] Seus textos teológicos e sua prática pastoral revelam preocupações sociais reais, apontando para ações sócio-políticas que contemplam paz, justiça e harmonia social.[19]

Após Calvino, os cristãos reformados continuaram a discorrer sobre a ética social, por exemplo, os puritanos ingleses e presbiterianos norte-americanos.[20] Posteriormente, a ética social de Calvino encontrou lugar no neocalvinismo holandês de Abraham Kuyper (1837-1920)[21] e Herman Dooyeweerd (1894-1977).[22] Recentemente, a ética calvinista está presente na teoria social do *shalom* de Nicholas Wolterstorff.[23]

Dooyeweerd e Wolterstorff procuram interpretar a realidade e oferecer contribuições sociais relevantes. Ambos concordam quanto à necessidade de desenvolver suas teorias sociológicas sob um referencial epistemológico biblicamente orientado. Para os dois, a Escritura fornece os princípios para a ética social. Concordam, também, a respeito da relevância do calvinismo para a elaboração de uma adequada teoria do conhecimento, sobretudo quanto ao modo de interpretar a existência humana em sua totalidade. No entanto, Wolterstorff concebe um projeto epistemológico peculiar, o qual sintetiza

---

15 Cf. KNUDSEN, Robert D. O calvinismo como uma força cultural. In: REID, W. Stanford (Org.). *Calvino e sua influência no mundo ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

16 Cf. CALVINO, João. *As Institutas – edição clássica.* 2. ed. Trad. Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

17 Cf. CALVINO, João. *A verdadeira vida cristã*. São Paulo: Novo Século, 2000. Ver também: PIPER, John; MATHIS, David (Orgs.). *Com Calvino no teatro de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

18 Cf. SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006; WALLACE, Ronald. *Calvino, Genebra e a Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003; WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

19 Cf. McGRATH, *A vida de João Calvino*. Ver também: FERREIRA, Wilson Castro. *Calvino: vida, influência e teologia*. Campinas, SP: Luz Para o Caminho, 1990; BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Calvino*. Trad. Waldyr C. Luz. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990; COSTA, Hermisten M. P. A Reforma Protestante. In: *O pensamento de João Calvino*. São Paulo: Editora Mackenzie, vol. 2, 2000.

20 WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 9-10.

21 KUYPER, Abraham. *Christianity and the class struggle*. Grand Rapids: Piet Hein Publishers, 1950; KUYPER, Abraham. *Calvinismo.* Trad. Ricardo Gouvêa e Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

22 CF. DOOYEWEERD, Herman. *Las raíces de la cultura occidental*: las opciones pagana, secular y cristiana. Barcelona: CLIÉ, 1979. Para um estudo sobre os elementos centrais do pensamento dooyeweerdiano, ver: DOOYEWEERD, Herman. *No crepúsculo do pensamento ocidental*. São Paulo: Editora Hagnos, 2010.

23 Cf. WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*.

tomismo e agostinismo.[24] Dooyeweerd, em contrapartida, adota a epistemologia agostiniano-calvinista. Além disso, Wolterstorff tece severas críticas ao modelo teórico dooyeweerdiano, acusando-o de ser demasiadamente abstrato e árido. Por conseguinte, propõe um modo diferente para a reflexão ética, que valoriza a orientação prática. Para Dooyeweerd, existe um padrão absoluto para cada esfera da vida social humana. No pensamento de Wolterstorff, ao contrário, uma reflexão orientada à prática é que, verdadeiramente, determina a ética social.

Dooyeweerd, influenciado pelo neocalvinismo de Kuyper, concebe uma nova maneira de compreender o conhecimento humano[25] e, dentro de sua vasta produção filosófica, está presente a ética social. Para ele, existe um modelo bíblico normativo para a elaboração da ética, a saber, o *mandato cultural*.[26] Wolterstorff aprecia a ética neocalvinista, porém segue uma direção epistemológica diferente.[27] Com isto, Wolterstorff se opõe ao princípio epistemológico que anima o mandato cultural e propõe o *shalom* como estrutura normativa ético-social.

Portanto, neste artigo procuramos compreender a ética social dentro do viés teológico a partir do pano de fundo da filosofia de orientação neocalvinista presente nas propostas de Dooyeweerd e Wolterstorff.[28] As diferenças que distinguem as teorias sociais de Dooyeweerd e Wolterstorff são discutidas neste artigo visando compreender as suas contribuições para a ética cristã atual e sua adequação à Escritura Sagrada.

1. A ÉTICA SOCIAL DECORRENTE DO *MANDATO CULTURAL*

1.1 A concepção e a aplicação do conceito bíblico-teológico do mandato cultural

A teologia calvinista considera a alienação inadequada, por isso se propõe a interagir com a sociedade.[29] No entanto, a ética social cristã não é autônoma;

---

24 WOLTERSTORFF, Nicholas. *Reason within the bounds of religion*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 98.

25 Para um estudo conciso sobre o pensamento de Dooyeweerd, ver: KALSBEEK, L. *Contours of a Christian philosophy*: an introduction to Herman Dooyeweerd's thought. Toronto, Canada: Wedge Publishing Foundation, 1975; NASH, Ronald H. *Dooyeweerd and the Amsterdam philosophy*. Grand Rapids: Zondervan, 1962.

26 Cf. DOOYEWEERD, *Las raíces de la cultura occidental*.

27 Cf. WOLTERSTORFF, *Reason within the bounds of religion*.

28 Este artigo não tem a intenção de ser exaustivo e definitivo; antes, seu propósito é apontar os contornos do pensamento social de Dooyeweerd e de Wolterstorff, esboçar conclusões preliminares e sugerir novas incursões.

29 KNUDSEN, O calvinismo como uma força cultural, p. 11-12. Ver, também: SMITH, Gary Scott (Org.). *God and politics*: four views on the reformation of civil government. Phillipsburg: Presbyterian and reformed, 1989.

antes, fundamenta-se nas Escrituras e requer princípios bíblicos norteadores para a reflexão teórica e a prática. Calvino está entre os maiores incentivadores de uma ética social prática e realista, sobretudo visando ao cumprimento da responsabilidade cristã.[30] Ele, pois, argumenta que é preciso agir de modo eticamente responsável perante o próximo, uma vez que todos os homens compartilham a imagem de Deus.[31] O reformador defende com veemência ações práticas para abrandar as diferenças sociais.[32] Por exemplo, Calvino recomenda a liberalidade no emprego dos bens materiais para a assistência dos necessitados.[33]

Uma vez que Calvino pressupõe uma ética social tendo como fundamento o preceito bíblico da responsabilidade cristã,[34] os desdobramentos éticos de sua teologia recorreram a esse mesmo princípio. Assim, a ética social calvinista atual considera os *mandatos criacionais* que regem o relacionamento entre

---

30 Cf. LOPES, Augustus Nicodemus. *Calvino e a responsabilidade social da Igreja*. São Paulo: PES, 1997.

31 CALVINO, *A verdadeira vida cristã*, p. 37-38. Calvino argumenta: "Deus nos manda fazer o bem a todos os homens sem exceção, ainda que a maioria não seja merecedora, se a julgarmos de acordo com seus próprios méritos. Também nesta ocasião, a Escritura nos ajuda com um excelente argumento, ensinando-nos a não pensar no valor real do homem, mas só em sua criação feita conforme a imagem de Deus. [...] De modo que se alguém aparece diante de vocês necessitando de seus amáveis serviços não há razão alguma em recusar-lhe tal ajuda. Suponhamos que seja um estranho que necessite de nossa ajuda; mesmo por ser estranho, o Senhor tem posto nele Seu próprio Selo e lhe tem feito como alguém de tua própria família; portanto te proíbe de desprezar tua própria família. Suponhamos que seja vil e indigno; ainda assim, o Senhor lhe destinou como adorno, Sua própria imagem." Calvino ratifica esse ensino, dizendo: "[...] digna, no entanto, é a imagem de Deus, pela qual ele te é recomendado para que te ofereças, a ti mesmo e a tudo o que tens". Ver também: CALVINO, *As Institutas*, 3.7.6; CALVINO, João. *Exposição de Gálatas*. Trad. Valter Graciano Martins. São Paulo: Edições Parakletos, 1998, p. 185.

32 BIÉLER, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 384-389. Ver: CALVINO, *As Institutas*, 4.4.20.

33 CALVINO, João. *Exposição de 2ª Coríntios*. São Paulo: Edições Parakletos, 1995, p. 177-178. Calvino afirma: "Por isso, aqueles que têm riquezas, seja por herança ou por conquista de sua própria indústria ou labor, devem lembrar que o excedente não deve ser usado para intemperança ou luxúria, mas para aliviar as necessidades dos irmãos. [...] Reconheço, deveras, que não estamos limitados a uma igualdade tal que seria errado ao rico viver de forma mais elegante do que o pobre; mas deve haver igualdade tal que ninguém morra de fome e ninguém acumule abundância a expensas de outrem".

34 Nota-se que Calvino enfatizou a responsabilidade social dos cristãos. Há muitos estudos relevantes sobre a sua ética social, porém, não faz parte do escopo deste artigo apresentar detalhes sobre Calvino e sua ética. Contudo, apontamos referências sobre o assunto, onde há direcionamentos para atitudes ético-sociais verdadeiramente cristãs: CALVINO, *As Institutas*, 2.8.45; 2.8.46; 3.10.5; 3.7.5; 4.10.2; CALVINO, *Exposição de Gálatas*, p. 184 e 185; CALVINO, *A verdadeira vida cristã*, p. 39; CALVINO, João. *Exposição de Hebreus*. São Paulo: Edições Parakletos, 1997, p. 380, 381, 394 e 395; CALVINO, *Exposição de 2ª Coríntios*, p. 166 e 191; CALVINO, João. *As pastorais*. São Paulo: Parakletos, 1998, p. 86, 87, 92, 93, 168, 181, 182 e 183; CALVINO, João. *O livro dos Salmos*. São Paulo: Edições Parakletos, 2002, v. 3, p. 70, 72 297-298; CALVINO, João. *O livro dos Salmos*. São Paulo: Edições Parakletos, 1999, v. 2, p. 308.

Deus e sua criação e, concomitantemente, definem as responsabilidades dos homens. Relacionamento e responsabilidade apontam para a aliança de amor e vida que o Criador, graciosamente, estabeleceu com o homem criado à sua imagem e semelhança.[35] Dentro dessa aliança encontram-se três mandatos centrais: o social, o cultural e o espiritual.[36] Esses mandatos fundamentam-se nas Escrituras e, de fato, estão associados com a criação do homem, a manutenção da ordem criada e o cumprimento dos propósitos divinos.

O mandato cultural está presente no pensamento social reformado e sua origem é associada às ordenanças encontradas em Gênesis 1.26, 28 e 2.15, 19. O Criador é o Soberano Rei e, por isso, ordena aos seus vassalos o domínio, cultivo e proteção de sua criação. Aliás, para entender a ação do homem neste mundo criado por Deus, quer seja nos dias de Adão ou após a encarnação de Cristo, é preciso recorrer ao conceito de Reino[37] e de pacto.[38] Deus fez um pacto com a criação, estabeleceu o Reino e deu ao homem funções e capacitações, a fim de que seja um agente responsável em nome de seu Rei. O homem é o vice-gerente de Deus no Reino,[39] e o seu dever é fazer valer as normas e diretrizes sociais do Reino.

O mandato cultural pressupõe harmonia social, pois ao dominar, sujeitar e cultivar a criação o homem deve imitar a justiça de Deus. Diante disso, a teologia reformada tem concebido a ética social a partir do modelo bíblico-teológico do mandato cultural. Ao mesmo tempo em que anunciam salvação, os servos

---

35 Observa-se que a queda desfigurou a imagem de Deus no homem, mas não foi completamente perdida ou anulada. Desse modo, a imagem de Deus também é um elemento relevante para garantir a legitimidade dos mandatos mesmo após a entrada do pecado no mundo e a corrupção do homem. Ver: VAN GRONINGEN, Gerard. *Criação e consumação*: o reino, a aliança e o Mediador. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 141-142.

36 Para um estudo detalhado sobre os *mandatos*, ver: VAN GRONINGEN, Gerard. *Criação e consumação*: o reino, a aliança e o Mediador. São Paulo: Cultura Cristã, 2002. Ver também: VAN GRONINGEN, Gerard. *Revelação messiânica no Velho Testamento*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

37 Cf. RIDDERBOS, Herman. *A vinda do Reino*. Trad. Augustus N. Lopes e M. S. Lopes. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

38 Cf. ROBERTSON, O. Palmer. *O Cristo dos pactos*. Trad. Américo J. Ribeiro. Campinas, SP: Luz Para o Caminho, 1997; DUMBRELL, W. J. *Covenant and creation*: a theology of Old Testament covenants. Grand Rapids: Baker, 1984.

39 VAN GRONINGEN, *Criação e consumação*, p. 87, nota 47. Van Groningen está entre os mais destacados e conhecidos proponentes da teologia da aliança da criação. Esse autor destaca a relevância dos mandatos dentro do relacionamento pactual, apontado para a condição do ser humano como vice-gerente da criação. Sendo criado à imagem de Deus, o homem recebeu de seu Criador o *status* de representante real que presta serviços ao Rei Eterno. Nada obstante, a tarefa de representar o Reino não implica *governar no lugar* de Deus. O ser humano é um agente do Reino Cósmico sob o governo de Deus. Em momento algum o mandato cultural implica condição de vice-gerente e pressupõe um governo no qual Deus prescinda de sua soberania. Aliás, tentar tomar o governo de Deus é uma ação notória de rebeldia e é tipicamente satânica.

do Reino procuram o desenvolvimento social e cultural da criação. O mandato cultural, pois, pressupõe o usufruto da criação, bem como sua manutenção e desenvolvimento em todas as áreas da vida humana.[40]

Segundo as diretrizes das Escrituras, os cristãos avançam para desenvolver o potencial da criação com sabedoria, justiça, paz e equidade, sempre sob o governo absoluto de Deus. O mandato cultural não dá ao homem liberdade incondicional, de modo que venha a explorar indevidamente a criação; antes, sua obrigação é a fazer uso das diretrizes bíblicas para a correta administração da criação. Injustiças e catástrofes naturais são, também, frutos do uso equivocado do poder de sujeitar a natureza. Aliás, após a queda, a deturpação do governo faz com que os avanços culturais transformem-se em meios para exploração e opressão. Enfim, o conceito do mandato cultural preconiza o desenvolvimento sócio-cultural segundo a vontade de Deus. Nesse afã, cabe ao povo de Deus denunciar os abusos e o mau uso do poder.

Em última análise, o envolvimento cultural não implica conformar-se com o mundo. O cristão continua sendo súdito de um Reino eterno e, portanto, precisa desviar-se do secularismo e do mundanismo.[41] Destarte, o sacrifício vicário de Cristo propõe a restauração da totalidade da existência humana, a fim de que todas as coisas criadas reencontrem harmonia perante Deus, para louvor da sua glória.[42] Por semelhante modo, o conceito de transformação

---

40 VAN GRONINGEN, *Criação e consumação*, p. 90. O autor preconiza: "Era para o homem e a mulher exercitarem suas prerrogativas reais governando sobre o cosmos, desenvolvendo-o e simultaneamente mantendo-o. Todas as formas de vida na terra foram, de forma específica, colocadas sob a supervisão dos vice-gerentes humanos. Com esta responsabilidade, veio o privilégio de usar as plantas, seus frutos e sua semente para manter a vida e a energia para realizar as tarefas reais. A humanidade poderia responder obedientemente ao mandato cultural para a glória de Deus por causa da sua criação à imagem e semelhança de Deus. Deus, por meio da exposição deste mandato, colocou a humanidade em um relacionamento de governador sobre o domínio cósmico".

41 Recentemente, foi publicado um texto de Cornelis Pronk que tem como propósito analisar criticamente o neocalvinismo holandês de Kuyper. Pronk critica o mandato cultural e acusa-o de possuir um caráter legalista. Além disso, o autor afirma que esse mandato foi dado antes da queda e que, portanto, não pode ser obedecido pelo homem após a entrada do pecado no mundo. Pronk assevera que Cristo cumpriu o mandato cultural de modo que as nossas boas ações são motivadas por gratidão e não por obrigação ao mandato cultural. Deste modo, o mandato cultural não faz parte do pacto da graça. Em última análise Pronk recomenda a rejeição do mandato cultural, visto que sua observância oblitera o mandamento da Grande Comissão de Mateus 28. 18-20. Pronk ainda destaca que o conceito neocalivinista de aproximação cultural redundou na secularização da Igreja e tornou a fé cristã em um conjunto de pensamentos especulativos, abstratos e filosóficos que mais favorecem o mundanismo do que a salvação dos perdidos. Enfim, o resultado é uma fé desprovida de reais valores espirituais. Evidentemente, não concordamos com a análise desse autor. Ver: PRONK, Cornelis. *Neocalvinismo – uma avaliação crítica*. São Paulo: Editora Os Puritanos, 2010.

42 Esse é um ponto central do pensamento reformado: todas as coisas são para a glória de Deus. Ver: COSTA, Hermisten M. P. *Pensadores cristãos: Calvino de A a Z*. São Paulo: Vida, 2006, p. 48.

social para melhoria da vida não redunda em pós-milenismo.[43] Na verdade, o mundo será transformado completamente com a Segunda Vinda de Cristo. Porém, a alienação implica em quebra dos mandatos criacionais. Sob a orientação do mandato cultural, pensadores reformados têm refletido sobre a ética social, incluindo os neocalvinistas holandeses, e entre eles destacam-se Kuyper e Dooyeweerd.

1.2 A teoria ética social de Herman Dooyeweerd

Herman Dooyeweerd nasceu em Amsterdã, na Holanda, em 1894, onde permaneceu até a sua morte em 1977. O cristianismo esteve presente na sua vida desde a infância, fato que colaborou para a firmeza de sua fé em Cristo. Não somente a sua família era cristã, mas também estava envolvida com o movimento de reforma social e cultural liderado por Kuyper.[44] A Holanda dos séculos 19 e 20 experimentou um avivamento cristão de cunho intelectual, eclesiástico e cultural denominado *neocalvinismo*.[45] Há uma proximidade entre Dooyeweerd e Kuyper,[46] visto que ele adotou parte das propostas de Kuyper na elaboração da *filosofia da ideia cosmonômica*.[47] Dooyeweerd foi fortemente influenciado pela ideia de tornar o cristianismo bíblico, na sua expressão calvinista, um sistema de pensamento que abarcasse a realidade, visando interpretá-la e apontar soluções para os dilemas da humanidade. A proposta da filosofia da ideia cosmonômica inclui discussões sobre o Estado, a cultura e a sociedade. Conforme o neocalvinismo de Kuyper, Dooyeweerd propôs uma sociologia biblicamente orientada que se fundamenta no princípio criacional do mandato cultural. Observa-se, pois, que esse princípio ocupa a função de normatizar a sua teoria social.

A principal contribuição filosófica de Dooyeweerd diz respeito à demonstração teórica de que todo pensamento e toda experiência na sua integralidade possuem uma raiz de caráter religioso presente no coração. Aliás, o coração é concebido como a "raiz da unidade da existência humana". Com isso, toda a

---

43 HOEKEMA, Anthony A. *A Bíblia e o futuro*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

44 KUYPER, *Calvinismo*, p. 62. Kuyper via Calvino como um dos maiores incentivadores das mudanças sociais e culturais. Ele afirma: "Calvino abomina a religião limitada ao gabinete, à cela ou à igreja. Com o salmista, ele invoca o céu e a terra, invoca todas as pessoas e nações a dar glória a Deus. Deus está presente em toda vida com a influência de seu poder onipresente e Todo-Poderoso e nenhuma esfera da vida humana é concebida na qual a religião não sustente suas exigências para que Deus seja louvado, para que as ordenanças de Deus sejam observadas [...]."

45 Cf. BOLT, John. *A free church, a holy nation*: Abraham Kuyper's American public theology. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

46 KALSBEEK, *Contours of a Christian philosophy*, p. 91, 92 e 94. Ver também: WOLTERS, Albert M. The intellectual milieu of Herman Dooyeweerd. In: McINTIRE, C. T. (Org.). *The legacy of Herman Dooyeweerd*: reflections on critical philosophy in the Christian tradition. Lanham: University Press of America, 1985.

47 Ibid., p. 68-69.

atividade humana é dominada por um motivo básico religioso,[48] incluindo o desenvolvimento cultural. Tendo em vista esse princípio, Dooyeweerd elencou uma proposta sociológica que privilegia a fé cristã revelada na Escritura. Ele discorreu sobre sociologia no ensaio *Sociology of Law and its Philosophical Foundations*. Todavia, é por meio de *Roots of Western Culture: Pagan, Secular, and Christian Options* (traduzido para o espanhol como *Las Raíces de La Cultura Occidental*) e *In the Twilight of Western Thought* (traduzido para o português como *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental*), que a sua concepção ética social cristã é ampliada e relacionada ao conceito do mandato cultural.[49]

Dooyeweerd preconiza uma abordagem sociológica bíblica que atenda aos reais dilemas do ser humano, considerando a sua condição como criatura de Deus, seu estado após a queda e a necessidade de remissão em Cristo.[50] Por isso, assevera que o homem precisa conhecer a si mesmo e conhecer a Deus numa atitude de submissão a Cristo e à Escritura. Aliás, os temas criação, queda e redenção animam a sua ética social e interagem com o conceito do mandato cultural. Esse mandato foi dado ao homem na criação, mas foi obliterado com a queda e, por isso, precisa de restauração em Cristo.

Para Dooyeweerd, a sociedade é permeada por diversos organismos, como igreja, estado, escola, organizações artísticas e científicas. Para cada um desses organismos existe a "sua própria função e estrutura".[51] Todavia, o organismo social complexo como conhecemos hoje nem sempre existiu, e ainda não existe em todos os lugares na sua completude. Houve um tempo em que a sociedade assemelhava-se a um *organismo unicelular*; por exemplo, a sociedade patriarcal sob o comando de Abraão.[52] Esse tipo de organismo unicelular implica que as sociedades primitivas mantinham a condição de uma célula *indiferenciada*.[53] As sociedades se desenvolveram por meio do

---

48 Cf. DOOYEWEERD, Herman. *In the twilight of western thought*: studies in pretended autonomy of philosophical thought. Nutley, New Jersey: The Craig Press, 1980.

49 A obra magna de Dooyeweerd é *A New Critique of Theoretical Thought*, uma volumosa obra dividida, originalmente, em quatro tomos, nos quais Dooyeweerd apresenta a essência de seu pensamento. Nessa obra, acha-se a sua concepção acerca das filosofias anticristãs e sua proposta teórico-sistemática de uma *crítica transcendental* dirigida ao pensamento teórico. Nota-se, pois, que o autor parte de um minucioso exame histórico. Inclui ainda a discussão sobre os pressupostos de sua filosofia, a teoria sobre as esferas modais, seu projeto epistêmico pautado no autoconhecimento e no conhecimento de Deus e os horizontes da realidade temporal. A filosofia da ideia cosmonômica surge como uma alternativa perante as filosofias que Dooyeweerd identifica como *imanentistas*. Enfim, nesse texto de Dooyeweerd se faz presente o legado do neocalvinismo holandês. Ver: DOOYEWEERD, Herman. *A new critique of theoretical thought*. Ontário: Paidéia, 1984.

50 Para um estudo sobre a antropologia sugerida pelo autor, ver: DOOYEWEERD, *No crepúsculo do pensamento ocidental*, p. 239-265.

51 KALSBEEK, *Contours of a Christian philosophy*, p. 126.

52 Ibid.

53 Ibid., p. 127.

processo de desenvolvimento histórico-cultural, tendo como ponto de partida esse germe celular indiferenciado. O procedimento de sair de uma sociedade primitiva em direção à desenvolvida Dooyeweerd denomina de *processo de abertura do relacionamento social humano*.[54]

Uma vez que a abertura cultural está associada a um dos motivos básicos religiosos, esse processo pode ser de acordo com a verdade bíblica ou fruto de uma disposição idolátrica. Deus, de fato, se revela na criação, mas o homem só é capaz de se apropriar e interpretar corretamente a revelação natural (geral) ao fazer uso da revelação da Palavra de Deus. Sem o referencial da revelação da Escritura, o ser humano interpreta erradamente a revelação geral. O homem alienado de Deus, com o seu coração em rebeldia contra o seu Criador, tenta interpretar a revelação geral por meio do esclarecimento do racionalismo ou por outra luz qualquer. O resultado é a *absolutização* de algum aspecto da natureza.[55] Sem a referência das Escrituras, o ser humano isola ou diviniza um ou mais aspectos do cosmos, que foram criados em dependência do Deus Criador. Desse modo, a função da fé atua decisivamente no processo de desenvolvimento cultural, de modo que sua ação expande ou restringe a cultura.[56]

Assim, dentro do processo de abertura cultural, destaca Dooyeweerd, as leis normativas não podem ser obedecidas *automaticamente* (naturalmente). O avanço sócio-cultural tem a participação do homem, que deve desempenhar esse processo sob as ordenanças da Palavra de Deus. Tal fato implica que o processo de abertura deve progredir de acordo "com a natureza interna das várias esferas culturais".[57] Existem princípios normativos expressos na natureza interna de cada esfera que precisam ser *concretizados*; ou seja, devem ser *positivados* por meio da ação do ser humano. Ademais, para positivar o processo cultural o ser humano é guiado de acordo com o motivo básico religioso que o impulsiona.

O processo de abertura cultural deveria ser perfeitamente harmonioso. Todavia, isso se tornou impossível para a humanidade devido à queda. A esperança de Dooyeweerd é que, a despeito do pecado, os redimidos em Cristo têm feito avançar a cultura, e que as leis divinas se mantêm. Entrementes, as desarmonias culturais e sociais surgem quando a abertura cultural é impulsionada por um motivo básico anticristão. A conclusão, pois, é que o pecado é, em última instância, a causa elementar das mazelas sociais.[58] Neste ponto, a sua teoria se apóia na tradição calvinista de que os problemas sociais também são de ordem moral e espiritual.

---

54 Ibid., p. 127 e 128.

55 DOOYEWEERD, *No crepúsculo do pensamento ocidental*, p. 45-47.

56 KALSBEEK, *Contours of a Christian philosophy*, p. 132-141.

57 Ibid., p. 138.

58 Ibid., p. 139.

No texto *Las Raíces de La Cultura Occidental*, Dooyeweerd apresenta um panorama histórico dos pressupostos que deram origem à cultura ocidental, principalmente os fundamentos religiosos por trás da atividade teórica do pensamento, que interagem na esfera política, econômica e social.[59] O autor assevera que as tensões presentes na história do pensamento ocidental, bem como as crises sociopolíticas, trazem em seu bojo uma luta entre motivos básicos de orientação religiosa opostas. Dooyeweerd, então, demonstra que a causa dos males sociais e políticos deve-se à *antítese religiosa*; ou seja, a oposição anticristã ao motivo básico das Escrituras.

Uma vez que a má-orientação cultural e social provêm do impulso religioso anticristão,[60] Dooyeweerd assevera que a apostasia religiosa oblitera o cumprimento do mandato cultural.[61] Para o autor, a *abertura cultural* depende da concretização do princípio bíblico-teológico do mandato cultural em submissão à Palavra de Deus. O autor, por conseguinte, afirma: "O desenvolvimento cultural, então, não é possível sem a tradição. O poder da tradição está baseado na ordem da criação, sendo que o próprio mandato cultural é uma das ordenanças criacionais".[62] Para ele, existe um *padrão fixo* para todas as realizações humanas, pois até mesmo uma pequena aranha realiza sua tarefa no mundo criado tendo em vista um padrão recebido de acordo com seu instinto.[63] No que tange à cultura, cabe ao homem exercer sua "liberdade de controle, dominação ou poder", proveniente do mandato cultural, para sujeitar e governar a criação.

Observa-se, pois, que o mandato cultural é destacado como o "grande mandato" dado ao homem para enfatizar a sua responsabilidade cultural dentro das leis criacionais para o cosmos. Sendo um mandato dado ao homem na

---

59 Cf. DOOYEWEERD, *Las raíces de la cultura occidental*. Dooyeweerd mostra-se interessando na questão cultural e traz à baila temas sociopolíticos em franca discussão nos seus dias – no momento em que o mundo enfrentava o pós-guerra. De fato, a sua teoria social não estava alienada da realidade.

60 Cf. KALSBEEK, *Contours of a Christian philosophy*, p. 265. Dooyeweerd destaca que o motivo básico anticristão é o responsável pelo modelo econômico extremamente individualista e impiedoso proveniente da Revolução Industrial.

61 DOOYEWEERD, *No crepúsculo do pensamento ocidental*, p. 165. Dooyeweerd destaca: "Podemos então afirmar que a norma da diferenciação, integração e individualização cultural é uma norma objetiva real do processo histórico de desdobramento (*unfolding*) da sociedade humana. Ela se funda no ordenamento divino do mundo, uma vez que indica as condições necessárias desse processo prospectivo de desdobramento, sem as quais a humanidade não pode cumprir a tarefa histórica a ela comissionada pelo grande mandato cultural".

62 DOOYEWEERD, *Las raíces de la cultura occidental*, p. 73. Minha tradução.

63 DOOYEWEERD, *No crepúsculo do pensamento ocidental*, p. 149-150. Dooyeweerd argumenta: "A aranha tece sua teia com precisão perfeita; mas o faz a partir de um padrão fixo e uniforme prescrito pelo instinto da espécie. Falta-lhe, assim, livre controle ou domínio sobre seu material, domínio este que é a própria condição da variabilidade de toda formação cultural. Assim, o modo cultural de formação deve receber sua qualificação específica a partir da liberdade de controle, dominação ou poder. É por isso que o grande mandato cultural dado ao homem reza: 'Dominai a terra e sujeitai-a'".

qualidade de vice-gerente, a criação fica sujeita ao que ele fará em obediência a esse mandato.[64] Em suma, o poder de domínio confiado ao homem assume caráter de *modelador da história* e, caso não tenha completo entendimento desse governo, seus atos produzirão uma cosmovisão privada de um conceito basilar, a saber, o motivo básico da criação.[65]

Em resumo, nota-se que todo o engajamento de Dooyeweerd na questão ética social está totalmente associado à sua convicção de que o mandato cultural é uma ordenança criacional, que é parte integrante da temática criação-queda-redenção e, por isso, tem caráter inexaurível.[66] Conforme a tradição calvinista, Dooyeweerd percebe esse mandato dentro das ordenanças dadas a Adão com respeito ao ato de governar e sujeitar a criação de Deus, e mesmo a queda não excluiu a sua responsabilidade sobre os mandatos da criação. Dooyeweerd entende que o propósito original, segundo Deus, para o governo do homem sobre a criação ainda permanece, e o potencial da criação é desvendado e potencializado por meio da obediência a essa ordenança. A cultura precisa se desenvolver através da instrumentalidade do ser humano criado, pois é o representante do Reino, de acordo com a ordenança "dominai e sujeitai a terra".

2. NICHOLAS WOLTERSTORFF E A ÉTICA SOCIAL DO *SHALOM*

2.1 Uma breve biografia e apontamento literário de Nicholas Wolterstorff

Nicholas Paul Wolterstorff é natural de Bigelow, Minnesota, Estados Unidos. Nasceu num lar cristão calvinista de ascendência holandesa, em 21 de janeiro de 1932. Aprendeu com sua família a vida de piedade e a fé cristã calvinista. Aliás, conforme o seu relato pessoal, a tradição reformada de pensamento foi muito influente em sua formação acadêmica.[67]

Wolterstorff graduou-se no Calvin College, em 1953, obtendo o título de bacharel em arte. Fez o curso de pós-graduação e, em 1956, recebeu o grau de Ph.D. em filosofia pela Universidade de Harvard. Trabalhou como professor no Calvin College (1959-1989),[68] e, em 1989, tornou-se professor

---

64 DOOYEWEERD, *Las raíces de la cultura occidental*, p. 66. Dooyeweerd destaca: "A mesma história da criação indica que o modo cultural da atividade formativa baseia-se na ordem da criação de Deus. Deus deu imediatamente ao homem o grande mandato cultural: subjugar a terra e ter domínio sobre ela. Deus colocou este mandato cultural em meio às outras ordenanças da criação. Diz respeito ao aspecto histórico da criação. Através deste aspecto a própria criação está sujeita ao desenvolvimento cultural". Minha tradução.

65 Ibid., p. 69.

66 DOOYEWEERD, *No crepúsculo do pensamento ocidental*, p. 20-21.

67 WOLTERSTORFF, Nicholas. The grace that shaped my life. In: CLARK, J. K. *Philosophers who believe: the spiritual journey of eleven leading thinkers*. Downers Grove, Illinois: Intervarsity, 1993.

