



IGREJA
PRESBITERIANA
DO BRASIL

e-ISSN: 2764-9296

Vol. 2 - N° 1 - 2023

SEMINÁRIO TEOLÓGICO PRESBITERIANO REV.
ASHBEL GREEN SIMONTON

SEMENTES

Revista Científica de Teologia

DOSSIÊ REFLEXÕES SOBRE O CALVINISMO
BRASILEIRO



SEMINÁRIO TEOLÓGICO
PRESBITERIANO
REVERENDO ASHBEL GREEN SIMONTON

e-ISSN: 2764-9296 Vol. 2 - N° 1 - 2023

SEMINÁRIO TEOLÓGICO PRESBITERIANO REV.
ASHBEL GREEN SIMONTON

SEMENTES

Revista Científica de Teologia

DOSSIÊ REFLEXÕES SOBRE O CALVINISMO
BRASILEIRO



Rio de Janeiro
Junho de 2023



Seminário Teológico Presbiteriano Reverendo Ashbel Green Simonton

Diretoria

- Diretor - Rev. Sergio T. L. Kitagawa
- Capelão - Rev. Adelino Barros
- Administradora - Danielly Coelho
- Secretária Geral – Eliane Lima
- Coordenador de Curso – Ver. Jackson William Marques Fonseca
- Orientadora Pedagógica – Prof.^a Andréia Massa

S471d Sementes: Revista Científica de Teologia [recurso eletrônico]. Dossiê refletindo sobre o calvinismo brasileiro – v. 2. 2023. – Rio de Janeiro, RJ: Seminário Teológico Presbiteriano Rev. Ashbel Green Simonton.

227 f.

Recurso on-line [PDF] 256 Kb. Disponível em: www.revistasementes.com.br

Publicação contínua a partir de 2022.

e-ISSN: 2764-9296.

Título, resumos e textos em português.

Inclui referências.

1. Teologia – Estudo e ensino. 2. Vida cristã. 3. Vocação ministerial. 4. Igreja Presbiteriana – Doutrinas. I. Título. II. Revista Científica de Teologia. III. Faculdade Presbiteriana Mackenzie. IV. Seminário Teológico Presbiteriano Rev. Ashbel Green Simonton.

CDD 285.098105

JURET- JUNTA REGIONAL DE EDUCAÇÃO TEOLÓGICA DO RIO DE JANEIRO

Diretoria

- Presidente - Rev. Sandro Moreira de Matos
- Vice-Presidente - Presb. Pascoal da Silva Filho
- Secretário - Rev. Arivelton Peisini

Titulares

- Rev. Sandro Moreira de Matos
- Presb. Pascoal da Silva Filho
- Rev. Arivelton Peisini
- Rev. Márcio José da Silva Ciríaco
- Presb. Antônio José Rosa

Suplentes

- Rev. Lael Viana de Alcântara
- Rev. Lourival Marciano dos Santos
- Rev. Edson Arantes Ferreira
- Presb. Dorvy da Silva Correia
- Presb. Assuero de Oliveira Silva

JET - JUNTA DE EDUCAÇÃO TEOLÓGICA DA IPB

Diretoria

- Presidente: Rev. Leonardo Sahium
- Vice Pres.: Rev. Alfredo Ferreira de Souza
- Secretário: Pb. Flávio Heringer
- Tesoureiro: Rev. Alexandre Lessa

Titulares

- Rev. Leonardo Sahium (DF)
- Rev. Alfredo Ferreira de Souza (RR)
- Rev. Alexandre Ribeiro Lessa (BA)
- Rev. José Sidério dos Santos (SP)
- Rev. Juliano Balbino (GO)
- Pb. Flávio Heringer (DF)
- Pb. Hildemar Rodrigues Falcão Júnior (MG)
- Pb. Paulo Mendes Júnior (RJ)
- Pb. Ítalo Fittipaldi (PB)



Expediente

Equipe Editorial

Editor-Chefe

- Prof. Dr. Rev. Sergio T. L. Kitagawa - STPS

Editores Adjuntos

- Prof. Rev. Adelino Barros - STPS
- Prof. Dr. Rev. Junio Cesar Rodrigues Lima - PPGH/UERJ

Conselho Editorial

- Prof. Me. Rev. Jackson William Marques Fonseca - STPS
- Prof. Me. Rev. Ivo César Mozart - CPAJ/SP
- Prof. Me. Rev. Eduardo Machado - PFI/UFF
- Prof. Mestrando Rev. Evaldo Beranger - PUC/RJ
- Prof. Me. Rev. Daniel O. Kozlowski de Farias – Mackenzie/SP
- Prof.^a Esp. Tânia Brizon - UCB

Conselho Consultivo

- Prof. Dr. Rev. Junio Cesar Rodrigues Lima - PPGH/UERJ
- Prof. Dr. Rev. Sergio T. L. Kitagawa - FFP/UERJ
- Prof. Doutorando Rev. Heber Bertucci - PUC/RJ

Equipe Técnica

- Prof. Esp. Rev. André Luis Barros Monteiro - STPS
- Prof. Dr. Rev. Junio Cesar Rodrigues Lima - PPGH/UERJ

Diagramação e Editoração Eletrônica

- Equipe Técnica da Revista Sementes



Contato

Endereço Postal

Rua Isolina, 151, Méier, Rio de Janeiro - RJ - CEP: 20710-080

Contato Principal

Equipe Editorial da Revista Sementes / Seminário Teológico Presbiteriano

Reverendo Ashbel Green Simonton

Rua Isolina, 151, Méier, Rio de Janeiro – RJ - CEP: 20710-080

Tel. +55 (21) 2201-6734 - E-mail: revistasementes@gmail.com

Site: www.revistasementes.com.br

Contato para Suporte Técnico

Equipe Editorial da Revista Sementes

E-mail: revistasementes@gmail.com

Todos os textos são de responsabilidade dos autores e não refletem necessariamente a posição da editoria ou da instituição responsável por esta publicação.



Sumário

EDITORIAL

REFLETINDO SOBRE O CALVINISMO BRASILEIRO

Sergio Tuguio Ladeira Kitagawa, 7

DOSSIÊ

CALVINISMO: UM PANORAMA CONCEITUAL E HISTÓRICO

Alderí Souza de Matos, 16

TEOLOGIA PÚBLICA E EDUCAÇÃO: UMA INCURSÃO SOBRE A PROBLEMÁTICA RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO MODERNO

Fabiano de Almeida Oliveira, 35

A LITURGIA ESSÊNCIA NO CULTO

Jouberto Heringer, 66

FÉ E LIBERDADE: UM PANORAMA DO DESAFIO AO PROTESTANTISMO NA SOCIEDADE ESCRAVAGISTA DO SÉCULO XIX

Phillipe dos Santos Cunha de Paula, 75

LIBERALISMO E RESPONSABILIDADE SOCIAL: OS PRESBITERIANOS E SUA PARTICIPAÇÃO NA SOCIEDADE

Silas Luiz de Souza, 101

DEFININDO UM OBJETO DE PESQUISA: O PROTESTANTISMO CALVINISTA PRESBITERIANO BRASILEIRO

Sergio Tuguio Ladeira Kitagawa, 125

ARTIGOS

TEOLOGIA NATURAL: UMA REVISÃO HISTÓRICA

Amanda dos Santos Menezes, 165

UMA SOCIEDADE "SEM CULPA" PRECISA DE EXPIAÇÃO?

Mizael de Souza Meireles, 186

RESENHAS

ENSINANDO PARA TRANSFORMAR VIDAS

Diogo Matheus Tavares, 222

Dossiê Reflexões sobre o Calvinismo Brasileiro

EDITORIAL

Sergio Tuguio Ladeira Kitagawa¹

“Ser ou não ser, eis a questão”

(Shakespeare, William. *Hamlet*. Ato III, Cena I)

Retomo aqui uma das frases mais famosas da literatura mundial para abrir a segunda edição da Revista Sementes, a Revista de Teologia do Seminário Presbiteriano Rev. Ashbel Green Simonton. Este número chega junto com o novo curso oferecido pelo Núcleo de Pós-Graduação do Seminário: o curso de Cosmovisão Cristã, destinado a todo aquele que deseja fundamento bíblico-teológico para viver a fé cristã publicamente nas diversas profissões e carreiras em que atuam. É também um diálogo com a Semana Teológica realizada no 1º semestre de 2023, quando nos dias 13, 14 e 15 de junho de 2023, os convidados Robinson Grangeiro e Joel Theodoro juntaram-se aos professores da casa, Jorge Patrocíni, Heber Bertucci, Daniel Koslowski e Carlos Antônio Lima para se debruçar sobre o tema “Reflexões sobre o calvinismo brasileiro”².

Não é um tema tão simples quanto possa parecer. E aqui, trago minhas próprias reflexões pessoais como uma confissão, que eu tomo como uma autoidentificação ou talvez, para alguns, uma autocrítica. Entendo-me como um calvinista kuyperiano, porque admiro e compartilho das ideias de Abraham Kuyper de que o calvinismo é uma biocosmovisão, “um mundo verdadeiro e um sistema de vida”. O que cremos tem a ver com o que o nosso coração abriga. Nossas crenças são a expressão do que pensamos, no entanto, bem mais: o que cremos é a expressão do que amamos. Por isso, o que cremos acerca de Deus conforme revelado em Sua Palavra é o que deve fundamentar tudo o que pensamos, sentimos e agimos: é imprescindível que tenhamos uma fé pública, uma fé que

¹ Doutor em História pela FFP/UERJ. Diretor do Seminário Presbiteriano Rev. Ashbel Green Simonton.

² (As palestras podem ser acessadas neste link: https://www.youtube.com/playlist?list=PLICAfi_6S9IL0PyGGvSUR_zXPhrmnR6vZ).

não esteja restrita às quatro paredes de nossos santuários, que esteja enclausurada em nossos cultos dominicais, mas uma fé que seja tão abrangente quanto a redenção de Jesus.

Talvez, uma de suas mais conhecidas e mais importantes frases de Kuyper seja: *Na extensão total da vida humana não há nenhum centímetro acerca do qual Cristo, que é o único soberano, não declare: Isto é meu!*

Tenho essa frase como ponto de partida. Jesus é Rei, soberano sobre todas as coisas. Ele é o meu Senhor, pessoalmente falando. Senhor da minha casa, da minha família. Senhor sobre a instituição na qual ele me colocou para servir aos meus irmãos. Senhor sobre tudo o que existe. “Ao Senhor pertence a terra e tudo o que nela se contém. O mundo e os que nele habitam”.

Tenho para mim que alguns conceitos do calvinismo de tradição holandesa e seus desdobramentos não são apenas operacionais enquanto tipos ideais de construção referencial, mas são claramente conceitos originados nas verdades bíblicas: *graça comum* – a crença de que todos os homens são agraciados por Deus, independente de terem sido alvo da *graça especial* ou não. Apenas os eleitos recebem a graça especial, que é a graça redentora – para salvação. Todos os homens, no entanto, são abençoados por Deus que faz nascer o sol sobre maus e bons e vir chuvas sobre justos e injustos; *o mandato cultural*, no qual foi dada ao homem a ordem de cultivar e guardar o Jardim, ou seja gerenciar a criação exercendo domínio sobre todas as ciências, artes e o que mais for possível ao ser humano estabelecer criativamente a partir da criação primeira de Deus; o conceito de *história da redenção* tipificado tradicionalmente no trinômio “Criação-Queda-Redenção”, mas que também pode ser expresso na adição de mais um conceito teológico ficando: “Criação-Queda-Redenção-Consumação”. O conceito de História da redenção resume a ideia de que a humanidade foi criada retamente, mas caiu de seu estado original, tendo sido afetado noeticamente, ou seja, em seu intelecto, seus afetos e sua vontade. Logo, o homem não é racionalmente neutro e assim toda visão de mundo é religiosa em sua essência: ou parte de um coração (palavra usada para aglutinar os conceitos de intelecto, afeição e vontade, ou seja, a integralidade do ser humano) em apostasia contra Deus ou a partir de uma construção teorreferente, quer dizer, uma construção a partir da Palavra de Deus, a Bíblia.

Assim, como todo o homem é pecador, mesmo um pesquisador cristão em sua análise precisa sempre ter a consciência de que suas avaliações não são verdade absoluta. As Escrituras são infalíveis, não o teólogo e sua teologia. Ao mesmo tempo, creio que não podemos e não devemos nos furtar de encontrar auxílio nas mais diferentes ciências

auxiliares como a Antropologia, Sociologia, Filosofia e compreender que, mesmo o ímpio, por ter sido criado à imagem e semelhança de Deus e ser alvo da graça comum tem em seu trabalho expressões de verdade que refletem o Criador. A compreensão de que “toda verdade é verdade de Deus” esteve sempre presente no pensamento teológico da Igreja: Justino³, Agostinho⁴, Archibald Alexander Hodge⁵ e, claro, João Calvino⁶.

Estabelecido este pressuposto de análise, julgo pertinente revisitar Reinhart Koselleck⁷ e suas competentes formulações sobre o campo da história dos conceitos. Somos por ele alertados que um conceito – e aqui inclui-se o de calvinismo – não pode ser analisado como se fosse historicamente estanque. É importante lembrar que conceitos tem seus fundamentos em sistemas sociopolíticos complexos e que são historicamente situados⁸. E assim, ao falar sobre o calvinismo brasileiro, consciente de que ele não está restrito aos presbiterianos, quero destacar dois conceitos importantes para compreensão do calvinismo: os termos “protestante” e “reformado”.

Em primeiro lugar, de forma mais estrita, o termo “protestante” tem origem no registro de protesto feito na segunda Dieta de Spira, no ano de 1529⁹, porém, em uma maior amplitude, designa os grupos originários da Reforma do século XVI¹⁰, mesmo as

³ Justino Mártir (c. 100-165): “... Tudo o que de bom foi dito por eles (filósofos), pertence a nós, cristãos, porque nós adoramos e amamos, depois de Deus, o Verbo, que procede do mesmo Deus ingênito e inefável”. (Segunda Apologia, São Paulo: Paulus, 1995, XIII.4. p. 104).

⁴ Agostinho (354-430): “Todo bom e verdadeiro cristão há de saber que a Verdade, em qualquer parte onde se encontre, é propriedade do Senhor. Essa verdade, uma vez reconhecida e professada, o fará rejeitar as ficções supersticiosas que se encontram até nos Livros sagrados” Santo Agostinho, A Doutrina Cristã, II.33. p. 140-141). “A verdade fundamenta-se de modo permanente na razão das coisas e foi estabelecida por Deus. (Santo Agostinho, O Livre-Arbitrio, São Paulo: Paulus, 1995, II.3.20.54. p. 143). “Todo bem procede de Deus. Não há, de fato, realidade alguma que não proceda de Deus” (Ver também: Santo Agostinho, A Doutrina Cristã, São Paulo: Paulinas, 1991, II.41. p. 149-151 e II.43. p. 153-154).

⁵ A.A. Hodge (1823-1886): “Toda verdade é um só todo” (A.A. Hodge, Esboços de Theologia, p. 7).

⁶ Calvino (1509-1564): “Se reputamos ser o Espírito de Deus a fonte única da verdade mesma, onde quer que ela haja de aparecer, nem a rejeitaremos, nem a desprezaremos, a menos que queiramos ser insultuosos para com o Espírito de Deus” “... visto que toda verdade procede de Deus, se algum ímpio disser algo verdadeiro, não devemos rejeitá-lo, porquanto o mesmo procede de Deus. Além disso, visto que todas as coisas procedem de Deus, que mal haveria em empregar, para sua glória, tudo quanto pode ser corretamente usada dessa forma?” ; “... Se o Senhor nos quis deste modo ajudados pela obra e ministério dos ímpios na física, na dialética, na matemática e nas demais áreas do saber, façamos uso destas, para que não soframos o justo castigo de nossa displicência, se negligenciarmos as dádivas de Deus nelas graciosamente oferecidas” J. Calvino, As Institutas, II.2.16).

⁷ KOSELLECK, Reinhart. “História dos conceitos e história social” IN: *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed.PUC-Rio, 2006.

⁸ “Ainda que os significados abstratos e concretos estejam associados a seus significantes (as palavras), eles se nutrem também do conteúdo suposto, do contexto falado ou escrito e da situação social. Isso vale inicialmente para ambos, palavra e conceitos. O sentido de uma palavra pode ser determinado pelo uso. Um conceito, ao contrário, para poder ser um conceito, deve manter-se polisêmico. Embora o conceito também esteja associado à palavra, ele é mais do que uma palavra: uma palavra se torna um conceito se a totalidade das circunstâncias político-sociais e empíricas, nas quais e para as quais essa palavra é usada, se agrega a ela”. KOSELLECK, Reinhart. “História dos conceitos e história social” IN: *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed.PUC-Rio, 2006.p.109.

⁹ FERREIRA, Valdinei. *Protestantismo e Modernidade no Brasil*. Da utopia à nostalgia. São Paulo: Reflexão, 2010. p. 73.

¹⁰ WRIGHT, D. F. Protestantismo. In: ELWEL, Walter. *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. 1ª Edição. São Paulo: Vida Nova, 1990. Vol.3, N-Z. p. 194

que foram surgindo desde então, fragmentando a religião cristã ocidental¹¹. Os evangélicos calvinistas brasileiros, são, portanto, “protestantes” e estruturalmente dados ao “protesto”, numa “inconformidade com o mundo”. O caráter aguerrido do protestantismo se verifica tanto entre os chamados pentecostais quanto entre os chamados históricos, ainda que com sustentação teológica diferente. A título de comparação, veja-se que, entre os pentecostais é corrente a teologia da batalha espiritual, que atribui aos poderes demoníacos influência sobre as diferentes áreas da vida humana – e mesmo sobre objetos, em algumas variações da doutrina. Há, portanto, a necessidade da libertação do mal. Num primeiro momento, os pentecostais viram o afastamento da chamada “vida secular” como uma espécie de consagração, com objetivo de manterem-se puros, imaculados, não contaminados com o “curso deste mundo”. Ainda assim, essa postura, que criou uma cultura própria, pode ser entendida como um “protesto”, na medida em que, à luz de sua interpretação da realidade e compreensão sobre a vida, criticam o que julgam ser impróprio, corrupto, degenerado. Entre os protestantes históricos, dentre eles os calvinistas, há uma certa racionalização desse mesmo protesto. Não necessária e obrigatoriamente se atribui a influência demoníaca a vida secular, mas o protesto está teologicamente fundado na crença nos efeitos noéticos do pecado, ou seja, a compreensão de que a humanidade teria caído de um estado de retidão original e afetado por essa queda em todas as áreas de sua vida, desde a sua mais íntima estrutura de ser humano.

Em segundo lugar, somos protestantes reformados. Reside nessa expressão um ímpeto de inconformismo constante, no sentido de uma busca contínua pela fidelidade às Escrituras, e por isso, a reforma não é algo inacabado, mas que segue: uma igreja reformada, está sempre se reformando, ou seja, voltando a forma tal qual prescrita pelas Escrituras. Curiosamente, ainda que Martinho Lutero tenha sido chamado “reformador”, o termo reformado e teologia reformada estão associados à herança da Reforma Suíça, que para a surpresa de muitos, não foi iniciada e não teve como único nome o de João Calvino. A tradição reformada suíça teve início com Zwinglio e a aplicação do termo se dá a partir da ideia que os esforços reformadores foram mais profundos e abrangentes do que entre os irmãos germânicos. É bem verdade que, os termos “reformado” e “calvinista” acabaram por serem usados como sinônimos, mas é certo que as fontes do pensamento “calvinista” incluem os escritos de Calvino tanto quanto os de seus

¹¹ PATUZZI, Sílvia. Sem intermediários. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, nº 87, p.20-21, Dez/2012. p.20.

contemporâneos e sucessores, bem como os documentos confessionais produzidos pelo movimento até a época da Assembleia de Westminster. O historiador Alderi Souza de Matos fala da necessidade de distinguir entre calvinismo “*stricto sensu*”, ou seja, o pensamento do próprio Calvino, e calvinismo “*lato sensu*”, o pensamento reformado em geral, uma distinção que é mais perceptível na literatura inglesa quando se usa o termo “calviniano” – referente ao próprio Calvino e calvinista” – referente ao movimento calvinista mais amplo.

Matos é o autor do primeiro artigo desta edição “Calvinismo: um panorama conceitual e histórico”, em que o historiador se lança a refletir sobre o conceito, levantar a trajetória do movimento reformado no Brasil e a incentivar a valorização integral de seu legado.

A seguir, Fabiano de Almeida Oliveira, no artigo “Teologia Pública e Educação: Uma Incursão Sobre A Problemática Relação Entre Religião e Espaço Público Moderno”, sob a égide da boa tradição reformada, defende a inserção de valores e princípios religiosos no currículo escolar e universitário, não como “disciplinado religioso” ou “assédio apologético”, mas na tradução dos conteúdos religiosos proposta por Jürgen Habermas.

Jouberto Heringer volta-se para a prática cültica dos calvinistas no artigo “A liturgia essência no culto”. Ele observa que “a liturgia é um dos principais instrumentos para tirar as pessoas de seus mundos e inaugurar-las em um mundo novo e inusitado”. Um interessante chamado a refletir as práticas internas com intensidade e profundidade como forma de ser transformado para transformar, em tempos em que tanta ênfase se dá a ação do calvinista para fora da realidade eclesial.

E, de fato, os calvinistas brasileiros não deixaram e não tem deixado de agir na esfera pública. No artigo “Fé e liberdade: um panorama do desafio ao protestantismo na sociedade escravista do século XIX”, Phillipe dos Santos Cunha de Paula descreve como os protestantes presbiterianos calvinistas se posicionaram contra a escravidão e nos servem de exemplo para na luta contra o racismo e a discriminação em nossos dias; enquanto no artigo “Liberalismo e Responsabilidade Social: os presbiterianos e sua participação na sociedade”, Silas Luiz de Souza examina jornais protestantes presbiterianos do século XX para examinar as características de suas convicções sobre a proposta política liberal.

Por fim, me junto aos meus colegas no artigo “Definindo um objeto de pesquisa: o protestantismo calvinista presbiteriano brasileiro”, em que analiso as origens dos termos

protestante, calvinista e presbiteriano, historiando o desenvolvimento de suas características estruturais e sua transplantação para o Brasil via experiência norte-americana.

Nesta edição, também temos artigos livres, que são o resultado da pesquisa acadêmica desenvolvida por alunos da instituição: “Teologia Natural: uma revisão histórica”, de Amanda dos Santos Menezes e “Uma sociedade ‘sem culpa’ precisa de expiação?” e a resenha da 2ª edição de “Ensinando para transformar vidas”, elaborada por Diogo Matheus Tavares.

O dossiê temático “Reflexões sobre o calvinismo brasileiro” se justifica em um momento histórico em que há os que advogam que temos experimentado uma espécie de “avivamento calvinista” em terras brasileiras. A expressão foi usada por Mark Oppenheimer em um artigo para o *The New York Times*, referindo-se ao evangelicalismo norte-americano. De forma análoga ao que aconteceu nos EUA ou – me permitam uma crítica um pouco ácida – de forma importada, principalmente nas redes sociais se dissemina a ideia de um avivamento calvinista no Brasil, inclusive de disseminação da teologia reformada entre os nossos irmãos pentecostais. Para além do senso comum, trago alguns dados que entendo serem dignos de nota:

1) Em julho de 2016, foi cancelada uma palestra no Rio de Janeiro, que seria realizada por Augustus Nicodemus na Mega Store da CPAD (editora da Assembleia de Deus, a maior denominação pentecostal do Brasil). Nicodemus, ex-chanceler do Instituto Presbiteriano Mackenzie, é um dos mais destacados e populares teólogos calvinistas no Brasil, com milhares de seguidores no Facebook, Instagram e Youtube (Cf. <https://overbo.news/cpad-cancela-augustus-nicodemus-pressao-pastores/>, acesso em 04/09/2020). Se não houvesse um incômodo com alguma influência calvinista, não haveria necessidade de se cancelar a palestra.

2) O teólogo da Assembleia de Deus Ciro Sanches Zibordi, em artigo de dezembro de 2019, falando sobre um suposto “êxodo pentecostal” de fiéis pentecostais rumo a igrejas calvinistas (ideia sugerida por Augustus Nicodemus), afirmou haver um “amplo movimento de trocas de igrejas desde a Reforma Protestante”.

3) o testemunho de uma “onda calvinista no Brasil” por Idauro Campos, pastor na Zona Metropolitana do Rio de Janeiro (cf. <http://maisreformaoficial.blogspot.com/2017/01/a-onda-calvinista-no-brasil-por-idauro.html>, acesso em 04/09/2020). Ele aponta as seguintes razões: a) um descontentamento com o movimento “gospel”, caracterizado pela criação de uma indústria de entretenimento entre os evangélicos; b) a aproximação de

grupos pentecostais e neopentecostais das lentes teológicas calvinistas – sendo eles o grupo majoritário entre os evangélicos, “uma popularização do calvinismo seria questão de tempo”; c) a disseminação de literatura calvinista por diferentes editoras evangélicas e os diversos congressos e eventos promovidos pelo Brasil; d) o uso da internet e das redes sociais como meio de acesso ao conteúdo de orientação calvinista;

4) a controvérsia contra os calvinistas protagonizada por Silas Malafaia, o mais destacado pastor pentecostal no cenário evangélico brasileiro. Em seu canal do Youtube Malafaia fez um desafio aos que chamou “pseudorreformadores calvinistas predestinados que têm perturbado a igreja evangélica” (cf. <https://www.youtube.com/watch?v=jwKU2ZsqGbE>, acesso em 04/09/2020). Interessante destacar que, antes de promover críticas apaixonadas ao calvinismo, Malafaia afirmou reconhecer a Igreja Presbiteriana como uma “Igreja de Jesus”. A Igreja Presbiteriana é a maior vertente calvinista do Brasil, sendo a Igreja Presbiteriana do Brasil a maior das denominações presbiterianas, que possuía em 2016 cerca de 600 mil membros. Em outro vídeo ele faz um “alerta aos pentecostais” sobre a ameaça calvinista (https://www.youtube.com/watch?v=m_hsFIjmf2s);

5) ainda há poucos trabalhos acadêmicos que tratam dessa influência. Minha pesquisa encontrou somente o trabalho de Pedro André de Sousa Peixoto intitulado, pesquisa de mestrado que deu origem a um artigo e recentemente teve sua dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe. Ver PEIXOTO, Pedro André de Sousa. “Quem eles pensam que são? Identidade calvinista no Brasil contemporâneo”. *Temporalidades – Revista de História*, ISSN 1984-6150, Edição 32, v. 12, n. 1 (Jan./Abr. 2020) e PEIXOTO, Pedro André de Sousa. *A Igreja de Genebra no Brasil: a expansão do Calvinismo*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão-SE, 2021.

6) Também posso citar meu próprio testemunho: há 20 anos, em 2003, a igreja Presbiteriana em que eu congregava deu início a uma série de semanas teológicas que contaram com a participação de assembleianos. Nos anos seguintes, a Igreja Assembleia de Deus de Venda da Cruz praticamente assumiu o evento, apoiados pela Igreja Presbiteriana, multiplicando-se a audiência e os preletores. Há alguns anos, nosso Seminário Simonton, convidou Augustus Nicodemus para uma palestra que ocorreu na Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, conhecida por sua arquitetura como “Catedral Presbiteriana”. Com o auditório lotado, perguntou-se quem eram os alunos e membros de igrejas presbiterianas e a seguir pediu-se para que ficassem de pé os membros de outras denominações. Estes últimos eram a esmagadora maioria.

Assim, compartilho aqui algumas considerações finais, ainda que provisórias, que demandam aprofundamento da análise, mas que servem como ponto de partida para uma leitura atenta dos artigos do presente dossiê temático:

Existe uma linha tênue entre a fidelidade confessional e a mentalidade de seita que se encontra em alguns discursos pseudocalvinistas. O uso do termo é sempre feito como epíteto de autoidentificação, com evidente objetivo de autolegitimar-se. Portanto ser ou não ser calvinista é um instrumento de uma dinâmica de exclusão e de inclusão associada a oposição entre fiel e herege. O uso do termo “calvinista” enquanto categoria de “autoidentificação” se faz para autodeclarar a identidade assumida, podendo indicar desaprovação, desprestígio e como arma de combate que visa deslegitimar o outro. E aqui a manipulação de sentidos tem a ver com estratégia, definição de posicionamento no tabuleiro de jogo das interações sociais, incluindo a instituição eclesiástica: Identidades não são assumidas por simples gosto ou preferência – não somente –, mas essencialmente para que capital simbólico seja manuseado e promova identificação e adesão a um projeto de poder, poder aqui entendido sob a compreensão do sociólogo Pierre Bourdieu, como sendo a capacidade de construir a realidade, o deter e manipular os recursos de afirmação de sentido de ser do mundo, por meio de instituição de valores, categorias hierárquicas e conceitos que soam aos agentes que interagem na realidade social como dotados de espontaneidade, naturalidade e desinteresse.

Ao mesmo tempo, é realmente gratificante perceber o trabalho desenvolvido por vários colegas ministros em sua fidelidade à exposição bíblica e como a teologia calvinista tem sido disseminada através dessa preocupação para com a fidelidade a Deus. No entanto, no Seminário Presbiteriano Simonton, fazemos teologia com interesse pastoral e, por isso, compartilho duas preocupações pastorais com o leitor:

Em primeiro lugar, é assustadora determinada postura ufanista adotada por alguns que vibram mais com a migração interna de evangélicos oriundos de outras tradições teológicas e que abraçam o calvinismo do que a proclamação do evangelho e a conversão dos não-crentes. E aqui, como diretor da instituição presbiteriana que publica esta revista, faço uma autocrítica, não me dirigindo diretamente aos nossos irmãos reformados calvinistas de outras denominações, mas principalmente falando aos meus alunos, da instituição, seus tutores e nossa liderança presbiteriana como um todo: é verificável que estamos recebendo amados irmãos oriundos de diferentes denominações, porque eles têm percebido valor e coerência na teologia reformada calvinista. No entanto, não vejo isso como motivo de efusiva alegria, mas como um possível desvio de foco que pode nos cegar

para problemas sérios para os quais devemos envidar esforços de solução: veja-se que a prática pastoral e alguns indicativos de estudos sociológicos e da análise das estatísticas das nossas igrejas indicam a dificuldade em mantermos nossos filhos na igreja, tanto quanto o baixo número de profissões de fé e batismo, ou seja, a recepção daqueles que se converteram e receberam Jesus Cristo como seu Senhor e Salvador.