68 Cf. WOLTERSTORFF, Nicholas. *Educating for life*: reflections on Christian teaching and learning. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.

na Universidade de Yale, na Divinity School e nos departamentos de religião e filosofia. Em 1993, Wolterstorff adquiriu a condição de "Noah Porter professor of philosophical theology", na Universidade de Yale. Além disto, lecionou na Universidade de Notre Dame e na Universidade Livre de Amsterdã. Como professor convidado atuou nas Universidades de Harvard, Princeton e Oxford.

Wolterstorff publicou diversos artigos, ensaios e livros. Participou da coautoria de vários textos, contribuiu com capítulos e foi editor de dezenas de livros.[69] Foi ainda um dos idealizadores e fundadores da *Society of Christian Philosophers* e da revista *Faith and Philosophy*. Por conseguinte, durante os trinta anos que ensinou filosofia no Calvin College, Wolterstorff escreveu sobre diversos temas filosóficos e teológicos, como epistemologia, educação, hermenêutica e, sobretudo, ética social.[70] Nesse período, foi influenciado por William H. Jellema (1893-1982), o fundador do departamento de filosofia do Calvin College. Diga-se de passagem que Jellema conhecia a filosofia dooyeweerdiana.[71] Ademais, sofreu influência de Alvin Plantinga, Henry Stob e Henry Zylstra.

Em 1976, Wolterstorff produziu um ensaio que preconiza um novo modelo de reflexão teórica, denominado *Reason Within the Bounds of Religion*. Esse livro foi reeditado em 1984, com acréscimos ao texto original. O ensaio revela os contornos de seu projeto epistemológico pautado na *teorização orientada para a práxis*,[72] que, posteriormente, foi usado para sustentar sua teoria social.

---

69 Alguns desses livros são: *Rationality in the Calvinian tradition* (1983), *Christian higher education in Reformed perspective* (1999), *Christianity and social justice* (1987), *Hearing the cry* (1986), *The grace that shaped my life* (1993), *Integration of faith and science* (1985), *Neutrality and impartiality* (1967), *On Christian learning* (1989), *On the idea of a psychological model of the person which is biblically faithfull* (1985), *The project of a Christian university in a post-modern society* (1988), *Public theology or Christian learning* (1998), *Should the work of our hands have standing in the Christian college?* (1996), *Teaching for justice* (1987), *Why care about justice?* (1987).

70 Os primeiros frutos de seu labor acadêmico, na qualidade de pesquisador filosófico, foram na área da metafísica, com *On universals: a study in ontology*, de 1970. Em seguida, publicou ensaios no campo da estética: *Works and worlds of art* e *Art in action* (ambos em 1980). Outra área de interesse teórica é a educação, sobre a qual Wolterstorff publicou: *Educating for responsible action* (1980), *Keeping faith: talk for new faculty* (1989), *Educating for life: reflections on Christian teaching and learning* (2002), *Educating for shalom: essays on Christian higher education* (2004). Com R. Audi, escreveu sobre o papel da religião na sociedade: *Religion in the public square* (1997). No âmbito dos estudos teológicos, Wolterstorff publicou *Divine discourse* (1995), que discute a interpretação e a hermenêutica bíblica sob o olhar da epistemologia reformada. Ainda, em virtude da trágica morte de seu filho Eric, escreveu o texto *Lament for a son*, publicado em 1987. Esse texto foi traduzido e publicado em língua portuguesa, sob o título *Lamento por um filho* (Viçosa, MG: Editora Ultimato, 1997). Aliás, até o presente momento é o único texto de Wolterstorff traduzido e publicado no Brasil.

71 WOLTERSTORFF, *Educating for life*, p. 12.

72 A ideia de uma "teoria da teorização" está ligada à tentativa de produzir uma nova maneira de pensar teoricamente acerca de um determinado tema da realidade. Ver: WOLTERSTORFF, *Reason within the bounds of religion*, p. 28. Wolterstorff, pois, idealiza e propõe uma *teoria para conduzir a reflexão teórica* que considera a atividade acadêmica e o compromisso cristão dentro da proposta que ele denomina *teoria práxis-orientada*. A teoria práxis-orientada, portanto, se distingue da teoria pura, justamente porque procura tocar a realidade a partir de um olhar que, segundo Wolterstorff, é menos abstrato.

Aliás, o interesse por epistemologia produziu muitos frutos. Ao lado de Alvin Plantinga,[73] Wolterstorff participou da edição de *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, em 1983.[74]

Wolterstorff tem contribuições relevantes para a reflexão teórica decorrente de preceitos bíblicos. Da mesma forma, seus estudos colaboram com as discussões sobre a relação entre fé e razão. Ainda, tem cooperado para a compreensão do fenecimento do fundacionalismo clássico e, sob a influência da filosofia de Thomas Reid (1710-1776), tem revelado uma visão renovada da epistemologia antievidencialista.[75] No âmbito histórico-filosófico tem contribuído com uma releitura do pensamento de John Locke.[76]

No que tange ao interesse por uma ética social cristã, destaca-se a publicação do ensaio *Until Justice and Peace Embrace*, em 1983, reeditado em 1994.[77] Nesse texto acha-se o esteio teórico de todo o seu pensamento ético-social, que visa contrapor-se à injustiça, à opressão social e à pobreza,[78] definindo, assim, os fundamentos teóricos e práticos do *shalom* como uma *estrutura normativa unificadora*.

2.2 O shalom como estrutura normativa unificadora para a ética social cristã

Wolterstorff é um calvinista atuante, comprometido com o presbiterianismo e engajado em causas sociais.[79] Ele tem se empenhando na aproximação entre a atividade teórica e os temas práticos da realidade.[80] Por isso, sua ética

---

73 Para um estudo sobre o pensamento de Plantinga e sua relação com a história da epistemologia, ver: HOITENGA Jr., D. *Faith and reason from Plato to Plantinga*. New York: State Univeristy of New York, 1991.

74 Com a publicação desse texto, Wolterstorff ratificou o seu *status* como um dos proponentes mais destacados do atual movimento denominado *epistemologia reformada*. Também publicou outros textos de cunho epistemológico: *John Locke and the ethics of belief* (1996), *Thomas Reid and the story of epistemology* (2001).

75 Cf. WOLTERSTORFF, Nicholas. *Thomas Reid and the story of epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

76 Cf. WOLTERSTORFF, *John Locke and the ethics of belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

77 Wolterstorff continua escrevendo sobre ética social, conforme a proposta original esposada em *Until Justice and Peace Embrace*, sobretudo, com a publicação dos ensaios *Justice: Right and Wrong*, em 2008, e *Between the Times: Reflections on Justice, Peace, and Liturgy*, em 2010. Nota-se, pois, que em ambos os textos Wolterstorff pondera sobre aspectos sócio-políticos atuais a partir da estrutura do *shalom*.

78 A proposta ético-social do shalom abrange: injustiça social, paz e deleite, igualdade, liberdade, direitos adquiridos, violação de direitos, "opressão" capitalista, caridade, assistência social, política, economia mundial, trabalho e outros temas.

79 WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. viii.

80 SLOANE, Andrew. *On being a Christian in the academy*: Nicholas Wolterstorff and the practice of Christian scholarship. Paternoster: Carlisle UK, 2003.

social se preocupa com os clamores dos injustiçados e preconiza transformações nas estruturas sócio-políticas opressoras. Ambiciona, pois, estabelecer uma estrutura normativa coerente com a realidade, destinada a minimizar a pobreza e a opressão. Para Wolterstorff, o princípio bíblico do *shalom* tem os elementos essênciais para normatizar esse desejado modelo ético-social.[81]

O shalom é a *estrutura normativa bíblica* para a sociedade em suas dimensões sociais, políticas e econômicas. A motivação para o uso do princípio normativo do *shalom* é em virtude de seu caráter *unificador* e *normatizador*. Segundo Wolterstorff, o shalom unifica as propostas do neocalvinismo e da teologia da libertação,[82] e normatiza biblicamente elementos sociais essenciais e atuais: paz, justiça, harmonia e deleite. Em suma, o shalom fornece subsídios práticos para aplacar as mazelas hodiernas e orienta a reflexão teórica na tomada de decisões sociais corretas.

Wolterstorff, na verdade, entende que todas as estruturas sociais emanam de decisões humanas;[83] tal fato justifica o shalom como uma estrutura normativa. Essa convicção acerca da atuação humana na geração das estruturas sociais fomentou a ética social dos puritanos. Contudo, seu verdadeiro proponente é Calvino.[84] Wolterstorff argumenta que Calvino partiu das Escrituras para propor reformas sociais práticas e *transformadoras*, e, por isso, recorre ao calvinismo original e o concebe como um "padrão ético-social duradouro".[85]

---

81 Para um estudo complementar sobre o shalom e sua aplicabilidade, ver: PLANTINGA, Jr., Cornelius. *O crente no mundo de Deus*: uma visão cristã da fé, da educação e da vida. Trad. Francisco Solano Portela Neto. São Paulo: Cultura Cristã, 2008. PLANTINGA, Jr., Cornelius. *Não era para ser assim*: um resumo da dinâmica e natureza do pecado. Trad. Wadislau Martins Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 1998.

82 Nesse ponto, salientamos que temos restrições à teologia da libertação. Aliás, devido aos seus posicionamentos acerca das Escrituras e da pessoa e obra de Jesus Cristo, ambos associados à teologia liberal, há dificuldades para aceitá-la inclusive como uma *teologia verdadeiramente cristã*. Ver: LOPES, Augustus Nicodemus. A hermenêutica da teologia da libertação: uma análise de "Jesus Cristo libertador", de Leonardo Boff. *Fides Reformata*. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, v. 3, n. 2, 1998. Para um estudo histórico conciso acerca da influência da teologia da libertação, ver: MATOS, Alderi S. *Fundamentos da teologia histórica*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008, p. 260-264. Ver também: ALVES, Rubem. *Da esperança*. Campinas: Papirus, 1974; BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2005; BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2003; DUSSEL, Enrique. *Teologia da libertação*: um panorama do seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999; LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da libertação*: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

83 WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 9.

84 Ibid., p. 15.

85 Evidentemente, Wolterstorff reconhece que é necessário *contextualizar* o calvinismo, mas a sua preocupação ética está associada a um retorno aos padrões calvinistas originais. Ver: WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 4. O autor assevera: "Eu não sugiro que o programa daqueles primeiros calvinistas era em todos os aspectos admirável, e certamente não pretendo tentar implantá-lo em nosso próprio século; muita coisa nele é simplesmente irrelevante para o nosso mundo do tempo presente;

Aliás, o shalom é a estrutura normativa ideal por seu caráter transformador e realista.[86]

Visando à transformação social, Wolterstorff procura um diagnóstico adequado para descortinar a causas das mazelas sociais atuais. Para tanto, recorre a dois modelos teórico-científicos relevantes: a análise do sistema-mundo de I. Wallerstein (1930) e a teoria econômica de B. Goudzwaard (1934). Entrementes, existem duas *dinâmicas* fundamentais para o fomento da ética social que também auxiliam, não apenas no diagnóstico, mas na solução, a saber, a liberdade de domínio sobre a natureza e a liberdade de autodeterminação.[87] A primeira advém do neocalvinismo kuyper-dooyeweerdiano. E a segunda, a ênfase na liberdade da opressão, provém dos *insights* da teologia da libertação de Gustavo Gutiérrez.[88]

Wolterstorff retira da *teologia da libertação* o seu realce na salvação integral do mundo, que afirma a proeminência da liberdade de autodeterminação.[89] Todavia, reconhece que essa teologia não foi capaz de incorporar a liberdade de domínio, pois, na teologia da libertação, a criação só tem sentido quando inserida na salvação. Com efeito, o fim último do homem é a liberdade. Destarte, Wolterstorff complementa os *insights* sobre liberdade com o neocalvinismo, que mantém uma adequada ênfase na criação e no domínio da

---

muita coisa era equivocada até mesmo em seus próprios dias. Assim, não vou sustentar que a ideologia por trás da versão inicial calvinista do mundo-formativo cristão deva ser retomada: que também não era sem culpa. Em suma, eu não serei conduzido a uma apologia dirigida à versão inicial do mundo-formativo cristão. Contudo, essa forma de vida como tal, à parte das peculiaridades da sua versão calvinista inicial, constitui-se em um padrão duradouro de inserção cristã no mundo social. Esse é um padrão que é tanto fielmente bíblico como relevante para nosso mundo moderno. E eu penso que não existe melhor modo para compreender a essência desse duradouro padrão – as questões que coloca e as escolhas que faz – do que situá-lo no contexto histórico dentro do qual surgiu". Minha tradução.

86 WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 13 e 146-147. Para Wolterstorff, o calvinismo atual – como percebido no neocalvinismo holandês – se apartou da proposta calvinista original, que buscava a real transformação das estruturas políticas e sociais, tornando-se abstrato e inoperante.

87 Ibid., p. 69.

88 Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*: perspectivas. São Paulo: Edições Loyola, 2000. A teologia da libertação de Gutiérrez está fundamentada no ideal de liberdade a partir da análise sócio-econômica da *teoria da dependência*. A teoria da dependência, por sua vez, se opõe veementemente ao modelo econômico capitalista, e faz isso por meio de uma aproximação marxista. Na verdade é uma releitura do marxismo original. Para um estudo sobre a teoria da dependência, ver: SANTOS, Theotonio dos. *A teoria da dependência*: balanço e perspectivas. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2000; SANTOS, T. *El nuevo caracter de la dependencia*. Santiago: Centro de Estudios Sócio-Económicos de la Universidad de Chile (CESO), 1967.

89 A teologia da libertação tem um caráter prático e, na qualidade de movimento social, se propõe a tocar a realidade. Com efeito, os teólogos da libertação procuram respostas bíblicas partindo de um compromisso social prático. Em última instância, a teologia se torna serva dos problemas sociais. E, para os seus proponentes, isso significa libertação da opressão capitalista e do imperialismo dos países desenvolvidos.

natureza. Assim, o shalom bíblico é *reestruturado*, *redefinido* e *redirecionado*, uma vez que preconiza uma síntese entre teologia da libertação e neocalvinismo, unificando as duas dinâmicas.[90]

O shalom, afinal, é uma estrutura *abrangente* das duas visões, jungindo os pontos centrais da teologia da libertação e do neocalvinismo. Somente desse modo, afirma Wolterstorff, a ética social consegue responder biblicamente aos problemas sociais produzidos pelo atual modelo sócio-político-econômico capitalista opressor e idolátrico.[91] O shalom promove liberdade frente à opressão econômica e, ao mesmo tempo, favorece o conceito de domínio do mundo conforme o neocalvinismo. Sobretudo, destaca o autor, o shalom fomenta a atitude de "tomar partido em favor do pobre contra o rico".[92]

Nota-se, concomitantemente, que o shalom de Wolterstorff incorpora mais do que paz no sentido de ausência de guerras ou conflitos; antes, abarca um sentido amplo e prevê uma indelével relação com a *justiça*[93] e o *deleite*.[94] Aliás, não pode existir paz sem justiça e deleite. Assim, o shalom preconiza um alto nível de prazer nos *bons relacionamentos*. Implica habitar em paz, justiça e deleite nos relacionamentos com Deus, consigo mesmo, com o próximo e com a natureza.[95]

---

90 Cf. WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*; WOLTERSTORFF, *Educating for life*, p. 104.

91 Wolterstorff recorre às interpretações políticas, sociais e econômicas que são extraídas da teoria da dependência presente na teologia da libertação e do conceito de sistema-mundo de Wallerstein, bem como faz uso dos *insights* dos textos do economista Goudzwaard. Na verdade, é uma interpretação peculiar do autor.

92 WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 73. Dois elementos essenciais para a teoria ética de Wolterstorff são a miséria e a necessidade de se posicionar contra o rico em favor do pobre. Para Wolterstorff, a pobreza é o maior escândalo para a igreja atual. Por semelhante modo, ele acredita que ser um cristão calvinista exige a postura de tomar partido em favor do pobre contra o rico.

93 WOLTERSTORFF, *Educating for life*, p. 12. Wolterstorff afirma que a *justiça* tem se tornado a categoria fundamental através da qual o mundo é observado por ele. Nesse afã, a justiça se torna uma condição para a sociedade ideal. Com efeito, a concepção de uma sociedade justa para Wolterstorff é aquela em que as pessoas desfrutam o que lhes é devido, o que lhes é uma reivindicação legítima.

94 Cf. WOLTERSTORFF, Nicholas. "The God who loves justice and our love of the God who loves justice". Disponível em: <http://www.ijminstitute.org/resources/Wolterstorff_Our_Love_of_the_God_Who_Loves_Justice.pdf>. Acesso em: 04 jun. 2010.

95 WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 70. Primeiramente, o shalom pressupõe o justo, pacífico e harmonioso relacionamento com Deus, fato que inclui o deleite de servi-lo. O shalom, pois, é aperfeiçoado no momento em que o ser humano reconhece que o seu serviço a Deus é a verdadeira felicidade prazerosa. Em segundo lugar, o shalom incorpora o justo, pacífico e harmonioso relacionamento com os outros seres humanos, usufruindo o deleite proveniente da comunidade humana. Para que esse relacionamento se torne realidade é preciso que o ser humano não pratique a exploração e nem a opressão de seu próximo, pois todos os homens compartilham a imagem de Deus. Em terceiro lugar, então, o shalom preconiza o relacionamento justo, pacífico e harmonioso com a natureza e o deleite do homem perante os ambientes físicos criados.

Ademais, o shalom é uma comunidade ética,[96] que zela pela justiça e paz em seus relacionamentos interpessoais. É uma comunidade responsável,[97] que obedece às normas de Deus para as múltiplas facetas da criação,[98] e, por isso, desfruta da natureza com deleite. Wolterstorff assevera que Jesus Cristo, em sua encarnação, engajou-se na disseminação do shalom,[99] e, por isso, a consumação dos séculos implica o seu pleno estabelecimento. Por conseguinte, o shalom é a causa de Deus no mundo e, ao mesmo tempo, é a meta do chamado divino para o homem.

Embora o shalom seja um presente divino dentro da história, jamais é uma realização *meramente humana*.[100] A incursão do shalom na vida e na história dos seres humanos é uma benesse de Deus que motiva o combate contra as mazelas sociais. O homem não está de *mãos atadas* esperando o shalom chegar; antes, pode agir em favor da causa de Deus, como um discípulo do Príncipe da Paz. Por essa razão, o shalom deve ser aperfeiçoado na história por meio do ser humano, sob a soberana ação divina.[101] Afinal, uma sociedade que aceita Cristo como Senhor deve ser responsável pela manutenção e fomento do shalom.[102]

O shalom é deturpado toda vez que os cristãos se omitem e não combatem a opressão e a exploração social, política ou econômica; quando a justiça, a paz e a satisfação são esquecidas, ofuscadas ou violadas; toda vez que os relacionamentos com Deus, entre os homens e com a natureza não são justos, pacíficos e deleitosos. Assim, o cristão precisa, ativamente, lutar pela justiça e incrementar o domínio do mundo visando enriquecer a vida humana.

Entrementes, o shalom ainda tem mais uma virtude, a saber: opor-se veementemente ao conceito da *teoria da modernização*[103] – a ideia de que a

---

96 WOLTERSTORFF, *Educating for life*, p. 103. Wolterstorff assevera que a comunidade do shalom é uma comunidade ética, porém, não *se encerra* na questão ética. É uma comunidade ética que também se relaciona com Deus. Ou seja, é uma comunidade ética responsável diante de Deus para que as suas leis sejam obedecidas e respeitadas. Assim, o autor entende que todas as coisas dependem da obediência a Deus e sua Palavra. O universo não pode ser interpretado à luz da ética, ou da esfera social. O universo deve ser interpretado à luz das Escrituras.

97 Ibid., p. 12. Wolterstorff afirma que a categoria *moral* fundamental é a responsabilidade.

98 WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 71.

99 Ibid., p. 72.

100 WOLTERSTORFF, *Educating for life*, p. 104. Enfim, é evidente, no conceito de shalom proposto por Wolterstorff, que não é o homem que impõe o shalom. A proposta ética de Wolterstorff, portanto, se submete aos propósitos de Deus, pois não somos nós que promulgamos o shalom e sua real aplicação é um dom divino. Destarte, de Deus somos cooperadores (1Co 3.9). O shalom, afinal, faz parte dos propósitos finais de Deus, e nós atuamos para cooperar com Deus nesse propósito. Então, adotar o propósito do shalom é uma responsabilidade do cristão dentro da doutrina teológica do *concursus*.

101 Ibid., p. 102.

102 WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 101.

103 Ibid., p. 24 e 25. Tal teoria sugere: a) que a modernização é um princípio possível simultaneamente para todas as sociedades na busca por uma alta condição de desenvolvimento, sem qualquer

vida será melhor quando a tecnologia e a economia atingirem o seu ápice, alcançado todas as sociedades do mundo.[104] O desenvolvimento é bem-vindo; todavia, o crescimento não pode excluir a liberdade e a satisfação. O shalom pressupõe que o homem é livre para viver em justiça, paz e satisfação; ou seja, o shalom não *idolatra* o desenvolvimento tecnológico e econômico.

Portanto, o *mandato criacional* de ordem social, segundo o shalom, se torna em mandato *libertacional*.[105] O mandato de dominar o mundo para o benefício da humanidade inclui a ordenança de soltar as ligaduras da impiedade, desfazer as ataduras da servidão, deixar livre o oprimido e despedaçar todo jugo, conforme afirma o profeta Isaías (Is 58.6). O Shalom é universal, de modo que todas as nações, unidas sob *uma* sociedade e *uma* economia, podem pensar em *uma* ética social que seja *voltada para o mundo unificado*. O homem continua a sujeitar e dominar a natureza, e permanece abrindo a cultura e potencializado a criação. Todavia, as injustiças e as opressões devem ser percebidas e coibidas. Destarte, a esfera econômica não é idolatricamente absolutizada, e o mundo é enriquecido com bons e deleitosos relacionamentos. Por meio do trabalho obediente e grato a Deus, o homem encontra bem-estar sem igual. O combate à pobreza é efetivado através de políticas públicas e modelos econômicos que não permitem opressão e exploração. Em suma, todos os homens se unem

---

alteração fundamental na já estabelecida e altamente modernizada sociedade; b) que a causa do baixo nível de modernização de uma sociedade deve ser achada e identificada nessa sociedade em si mesma, e não em qualquer impacto causado pelas sociedades altamente modernizadas sobre as de baixo nível. Em suma, a teoria de modernização preconiza que a solução para as mazelas do mundo está no crescimento econômico agregado ao desenvolvimento tecnológico. Com efeito, a pobreza dos países está associada a *fatores internos* que impedem o progresso econômico-tecnológico. A pobreza, então, não tem nenhuma relação com a exploração e a opressão dos países ricos. A resposta para um mundo melhor é a modernização econômica e tecnológica.

[104] Para refutar a teoria da modernização, Wolterstorff recorre à análise do sistema-mundo de Wallerstein. Dentre as muitas contribuições de Wallerstein está a tese de que não existem muitas economias ou muitas sociedades; antes, *existe uma única economia mundial e uma única sociedade*, enfim, um único *sistema social.* Esse autor toma a tese de que o sistema social único é formado por uma relação *centro, periferia e semiperiferia*. O centro não é independente da periferia. No caso do *centro* concentrar o poder e dominar a periferia e a semiperiferia de modo exploratório e opressor acontece a má distribuição de recursos. Wolterstorff, pois, aprecia a ideia de uma fraternidade universal, na qual todas as nações estão interligadas. Sendo assim, o sistema social único revela que existe uma economia integrada única. Ainda que se tenha de fato multiplicidade de distintos estados e multiplicidade de distintas pessoas, existe um único sistema sócio-político-econômico. Para um estudo sobre o assunto, ver: WALLERSTEIN, I. *Historical capitalism and capitalist civilization*. London: Verso, 2003; WALLERSTEIN, Immanuel. *World systems analysis: an introduction*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 2004; GOUDZWAARD, Bob. *Capitalism and progress*: a diagnosis of western society. Toronto: Wedge Publishing Foundation e Eerdmans, 1979; GOUDZWAARD, Bob. *Idols of our time*. Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press, 1984. Ver também: GOUDZWAARD, B.; LANGE, H. M. de. *Beyond poverty and affluence*: toward an economy of care. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

[105] Para Wolterstorff, o shalom deve favorecer a libertação da opressão socioeconômica imposta pelo capitalismo, que ele identifica como selvagem e opressor.

sob o elemento que os torna iguais: a imagem de Deus. E, tomando o shalom como estrutura normativa para pensar e dirigir a atividade acadêmica, todas as propostas teóricas sociológicas serão governadas e orientadas para a paz, a justiça e o deleite.

2.3 O shalom versus o mandato cultural

Wolterstorff certamente concorda com boa parte do que Dooyeweerd concebe sobre as práticas sociais e o processo de abertura cultural. Anui, também, com Goudzwaard acerca do ídolo social do crescimento econômico-tecnológico presente na teoria da modernização, bem como sua associação com o modelo econômico capitalista. Reconhece, pois, que a idolatria social, os transtornos morais e espirituais promovem as desigualdades e os sofrimentos. Contudo, Wolterstorff assevera que interpretar a realidade social tendo a idolatria como "elemento descritivo", *não aborda, adequadamente, a opressão de grupos sociais e, consequentemente, não inclui libertação, justiça e deleite*. Por isso segue outro caminho.

Wolterstorff critica o neocalvinismo holandês, pois discute a autoridade das Escrituras sobre a *teoria* do Estado, mas não faz reflexões sobre a violência. O neocalvinismo, destarte, pondera sobre o conflito entre a idolatria e a fé cristã, mas, segundo Wolterstorff, *está* alienado de uma discussão efetiva entre o oprimido e o opressor.[106] Ou seja, os cristãos deveriam combater a violência, a opressão e a miséria. Aliás, são temas notórios e identificados na análise do sistema-mundo em sua interpretação do capitalismo,[107] bem como na teoria econômica de Goudzwaard, as quais os cristãos deveriam observar.

Conforme a teoria da modernização, o bem-supremo da humanidade é o crescimento econômico-tecnológico *autônomo* – as economias mundiais não estão interligadas. Certamente, o fim último do homem torna-se uma idolatria social. Todavia, Wolterstorff concebe que a idolatria *não é tudo*, pois os efeitos do pecado vão além da idolatria.[108] Por semelhante modo, é insuficiente limitar

---

106 WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 53.

107 Na teoria do sistema-mundo, o ponto central é que o mundo é formado por centros e periferia. Assim, quando o *centro* explora a *periferia*, isso deturpa a harmonia social. Para Wolterstorff, é evidente que a pobreza, a injustiça, a opressão e as desarmonias sociais, que deturpam o shalom, são produzidas pelo modelo econômico do capitalismo. Na verdade, sua teoria do shalom depende das análises ético-sociais de viés marxista, tanto em relação à teoria da dependência presente na teologia da libertação, como na análise do sistema-mundo de Wallerstein.

108 WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 175. Ver também: WOLTERSTORFF, *Educating for life*, p. 76. Nesse texto, Wolterstorff destaca que, ao colocar toda a ênfase na idolatria, o cristão acaba se esquecendo de que há muito sofrimento espalhado pelo mundo. Enfim, não atina para o choro e o sofrimento dos oprimidos, uma vez que tudo é idolatria. Aqui, portanto, está uma das razões por que Wolterstorff recorre à teologia da libertação.

o sofrimento à idolatria do crescimento econômico-tecnológico.[109] É preciso lutar contra a idolatria que se espalha,[110] mas também é necessário combater as injustiças presentes nas estruturas sociais, que emanam de decisões humanas equivocadas. Por conseguinte, é preciso assumir uma posição de batalha contra o opressor, pois a solidariedade ao próximo exige uma luta ativa por libertação. De outro modo, o cristão está admitindo uma postura *conformista*.

Para uma prática efetiva, Wolterstorff propõe uma nova *teorização* (modelo teórico) para a reflexão normativa da sociedade *orientada para a práxis*. Com efeito, ele censura o modelo teórico do neocalvinismo, que para ele seria árido e abstrato. Concomitantemente, ele não *se detém na reflexão sobre qual é o estado ideal, a sociedade ideal, a economia ideal*, à semelhança de Dooyeweerd. A filosofia dooyeweerdiana discute os padrões normativos revelados para cada área da sociedade, os quais são aplicáveis em todos os tempos e em todos os lugares. Dooyeweerd se interessa com a mesma "atribuição de funções" que cabe a todas as sociedades. Wolterstorff, no entanto, afirma que não é necessário perguntar sobre a *atribuição interna do estado e da sociedade*, como se houvesse uma atribuição específica para ambos em todos os lugares e épocas. Ao contrário, é preciso perguntar sobre a *gama de instituições sociais que servem à humanidade*. Por isso, ele procura descobrir as respostas para as estruturas sociais como essas se apresentam na realidade. A pergunta sobre a atribuição interna da sociedade se torna irrelevante quando não almeja a *real transformação social*. Mas, é preciso questionar se *tal instituição social*, tal qual se apresenta hoje, deve ser realizada ou não.[111]

Dooyeweerd pondera sobre as normas ideais. Wolterstorff se preocupa com o que toca a realidade e indaga se a instituição social como se apresenta é útil para o mundo, a fim de encontrar justiça e deleite. Dooyeweerd é criticado, pois a sua proposta prevê *administração* da justiça, mas não afirma *como* a sociedade e os cristãos devem ser conduzidos para a implementação da justiça. Wolterstorff propõem novas indagações para a reflexão social, a saber: O que é o *nosso* estado? Como devem ser as coisas em *nosso* estado? Wolterstorff não almeja uma *compreensão universal do que é o estado e a sociedade*. Seu anseio, então, é compreender como, *individualmente*, devemos conceber cada estrutura social.[112] Assim, enquanto Dooyeweerd visa o universal, Wolterstorff se preocupa com o particular.

Dooyeweerd e Wolterstorff possuem propostas sociais díspares. Para Dooyeweerd, a causa das injustiças sociais é, primariamente, o pecado do

---

109 WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 67.

110 WOLTERSTORFF, *Educating for life*, p. 77.

111 WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 63.

112 Ibid.

coração apóstata. A efetivação do mandato cultural não ocorre devido à antítese religiosa, que oblitera a justa, pacífica e harmoniosa abertura cultural. Wolterstorff, por sua vez, condena a "suposta letargia" do neocalvinismo, sobretudo o seu apego ao mandato cultural.[113] Na verdade, o shalom é uma tentativa de reformular o modo de conceber a teoria social entre os próprios cristãos calvinistas. O anseio de Kuyper era a reforma social, mas a teorização e a sistematização da filosofia neocalvinista, segundo Wolterstorff, teriam criado uma teoria pura nomológica, condenando a efetividade social do *mandato cultural*.

Wolterstorff assevera que o neocalvinismo não foi capaz de reagir contra as mazelas sociais provenientes do capitalismo. Segundo ele, os neocalvinistas não tratam da injustiça com a veemência necessária.[114] E razão disso seria uma apenas: a adoção de uma teorização que é demasiadamente abstrata. Para Wolterstorff, o pensamento neocalvinista não toca a realidade e não favorece a orientação do pensamento teórico para um real compromisso com o social. Uma vez que a prática social é também uma responsabilidade inescapável do acadêmico, é preciso, pois, combater declaradamente a injustiça, opressão, pobreza, exploração dentro dos limites da teorização. O shalom empregado na atividade acadêmica como *estrutura normativa* fornece uma reflexão teórica que é prática. Para tanto, Wolterstorff reformula o mandato cultural tornando-o *mandato do shalom*.[115]

Segundo Wolterstorff, ao usar o *mandato cultural* para teorizar a ética e buscar uma *base legitimadora* para o conhecimento, o neocalvinismo se afastou da principal responsabilidade cristã: reformar a sociedade.[116] Destarte, o vínculo que liga o compromisso social ao conhecimento é diferente em ambas as teorias.[117] Por essa razão, Wolterstorff também alega que o conceito do *mandato cultural* não fornece ao acadêmico um *princípio determinante* para dar direção prática ao conhecimento. O modo como o neocalvinista se aproxima do conhecimento não é direcionado para a necessidade humana

---

113 Ibid., p. 172. Wolterstorff assevera que o *mandato cultural* ajusta-se ao neocalvinismo devido à sua inclinação por uma *teoria pura nomológica*, em detrimento da teoria orientada pela práxis.