E em segundo lugar, proponho que se reflita e se questione se o uso indiscriminado e irrefletido dos conceitos de cosmovisão cristã e a defesa da atuação do cristão na esfera pública não tem trazido efeitos nocivos à causa do evangelho. Explico. Como calvinista, concordo e defendo que os cristãos devem estar envolvidos ativamente em todas as esferas da vida social professando sua fé publicamente. No entanto, isso não pode ser usado como subterfúgio para os que tem grande dificuldade com a evangelização? Ou seja, cristãos que se valem da ideia de que podem e devem viver sua fé sem necessariamente usar linguagem religiosa na verdade esquecem que há uma missão a ser cumprida e que ela é uma tarefa primária e urgente da igreja, ou pior: escondem-se da missão, porque não sabem, ou não querem cumpri-la.

E, por fim, com certo tom de tristeza, eu lanço a seguinte reflexão: será que o desejo ardente de uma solução política em que representantes cristãos de nossa visão de mundo aprovem leis consoante nossas crenças não seja, na verdade, uma autodefesa, mas evidencie o que queremos mascarar: a nossa incompetência em anunciar o evangelho que é o poder de Deus para salvação de todo aquele que crê? Ou pior: uma possível aparência de piedade, mas que nega o poder do Senhor?

“Ser ou não ser, eis a questão”: ser protestante? Ser evangélico? Ser calvinista? Ser presbiteriano? Ser reformado? Deus tenha misericórdia de nós e que, ao refletirmos sobre o calvinismo brasileiro, possamos valorizar nossa história e aprender com o legado de nossos pais na fé, sendo redirecionados a nos identificar primeira e fundamentalmente, com o Senhor da Igreja, Jesus, o Rei dos Reis e Senhor dos Senhores.

Dossiê Reflexões sobre o Calvinismo Brasileiro

CALVINISMO: UM PANORAMA CONCEITUAL E HISTÓRICO

Alderi Souza de Matos

RESUMO

A longa caminhada do calvinismo tem sido caracterizada por uma herança comum, mas também por um inevitável elemento de diversidade com resultados nem sempre os mais desejáveis. O primeiro objetivo deste artigo é fazer uma reflexão inicial sobre o conceito de calvinismo, considerando os diferentes termos e manifestações associados a ele e as tensões que têm experimentado ao longo do tempo em alguns países. Na segunda parte, é feito um levantamento da trajetória do movimento reformado no Brasil, apontando-se algumas de suas lutas, realizações e duas interpretações alternativas: uma com ênfase ético-social e outra da natureza predominantemente doutrinária-confessional. A conclusão é que a descoberta da herança reformada possui imenso significado, mas precisa valorizar esse legado de modo integral.

PALAVRAS-CHAVE: Reforma Suíça; Calvinismo; Fé reformada; Tradição reformada; Ulrico Zuínglio; João Calvino; Brasil; Ashbel Simonton; Confessionalidade.

ABSTRACT

The long trajectory of Calvinism has been characterized by a common heritage, as well as by an inevitable element of diversity whose results are not always desirable. The first purpose of this article is to make an initial reflection on the concept of Calvinism, the different terms and manifestations connected to it, and the tensions it has experienced over the centuries in several countries. In the second part, some aspects of its trajectory in Brazil are laid out, highlighting its struggles, accomplishments, and two alternative interpretations: one having an ethical-social emphasis and the other being predominantly doctrinal-confessional. The conclusion is that the reappropriation of the reformed heritage is welcome, but it involves the need for a full recognition of its implications.

KEYWORDS: Swiss Reformation; Calvinism; Reformed faith; Reformed tradition; Ulrich Zwingli; John Calvin; Brazil; Ashbel Simonton; Confessional.

INTRODUÇÃO

No mundo intelectual existem muitas atitudes irreverentes e preconceituosas em relação ao calvinismo. Uma delas, ao mesmo tempo jocosa e crítica, externada por diversos autores, vê uma suposta relação entre o golfe e o calvinismo escocês. Procurando explicar por que esse esporte sempre teria sido popular entre os calvinistas, o jornalista inglês Alistair Cooke afirmou:

O golfe era exatamente o que o caráter escocês estivera buscando há séculos, a saber, um método de autotortura, disfarçado como um esporte, que iria prender jovens irreligiosos nos princípios do que ficaria conhecido primeiramente como calvinismo e depois como golfe. As principais doutrinas dessa fé são que a vida é sombria e desconfortável e que a vaidade humana não pode prevalecer. O credo do golfista é que os homens devem esperar muito pouco aqui embaixo, e precisam lutar para obtê-lo.¹

Outro autor declara no mesmo tom: “Basta uma rápida olhada nas treze primeiras regras do golfe, criadas em 1774 pela Honorável Companhia de Golfistas de Edimburgo, para ver como o golfe responde à exigência calvinista de resignação diante do infortúnio persistente”.² A declaração de James Barrett Reston caminha na mesma direção: “Golfe: uma praga inventada pelos escoceses calvinistas como punição pelos pecados do homem”.³

Deixando de lado o elemento humorístico dessas citações, percebe-se nelas uma clara má vontade e antipatia em relação ao que se denomina “calvinismo”. Outro exemplo muito citado, desta vez em referência a um dos movimentos calvinistas mais conhecidos, o puritanismo, é a avaliação sarcástica, distorcida e reducionista feita pelo crítico social americano H. L. Mencken: “O puritanismo é o temor aflitivo de que alguém, em algum lugar, possa ser feliz”.⁴

Esses julgamentos levantam uma questão fundamental: o que é exatamente o calvinismo? Ao tentar responder, verificamos que o calvinismo tem não somente problemas de imagem ou reputação, mas de autocompreensão. Dentro do próprio movimento existem diferentes maneiras de entender essa posição teológica, eclesiológica e ética, em razão de sua complexidade histórica.

¹ Harris, Ed. *Golf: Facts, Figures and Fun*. Surrey, England: APPPL, 2007, p. 9. Curiosamente, na mesma página dessa citação, o autor informa que nos primeiros tempos do golfe na Escócia, nos séculos XV e XVI, esse esporte recebeu muitas críticas das Igreja Presbiteriana (Kirk), principalmente por sua prática aos domingos.

² McCormick, David; McGrath, Charles. *The Ultimate Golf Book*. Mariner Books, 2006, Cap. 1. Ver: <https://www.amazon.com.br/Ultimate-Golf-Book-Celebration-Greatest/dp/0618710256>.

³ Disponível em: <https://www.goodreads.com/quotes/96049-golf-a-plague-invented-by-the-calvinistic-scots-as-a>. Acesso em: 24 abr. 2023.

⁴ *Christian History*, Issue 41, Vol. XIII, n. 1, 1994, p. 2.

1 DELIMITANDO UM CONCEITO

Em primeiro lugar, muitos objetam contra o próprio uso do termo calvinista, por considerá-lo parcial como descrição dessa corrente religiosa. Via de regra, as origens do calvinismo são encontradas na Reforma Suíça do século XVI. Ocorre que o iniciador desse movimento não foi João Calvino, e sim Ulrico Zuínglio. Entender a Reforma Suíça ou Segunda Reforma somente em conexão com Calvino, deixa de fora esse outro personagem pioneiro fundamental. Embora Calvino tenha sido uma figura exponencial e tenha se tornado o principal responsável pela extraordinária expansão internacional da Reforma Suíça, ele não foi o único de seus proponentes iniciais, e muito menos o único articulador da sua teologia.

Zuínglio não apenas foi o fundador da Reforma Suíça, mas produziu escritos teológicos e confessionais de grande expressão. Sua contribuição só não foi maior por causa da morte precoce em campo de batalha (1531). É significativo que o historiador Timothy George, ao falar sobre a teologia dos reformadores, dedique um capítulo a Martinho Lutero, outro ao anabatista Menno Simons e dois à Reforma Suíça: um a Zuínglio e outro a Calvino.⁵ Porém, apesar da sua relevância, com o passar do tempo o legado do reformador de Zurique acabou sendo ofuscado pelo colega de Genebra. O zuinglianismo ficou mais associado à compreensão memorial ou simbólica da Ceia do Senhor, em distinção do entendimento realista de Calvino (“presença real”). Assim, a herança de Zuínglio, mediada pelos seus sucessores, a começar de João Henrique Bullinger, coautor do *Consensus Tigurinus* e autor da *Segunda Confissão Helvética*, fica relativizada ou esquecida quando se fala da Reforma Suíça apenas em termos de “calvinismo”.

Além disso, mesmo quando se fala da Segunda Reforma em conexão com a vertente que se tornou preponderante, ou seja, aquela associada a Calvino, surge outra dificuldade. Os próprios defensores e entusiastas de Calvino, aqueles que admiram a estatura intelectual, teológica e organizacional do ilustre reformador, reconhecem que é um equívoco atribuir exclusivamente a ele a paternidade da teologia associada ao seu nome. Existe a consciência de que as fontes do pensamento “calvinista” são não somente os escritos do reformador, mas os de seus contemporâneos e sucessores, bem como os

⁵ George, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1993, p. 109-161.

documentos confessionais produzidos pelo movimento até a época da Assembleia de Westminster.

Daí a preferência pelo termo mais abrangente e justo do ponto de vista histórico e teológico – “movimento reformado” –, bem como seus derivados “teologia reformada”, “fé reformada”, “tradição reformada”, “cosmovisão reformada” etc. Essa designação inclui, sim, a contribuição fundamental de João Calvino, mas também contempla as outras fontes do pensamento associado à Reforma Suíça. A origem desse conceito resultou da compreensão de que a Reforma Suíça tinha sido mais profunda e abrangente do que a Reforma Alemã, produzindo uma igreja verdadeiramente reformada.

Um exemplo da dificuldade em relacionar adequadamente as duas designações (calvinismo e tradição reformada) pode ser observado na definição de “calvinismo” encontrada num conhecido dicionário de termos teológicos: “Os ensinamentos desenvolvidos e sistematizados de João Calvino (1509-1564) que se difundiram pela Europa e internacionalmente desde o século XVI até hoje. Também chamado de tradição reformada”.⁶ Ora, a tradição reformada não é composta apenas pelos ensinamentos de Calvino, por importantes que sejam. Daí a necessidade de distinguir entre calvinismo “stricto sensu”, ou seja, o pensamento do próprio Calvino, e calvinismo “lato sensu”, o pensamento reformado em geral. Em inglês, essa distinção fica perceptível por meio de dois adjetivos, o primeiro dos quais ainda não é corrente em língua portuguesa: “Calvinian” (calviniano) – referente ao próprio Calvino, e “Calvinist” ou “Calvinistic” (calvinista) – referente ao movimento calvinista mais amplo.

O mesmo dicionário acima referido define o termo “reformado”, assim como seus correlatos “igrejas reformadas”, “teologia reformada” e “tradição reformada”, como algo associado à obra teológica tanto de Calvino quanto de Zuínglio, Bullinger, John Knox e outros reformadores, em contraste com a reforma luterana e o movimento anabatista.⁷ Porém, ainda assim persiste uma ambiguidade no uso do termo “reformado”, porque podem existir duas latitudes de aplicação: reformado no sentido amplo do vocábulo, ou seja, referente à Reforma Protestante de modo geral, e reformado no sentido estrito, aquilo que se refere especificamente à Reforma Suíça ou Segunda Reforma.

Para complicar essa questão, surgiu na segunda metade do século XVI uma nova diferenciação entre os herdeiros da Reforma Suíça. Na Europa continental, as igrejas calvinistas ficaram conhecidas como “reformadas”. Daí, Igreja Reformada da Suíça,

⁶ McKim, Donald K. *Westminster Dictionary of Theological Terms*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, p. 36.

⁷ *Ibid.*, p. 234.

Igreja Reformada da França, Igreja Reformada da Holanda etc. Nas Ilhas Britânicas, por influência dos acontecimentos na Escócia, tais igrejas ficaram conhecidas como “presbiterianas”. Essa designação teve um fundo político-eclesiástico: o presbiterianismo escocês foi uma afirmação da autonomia da igreja em relação ao estado (monarquia), que preferia o sistema episcopal de governo eclesiástico, mais conveniente para os seus interesses. É como se os escoceses dissessem, sob a liderança de John Knox e outros: queremos uma igreja regida por presbíteros eleitos pelas comunidades, e não por bispos nomeados pelos reis.

Diante da insistência dos ingleses no episcopalismo e na liturgia aparatosa da Igreja Anglicana, os escoceses prometeram defender até à morte a manutenção de sua igreja presbiteriana. Para isso, eles levantaram armas contra o rei Carlos I e depois sofreram horrivelmente sob Carlos II. Embora a designação oficialmente adotada por eles tenha sido Igreja da Escócia, popularmente conhecida como “Kirk”, sem a palavra presbiteriana, ficou claro desde o início que o sistema de governo era o que chamamos de presbiterianismo. Na Inglaterra, na Irlanda e posteriormente na América do Norte e em outros lugares do mundo, o termo passou a fazer parte da nomenclatura denominacional: Igreja Presbiteriana.

Todavia, a distinção entre igrejas reformadas continentais e presbiterianas insulares foi mais que uma questão de geografia ou nomenclatura. Ela teve importantes consequências no âmbito teológico e confessional. Em outras palavras, essas igrejas adotaram oficialmente diferentes documentos da fé reformada como seus padrões doutrinários. Embora tais documentos contenham em essência as convicções comuns da teologia calvinista, as diferenças de ênfase são significativas. As igrejas reformadas de origem escocesa ou escocesa-irlandesa acabaram abraçando com vigor os Padrões de Westminster (Confissão de Fé e Catecismos), com sua categórica afirmação dos temas mais distintivos da Reforma Suíça.

Já as igrejas reformadas de origem continental adotaram outros documentos confessionais, alguns deles reveladores de um calvinismo atenuado, evitando as declarações mais contundentes da teologia reformada, principalmente na esfera da eleição ou predestinação. Essa linguagem mais moderada foi reflexo das lutas que essas igrejas enfrentaram e da necessidade de buscar um *modus vivendi* com outras confissões protestantes existentes em seus territórios, especialmente o luteranismo.

Dois exemplos disso são a própria Suíça e a Alemanha. Na Igreja Reformada Suíça adquiriu enorme relevância a *Segunda Confissão Helvética* (1566), redigida por

Henrique Bullinger, com sua posição reconhecidamente contida e conciliadora no que diz respeito à predestinação. Esse extenso e valioso documento se pronuncia com muita ênfase sobre a eleição para a salvação, mas quase nada diz sobre a reprobção. O longo capítulo X afirma a eleição dos santos “em Cristo” e “pela fé em Cristo”, como se vê no parágrafo 2: “... em Cristo e por causa de Cristo que Deus nos elegeu, e aqueles que agora se encontram enxertados em Cristo pela fé também foram eleitos”. A confissão exorta as pessoas a “não julgar apressadamente nenhum homem como reprovado diante de Deus” (parágrafo 4) e censura aqueles que ficam perguntando se são eleitos, “pois o homem precisa ouvir a pregação do evangelho e nele crer. E se alguém crê e está em Cristo, está indubitavelmente eleito” (parágrafo 8). A seguir, no parágrafo 9, de modo sensível e pastoral, tendo em vista aqueles que se afligiam com essa questão, declara:

Seja, pois, Cristo o espelho no qual possamos contemplar a nossa predestinação. Temos um testemunho bastante claro e evidente de que estamos inscritos no Livro da Vida se tivermos comunhão com Cristo, e se ele for nosso e nós dele graças à verdadeira fé. Que isso nos conforte e nos livre da tentação que nos ronda sobre a predestinação...

Quanto à Igreja Reformada Alemã, seu principal documento confessional foi o *Catecismo de Heidelberg* (1563), um texto elogiado por seu conteúdo pessoal e caloroso, mas cuja verdadeira orientação teológica tem dividido os estudiosos.⁸ O Dr. Lyle Bierma, grande especialista nesse documento, chama a atenção para o seu silêncio em alguns pontos-chave como a predestinação, o pacto e certos aspectos da doutrina sacramental. Quanto à eleição ou predestinação, ele destaca que só ocorrem duas rápidas referências explícitas, sem maior elaboração. Quando Cristo retornar para julgar os vivos e os mortos, “ele me levará para si mesmo, com todos os *eleitos* na alegria e glória celestiais” (52). Um pouco adiante o texto afirma: “Creio que o Filho de Deus reúne, protege e conserva, dentre todo o gênero humano, sua comunidade *eleita* para a vida eterna” (54). Após cuidadosa análise, Bierma conclui que o catecismo é um documento propositalmente irênico e conciliador, concentrando-se na base teológica comum aos seguidores de Melancton, Calvino e Bullinger.⁹

Um terceiro documento que ilustra essa atitude é a *Confissão Belga* (1561), do pastor Guido de Brès, martirizado em 1567. Seu entendimento do tema da reprobção se aproxima da posição do antigo bispo Agostinho de Hipona, denominada preterição. No

⁸ Bierma, Lyle D. “As fontes e a orientação teológica do Catecismo de Heidelberg”. In: Bierma, Lyle D. *Introdução ao Catecismo de Heidelberg*: fontes, história, teologia. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 84-86.

⁹ *Ibid.*, p. 114.

artigo 16, evitando dizer que Deus condenou ativamente à perdição os não eleitos, a confissão declara simplesmente que ele os deixa num estado em que já se encontram naturalmente:

Creemos que, quando o pecado do primeiro homem (Adão) o lançou com toda a sua descendência na perdição, Deus se mostrou como ele é, a saber: misericordioso e justo. Misericordioso porque ele livra e salva da perdição aqueles que ele, em seu eterno e imutável conselho, somente pela bondade, elegeu em Jesus Cristo nosso Senhor, sem levar em consideração obra alguma deles. Justo, porque ele deixa os demais na queda e na perdição em que eles mesmos se lançaram.¹⁰

Um último comentário sobre esse ponto diz respeito às Igrejas Reformadas da Holanda, que abraçam como seus padrões doutrinários as chamadas “Três Formas da Unidade”: o *Catecismo de Heidelberg*, a *Confissão Belga* e os *Cânones de Dort*, estes últimos de 1619. A curiosidade é que, como foi visto, o primeiro documento é moderadamente calvinista, o segundo mais explícito, porém ainda contido, e o terceiro muito intenso e ousado em sua exposição daquilo que se denomina “os cinco pontos do calvinismo”. Em suma, vemos aqui três documentos confessionais com ênfases bastante distintas sendo aceitos pelas mesmas igrejas.

Com o passar do tempo, surgiram duas atitudes contrastantes em relação ao calvinismo clássico. Uma delas foi de grande valorização e aprofundamento, como se percebe, de maneira exemplar, no puritanismo inglês. Tradicionalmente, os puritanos dos séculos XVI e XVII foram simplesmente descritos como os calvinistas ingleses. A historiografia atual tem ressaltado que também havia calvinistas na Inglaterra fora do movimento puritano. Na verdade, o calvinismo foi a posição teológica predominante da Igreja Anglicana até por volta de 1630, como se pode perceber em importantes declarações confessionais como os *Trinta e Nove Artigos* (1563), sucessores dos *Quarenta e Dois Artigos* (1553) do arcebispo Thomas Cranmer, os *Artigos de Lambeth* (1595) e os *Artigos Irlandeses* (1615), do bispo James Ussher. Tais documentos estão entre as principais fontes da *Confissão de Fé de Westminster*, conforme argumenta, entre outros, o autor Robert Letham.¹¹

Porém, é forçoso reconhecer que em nenhum outro segmento do protestantismo inglês o calvinismo experimentou um florescimento e uma aplicação tão ampla quanto entre os chamados puritanos. A preocupação desse grupo com a plena reforma da Igreja

¹⁰ Para uma comparação de importantes confissões reformadas sobre esse e outros tópicos, ver: Beeke, Joel R; Ferguson, Sinclair B. *Harmonia das confissões reformadas*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

¹¹ Letham, Robert. *The Westminster Assembly: reading its theology in historical context*. Phillipsburg, NJ: P & R, 2009.

Inglesa em todas as áreas – no governo eclesiástico, no culto e na teologia – foi excepcional e lhes deu o nome pelo qual ficaram conhecidos. Sua luta pela pureza bíblica da igreja foi incansável, mas eles também se destacaram no estudo e interpretação das Escrituras, na espiritualidade calorosa, na pregação vibrante, no zelo pastoral, no anseio pela transformação da sociedade e, em especial, na sua reflexão teológica.

Existe um intenso debate sobre a relação entre a teologia puritana e o pensamento reformado original. Alguns autores falam em descontinuidade ou ruptura, como é o caso de um célebre ensaio de R. T. Kendall, ironicamente o sucessor de Martyn Lloyd-Jones na Capela de Westminster.¹² Todavia, é predominante a opinião de que os teólogos puritanos, bem como outros pensadores da chamada “ortodoxia reformada”, não fizeram nenhuma alteração substancial da teologia de Calvino, mas desenvolveram mais amplamente certos temas que haviam sido intimados, mas permaneciam em forma embrionária, como a teologia do pacto. Ninguém questiona que as contribuições de luminares como William Perkins, William Ames, Richard Sibbes, Thomas Goodwin e, em especial, John Owen, foram de extraordinário valor para o enriquecimento e aprofundamento da teologia calvinista, reformada. Mesmo depois que o puritanismo como movimento histórico chegou ao fim, sua influência permaneceu ao longo dos séculos na pessoa de seus herdeiros, indivíduos como Jonathan Edwards, Charles H. Spurgeon, J. C. Ryle, D. Martyn Lloyd-Jones, James I. Packer, James M. Boice e outros.

A outra atitude em relação ao calvinismo clássico, totalmente oposta a esta última, foi de repúdio e afastamento radical, principalmente a partir da controvérsia arminiana, ocorrida na Holanda no início do século XVII. Armínio e seus seguidores articularam uma teologia alternativa ao calvinismo, centrada na liberdade e autonomia da vontade humana, encontrando um número crescente de simpatizantes. Essa teologia, condizente com o espírito da época, teve ampla divulgação com o advento do Iluminismo, no século XVIII, e posteriormente com a teologia liberal, no século XIX.

Uma boa ilustração desse fato foi o que ocorreu nos Estados Unidos. A grande nação norte-americana teve entre seus principais fundadores os puritanos, com seu grande experimento na Nova Inglaterra a partir de 1620. Apesar de alguns excessos ocasionais, os puritanos americanos deram valiosas contribuições para a formação religiosa, política, educacional e cultural da nova nação. Os colégios de Harvard (1636) e Yale (1701) se tornaram instituições de grande renome e influência. O Primeiro Grande Despertamento,

¹² Kendall, R. T. “A modificação puritana da teologia de Calvino”. In: Reid, W. Stanford (Org.). *Calvino e sua influência no mundo ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990, p. 245-264.

no século XVIII, teve início na Nova Inglaterra. É considerado pelos historiadores o primeiro evento em escala nacional da história americana e teve um fundamento fortemente calvinista, por meio de grandes pregadores e avivalistas como Jonathan Edwards e George Whitefield.

A partir da Revolução Americana e da Independência dos Estados Unidos (1776) ocorreu uma transformação impressionante. A ideia de que o ser humano é plenamente livre e, portanto, construtor do seu próprio destino, contribuiu para o avanço tanto do arminianismo quanto do ideário iluminista. O Segundo Grande Despertamento, nas primeiras décadas do século XIX, teve como principal expoente o ex-calvinista, agora arminiano, Charles G. Finney, segundo o qual um avivamento podia ser produzido por ações humanas, mediante o uso de técnicas adequadas, as chamadas “novas medidas” (*new measures*). Concomitantemente, o liberalismo, sob a designação de “unitarismo” (negação da Trindade), teve um impacto avassalador sobre as antigas igrejas congregacionais da Nova Inglaterra, boa parte das quais abandonou sua herança puritana e calvinista, o mesmo ocorrendo com os colégios de Harvard e Yale. Essas igrejas unitárias mais tarde se ligaram ao movimento universalista, dando origem à Associação Unitária Universalista, com sua postura radical e semipagã.

Os presbiterianos americanos sentiram o impacto desses vendavais teológicos, surgindo desde o início dois polos distintos: de um lado, os defensores intransigentes da ortodoxia de Westminster, conhecidos sucessivamente como Ala Velha (*Old Side*), Velhas Luzes (*Old Lights*) e Velha Escola (*Old School*), e, do outro, os elementos menos apegados aos padrões confessionais, que valorizavam grandemente a experiência religiosa, designados Ala Nova (*New Side*), Novas Luzes (*New Lights*) e Nova Escola (*New School*). Embora estes últimos fossem fortemente evangélicos e reformados, acabaram fazendo concessões e abrindo as portas para indesejáveis desdobramentos posteriores. Por fim, a Controvérsia Modernista-Fundamentalista, no início do século XX, mudou para sempre a face do presbiterianismo norte-americano, como demonstrado pelo autor Bradley Longfield, entre outros.¹³

Chegando aos séculos XX e XXI, deparamo-nos com uma realidade de banalização do termo “reformado”. Indivíduos e igrejas que têm muito pouco em comuns com os outros ou com a herança histórica do calvinismo ainda assim insistem em se

¹³ Longfield, Bradley J. *The Presbyterian Controversy: Fundamentalists, Modernists, and Moderates*. New York: Oxford University Press, 1991. Ver também: Lucas, Sean Michael. *O cristão presbiteriano: convicções, práticas e histórias*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 167-200.

identificar como reformados. Por causa dos grandes personagens, escritos e eventos associados ao movimento, o termo ostenta uma aura de dignidade e respeitabilidade. Todavia, como a teologia que muitos grupos abraçam já não é a das grandes confissões dos séculos XVI e XVII, eles só podem ser considerados reformados ou calvinistas do ponto de vista histórico (descendem de igrejas calvinistas) e organizacional (adotam o governo eclesiástico por meio de presbíteros e concílios).

Esse uso excessivamente abrangente, e por isso vago e difuso, do termo reformado pode ser constatado no livro *Introduction to the Reformed Tradition*, de John H. Leith, antigo professor de teologia no Seminário Teológico Union, na Virgínia. Ele diz no prefácio:

A tradição reformada não pode ser definida com precisão. Aqui ela é entendida de modo amplo com o padrão de cristianismo protestante que tem suas raízes na Reforma do século dezesseis na Suíça e em Estrasburgo. A tradição está bem estabelecida teologicamente pelas realizações autoritativas das *Institutas da Religião Cristã* de Calvino, no século dezesseis, e da *Dogmática Eclesiástica* de Karl Barth, no século vinte. Outros aspectos da tradição não possuem declarações definitivas dessa natureza. Nenhum credo, liturgia ou forma de governo pode ser definida como tipicamente reformada.¹⁴

Na atualidade, há uma grande latitude de entendimentos sobre o que significa ser reformado ou calvinista, alguns grupos escolhendo um elemento dessa tradição e interpretando-o de acordo com os seus compromissos ideológicos e culturais. Por exemplo, é sabido que Calvino tinha fortes preocupações de natureza política e social, ou seja, no campo da ética cristã. Ele fazia gestões junto aos conselhos dirigentes de Genebra visando coibir práticas financeiras e comerciais lesivas ao interesse público. Ele se preocupava com os pobres, doentes, menores e refugiados, apoiando instituições que se voltavam para essas pessoas. No entanto, essa temática nunca assumiu o primeiro lugar na sua pregação, reflexão e atividades. Além disso, sempre que se voltava para essa área, Calvino o fazia em plena submissão aos ditames mais fundamentais das Escrituras e do evangelho, aqueles atinentes à ação redentora e reconciliadora de Deus em Jesus Cristo.

Quando uma igreja decide adotar uma agenda sociopolítica como seu programa supremo ou exclusivo de missão, isso se constitui numa dolorosa distorção do calvinismo e da fé reformada. Tal postura tem resultado na descaracterização e enfraquecimento contínuo de antigas e valorosas denominações reformadas do Hemisfério Norte. De modo inverso, a ausência de qualquer preocupação com os problemas da sociedade também deixa de fazer justiça à herança reformada.

¹⁴ Leith, John H. *An Introduction to the Reformed Tradition*. Atlanta: John Knox Press, 1981, p. 8.

2 A EXPERIÊNCIA BRASILEIRA

O Brasil é uma das principais histórias de sucesso das missões calvinistas ao redor do mundo. À exceção da Coreia do Sul e talvez da China, é o país com maior número de presbiterianos e reformados fora do eixo Europa-Estados Unidos. Todavia, foi longo e árduo o caminho percorrido até se chegar à situação atual.

Apesar da alegação de importantes missiólogos de que os protestantes do século XVI não se interessaram por missões transculturais, isso não é exatamente verdadeiro em relação aos reformados. Calvino não só manteve valiosos contatos pessoais e correspondência com indivíduos e grupos de diversas nações europeias, procurando atraí-los para as convicções reformadas (daí ser conhecido como o “diplomata da Reforma”), mas muitos de seus simpatizantes se dedicaram a um vigoroso trabalho de pregação do evangelho nas mais variadas regiões daquele continente.

O que os reformados não fizeram, ou não puderam fazer naquele período, foi empreender missões junto a povos de outros continentes, principalmente aqueles que nada sabiam sobre a fé cristã. Essa aparente omissão resultou de diversos fatores limitadores da época, não de um desinteresse pelo assunto. Porém, mesmo isso não é totalmente verdadeiro e uma das melhores ilustrações desse fato foi o que aconteceu no Brasil em meados do século XVI. Nessa ocasião um grupo de calvinistas franceses (huguenotes) desembarcou na baía de Guanabara tendo como um de seus objetivos expressos a evangelização dos indígenas. Os acontecimentos demonstraram que eles não estavam adequadamente preparados para a tarefa, mas isso não elimina o fato de que tiveram essa genuína preocupação missionária.