114 WOLTERSTORFF, *Educating for life*, p. 75. Wolterstorff assevera: "Quando Jellema e outros neocalvinistas falam sobre a vida no reino, pouco se diz a respeito da injustiça – quero dizer, sobre as injustiças atuais e concretas. Pouco reconhecimento é dado à opressão e à privação sob as quais sofrem muitos membros da humanidade. Pouca consideração sobre as tristezas e lágrimas de nossas existências. Pouca atenção é dada para o significado de lamento na Bíblia. Jellema fala de 'inclinação cultural' e Herman Dooyeweerd fala de 'mandato cultural'. Mas tampouco falam de chamado para trazer boas novas ao aflito, para curar os corações quebrantados, para proclamar liberdade aos cativos, para libertar os que estão cativos, para conforto de todos os que lamentam". Minha tradução.

115 WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 172.

116 WOLTERSTORFF, *Reason within the bounds of religion*, p. 142.

117 WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 167.

real. Em contrapartida, ao acadêmico cabe considerar de maneira particular e diligente *em que* a sua sociedade tem deficiência e *o que* é preciso fazer para implementar o shalom. Somente assim a atividade acadêmica será responsável para com o conhecimento adquirido na investigação.

Wolterstorff, conclui: *o conceito do mandato cultural é insuficiente para tornar-se o fundamento prático da atividade acadêmica*.[118] Nota-se que um elemento determinante na ética social de Wolterstorff é a escolha da epistemologia, a saber, a teorização da teoria pura versus a teoria orientada para a práxis.[119] Por essa razão, preconiza que é necessário uma teoria dirigida à *ação obediente*, e não somente à reflexão sobre *a natureza da obediente teorização*.[120]

---

118 Wolterstorff, pois, assevera que há falta de efetividade no modelo teórico do mandato cultural. Segundo ele, esse conceito não transforma a sociedade e, por isso, propõe um novo modelo de atuação acadêmica e social partindo do conceito de *shalom*. Assim, o *shalom*, diferente do *mandato cultural*, se opõe ativamente contra a injustiça; ou seja, luta em favor da liberdade contra a opressão. Para ele, o *mandato cultural* seria abstrato e o *shalom* seria prático, pois aponta *o que é preciso ser mudado imediatamente*. Contudo, isso não quer dizer que o *mandato cultural* seja cabalmente desprezado por Wolterstorff. Ele não está renegando o conceito de domínio que de fato faz jus à Escritura e está presente no mandato cultural. Mas questiona a sua efetividade acadêmico-social. Os neocalvinistas se apegam ao conceito do mandato cultural uma vez que se encaixa na sua proposta de construir um corpo de leis e doutrinas para interpretar a realidade na sua totalidade. Aliás, Dooyeweerd não omite seu desejo de interpretar a totalidade da realidade. Contudo, isso não é suficiente para Wolterstorff. A realidade interpretada como um todo tem o seu valor, mas não é efetiva na luta contra as injustiças e deficiências da sociedade atual. Assim, sabemos *teoricamente* o que implica o *mandato cultural*, contudo a sua aplicação é muito vaga. Com o *shalom*, no entanto, temos um chamado específico para trabalhar tendo como *direção* não o estabelecimento de um corpo de doutrinas, mas ações eficazes e eficientes para gerar paz e justiça, para estabelecer libertação e igualdade, gerar mudanças no modelo social atual. O neocalvinismo, pois, tem o seu valor em nos ajudar a conhecer a realidade em sua totalidade a partir de uma perspectiva biblicamente orientada, porém é o conceito do *shalom*, dentro da proposta da teoria orientada para a práxis, que determina as atitudes do ser humano com vistas a alterar as estruturas sociais como essas se apresentam. Ver: WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 172.

119 Cf. WOLTERSTORFF, *Reason within the bounds of religion*. Ver também: WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 172. Com efeito, pensar sobre a sociedade é adequado, mas é preciso mais. É preciso pensar na sociedade tendo um engajamento social efetivo. Segundo Wolterstorff, a filosofia de Dooyeweerd é excelente para descrever o mundo e a realidade como se apresenta, e para determinar como o cristão precisa *pensar* a realidade. Mas do pensamento é preciso ir à ação. Neste ponto, a ausência de uma teoria orientada para a práxis, ou simplesmente uma teoria nomológica, deixa de fornecer elementos efetivos para a prática diante do que se percebe no contexto atual. Uma vez que a teoria nomológica do neocalvinismo é um olhar sobre a totalidade da realidade, é verdadeiramente necessária uma teoria orientada para a práxis a fim de revelar as deficiências da sociedade e propor soluções específicas. Ainda que siga uma proposta epistemológica diferente, Wolterstorff não ignora a contribuição de Dooyeweerd, mas questiona o fato de sua filosofia ser *hermética*. Portanto, com Dooyeweerd os cristãos tomam ciência de como compreender a realidade, o cosmo e a sua ordem, o próprio homem. Enfim, como pensar corretamente em termos teóricos. Mas com Wolterstorff, os cristãos conhecem uma proposta prática para a transformação social.

120 WOLTERSTORFF, *Until justice and peace embrace*, p. 173.

Para Wolterstorff, portanto, o mandato cultural motivou o neocalvinismo a entender o desenvolvimento da atividade acadêmica como um *ingrediente* essencial na formação cultural, mas não como um *instrumento* para modificação e transformação social. Assim, o conhecimento é percebido como algo meramente bom em sua essência. O *shalom*, diferentemente, se enquadra dentro da tradição reformada como uma *proposta renovada* para dirigir a reflexão teórica, de modo que a ordem criacional sobre o domínio do homem seja cumprida, considerando, pois, atitudes efetivas em favor da paz, justiça e deleite. Essas atitudes promovem relacionamentos harmoniosos com o Criador, com o próximo e com a criação.[121] A proposta social do shalom toca a realidade, pois, ainda que tenha caráter teórico, não é uma teoria abstrata. Tal proposta, então, fornece os elementos normativos bíblicos que tornam o homem apto para lutar em prol do shalom, através das transformações nas estruturas sociais.

CONCLUSÃO

O pensamento social de Wolterstorff pode ser resumido na sua concepção de que o calvinismo praticado na atualidade está destituído de sua real influência como uma força cultural engajada na reforma social. Nesse afã, ele propõe uma ética social teoricamente orientada para a prática da paz e da justiça. Recorre, então, a um diálogo crítico entre duas propostas contemporâneas de pensamento: o neocalvinismo holandês e a teologia da libertação, unificando os dois *insights* sob a égide do *shalom*. Essa síntese gera uma nova maneira de conceber o princípio do shalom. Sua proposta, pois, é elencar uma ética social pautada numa análise social coerente, realista e científica. Surge, então, uma proposta social teórico-científica proveniente: a) do modelo analítico do sistema-mundo; b) do anseio por liberdade; c) do domínio sobre a natureza; d) do compromisso acadêmico com a teorização orientada para a práxis. Com isto, o shalom assume o lugar do mandato cultural, pois, para ele, o sistema teórico presente no neocalvinismo seria demasiadamente abstrato e pouco prático.[122] O resultado final, segundo Wolterstorff, é o reencontro da ética social

---

[121] No que tange à criação, Wolterstorff tem uma visão específica acerca do mundo criado. Para ele, o cosmos deve ser percebido como dotado de caráter *sacramental*. Pautado na teologia dos pais da igreja e no pensamento ortodoxo grego de Schmemann, Wolterstorff propõe um novo olhar sobre as funções da igreja e dos cristãos nesse mundo *sacramental*. Ver: Schmemann, A. *For the life of the world*: sacraments and orthodoxy. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1973.

[122] Wolterstorff, pois, demonstra reconhecimento da filosofia dooyeweerdina e do seu projeto epistemológico inovador. Destaca o esforço de Dooyeweerd em propor uma teoria capaz de interpretar a realidade em sua totalidade, sob um princípio organizador universal que traz sentido unificador para toda a realidade temporal. Por semelhante modo, reconhece suas contribuições para desmascarar o dogma da autonomia da razão e os pressupostos religiosos que habitam no coração e agem sobre o pensamento teórico. No entanto, no que diz respeito à ética social, Wolterstorff sugere um modelo teológico que, segundo ele, é mais abrangente e mais prático do que o mandato cultural.

de orientação calvinista com sua efetividade social, de modo que a sua prática toca a realidade e é capaz de opor-se à opressão e à injustiça propagadas no modelo econômico capitalista.

A proposta social de Wolterstorff merece apreço, pois é uma teoria que faz um sincero e relevante alerta aos cristãos do século 21, que vivem num mundo social bastante controvertido e conturbado. A título de advertência, Wolterstorff nos faz questionar o papel e a relevância da igreja neste mundo. Por semelhante modo, sua teoria social reabre as discussões sobre a tarefa acadêmica e o vínculo entre teoria e prática, sobretudo, com a concepção de uma teorização orientada para a práxis. Também é louvável o seu anseio por um diálogo com as teorias sociais hodiernas, como é o caso da análise do sistema-mundo. Não podemos, enfim, desmerecer o seu grande empenho na busca por respostas efetivas diante das mazelas sociais atuais. No entanto, ao considerar as críticas de Wolterstorff ao mandato cultural presente na teoria social de Dooyeweerd, notamos algumas fragilidades tanto na reinvenção da estrutura normativa do shalom como nas críticas ao neocalvinismo dooyeweerdiano,[123] conforme descrevemos a seguir.

A ética social do shalom advém de uma filosofia de orientação antievidencialista[124] e de uma forma modificada da epistemologia agostiniana.[125] A teorização orientada para a práxis que fomenta o shalom de fato não se mantém ligada à tradição agostiniano-calvinista, a qual concede primazia ao "crer para conhecer" (*credo ut intelligam*). Ao invés disto, Wolterstorff procura uma *síntese* entre tomismo e agostinismo. Neste ponto, observa-se que Dooyeweerd está muito mais próximo da tradição agostiniano-calvinista do que Wolterstorff.

Também, há um perigo iminente no modo de teorização orientada para a práxis do shalom, a saber: pode ser que a Escritura não seja verdadeiramente

---

[123] Outros estudos podem ser realizados com respeito ao pensamento de Wolterstorff. Como foi mencionado, ele tem atuado em diversas áreas do saber humano. Entre elas estão educação, epistemologia, hermenêutica, estética, ontologia e sociologia. Novas pesquisas podem discorrer sobre a relação entre a teoria e a prática, sobre a possibilidade de uma teorização orientada para a práxis e sobre a legitimação das afirmações de que a teoria neocalvinista é demasiadamente abstrata e, portanto, incapaz de fomentar uma ética social prática e pertinente para os problemas sociais atuais.

[124] Wolterstorff, ao lado de Alvin Plantinga, é um dos mais destacados representantes da atual *epistemologia reformada*, que surge como uma alternativa para a teorização após o fenecimento do fundacionalismo clássico. Para tanto, a epistemologia de Wolterstorff recorre à filosofia do senso-comum do escocês Thomas Reid. Ver: WOLTERSTORFF, *Reason within the bounds of religion*, p. 123; WOLTERSTORFF, *Thomas Reid and the story of epistemology*. Ver também: PLANTINGA, Alvin; WOLTERSTORFF, *Faith and rationality*: reason and belief in God. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2004; MICHELETTI, Mario. *Filosofia analítica da religião*. São Paulo: Loyola, 2007.

[125] WOLTERSTORFF, *Reason within the bounds of religion*, p. 98. Wolterstorff não assimila completamente nem o tomismo (*complementarismo*: fé é complemento) nem o agostinismo (*precondicionalismo*: fé é condição); antes, propõe uma forma *modificada* de *precondicionalismo*.

determinante na prática social, mas que seja a *realidade prática* que decida o que *procurar* nas Escrituras. Em contrapartida, no modelo epistêmico reformado calvinista é a Escritura que preconiza *como deve ser a prática*. A Escritura interpreta a realidade, fornecendo as bases para a análise social e julgando quais devem ser as ações dos homens. Wolterstorff, no que podemos identificar, não conseguiu desenvolver uma ética social que de fato tenha um lastro metafísico de orientação cristã. Na verdade, o *shalom* recriado por Wolterstorff tem caráter imanente.[126]

Além disso, uma leitura meticulosa do tratado social de Wolterstorff pode conduzir o leitor a fazer a seguinte pergunta: Outro pensador, que não tivesse uma orientação cristã, a partir de uma análise social contemporânea poderia chegar a conclusões idênticas às obtidas por Wolterstorff? De fato, um sociólogo não cristão, partindo de uma base totalmente apartada das Escrituras, chegaria às mesmas conclusões de que é preciso propagar paz, justiça e deleite e, assim, mitigar os problemas sociais mundiais. A ética social de Wolterstorff pautada no *shalom reformulado*[127] – proveniente da síntese entre neocalvinismo e teologia da libertação – parece depender mais das teorias seculares e da controvertida teologia da libertação do que das Escrituras. Nisto, Dooyeweerd é muito mais preciso, sobretudo, ao propor uma ética social que emana das Escrituras e mantém a realidade submissa à sua interpretação.

Ademais, a proposta social do shalom não questiona os *pressupostos religiosos* provenientes tanto do liberalismo teológico como do marxismo, os quais produzem uma interpretação distorcida da sociedade e da economia. No que tange à teologia da libertação, há pressupostos religiosos de caráter idolátrico que tornam a liberdade o fim último da existência humana. Ao mesmo tempo, os efeitos da queda são depreciados e a libertação social toma o lugar da libertação do pecado. Também, o *shalom reinventado* por Wolterstorff está associado ao viés marxista de análise e interpretação do capitalismo. Sua crítica não é tão radical a ponto de levá-lo a uma problematização dos pressupostos religiosos do marxismo presentes na teoria da dependência e na análise do sistema-mundo. Aliás, a própria teoria da dependência presente na teologia da libertação é uma releitura crítica do marxismo convencional.[128] Com efeito, o modelo teórico usado para diagnosticar os problemas sociais advém de

---

126 Para um estudo sobre o conceito de *filosofia imanentista*, ver: DOOYEWEERD, *No crepúsculo do pensamento ocidental*.

127 Não há demérito algum no princípio bíblico do shalom, conforme descrito na Escritura. Aliás, é um conceito bíblico que requer compreensão e aplicação. No entanto, uma vez que Wolterstorff *recria* o shalom para unificar o neocalvinismo e a teologia da libertação, o princípio do shalom assume um *novo conceito*.

128 Cf. GUTIÉRREZ, *Teologia da libertação*.

análises deturpadas da realidade. Nesse ponto, Dooyeweerd propõe um "ferramental crítico radical" que municie o diálogo com outras teorias, conduzindo à identificação das reais raízes religiosas que animam o pensamento teórico e interferem em suas conclusões.

Portanto, se é mesmo verdade que o calvinismo tem se afastado de seu estado original, como insiste Wolterstorff, e, por isso, tenha perdido a sua eficiência, tal fato não ocorre por causa da utilização inadvertida do mandato cultural e da teorização que o sustenta; antes, é devido à falta de responsabilidade e aplicação teórica e prática do *próprio mandato cultural*. É necessário, pois, que os cristãos calvinistas retomem as verdades bíblicas de dominar, sujeitar e governar a criação com responsabilidade. A ética social cristã deve considerar os efeitos da queda e a idolatria do coração. Por isso, as transformações sociais reais e efetivas também precisam ser vistas em submissão a Cristo e à sua Palavra. Reconhecemos, pois, que nem todos os problemas sociais serão resolvidos plenamente, visto que nem todos os seres humanos estarão em submissão a Cristo. Todavia, os cristãos devem propor teorias e práticas para minimizar as injustiças e mazelas sociais. Em suma, quer seja na reflexão teórica ou na prática, toda atividade humana deve ser para a glória de Deus, em perfeita submissão aos seus mandamentos, de modo que o diagnóstico dos dilemas sociais e as suas soluções advenham da Palavra de Deus.

ABSTRACT

Herman Dooyeweerd (1894-1977) and Nicholas Wolterstorff (1932-) agree that Scripture furnishes the normative principles for social ethics. Both adhere to the Reformed theology and social ethics of John Calvin (1509-1564). However, they disagree concerning the biblical model that should regulate the social theory and propose its practice. Following Dutch neo-Calvinism, Dooyeweerd adopts the cultural mandate as a theoretical-theological model. Wolterstorff likewise appeals to neo-Calvinism; however, he criticizes and disapproves the cultural mandate. For him, neo-Calvinism's high level of theoretical abstraction produced practical aridness and alienation from reality. Thus, he suggests a new normative structure for the theoretical reflection and practice of social ethics, in opposition to the cultural mandate model, but interwoven with liberation theology and expressed in the biblical principle of *shalom*. For Wolterstorff, shalom favors the union of theory and practice, meets actual social needs and is adequate to disseminate justice, peace, harmony, and delight. For him, shalom advances freedom vis-à-vis oppression and, at the same time, supports man's rule over creation. Through the principle of shalom, Wolterstorff synthesizes the insights of neo-Calvinism and liberation theology. Therefore, this article presents the primary contours of the social ethics of both authors, examines the concept of shalom con-

ceived by Wolterstorff, and contrasts it with the cultural mandate present in Dooyeweerdian philosophy.

KEYWORDS

Social ethics; Cultural mandate; Shalom; Dutch neo-Calvinism; Normative structure; Praxis-oriented theory.

FIDES REFORMATA XVII, Nº 2 (2012): 75-92

Das Sociedades Bíblicas aos Colportores: A Distribuição de Textos Protestantes no Brasil (1837-1920)

*Micheline Reinaux de Vasconcelos**

RESUMO

A distribuição de impressos de teor confessional pelos protestantes foi um traço constante de suas instituições, missionários e convertidos desde o início de sua atuação no Brasil no século 19. O artigo aborda três das principais estratégias de difusão desses impressos em terras brasileiras, a saber, a ação das sociedades bíblicas, o trabalho realizado por missionários e, particularmente, a atuação dos colportores, estando estes entre os principais responsáveis por difundir pelo interior do Brasil a Bíblia, o Novo Testamento, livros e folhetos editados por órgãos protestantes. Destaca-se a relevância dos colportores, por aliarem a função de vendedores ambulantes de textos ao proselitismo, o que os levava a percorrer um amplo espaço e atingir populações residentes nos rincões do país, suprindo, além disso, a carência de pregadores oficiais das confissões protestantes. O período abrangido principia em 1837, dado que, com a chegada ao Brasil do primeiro agente oficial da Sociedade Bíblica Americana, o trabalho de difusão de impressos protestantes torna-se sistemático, até 1920, década que testemunha a passagem para um novo tipo de relação entre a religião católica e o Estado brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE

Colportores; Impressos protestantes; Sociedades bíblicas.

* Graduada em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE); mestra e doutora pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

INTRODUÇÃO

O início das atividades de proselitismo protestante no Brasil começa com a distribuição da Bíblia. Tal divulgação inicia-se com a atuação das sociedades bíblicas, uma de origem inglesa (fundada em 1804) e outra norte-americana (1816), ainda na primeira metade do século 19. Estas sociedades surgiram com o objetivo de divulgar as Escrituras Sagradas, publicando-as em linguagem simples, sem notas ou comentários, devendo ser oferecidas a um *preço que todos pudessem pagar.*[1]

Durante as primeiras décadas de sua atuação referente ao Brasil, as sociedades bíblicas distribuíram milhares de exemplares das Sagradas Escrituras.[2] Neste período, porém, elas não contaram com agentes próprios no território brasileiro, valendo-se de estrangeiros ora no país. As Bíblias editadas por aquelas instituições eram enviadas, inicialmente, através de missionários, viajantes, mercadores, capelães dos portos e capitães de embarcações. Com o ensejo da abertura dos portos do Brasil em 1808, a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira (SBBE) tratou de publicar 12.000 exemplares do Novo Testamento em português, em 1809, e mais 5.000 exemplares em 1811. Uma parte dessas duas tiragens foi enviada ao Brasil. Em 1819, a SBBE publicou uma Bíblia em português, cujos primeiros exemplares começaram a chegar ao Brasil em 1821. Segundo Émile Léonard, as caixas com as Bíblias eram "algumas vezes pura e simplesmente abertas na alfândega dos portos do Sul do país, para quem quisesse pegá-las".[3]

De acordo com o clérigo e historiador Hugo Fragoso, ao analisar a inserção protestante no Brasil oitocentista, tais organizações se aproveitaram do prestígio da civilização anglo-saxônica, tida como superior nos países latinos, para atuarem na propaganda protestante no Brasil.[4]

Tanto aquelas sociedades enviavam as Escrituras por meio de estrangeiros residentes ou de passagem pelo Brasil, quanto ocorria de estes enviarem pedidos às sociedades bíblicas solicitando a remessa das Sagradas Escrituras. Destes últimos, podemos mencionar o capelão inglês Boys, em passagem pelo Brasil no ano de 1819, o qual relatou que "não há escolas e nenhuma Bíblia à vista, exceto ocasionalmente, aqui e acolá, nas casas dos negociantes europeus",

---

1 GIRALDI, Luiz Antonio. *História da Bíblia no Brasil*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008, p. 30; REILY, Duncan A. *História documental do protestantismo no Brasil.* 3a. ed. São Paulo: ASTE, 2003, p. 78-9.

2 Tanto o Novo Testamento quanto a Bíblia eram traduções católicas de 1773, única possibilidade de terem sua entrada autorizada em território português. Cf. GIRALDI, *História da Bíblia no Brasil*, p. 33.

3 LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*: estudo de eclesiologia e história social. 2ª. ed. Rio de Janeiro: JUERP; São Paulo: ASTE, 1981, p. 42.

4 FRAGOSO, Hugo. O protestantismo no Brasil Imperial. In: BEOZZO, José Oscar (Coord). *História da igreja no Brasil.* Petrópolis, RJ: Vozes, 1989, p. 246.

diante do que recomendava que "a distribuição também das Escrituras em português poderia ser efetuada".[5]

Já em 1821, uma centena de Bíblias e 700 Novos Testamentos, em português e espanhol, foram enviados para a América do Sul pela SBBE. No ano da independência do Brasil, a mesma instituição distribuiu em Pernambuco 676 Bíblias e 1.400 Novos Testamentos.[6] Em 1823 houve distribuição por "um cavalheiro americano e mais tarde por um cavalheiro inglês"[7] de Bíblias e Novos Testamentos, também em Pernambuco. Entre 1824 e 1826, S. R. McKay, comerciante britânico radicado no Rio de Janeiro, fazia as vezes de distribuidor e vendedor de Bíblias e Novos Testamentos. As obras foram-lhes enviadas pela SBBE, por intermédio de dois militares (como costumava ocorrer), um capitão e um tenente da Marinha Britânica. Ele se surpreendeu favoravelmente com o interesse da população em adquirir, sobretudo, a Bíblia e, como outros fariam posteriormente, o comerciante apostava no poder da leitura das Escrituras:

> Tenho visto entre o povo uma grande avidez de possuir a Bíblia, mas acho que na maioria dos casos isso não nasce do amor ao seu abençoado conteúdo, senão da curiosidade de conhecer aquilo que por tanto tempo foi escondido dos seus olhos. Mas espera-se que, durante o ato de satisfazer essa curiosidade, a influência possa acompanhar o exame dos oráculos divinos, a convicção se torne de tal forma firme e o conhecimento das coisas divinas assim iniciado e aumentado, que sejam feitos sábios para a vida eterna.[8]

A atividade destes indivíduos "ilustra bem a natureza da disseminação da Bíblia no Brasil na década [de 1820], que dependia da boa vontade de capitães de navio, de negociantes, de pessoal diplomático e militar [...]".[9] Essa atuação perde intensidade nas décadas seguintes, cedendo espaço à atividade dos missionários norte-americanos, que recebiam Bíblias da Sociedade Bíblica Americana (SBA). Não obstante, a atuação de agentes não-oficiais de entidades protestantes estrangeiras foi bastante destacada, segundo as pesquisas de Duncan A. Reily:

---

5 Apud: REILY, *História documental*, p. 56.

6 EVERY-CLAYTON, Joyce E. W. *Um grão de mostarda...* Documentando os inícios da Igreja Evangélica Pernambucana, 1873-1998. Recife: Igreja Evangélica Pernambucana, 1998, p. 17, 21-22, para as informações que se seguem.

7 VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. 2ª. ed. (1ª. ed.: 1980). Brasília: UNB, [s/d.], p. 315.

8 Carta do Sr. S. R. McKay à BFBS. Rio de Janeiro, 22 de maio de 1826. Apud: REILY, *História documental*, p. 84.

9 REILY, *História documental*, p. 78.

> As atas e correspondências da SBBE em Londres são ricas em nomes de leigos cuja cooperação gratuita e, às vezes, entusiasta, tornou possível a larga distribuição de Escrituras no Brasil muito antes da vinda do primeiro agente oficial, em 1856.[10]

Como parte das estratégias para a circulação dos impressos protestantes no Brasil, sempre se contou com a iniciativa individual, entre as mais importantes, como se percebe pelo que vimos acima. Ao historiarmos o primeiro século de atuação destes indivíduos, isso nos permite inquirir sobre o papel que os impressos tiveram na difusão das idéias protestantes em terras brasileiras, analogamente ao que ocorreu em outros lugares e com outros movimentos. Como foi possível difundir tais publicações contando com um número escasso de indivíduos em meio a uma população esmagadoramente católica? Assim, cabe perguntar: Qual o papel dos editores, livreiros, caixeiros-viajantes?[11] Num estudo mais amplo, do qual este deriva, buscamos esclarecer o percurso das edições, desde sua produção até à chegada às mãos do leitor.[12] No presente artigo, ao tratarmos de estratégias específicas de difusão, esperamos contribuir para responder a essas questões.

Depois de três décadas enviando textos para o Brasil, o trabalho das instituições protestantes tornar-se-ia mais sistemático pelo envio de indivíduos especificamente designados para atuar em terras brasileiras em nome daquelas instituições, dando uma outra dinâmica à difusão das publicações protestantes.

1.1 A atuação dos agentes das sociedades bíblicas no Brasil

Uma nova fase inicia-se na distribuição de exemplares das Escrituras e de impressos protestantes quando da chegada ao Brasil de Daniel P. Kidder, em 1837, como o primeiro agente oficial da SBA. O trabalho esporádico e irregular feito por estrangeiros que se dispunham a colaborar com as sociedades bíblicas cederia lugar à atuação de indivíduos dedicados exclusivamente à disseminação da Bíblia e, posteriormente, de outras publicações protestantes.

As informações de que dispomos sobre a difusão das Escrituras por essas instituições são esparsas, não sendo possível apresentá-las de modo sistemático por áreas geográficas ou por períodos. Porém, pode-se ter uma idéia aproximada do volume dessa distribuição mediante alguns números de períodos variados. Na década seguinte à chegada de Kidder, mais precisamente entre 1842 e 1853, apenas a SBA distribuiu no território brasileiro aproxima-

---

10 Ibid., p. 83.

11 DARNTON, Robert. *O Iluminismo como negócio*: história da publicação da "Enciclopédia", 1775-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 13.

12 Este artigo resulta da tese de doutorado "As Boas Novas pela palavra impressa: impressos e imprensa protestante no Brasil (1837-1930)", defendida no Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC-SP em 2010.

damente 1.500 exemplares das Escrituras em português, ou seja, 600 Bíblias e 900 Novos Testamentos.[13]

Já em 1851 e 1852, a SBBE enviou 1.700 cópias das Escrituras em português para um comerciante no Rio de Janeiro e outras 36, em 1851, para um comerciante da Bahia. De acordo com esse mesmo autor, que consultou documentos da SBBE, a organização enviou, entre 1855 e 1859, pouco mais de 20.000 exemplares da Bíblia e do Novo Testamento ao Brasil.[14]

Em 1858, Richard Corfield, primeiro agente oficial da Sociedade Bíblica Britânica no Brasil, viajou pelo Norte e Nordeste, tendo passado pela Bahia, Pernambuco, Maranhão, Pará e Amazonas, onde, segundo relatou, fez a distribuição de 1.363 Bíblias. Antes de iniciar essa viagem, Corfield pedira a um colportor da SBA que lhe indicasse um homem disposto a fazer a viagem com ele para vender os livros, ao que o referido colportor atendeu.[15] Isto indica que a partir de um agente oficial das sociedades bíblicas outras pessoas eram incorporadas à atividade de colportagem pelo Brasil afora.

Outro agente da SBA foi enviado ao Pará, onde desembarcou em 1857, atuando até 1858, tendo falecido quando se encontrava a caminho do Peru. O Sr. Nesbit, acompanhado de sua esposa, dispunha de 2.500 cópias das Escrituras em português, para serem vendidas ou doadas, constando que deu saída a todos os exemplares.[16] A mesma SBA, por sua vez, doou 100 Bíblias e 100 Novos Testamentos à Sociedade Missionária Americana para Pernambuco nos anos de 1863 e 1864.[17]

Ainda em terras pernambucanas, neste último ano foram vendidos durante seis meses 482 volumes das Escrituras, dos quais 156 Bíblias e 326 Novos Testamentos. Nos dois anos seguintes, missionários enviados pela SBBE começam a trabalhar no estado, distribuindo 534 Bíblias e 579 Novos Testamentos.[18] Por sua vez, a SBBE relatou ter vendido 52 Bíblias e 249 Testamentos em 1867, enquanto foram doados 29 Testamentos e uma Bíblia. Por meio dos relatos e números acima citados, pode-se perceber que a distribuição das Escrituras e outros textos pelas sociedades bíblicas estendeu-se pelo Norte e pelo Sul do Império do Brasil. Não dispomos de uma série que possa indicar com maior precisão a cronologia da distribuição de Bíblias e outros textos protestantes por essas sociedades, além das informações arroladas acima. No entanto, dados globais dão conta de que 2.227.452 Bíblias ou partes delas foram distribuídas

---

13 Para esta última informação, ver: ROCHA, João Gomes da. *Lembranças do passado*. Primeira fase: 1855-1864. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1941, p. 20.

14 ROCHA, *Lembranças do passado*, p. 21, 108.

15 Ibid., p. 72.

16 Ibid., p. 106.

17 EVERY-CLAYTON, *Um grão de mostarda*, p. 317.

18 Ibid., p. 318.

entre 1876 e 1929 apenas pela SBA,[19] o que é indicativo do grande volume de edições protestantes difundidas desta forma no Brasil e da importância atribuída por essas instituições à difusão das Escrituras.

Não tardou que as atividades das sociedades bíblicas, distribuindo as Escrituras pelo mundo afora, despertassem a reação oficial da Igreja Romana. O papa Gregório XVI publicou em 1840 a encíclica *Inter Præcipuas – As Insídias das Sociedades Bíblicas*, onde se lê:

> Entre as principais maquinações com as quais, neste nosso tempo, os acatólicos de várias denominações se esforçam insidiando os seguidores da verdade católica e desanimando os que buscam viver a santidade da fé, não ocupam o último lugar as sociedades bíblicas. Estas antes instituídas na Inglaterra e depois largamente difundidas em todo o mundo, vemo-las concordemente conspirar com a única finalidade de difundir em grandíssimo número de exemplares as divinas Escrituras traduzidas nas diversas línguas vulgares, disseminando-as indiscriminadamente entre os cristãos e os infiéis, aliciando todo tipo de pessoas a lê-las sem nenhum guia.[20]

Desde a Reforma, observa-se a rejeição oficial católica da leitura das Escrituras pelos leigos. No Concílio de Trento, reagindo ao *Sola scriptura* dos reformadores,[21] a Igreja "reafirmou a importância da tradição, ao lado da Bíblia, a transmissão oral do conjunto sedimentado dos artigos de fé".[22] Diretriz que, ainda no século 19, portanto, o papado reiterava.[23]

Pio IX, sucessor do sumo pontífice Gregório XVI, voltou ao assunto logo no início de seu pontificado, na encíclica *Qui Pluribus – Erros da época* (1846), onde se afirma:

---

19 ROSSI, Padre Agnelo. *Diretório protestante no Brasil*. Campinas: Paulista, 1938, p. 145. O autor cita dados oficiais da SBA.

20 GREGÓRIO XVI. *Inter Præcipuas*. In: COSTA, Lourenço (Org.). *Documentos da Igreja: documentos de Gregório XVI e Pio IX*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 62.

21 Bem entendido, o princípio da *Sola scriptura* significava "'o escrito, e somente o escrito'. Esse princípio, que exige tomadas de posição teológicas baseadas na Bíblia, permite que se recusem tradições humanas que não são atestadas pela Escritura. Isso nada tem a ver com o livre exame introduzido pelo protestantismo liberal somente no século XVIII". GILMONT, Jean-François. Reformas protestantes e leitura. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (Orgs.). *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Ática, 1999, vol. 2, p. 54.