A França Antártica é um episódio ainda pouco estudado da história inicial do Brasil. São muitos os personagens, as motivações e os interesses que entraram em choque naqueles dez anos de permanência dos franceses em terras brasileiras. Ao contrário do que muitos pensam, não se tratou de uma invasão protestante. Embora o vice-almirante Nicolas Durand de Villegaignon tivesse simpatias iniciais pelo protestantismo, ele era um fiel católico romano e o mesmo se pode dizer da maior parte de seus liderados. O segmento reformado da colônia foi tardio e diminuto, mas deixou um legado de grande relevância. O pequeno grupo, constituído de dois pastores e doze leigos, realizou no dia 10 de março de 1557, na ilha de Serigipe (atual ilha de Villegaignon), o primeiro culto protestante nas Américas.

É significativo que o principal motivo da posterior contenda entre o comandante da colônia e os reformados tenha sido a Ceia do Senhor, um dos pontos mais debatidos na Reforma do século XVI. Porém, a maior contribuição desse pequeno contingente foi sem dúvida o documento confessional que ficou conhecido como *Confissão de Fé da Guanabara* (1558). Seus 17 artigos abordam sucessivamente a doutrina de Deus, os sacramentos, o livre arbítrio, a autoridade para perdoar pecados e fazer imposição de mãos, o divórcio, o casamento dos ministros, os votos de castidade, a intercessão dos santos e as orações pelos mortos.¹⁵ O final do artigo 10 afirma significativamente: “O homem predestinado para a vida eterna, embora peque por fragilidade humana, todavia não pode cair em impenitência. A este propósito, S. João diz que ele não peca, porque a eleição permanece nele [1Jo 5.18]”.

Essa singela e corajosa declaração da fé reformada serviu de base para que seus autores fossem acusados de heresia, condenados à morte e executados. Os posteriores livros de Jean de Léry (*Viagem à Terra do Brasil*) e Jean Crespín (*História dos Mártires*) preservaram informações valiosas sobre esse experimento singular, a primeira presença calvinista em terras brasileiras.

O século seguinte testemunhou uma segunda tentativa de implantar a fé reformada no Brasil, numa região diferente e em escala muito maior. A invasão holandesa no Nordeste e a subsequente implantação do que se convencionou chamar de Brasil Holandês se estendeu por um quarto de século (1630-1654) e teve uma forte dimensão institucional. Durante a ocupação, foram criadas 22 igrejas locais, dois presbitérios (Pernambuco e Paraíba) e um sínodo, o Sínodo do Brasil, da Igreja Reformada Holandesa. Entraram em atuação mais de 50 pastores (“predicantes”), além de pregadores assistentes, presbíteros e diáconos.

Pondo em prática um dos elementos importantes da cosmovisão reformada, foi realizado um vasto programa diaconal, tendo sido nomeados mais de 100 indivíduos para trabalhar em tempo integral como professores e “consoladores dos enfermos”. Apesar da manutenção do sistema escravagista, a situação dos cativos preocupou os holandeses e eles insistiram que os africanos recebessem instrução religiosa e fossem recebidos na igreja. De modo especialmente significativo, a igreja reformada fez um magnífico trabalho evangelístico e assistencial junto aos indígenas. Na época da expulsão dos

¹⁵ Para um pequeno estudo introdutório seguido do texto da confissão, ver: Matos, Alderi S. “The Guanabara Confession of Faith”, *Unio cum Christo*, Vol. 1, No. 1-2 (2015), p. 133-143.

batavos havia projetos de preparação de um catecismo e de tradução da Bíblia na língua dos nativos.¹⁶

Apesar de suas grandes limitações e do fato de não terem deixado frutos permanentes, a não ser na forma de documentos, essas duas primeiras manifestações do calvinismo no Brasil foram de importância singular. Elas mostraram o grande potencial para contribuições valiosas que a fé reformada tinha a oferecer, algo que ainda teria de esperar dois séculos para se concretizar de modo duradouro.

O ingresso definitivo do calvinismo no Brasil se deu em circunstâncias muito diversas das que foram descritas acima. Depois de três séculos, o país havia adquirido a sua independência e, não obstante a igreja romana ainda permanecer como religião oficial, a existência de um governante esclarecido (D. Pedro II) e de uma classe política influenciada pelo ideário liberal, possibilitou a entrada e a presença legal do protestantismo no Brasil. Já a partir da década de 1820 surgiram os primeiros imigrantes protestantes, tanto anglicanos quanto luteranos, embora eles não tenham procurado comunicar a sua fé aos nacionais. Entre eles havia também alguns calvinistas, e assim, em 1827, foi fundada no Rio de Janeiro a Comunidade Protestante Alemã-Francesa, reunindo luteranos e reformados na mesma congregação. Mais tarde reformados suíços também se agregaram a essa igreja.¹⁷

Assim como os dois primeiros grupos protestantes que se interessaram em pregar o evangelho aos brasileiros (no caso, os índios) no período colonial foram constituídos de reformados, de modo apropriado os dois primeiros missionários a iniciarem um trabalho permanente entre os brasileiros no período imperial tinham ligações com o calvinismo, embora em diferentes graus. Foram eles Robert Reid Kalley e Ashbel Green Simonton.

Kalley era escocês e foi criado como presbiteriano. Formando-se em medicina, chegou a oferecer seus serviços à Igreja da Escócia como candidato ao trabalho missionário na China, o que não se concretizou. Acabou indo para a Ilha da Madeira, onde iniciou um trabalho médico e evangelístico de grande êxito, vindo a ser ordenado por alguns membros da Sociedade Missionária de Londres. Ao irromper violenta perseguição contra ele e seus correligionários, precisaram deixar às pressas aquela ilha para salvar a vida. Um desses refugiados, João Fernandes da Gama, que mais tarde veio para o Brasil como missionário presbiteriano, escreveu um livro sobre aquela amarga

¹⁶ Sobre essas e outras questões, ver o magnífico estudo: Schalkwijk, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil holandês (1630 a 1654)*. 3. ed. rev. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

¹⁷ Reily, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1993, p. 55.

experiência, intitulado *Perseguição dos Calvinistas da Madeira* (1896). Era assim que Kalley e seus fiéis eram conhecidos – calvinistas.

Posteriormente, tendo perdido a esposa, Kalley se casou em segundas núpcias com a inglesa Sarah Poulton, pertencente a uma destacada família congregacional. Vindo para o Brasil (1855), tornou-se o introdutor dessa igreja no país. Vale lembrar que os congregacionais eram herdeiros dos puritanos, possuindo estreitas ligações com o calvinismo. Seu principal documento confessional, a *Declaração de Savoy* (1658), recebeu fortíssima influência da *Confissão de Fé de Westminster*. Assim, embora Kalley tenha deixado o presbiterianismo, reteve alguma coisa da fé reformada. Um dado revelador diz respeito a um de seus colaboradores no Rio de Janeiro, o inglês William Dreaton Pitt. Transferindo-se para São Paulo, onde se dedicou ao comércio, Pitt foi arrolado na igreja presbiteriana, mas, “sendo um calvinista convicto”, primeiro fez um exame cuidadoso do sistema presbiteriano de governo eclesiástico.¹⁸

Sem dúvida, o grande introdutor do calvinismo no Brasil foi o Rev. Ashbel G. Simonton, chegado em 1859. É interessante lembrar que esse pioneiro recebeu influências das duas alas do presbiterianismo americano. Residindo em Harrisburg, na Pensilvânia, ele foi profundamente impactado por um avivamento associado à chamada Nova Escola. Posteriormente, estudando no Seminário de Princeton, em Nova Jersey, recebeu forte influência do Dr. Charles Hodge, seu professor de teologia, um dos luminares da Velha Escola, com sua ortodoxia calvinista. Os sermões publicados de Simonton são reveladores das suas convicções reformadas. Os temas de alguns deles são “Cristo, nosso substituto”, “Os filhos do pacto” e “A ceia do Senhor”.¹⁹ Todavia, a natureza exata do calvinismo de Simonton é algo que ainda precisa ser estudado criteriosamente.

De um modo geral, os missionários presbiterianos que vieram para o Brasil nos primeiros 50 ou 60 anos eram bastante convictos de sua fé reformada, fossem eles da Igreja do Norte (PCUSA) ou da Igreja do Sul (PCUS). O primeiro professor de teologia do Seminário Presbiteriano (Friburgo, São Paulo e Campinas), Rev. John Rockwell Smith, possuía vasta cultura teológica, alimentada por sua rica biblioteca. Segundo consta, “seus longos sermões, de cinquenta minutos pelo menos, eram profundamente doutrinários e firmemente calvinistas”.²⁰ O mesmo aconteceu no Nordeste. Em 1905, o Rev. George Edward Henderlite, um dos fundadores do Seminário Presbiteriano do

¹⁸ Matos, Alderi S. *Os pioneiros presbiterianos do Brasil: missionários, pastores e leigos do século 19*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 308. Pitt chegou a ser ordenado pastor presbiteriano, mas faleceu seis meses depois.

¹⁹ Simonton, Ashbel Green. *Sermões escolhidos de Simonton*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

²⁰ Matos, *Os pioneiros*, p. 191.

Norte, então ainda em Garanhuns (PE), informou que os estudantes precisavam dominar os *Esboços de Teologia*, de Archibald Alexander Hodge, e conheciam quase de cor o livreto *O Evangelho Ensinado por Calvino*, (“The Gospel as Taught by Calvin”), do Rev. R. C. Reed, professor do Seminário Teológico de Columbia.²¹ Boanerges Ribeiro observa:

A Teologia de Princeton modelou a prédica, a polêmica e a ação pastoral dos introdutores presbiterianos da Reforma no Brasil... Creio poder afirmar que nossos sulistas, como os nortistas, têm sua matriz teológica em Princeton. A Velha Escola dominou o Seminário de Princeton, de sua fundação até inícios da década de 1920. Também dominou o Union, da Virgínia, e o Columbia, da Carolina do Sul, por pouco tempo mais.²²

Porém, o fato é que, à medida que o século XX avançou, houve uma mudança sutil, mas crescente, na postura teológica e missiológica dos missionários norte-americanos, cada vez mais interessados em questões sociais. O mesmo aconteceu com muitos pastores brasileiros, sob a influência das novas ideias procedentes da Europa e dos Estados Unidos. Escrevendo em 1932, Erasmo Braga, grande líder da cooperação evangélica, procurou explicar por que a controvérsia modernista-fundamentalista não agitou o Brasil:

A maior parte dos líderes deste campo poderia ser classificada como fundamentalista, mas muito poucos são do tipo extremado. Já houve caçadores de heresias, mas existem poucos hereges para serem pegos. O evangelismo é o centro do interesse da vida eclesiástica brasileira, e não a controvérsia doutrinária. Aqueles que talvez estejam lendo teologia e crítica bíblica em linhas modernistas são sábios em não levar para o seu trabalho a complicação desnecessária de questões puramente acadêmicas. Nos seminários, as questões envolvidas nessa controvérsia geralmente são discutidas de maneira franca. Os jovens estudantes são informados acerca dessas questões e capacitados a enfrentá-las e a preservar seus contatos intelectuais e espirituais com as igrejas, nas quais prevalece um espírito notavelmente conservador.²³

Todavia, permanece o fato de que Braga, sob a influência de suas vastas leituras e amplos contatos no exterior, adotou posições teológicas um tanto diferentes dos seus colegas mais velhos. Inspirando-se em alguns aspectos do evangelho social e do movimento ecumênico nascente, ele certamente abraçou posicionamentos que poderiam ser caracterizados como progressistas ou não-tradicionais, como sua pequena simpatia por doutrinas denominacionais, ênfase num evangelho cristocêntrico simples e interesse pela dimensão social do cristianismo. Quanto ao seu calvinismo, pode-se dizer que ele

²¹ Ibid., p. 267.

²² Ribeiro, Boanerges. *Igreja evangélica e república brasileira (1889-1930)*. São Paulo: O Semeador, 1991, p. 201, 203s.

²³ Braga, Erasmo. *A República do Brasil: uma análise da situação religiosa*. Brasília, DF: Monergismo, 2022, p. 178.

levou os princípios clássicos da tradição reformada sobre o papel da igreja na sociedade às suas conclusões lógicas e às suas implicações mais amplas.²⁴ Seu discípulo Miguel Rizzo Júnior, tido como o príncipe dos pregadores presbiterianos do Brasil, compartilhou algumas de suas posições, tendo sido considerado um “liberal” pelo professor Antônio Gouvêa Mendonça.²⁵

Eventualmente, as Igrejas Presbiteriana Independente e Presbiteriana do Brasil foram abaladas por debates em torno da herança calvinista, a primeira a partir dos anos 30 e a segunda a partir dos anos 50. Na IPI, tornou-se notória a controvérsia das “penas eternas”, que resultou, em 1940, na criação da Igreja Presbiteriana Conservadora, e, em 1942, na Igreja Cristã de São Paulo, reunindo elementos destacados como Otoniel Mota, Eduardo Pereira de Magalhães, Epaminondas Melo do Amaral e Isaac Nicolau Salum. Os princípios básicos dessa agremiação eram a liberdade doutrinária, a tolerância e o espírito ecumênico.

Na IPB, nessa época, também surgiram alguns questionamentos mais radicais, sem grande repercussão. Por exemplo, no final de 1931, em carta ao jornal *O Puritano*, o Rev. Nicodemus Nunes, pastor no interior de São Paulo, defendeu uma profunda remodelação da igreja, “se o conservantismo e a intolerância o consentirem” (expressão utilizada várias vezes). Entre suas propostas estavam a revisão profunda e radical dos símbolos de fé de Westminster, considerados anacrônicos e obsoletos, o abandono do antigo Livro de Ordem e a admissão das mulheres a todos os ofícios eclesiásticos.²⁶

Todavia, o grande divisor de águas foi a chegada ao Brasil, em 1952, do missionário Millard Richard Shaull, que havia trabalhado por quase uma década na Colômbia. Shaull lecionou por sete anos no Seminário Presbiteriano do Sul, período no qual influenciou grandemente uma geração de jovens evangélicos e estudantes de teologia. Defensor de um pensamento radical, ele defendeu a reformulação profunda da concepção da igreja e de seu relacionamento com a sociedade. Interessava-se pelo conceito de revolução, termo que aparece continuamente em seus escritos, sendo um dos precursores da teologia da libertação. Em 1962, retornou aos Estados Unidos e se tornou professor de ecumenismo no Seminário de Princeton. Nessa época, escreveu um ensaio no qual reconheceu as contribuições do “calvinista” Rev. Simonton,

²⁴ Matos, Alderi S. *Erasmus Braga, o protestantismo e a sociedade brasileira: perspectivas sobre a missão da igreja*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 351.

²⁵ Ver: Mendonça, Antônio Gouvêa. “Jesus e os últimos liberais”. *Numen*, v. 4, n. 1 (jan.-jun. 2001), p. 119-146.

²⁶ *O Puritano*, 9 jan. 1932, p. 3.

mas apontou algumas supostas deficiências do seu trabalho.²⁷ Depois de aposentar-se, Shaull colaborou com instituições teológicas na Costa Rica e no Brasil. Seu discípulo mais destacado foi o teólogo e escritor Rubem Azevedo Alves.

A luta na IPB em torno de duas concepções distintas do calvinismo e da herança reformada chegou ao ápice nos anos 60 e 70. De um lado estavam os simpatizantes de uma visão predominantemente ética, social e ecumênica; do outros, os defensores do legado doutrinário, litúrgico e espiritual da fé reformada, os quais vieram a assumir a direção da igreja e de suas instituições. Concomitantemente, ocorreu um realinhamento dos relacionamentos intereclesiais, sendo rompidos os antigos laços com as igrejas mães (PCUSA e PCUS) e estabelecidas novas conexões com denominações recentes e egressas das mais antigas, notadamente a Igreja Presbiteriana Evangélica (EPC) e a Igreja Presbiteriana da América (PCA).

A partir de então, surgiu no âmbito do presbiterianismo brasileiro um interesse inédito pela fé reformada, como nunca havia ocorrido desde a chegada de Simonton. Várias iniciativas contribuíram para isso, a começar dos estudos realizados por pastores brasileiros em instituições teológicas reformadas dos Estados Unidos, notadamente o Seminário Teológico Westminster e o Seminário Teológico Reformado. Veio em seguida a criação do Curso de Pós-Graduação em Teologia, nos anos 80, em São Paulo, com os Drs. Gerard Van Groningen e Simon Kistemaker, entre outros. Essa iniciativa resultou, na década seguinte, na implantação do Centro de Pós-Graduação Andrew Jumper, eventualmente sediado nas instalações do Instituto Presbiteriano Mackenzie. Outro fator de grande impacto foram as conferências da fé reformada, inicialmente com a participação de conhecidos autores e oradores norte-americanos, como Joel Beeke, Os Guinness, John Piper e Paul Washer.

Outra contribuição decisiva tem sido dada por várias editoras ligadas aos presbiterianos, como Os Puritanos, Publicações Evangélicas Seleccionadas, Monergismo e, em especial, Cultura Cristã, as quais tem publicado grande número de obras tanto de autores mais antigos, como John Owen, Jonathan Edwards, Charles H. Spurgeon, J. C. Ryle, Martyn Lloyd-Jones e Francis Schaeffer, quanto mais recentes, como J. I. Packer, Joel Beeke, James Montgomery Boice, Michael Horton, John Piper, D. A. Carson e Sinclair Ferguson, entre outros, sem falar em diversos autores nacionais. Por último, há que destacar a enorme penetração do pensamento reformado através das modernas mídias

²⁷ Shaull, M. Richard. "Ashbel Green Simonton (1833-1867): A Calvinist in Brazil". In: Kerr, Hugh T. (ed.). *Sons of the Prophets: Leaders in Protestantism from Princeton Seminary*. Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press, 1963.

eletrônicas, graças aos esforços de Augustus Nicodemus Lopes, Hernandes Dias Lopes e outros conferencistas e pregadores.

Como ocorreu nos Estados Unidos, também no Brasil tem se verificado uma notável descoberta e apropriação da herança reformada por pessoas e instituições de outras denominações, especialmente batistas e pentecostais. Entre nós, tem contribuído para isso o admirável trabalho da Editora Fiel, de São José dos Campos, por meio de suas publicações e cursos, bem como o Seminário Martin Bucer, ligado a esse ministério. Alguns nomes destacados entre os batistas reformados são Franklin Ferreira, Jonas Madureira e Wilson Porte Jr. Várias organizações nas áreas da educação, da ciência e do direito também tem recebido a participação e a influência de adeptos da fé reformada. Um conceito que alcançou notoriedade em décadas recentes é o de confessionalidade ou adesão explícita aos padrões reformados e à cosmovisão reformada.

CONCLUSÃO

Este estudo procurou demonstrar uma parcela da riqueza e amplitude do calvinismo enquanto movimento religioso, doutrinário e confessional com implicações para todas as áreas da existência. Partindo da Confederação Suíça no século XVI e fundada na rica reflexão bíblica e teológica de grandes próceres como Zuínglio, Calvino Bullinger e seus herdeiros, a fé reformada tem dado expressivas contribuições ao reino de Deus e ao mundo. Embora o calvinismo tenha uma significativa preocupação social e cultural, sua ênfase mais importante recai sobre a grandiosa realidade de Deus, seu senhorio supremo e seu relacionamento gracioso com a humanidade por meio de Jesus Cristo.

Ao lado de expressivas conquistas, as igrejas herdeiras da tradição reformada têm enfrentado grandes lutas e desafios ao longo dos séculos, tanto no exterior como no Brasil. Na busca ansiosa de relevância, elas se defrontam com a perene tentação de se amoldar aos padrões e expectativas culturais vigentes. Com isso, correm o risco de se tornar cativas da cultura, ao invés de exercerem uma influência transformadora sobre ela. Acabam defendendo causas, algumas delas altamente polêmicas, que muitos outros agentes já estão patrocinando, e deixam de dar sua contribuição singular e exclusiva, que nenhuma outra instituição pode oferecer.

Tem sido empolgante e enriquecedora a descoberta da herança calvinista e reformada por tantos cristãos ao redor do mundo e também no Brasil. Não é simplesmente uma volta ao passado, mas o reconhecimento de que os nossos predecessores tiveram

percepções sobre as Escrituras e a fé cristã que possuem valor fundamental e permanente. Porém, para sermos fiéis a esse legado, precisamos no apropriar dele em sua plenitude, priorizando os temas essenciais e inegociáveis, mas também valorizando suas consequências para as diferentes esferas da vida. É esse o grande desafio com que nos defrontamos no presente.

Dossiê Reflexões sobre o Calvinismo Brasileiro

TEOLOGIA PÚBLICA E EDUCAÇÃO: UMA INCURSÃO SOBRE A PROBLEMÁTICA RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E ESPAÇO PÚBLICO MODERNO

Fabiano de Almeida Oliveira¹

RESUMO

Tomar em bloco a Modernidade e aceitar, acriticamente, como parâmetro, sua identificação com uma espécie de secularização hostil às contribuições do discurso religioso na esfera pública, tal como aconteceu nas sociedades europeias dos últimos trezentos anos, implica em aceitarmos uma falácia histórica e social que tem sido desmentida pela própria Sociologia da Religião em anos recentes. Isso porque a secularização moderna nunca foi um movimento uniforme nem nos países do Hemisfério Norte e nem tampouco no resto do mundo. Peter Berger e Charles Taylor, por exemplo, apresentam um diagnóstico muito diferente das teorias clássicas sobre a secularização moderna. Aliás, hoje já é possível falar em modernidades múltiplas e na variedade de situações históricas e sociais envolvendo a relação entre secularização e discurso religioso na esfera pública.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia Pública; Educação; Modernidade; Secularização; Religião.

ABSTRACT

To take Modernity as a whole and uncritically accept, as a parameter, its identification with a kind of secularization hostile to the contributions of religious discourse in the public sphere, as has happened in European societies over the last three hundred years, implies accepting a historical and social fallacy that has been disproved by the Sociology of Religion itself in recent years. This is because modern secularization has never been a uniform movement, neither in the countries of the Northern Hemisphere nor in the rest of the world. Peter Berger and Charles Taylor, for example, present a diagnosis very

¹ Professor do Centro de Educação, Filosofia e Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie, Bacharel em Teologia e Filosofia, Mestre (USP) e Doutor (UFRJ) em Filosofia, e doutorando em Psicologia Social (USP). Esse texto foi originalmente publicado com o título *Currículo e confessionalidade: uma incursão sobre a problemática relação entre religião e espaço público moderno* em VIEIRA, Marili Moreira da Silva; LOPES, Ana Lúcia de Souza; OLIVEIRA, Fabiano de Almeida (Orgs.). *Currículo em debate: Perspectivas culturais, educacionais e religiosas*. Curitiba: Appris editora, 2021.

different from the classical theories on modern secularization. In fact, it is now possible to speak of multiple modernities and the variety of historical and social situations involving the relationship between secularization and religious discourse in the public sphere.

KEYWORDS: Public Theology; Education; Modernity; Secularization; Religion.

Dada a histórica e problemática relação entre religião e ciência moderna, qual seria a relevância de uma educação inspirada por princípios e postulados religiosos num contexto marcadamente secularizado como os contextos escolar e universitário brasileiros? Fazê-lo não implicaria, de alguma forma, numa espécie de violência às regras implícitas ao jogo democrático moderno que pretende manter os assuntos de religião às margens do espaço público²? Ou seja, tendo em vista o caráter inegavelmente secular da modernização social na qual têm sido moldados os espaços públicos político e acadêmico, seria ético e legítimo, do ponto de vista democrático, uma inserção de princípios religiosos no âmbito da educação escolar e universitária?

Alegações as mais diversas surgem para desencorajar tal interação. Evoca-se, por exemplo, o caráter exclusivista e, portanto, potencialmente sectário das crenças religiosas específicas e do seu suposto potencial desagregador. Teria sido, inclusive por isso, que desde o Iluminismo, no século XVIII, a relevância do discurso religioso tem se confinado cada vez mais aos limites da esfera privada, como forma de preservação da paz social, evitando-se com isso, suas consequências desestabilizadoras nas esferas responsáveis pela tomada de decisões comuns, como por exemplo, no espaço político, onde se dá a explicitação do pacto social. Um outro tipo de alegação tem a ver com a tendência

² “Espaço Público” ou “Esfera Pública” é um termo que tem sido muito explorado nas teorias sociais mais recentes graças ao trabalho pioneiro do filósofo alemão Jürgen Habermas. Um de seus primeiros e mais memoráveis tratamentos sobre esse assunto se deu em sua obra “Mudança Estrutural da Esfera Pública”, publicada em 1962 e que desde então já passou por sucessivas edições. Nessa obra, Habermas investiga o surgimento e o itinerário da esfera pública burguesa, estabelecendo suas origens históricas nos salões burgueses e casas de café onde literatos e pensadores privados, em fins do século XVII e início do XVIII, se reuniam para discutirem e escreverem sobre questões diversas que iam desde crítica literária e cultural às questões políticas e sociais mais gerais. A Revolução Francesa teria fornecido a mola propulsora para um processo de politização da esfera pública na Europa (especialmente em França, Inglaterra e Alemanha). Como ele mesmo diz: “uma politização da vida social, ascensão de uma imprensa opinativa e a luta contra a censura e pela liberdade de opinião” (Habermas, Mudança estrutural, 2014, p. 39). No início de seus estudos sobre “esfera pública burguesa”, Habermas não considerou devidamente o papel que o discurso religioso teria, historicamente, em sua formação, algo que ele só iria remediar anos depois com seus escritos mais voltados para a análise do fenômeno religioso na modernidade e o lugar do seu discurso na esfera pública (Por exemplo, “Fé e Saber”, “Era das Transições”, “Entre Naturalismo e Religião”). Em uma de suas obras mais recentes, Habermas nos apresenta uma definição mais atualizada do que ele entende por “esfera pública”: “Esfera ou espaço público é um fenômeno social elementar, do mesmo modo que a ação, o ator, o grupo ou a coletividade; porém, ele não é arrolado entre os conceitos tradicionais elaborados para descrever a ordem social. A esfera pública não pode ser entendida como uma instituição, nem como uma organização, pois, ela não constitui uma estrutura normativa capaz de diferenciar entre competências e papéis, nem regula o modo de pertença a uma organização etc. Tampouco ela constitui um sistema, pois, mesmo que seja possível delinear seus limites internos, exteriormente ela se caracteriza através de horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis. A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfiadas em temas específicos” (Habermas, Direito e Democracia, Vol. II. p. 92).

dominante na teoria social ocidental, desde Pareto a Weber, em vincular a teoria da Modernidade à teoria da secularização.³

1 SECULARIZAÇÃO MODERNA E RELIGIÃO

A Modernidade se caracteriza, segundo a tendência teórica clássica (especialmente em Weber), por um contínuo processo de racionalização da realidade natural, humana e social, intensificado na Europa a partir do século XVIII, por ocasião do Iluminismo, e que teria trazido a reboque, como consequência, o desencantamento do mundo e a secularização, que irão impor regras próprias de legitimação ao discurso filosófico, científico, político e legal.⁴ Na secularização moderna operou-se uma paulatina perda de relevância de tudo aquilo que, nas formas tradicionais de estruturação social e no discurso religioso, não se conformava com o discurso científico ou com uma racionalidade pública.

Contudo, tomar em bloco a Modernidade e aceitar, acriticamente, como parâmetro, sua identificação com uma espécie de secularização hostil às contribuições do discurso religioso na esfera pública, tal como aconteceu nas sociedades europeias dos últimos trezentos anos, implica em aceitarmos uma falácia histórica e social que tem sido desmentida pela própria Sociologia da Religião em anos recentes. Isso porque a secularização moderna nunca foi um movimento uniforme nem nos países do Hemisfério Norte e nem tampouco no resto do mundo. Peter Berger e Charles Taylor, por exemplo, apresentam um diagnóstico muito diferente das teorias clássicas sobre a secularização moderna.

³ MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan. El poder de la religión en la esfera pública. Madrid: Editorial Trotta, 2011, p. 127.

⁴ É importante notar que no conjunto dos escritos de Weber, a palavra secularização aparece de forma bastante escassa, sendo mais comum o uso da expressão “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*). A primeira ocorrência do conceito “secularização” aparece em sua *Sociologia do Direito*, onde pela primeira vez identifica esse fenômeno e depois sua aplicação, no contexto mais amplo da sociedade e da cultura. Outro de seus escritos onde apresenta esse conceito é em *As seitas protestantes e o espírito do capitalismo*, na obra *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982, p. 347-370. Pierucci pontua que embora muitos pesquisadores incautos tomem estas duas expressões por sinônimas, na verdade elas designam fenômenos relativamente distintos. Ele mesmo diz: “Secularização e desencantamento: existe entre os comentaristas a tendência a tomar os dois por sinônimos, a aceitação tácita (mas nem sempre) de sua equivalência. Por isto mesmo, é sempre bom lembrar aos intérpretes teoricamente mais incautos que os dois diferentes termos têm, também em Max Weber, significados diferentes, embora a diferença pareça só uma sutileza. É mais que isto, bem mais. Ambos os nomes não dizem a mesma coisa, não recobrem a mesma coisa, não tratam da mesma coisa. Para Weber, o desencantamento do mundo ocorre justamente em sociedades profundamente religiosas, é um processo essencialmente religioso, porquanto são as religiões éticas que operam a eliminação da magia como meio de salvação, conforme fica explicitado nesta outra passagem de *A Ética*, na qual Weber estabelece estilisticamente, com o uso dos dois pontos, a seguinte equação: ‘o desencantamento do mundo: a eliminação da magia como meio de salvação’. Por isto, por mais de uma vez Weber lhe agrega o adjetivo religioso: o ‘desencantamento religioso do mundo’ [*diereligiöse Entzauberung der Welt*]. Secularização, por outro lado, implica abandono, redução, subtração do *status* religioso; significa *sortie de la religion*; é defecção, uma perda para a religião e emancipação em relação a ela.” Citação retirada de PIERUCCI, Antônio Flávio. SECULARIZAÇÃO EM MAX WEBER: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS - VOL. 13 Nº37, p. 7 e 8/32.