22 JULIA, Dominique. Leituras e Contra-Reforma. In: CAVALLO; CHARTIER, *História da leitura*, p. 79.

23 O que não quer dizer que a imprensa e a Igreja de Roma estiveram sempre em campos opostos; mesmo antes da Reforma Protestante, o papado havia recorrido aos impressores nas cruzadas contra os turcos; porém, mesmo fazendo uso da imprensa, após o Concílio de Trento, "as normas políticas católicas aprovadas [pela Igreja] destinavam-se a refrear essas novas funções [da imprensa]". EISENSTEIN, Elizabeth L. *A revolução da cultura impressa*: os primórdios da Europa moderna. São Paulo: Ática, 1998, p. 167 e 179.

> A isso apontam aquelas seitas clandestinas das trevas para a ruína e a devastação, seja do que é sagrado seja do que é público, tendo sido condenadas com repetidas excomunhões pelos bispos de Roma [...]. Isso é o que querem as astuciosas sociedades bíblicas que, renovando a antiga arte dos heréticos, não deixam de difundir gratuitamente e em grande número de cópias, sem se importar com as despesas, os livros das sagradas Escrituras, traduzidos em todas as línguas correntes, contra as mais santas regras da Igreja, e freqüentemente interpretados com explicações errôneas, a homens de todos os tipos – também aos mais rudes –, para que todos, afastadas a divina tradição, a doutrina dos Padres e a autoridade da Igreja católica, interpretem ao seu livre-arbítrio as palavras do Senhor, alterem-lhes o sentido e deslizem, assim, nos mais graves erros.[24]

Tal reação deveu-se às idéias ultramontanas difundidas no século 19, que se pode apontar como sendo o lado mais conservador da Igreja Católica Romana. Pode-se destacar, dentre as medidas tomadas pelos ultramontanos, o restabelecimento da Sociedade de Jesus e a elaboração de uma série de encíclicas, bulas e vários outros documentos da igreja católica que reforçaram aquela tendência, a exemplo das encíclicas dos papas Gregório XVI (1831-1846) e Pio IX (1846-1878).

Porém, as idéias ultramontanas não estavam tão presentes entre o clero do Brasil no início do trabalho das sociedades bíblicas, pois a vertente jansenista do catolicismo ganhara espaço entre os clérigos brasileiros desde o início do século 19, graças à presença de sacerdotes jansenistas nos seminários de Olinda e do Rio de Janeiro. A relativa afinidade teológica e de certas práticas entre jansenistas e protestantes – como a predestinação e a recomendação da leitura da Bíblia pelos fiéis, além de "uma piedade austera, culto das Sagradas Escrituras e independência com relação a Roma"[25] – num primeiro momento facilitou, em certa medida, a atuação dos missionários protestantes no Brasil oitocentista, como atestam os pioneiros das sociedades bíblicas.[26] A influência jansenista entre o clero brasileiro deveu-se, também, à publicação e leitura de duas obras fundamentais do jansenismo francês: o *Catecismo de Montpellier* e a *Teologia de Lyon*, presentes no Brasil desde fins do século 18.[27]

Pode ser somada a este ambiente teológico a relativa tolerância religiosa no Brasil oitocentista, estabelecida pela Constituição monárquica, ao permitir a liberdade do culto doméstico de qualquer religião:

---

24 Pio IX. *Qui Pluribus*. In: COSTA, Lourenço (Org.). *Documentos da Igreja: documentos de Gregório XVI e Pio IX*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 81 e 88.

25 LÉONARD, *O protestantismo brasileiro*, p. 43-4.

26 Cf. KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanência nas Províncias do Sul do Brasil* (Rio de Janeiro e São Paulo). Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1980, p. 265-6.

27 Ibid., p. 42-3.

> A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo.[28]

Os primeiros missionários consideraram que tal permissão favorecia um ambiente de maior tolerância religiosa. Para um deles, diante do caráter liberal e tolerante da Constituição,

> a tolerância e a liberdade religiosa foram aos poucos se infiltrando no povo, daí estarem muitos preparados para receber com simpatia qualquer movimento que lhes desse aquilo de que até então haviam sido sistematicamente privados: as Sagradas Escrituras.[29]

Os relatos deste missionário, Kidder, revelam que ele apresentou uma visão positiva acerca da relação da população brasileira com os protestantes estrangeiros. Apesar de ter limitado suas atividades à distribuição de folhetos protestantes e Bíblias, Kidder concluiu que "nenhum outro país católico existe onde seja maior a tolerância ou a liberalidade de sentimentos para com os protestantes".[30]

Se, num primeiro momento, a influência jansenista entre o clero católico brasileiro foi favorável à presença dos missionários protestantes, posteriormente o ultramontanismo passou a criar dificuldades àquela missionação. A corrente ultramontana católica teve sua influência no Brasil aumentada ao longo do século 19, sobretudo a partir dos anos 1850. Devido à *importação* de clérigos europeus (substituindo os jesuítas que haviam sido expulsos décadas antes) e à formação de clérigos brasileiros na França e em Roma, os ultramontanos lograram vencer os liberais, galicanos e jansenistas dentro da igreja, a ponto de dominarem-na no Brasil por volta de 1870.[31]

1.2 Missionários e agentes das sociedades bíblicas

Os agentes das sociedades bíblicas e os missionários também atuavam na venda dos impressos protestantes, por vezes, ao lado de colportores. Na então província de São Paulo, o agente designado pela SBBE, Richard Corfield, no ano de 1857, "deixou livros depositados para venda em Santos, São Paulo e Campinas".[32] Corfield chegou ao Rio de Janeiro em 1856, como agente da

---

28 Constituição Politica do Imperio do Brazil (de 25 de Março de 1824). TITULO 1º, Art. 5.

29 KIDDER, *Reminiscências*, p. 125-6.

30 Ibid., p. 130.

31 VIEIRA, *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*, p. 34-8.

32 FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. 2 vols. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992, vol. I, p. 37.

SBBE. Fez várias viagens, atuando na distribuição de Bíblias nos três anos seguintes, totalizando a distribuição a partir de sua atuação 15.227 exemplares diversos das Escrituras.[33]

Em 1861, foi a vez do próprio missionário Ashbel G. Simonton vender Bíblias, cuja chegada no porto de Santos ele esperava para janeiro daquele ano. Por estar a pouco mais de um ano no país, sem o domínio da língua portuguesa, seu trabalho durante um ano restringiu-se a "lições dadas em minha pequena escola dominical, como ele comenta, e ter posto algumas Bíblias e folhetos em circulação".[34] "No ano seguinte, um colportor, Silva, da Sociedade Britânica, passou 8 meses na província, dos quais um na Capital, com muito sucesso".[35] Ele chegou a vender 75 Bíblias em apenas nove dias, além de distribuir 150 folhetos num único dia.

Quanto à distribuição de folhetos no Nordeste, vem a propósito o depoimento do reverendo presbiteriano John R. Smith, sobre quando fazia uma viagem pelo estado da Paraíba. "Desembarquei" – conta ele – "e, por algum tempo, me pus a andar com um punhado de folhetos, alguns dos quais vendi e outros espalhei. Talvez sejam uma boa semente".[36]

O missionário Frederick C. Glass, também agente da SBA, atuou como colportor e deixou registradas as suas experiências. Em fins de março de 1902, ele partiu do Rio de Janeiro, "para fazer uma viagem com a Bíblia", acompanhado de um seu irmão, George, e de um brasileiro, Diniz. Iam rumo a Cuiabá, aonde chegaram apenas em primeiro de setembro do mesmo ano, tendo vendido exemplares das Escrituras pelo caminho. Permaneceram na capital mato-grossense por oito dias, vendendo ou distribuindo gratuitamente Bíblias e Novos Testamentos. Além de terem realizado uma pregação pública "no largo da Matriz", visitaram um sacerdote (ao qual presentearam com um Novo Testamento) e o próprio governador do Estado, que lhes pareceram "pasmados com o empreendimento" dos colportores. Ao longo dos oito dias, realizaram uma "visitação de casa em casa", oferecendo impressos. De todas estas atividades resultou a venda de 90 Bíblias, 315 Novos Testamentos e 70 Evangelhos (isto é, editados em separata), enquanto que por doação – feitas no hospital e na prisão da cidade – foram distribuídos cerca de 1.100 exemplares, entre Bíblias, Novos Testamentos e Evangelhos.[37]

---

33 ROCHA, *Lembranças do passado*, p. 107.

34 SIMONTON, Ashbel Green. *Diário: 1852-1866*. 2ª. ed. rev. e amp. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 145 (20/01/1861).

35 Apud: FERREIRA, *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, vol. I, p. 38.

36 Apud: Ibid., vol. I, p. 133.

37 Excertos do diário de Frederick C. Glass. Apud: REILY, *História documental*, p. 280-1.

1.3 "Caixeiros de bíblias": os colportores

Concomitantemente ao trabalho realizado por agentes das sociedades bíblicas e pelos missionários, passou a se dar a difusão de impressos protestantes pelos colportores. Assim é que Robert Kalley, em 1856, procurou recrutar três indivíduos madeirenses, residentes em Illinois, para atuarem no Brasil.[38] Francisco da Gama, Francisco de Souza Jardim e Manoel Fernandes aceitaram o convite e vieram com suas famílias residir no Rio de Janeiro naquele mesmo ano.[39] No Brasil, Francisco da Gama deu início a suas atividades de colportor e "caminhava pelas ruas, oferecendo, de casa em casa, as Escrituras Sagradas e folhetos".[40] O papel dos colportores revela-se também pela iniciativa de um indivíduo de Londres que comunicou a um missionário no Brasil que se prontificava a custear o trabalho de um colportor que estivesse disposto a vender literatura protestante.[41]

No entanto, esses primeiros colportores que atuaram na corte e áreas circunvizinhas enfrentaram embaraços por parte de algumas autoridades. Os obstáculos colocados por delegados e outros, todavia, foram de ordem legal, mais que de caráter religioso. Relatos contemporâneos contam as vicissitudes de um dos madeirenses acima citados, Manoel Fernandes, segundo os quais esse colportor foi preso pelas autoridades policiais quando "começou a correr todas as estradas [...], procurando ocasião de oferecer o Evangelho e de encontrar quem quisesse possuir o Livro de Deus".[42] A razão da prisão, ainda segundo os relatos, fora que o subdelegado de Petrópolis recebera denúncia de um indivíduo a quem o referido colportor oferecera um Novo Testamento, mandando-o, portanto, prender, por não ter licença para vender livros. Manoel Fernandes teria permanecido preso por uma semana, até que foi solto sob fiança. Kalley e Manoel Fernandes esforçaram-se, então, por obter a tal licença, para evitar novos problemas.

Segundo os mesmos testemunhos, mostrava-se difícil conseguir a licença requerida, porque as autoridades "julgavam um fenômeno extraordinário ver homens procurar ganhar a subsistência pela venda de livros e folhetos e nada

---

38 As iniciativas dos missionários Robert Reid Kalley e Sarah Poulton Kalley, que chegaram em 1855 ao Rio de Janeiro, deram início ao proselitismo em língua portuguesa pelo país. A primeira congregação que resultou desses trabalhos contava com catorze membros, dentre os quais um brasileiro convertido. Vale ressaltar que esta primeira igreja, fundada em 1858, foi a primeira a realizar os cultos em língua portuguesa; mais tarde, em 1862, passou a se chamar Igreja Evangélica Fluminense.

39 Estes indivíduos madeirenses haviam se convertido ao protestantismo quando da atuação de Robert Kalley naquela ilha, de onde ele e alguns madeirenses fugiram, alegando perseguição católica, indo para os Estados Unidos. Foi desse país que vieram ao Brasil, para onde os Kalley já haviam vindo em 1855.

40 ROCHA, *Lembranças do passado*, p. 37 e 41.

41 Ibid., p. 40.

42 Ibid., p. 42.

mais [...]".[43] Aos interessados, disseram as autoridades que "não havia licença só para isso; é preciso que sejam miudezas e quinquilharia".[44] Os requerentes recusaram a licença para tal fim, pois desejavam-na apenas para a venda de livros e, assim, continuaram seus trabalhos, mesmo sem a referida licença. Finalmente, entretanto, em 1860, já havia sido criada uma lei "de licença para vender livros, e aqueles que andarem a vender livro sem licença tem de pagar multa".[45]

Outro dos colportores madeirenses, Francisco da Gama, segundo seus relatos, parece ter sido bem sucedido em seus esforços como vendedor de Bíblias e textos protestantes. Em 1856, tendo recebido de Robert Kalley, em princípios de setembro, 12 Bíblias, 48 Novos Testamentos e 10 exemplares do folheto *Divina Autoridade do Novo Testamento*, vendeu-os todos em poucos dias. Para o ano seguinte, contamos com um relatório mais detalhado das vendas realizadas pelo mesmo colportor entre dezembro de 1856 e junho de 1857 (Tabela 1).

Tabela 1

Relatório de venda de impressos protestantes (1856-1857)				
Período	Bíblias	NT	Folhetos	Receita Réis
12/1856	-	34	45	17$990
01/1857	29	36	31	77$270
02/1857	68	28	33	154$600
03/1857	56	14	21	123$680
04/1857	35	13	22	77$000
05/1857	45	29	24	104$440
06/1857	29	14	7	64$660
Total	**262**	**168**	**183**	**619$640**

Obs. NT = Novo Testamento.

Fonte: ROCHA, *Lembranças do passado*, p. 54.

Percebe-se nos números acima que a venda de Bíblias foi maior que a do Novo Testamento e a de folhetos. Pode-se conjecturar que o êxito da Bíblia, neste caso, se devesse ao interesse da população pelas Escrituras, adquiridas por esta apenas como a palavra de Deus e não como um texto dos protestantes. Além disso, embora, provavelmente, os exemplares das Bíblias custassem mais

43 Ibid., p. 43-4.

44 Ibid., p. 55.

45 Ibid., p. 111.

que os outros impressos vendidos, os preços praticados pelos colportores deveria ser mais acessível do que o dos exemplares até então encontrados no país.

Em 1858, o mesmo Gama adquiriu da SBBE 150 Bíblias e 300 Novos Testamentos para serem vendidos no Brasil. Pouco depois, no mesmo ano, ele enviou à cidade de Laranjeiras (SP) um volume razoável de títulos, como se segue: 300 exemplares do folheto *Divina Autoridade*; 6 da Bíblia; 20 da *Viagem do Cristão* (ou *O Peregrino*, de Bunyan); 20 do Novo Testamento; e 160 folhetos *de quatro qualidades*. Já no ano seguinte, o vendedor de Bíblias Antônio Marinho da Silva foi responsável pela venda de 490 volumes. No entanto, nem só através de vendas saíam os textos religiosos das mãos destes indivíduos. Durante o período acima, Francisco da Gama ofertou gratuitamente quatro Novos Testamentos e 1.076 folhetos.[46]

O número de homens trabalhando como colportores sob o comando do missionário Robert Kalley (que recrutara Gama) chegou a seis em 1864. As despesas com os mesmos eram custeadas por amigos de Kalley e pela SBA. Estes colportores costumavam levar, às segundas-feiras, os seus relatórios de atividades e dos resultados obtidos para serem lidos por Sarah Kalley, pois "tinham, como obrigação, fazer todos os dias o seu diário, bastante minuncioso", para, depois, "reuni-los e apresentá-los". De acordo com os detalhes informados pelos colportores, a Sra. Kalley chegava a planejar visitas às famílias que houvessem se mostrado mais receptivas. Mesmo quando os Kalley partiram definitivamente do Brasil, continuaram a enviar-lhes semanalmente os relatórios, aos quais respondiam com cartas. O trabalho desses homens empregados por Kalley na colportagem resultou na venda de 419 Bíblias e 854 Novos Testamentos, de maio de 1863 a maio de 1864.[47]

Os missionários no Brasil ressaltaram a importância da atividade desses colportores. Em um dos relatórios enviados pelo missionário presbiteriano Simonton, ressalta-se:

> Convém mencionar com particularidade os serviços prestados pelo Sr. Cardoso e Souza, que se tem ocupado quase que constantemente na venda de Bíblias e de outros livros religiosos, e em conversa de casa em casa.[48]

O missionário Simonton também se referiu à colportagem por leigos, frisando sua relevância. Segundo ele, havia "diversos crentes ocupados neste serviço. São merecedores da nossa estima como cooperadores". Salientava, porém, que esta atividade deveria ser exercida por todo os protestantes no país, pois "o cristão evangélico que do princípio do ano até o fim não espalha

---

46 Ibid., p. 55, 72, 77, 319.

47 Ibid., p. 220, 227, 279, 283, 285.

48 Apud: FERREIRA, *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, vol. I, p. 217.

nenhum livro ou folheto nem folha, não tem convicção do seu dever".[49] As observações do missionário revelam a importância que conferiam à distribuição de textos protestantes no território brasileiro e que buscaram fomentar tal atividade entre os conversos no Brasil.

A relevância do trabalho dos colportores protestantes no país é indicada pela preocupação dos missionários em empregar os trabalhos desses vendedores ambulantes de literatura protestante.

Felizmente, alguns dos relatórios dos colportores foram publicados nos jornais protestantes, nos quais eles prestavam conta do seu trabalho de proselitismo através da distribuição e venda de textos religiosos protestantes. Dos relatórios desses colportores é possível selecionar várias informações que dão a dimensão quantitativa e qualitativa de seu trabalho.

Cândido Costa, que trabalhava para a Sociedade Bíblica Americana, vendeu nos dois primeiros meses de 1916, o montante de 26 Bíblias e 48 Novos Testamentos. Os modestos números alcançados na venda foram justificados pela grande seca que assolou o Ceará no período do trabalho do colportor.[50] Além de vender Bíblias por todo o Estado do Ceará, Cândido Costa era também músico e professor de curso primário e intermediário. Na igreja, assumiu as funções de diácono e de maestro; na Sociedade Bíblica Americana foi auxiliar do rev. Hugh C. Tucker. Morreu em 1918, ano em que seu trabalho alcançou maior notoriedade devido às polêmicas travadas na imprensa com os católicos.[51]

Relatórios mais detalhados foram elaborados por Natanael Cortez, pastor presbiteriano que em suas viagens pelo interior do Nordeste visitava as igrejas pregando e batizando, pois muitas destas igrejas ficavam sem pastores fixos, o que ocorria frequentemente nas igrejas do interior do Brasil. Nestes casos, os textos distribuídos pelos protestantes e que alcançavam os rincões do país serviam como tentativa de suprir a ausência de pregadores e líderes regulares entre os conversos ou entre aqueles a quem se esperava converter. Além disso, o ministro também frequentava as casas dos membros das igrejas, vendia e distribuía literatura protestante. Vejamos um exemplo de sua atuação segundo suas próprias palavras:

> Parti a 8 de fevereiro em excursão através dos áridos sertões do Rio Grande do Norte e da Paraíba. Viajei até 20 de maio. Percorri 160 léguas a cavalo. Sendo um ano seco, pode pensar, quem conhecer a vida sertaneja, a que custo rompi. Sol abrasador, cavalo magro, alimento raro, água ruim e escassa. Visitei Antônio Silvino na prisão, estive em perigo de ladrões, preguei a cangaceiros e descansei um meio-dia com um padre. De julho a outubro trabalhei no Maranhão. Resumo

---

49 SIMONTON, *Diário: 1852-1866*, p. 181.

50 CORTEZ, Natanael. *A sagrada peleja*: a atuação multifacetada de um pastor presbiteriano no Ceará. Fortaleza: Casa de José de Alencar (UFC), 2001, p. 67.

51 Ibid., p. 140-141.

> geral: Rompi, já disse, 160 léguas em cavalo magro, 2445 km a trem e sulquei umas 1200 milhas do Atlântico em vapores do Loyd. Preguei umas 90 vezes, ocupei 25 púlpitos e tive alguns auditórios de umas 400 pessoas. Batizei 29 crianças e recebi em profissão de fé 17 adultos, 4 dos quais batizados na infância. Ministrei na inauguração de um templo e assisti a de outro.[52]

Cortez se tornou pastor no ano de 1915. É deste seu primeiro ano de trabalho o relato acima. A mais inusitada, talvez, de suas atividades como propagador do credo protestante foi uma visita a Antônio Silvino, que se encontrava preso.[53] O referido encontro se deu no ano de 1915.[54]

No início do ano de 1922 foi publicado o relatório do colportor Manoel Canuto Alves, informando sobre seu trabalho nos estados de Pernambuco e Paraíba durante o ano anterior. Ele revela os números referentes à venda de títulos religiosos, apresentados na Tabela 2:

Tabela 2

Venda de impressos protestantes: colportor Manoel Canuto (1921)		
Impressos	Quantidade	Valor (Réis)
Bíblias	308	881$000
Testamentos	478	448$500
Evangelhos	409	55$400
Tratados	2.154	1:201$680
Soma Total	3.349	2:586$580
Despesas		573$470

Fonte: *Norte Evangélico*, Garanhuns, 10 de fevereiro de 1922, Ano XV, N. 4, p. 3.

Na apresentação do relatório anual à Sociedade Bíblica Americana relativo a 1920, encontramos uma referência ao desempenho do colportor mencionado acima. O relatório informa que a SBA distribuiu no Brasil:

> 9.419 Bíblias, 13.128 Testamentos, 24.971 Porções da palavra de Deus, 47.518 exemplares, ao todo. Além de um depositário e vários correspondentes, tomaram parte no trabalho 8 colportores, tendo conseguido melhor vantagem o irmão Manoel Canuto, activo colportor mui bem conhecido no Norte.[55]

---

52 Ibid., p. 53.

53 Ibid.

54 Silvino foi o segundo cangaceiro mais afamado do nordeste brasileiro, somente superado em feitos e fama por Lampião. Até hoje é possível encontrar folhetos de cordéis narrando seus atos.

55 A Palavra de Deus em circulação no Brazil. *Norte Evangélico*, Garanhuns, 03.03.1921, Ano XIV, n. 6, p. 1.

Portanto, quase 50.000 exemplares das Escrituras, em parte ou no todo, foram disseminados num ano por essa instituição, com destaque para a atuação do colportor Manuel Canuto.

Dispõe-se, ainda, de Antão Pessoa, também colportor nos sertões dos estados de Pernambuco e Paraíba, de um relato de sua viagem realizada no ano de 1922, destacando as localidades que havia percorrido.

> Percorrendo Poção, Umbuzeiro, L. do Monteiro, S. Tomé, S. José dos Cordeiros, Desterro, Umburanas, Teixeira, Pastos de Espinhara, Genipapo, Pombal, Formiga e Extrema, o referido colportor pôz em circulação 51 Biblias, 184 Novos Testamentos e 909 Evangelhos. O producto da vendagem destas Escripturas orçou em 397$700. Nesta cidade, anteriormente, o sr. Antão Pessoa vendera 21 Biblias, 59 Novos Testamentos e 80 Evangelhos, tendo apurado 155$500.[56]

Este tipo de relatório era bastante comum, uma vez que, na qualidade de colportores das instituições que publicavam a Bíblia, o Novo Testamento e textos confessionais, os colportores tinham como obrigação prestar contas dos resultados de suas atividades, incluindo despesas e receitas.

Passado quase um século do início da distribuição de impressos protestantes no Brasil, o trabalho de divulgação e distribuição também era exercido por neófitos, membros brasileiros das igrejas protestantes. Esses, provavelmente, ampliaram a distribuição da propaganda impressa por serem em maior número. Um certo Walter Guimarães foi elogiado pelo reverendo Natanael Cortez, em 1920, por suas atividades pessoais na distribuição de literatura confessional no Ceará. O citado reverendo comenta: "Encontrei-o com um montão de folhetos que, havia pouco, tinha comprado ao sr. F. Glass, para distribuição gratuita".[57]

Outro aspecto relevante da atuação dos colportores reside no seu papel de predecessores dos missionários e pregadores junto à população. Além de venderem as Bíblias, livros ou folhetos protestantes, eles "servem muitas vezes de meio utilíssimo para a fundação de novos centros protestantes". Por serem "observadores perspicazes, sondam o terreno onde sua propaganda é mais ou menos eficaz, e informam as seitas das possibilidades dos lugares percorridos".[58]

Apostando neste efeito da divulgação de textos protestantes, o ministro presbiteriano Natanael Cortez, após pregação realizada em 1912 no vale do Assu, região interiorana do Rio Grande do Norte, afirmou que "diversas pessoas no Assu esperam agora a visita de um pregador [...]. Antes, porém, se faz necessária a visita de um colportor, levando Bíblias e Novos Testamentos".[59]

---

56 *Norte Evangélico*, Garanhuns, 11.08.1922, Ano XV, n. 22, p. 5.

57 CORTEZ, *A sagrada peleja*, p. 177.

58 ROSSI, Agnelo. *Diretório protestante no Brasil*. Campinas: Tipografia Paulista, 1938, p. 147.

59 CORTEZ, *A sagrada peleja*, p. 24.

O trabalho dos colportores, portanto, foi de suma importância para a divulgação da nova fé, uma vez que muitos deles criaram espaços para a pregação dos missionários entre a população.

Por outro lado, deve ser mencionado que, desde os primórdios da atuação desses colportores, eles aliavam a pregação à distribuição e venda de literatura protestante. O colportor Manoel José da Silva Viana, vinculado a Kalley, foi ao Recife por duas vezes: a primeira em 1869 e a segunda em 1874, tendo conseguido reunir uma dúzia de convertidos na segunda oportunidade. Na terceira de suas viagens a Pernambuco, estabeleceu-se com sua família e passou a congregar em torno de si cerca de trinta pessoas convertidas.[60] Efetivamente, o trabalho de distribuição de Bíblias e literatura protestante – o que incluía folhetos e livros – precedeu em muitos casos a pregação dos pastores. Estes, às vezes, iam pregar em localidades onde já existisse um pequeno número de adeptos ou de curiosos atingidos pelos textos distribuídos ou vendidos pelos colportores.

Em 1912, ainda se sente falta de missionários que preguem pelo interior do país, como informava o reverendo Natanael Cortez em mais uma de suas viagens pelo interior nordestino, desta vez em Jenipapo, localidade interiorana da Paraíba. Diz ele, ao visitar uma família de fiéis, que, pelo testemunho da mãe, informa que a

> única e última visita pastoral que recebera foi do rev. Manoel Machado, em 1901. Depois confortou-se com o abnegado colportor Manoel Canuto, em 1911 e em dias deste ano com a presença do irmão sr. João do Rego que em sua peregrinação através destes sertões tocou a estas paragens.[61]

A reação oficial católica à difusão de literatura e impressos protestantes foi formalizada no livro do padre Agnelo Rossi, que traz recomendações aos párocos e aos fiéis, no capítulo "Normas para prevenir ou resistir á propaganda protestante". Quanto aos *vendedores de Bíblias*, aconselha a não discutir com eles "sobre a não fidelidade das traduções protestantes". Se fosse, porém, necessário discutir com o colportor, enumeravam-se alguns argumentos básicos para contrapor-se aos protestantes: a ausência de aprovação eclesiástica para a publicação daquelas Bíblias; a supressão de alguns livros na versão protestante; e, para que mesmo os não peritos nas Escrituras pudessem rejeitar a autenticidade da Bíblia *protestante*, bastaria dizer, "sem perigo de erro, que nas Bíblias protestantes há palavras traduzidas de modo a favorecer suas doutrinas particulares".[62]

---

60 FERREIRA, *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, vol. I, p. 154-5.

61 CORTEZ, *A sagrada peleja*, p. 40.

62 ROSSI, *Diretório protestante*, p. 43, 45.

Há outros indícios das formas de divulgação e convencimento adotadas pelos colportores que vendiam literatura protestante. Segundo um testemunho de então, um destes vendedores ambulantes de impressos, chamado Patrocínio, costumava "escolher uma página do livro que procurava vender e ler um trecho, excitando assim a curiosidade e o interesse do freguês".[63] Já um outro, chamado Félix, levava consigo um exemplar seu da "Bíblia romana" para comparar com o exemplar da edição de Londres, que era a que ele pretendia vender e, assim, desfazer perante os possíveis compradores a acusação de que a Bíblia que os colportores vendiam (a protestante) fosse falsa.[64] É de se supor que tais métodos ou outros similares fossem praticados por vários outros colportores a serviço da missionação protestante.

Essa inserção sistemática na região não passou despercebida pela população, como assinalou Gustavo Barroso,[65] que, talvez durante a realização de suas pesquisas sobre a cultura popular do Nordeste, observou:

> De certo tempo a esta parte, missionarios de egrejas e confrarias protestantes norte-americanas têm fundado capellas e estabelecido nucleos religiosos nas capitaes dos Estados de Nordeste. Esses pastores, satisfeitos com o bom resultado obtido ahi com a predica do seu credo religioso, vão enviando outros ao interior, afim de procurarem novas ovelhas para seu rebanho. Como é de suppôr, topam no caminho a resistencia dos sacerdotes catholicos e do próprio povo; mas, apezar disso, vão adquirindo proselytos, embora em pequeno numero, e continuam tenazmente sua catechese.[66]

Os protestantes passaram, também, a voltar seus impressos para atingir os seus adeptos nas mais longínquas áreas do país, no sentido de doutriná-los e garantir certa homogeneidade confessional. Com esse propósito, lançaram mão das diversas formas de distribuição que repertoriamos neste artigo. Assim, se os impressos protestantes permitiam pregar à distância, sem que lá fosse, necessariamente, um missionário ou pastor, por outro lado, requeria que, uma vez tendo obtido algum êxito (o que não quer dizer que se possa atribuir, exclusiva ou principalmente, esta expansão àquela distribuição), fazia-se necessário atingir os novos convertidos onde eles estivessem e, mais uma vez, acionavam-se os impressos.

Dentre as estratégias de distribuição dos impressos protestantes pelo país, a que mais se destacou foi o emprego dos colportores. Figura transplantada das tradições européias, foi aclimatada ao Brasil, empregando-se na venda e distribuição de publicações religiosas desde o século 19. Por meio da colportagem,

---

63 ROCHA, *Lembranças do passado*, p. 321.

64 Ibid., p. 277.

65 Autor de diversos livros sobre história, costumes populares, biografias, ficção.

66 BARROSO, Gustavo. *Ao som da viola*. Rio de Janeiro: Leite Ribeiro, 1921, p. 506.

os impressos protestantes logravam atingir áreas do país que escapavam ao mercado literário em geral. Além disso, os colportores somavam à função de disseminadores de impressos a de guardas avançadas da missionação, estabelecendo contatos prévios que poderiam abrir caminho à pregação direta, uma vez que eles mesmos eram membros das denominações protestantes.

ABSTRACT

Distribution of denominational printed materials was one of the steady features of Protestant institutions, missionaries, and proselytes since the inception of their work in Brazil in the nineteenth century. This article addresses three of the chief strategies for the diffusion of those publications, namely, the editions of the Bible Societies, the work of missionaries, and, particularly, the efforts of colporteurs, who were among the most important agents for the distribution of the Bible, the New Testament, books and tracts issued by Protestant institutions, throughout Brazil's countryside. The significance of colporteurs is underscored by the fact that, besides practicing proselytism, they sold printed materials. For that reason, they ran through wide spaces and reached dwellers of the far countryside, also coping with the shortage of authorized Protestant preachers. The article covers the time-span from 1837, year of the first Protestant publications in Portuguese sent to Brazil, to the 1920s, when a new relationship between the Roman Catholic Church and the Brazilian state took place, thus influencing Protestant work in Brazil.

KEYWORDS

Colporteurs; Protestant printed materials; Bible societies.

FIDES REFORMATA XVII, Nº 2 (2012): 93-112

Revitalização de Igrejas: Pressupostos Teológicos Básicos

*Gildásio Jesus Barbosa dos Reis**

RESUMO

Em geral, uma igreja nasce, cresce, enfrenta desafios e pode adoecer. Qualquer igreja pode entrar num processo de apatia e declínio. E a razão para isso é óbvia: nós somos a igreja, e, mesmo regenerados, ainda permanecemos pecadores. Em razão disso, nossa tendência sempre tem sido em direção ao declínio (cf. 1Tm 1.12-15; Cl 3.1-17; 1Jo 2.1-6; Ap 2.1-7). De acordo com Mark Driscoll, atualmente nos Estados Unidos mais de três mil igrejas fecham as portas todos os anos.[1] Harry Reeder III, também informa que "cerca de 95% de todas as igrejas da América do Norte têm cem pessoas ou menos num culto. Mais de 80% das igrejas americanas estabelecidas estão estagnadas ou em declínio".[2] Não temos dados estatísticos tão precisos sobre a igreja brasileira. E talvez o quadro, aqui no Brasil, não seja tão caótico quando comparado com os Estados Unidos. No entanto, temos notícias de que há muitas igrejas enfrentando uma realidade dura de estagnação. Sendo assim, fazem-se necessários alguns esforços para dar novo ânimo e conduzir essas igrejas ao crescimento. Nessa busca pelo crescimento, alguns líderes bem intencionados, porém mal orientados, acabam por negociar princípios da fé cristã. Para reorientar essa busca, o presente artigo objetiva apresentar cinco pressupostos que devem nortear uma filosofia bíblica de revitalização de igrejas, oferecendo, assim,

---

* O autor é ministro presbiteriano e professor do Seminário Teológico Rev. José Manoel da Conceição. É mestre em teologia pelo CPAJ e pós-graduado em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Leciona no curso de Revitalização e Multiplicação de Igrejas, no CPAJ.