Aliás, hoje já é possível falar em modernidades múltiplas⁵ e na variedade de situações históricas e sociais envolvendo a relação entre secularização e discurso religioso na esfera pública. Shmuel Eisenstadt em um artigo escrito no ano dois mil, apresentou seu conceito de modernidades múltiplas onde, basicamente, defende a tese de que apesar do processo de racionalização e secularização ser uma das principais características gerais que delinearão os contornos de uma sociedade moderna, sobretudo a partir do padrão europeu, haveria uma grande variedade de modernidades quando consideradas a América latina, a África e a Ásia. Nessas outras “modernidades” variarão as fronteiras entre o discurso religioso e secular na esfera pública. A sociedade brasileira, por exemplo, seria moderna de uma forma distinta da modernidade europeia. Uma foi e tem sido a modernidade do ocidente europeu, cuja secularização implicou numa forma mais restrita de participação do discurso religioso no espaço público, outra foi e tem sido a modernidade norte-americana onde o componente religioso sempre esteve presente na agenda de discussões públicas, e outras têm sido as modernidades latino-americana, africana e asiática. Em todos esses contextos sociais é possível hoje constatar que as religiões não perderam sua vitalidade. Esses fatores reunidos, demonstram não haver qualquer conexão necessária entre o processo de modernização social e a suposta perda de relevância da religião ao redor do mundo.

2 DIAGNÓSTICOS SOBRE A EMERGÊNCIA DA RELIGIÃO NO CONTEXTO MODERNO ATUAL

Nas últimas quatro décadas temos assistido ao ressurgimento global do fervor religioso e à exigência de alguns setores religiosos mais radicais, em diferentes partes do mundo, por um lugar de protagonismo na tomada de decisões do espaço público. Uma evidente demonstração disso seria a emergência de grupos fundamentalistas religiosos e sua tentativa de impor sua agenda no espaço público político, fazendo isso, às vezes, através da sobreposição do discurso religioso sobre o secular, invertendo assim a assimetria ocasionada pela secularização (Habermas, 2007, p. 116).

⁵ EISENSTADT, S. N.. Modernidades múltiplas. Sociologia, Problemas e Práticas, n.º 35, 2001, pp. 139-163 e EISENSTADT, S. N.. Múltiplas Modernidade: Ensaio. Lisboa: Livros Horizonte, 2007.

O Fundamentalismo religioso moderno⁶ surge das fileiras do protestantismo conservador norte-americano, no final do século XIX e início do século XX, como reação à sensação de desenraizamento provocada pela diluição de sua identidade sócio-cultural ocasionada pelo ostensivo processo de secularização levado a cabo no século XIX.⁷ Mais tarde, a palavra “fundamentalismo” será aplicada a todo e qualquer movimento radical e reacionário de oposição a princípios tipicamente modernos que, supostamente, ameacem o modo de vida, as crenças e os costumes tradicionais ou seus conteúdos de fé pré-modernos.⁸ Hoje o fundamentalismo religioso se tornou global e poderoso econômica e politicamente, passando de um movimento segmentado de resistência a uma ideologia civilizatória de dominação. Uma de suas características mais típicas tem sido sua recusa em dialogar com a modernidade, optando pelo isolamento em seus guetos e pela criação de uma subcultura própria.

Muitas têm sido as explicações sobre as possíveis causas desse ressurgimento avassalador da religião nas últimas décadas. Os diagnósticos dos cientistas sociais sobre a natureza desse fenômeno e sobre as razões que teriam levado a isso, divergem bastante. Alguns destes estudiosos acreditam que a emergência global do fervor religioso nada mais seria que a consequência natural do processo de globalização moderna de sociedades com fortes tendências tradicionais, nas quais o processo de secularização ainda não teria se completado. Eles advogam que tais sociedades pouco a pouco sucumbirão aos efeitos da secularização, tal como aconteceu com a sociedade europeia. Para esses mesmos autores, essa ocorrência atual seria, então, uma reação final do espírito religioso diante do seu ocaso, o seu “canto do cisne”, o que possivelmente levará ao seu fim ou a uma espécie de transmutação da religião numa forma de espiritualidade sem transcendência, uma “religião” do homem.⁹

⁶ O Fundamentalismo (ou fundamentalismos) seria um movimento tipicamente moderno que não se restringiria à esfera religiosa, mas englobaria também formas político-ideológicas como as mais diversas expressões do jacobinismo revolucionário. Ver EISENSTADT, S. N. *Fundamentalismo e Modernidade: heterodoxias, utopismo e jacobinismo na constituição de movimentos fundamentalistas*. Oeiras: Celta Editora, 1997.

⁷ Sobre a origem histórica do fundamentalismo protestante e sua consequente expansão ler ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009; INTROVIGNE, Massimo. *O fundamentalismo: Das origens ao Estado Islâmico*. São Paulo: Edições Loyola, 2019; VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Fundamentalismos: matrizes, presenças e inquietações*. São Paulo: Paulinas, 2008; SCHLEGEL, Jean-Louis. *A lei de Deus contra a liberdade dos homens: integrismos e fundamentalismos*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009; PACE, Enzo; STEFANI, Piero. *Fundamentalismo religioso contemporâneo*. Rio de Janeiro: Paulus, 2002.

⁸ Ver Eisenstadt, *Fundamentalismo*. Ver também HABERMAS, Jürgen. *Era das Transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 201.

⁹ FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. *Depois da Religião*. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

Contudo, esse diagnóstico de que a religião tradicional estaria colapsando, hoje não tem contado com muitos aderentes. Ele foi muito proeminente até boa parte da primeira metade do século XX, mas entrou em declínio na segunda metade.¹⁰

Outros como Peter Berger, no entanto, acreditam estar havendo um processo acelerado de dessecularização, ou como diria Martelli, um “eclipse da secularização”,¹¹ como reação ao represamento iluminista da religião no espaço privado.¹² Tal represamento teria ocasionado o surgimento das grandes utopias modernas que, por sua vez, teriam experimentado sua exaustão, gerando uma renovada canalização do fervor religioso e de sua emergência no espaço público na atualidade.

Em “A Dessecularização do Mundo: Uma Visão Global”¹³, Berger introduz o seu texto problematizando as razões e os resultados de um projeto de pesquisa nos EUA, que levou à publicação de uma série de obras sobre o movimento fundamentalista religioso. Ele destaca a falta de precisão em se definir as características desse fenômeno e sugere que o mesmo tenha sido motivado por preconceitos progressistas ao invés de ter sido conduzido por critérios de isenção e objetividade típicos da ciência (p. 9-10). Segundo Berger, tal preconceito progressista, de que vivemos num mundo há muito secularizado, seria infundado. Ele faz disso o ponto de partida para discutir o real *status* da secularização. A conclusão a que ele chega é exatamente o inverso. Com exceção do continente europeu onde a secularização se deu de forma mais ostensiva, a religião sempre manteve seu predomínio nas demais partes do mundo. Portanto, o objetivo da sociologia não seria atestar o predomínio da secularização e o esmaecimento da religião, mas sim demonstrar como foi possível à secularização se manter num mundo predominantemente religioso. O que o leva a relativizar as interpretações clássicas e monolíticas sobre a secularização moderna (p. 10-12).

Ele aproveita pra analisar a relação conturbada entre a religião católica e a secularização moderna nos séculos XIX e XX, mostrando que inicialmente, no Concílio Vaticano I, no século XIX, a Igreja Católica se fechou diante dos ataques da

¹⁰ Um dos defensores desse diagnóstico foi Sabino S. Acquaviva em sua obra *El eclipse de lo sagrado en la civilizacion industrial*. Mensajero, 1972.

¹¹ MARTELLI, Stefano. (1995), *A religião na sociedade pósmoderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo, Edições Paulinas.

¹² Gilles Kepel em sua obra *A Revanche de Deus* defende este ponto de vista.

¹³ BERGER, P. L. *A Dessecularização do mundo: uma visão global*. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21(1): 9-24, 2000. Disponível em <http://www.uel.br/laboratorios/religiosidade/pages/arquivos/dessecularizacaoLERR.pdf>. Publicado originalmente em BERGER, P. L. (org.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1999.

secularização, reafirmando seus dogmas, mas que no Concílio Vaticano II, no século XX, ela teria cedido às exigências por modernização (p. 12-13). Apesar disso, Berger aponta para uma tendência global dos nossos dias marcada pelo fortalecimento e crescimento de movimentos religiosos conservadores mais arraigados às suas origens tradicionais. Em sentido contrário, nota também o enfraquecimento e declínio daqueles movimentos que tentaram se adequar às demandas da secularização moderna. Ele extrai exemplos, nas últimas décadas, de vários segmentos religiosos do Ocidente ao Oriente, para comprovar sua tese (p. 13-14). Ele examina o impacto político e social desses movimentos mundo afora, especialmente a partir dos segmentos evangélicos e muçumanos, relativizando o uso indiscriminado que muitas vezes se faz do conceito “fundamentalista” e demonstrando de forma detalhada a diversidade de comportamentos desses movimentos diante dos desafios do mundo moderno (p. 14-15).

Berger reafirma a sua tese inicial de que a regra geral no mundo de hoje tem sido a dessecularização, isto é, de que o mundo atual é “massivamente religioso” sendo a secularização a exceção. Contudo, há duas exceções à essa regra: uma delas seria a sociedade europeia, onde o processo de secularização se iniciou e foi mais ostensivo, e a outra seria a subcultura composta por pessoas de nível universitário, especialmente de formação no campo das humanidades e ciências sociais. Berger ressalta o segundo caso como uma das explicações possíveis do porquê, seria mais comum nas universidades, a disseminação da ideia de que vivemos num mundo secularizado (p. 15-17).

Berger oferece um diagnóstico desse cenário global e, também, um prognóstico futuro. Sobre o diagnóstico, Berger acredita que o que deve ser explicado pela sociologia é a existência da secularização num mundo profundamente marcado pela religião e não o contrário (p. 17-20). Berger conclui o seu capítulo antecipando, resumidamente, os temas que serão tratados nos demais capítulos do livro envolvendo a presença global da religião e as questões mundiais tais como a política internacional, guerra e paz, e economia (p.20-23).

Já o filósofo Charles Taylor, em sua monumental obra “Uma Era Secular”, defenderá uma tese similar. Em sua concepção, a secularização moderna não teria representado a dissolução do impacto da religião no mundo, mas apenas seu esvaziamento das “esferas sociais autônomas” como o Estado, contrastando com a prática fervorosa da religião por uma vasta parcela de indivíduos no mundo. Taylor, inclusive, aponta o exemplo dos EUA como uma das primeiras sociedades a promover a separação entre

Estado e Igreja, e ainda sim figurar nas estatísticas como uma das nações mais religiosas do mundo (Taylor, 2007, p. 15). Taylor, com isso, acredita que nos lugares onde a secularização moderna realmente chegou, a religião deixou de ser um lugar comum no seio da sociedade para se tornar uma dentre outras opções, levando com isso, a uma passagem daqueles movimentos religiosos mais tradicionais e monolíticos, representados pelas grandes religiões mundiais, para segmentos fragmentados e plurais, e opções mais difusas de fé e espiritualidade (Taylor, 2007, p. 15).

Já outros, como Jürgen Habermas, acreditam que estamos vivendo apenas mais uma etapa na dialética histórica envolvendo a Modernidade que, enquanto projeto civilizatório, ainda estaria inacabado.¹⁴ Nessa dialética da modernidade predominou, inicialmente, a partir do ideário Iluminista francês, uma secularização fortemente hostil à religião que, por sua vez, se mostrou insustentável e flagrantemente oposta aos próprios princípios democráticos defendidos pelas Luzes. Agora, então, estaríamos num momento chamado por ele de “pós-secularização”, onde urge a necessidade de se reconhecer a contribuição do discurso religioso cristão para o surgimento dos direitos humanos e para a formação das bases do Estado de direito.¹⁵ Sem falar naquelas intuições pré-políticas oriundas de compromissos religiosos, responsáveis em manter, ainda hoje, a solidariedade e a coesão social entre os cidadãos.

Habermas propõe uma ética discursiva e uma teoria do agir comunicativo como formas de lidar com esse tipo de demanda pública própria de sociedades pluralistas e democráticas.¹⁶ A Ética do Discurso é uma proposta de ética social que privilegia o consenso, desenvolvida por Karl-Otto Apel e Habermas e que foi incorporada à sua Teoria do Agir Comunicativo. Propõe a construção de uma racionalidade comum baseada no diálogo intersubjetivo e plural. Trata-se de uma proposta pragmática baseada em normas e princípios de validação para a ação e para o discurso, com forte ênfase em critérios argumentativos e procedimentais para que interlocutores divergentes alcancem o consenso necessário na esfera pública.

¹⁴ Ver HABERMAS, Jürgen. *A Modernidade: Um Projecto Inacabado*. Pontinha: Nova Vega, 2017; HABERMAS, Jürgen. *Discurso filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

¹⁵ HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 115-167.

¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. V. 1 e 2. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016 e HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.

3 A PERSPECTIVA HABERMASIANA SOBRE A RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA

Segundo Habermas, a constituição da democracia e dos direitos humanos na Modernidade, tal como conhecemos hoje, só foi possível graças à influência do ideário religioso judaico-cristão no Ocidente. A busca pela concretização de um consenso ético fundado nos princípios de solidariedade e fraternidade (oriundos da ideia teológica de Reino de Deus), a ideia de uma dignidade natural e universal inerente a toda pessoa humana (oriunda do princípio teológico da *imago Dei*), e as origens religiosas e metafísicas cristãs da racionalidade moderna, seriam alguns exemplos dessa contribuição (Habermas, 2007, p. 125, 159).

Habermas reconhece que, apesar do ordenamento político e legal das democracias modernas estar estruturado numa racionalidade secular, a força motivadora para a ação política, solidária e respeitosa entre as pessoas, viria exatamente deste substrato moral e pessoal de raiz religiosa. E nesse aspecto, algumas crenças religiosas teriam servido como potencializadoras deste senso de dever cívico e democrático que pavimentou o Estado Moderno e que estaria, até hoje, na base das ações de muitos cidadãos. Segundo ele, muitos pressupostos relacionados às ideias de justiça, solidariedade e respeito, tão essenciais à moralidade pública, ao direito e à democracia, teriam sua motivação primária na religião cristã, que teria pavimentado nossa civilização.

Além do mais, Habermas entende que os excessos da secularização moderna acabaram provocando um “descarrilamento” da moral pública e do direito, produzindo uma sociedade profundamente individualista, o que pode ser evidenciado, segundo ele, em projetos eugenistas liberais, relacionados à busca por aperfeiçoamento genético, possibilitados pelo avanço da engenharia genética associada à lógica do mercado (Habermas, 2010, p. 25). Não é sem motivo que, em sua opinião, neste atual contexto pós-secularizado, a religião pode contribuir com a dimensão ético-pública das democracias pós-seculares através da motivação operada nos cidadãos religiosos por suas crenças e valores religiosos (Habermas, 2007, p. 115-167). Habermas também reconhecerá a possibilidade de uma contribuição igualmente relevante do discurso religioso no espaço público político. No entanto, para que isso aconteça, o discurso religioso ou teológico precisa atender às demandas da Ética do Discurso, no tocante à tradução de suas crenças e princípios teológico-religiosos na forma de argumentos

públicos e comuns. E para que se atinja esse objetivo, tanto os cidadãos religiosos como os seculares devem participar deste esforço cooperativo de tradução.