1 DRISCOLL, Mark. *Reformissão – como levar a mensagem sem comprometer o conteúdo.* Rio de Janeiro: Tempo de Colheita, 2009, p. 50.

2 REEDER III, Harry L. e David Swavely. *A revitalização da sua igreja segundo Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 11.

princípios bíblicos e teológicos para ajudar a evitar o erro do pragmatismo, tão comum quando o assunto é crescimento de igrejas.

PALAVRAS-CHAVE

Revitalização; Pressupostos; Fundamentação bíblica; Edificação; Crescimento.

INTRODUÇÃO

> Edificados sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas, de que Jesus Cristo é a principal pedra da esquina; no qual todo o edifício, bem ajustado, cresce para templo santo no Senhor, no qual também vós juntamente sois edificados para morada de Deus em Espírito (Ef 2.20-22).

Quando refletimos ou falamos sobre a necessidade de revitalização, pensamos naquelas igrejas que apresentam as seguintes características: não estão crescendo, a membresia está deixando de frequentar aos cultos, as finanças não estão indo bem, não estão ocorrendo conversões e parece que nada funciona direito. O que impera é um contexto de desânimo e inércia espiritual. Igrejas que apresentam essas características precisam urgentemente ser revitalizadas, precisam ser trabalhadas para que haja revigoramento e dinamismo espiritual. A igreja precisa voltar a crescer. Não resta dúvida de que o tema "crescimento da igreja" é o sonho de todo pastor e líder cristão comprometido com o reino de Deus. Isso porque nenhum líder de igreja deseja que sua comunidade permaneça estagnada. Além do mais, as Escrituras ensinam que a igreja pode e deve crescer (ver At. 1.8; Mt 24.14; Sl 2.8; 72.17; Ap. 7.9). O livro de Atos dos Apóstolos registra três tipos de crescimento: 1) crescimento espiritual (2.41-47); 2) crescimento geográfico (1.8), e 3) crescimento numérico (1.13-15; 2.41; 4.4; 5.14-15; 6.1; 9.31; 11.21,24; 14.1,21; 16.5; 17.4,12; 18.8,10; 19.26; 21.20).[3]

William Smith defende que Deus quer o crescimento de sua igreja. Após refletir sobre algumas passagens da Escritura, mostrando a base bíblica para esse crescimento, ele conclui o seguinte:

> Não podemos ler o livro de Atos e permanecer indiferentes ao conceito de que a igreja tem que crescer em termos de número de pessoas que estão sendo convertidas ao Senhor Jesus e agregadas às igrejas. Ao contrário, devemos ser movidos a pregar e a orar para que o Senhor faça em nossos dias o que fez no poder do Espírito e pelo ministério da palavra nos dias dos apóstolos.[4]

---

3 MALPHURS, Albrey. *Planting growing churches for the 21st century*. Grand Rapids: Baker, 1998, p. 65.

4 SMITH, William e Solano Portela. *Fazendo a igreja crescer*. São Paulo: Os Puritanos, 1997, p. 16.

Devemos concordar com ele. Se o crescimento da igreja é uma verdade que encontra apoio na Escritura, não poderia ser diferente em nossos dias. Cabe-nos, portanto, indagar sobre a maneira como deve ocorrer esse crescimento.

1. O QUE DEVEMOS ENTENDER POR REVITALIZAÇÃO DE IGREJA?

Rigorosamente falando, o termo revitalização não aparece na Escritura, mas sim a ideia. Ela é genuinamente bíblica. Palavras como "restaurar" (Sl 51.10; Is 40.31; 2Co 4.16; Rm 12.2), "despertar" (Is 52.1; Rm 13.11) e "revigorar" (Os 6.2) são fartamente utilizadas. Os termos podem variar, mas a ideia é sempre a mesma. Deus deseja a transformação do seu povo.

Para Michael Ross, a revitalização deve ser definida como

> o processo por meio do qual uma igreja é redirecionada à sua missão de evangelização e edificação, bem como renovada no esforço de ministrar aos outros de tal forma que o crescimento numérico, espiritual e organizacional se torne uma realidade.[5]

Podemos, então, dizer que essa revitalização se faz necessária sempre que há um espírito de comodismo e a igreja enfrenta uma realidade de estagnação e apatia. Quando não há conversões, e não mais existe paixão pela evangelização; quando as finanças não andam bem ou os cultos são pouco frequentados; quando sentimos o desânimo do povo ou não há preocupação com a santidade.

Quais são, assim, os pressupostos teológicos básicos da revitalização da igreja? De maneira objetiva, podemos dizer que os pressupostos são um conjunto de crenças que sustentam ou dão base para a nossa ação prática.[6] Conscientemente ou não, todo líder tem a sua filosofia de ministério. Talvez ela não seja tão óbvia, ou ainda não esteja tão claramente articulada, mas o fato é que ela está presente, determinando "como" suas ações são executadas. Sendo assim, devemos nos posicionar sobre quais pressupostos teológicos devem nos orientar na formulação de uma filosofia de revitalização da igreja. Vamos trabalhar com cinco princípios:

1.1 A revitalização é resultado da aplicação das verdades bíblicas (Rm 1.16; 1Tm 4.16; 2Tm 2.2; 3.14; 4.1-5)

O termo reavivamento (que também pode ser utilizado como sinônimo de revitalização) tem sido muito mal interpretado e gerado muita confusão. Alguns entendem que para haver um verdadeiro reavivamento tem de se abrir mão da

---

5 ROSS, Michael. *Preaching for revitalization*: How to revitalize your church through your pulpit. Scotland: Christian Focus Publications, 2006, p. 21.

6 CRAMPTON, W. Gary e Richard E. Bacon. *Em direção a uma cosmovisão cristã.* Brasília: Editora Monergismo, 2009, p. 7.

teologia. Em razão dessa má compreensão do termo, em muitos púlpitos em nossos dias, em vez de se pregar a Palavra, os pregadores acolhem técnicas pragmáticas e se esquecem da sã doutrina. O evangelho tem sido transformado em mera mercadoria, dentro do que já tem sido chamado de "supermercado da fé", no qual, cada vez mais, o "cliente" faz suas exigências. Em muitas igrejas, o evangelho que está sendo pregado é deformado e esquizofrênico. É "outro evangelho" (Gl 1.6-9).[7]

É preciso deixar claro que revitalização não é uma questão de trazer novidades para dentro da igreja. Não há necessidade de inventar nada. Ao contrário, para revitalizar a igreja é preciso voltar às "antigas doutrinas da graça". Como acrescenta o Rev. Hernandes Dias Lopes:

> Avivamento não é mudança doutrinária: Cometem ledo engano aqueles que querem descartar a teologia e desprezar a doutrina na busca do avivamento. Desprezar a doutrina é dinamitar os alicerces da vida cristã. Desprezar a doutrina é querer levantar um edifício sem lançar o fundamento. Desprezar a doutrina é querer por um corpo de pé e em movimento sem a estrutura óssea.[8]

MacArthur diz que "a perda de uma fundamentação bíblica é o motivo primário do declínio da pregação na igreja contemporânea".[9] Falando sobre as verdadeiras evidências de um genuíno reavivamento, Jonathan Edwards declara que "o Espírito Santo leva os homens a uma grande consideração pelas Sagradas Escrituras, firmando-os na veracidade delas".[10]

Não devemos buscar um crescimento da igreja a qualquer custo, ainda mais quando o que está em pauta é a Palavra. Não devemos negociar princípios da fé cristã. Tal postura é perigosa e devemos evitá-la a todo custo. De acordo com John Armstrong, "a pregação e a ênfase doutrinária sempre estão relacionadas a épocas de avivamento", e mais à frente ele afirma que

> quando oramos por avivamento, devemos nos lembrar constantemente que o Espírito Santo nunca renova a igreja por meio de palavras novas. A obra do Espírito sempre é conduzir a igreja a lembrar as verdades conservadas na Bíblia para todas as épocas. Do que a igreja precisa desesperadamente hoje é recuperar as grandes verdades doutrinárias que foram ressaltadas em épocas de verdadeiro avivamento.[11]

---

7 Em seu livro *Com Vergonha do Evangelho*, John MacArthur Jr., expõe de maneira convincente e muito esclarecedora os vários erros cometidos por essas igrejas. Ver MACARTHUR JR., John. *Com vergonha do evangelho*. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 1997.

8 LOPES, Hernandes Dias. *Avivamento urgente*. Venda Nova: Betânia, 1994, p. 12.

9 MACARTHUR, *Com vergonha do evangelho*, p. 283.

10 Ver PACKER, J. I. Entre os gigantes de Deus. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 1996, p. 347.

11 ARMSTRONG, John. *O verdadeiro avivamento*. São Paulo: Vida, 2001, p. 101.

Falando sobre a pregação evangelística, John Stott é muito convincente ao afirmar que tal pregação não deve se sustentar em "um apelo emocional e anti-intelectual por 'decisões', quando os ouvintes têm apenas uma confusa noção sobre o que é o evangelho".[12] Segundo ele, a exemplo do apóstolo Paulo, o pregador deve fazer uso de uma boa teologia para levar alguém ao conhecimento da verdadeira fé. Stott afirma o seguinte:

> Paulo resumiu o seu próprio ministério evangelístico com as simples palavras "persuadimos aos homens" (2Co 5.11). Pois bem, a "persuasão" é um exercício intelectual. "Persuadir" é dispor argumentos de forma a prevalecer sobre as pessoas, fazendo-as mudar de ideia com respeito a alguma coisa. E o que Paulo declara fazer é ilustrado por Lucas nas páginas de Atos. Ele nos diz, por exemplo, que por três semanas na sinagoga em Tessalônica Paulo "dissertou entre eles, acerca das Escrituras, expondo e demonstrando ter sido necessário que o Cristo padecesse e ressurgisse dentre os mortos" e dizendo "esse é o Cristo, Jesus, que eu vos anuncio". O resultado, Lucas acrescenta, foi que "alguns deles foram persuadidos" (At 17.2-4). Pois bem, todos os verbos que Lucas emprega aqui, descrevendo o ministério evangelístico de Paulo – dissertar, expor, demonstrar, anunciar e persuadir – são, até certo ponto, verbos "intelectuais". Indicam que Paulo ensinava um corpo de doutrina e dissertava em direção a uma conclusão. Seu objetivo era convencer para converter.[13]

Como podemos observar, se desejamos realmente revitalizar a igreja, precisamos pregar a sã doutrina. Temos que fugir das teologias ingênuas. Precisamos urgentemente resgatar o ensino bíblico sobre eleição, vocação eficaz, depravação total, justificação e tantas outras. Precisamos, não apenas de reavivamento, mas também de reforma. Precisamos recuperar a verdade bíblica e colocá-la no seu devido lugar.

Spurgeon, ao falar sobre a fidelidade do pregador, traz uma orientação que não pode ser ignorada:

> Os sermões devem conter ensinos valiosos e sua doutrina deve ser sólida, substanciosa e abundante... Dirigir apelos aos sentimentos afetivos é excelente, mas se não vão acompanhados de instrução, são apenas um lampejo no panorama, é pólvora gasta, sem acertar o alvo... o método divino é pôr a lei na mente, e depois escrevê-la no coração.[14]

A igreja, em nossos dias, precisa, de fato, convencer-se disso. Precisamos pregar o evangelho. Nosso padrão é aquilo que está declarado nas Sagradas Escrituras, e não as nossas opiniões pessoais. É a Palavra de Deus que deve ocupar

---

12 STOTT, John. *Crer é também pensar.* São Paulo: ABU, 1984, p. 19, 46.

13 Ibid., p. 46.

14 SPURGEON, C. H. *Lições aos meus alunos*. Vol. 2. São Paulo: PES, 1982, p. 87, 89.

o lugar de destaque em nossa pregação. Ao pregar o evangelho, precisamos ter o cuidado de pregar cada aspecto do mesmo. Paulo nos exorta a "manter o padrão das sãs palavras" (2Tm 1.13). Precisamos ter sempre em mente que o poder está na verdade intrínsica da Palavra de Deus,[15] e não em nossa criatividade como pregadores. Temos que dizer o que Deus deseja. Não precisamos inventar nada.

Gostaria ainda de chamar a atenção para um dos textos mais extraordinários da Escritura quando o assunto é revitalização e pregação da Palavra. Trata-se da passagem que está registrada em Ezequiel 37.1-5:

> Veio sobre mim a mão do Senhor; ele me levou pelo Espírito do Senhor e me deixou no meio de um vale que estava cheio de ossos, e me fez andar ao redor deles; eram mui numerosos na superfície do vale e estavam sequíssimos. Então, me perguntou: Filho do homem, acaso, poderão reviver esses ossos? Respondi: Senhor Deus, tu o sabes. Disse-me ele: Profetiza a esses ossos e dize-lhes: Ossos secos, ouvi a palavra do Senhor. Assim diz o Senhor Deus a esses ossos: Eis que farei entrar o espírito em vós, e vivereis. Porei tendões sobre vós, farei crescer carne sobre vós, sobre vós estenderei pele e porei em vós o espírito, e vivereis. E sabereis que eu sou o Senhor.

Observe o difícil contexto vivido pelo profeta. A visão de um vale de ossos é uma analogia para descrever a caótica situação de Israel naqueles dias de exílio. Podemos imaginar a sensação de impotência que deve ter caído sobre o profeta ao ouvir a pergunta: "Filho do homem, acaso, poderão reviver esses ossos?" O que se pode fazer diante de um monte de ossos secos? O que fazer ou que atitude tomar diante da dureza, da apatia e da indiferença humana? Ou melhor, o que fazer diante da morte e da impossibilidade de qualquer homem trazer a vida de volta? A ordem ao homem de Deus foi: "Profetiza a esses ossos e dize-lhes: Ossos secos, ouvi a palavra do Senhor".

Eis o remédio para a revitalização da igreja, a pregação da Palavra. Precisamos dizer à igreja fria e apática: "Ossos secos, ouvi a Palavra do Senhor". Revitalizar a igreja é revitalizar pessoas. E há muitas que estão desanimadas e adormecidas. Mas, conforme o apóstolo Paulo, "toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino... para a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda a boa obra" (2Tm 3.16-17).

Lendo o livro de Atos, vemos que o crescimento da igreja é apresentado como sendo o crescimento da Palavra de Deus (At 6.7; 12.24; 19.20). Vemos a grande ênfase que Lucas dá à pregação. David Eby fez um estudo sobre o crescimento da igreja em Atos e, ao destacar a importância da pregação, chama a atenção para três verdades que Lucas afirma sobre os pregadores:

---

15 ARMSTRONG, John H. *Sola Scriptura! The Protestant position on the Bible*. General editor: Don Kistler. Morgan, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1995, p. 97, 98.

1. Sua igreja crescerá através da pregação. Foi assim que a igreja cresceu no primeiro século e é assim que ela sempre crescerá.
2. Sua pregação deve moldar-se ao que os apóstolos pregaram; de outra forma, como você pode esperar a mesma unção do Espírito Santo que eles experimentaram?
3. Sua pregação deve também moldar-se em modo e método à pregação capacitada pelo Espírito da igreja na Nova Aliança.[16]

Semelhantemente, em nossos dias, se desejamos trabalhar para revitalizar e levar a igreja ao pleno crescimento, precisaremos observar alguns princípios extraídos desse Manual de Pregação. "Prega a palavra!", foi a admoestação do apóstolo a Timóteo. O pregador, como arauto, proclama a Palavra: "... insta, quer seja oportuno, quer não, corrige, repreende, exorta com toda a longanimidade e doutrina" (2Tm 4.2). Esse mandamento, por si só, é suficientemente convincente para fazer com que os líderes percebam a grande ênfase colocada na pregação.

1.2 O crescimento da igreja para ser saudável e bíblico depende de todos os seus membros[17] (Ef 4.15,16; At 2.40-47; 8.1; 9.31; 16.5; 1Ts 1.8; Rm 16.12)

> Mas, seguindo a verdade em amor, cresçamos em tudo naquele que é a cabeça, Cristo, de quem todo o corpo, bem ajustado e consolidado pelo auxílio de toda junta, segundo a justa cooperação de cada parte, efetua o seu próprio aumento para a edificação de si mesmo em amor (Ef 4.15-16).

Note bem o ensino do apóstolo Paulo no texto de Efésios 4.15,16. Diz ele que devemos crescer "em tudo naquele que é a cabeça, Cristo, de quem *todo o corpo*, bem ajustado e consolidado *pelo auxílio de toda junta, segundo a justa cooperação de cada parte*, efetua o seu próprio aumento" (cf. Cl 2.19).

Paulo está dizendo que a igreja é um corpo só. Um organismo vivo em que todos os membros estão unidos entre si. Um corpo é uma unidade orgânica e funcional (Ef 3.14; 4.19-22; 5.32; Ap 21.9-10). Paulo retrata a igreja em termos do corpo humano. Essa é umas das principais figuras utilizadas no Novo Testamento para representar a igreja (1Co 12.12-31). Assim como o corpo humano é organizado para funcionar em unidade, pela cooperação e interdependência de suas muitas partes, assim também a igreja, como um corpo, revela unidade e diversidade. Embora governado por uma "cabeça" – Cristo –, o corpo tem muitos membros, cada um deles dotado e investido por Deus a fim de contribuir para a obra de todo o corpo. Há uma interdependência dos membros no corpo. Obser-

---

16 EBY, David. *Pregação poderosa para o crescimento da igreja.* São Paulo: Arte Editorial, 2001, p. 32.

17 MURRAY, Iain. A igreja: crescimento e sucesso. *Revista Fé para Hoje*. Nº 6. Editora Fiel, 2000.

ve a ênfase de Paulo nas expressões "todo o corpo", "auxílio de toda a junta" e "justa cooperação de cada parte". Essas expressões não deixam dúvida de que todos os membros numa igreja local são necessários para o seu desenvolvimento.

Ao fazer um comentário de Efésios 4.15-16, Hendriksen argumenta:

> Tal como o corpo humano, quando devidamente sustentado e vinculado por cada junta, experimenta um crescimento normal, assim também a igreja, quando cada um de seus membros sustenta e mantêm contato amoroso com os demais e, sobretudo, com Cristo.[18]

Ele continua explicando o significado da expressão "pelo auxílio de toda junta, segundo a justa cooperação de cada parte" dizendo que "na igreja também cada membro espiritualmente vivo faz sua parte, realizando seu ministério conforme a habilidade que Deus lhe concedeu".[19]

O ponto aqui é que todo cristão deve se envolver no crescimento da igreja. O livro de Atos dos Apóstolos também demonstra essa verdade ao longo de seus 28 capítulos. Como ressalta Iain Murray, não podemos negar o fato de que na igreja primitiva havia um grande número de pregadores habilidosos. Mas nem por isso eles assumiram sozinhos a responsabilidade de trabalhar na igreja e fazê-la crescer.[20] Ao contrário, mesmo aquela igreja tendo em seu rol homens como Paulo, Pedro e Timóteo, os demais crentes não ficaram em uma posição de meros expectadores. O ministério daqueles crentes não era o de apenas ouvir e assistir seus principais líderes trabalharem. Absolutamente, não. Todos se envolviam de maneira responsável e cooperavam na vida da igreja.

D. M. Lloyd-Jones (1899-1981) proferiu na Capela de Westminster, no ano de 1959, uma série de mensagens em comemoração à celebração do centenário do reavivamento britânico. Numa dessas palestras, ele chamou a atenção para o fato de que a questão da situação da igreja e do avivamento deveria ser uma preocupação de todos os crentes e não de apenas alguns poucos interessados. Diz ele:

> Isto é obviamente uma questão para a Igreja como um todo, e não somente para alguns dos seus líderes. Os avivamentos através da história demonstram isso claramente, pois Deus muitas vezes age de forma muito incomum, e produz avivamento, e o promove e mantém não necessariamente através de ministros, mas através de pessoas que talvez tenham se considerado a si mesmas como membros humildes e sem importância da Igreja Cristã. A Igreja é constituída de tal forma que cada membro é importante, e sua importância é vital.[21]

---

18 HENDRIKSEN, William. *Comentário do Novo Testamento* – Efésios e Filipenses. São Paulo: Cultura Cristã, 2005, p. 241.

19 Ibid.

20 MURRAY, A igreja: crescimento e sucesso, p. 19.

21 LLOYD-JONES, D. M. *Avivamento*. São Paulo: Editora PES, 1993, p. 11,12.

Um pouco mais à frente ele insiste:

> Dia a dia é mais evidente que a grande maioria está simplesmente cruzando os braços e esperando que uma ou duas pessoas façam tudo o que é necessário. Ora, obviamente isso é uma negação completa de tudo que o Novo Testamento apresenta a respeito da doutrina da Igreja como o Corpo de Cristo, em que cada membro tem responsabilidades, tem uma função, e é de importância vital.[22]

Chama a nossa atenção também o que Lucas deixou registrado em Atos 8.1: "Naquele dia, levantou-se grande perseguição contra a igreja em Jerusalém; *e todos*, exceto os apóstolos, foram dispersos pelas regiões da Judeia e Samaria".

O contexto revela que a igreja experimentava um momento de crise. Uma perseguição se instalara contra a igreja. Mas, ao invés de se amedrontarem e se esconderem, diz Lucas que "todos, exceto os apóstolos, iam por toda parte pregando a palavra". Iain H. Murray faz o seguinte comentário:

> Isto não significa que eles eram pregadores oficiais; eram homens e mulheres fazendo aquilo que estiveram fazendo antes: testemunhando, testificando, servindo a Cristo, falando sobre a Palavra de Deus. O resultado foi que a igreja de Jerusalém multiplicou-se em outros lugares.[23]

Estamos defendendo, como pressuposto bíblico, que o crescimento da igreja não será eficaz se depender apenas do líder ou de algumas poucas pessoas. Ao contrário, entendemos que tal crescimento depende de todos os membros da igreja.

Um dos sintomas que sinalizam que a igreja está enferma é a centralização da liderança. Uma grande proporção dos membros da igreja são passivos ou relativamente inativos. Isto porque o ministério é centralizado no pastor ou em meia dúzia de pessoas.

Ronaldo Lidório fala desse problema na vida da igreja. Para ele,

> A centralização do clero tem sido, na história da igreja, uma consequência de sua elitização. Em nossos dias sentimos, mesmo na Igreja evangélica, forte tendência a uma liderança cada vez mais centralizadora e elitizada... A força leiga, a Igreja de forma geral, quando despertada, mobilizada e treinada na Palavra, pode multiplicar em percentuais altíssimos a força evangelizadora em um projeto de plantio de igrejas locais.[24]

---

22 Ibid., p. 12.

23 MURRAY, A igreja: crescimento e sucesso, p. 19.

24 Ibid.

É óbvio que todo pastor ou qualquer líder responsável deseja ver a sua igreja crescer de maneira vigorosa e se espalhar pelos bairros da cidade. Desejamos ver os crentes amando ao Senhor e causando tremendo impacto na sociedade. Devemos, sim, sonhar com pessoas se convertendo e vindo fazer parte do povo de Deus. Queremos ver a igreja sendo bem frequentada e pessoas crescendo na comunhão com Deus. Se esse é o nosso sonho, então precisamos envolver toda a comunidade no projeto de revitalização.

No processo de revitalizar a igreja devemos procurar envolver todos os membros. O uso da força leiga da igreja é um princípio bíblico. De acordo com Iain Murray,

> O quadro que o Novo Testamento nos apresenta não é o de Cristo agindo através de alguns poucos homens, oficialmente chamados para pregar, e sim através de todos os membros de seu corpo. Não há crescimento em igrejas que dependem de algumas poucas pessoas e os demais membros são expectadores. Sempre existe progresso e crescimento em igrejas cujos membros são vibrantes e servem a Cristo intensamente.[25]

Uma maneira prática de aplicarmos este princípio é treinar pessoas para o trabalho na igreja (Ef 4.12). Precisamos investir no treinamento dos leigos. Essa foi uma das estratégias de Paulo (1Co 12–14). Ele preparava os membros para desenvolverem seus ministérios: pregar, ensinar, lidar com os pobres, administrar os problemas que surgiam, etc.

Observe as palavras de Drescher:

> Como muitos ministros, comecei supondo que o trabalho da Igreja era minha responsabilidade. Mas, que desafio e alívio tive quando percebi que meu chamado era equipar cada crente a viver a vida de Cristo e a fazer o trabalho de Cristo no mundo, exatamente onde cada um vivia! Hoje, eu preferiria ser o pastor de uma dúzia de pessoas que estão sendo equipadas e ativas em todos os tipos de serviço do que ser pastor de mil pessoas que enchem os bancos da igreja, mas que têm pouca ideia do que significa funcionar como Corpo de Cristo.[26]

Conselho sábio e bíblico. Desta forma, se queremos o crescimento da nossa comunidade precisamos descobrir pessoas na igreja que tenham potencial e treiná-las para ministérios específicos.

---

25 MURRAY, *A igreja: crescimento e sucesso*, p. 20.

26 DRESCHER, John M. *Se eu começasse meu ministério de novo*. Campinas, SP: Editora Cristã Unida, 1997, p. 51.

1.3 A revitalização e o crescimento da igreja estão proporcionalmente condicionados à vida espiritual de seus membros[27] (At. 4.3, 13; 9.31; Jo 7.38; Fp 1.27; 2.15)

Ausência de santidade[28] e incoerência têm sido uma das grandes barreiras para o crescimento da igreja. Alguns crentes acabam por criar uma dicotomia entre pregação e prática. Temos notícias de que em algumas comunidades a ética cristã tem se tornado extremamente flexível, adaptando-se às circunstâncias e aceitando o erro como algo normal. O evangelho tem sido desacreditado pelos constantes escândalos que envolvem cristãos. Hernandes Dias Lopes certa vez afirmou que "a maior tragédia do pecado é que ele nos afasta de Deus e, por causa dele, Deus se afasta de nós. Deus não comunga com o pecado".[29]

A revitalização pressupõe que uma vida transformada é o maior argumento e a melhor explicação do evangelho. John Wesley disse: "Dê-me cem pregadores que nada temam senão o pecado e nada desejem senão Deus, e não me importo se sejam clérigos ou leigos, tais homens sozinhos abalarão as portas do inferno e estabelecerão o Reino de Deus na terra".[30]

Se queremos ver a igreja crescer, precisamos cuidar primeiro da questão da nossa santidade. O profeta Jeremias diz "... lavrai para vós outros campo novo e não semeeis entre espinhos" (4.3). No contexto dessa passagem, aprendemos que o profeta está exigindo que o pecado seja removido, para que assim haja um coração mais receptivo à Palavra. A ideia presente nessa analogia pode ser sintetizada da seguinte maneira: não pode haver produção frutífera se a semeadura for feita entre os espinhos, pois esses sufocam e matam a planta (Mt 13.7-22). Assim também é desperdício, ou algo inútil, semear as sementes do arrependimento em solo não preparado adequadamente.

Uma das questões mais urgentes dentro da igreja evangélica na atualidade é que ela precisa voltar a lutar contra o pecado. Lamentavelmente, não poucas vezes, vemos cristãos envolvidos com práticas duvidosas, atraídos e seduzidos pela sociedade mundana, adotando padrões contrários aos padrões divinos. Além disso, é muito comum vermos crentes vivendo desinteressados para com a oração e a leitura da Sagrada Escritura. Não podemos esperar uma revitalização e crescimento da igreja se a vida espiritual sofre erosão.

Se de fato desejamos um reavivamento na vida da igreja, temos que aprender a tratar do pecado com mais seriedade. Lemos em 2 Crônicas 7.14 que o

---

27 MURRAY, *A igreja: crescimento e* sucesso, p. 22.

28 Não defendo aqui um "autoconceito utópico", conforme descrito por Francis Schaeffer, pois estou consciente dos perigos do romantismo em querer aceitar o perfeccionismo cristão. No entanto, precisamos lutar contra o pecado que tantas vezes mina nossa vitalidade no trabalho do Senhor. Cf. SCHAEFFER, Francis. *Não há gente sem importância*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009, p. 46.

29 LOPES, Hernandes Dias. *Avivamento urgente.* Série Avivamento. Vitória, ES, 1994, p. 46.

30 Cf. WIERSBE, Warren W. *A crise de integridade.* São Paulo: Editora Vida, 1989, p. 54.

pecado se constitui em grande obstáculo à revitalização do povo de Deus. O texto diz: "Se o meu povo, que se chama pelo meu nome, se humilhar e orar, buscar a minha face e se afastar dos seus maus caminhos, dos céus o ouvirei, perdoarei o seu pecado e curarei a sua terra."

Segundo esse texto, precisamos ouvir o que Deus nos diz e nos afastar dos maus caminhos. Precisamos nos humilhar, buscar a sua face e nos arrepender (Ap 2.5). Precisamos de uma revitalização para que a igreja seja despertada de seu sono espiritual. É necessário fortalecer os crentes fracos e trôpegos, levar a igreja a reconhecer e abandonar seu estado apático e estéril.

Entendo que Deus deseja e tem em suas mãos o poder para abençoar e fazer sua igreja crescer. Mas, primeiro, precisamos tomar uma decisão urgente: buscá-lo de todo o nosso coração. Para continuar usando a analogia do profeta Jeremias, é imprescindível que o arado divino penetre em nosso íntimo, rasgando o coração endurecido e petrificado por já ter se acostumado com os espinhos do pecado.[31]

Se a igreja não estiver disposta a reconhecer os seus maus caminhos, ou seja, abandonar o pecado, ela não poderá experimentar a revitalização. Enquanto houver pecados não tratados e escondidos no seio da igreja, Deus não será conosco. "Já não serei convosco, se não eliminardes do vosso meio a coisa roubada" (Js 7.12).

Novamente Iain Murray nos é útil. Ele contribui com esse ponto afirmando que

> o crescimento numérico da Igreja nunca foi abordado no N. T. como um interesse primário. A vida espiritual da Igreja sim tinha a prioridade. O mais poderoso testemunho da Igreja ao mundo é resultado da vida que ela desfruta; e quanto mais profundamente desfruta essa vida, tanto mais a Igreja causará impressão ao mundo (At 4.13; Mt 5.16).[32]

Não resta dúvida de que a doutrina é essencial para a saúde da igreja. Enfatizamos isso em nosso primeiro ponto. No entanto, de nada adianta a doutrina se não há aplicação dela na vida cristã. "A boa teologia desloca-se da cabeça até o coração e, finalmente, até a mão".[33] "Se sabeis estas coisas, bem-aventurados sois se as praticardes" (Jo 13.17).

Lloyd-Jones mostra o perigo que nos cerca caso valorizemos apenas o conhecimento intelectual:

---

31 Cf. TOZER, A.W. *O melhor de A. W. Tozer.* São Paulo: Editora Estação do Livro, 1999, p. 79.

32 MURRAY, *A igreja: crescimento e sucesso*, p. 22.

33 GRENZ, Stanley J.; OLSON, Roger E. *Quem precisa de teologia?* Um convite ao estudo sobre Deus e sua relação com o ser humano. São Paulo: Editora Vida, 2003, p. 51.

> De muitas maneiras, o maior perigo com que todos nos defrontamos, é o perigo de nos contentamos com um conhecimento e uma apreensão meramente intelectuais das coisas espirituais. Tal conhecimento é sumamente valioso, mas se ficar nisso, poderá ser completamente inútil e, de fato, positivamente danoso, porque poderá drogar-nos e deixar-nos numa condição em que achamos que nada mais é necessário.[34]

Como estas palavras são tão atuais. Escrevendo sobre a importância dos avivamentos, Lloyd Jones expressou sua opinião de que a tradição reformada estava perdendo o interesse pela tema da santidade. E a razão, segundo ele, é que os ministros estavam dando importância apenas ao caráter intelectual do evangelho. Para resolver este problema, ele dá o seguinte conselho aos ministros:

> Devemos dizer às pessoas que não é suficiente interessar-se somente por doutrinas e teologia, que você corre o perigo de se tornar um mero intelectualista ortodoxo e de ir ficando negligente quanto à sua vida espiritual e quanto à vida da igreja.[35]

Mais à frente, Lloyd-Jones insiste que "a doutrina correta pode acabar com a vida da igreja; pode-se ter uma ortodoxia morta, pode-se ter uma igreja perfeitamente ortodoxa, porém perfeitamente inútil.".[36]

Este mesmo problema, a ortodoxia inútil, estava presente na igreja de Éfeso: "Conheço suas obras, seu trabalho árduo e sua perseverança, e que você não pode tolerar malfeitores, que pôs à prova os que dizem ser apóstolos, mas não o são, e descobriu que eram impostores" (Ap 2.2).

Os cristãos de Éfeso tinham que confrontar-se com pregadores itinerantes que estavam ingressando na igreja e se intitulavam apóstolos. Os seguidores de Cristo, porém, os provaram, testaram a doutrina e as obras desses apóstolos, e chegaram à conclusão de que tais pessoas eram impostoras, eram falsos apóstolos.

Esta atitude da igreja em ser firme na sã doutrina, e estar em condições de reprovar os falsos mestres foi elogiada pelo Senhor (Ap 2.3). Mas devemos observar que, não obstante o zelo doutrinário daquela igreja, algo estava errado com ela. O problema era: "... não mais demonstravam o amor por Cristo que nutriam nos primeiros anos de sua história" (At 20.20, 21, 31).

Era uma igreja perfeitamente ortodoxa, firme doutrinariamente, mas havia perdido o primeiro amor. Estava vivendo sem paixão, sem entusiasmo. Era

---

34 LLOYD-JONES, D. M. *Os puritanos – suas origens e seus sucessores.* São Paulo: PES, 1993, p. 58.

35 Ibid., p. 22.

36 Ibid., p. 27.

uma igreja ortodoxa, mas fria e apática na sua ortopraxia. Era uma igreja a ser revitalizada, e para isso ela precisava seguir o conselho de Jesus: "Lembre-se, pois, do lugar do qual você caiu! Arrependa-se e pratique as obras que praticava no princípio" (Ap 2.5).

O grande reavivalista reformado George Whitefield (1714-1770), numa pregação sobre Isaías 60.19, ao criticar os líderes que buscam somente um conhecimento intelectual e teórico, disse:

> O diabo não se importa se alguém deixa de ser arminiano para ser calvinista, se ele não conhece a Deus. Uma posição é tão má quanto a outra. Um calvinista teórico não tem maior valor do que um arminiano teórico – nem um pouco.[37]

Este problema de um conhecimento meramente intelectual ou uma preocupação com a doutrina em detrimento das demais áreas da vida é também observado pelo Dr. Augustus Nicodemus Lopes como responsável pelo declínio da igreja. Ele afirma:

> Nós, pastores reformados em geral, temos a tendência de considerar a sã doutrina o foco mais importante da vida da Igreja. Portanto, muitos de nós passam seu ministério inteiro doutrinando e redoutrinando seu povo nos pontos fundamentais da doutrina cristã reformada. Pouca atenção dão para outros pontos igualmente importantes: espiritualidade bíblica, vida de oração, evangelismo consciente e determinado e planejado. Acho que uma coisa não exclui a outra. Aliás, creio que a doutrinação bíblica sempre será evangelística, e que o evangelismo bíblico é sempre doutrinário. "Pregação", disse Spurgeon, "é teologia saindo de lábios quentes".[38]

1.4 Para a revitalização da igreja é imprescindível a revitalização do líder (1Tm 4.12-16)

Devemos sempre ter em mente que há uma estreita relação entre a piedade dos líderes e a revitalização da igreja. O conhecido pregador batista e evangelista John R. Rice responsabiliza os líderes pela crise e rotina fria da igreja. Diz ele que "não é o pecador que é duro. O problema é o pastor ou professor da Escola Bíblica Dominical. Eu acho mais fácil levar o bêbado ou a prostituta para Deus do que atear fogo num pregador, para ganhar almas".[39]

O líder faz uma grande diferença na vida da igreja. Isso porque ele exerce influência e pastoreia o rebanho de Deus. Sua importância é inquestionável.

---

37 Ibid., p. 48.

38 LOPES, Augustus Nicodemus. *O que estão fazendo com a igreja*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008, p. 200.

39 SHEDD, Russell. *Avivamento e renovação: em busca do poder transformador de Deus.* São Paulo: Shedd Publicações, 2004, p. 11.

Uma comunidade na qual a própria liderança está enfraquecida é como um corpo sem cabeça, ou um barco sem leme. Por isso, defendemos que a revitalização da igreja começa com a revitalização do líder que cuida da igreja. De acordo com John Sittema, "ninguém pode ensinar outra pessoa como seguir o Mestre se ele mesmo não estiver seguindo o Senhor. Ninguém pode fazer discípulos a não ser que ele próprio já seja um discípulo".[40]

Quando vemos uma igreja vivendo desinteressada pelas coisas de Deus, é bem provável que sua liderança também esteja doente. Em razão disso, não se pode revitalizar essa igreja a menos que sua liderança também seja objeto dessa renovação e reavivamento espiritual.

Hernandes Dias Lopes é de opinião que há uma íntima relação entre a vida do líder e a vida da igreja. Referindo-se de modo mais particular aos ministros do evangelho, ele diz que

> um ministro do evangelho sem piedade é um desastre. Infelizmente, a santidade que muitos pregadores proclamam é cancelada pela impiedade de suas vidas. Há um divórcio entre o que os pregadores proclamam e o que eles vivem. Há um abismo entre o sermão e a vida, entre a fé e as obras. Muitos pregadores não vivem o que pregam. Eles condenam o pecado no púlpito e o praticam em secreto.[41]

Esse pressuposto encontra seu paralelo nas Escrituras. O apóstolo Paulo faz um alerta sobre o perigo de o líder negligenciar sua santidade:

> Tu, pois, que ensinas a outrem, não te ensinas a ti mesmo? Tu, que pregas que não se deve furtar, furtas? Dizes que não se deve cometer adultério e o cometes? Abominas os ídolos e lhes roubas os templos? Tu, que te glorias na lei, desonras a Deus pela transgressão da lei? Pois, como está escrito, o nome de Deus é blasfemado entre os gentios por vossa causa (Rm 2.21-24).

Dentre as muitas recomendações de Paulo a Timóteo, encontramos esta: "Tem cuidado de ti mesmo e da doutrina. Continua nesses deveres; porque, fazendo assim, salvarás tanto a ti mesmo como aos teus ouvintes" (1Tm 4.16). Observe a prioridade no conselho de Paulo: primeiro, o jovem Timóteo deveria cuidar de si mesmo e, só então, cuidar da doutrina.

Calvino comentando esse versículo esclarece que

> um bom pastor deve ser criterioso acerca de duas coisas: ser diligente em sua doutrinação e conservar sua integridade pessoal. Não basta que ele amolde sua vida de acordo com o que é recomendável e tome cuidado para não dar mau

---

40 SITTEMA, John. *Coração de pastor – resgatando a responsabilidade pastoral do presbítero*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 175.

41 LOPES. Hernandes Dias. *Piedade e paixão*. São Paulo: Editora Arte Editorial, 2007, p. 24.

> exemplo, se não acrescentar à vida santa uma diligência contínua na doutrinação. E a doutrinação será de pouco valor se não houver uma correspondente retidão e santidade de vida.[42]

No verso 7 Paulo já havia aconselhado Timóteo a exercitar-se pessoalmente na piedade. Isso porque nossa posição de liderança é principalmente um chamado à santidade. Em outras palavras, nossa função como líderes e nossa capacitação espiritual estão intimamente vinculadas ao nosso andar com Deus. Homens e mulheres que não andam com Deus estão desqualificados para o ministério cristão. Não importa qual a sua idade ou há quantos anos é membro da igreja: se não está "andando com Deus", está desqualificado para o cargo de liderança.

O pregador escocês do século 19 Robert Murray M'Cheyne disse certa vez: "Não é a grandes talentos que Deus abençoa de forma especial, mas a grande semelhança com Jesus. Um homem santo é uma poderosa e tremenda arma nas mãos de Deus."

Jim Elliff, em seu artigo "Cinco resoluções para o avivamento pessoal", apresenta algumas sugestões que podem nos ajudar a cuidar melhor da nossa santificação pessoal como líderes:

1. Arrependa-se de todo pecado conhecido. Ap 3.19.
2. Abandone todos os hábitos e atividades questionáveis. Rm 14.23b.
3. Corrija os erros que existem entre você e outros irmãos. Mt 5.23,24.
4. Mantenha comunhão com Deus, por meio da oração e da meditação na Palavra de Deus. Sl 119.10b; 1 Ts 5.17. Esse ponto é muito importante. A vida devocional nos dá o alimento diário e combate o pecado.
5. Confie em Deus para usar você como um instrumento na vida de outras pessoas. Tg 5.19-20.[43]

Concluo este ponto com uma preciosa citação de Joel Beeke:

> Nós, ministros, somos chamados para ser santos em nosso relacionamento privado com Deus, em nosso papel como maridos e pais em nossa família e em nosso ministério, como pastores entre nosso povo, quando subimos ao nosso púlpito. Não pode haver separação entre nosso chamado e nossa vida, ou entre nossa confissão e nossa prática.[44]

---

42 CALVINO, João. *As pastorais*. São Paulo: Parakletos, 1998, p. 125.

43 Apenas cito as cinco resoluções. Para ler o artigo na íntegra, ver: ELLIFF, Jim. Cinco resoluções para o avivamento pessoal. *Revista Fé para Hoje*. Editora Fiel, 2005, No. 25, p. 1-3. Indico também a excelente obra de LIDÓRIO, Ronaldo. *Liderança e integridade*. Belo Horizonte: Editora Betânia, 2008.

44 BEEKE, Joel R. A urgente necessidade de uma vida piedosa: o fundamento do ministério pastoral. In: ARMSTRONG, John (Org.). *O ministério pastoral segundo a Bíblia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 61.

1.5 A revitalização é prioritariamente e sempre um trabalho do Espírito Santo

Revitalizar a igreja não é uma questão de como trazer vida, mas sim de quem gera essa vida. Nosso pressuposto aqui é que esse trabalho de trazer vida é sempre uma atividade do Espírito Santo. Comentando a visão de D. M. Lloyd-Jones sobre o avivamento, J. I. Packer diz:

> A visitação divina que vivifica, comentava ele, não pode ser precipitada por esforços humanos, embora nossa indiferença possa apagar o Espírito e bloquear o avivamento. Reconhecer nossa presente incapacidade e clamar a Deus por tal visitação é, do ponto de vista dele, uma prioridade suprema da Igreja hoje em dia.[45]

Lemos no Salmo 85.4: "Restabelece-nos, ó Deus da nossa salvação, e retira de sobre nós a tua ira", e no v. 6: "Porventura, não tornarás a vivificar-nos, para que em ti se regozije o teu povo?". Podemos observar nesses versos que a obra de restaurar, de revitalizar é de Deus. O salmista clama: "Deus, restaura-nos, vivifica-nos". Reavivamento começa em Deus, vem de Deus. Revitalização é um trabalho de Deus. "Mostra-nos, Senhor, a tua misericórdia" (v. 7). Só Deus tem poder para nos reavivar novamente. Não é um trabalho humano. É todo divino.

Lemos uma mensagem singular em Ezequiel:

> A mão do Senhor estava sobre mim, e por seu Espírito ele me levou a um vale cheio de ossos. Ele me levou de um lado para outro, e pude ver que era enorme o número de ossos no vale, e que os ossos estavam muito secos. Ele me perguntou: Filho do homem, esses ossos poderão tornar a viver? Eu respondi: Ó Soberano Senhor, só tu o sabes (Ez 37.1-3).

Já afirmamos neste artigo que o contexto do profeta era de desânimo e desolação. A visão de um vale cheio de esqueletos é a imagem de Israel naqueles dias, enquanto no exílio. As pessoas estavam sem ânimo, vazias e desmotivadas. Exatamente como acontece com muitos hoje em dia. Muitos estão vivendo uma vida cristã sem graça. Estão desanimados e adormecidos em sua espiritualidade. Precisam ser revigorados e experimentar o toque do Espírito Santo. Para continuar com a linguagem do profeta, muitos se sentem como um monte de ossos secos, sem carne, sem tendões, sem vida. Mas a boa notícia é que tudo isso pode mudar. Deus pode, através do Espírito Santo, transformar e revitalizar a igreja. No entanto, quaisquer que sejam os dons naturais que um homem tenha, esse trabalho de revitalizar é primordialmente de competência

---

45 Cf. LLOYD-JONES. *Avivamento*. São Paulo: PES, 1993, p. 10.

do Espírito Santo. Precisamos ter essa compreensão de que nós plantamos, outros regam, mas somente Deus é quem dá o crescimento (1Co 3.6).

Quando lemos o Salmo 80, vemos claramente o clamor do salmista e sua compreensão de que somente Deus pode restaurar. No verso 3 ele ora: "Restaura-nos, ó Deus! Faze resplandecer sobre nós o teu rosto, para que sejamos salvos". Esse Salmo é uma súplica por uma volta, por um reavivamento e o salmista está consciente que só Deus pode fazer isso.

John Piper faz uma exortação a nós pastores sobre o excesso de confiança que muitas vezes podemos demonstrar no exercício do ministério. Diz ele:

> O pastor que vê competência em si mesmo para produzir frutos eternos (os únicos que interessam) não conhece a Deus ou a si próprio. E o pastor que não conhece a cadência do desespero e do livramento, provavelmente tem a atenção voltada apenas para o que o homem é capaz de realizar (...) os verdadeiros alvos da vida estão sem dúvida alguma fora do nosso alcance. As mudanças na vida das pessoas, que almejamos em nosso coração, só poderão ocorrer mediante a obra soberana da graça.[46]

O apóstolo Paulo tinha essa mesma compreensão. Escrevendo à igreja de Corinto, diga-se de passagem uma igreja que precisava ser revitalizada, Paulo expressa sua convicção de que era Deus quem iria capacitá-lo, mediante o Espírito Santo, a fim de que ele pudesse realizar sua difícil tarefa naquela igreja. Veja o que o apóstolo diz:

> A minha palavra e a minha pregação não consistiram em linguagem persuasiva de sabedoria, mas em demonstração do Espírito e de poder, para que a vossa fé não se apoiasse em sabedoria humana, e sim no poder de Deus (1Co 2.4).

J. Blanchard afirmou: "Tentar fazer alguma coisa para Deus sem oração é tão inútil quanto tentar lançar um satélite com um estilingue".[47] Precisamos nos convencer disso. Um passo extremamente importante a ser dado na revitalização da igreja é nossa humildade diante de Deus em reconhecermos quem somos e quem Deus é, e isso deve nos levar a admitir nossa dependência do Senhor. Como nos ensinou Jesus: "Sem mim vocês não podem fazer nada" (Jo 15.5).

CONCLUSÃO

O escritor alemão Christian Schwarz realizou diversas pesquisas ao redor do mundo procurando descobrir as causas do crescimento das igrejas. Ele pesquisou mais de 1.000 igrejas, em 32 países, nos cinco continentes. Como resultado de seus estudos, chegou à conclusão de que o crescimento da igreja

---

46 PIPER, John. *Irmãos, nós não somos profissionais.* São Paulo: Shedd Publicações, 2009, p. 70.

47 BLANCHARD, John. *Pérolas para a vida*. São Paulo: Vida Nova, 1993, p. 268.

é consequência natural de sua saúde e não resultado de aplicação de técnicas especiais. Em outras palavras, deveríamos cuidar da igreja e buscar na Escritura Sagrada princípios para a edificação do povo de Deus. O resultado esperado, naturalmente, é o seu crescimento.

Não raramente, estamos em busca de algum segredo ou fórmula mágica para o crescimento e revitalização das igrejas. Mas seria possível encontrar um pacote pronto ou um plano de ação que garanta esse crescimento? A essa pergunta podemos dar uma grande quantidade de respostas, tais como: faça um planejamento estratégico, comece a evangelizar, dedique-se mais à oração, use os métodos da "igreja com propósitos", conheça melhor sua cidade, treine a liderança, etc. Sem dúvida, algumas dessas propostas são sugestões valiosas. Mas, prioritariamente, não devemos sair em busca de métodos, e sim de princípios. Isto porque métodos são relativos, podem mudar conforme a região, o tempo e as circunstâncias. Mas princípios são absolutos e permanentes.

Queremos ver a igreja crescer, mas nossa principal responsabilidade e prioridade não é seu crescimento, e sim sua edificação. A responsabilidade de Deus é dar o crescimento. A primeira é fruto da ação humana, a segunda é resultado da operação divina (cf. Ef 4.11-16; 1Co 3.4-10 e Cl 2.19). Concordamos, então, que sendo a igreja saudável, vai crescer naturalmente (cf. At 5.14; 9.31; 12.24; 19.20).

Vemos em Atos 16.5 a perfeita relação entre a edificação e o crescimento da igreja: "Assim, as igrejas eram fortalecidas na fé e, dia a dia, aumentavam em número". Observe bem a ordem em que Lucas coloca as palavras – em primeiro lugar, as igrejas eram fortalecidas, e, em razão disso, elas cresciam em número. Essa mesma verdade é ensinada por Paulo em Efésios 2.21: "no qual todo o edifício, bem ajustado, cresce para santuário dedicado ao Senhor". Note que aqui também o apóstolo diz que para haver crescimento é preciso que esse edifício esteja bem ajustado. De nada adianta trabalhar para o crescimento se a igreja está doente, desajustada e enferma.

Se adotarmos estes cinco princípios: pregação da Palavra de maneira fiel, envolvimento dos leigos, purificação da igreja, santificação do líder e dependência do Espírito Santo, estaremos investindo na edificação da igreja. Ela será saudável e crescerá naturalmente.

ABSTRACT

Generally speaking, a church is born, grows, faces challenges, and can become ill. Any church can enter a process of apathy and decline. The reason is obvious: the church is made up of people who, however regenerate, remain sinners. Thus, our tendency is always toward decline (1Tim 1:12-15; Col 3:1-17; 1Jn 2:1-6; Rev 2:1-7). According to Mark Driscoll, more than 3,000 thousand churches close their doors every year in the United States. Harry Reeder, III also informs that about 95 per cent of all churches in North America have one

hundred or fewer people in their worship services and more than 80 per cent of the American churches are either stagnant or in decline. We do not have such accurate numbers about the Brazilian churches and maybe the picture in Brazil is not so bleak as compared to the United States. However, we know that many churches in our country are facing the sobering reality of stagnation. Therefore, the need is felt for renewed efforts in order to invigorate these churches and help them to grow. In their search for growth, some well-meaning but misguided leaders end up compromising principles of the Christian faith. In order to reorient that search, this article presents five presuppositions that should guide a biblical philosophy of church revitalization. It offers biblical and theological principles that will help to avoid the error of pragmatism, so common in church growth discussions.

KEYWORDS

Revitalization; Presuppositions; Biblical foundations; Upbuilding; Growth.

FIDES REFORMATA XVII, Nº 2 (2012): 113-128

Jonathan Edwards (1703-1758) and the Nature of Theology

*Adriaan C. Neele**

ABSTRACT

This essay proposes that Jonathan Edwards' inquiry into the nature of theology stands in continuity with Protestant scholasticism, and appropriated former models of catholic and classical theology to the theological context of eighteenth-century New England.

KEYWORDS

Jonathan Edwards; Protestant scholasticism; Nature of theology.

> Edwards drew the common distinction between the two kinds of theological knowledge, the first speculative… and the second practical…The aim of [Edwards'] theology was to nurture a "sense" of divine things that took one deeper into their nature than the speculative understanding alone could penetrate and to "guide and influence us in our practice."

Thus E. Brooks Holifield in *Theology in America*.[1] Although Holifield asserts that Edwards' aim and distinction of theology may have been indebted to the Reformed scholastic Petrus van Mastricht (1630-1706), many in scholarship on the theology of Edwards, such as Ridderbos, Cherry, Morimoto, Gerstner,

* Adriaan C. Neele, Yale University, Jonathan Edwards Center; Research Associate and Professor Extraordinary University of the Free State, Bloemfontein, South Africa.

1 HOLIFIELD, E. Brooks, *Theology in America. Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War* (New Haven, London: Yale University Press, 2003), 102.

Holmes, and Lee,[2] have overlooked such indebtedness, which may be an underlying or overarching theme in the interpretation of the nature of Edwards' theology. One reason for such oversight is that many of Edwards' sources remain in untranslated Latin, as Amy Plantinga Pauw points out, following Norman Fiering.[3] Another reason may be, as Gerry McDermott recently remarked, that "more scholarly work needs to compare him [Edwards] with European thinkers and issues, and thereby include him in the ongoing discussions of international philosophy and theology."[4]

Therefore, this paper attempts to evaluate Edwards' theological inquiry by a more in-depth view of Protestant scholasticism and its trajectories. I focus on a single document wherein Edwards most distinctively lays out his understanding of the nature of theology – a sermon of November 1739, published as *The Importance and Advantage of a Thorough Knowledge of Divine Truth.*

The period 1737-42 was a challenging and changing time for New England's history. War (French-Indian raids, War of Jenkins' Ear) and awakenings shaped America's early history and theology in unprecedented ways in particular following the Great Awakening, which event is fixed to that towering figure in intellectual history: Jonathan Edwards (1703-1758), preacher, theologian, philosopher, missionary, pastor, and university president.[5]

Though steeped in seventeenth-century English Puritanism and continental Post-reformation reformed thought, New England's theological orthodoxy and practice were put to the test during these years. The rise of Arminianism, the dissemination of Deism, and the news about the "New Methodists"[6] such as John Wesley and George Whitefield, all contributed to division and realigned

---

2 RIDDERBOS, J., *De Theologie van Jonathan Edwards* ('s-Gravenhage: Johan A. Nederbragt, 1907); CHERRY, Conrad, *The Theology of Jonathan Edwards. A Reappraisal* (Bloomington: Indiana University Press, 1966); MORIMOTO, Anri, *Jonathan Edwards and the Catholic Vision of Salvation* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1995); GERSTNER, John H., *Jonathan Edwards: A Mini-Theology* (Morgan, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1996, reprint); HOLMES, Stephen R., *God of Grace & God of Glory. An Account of the Theology of Jonathan Edwards* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); LEE, Sang H., *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

3 PAUW, Amy Plantinga, *The Supreme Harmony of All. The Trinitarian Theology of Jonathan Edwards* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 27.

4 See http://www.jesociety.org/2010/02/08/whither-edwards-studies/#ixzz10k4bQEUt, accessed September 27, 2010.

5 MARSDEN, George, *Jonathan Edwards. A Life* (New Haven, London: Yale University Press, 2003); MORRIS, William S., *The Young Jonathan Edwards. A Reconstruction* (Chicago: Ph.D. thesis, University of Chicago, 1955; The Jonathan Edwards Classic Studies Series, Eugene, OR: Wipf and Stock, 2005).

6 EDWARDS, Jonathan, *Sermons and Discourses, 1739-1742*, Harry S. Stout (ed.), *The Works of Jonathan Edwards Online* 22:108. *The Works of Jonathan Edwards Online* hereafter cited as *WJE Online*, vol. no: page no.

allegiances in the British colony. The concern over Arminianism was expressed in the letter exchanges in March 1739 between Capt. Benjamin Wright and the Rev. Benjamin Doolittle of Northfield, Mass. Doolittle accused his parishioner Wright of having "Signified nothing of a desire of peace and love," while Wright charged his pastor had "often advanced Arminian principles both in pulpit and private conversation."[7] The danger of Deism was not only generally known in New England but the congregation of Northampton in particular was, thanks to their pastor, well versed in it. In sermon twenty-four of the *History of the Work of Redemption* series of mid-1739, Edwards warned:

> Again, another thing that has of late exceedingly prevailed among Protestants, and especially in England, is deism. The deists wholly cast off the Christian religion, and are professed infidels. They aren't like the heretics, Arians and Socinians, and others…They deny any revealed religion…and say that God has given mankind no other light to walk by but his own reason.[8]

Edwards was not an insignificant participant in these transformative years of New England, though based at the rural town of Northampton. His *Faithful Narrative of the Surprising Work of God*, published at London (December, 1737) and Boston (December, 1738), had placed him in the emerging network of the transatlantic evangelical community,[9] and his preaching of various discourses, such as on the parable of the wise and foolish virgins (Jan.-Apr., 1738), the series on *1 Corinthians 13* (Apr.-Oct., 1738) later published as *Charity and Its Fruits*, and the sermons that became known as *A History of the Work of Redemption* (Mar.-Aug., 1739), established him as an extraordinary preacher.

However, it is precisely in these taxing years for New England's theology that Edwards evolved as a theologian *par excellence*: historically informed and contemporarily relevant. It is important to note that the pastor of Northampton did not publish a systematic theology like the Post-reformation reformed theologians François Turrettini (1623-1687) and Petrus van Mastricht (1630-1706),[10] or like his eighteenth-century protégées Joseph Bellamy (1719-1790)

---

7 EDWARDS, Jonathan, *Correspondence by, to and about Edwards and His Family*, *WJE Online* 32: C 56. See also, vol. 32, C 55, and C 57.

8 EDWARDS, Jonathan, *A History of the Work of Redemption*, *WJE Online* 9:432.

9 O'BRIEN, Susan, "Eighteenth-Century Publishing Networks in the First Years of Transatlantic Evangelicalism," in *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond 1700-1790*, eds. Mark A. Noll, David W. Bebbington, and George A. Rawlyk (New York, Oxford Univ. Press, 1994), 38-57; and LAMBERT, Frank, *"Pedlar in Divinity": George Whitefield and the Transatlantic Revivals* (Princeton, Princeton Univ. Press, 1994); Norman Fiering's description of the transatlantic republic of letters, *Jonathan Edwards's Moral Thought and Its British Context* (Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press, 1981), 13-28.

10 TURRETINI, François, *Institutio theologiæ elencticæ in qua status controversiæ perspicue exponitur, præcipua orthodoxorum argumenta proponuntur & vindicantur, & fontes solutionum ape-*

and Samuel Hopkins (1721-1803).[11] Edwards commented on his predecessors, whose works are leading examples of seventeenth-century Protestant scholasticism joined with piety:

> They are both excellent. Turretin is on polemical divinity; on the Five Points, and all other controversial points; and is much larger in these than Mastricht; and is better for one that desires only to be thoroughly versed in controversies. But take Mastricht for divinity in general, doctrine, practice, and controversy; or as an universal system of divinity and it is much better than Turretin or any other book in the world, excepting the Bible, in my opinion.[12]

Edwards' generous praise was an echo of earlier praise, commencing with Cotton Mather's handbook for students studying for the ministry, the *Manuductio ad Ministerium*:

> But after all there is nothing that I can with so much Plerophorie Recommend unto you, as a *Mastricht*, his *Theologia Theoretico-practica*. That a Minister of the Gospel may be *Thoroughly furnished unto every Good Work*, and in one or two *Quarto* Volumns enjoy a *well furnished Library*, I know not that the Sun has ever shone upon an Humane Composure that is equal to it. [13]

In fact, Mastricht's work was highly valued by such well-known New England theologians as Benjamin Colman,[14] Joseph Seccombe,[15] Mastricht's

---

riuntur (Geneve: Samuelem de Tournes, 1680-1686); VAN MASTRICHT, Petrus, *Theoretico-practica theologia. Qua, per singula capita theologica, pars exegetica, dogmatica, elenchtica & practica, perpetua successione conjugantur* (Utrecht: Thomas Appels, 1699).

11 BELLAMY, Joseph, *True religion delineated or, Experimental religion, as distinguished from formality on the one hand, and enthusiasm on the other, set in a scriptural and rational light. In two discourses. In which some of the principal errors both of the Arminian and Antinomians are confuted, the foundation and superstructure of their different schemes demolished, and the truth as it is in Jesus, explained and proved. The whole adapted to the weakest capacities, and designed for the establishment, comfort and quickening of the people of God, in these evil times. By Joseph Bellamy, A.M. Minister of the Gospel at Bethlem in Connecticut. With a preface by the Rev. Mr. Edwards* (Boston: S. Kneeland, in Queen-Street, 1750); HOPKINS, Samuel, *The system of doctrines, contained in Divine revelation, explained and defended. Showing their consistence and connection with each other. To which is added, A treatise on the millennium* (Boston: Isaiah Thomas and Ebenezer T. Andrews, 1793).

12 EDWARDS, *Letters and Personal Writings*, *WJE Online* 16:217.

13 MATHER, Cotton, *Manuductio ad Ministerium. Directions for a candidate of the ministry: Wherein, first, a right foundation is laid for his future improvement; and, then, rules are offered for such a management of his academical & preparatory studies; and thereupon, for such a conduct after his appearance in the world; as may render him a skilful and useful minister of the Gospel* (Boston, 1726).

14 COLMAN, Benjamin, *A Dissertation on the Image of God wherein Man was created* (Boston: S. Kneeland and T. Green, 1736), 27-28.

15 SECCOMBE, Joseph, *Some Occasional Thoughts on the Influence of the Spirit with Seasonable Cautions against Mistakes and Abuses* (Boston: S. Kneeland and T. Green, 1742, title page).

editor and translator of "On Regeneration",[16] Samuel Hopkins,[17] and Joseph Bellamy.[18] And Edwards Amasa Park reported that Jonathan Edwards, Jr. read Mastricht's *TPT* seven times.

In spite of or thanks to Mastricht's work, however, the absence of a published form of systematic theology or, following the eighteenth-century term, "body of divinity," in the Edwards *corpus* does not imply that no consideration was given to such a project. On the contrary, as early as 1724 Edwards drafted an outline of a treatise, entitled *A Rational Account of the Principles and Main Doctrines of the Christian Religion*. Though it seems that he abandoned this project after 1740, the thought of composing a body of divinity never left him, as he attested in a letter of 1757 to the Trustees of the College of New Jersey (Princeton University):

> I have had on my mind and heart (which I long ago began, not with any view to publication) a great work, which I call *A History of the Work of Redemption*, a body of divinity in an entire new method, being thrown into the form of an history, considering the affair of Christian theology.[19]

Mastricht, the favorite theologian of New England, and Edwards in particular, prefaced his *Theoretico-practica theologia* (1699) with similar words,

> I had planned for long … a great work about the adventures of the church…[and] provide a particular sketch about the history of the church… dealing about the *dispensatione foederis gratia* though all the ages of the Church.[20]

Moreover, in the tumultuous years 1737-42, Edwards drafted at the close of 1739 a "Preface to the Rational Account," where he mentions "some things that may justly make us suspect that the present fashionable divinity

---

16 VAN MASTRICHT, Petrus, *A Treatise on Regeneration. Extracted from his System of Divinity, called Theologia theoretico-practica*; *and faithfully translated into English; With an Appendix containing Extracts from many celebrated Divines of the reformed Church, upon the same Subject* (New Haven, [1770?]).

17 HOPKINS, Samuel, *The system of doctrines: contained in divine revelation, explained and defended: showing their consistence and connection with each other: to which is added, A treatise on the millennium* (Boston, Isaiah Thomas and Ebenezer T. Andrews 1793), 769.

18 BELLAMY, Joseph, *The Works of Joseph Bellamy, D.D.* Boston, Doctrinal Tract and Book Society, 1850-1853, xiv. Jonathan Edwards lent a copy of Mastricht's work to Bellamy. Cf. Jonathan Edwards, *Catalogue of Books*, *WJE Online* 26:227, as was known also to Tyron Edwards (1809-94). See HAYKIN, Michael A.G., ed. *A Sweet Flame. Piety in the Letters of Jonathan Edwards* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2007), 85.

19 Ibid., 727.

20 VAN MASTRICHT, Petrus, *Theoretico-practica theologia*, praefatio, 1-2.

is wrong."[21] Finally, and precisely at that time, Edwards not only included in one of his *Sermon Notebooks* a sketch of a homily on Hebrews 5:12, but also preached an extensive treatment of the text in November 1739 at Northampton, posthumously published as *The Importance and Advantage of a Thorough Knowledge of Divine Truth*.[22] What is suggested, here, is that in these times of New England's contested theology and its practice, Edwards emerged as a prime example of effectively communicating the fundamentals of Christian theology – catholic in its trajectory and contemporary in its setting.

Therefore, a brief analysis with historical-theological commentary of this homily, both in structure and content, is required to discern Edwards' position in a transitional moment of theology.

In regard to the structure, Edwards' sermon on Hebrews 5:12 is a literary unit, most likely divided over two preaching occasions, comprising three main divisions, Text, Doctrine and Application,[23] of which the latter is presented as *Uses* and *Directions*. Wilson H. Kimnach convincingly argues that Edwards relied "upon the basic structure and general rationale of the seventeenth-century Puritan sermon."[24] However, the form of the discourse may have been further strengthened by Edwards' profound acquaintance with Mastricht's *Theoretico-practica theologia* that presented each *loci* of Reformed theology in a fourfold and integral manner: exegesis, doctrine, elenctics and *praxis* – the latter also containing uses and directions.[25] In particular, Mastricht's work was written not only for the study of theology but also intended for the preparation of a homily.[26] In addition to the threefold division of the discourse, Edwards offers in the doctrinal section, in sketch and published form, four propositions or questions: What divinity is, What kind of knowledge in divinity is intended in the doctrine, Why knowledge in divinity is necessary, and Why all Christians should make a business of endeavoring to grow in this knowledge.[27] The informed reader notices immediately Edwards' sophisticated approach to the

---

21 EDWARDS, *The Miscellanies (entry Nos. 501-832), WJE Online* 18:546-47.

22 No manuscript has been located. The text was first published in *Practical Sermons never before published* (Edinburgh: M. Gray, 1788), 1-11 (sermon I), 12-25 (sermon II). See on the publication of the text, Edwards, *WJE Online* 22:82.

23 An indispensable introduction to the sermons of Edwards can be found in Jonathan Edwards, *Sermons and Discourses 1720-1723*, *WJE Online* 10: 3-258.

24 Ibid., 27.

25 See on the discussion on the nature of theology, VAN MASTRICHT, Petrus, *Theoretico-practica theologia. Qua, per singula capita theologica, pars exegetica, dogmatica, elenchtica & practica, perpetua successione conjugantur* (Utrecht: Thomas Appels, 1699), 4, "Usus primus reprehensionis…Usus secundus adhortationis."

26 MASTRICHT, *Theoretico-practica theologia*, preafatio; Ibid., 1226, "In usum Theologiae Theoretico-Practicae."

27 EDWARDS, *Sermons and Discourses, 1739-1742*, *WJE Online* 22:85.

theological discourse by raising the (medieval) scholastic *quaestiones*: *Quid sit* (what is), *Qualis sit* (what sort) and *Quantus sit* (how great). These particular rhetorical distinctions, acknowledged by Edwards as an examination "according to the rules of art,"[28] unite Edwards' sermon structure with the method of theological inquiry of Post-reformation reformed thinkers such as Mastricht, and other Protestant scholastics such as Beza, Zanchi, and Gerhard,[29] but also of medieval intellectuals such as Lombardus, Aquinas, and Scotus.[30] In summary, the structure of Edwards' exposition on the knowledge of divinity or theology *proper*, then, can be characterized as the *methodus theologiae* and is thereby placed in a long-standing trajectory of the development of the *systema* of theology. This observation is further underscored by examining the content of the first question, the *Quid sit*, stated in Edwards' *Sermon Notes*[31] as "What we mean by divinity," and in the published text, "What divinity is."[32]

Concerning the question, what divinity is, Edwards provides, first, a general statement. Divinity, he asserts, is "that science or doctrine which comprehends all those truths and rules which concern the great business of religion."[33] From a historical-theological perspective, one would recognize Edwards' ambivalence at this point of the discourse: does he mean that divinity or *theologia* is *scientia* or *doctrina*? Does Edwards take a Thomistic position on the formulation of theology as primary over other sciences? Such seems the initial direction that the Northampton preacher takes, when he writes:

> There are various kinds of arts and sciences taught and learned in the schools, which are conversant about various objects; about the works of nature in general, as philosophy; or the visible heavens, as astronomy; or the sea, as navigation; or the earth, as geography; or the body of man, as physic and anatomy; or the soul

28 Ibid.

29 MASTRICHT, *Theoretico-practica theologia,* 3; BEZE, Theodore, *Confessio Christianae Fidei* (Geneva: Ioannis Crispini, 1570), 6, "Quantopere necessaria sit fides, & quid sit, Quod sit verae fidei obiectum, & quae eius efficacia;" ZANCHI, Girolamo, *De religione Christiana fides (*Neustadt an der Weinstrasse: Excudebat Matthaus Harnisch, 1585), 119, "Quid sit fide nos iustificari;" GERHARD, Johann, *Locorum Theologicorum Tomus Primus* (Jena: Tobiae Steinmanni, 1610), 43, "Dico (inquit) quòd ista tradit, quid sit finis hominis in particulari, qui visio & fruitio DEI est…Q. seq. Theologia non est, nisi de his, quae continentur in scriptura, & de his, quae possunt elici ex ipsis."

30 PETER LOMBARD, *Magistri Sententiarum libri IV* (Paris: Iohannis Roigny, 1537), Quaestiones in librum primum; THOMAS AQUINAS, *Summa Theologicae* (Rome: editiones Paulinae, 1962), Quaestiones quaestio septima: quid sit subiectum eius;" DUNS SCOTUS, Johannis, *In Quartum Librum Sententiarum* (Venetia: J. de Colonia, ca. 1477), vol. 1, prologus, v, "trû theologia sit practica."

31 EDWARDS, *Sermon Notebook 14, WJE Online* 36, entry [164].

32 EDWARDS, Jonathan, *Practical Sermons never before published* (Edinburgh: M. Gray, 1788), 3. A concise presentation of the development of the discourse content is offered in Edwards, *Sermons and Discourses, 1739-1742*, *WJE Online* 22:80-82.

33 Ibid., 85.

> of man, with regard to its natural powers and qualities, as logic and pneumatology; or about human government, as politics and jurisprudence. But there is one science, or one certain kind of knowledge and doctrine, which is above all the rest, as it is concerning God and the great business of religion: *this is divinity*.[34]

Furthermore, this Thomistic thought seemed to be enforced by Edwards' third question about the necessity of the knowledge of divinity – corresponding with Aquinas' opening inquiry in the *Summa Theologica* on the necessity of the nature and extent of sacred doctrine.[35] The perceptible Thomistic quality in Edwards' view of theology, however, is modified in considering his observation that "there are two kinds of knowledge of the things of divinity, viz. *speculative* and *practical*, or in other terms, *natural* and *spiritual*."[36] This observation is not only of great importance to the preacher at Northampton – given the attention in the doctrine and application section of the sermon to this inquiry – but also places Edwards both in a long-standing trajectory of scholastic inquiry whether theology is a science (*scientia*), or wisdom (*sapientia*), as well as a discussion of scholastic distinctions – both present in medieval and Protestant scholastic systems of theology.

With the rise of interest in the thirteenth-century in Aristotle's writings, the discussion of the nature and extent of theology was formed in part by the philosopher's classification of the forms of knowledge, science (*scientia*) and wisdom (*sapientia*).[37] Franciscans, such as Alexander of Hales (ca. 1183-1245) and Bonaventure (1221-1274) insisted on the affective, practical and experimental character of theology – excluding it from consideration as *scientia* in the Aristotelian sense of a rational or speculative discipline.[38] Aquinas, on the other hand not only argues in the *Summa Theologicae* – known to Edwards during his studies at Yale College[39] – that "sacred doctrine is a science,"[40] but also raises the question, whether sacred doctrine is a practical science – to

---

34 Ibid., 86.

35 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologicae*, prima pars, quaestio 1 De sacra doctrina, quilis sit, et ad quae se extandat in decem articulos divisa, articulus primo, De necessitate huius doctrinae.

36 EDWARDS, *Sermons and Discourses, 1739-1742*, *WJE Online* 22:87.

37 In this paragraph I follow in part Muller's discussion on the development of theological prolegomena as found in MULLER, Richard A., *Post-Reformation Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725* (Grand Rapids: Baker Academics, 2003) 1:88-96.

38 ALEXANDER OF HALES, *Summa universae theologiae* (Cologne: Agri., 1622), quaestio 1, cap. 1-2; quaestio 2, memb. 3, cap. 3; ST. BONAVENTURE, *Commentaria in quator libros Sententiariam* (Quaracchi edition, 1882), prologus, quaestio 1.

39 *A Catalogue of the Library of Yale-College in New Haven* (London: T. Green, 1743), 39, xiii ("*The Schoolmen*, Aquinatis Summa").

40 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologicae*, prima pars, quaestio 1, secundo, "Utrum sacra doctrina sit scientia… Respondea dicendum sacram doctrinam esse scientiam."

which Thomas, reflecting Dominican theology, replied, "it is not a practical but a speculative science."[41] These fairly broad lines of the character of theology find their culmination in Duns Scotus' (d.1308) formulation of theology. Scotus not only resonated with Franciscan theology, though integrated more Aristotelian philosophy than previously was accepted, but considered theology as a discipline oriented toward the ultimate goal of humanity in God: in essence *praxis* – that is to say, a knowledge not known for itself but directed to God.[42]

This medieval scholastic discussion on the character of theology – expository to matters of faith, whether theology is theoretical or practical – would resurface in the sixteenth and seventeenth century works of Roman Catholic and Protestant theologians. In respect to the former, Dominicans such as Domingo Báñez (1528-1604), Melchor Cano (1509?-1560), and Luis de Granada (1505-1588) reached back to the formulation of Aquinas on the essence of theology,[43] while Jesuits such as John Gibbons (1544-1589), Antonio Possevino (1533-1611), and Francisco Suárez (1548-1617), who was praised by Edwards as "the best of the Schoolmen,"[44] tended to present scholastic arguments from both the Scotistic and Thomistic tradition, whereby

---

41 Ibid., quarto, "Utrum sacra doctrina sit scientia practica… Non ergo est scientia practica, sed magis speculative."

42 DUNS SCOTUS, Johannis, *Ordinatio* (Rome: Polygottis Vaticanis, n.d.), 1, Prologus, pars prima, "Circa prologum primi libri quaeruntur quinque. Primum est de necessitate huius doctrinae… Quartum et quintum pertinet ad genus causae finalis, et est quartum: utrum theologia sit practica; quintum: utrum ex ordine ad praxim ut ad finem dicatur per se scientia practica." (transl. About the prologue of the First Book five questions are asked. The first concerns the necessity of this doctrine… The fourth and fifth pertain to the genus of the final cause, and the fourth is: whether theology is practical; the fifth: whether from its order to praxis as to its end it is called a per se practical science." Cf. http://www.franciscan-archive.org/scotus/opera/dun01001.html (accessed January 26, 2010).

43 BÁÑEZ, Domingo, *Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris S. Thomae. Usque ad LXIIII quaestionem. Tomus primus (*Douai: Petri Borremans, 1614), 27, "Utrum sacra doctrina sit scientia practica? Prima conclusio. Sacra doctrina comprehendit sub se practicum & speculativum, quae in aliis scientiis distingauntur per particulares rationes. Ratio huius sumitur ex simplicitate luminis divini, sub quo considerantur omnia ea, quae pertinent ad sacram doctrinam, & ex assimilatione ad scientiam Dei, qua se cognoscit, & ea quae facit. Secunda conclusio. Sacra doctrina magis est speculativa, quam practica. Ratio est, quia principalius agit de rebus divinis, quam de actibus humanis… Dubium unicum est in hoc articulo, Utrum prima conclusio divi Thomae sit vera. Arguitur primò pro parte negativâ, Theologia non potest esse eminenter practica, & speculativa, neque formaliter utrumque, ergo nullo modo… Theologia nullo modo est practica, ergo non est simul practica & speculativa."; CANO, Melchor, *De locis theologicis libri duodecim* (Salamanca: Mathias Gastius, 1563), 283, "Est enim, ut scholae verbis utar, partim speculativa, partim practica, quemadmodum Divus Thomas, prima part. quaestione prima. articulo quarto. demonstrat. At iuris canonici disciplina Theologia quaedam practica est."; GRANADA, Luis de, *Catechismus, sive introductionis ad symbolum fidei libri quatuor... In quibus de admirabili opere creationis, fidei ac religionis Christianae praestantiis, redemptionis humanae, & aliis mysteriis ac Articulis, tractatur: a Ioanne Paulo Gallucio Saloensi ex Italico sermone Latinitate donati (*Cologne:Arnoldum Quentelium, 1602), 805, Theologia speculativa & practica scientia.

44 *WJE Online* 23:198.

the *practica* was not rejected altogether, yet opted for a modified Thomistic position,[45] while the Franciscan Francisco de Macedo (1596-1681) sided with Duns Scotus' position of the practical nature of *theologia viatorum*.[46] Concerning the Protestant theologians, Lutherans, such as Johann Gerhard (1582-1637), Balthasar Meisner (1587-1626), Georg Calixt (1586-1656), and Johann Andreas Quenstedt (1617-1688),[47] as well as Reformed thinkers such

---

45 GIBBONS, John. *Concertatio Ecclesiae Catholicae in Anglia adversus Calvinopapistas et Puritanos sub Elizabetha Regina quorundam hominum doctrina & sanctitate illustrium renovata* (Trier: Excudebat Henricus Bock, 1588), na, *Contrà autem sanctuli nostri Calviniani*, *religionem mundam esse ducunt & immaculatam apud Deum & patrem, amicos odisse Catholicos, maledicere & malefacere his qui amant ipsos, eos punire & vinculis constringere, qui maledictis & convitiis nolunt perstringere vicarium Christi, eiusque sacerdotes execrari; furari praetereà latrocinari, ac bona pupillorum & viduarum abripere*, Theologia est eorum practica…"; Antonio Possevino *Bibliotheca selecta de ratione studiorum. Ad disciplinas, & ad salutem omnium gentium procurandum. Recognita novissime ab eodem, et aucta, & in duos tomos distributa* (Cologne: Ioannem Gymnicum, 1607), III, De Theologia Scholastica, & Practica, sive de studiis Casuum conscientiae; SUÁREZ, Francisco, *Commentarii ac distributiones in primam partem Summae Theologiae D. Thomae. De Deo uno et trino in tres praecipuos tractatus distributate. Accesserunt varii et locupletissimi indices* (Venice: Bernardum Iunctam, Ioan. Bapt. Ciottum, & Socios, 1608, 86, "Quarto interrogari solet, an illa visio sit scientia practica, vel speculativa, vel utrunque simul. Sunt enim opiniones variae. Prima affirmat tantum esse scientiam practicam, quia est regula voluntatis, quam movet ad operandum, & dictat, quid secundum rectam rationem agendum sit. Sic Scot. in prologo. q. 4. ubi non loquitur in particulari de visione, sed de Theologia, & dequacumque cognitione creata Dei, imò idem probabile censet de increata scientia, quam Deus habet de se, de qua infra libro tertio dicemus. Secunda opinio est, illam scientiam tantum esse speculativam, quia est de obiecto non operabili à nobis. Quae tribuitur D. Thomae 1. 2. q. 3. art. 5. & sumitur etiam ex eodem 2. 2. q. 181. art. 4. Citatur etiam Palud. in 4. d. 49. q. 3. artic. 2. Ille tamen in Beatis ponit scientiam speculativam, & practicam, ut necessariam ad integrandam Beatitudinem, & fatetur visionem ipsam esse scientiam speculativam; dubium tamen relinquit, an practica sit ab illa distincta nec ne. Est ergo tertia opinio, quod simul sit practica, & speculativa, sicuti D. Thomas docuit de Theologia 1. parte quaestione 1. artic. 4. Sic Caietan. 12. quaestione 3. artic. 5. Sot. 4. distinct. 49. quaestione 1. art. 4. ubi Richardus artic. 1. quaestione 8. idem sentit. Differt tamen ab aliis, quia existimat illam visionem principalius esse practicam, quam speculativam, quia principaliter ordinatur ad amorem. Alii è contrario dicunt principalius esse speculativam, quia primarium in illa est, quod sit quidditativa cognitio naturae divinae, & ut sic est speculativa, hinc vero consequenter habet, quòd sit affectiva, seu directiva voluntatis, ex quo habet, quod practiea sit."

46 MACEDO, Francisco de, *Collationes docrinae S. Thomae, et Scoti, cum differentiis inter utrumque: Textibus utriusque fideliter productis, sententiis subtiliter examinatis, commentariis interpretum Caietani in primis, & Lycheti diligenter excussis, et aliarum penè omnium scholarum, praecipuè Iesuiticae (*Padua: Petri Mariae Frambotti, 1671), 29, "Nunc ad quaestionem. Sit ne Theologia scientia speculativa, An Practica? ut distinctius procedam, in partes dividam materiem, quae, & multiplex, & implexa est, & involvit scientiam increatam, & creatam… Sectio II, Utrum Theologia viatorum sit practice... Affirmat Scotus loquendo de illa, quae versatur in necessariis… Talis est Theologia Viatorum; ergo est scientia practica. Maior probatur ex definitione Praxis, quae est operatio alterius Potentiae regulatae, & directae ab intellectu; ac per se patet, Quid enim est aliud esse practicum, nisi tendere ad praxim, cum per hoc ab speculativo distinguatur? Minor ostenditur, quia Theologia tradit."

47 GERHARD, Johann, *Aphorismi succincti et selecti, in viginti tribus capitibus, totius theologiae nucleum continentes: ad usum disputationum scholasticarum accommodati & conscripti (*Jena: Tobiae Steinmanni, 1611), na, XIII. Aphorismi Theologici de Poenitentia, 2, "Neque enim sufficit scire, quod

as Martin Bucer (1491-1551), Sibrand Lubbert (1556-1625), Bartholomäus Keckermann (ca. 1571-1608/9), Wolfgang Musculus (1497-1563), and Pietro Martire Vermigli (1499-1562) of the sixteenth century,[48] with, moreover, the

---

sit Legis, quod Evangelii officium: sed requiritur utriusque praxis: Theologia est doctrina Practica"; MEISNER, Balthasar, *Philosophia sobria, hoc est: Pia consideratio quaestionum philosophicarum, in controversiis theologicis, quas Calviniani moverunt orthodoxis, subinde occurrentium (*Giessen: Nicolai Hampelii, 1611), 461, "An Theologia sit habitus merè Theoreticus. vel Practicus, vel mixtus? Theologia non est merè theoretica. Theologia non est merè practica"; CALIXT, Georg, *Georgii Calixti S. Th. D. et in Acad. Julia Primarii Profess. Abbatis Regio-Lothar. epitome theologiae, qualis illa abhinc annis amplius XL ex ore dictantis excepta, postmodum etiam in usum eruditae juventutis, sacra theologica studia aggressae, excusa, toties prodire meruit (*Helmstedt: Henningus Mullerus), 1661), 2, "Primo autem constare oportet, ad utrum horum referenda sit Theologia, siquidem ipsa, ordine tradi debeat, cùm id sit principium, unde ratio ordinandi desumitur, tantumque illa inter se dissideant, ut contrariis ordinibus tradantur, nempè Theoretica synthetico, Practica analytico ordine."; QUENSTEDT, Johann Andreas, *Theologia didactico-polemica, sive, systema theologicum, in duas sectiones, didacticam et polemicam, divisum, in quarum prima: Omnes & singuli fidei Christianae articuli iuxta causarum seriem, perspicuè traduntur...In secunda sectione: In quavis controversia I. Verus quaestionis status, remotis falsis statibus, ritè formatur; II. Orthodoxa sententia verbis simplicibus proponitur* (Wittenberg: Johannis Ludolphi Quenstedii, 1691), 18-19, "Theologia non est partim Theoretica, partim Practica."

48 BUCER, Martin, *In sacra quatuor Evangelia, enarrationes perpetuae, secundum recognitae, in quibus praeterea habes syncerioris theologiae locos communes supra centum, ad scripturarum fidem simpliciter, & nullius cum insectatione tractatos, adiectis etiam aliquot locorum retractationibus* (Basel: Ioan. Hervagium, 1536), 753, "Vera Theologia, non theoretica vel speculativa, sed activa & practica est."; LUBBERT, Sibrandi, *Ccommentarius in catechesin palatino-belgicam* (Franiker: Ioannem Lamrinck, 1618), 5-6, "Quaestio haee rectè ponitur primo loco. Theologia enim est scientia practica & Theoretica. (ut docet Thomas. prima parte. q. 1. art. quarto.) & ob eam causam analyticâ & syntheticâ methodo tradipotest. Omnes enim scientiae practicae traduntur… methodo analyticâ: Theoreticae verò syntheticâ. Hinc fit, quod alii locos communes tradunt methodo analyticâ; ut Calvinus & auctor Catechismi; alii syntheticâ, ut Zanchius & Thomas. Inter has duas Methodi species haec est differentia, quod Synthetica orditur à primis principiis, & er illis totum opus extruit & format: Analytica verò proponit ultimum finem, & deinde docet, quomodo? per quas causas? & per quae media ad istum finem pervenire possimus? Cum igitur auctor noster statuisset Catechesin methodo analytiâ tradere, debuit primo loco proponere ultimum finem Theologiae. hoc est, summum illud bonum, ad quod nos sacrae litterae ducunt: deinde ostendere, quomodo? quâ via? per quae media? & per quas causas ad ultimum istum finem, sive ad fruitionem summi istius boni pervenire possimus?"; KECKERMANN, Bartholomäus, *Systema S.S Theologiae, tribus libris adornatum. Methodum ac dispositionem operis tabula praefixa adumbrat. Cum indice rerum & verborum locupletissimo (*Hanau: Guilielmum Antonium, 1602), 213, "Hinc videmus practicas omnes disciplinas, ut Medicinam, Iuris prudentiam, Ethicam, Logicā, Rhetoricam, Grammaticam; omnes, inquam, ex fine & mediis distribui ab iis, qui tales disciplinas methodice tradiderunt. Cum ergo etiam Theologia sit disciplina practica, ut ab initio primi libri probavimus, sequitur eam etiam ex mediis ad finem ducentibus, partiendam esse. Id quod magnus aequè Philosophus ac Theologus Zacharias Ursinus probè intellexit; qui Systema suum theologicum, sive, Catechesin nō aliunde partitur."; MUSCULUS, Wolfgang, *Loci communes theologiae sacrae, ut sunt postremo recogniti & emendati (*Basel: Sebastianum Henricpetri, 1599), 227, "An sunt ἄμαχοι Thomistae, Scotistae, Occanistae, Albertistae? Annon pugnant inter se, dum suam quique haeresim canonizare, caeteros vero damnare student? dum disputant, sit ne Theologia de Deo ut de subiecto, ratione infiniti, vel attributali: an Theologia sit scientia, subalternatane, vel in lumine medio, practica vel speculativa, vel affectiva?"; VERMIGLI, Pietro Martire, *In primum, secundum, et initium tertii libri ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, clariss. & doctriss. viri D. Petri Martyris Vermilii, Florentini, sacrarum literarum in schola Tigurina professoris, commentarius doctis-*

Reformed theologians of the seventeenth-century such as Jacobus Trigland (1583-1654), Johannes Cloppenburg (1592-1652), Johannes Coccejus (1603-1669), Johannes Hoornbeek (1617-1666), Melchior Leydekker (1642-1721), and Johannes à Marck (1656-1731), recognized theology as a mixed discipline, both *theoretica* and *practica*, though leaning towards the *practica* – but rejecting its anthropological character, as proposed by the Remonstrants.[49] However, Edwards' inquiry, whether theology is speculative or *practica*, was raised, in particular, in the prolegomena of Protestant scholastic theology of Mastricht and Turretin – theologians with whom Edwards was deeply acquainted. Turretin raised the question explicitly, "Is theology theoretical or practical," inquiring

---

*simus (*Zurich: Christophorus Froschoverus Iunior, 1563), 8, "Theologia contemplativa cur practicam praecedat."

49 TRIGLAND, Jacobus, *Antapologia, sive examen atque refutatio totius apologiae remonstrantium. Ubique ipso apologiae textu inserto, ita ut cum & sine ipsa legi possit. Opus posthumum. Ex autographo auctoris nunc primum editum, diuque desideratum. Cum indicibus necessariis (*Harderwijk: Pauli van den Houte, 1664), 19, "*Theologiam totam in actionem desinere, atque idcirco esse merè practicam, non aliter quam Ethica, Politica, Oeconomica, scientiae merè practicae sunt.* Resp. Id nequaquam arguere, quod Theologia eo sensu practica sit, quo istae iam nominatae scientiae appellantur practicae. Nam, quae in Theologiâ speculativè cognoscenda sunt, eo fine traduntur ut cognoscantur. Cognitio enim in intellectu intellectus est perfectio, & perfectio quaelibet appetitur sui ipsius causâ: scientiae verò istae traduntur & cognoscuntur eo tantum fine, ut in actum producantur, & praxi exerceantur," Ibid., 42, "*Theologia partim est Theoretica, partim Practica*;" CLOPPENBURG, Johannes, *theologica opera omnia Tomus prior (*Amsterdam: Gerardus Borstius, 1684), 600, "Theologia practica Remonstrantium proposita & confutata;" COCCEJUS, Johannes, *Summa theologiae ex scripturis repetita. Editio secunda, a mendis, quibus prior scatebat, diligenter repurgata, ac indice dictorum scripturae utilissimo aucta. Adiecta ad calcem eiusdem authoris Doctrina de foedere et testamento Dei; opus absolutissimum, ob materiae & tractationis excellentiam à multis hactenus desideratum (*Geneva: Sumptibus Samuelis Chouët, 1665), 65, "Theologia homim imperfecta. Cognitio Dei imperfecta salutaris est cognitio & retentio Principii ac fundamenti. Theologia est practica. Principium aut medium cognoscendi Theologia;" HOORNBEEK, Johannes, *Theologiae practicae partes duae* (Utrecht: Iohannem & Guilielmum van de Water, 1689), na, "Doctrinae *rationem descripsit Apostolus, quando eam vocat veritatem secundum pietatem.* I *Tim.* VI. 3. *Tit.* I. 1. *Quo significat, duo hac in parte Ministro agenda esse, nimirum docendam* veritatem, *eamque ad pietatis* praxim *semper esse dirigendam. Est enim Theologia, & religio Christiana, non* theoretica, *sed* practica;" LEYDEKKER, Melchior, *Medulla theologica concinnata ex scriptis celeberrimorum virorum, Gisberti Voetii, Joh. Hoornbeeck, Andr. Essenii (*Utrecht: Rudolphi à Zyll, 1683), 6, "Adeoque Theologia est practica, & nostra (b) non est mere speculativa, uti Rem calumniantur (a) *Hoornb. summ. controv. in praef. p* 7. *Lactant. Instit. lib* 4. *c.* 28. *Martin in lexic. Philologicô. lib.* 4 28 (b) *Voet. disp T.* 11. *p.* 3. *& seqq. ubi ostenditur solide omnes adversarios in praxi verâ deficere, nos eam recte urgere posse*;" À MARCK, Johannes, *Compendium theologiae Christianae didactico-elencticum. Immixtis problematibus plurimis, & quaestionibus etiam recentioribus adauctum (*Amsterdam: Adrian. Douci & Abr. A Paddenburg, 1749), 13, "Theologia Doctrina est Practica magis quam Theoretica." See also, ALTING, Jacobi, *Opera omnia theologica, analytica, exegetica, practica, problematica & philological* (Amsterdam: Gerardus Borstius, 1687); BURMANNUS, Franciscus, *Synopsis Theologiæ & speciatim Oeconomiæ Foederum Dei* (Utrecht: Cornelius Jacobi Noenardus, 1671); COCCEIUS, Johannes, *Opera Omnia Theologica* (Amsterdam: P&J Blaev, 1701); HEIDANUS, Abraham, *Corpus theologiæ christianæ in quindecim locos* (Leiden: Johannes de Vivie & Jordanus Luchtmans, 1686); HEIDEGGER, Johann Heinrich, *Corpus theologiæ christianæ* (Zürich: David Gessner, 1700); MACCOVIUS, Joannes, *Loci communes theologici* (Franeker: 1650).

not only about the understanding of the essence of theology but also on account of controversies "of this time," such as the Remonstrants and Socinians"[50] – a concern Mastricht shared.[51] Turretin asserts, furthermore, that a theoretical or speculative system is occupied in contemplation alone with knowledge as its object; contrary to a practical theology, which has operation for its object.[52] Therefore, the Genevan theologian concludes: theology is neither theoretical nor practical but a mixed discipline, and yet more practical than speculative, which appears, Turretin explains,

> from its ultimate goal, which is praxis… indeed nothing in theology is theoretical to such a degree and so remote from praxis that it does not bring about the admiration and worship of God; nor is a theory salvific unless it is referred to praxis.[53]

In addition to Turretin's question, whether theology is speculative or practical, Edwards' most favorite theologian, Mastricht, also discusses whether the discipline is *theoretico-practica.*[54] *Although he does not reject the Thomistic position altogether, Mastricht is inclined to follow a modified Scotist position on the issue, proposing that the praxis* is defined as *doctrina,* known for the sake of the end toward which it directs the knower. In other words, Mastricht aims to maintain a balance between the speculative and *practica*, expressed in the conjunction *theoretico-practica*,[55] yet oriented to the practical.

In summary, we note the reception and appropriation of older scholastic models by these Post-reformation reformed theologians. The continuity of

---

50 TURRETTINI, *Institutio theologiae elencticae*, 22, I.vii, "An Theologia sit theoretica, an practica?" Ibid., Theologiae naturam; sed etiam propter Controversias huius temporis, maximè contra Socin. & Remonstrantes, qui Theologiam ita strictè practicam dicunt, ut nihil in ea praecisè ad salutem necessarium sit, nisi quod pertinet ad praecepta morum & promissione."

51 MASTRICHT, *Theoretico-practica theologia*, 6, I.1.xx, "nec *Practica* tantum, quae veritatis *cognitionem,* susque deque habeat (quam Sociniani vellent & Arminiani, quo commodius fidem in Christum, aliaque Religionis fundamentalia, negligant & eliminent."

52 TURRETTINI, I*nstitutio theologiae elencticae*, 23, I.xvii, "*Disciplina theoretica* dicitur, quae in sola contemplatione occupatur, & finem alium non habet à cognitione; *Practica,* quae non subsistit in solâ rei noritiâ, sed naturâ suâ & per se tendit ad praxim, & pro fine habet operationem."

53 Ibid., 26, I.xv, "Theologiam tamen magis esse practicam quàm speculativam patet ex *fine ultimo* qui est praxis; licèt enim omnia mysteria non sint regulativa operationis, sunt tamen impulsiva ad operationem; Nullum enim est tam theoreton& à praxi remotum, quin incitet ad Dei admirationem & cultum; nec Theoria salutaris est nisi ad praxim revocetur, Ioan. 13:17, I Cor. 13:2, Tit. 1:1, I Ioan. 2:3-4, Tit. 2:12." Cf. MULLER, *Post-Reformation Reformed Dogmatics,* 1:353-54.

54 MASTRICHT, *Theoretico-practica theologia*, 15, I.1.xlvii, *Tertio* sitne habitus *theoreticus?* an *practicus?* an *theoretico-practicus*?"

55 MASTRICHT, *Theoretico-practica theologia*, 15, I.1.xlvii, "Quin & negamus, esse *Theoretico-practicam,* proprie & in se; quamvis, ex *modo tractandi,* ita eam insigniverimus: sed *practicam* dicimus, & exocws practicam."

the inquiry and formulation of the understanding of the character of theology, in both the Roman Catholic and Protestant tradition, shows the catholicity of the theological enterprise. The appropriation of theological inquiry is specific for Post-reformation theologians such as Mastricht and Turretin, while the alternative model of theology, offered by the Remonstrants or Arminians, is fundamentally different: a rejection of the recognition of theology as a mixed discipline. Simon Episcopius (1583-1643), following Jacobus Arminius (1560-1609),[56] had argued "there is nothing in the whole of theology that is not directed toward action."[57] In other words, theology is not speculative but a fundamental anthropocentric drive to *praxis*, which was a departure from the theocentric character of Reformed theology – a prevailing concern for Edwards as well.

Although Edwards' inquiry into the nature of theology stands in continuity with the Protestant and medieval scholastic inquiry, along with attention to scholastic distinctions such as speculative and practical, the quest remains, as Edwards phrased it, for, "what kind of knowledge in divinity is intended."[58] In the sermon on Christian knowledge he begins to point out to the hearers at Northampton that the difference between "having a right speculative notion of the doctrines contained in the Word of God, and having a due sense of them in the heart," does not imply that neither of these is intended exclusive of the other. But, he declares, "it is intended that we should seek the former [speculative] in order to the latter [practical]. This is for Edwards of greatest importance for, as he reminds his hearers, "a speculative knowledge of [the Word of God], without a spiritual knowledge, is in vain and to no purpose… Yet a speculative knowledge is also of infinite importance in this respect, that without it we can have no spiritual or practical knowledge."[59] We may infer from this that Edwards does not reject the speculative entirely, as he assigns significant importance to it ("seek," he counsels, "a good rational knowledge of things of divinity"). Yet seeking the speculative comes not at the expense but in support of spiritual knowledge or practice.

In summary, we note the reception of older Protestant scholastic models by Edwards. Not only is a similar inquiry on the nature of theology employed by the preacher at Northampton and Post-reformation reformed theologians, but also

---

56 ARMINIUS, Jacobus, *Opera theological, Disputationes, magnam partem s. theologiae complectentes, publicae & privatae, quarum index epist. dedicatoriam sequitur (*Leiden: Godefridum Basson, 1629), 339, "V. Qua de causa Theologia non theoretica scientia seu doctrina est, sed practica, actionem postulans totius hominis, secundum omnes & singulas partes eius, eamque praestantissimam, excellentiae obiecti respondentem quantum fert captus humanus."

57 EPISCOPII, Simonis, *Institutiones Theologicae, privatis lectionibus Amstelodami traditae* (Amsterdam: Ioannis Blaeu, 1650), I.ii, 4, "De theologia: eam non esse speculativam scientiam, sed practicam."

58 EDWARDS, *Sermons and Discourses, 1739-1742*, *WJE Online* 22:86.

59 Ibid., 87.

a discerning on Edwards part, of the character of theology, following Mastricht more than Turretin, as *theoretico-practica* theology. With that, Edwards positioned himself, on the one hand, in continuity with classical theology – rooted in Post-reformation reformed and Franciscan-Scotist traditions, and, on the other hand, over against its challengers, the Arminians and Deists. His familiarity with Episcopius, identified by Edwards as one of "the greatest Arminians,"[60] and Deists such as Thomas Chubb (1679-1747), whose writings Edwards refutes later in particular,[61] strengthens Edwards' point in defining the essence of theology in these transformative years of New England's history and theology.

However, the appropriation of former models of catholic and classic theology by Edwards provides a rather contemporized problem and prospect. In regard to the latter, Edwards assessed and equated the Deism of his time with the tendencies of Socinianism of previous centuries. Thus, he not only provided his vast knowledge of the Post-reformation *systema* as an approach for assessing contemporary challenges and proposed changes, but these *systema* also presented him with precise and nuanced definitions of the discipline – indispensable for the interpretation of events and formulation of his own views. Although Edwards carefully argued "the importance and advantage of a thorough knowledge of divinity" to his congregation in 1739, his argument continues to pose a challenge to the modern reader as well. The discourse is in a language other than Latin – the language of Post-reformation and medieval sources. The continuity of intellectual trajectory of theological language, definitions and distinctions, from the medieval period to Edwards' study at Northampton, became instantly absent in translation to the great majority of his listeners. Not that his hearers in the pew would be aware of such, most probably, or that Edwards' message was deficient by it. However, the significance of Edwards as theologian in these transformative years of New England may be lost as well – at least to most Edwards scholars.[62] Therefore, the proposed understanding of this homily must be placed as fundamental to our understanding of Edwards' theology and his much later published and major works against Arminianism and Deism, such

60 EDWARDS, *Freedom of the Will*, *WJE Online* 1:289.

61 Ibid., 68.

62 RIDDERBOS, J., *De Theologie van Jonathan Edwards* ('s-Gravenhage: Johan A. Nederbragt, 1907); CHERRY, Conrad, *The Theology of Jonathan Edwards. A Reappraisal* (Bloomington: Indiana University Press, 1966); MORIMOTO, Anri, *Jonathan Edwards and the Catholic Vision of Salvation* (University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 1995); GERSTNER, John H., *Jonathan Edwards: A Mini-Theology* (Morgan, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1996 reprint); Stephen R. Holmes, *God of Grace & God of Glory. An Account of the Theology of Jonathan Edwards* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); LEE, Sang H., *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000). A notable exception is HOLIFIELD, E. Brooks, *Theology in America* (New Haven: Yale University Press, 2003), 102-104.

as *Freedom of the Will* and *Original Sin* – as his "Controversies" notebook dating from the 1730's attests.[63]

In conclusion, in the midst of the challenging and changing years of 1737-42 in New England's religious history. Edwards revisited fundamental questions of theological prolegomena. The formulation of his answers demonstrated not only continuity and discontinuity but also a demanding appropriation of intellectual thought, that of the catholicity and classicality of theology. The discourse was drafted and heard in Northampton, published in 1788, and soon afterwards forgotten, yet its message was timeless: "Practice according to what knowledge you have. This will be the way to know more."

RESUMO

Este artigo propõe que a investigação de Jonathan Edwards sobre a natureza da teologia está em continuidade com o escolasticismo protestante e adaptou modelos anteriores de teologia católica e clássica ao contexto teológico da Nova Inglaterra do século 18.

PALAVRAS-CHAVE

Jonathan Edwards; Escolasticismo protestante; Natureza da teologia.

63 EDWARDS, Jonathan, *"Controversies" Notebook*, *WJE Online* 27.

FIDES REFORMATA XVII, Nº 2 (2012): 129-132

Resenha

André Leonardo Venâncio[*]

CRAIG, William Lane. **Em guarda**: defenda a fé cristã com razão e precisão. São Paulo: Vida Nova, 2011. 317 pp.

William Lane Craig é um dos mais famosos defensores da fé cristã vivos. Seus dois doutorados – em filosofia e teologia, sob a orientação de John Hick e Wolfhart Pannenberg, respectivamente – foram voltados para a apologética, sua paixão e vocação. Nessa obra, Craig fala ao cristão que busca se comunicar com incrédulos ou fortalecer a própria fé contra as tentações do intelecto. O tom é simples e didático, podendo ser digerido pelo leitor atento mesmo quando trata dos temas mais difíceis.

Os capítulos iniciais são introdutórios, explicando a natureza (cap. 1) e importância (cap. 2) da apologética. Os seguintes trazem argumentos em favor da existência de Deus. Dois são cosmológicos: o de Leibniz (cap. 3) e o *kalam* (cap. 4), baseado nas obras de Abû Al-Ghazâlî e Stuart Hackett. Seguem-se o argumento do ajuste fino das constantes físicas fundamentais à existência de vida (cap. 5) e o argumento moral (cap. 6). O sétimo lida com a objeção posta pelo sofrimento. Os capítulos finais tratam de Jesus: dois defendem a historicidade de sua declaração de divindade (cap. 8) e de sua ressurreição corpórea (cap. 9), e o último defende Cristo como único caminho para Deus (cap. 10).

A descrição da estrutura do livro mostra que Craig segue o método da "apologética clássica", que busca estabelecer primeiro o teísmo em geral e só depois o cristianismo.[1] Em minha opinião, os argumentos mais sólidos são levantados nos capítulos 3 a 5. O argumento moral de Craig é menos persuasivo

---

[*] O autor é graduado em engenharia física pela Universidade Federal de São Carlos, mestre em física aplicada pela USP e atua como engenheiro de petróleo. É membro da Igreja Presbiteriana do Brasil e reside em Natal, RN.

[1] GEISLER, Norman. *Enciclopédia de apologética: respostas aos críticos da fé cristã*. São Paulo: Vida, 2002, p. 61-64 e 182-184.

que o de C. S. Lewis.[2] O capítulo 8 é o menos didático, podendo soar algo obscuro ao leitor pouco familiarizado com debates sobre a historicidade dos evangelhos. E o capítulo 10 não chega a arranhar as formas mais sofisticadas de pluralismo.

O método de Craig consiste em buscar premissas aceitáveis igualmente ao cristão e ao incrédulo e extrair daí conclusões favoráveis ao cristianismo, de modo estritamente silogístico: "argumentar é apenas apresentar uma série de enunciados ou premissas que levem a uma conclusão. E isso é tudo" (p. 14). Essa via leva naturalmente à busca de atalhos que minimizem a quantidade dessas premissas e simplifiquem o trajeto até a conclusão. E tal minimalismo leva à necessidade de não discutir o que não é essencial à linha argumentativa escolhida; assim, o apologeta é levado a fazer concessões estratégicas à cosmovisão do incrédulo.

Os resultados de tais concessões formam um padrão notável em todo o livro. Ao defender que Jesus declarou ser Deus, Craig admite a teoria liberal-secular sobre a formação dos evangelhos e constrói seu argumento usando apenas as perícopes "unanimemente" tidas como autênticas. Ao fortalecer o *kalam*, ele endossa a autoridade da ciência moderna como palavra final sobre as origens do mundo físico. E, ao defender a justiça da condenação ao inferno, concede que nenhum pecado é grave o bastante para requerer uma punição perpétua, que ele justifica por outros meios. Assim, de concessão em concessão, Craig desperdiça a chance de expor a cosmovisão cristã de modo consistente, profundo e íntegro.

Não há problema em adotar provisoriamente os pressupostos do incrédulo para fins de discussão, em especial para revelar a inconsistência interna de sua cosmovisão. Francis Schaeffer fazia isso com muita propriedade.[3] Craig revela certa influência schaefferiana, mas restringe o alcance da apologética ao fazer dessa abordagem o método por excelência. Dentre as manifestações deletérias dessa restrição, nenhuma é tão severa quanto a desconsideração do aspecto espiritual que há em toda rejeição intelectual do evangelho. Afinal, a escolha de um punhado de premissas comuns como ponto de partida só faz sentido se não houver nada de errado nelas, ou por trás delas. Mas por trás de um cérebro incrédulo há sempre um coração rebelde contra o Criador e apegado a uma ilusão de inocência. Craig não ignora isso, mas sua percepção do fato não tem grande efeito sobre seu método, que trata o problema como primariamente cognitivo ou, quando muito, emocional. Sua apologética se propõe a desfazer mal-entendidos, e não a remover pretextos, denunciar ídolos e convocar rebeldes ao arrependimento.

---

2 LEWIS, Clive Staples. *Cristianismo puro e simples*. 5ª ed. São Paulo: ABU, 1997, p. 1-18.

3 SCHAEFFER, Francis August. *O Deus que intervém*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

Isso se manifesta com especial clareza no capítulo sobre o problema do sofrimento. Craig levanta toda sorte de explicações: Deus não pode violar a liberdade humana; um mundo sem sofrimento talvez não fosse melhor; o bem disponível é incomparavelmente superior; Deus se importa e sofre conosco. Mas não diz a verdade que leva diretamente ao cerne do evangelho: o sofrimento brota da depravação do coração rebelde contra Deus.[4] O incrédulo, nesse capítulo, é apenas alguém que tem direito a explicações pelo sofrimento que lhe impuseram. E Craig age como bom advogado, esforçando-se por mostrar que seu cliente foi posto no banco dos réus por engano, não merecendo estar ali porque fez o melhor que pôde para evitar nosso sofrimento. Ele não dá sinais de notar que há algo muito perverso na pretensão de julgar a correção moral do decreto divino. Como é dito no fim, "o verdadeiro problema" do sofrimento é apenas de ordem emocional (p. 189).

Depreende-se daí que a premissa basilar do método de Craig é a boa fé do incrédulo, em oposição à doutrina bíblica e reformada da depravação total, repudiada por ele juntamente com a absoluta soberania de Deus. A apologética de Craig é criticável em muitos pontos, mas não é incoerente com sua teologia, arminiana com dois ou três passos na direção do teísmo aberto. O problema da apologética de Craig é, pois, teológico, já que sua teologia gera uma antropologia que, eivada de concessões ao humanismo, minimiza os efeitos da queda.

O que impede Craig de confrontar os pressupostos do incrédulo é o fato de ele próprio compartilhar deles em certa medida. Decorre daí a relativa superficialidade de sua argumentação e de suas metas. Se a função da apologética fosse mostrar a veracidade do cristianismo ao incrédulo segundo os critérios dele próprio, jamais seria possível desafiar esses mesmos critérios e expor a cosmovisão cristã de modo contundente. O apologeta se perderia então no esforço colossal de descer ao nível do interlocutor, reduzindo o cristianismo até que coubesse nos padrões pré-definidos pela mente não-regenerada. Levado às últimas consequências, tal método desfaria o próprio escândalo da cruz para provar que nossa fé é muito razoável segundo critérios "neutros" e "objetivos". Mas então a apologética já teria se tornado muito mais islâmica que cristã. Qualquer método que apela a alguma faculdade humana (razão, inteligência, intuição, sentimento etc.) ou disciplina científica (física, biologia, história, ontologia etc.) como árbitro soberano está apenas se recusando a remover um ídolo.

A despeito dessas severas limitações, o livro possui várias qualidades notáveis que tornam sua leitura proveitosa. É justo dizer, parafraseando Cornelius Van Til, que Craig é muito mais virtuoso que sua teologia, e devemos

---

4 Na verdade, em meio às 32 páginas do capítulo há meia página sobre nosso "estado de rebelião contra Deus" (p. 184), mas esse ponto é mencionado de passagem apenas para descrever a explicação cristã para o sofrimento, sem o intuito de desafiar a rebeldia de quem quer que seja.

aprender com ele a não ser menos virtuosos que a nossa.[5] Transparece na obra seu amor por Cristo e pelo Reino, sua humilde alegria em tomar parte no que é, a despeito da sofisticação, um ministério de pregação do Evangelho e auxílio aos santos. Craig não ignora a importância do amor e da mansidão na apologética, e é notório que o livro foi escrito com profundo zelo professoral e compaixão pelos leitores cristãos e pelos incrédulos que, através deles, ouvirão a mensagem da salvação.

É louvável também a presença da pessoalidade na obra. Craig sabe que a pessoa toda deve se envolver no ato da apologética. Entre as partes mais interessantes estão o relato de sua conversão e dois interlúdios intitulados "A jornada de fé de um filósofo", que narram seu encontro com a apologética e o modo pelo qual Deus lhe abriu caminho para os estudos e a carreira de defesa da fé. Fica patente a ação soberana da Providência, que levantou e tem usado esse servo para manifestar a glória de Cristo.

As evidências discutidas no livro podem e devem ser aproveitadas como ferramentas apologéticas úteis em determinados contextos. As verdades ali expostas podem ser absorvidas por um programa apologético mais bíblico, abrindo espaço para um confronto intelectual e moral que o Espírito pode usar para convencer o incrédulo de seu pecado. E o valor dado por Craig ao rigor, à clareza e à leveza da argumentação constituem lições valiosas transmitidas ao leitor, menos pela teoria que pelo exemplo.

Em guarda pode ser instrutivo para cristãos que vivem dúvidas intelectuais honestas ou não têm a necessária maturidade para anunciar a mensagem da cruz com rigor intelectual e compaixão. O leitor, seja jovem, pastor, líder ou educador, pode ser levado por essa leitura a um contato salutar com novos conhecimentos e à expansão de seus interesses.

As limitações apontadas aqui não devem, pois, ser tomadas como sinais da inutilidade do livro ou de propostas apologéticas similares. Ao contrário, o leitor que tiver consciência dessas limitações poderá aproveitar muito melhor seus vários pontos positivos. Não devemos desconsiderar que, a despeito delas, Craig tem desempenhado um ministério bem-sucedido na conversão de incrédulos e no aprimoramento intelectual dos santos, para a glória de Deus. Admitir isso não é fazer concessão ao pragmatismo ou minimizar a importância dos erros expostos, mas sim apontar um motivo de encorajamento para todos nós: tal fato demonstra que, na manifestação do poder salvador e santificador, Deus não se deixa limitar pelas limitações de seus filhos.

---

5 "Muitos arminianos são muito mais virtuosos que suas teorias. [...] E aqui é necessário confessar que [nós, reformados], muito frequentemente, somos menos virtuosos do que nossa posição." VAN TIL, Cornelius. *Apologética cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 142-143. Cf. a resenha de José Carlos Piacente Júnior em *Fides Reformata*, v. XVII, n. 1, 2012, p. 105-109.

FIDES REFORMATA XVII, Nº 2 (2012): 133-136

Resenha

*João Paulo Thomaz de Aquino** e *Wirlei Vieira de Souza***

WURLITZER, L. L. **Olam:** crônicas de luz e sombras. São Paulo: Agathos, 2011.

Os sete livros da saga de Harry Potter, escritos por J. K. Rowling, venderam em torno de um bilhão de cópias, tendo sido traduzidos para 67 idiomas diferentes. A história foi transformada em filmes e jogos de semelhante sucesso. Esses fatos, somados ao grande sucesso de escritores como C. S. Lewis e R. R. Tolkien mostram que o gênero ficção fantástica, ou simplesmente fantasia, tem um grande poder de captar leitores e fãs.

Com semelhante envergadura, Leandro Lima "Wurlitzer", paranaense residente em São Paulo e doutorando em literatura, escreve *Olam*, o primeiro volume das *Crônicas de Luz e Sombras*, previstas para serem contadas em quatro volumes. Este é o primeiro livro de fantasia do autor, que escreveu também *Razão da Esperança* e *O Futuro do Calvinismo*, entre outros livros.

Olam é uma fantasia baseada na mitologia hebraica e também na Bíblia Hebraica (Antigo Testamento). Vários vocábulos da língua hebraica são utilizados, ora aportuguesados, ora transliterados, tornando necessária a inclusão de um interessante glossário dos principais termos hebraicos ao final do livro. Entre Deus (El) e demônios, participam da história uma infinidade de seres espetaculares como Irins (anjos santos), Kedoshins (anjos), Maschit (anjo des-

* Mestre em Antigo Testamento pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (2007) e mestre em Novo Testamento pelo Calvin Theological Seminary (2009). É professor de Novo Testamento no CPAJ e no Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição. É ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil, atuando na plantação da Igreja Presbiteriana Estação Luz, em São Paulo.

** Pós-graduado em Fundamentos Cristãos da Educação pela Universidade Presbiteriana Mackenzie e graduado em Pedagogia pela mesma instituição. Atualmente está cursando Biblioteconomia no Centro Universitário Assunção – UNIFAI. É presbítero da Igreja Presbiteriana do Brasil, atuando na plantação da Igreja Presbiteriana Estação Luz, em São Paulo.

truidor), Behemot (animal espetacular), Leviathan (dragão), Oboths (espíritos invisíveis), Nephilins (seres caídos), Raave (dragão marinho), Saraph (serpente voadora), Tannîn (dragão), Refains (espécie de zumbis), Sa'irim (demônios) e Anaquins (gigantes).

Olam é o nome de terra onde acontece a história. A primeira página do livro apresenta um mapa colorido de Olam, o qual vale a pena conferir de vez em quando ao se ler a história. O ambiente da história não é futurístico, não lembra a Idade Média, nem é primitivo. Em compasso com sua proposta, o ambiente de Olam é mais uma mistura do tempo relatado no livro de Gênesis com uma estrutura cívico-religiosa mais avançada do que aquela. Muitos outros vocábulos hebraicos nascem tanto da geografia do lugar quanto dessa referida estrutura cívico-religiosa. Reis, sacerdotes, lapidadores de pedras shoham – tanto autorizados quanto ilegais – guerreiros, soldados, barqueiros, ladrões e pessoas comuns participam da história.

As pedras shoham são figura central da história e ponto em que a criatividade de Wurlitzer mais impressiona. Tais pedras são fundamentais à economia, segurança e conforto de Olam. Podem ser usadas para brincadeiras infantis, jogos, curas, armazenamento de informações, criação de redes de comunicação, potencialização de armas e, em alguns casos, para a previsão do futuro. As pedras se conectam diretamente à mente daquele que coloca as mãos sobre elas, transmitindo informações de forma rápida e experimental.

Logo no primeiro capítulo, ao contrário de livros do mesmo gênero, nos quais a narração torna-se monótona e somente após os primeiros capítulos vai crescendo, vemos cenas inusitadas. O guerreiro Kenan já enfrenta um dos demônios mais temíveis da história em uma batalha que dita todo o ritmo da narrativa.

Olam viveu em paz durante 2.000 anos. Esses dias, entretanto, estão perto do fim, pois *shedins* (demônios) das terras sombrias querem acabar com o acordo de paz e destruir todas as cidades de Olam, subjugando-as ao poder do mal. Essas terras são governadas por Thaman, um rei que tenta com todas as forças e de todas as formas manter essa paz, mesmo ao custo da quebra de regras legalistas e das consequências que isso pode trazer. Ele conta com a amizade e lealdade de Kenan, o guerreiro chefe da ordem dos *giborins*.

Esse guerreiro e mais quatro jovens, Ben, Leanah, Adin e Tzizah são os personagens principais da história. A meta desse grupo é reernergizar uma pedra shoham chamada Olho de Olam, que protege Olamir, a principal cidade de Olam e mantém toda a horda do mal à distância. Essa pedra fora lapidada e entregue como presente aos humanos pelos *kedoshins* (anjos), mas seu poder está enfraquecendo a cada dia e somente com a disposição, esforço e uma batalha interior desses bravos companheiros é que Olam será salva evitando essa guerra anunciada. A história é narrada pelo personagem Enosh, um velho latash (lapidador ilegal de pedras shoham) e mestre de Ben.

Como Olam pertence ao gênero fantasia, existem referências a temas comuns a outros livros do gênero, especialmente os mais conhecidos. As semelhanças, entretanto, são pequenas e de forma alguma sequer arranham a originalidade, criatividade e profunda pesquisa feita por Wurlitzer.

Não é totalmente possível falar sobre a cosmovisão de uma obra inacabada (faltam três volumes). Ainda assim, alguns temas do livro saltam aos olhos e merecem consideração. Como seria de se esperar, a luz e as sombras (trevas) fazem referência ao bem e ao mal. Essa visão de mundo binária, entretanto, não torna o livro pueril. Vários tons de cinza são apresentados no transcorrer da trama. As trevas estão presentes no reino da escuridão, nas cidades iluminadas e especialmente dentro de cada personagem, tanto heróis quanto vilões.

Outra tônica do livro é a importância do conhecimento. Vivendo na era da informação, com *smartphones* e *tablets*, é muito interessante ver a nós mesmos em busca do conhecimento obtido no livro por meio das pedras shoham. O conhecimento exaltado no livro não é somente técnico, mas também a intuição, o conhecimento experimental e o conhecimento espiritual.

A mágica, a natureza da realidade, a retribuição do bem e do mal feitos aos outros e vencer as próprias limitações também são alguns dos assuntos abordados no livro. Eis alguns trechos bastante interessantes:

> Só lhes era permitido vagar pelos antros malcheirosos da cidade das sombras, alimentando-se insaciavelmente do mal que emanava da fortaleza. Ironicamente, eram punidas pelo que mais desejavam. De fato, ninguém podia dizer que a terra de Hoshek fosse um lugar completamente isento de qualquer resquício de justiça (p. 20).

> O mundo é um lugar mágico, ouviu-o dizer sua frase favorita. O destino é uma pedra bruta a ser lapidada. Aplique a técnica correta e ele revelará potencialidades incríveis. Estimule o destino! Ouse! Quem sabe o que o universo responderá? (p. 94).

> Não. Você disse que tudo pode ser um grande sonho. Talvez nada a nossa volta seja realidade, pelo menos não como concebemos a palavra realidade. Não é impossível que tudo seja mesmo um grande sonho. Um sonho de *El*... (p. 113).

> Meu pai acha que há um equilíbrio misterioso – continuou Tzizah sem alterar a voz. O esmagar das pedras pelas patas dos cavalos preenchia os espaços entre as palavras. Ele acredita que, de um modo nem sempre fácil de compreender, cada pessoa colhe exatamente o que planta, mesmo que as leis da vida sejam um pouco diferentes das leis da produção da terra (p. 267).

> Não existe perfeição – ponderou Gever. – Mas qualquer pessoa que aprender a lidar com seus fracassos pode se destacar, se souber minimizar os erros e superar as falhas. Controle sua mente e controlará seu corpo. Não deseje ser um herói para os outros, é peso demais para carregar. Não existem heróis, só homens

> falhos e imperfeitos que podem superar suas imperfeições e vencer seus maiores medos. Vença a si mesmo e será mais fácil vencer os outros inimigos. Controle sua mente e seu mundo não estará mais fora de controle (p. 375).

Olam é um daqueles livros difíceis de deixar enquanto não se termina a leitura e quando chega o fim fica a vontade de não ter terminado e o anseio pelos próximos volumes. A história é muito boa, a trama muito bem feita e a escrita primorosa. Cada capítulo começa com uma poesia e diversas poesias e algumas canções aparecem de quando em quando.

Fantástico, criativo e esplêndido não são epítetos exagerados para esse "*tour de force*" brasileiro digno de exportação. Certamente é literatura indicada para adultos, jovens e adolescentes e merece tornar-se livro obrigatório em colégios espalhados pelo país.

FIDES REFORMATA XVII, Nº 2 (2012): 137-139

Resenha

Wadislau Martins Gomes[*]

WIKER, Benjamin; WITT, Jonathan. **Um mundo com significado**. São Paulo: Cultura Cristã, 2009. 240 p.

Esse é um livro que parece ter passado despercebido, mas cuja importância deve ser resgatada. Os leitores afeiçoados quer às ciências quer às artes encontrarão em *Um Mundo com Significado,* numa boa tradução de Elizabeth Gomes, uma exposição simples sobre um tema complexo. Fazendo uso das palavras de David Powlison sobre o poder que tem a literatura em geral para ver o mundo, somente ultrapassado e sem comparação com a Escritura, o livro é de *uma simplicidade do outro lado da complexidade*. Especialmente porque os autores consideram o significado do mundo da ciência e da arte sob os olhares da Bíblia. Benjamin Wiker e Jonathan Witt orquestram uma composição para dois instrumentos – ciência e literatura – e tiram sons que produzem significado à mente e prazer ao coração. Aquele, hábil em teologia e ciência, e este, em teologia e literatura, abrem-nos as janelas do mundo para que observemos a genialidade de Deus, que, pela graça comum, perpassa a história do gênio humano.

O pensamento de que o mundo não tem significado é escuro e denso como o piche das estradas. Se um extraterrestre visitasse a terra a cada mil anos, eles dizem, veriam muita gente alienada quanto aos problemas do mundo e muita gente desesperada deles, uns e outros sem ver qualquer significado no mundo e na vida. *Um Mundo com Significado* começa afirmando no primeiro capítulo: "O tema central deste livro é uma declaração simples: o universo é pleno de significado" (p. 15). A maior parte da argumentação dos autores apela para a genialidade da confecção da obra de Shakespeare e da tabela periódica. O

[*] Professor visitante de Aconselhamento Cristão, Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. Integra a equipe pastoral da Igreja Presbiteriana Paulistana, em São Paulo.

que têm em comum? Exatamente isto: a genialidade no meio de um mundo carente da genialidade de Deus. Wiker e Witt demonstram "como o significado de uma obra literária não se desenvolve apenas sequencialmente, mas implica um relacionamento recursivo e teológico com a totalidade da obra à medida que ela existe e toma forma na mente do autor" e "como a elaboração da ordem dos elementos requereu os melhores esforços das grandes mentes científicas para, só então, conceder seus segredos", deixando "transparecer que o gênio dos elementos teve em mente não apenas a vida, mas especificamente o desenvolvimento do engenho humano" (p. 26).

Os dez capítulos, não extensos, seguem uma linha de argumentação muito bem colocada. Os autores examinam o significado e a falta dele no cenário do homem no mundo, analisando obras e descobertas "por meio de análise filosófica, literária, matemática e científica", em virtude de que as transbordantes evidências requerem "numerosas disciplinas para captar sua superabundância" (p. 18). Sobre a busca do significado, eles dizem: "É impossível começar com um conjunto de letras sem sentido, inventar aleatoriamente, chegar à frase-alvo, e só então construir ao acaso, mas cumulativamente, até formar a peça toda..." (p. 38). Depois, Wiker e Witt estabelecem sua plataforma de trabalho operacional evidenciando os elementos do gênio do bardo e a geometria do gênio da tabela periódica. "A arte de Shakespeare", diz um,

> é de carne e sangue, mas não pertence ao mundo do materialismo. Não é redutível a causas materiais. Em sua arte ouvimos o eco de algo que o materialismo nos faria esquecer – o gênio da natureza, algo mais do que a matéria informe (p. 77).

O outro diz:

> Existem regularidades matemáticas maravilhosas, mas que dizer quando chegamos à ordem aperiódica, desordenada, da informação genética? Isso não poderá ser mapeado, muito menos gerado por fórmulas matemáticas, assim como uma fórmula não matemática não poderia ser descoberta como geradora de *Hamlet* (p. 99).

Sobre a tabela periódica, depois de descrever a história de como foram deixados espaços vazios que se pressentiam, mas que não eram conhecidos, e de como a arquitetura da tabela sofreu aproximações em virtude de padronização do gênio humano, eles dizem:

> Que relação surpreendentemente fantástica entre as intenções de Newland – de apenas aproximar os elementos de acordo com o peso atômico para facilitar a contagem das oitavas – e o verdadeiro número de prótons em cada elemento, seu número atômico na tabela periódica! (p. 134).

Então, vislumbrando um lar cósmico para os elementos, vêm com uma frase de mestre: "A ciência moderna – oposta à ficção científica – tem revelado apenas que nosso universo, contra Epicuro e seus muitos seguidores, não é um eterno fato bruto, mas que teve um início que exige explicação" (p. 159). Enfim, a conclusão tem uma frase genial: "A maior surpresa, em uma obra tão rica quanto é o nosso mundo, seria não encontrar ninguém" (p. 237).

Por que ler *Um Mundo com Significado*? No mundo de nosso tempo, em que os muitos "amigos de Jó" tentam achar suas próprias razões para o dilema humano em meios científicos literários e literários científicos, crentes ouvintes e crentes pregadores da Palavra encontram nele subsídios para o entendimento da cultura de nosso povo e para uma apologética sadia. Nomes como Northrop Frye (em 1981, com *O código dos códigos*,[1] inspirado no tema de *O grande código*, do poeta e pintor do século 18 William Blake); Robert Alter (em 1981 com a *A arte da narrativa bíblica*[2] e traduções de livros da Bíblia com comentários) e uma constelação de estrelas de maior ou menor brilho, como Franz Kafka, William Faulkner, Jorge Luis Borges e José Saramago (em 1998 com *Caim*,[3] inspirado no livro *O relojoeiro cego*, de Richard Dawkins), todos exercem influência sobre as artes menores que alcançam o povo por meio de novelas, letras de músicas e dai em diante. No Brasil, particularmente, são milhares de "amigos de Jó" emitindo opiniões em prosa, verso e canto, desde os primeiros séculos das letras até hoje, do brilho de Machado de Assis (com *A igreja do diabo*, *Caim e Abel* e *Quincas Borba*), Olavo Bilac (com *Maldição*, *Beneditice* e *Alvorada do amor*) e Carlos Drummond de Andrade (com *Deus triste* e *Versos de Deus*), ao lustro de Milton Hatoum (em 2000 com *Dois irmãos*)[4] e Ronaldo Correia de Brito (em 2005 com *O Livro dos homens*)[5] e ao lusco-fusco de Paulo Coelho, Rubem Alves e por aí vai. Todos falam de Deus com desdém, amargura quase contida ou raiva quase bastante, mas não com indiferença, uma vez que gastam tempo com o que não querem crer. Às vezes a própria beleza do que dizem testemunha a glória que tentam suprimir. Nesse clima, a leitura de *Um Mundo com Significado* tem muito significado!

---

1 FRYE, Northrop. *O código dos códigos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

2 ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

3 SARAMAGO, José. *Caim*. São Paulo: Companhia das Letras, São Paulo, 2009.

4 HATOUM, Milton. *Dois irmãos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

5 BRITO, Ronaldo Correia de. *O livro dos homens*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

Excelência acadêmica e piedade a serviço do Reino de Deus

Venha estudar no Centro Presbiteriano de
Pós-Graduação Andrew Jumper, em São Paulo!
Cursos modulares
Corpo docente pós-graduado
Convênio com instituições internacionais
Biblioteca teológica com mais de 40.000 volumes
Acervo bibliográfico atualizado e informatizado

Mestrado em Teologia

Sacrae Theologiae Magister
(S.T.M. ou Mestre em Teologia)
é um mestrado *stricto sensu*
preparando o aluno para a docência.

Especialização em Estudos Teológicos e Especialização em Teologia Bíblica

Lato sensu no regime Educação a Distância (EAD).

Doutorado em Ministério

É um grau profissional avançado (D.Min.) oferecido em parceria com o Reformed Theological Seminary (RTS) com natureza *intracorpus* no Brasil, mas com validade internacional.

Mestrado em Divindade

Magister Divinitatis (Mestre em Divindade) é um mestrado *stricto sensu* de natureza *intracorpus*. Seu perfil acompanha o dos mestrados profissionais.

O Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper prepara líderes para ministérios, buscando desenvolver nestes uma profunda compreensão da Palavra de Deus e um desejo de aplicar esse conhecimento a serviço do Senhor.

Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper
Rua Maria Borba, 44 – Vila Buarque – São Paulo – SP – Brasil – CEP: 01221-040
Tel.: +55 (11) 2114-8644/8759 – Fax: +55 (11) 3256-6611
www.mackenzie.com.br/teologia
pos.teo@mackenzie.com.br

Editoração eletrônica
LIBRO Comunicação

Impressão e acabamento
Yangraf Gráfica e Editora