4 A DIMENSÃO HISTÓRICA E POLÍTICA DA FORMAÇÃO CURRICULAR: EDUCANDO PARA O EXERCÍCIO RESPONSÁVEL DA CIDADANIA

Tendo discorrido sobre a problemática envolvendo a relação entre discurso religioso e espaço público moderno, e tendo concluído provisoriamente, pelo viés habermasiano, que a solução a este impasse passa pelas ações e pela comunicação respeitosa entre cidadãos¹⁷ religiosos e seculares, gostaria de vincular a esta discussão a importância do currículo na formação de cidadãos autoconscientes e responsáveis politicamente e como a interação com determinados conteúdos religiosos também pode contribuir para a formação de cidadãos mais éticos e solidários.

O currículo é parte fundamental de uma política educacional, pois consiste em conteúdos que expressam determinado projeto pedagógico e social que se pretende alcançar na formação dos indivíduos e, por conseguinte, da sociedade. O currículo estabelece os conteúdos que o professor deve ensinar e os alunos devem aprender com vista ao desenvolvimento de suas competências, habilidades e conhecimentos. Como tal, o currículo parte de uma visão de mundo e de princípios éticos subjacentes, valorizados em determinada época por uma sociedade. Portanto, o que a sociedade valoriza em termos

¹⁷ Etimologicamente, podemos dizer que o conceito de “cidadania” se origina da mesma raiz latina que a palavra *civitas* (cidade), de onde procede seu significado como “conjunto de direitos e deveres atribuídos ao cidadão” ou ao “membro da cidade”. Anterior à realidade romana é a ideia de cidadania grega presente à democracia ateniense entre os séculos VI ao IV a.C. no contexto da *pólis* grega, de onde se origina a palavra *polites* – cidadão: aquele que circunscrevia a sua autorrealização ao supremo privilégio de servir a sua cidade-estado. Já dirá Aristóteles em sua obra, *A Política*, que diferentemente dos animais irracionais e dos deuses, os homens são por natureza seres políticos, pois só se realizam à medida que se associam uns com os outros na busca de um fim comum (Aristóteles, *Política*, I.2). Sob esse ponto de vista filosófico antigo, é importante notar duas coisas. A primeira é que são os homens que vivem e devem viver em função da cidade e não o contrário, pois são eles que precisam dela para se realizarem. Sem ela a plena realização do potencial de sua natureza jamais será concretizada. A segunda é que, tendo em vista tudo que foi dito acima, fica claro que o alvo da vida humana, a plenitude do desenvolvimento racional humano e todo o seu potencial, visa a virtude cívica: o serviço comum em sociedade através do exercício da cidadania. Ou para dizer de outra forma, visa a vida política. Mas antes que se crie uma visão idílica e ingênua da democracia ateniense, é importante frisar que o exercício dessa cidadania, bem como, a posse de direitos, obedeciam a critérios exclusivos próprios de uma sociedade estratificada e desigual, baseada na rígida distinção de faixas etárias, sexo, etnia e nas posses ou falta delas. A democracia grega antiga difere muitíssimo da democracia praticada hoje pelos estados modernos. A começar pelo grau de participação: se tratava de uma democracia direta baseada no princípio da isegoria. Isso quer dizer que cumpria a cada cidadão a participação direta nas deliberações sobre a coisa pública. Inicialmente em Atenas, por ocasião do regime aristocrático, cidadãos eram só aqueles “bem-nascidos”, mas com o fortalecimento da democracia esse direito de cidadania passou a se estender a um número bem maior de homens nascidos livres. Não era um regime inteiramente democrático, pois não eram considerados cidadãos os estrangeiros, escravos, mulheres e crianças. Apesar da ausência de um modelo teórico que fundamentasse e justificasse a prática democrática naqueles dias, a não ser alguns comentários circunstanciais de Aristóteles a esse respeito, sabe-se que o exercício efetivo da cidadania estava diretamente relacionado à posse da propriedade privada (Macpherson, p. 19). Segundo T. H. Marshall (1967), a democracia e o exercício da cidadania nos estados modernos se configurariam em torno de direitos civis, sociais e políticos. Os direitos civis seriam aqueles direitos fundamentais à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade perante a lei etc. Direitos sociais são aqueles que dizem respeito à participação do cidadão nas riquezas produzidas pelo Estado, direitos que maximizariam seu senso de bem-estar social tais como direito à saúde, educação, trabalho, descanso, divertimento, dentre outros. E os direitos políticos seriam aqueles que asseguram ao cidadão participação direta ou indireta na coisa pública ou no governo da sociedade, mas que na prática atual têm se reduzido ao direito de votar, ser votado e assumir cargos públicos.

de princípios, modo de vida e finalidades, geralmente, é institucionalizado pelo Estado e pelas instituições de ensino através de suas diretrizes pedagógicas que, por sua vez, são traduzidas em conteúdos curriculares mais adequados à consecução deste ou daquele projeto.

Considerando que em nossa experiência nacional dos últimos anos, temos presenciado uma sucessão de projetos curriculares nacionais¹⁸ muito mais afeitos às plataformas político-partidárias do que propriamente em resposta às complexas variantes que envolvem as demandas educacionais de nossa gente, tomemos como ponto de partida a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB, como catalizadora mais próxima das nossas amplas e reais necessidades pessoais, políticas e socioculturais.

A LDB, lei 9.394/96, reproduz o espírito da Constituição de 1988 originada do processo de redemocratização do país e que reflete, em certa medida, os anseios da população por uma democracia participativa através do exercício lúcido e responsável de sua cidadania. Nesse sentido, o ensino de disciplinas como História, Filosofia, Ciências Sociais etc., sobretudo no currículo do Ensino Médio, teria uma função determinante a desempenhar, especialmente por conta do seu enfoque crítico e reflexivo. Contudo, na prática se vê uma grande dificuldade em se atingir esse objetivo, pois tudo começa na aceção vaga de cidadania e de democracia a partir da qual se pretende formar os indivíduos. Como bem disse Gallo:

A LDB, promulgada em dezembro de 1996, é regulamentação da Constituição Federal de 1988, que promoveu o reordenamento jurídico do país após duas décadas e meia de regime de exceção. Nesse contexto, a afirmação da cidadania foi a tônica, tanto na Constituição quanto na LDB. Tratava-se (trata-se) de garantir as condições para vivermos numa sociedade em que direitos e deveres sejam garantidos, preservados, exercitados. Porém, quando pensamos em implementar o que está previsto na lei, os problemas começam a aparecer. Quais seriam os conhecimentos de filosofia necessários ao exercício da cidadania? De que cidadania se trata? Sabemos que o conceito de cidadania está longe de ser unívoco. Dependendo da sociedade, entende-se cidadania de uma maneira ou de outra. Por exemplo, numa sociedade voltada para o mercado, o cidadão é, antes de qualquer coisa, o consumidor, sendo os direitos do cidadão os direitos do consumidor (GALLO, 2010, p. 89).

Apesar dessa descaracterização ser muito possível, acredito que a utilização da LDB fundada numa ética social predominantemente participativa, humanitária e justa pode produzir transformações sociais substanciais. Dessa forma, passo então a expor seus

¹⁸ Os mais recentes foram os PCNs (Parâmetros Curriculares Nacionais) e, agora, o BNCC (Base Nacional Comum Curricular).

fins.

Segundo a Lei de Diretrizes e Bases – LDB (Lei 9394/96) a Educação, vista como um direito constitucional, não seria exclusividade do âmbito da família e das instituições formais de ensino, mas também de outros espaços como o trabalho, movimentos sociais, organizações da sociedade civil e manifestações culturais (Art. 1º § 1º). Muito embora seja ela dever da família e do Estado (Art. 2º), a LDB tem em vista a educação nas instituições de ensino formal.

Da Educação

Art. 1º A educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais. § 1º Esta Lei disciplina a educação escolar, que se desenvolve, predominantemente, por meio do ensino, em instituições próprias. § 2º A educação escolar deverá vincular-se ao mundo do trabalho e à prática social.

Sobre as diretrizes da educação nacional nas instituições formais de ensino, a LDB conjuga princípios liberais e sociais. A perspectiva liberal remete sobretudo à formação dos indivíduos a partir das liberdades fundamentais positivadas na Constituição. Já a outra perspectiva remete à função social do Estado expressa, especialmente, na solidariedade entre seus cidadãos (Art. 2º). A finalidade da Educação Nacional seria tríplice (Art. 2º): 1) O desenvolvimento pleno do indivíduo; 2) Sua formação para o exercício da cidadania; 3) Seu preparo para o exercício profissional (trabalho).¹⁹

1) Por “desenvolvimento pleno do indivíduo” devemos entender uma formação integral e não fragmentária, que privilegie a rica e complexa teia de fatores que constituem sua condição humana. Se intencionalmente ou não, aqui a LDB é vaga, pois evita ou ignora um tratamento mais exaustivo sobre a natureza desse objetivo. Mesmo porque, para se atingir esse objetivo é necessário delimitar o que seria a condição humana, questão esta que extrapola os fins legislativos, pois depende de crenças, valores e convicções pessoais. Alguém que professe uma ideologia materialista pode entender, por exemplo, que uma formação educacional plena deve prescindir de disciplinas voltadas para a esfera da religião e da espiritualidade, pois estaria o ser humano reduzido à sua dimensão física ou

¹⁹ Dos Princípios e Fins da Educação Nacional (Art. 2º): A educação, dever da família e do Estado, inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, tem por finalidade o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho.

corporal. Já uma pessoa religiosa ou espiritualizada entenderá que disciplinas voltadas para a formação espiritual ou religiosa jamais podem faltar nesse processo educacional. Daí porque existe a possibilidade de instituições confessionais privadas, embora a educação pública permaneça sob o princípio da laicidade.

2) A formação cidadã pressupõe o exercício dos direitos e deveres de cidadania. Uma formação que prepare o indivíduo para exercer de forma consciente seus direitos civis e políticos e não apenas o usufruto de seus direitos sociais.

3) A formação profissional se relaciona, sobretudo, com a dimensão técnica necessária para a colocação do indivíduo no mercado de trabalho e, invariavelmente, tem a ver com as demandas próprias de uma sociedade fundada no regime capitalista.

A LDB delimita as finalidades subsidiárias de cada etapa do processo educacional, a começar pela Educação Básica (Educação Infantil, Ensino Fundamental e Ensino Médio) até o Ensino Superior.

4.1 SOBRE OS FINS DA EDUCAÇÃO BÁSICA SEGUNDO A LDB

Segundo o Art. 22 da LDB, a Educação Básica, que compreende as fases que vão da Educação Infantil ao Ensino Médio, objetiva o desenvolvimento do educando, fornecendo a ele uma formação ampla, elementar e satisfatória para que possa exercer sua cidadania futura, para que possa se colocar no mercado profissional e para que possa dar prosseguimento ao ensino superior e demais estudos, caso queira.²⁰ A fim de atingir a formação básica pretendida nesta etapa, necessária ao exercício da cidadania, a LDB em seu Art. 27 especifica, de forma detalhada, o tipo de conteúdo mais adequados a esse fim. Tais conteúdos devem esclarecer ao educando a natureza da cidadania, no que consiste ser um cidadão, e quais são os direitos e os deveres de cidadania. Devem também versar sob princípios indispensáveis de ética social, de política e direito aplicados às sociedades modernas que, como a nossa, são pluralistas, democráticas, multiculturais, globalizadas e baseadas no Estado de direito.²¹

²⁰ Art. 22. A educação básica tem por finalidades desenvolver o educando, assegurar-lhe a formação comum indispensável para o exercício da cidadania e fornecer-lhe meios para progredir no trabalho e em estudos posteriores.

²¹ Art. 27. Os conteúdos curriculares da educação básica observarão, ainda, as seguintes diretrizes: I – a difusão de valores

Após apresentar as disposições gerais da Educação Básica, a LDB irá discriminar a finalidade de cada fase da mesma, a começar pelos fins da Educação Infantil. A Educação Infantil é a primeira fase da Educação Básica e objetiva “o desenvolvimento integral da criança até os seis anos de idade”. É especificado o tipo de “desenvolvimento integral” pretendido: a criança deve ser suprida em suas demandas físicas, emocionais, intelectuais e sociais, mas tudo dentro dos limites próprios de suas fases de desenvolvimento. Trata-se de uma formação de base, complementar àquela formação oferecida pela família e pela comunidade de forma geral.²²

Já a educação objetivada pelo Ensino Fundamental visa uma formação que privilegia as formas elementares de socialização do educando como a alfabetização, a operacionalização dos números e suas operações fundamentais, o reconhecimento de sua natureza biológica e de seu lugar no mundo e na sociedade. Esses conteúdos, teoricamente, atendem as exigências em situar o educando no espaço físico e social em que ele habita, bem como complementa a educação ética e cívica recebida da família. É a fase central no processo de formação do caráter cidadão do indivíduo, pois é onde os fundamentos da sua cidadania são lançados. É sobretudo nessa etapa da Educação Básica que as principais noções de direitos e de moralidade pública devem ser incorporadas à sua visão de mundo.²³

O Ensino Médio cumpre um papel de transição, compreendendo algumas finalidades ligadas à consolidação e ao aprofundamento da formação recebida no Ensino Fundamental e preparando o terreno para o Ensino Superior. Quatro finalidades básicas são listadas: 1) Consolidar a formação cidadã própria da Educação Básica; 2) Aprofundar os conteúdos do Ensino Fundamental com o objetivo de preparar o educando para dar continuidade aos seus estudos no Ensino Superior; 3) Investir em conhecimentos ligados à formação técnica com vistas a desenvolver no aluno competências e habilidades profissionais exigidas pelo mercado de trabalho; 4) Promover uma formação crítica e reflexiva do educando, indispensável ao exercício maduro da cidadania e das relações de

fundamentais ao interesse social, aos direitos e deveres dos cidadãos, de respeito ao bem comum e à ordem democrática.

²² Da Educação Infantil: Art. 29. A educação infantil, primeira etapa da educação básica, tem como finalidade o desenvolvimento integral da criança até seis anos de idade, em seus aspectos físico, psicológico, intelectual e social, complementando a ação da família e da comunidade.

²³ Do Ensino Fundamental: Art. 32. O ensino fundamental, com duração mínima de oito anos, obrigatório e gratuito na escola pública, terá por objetivo a formação básica do cidadão, mediante: I – o desenvolvimento da capacidade de aprender, tendo como meios básicos o pleno domínio da leitura, da escrita e do cálculo; II – a compreensão do ambiente natural e social, do sistema político, da tecnologia, das artes e dos valores em que se fundamenta a sociedade; III – o desenvolvimento da capacidade de aprendizagem, tendo em vista a aquisição de conhecimentos e habilidades e a formação de atitudes e valores; IV – o fortalecimento dos vínculos de família, dos laços de solidariedade humana e de tolerância recíproca em que se assenta a vida social.

trabalho, através de conteúdos e práticas de ensino que estimulem a autonomia reflexiva, a criatividade, a perspicácia crítica, a consciência ético-pública e política, bem como um claro entendimento de seus direitos fundamentais.²⁴

Entre a Educação Básica e o Ensino Superior encontra-se a Educação Profissional, cuja finalidade a LDB restringiu à formação técnica necessária para atender às demandas do mercado de trabalho. É sintomático que não haja aqui nenhuma tentativa de integrar esta finalidade às exigências da formação cidadã. Como se fosse possível ou até desejável pensar a realidade técnica ou profissional como algo distinto e separado do exercício consciente da cidadania.²⁵

4.2 SOBRE OS FINS DO ENSINO SUPERIOR SEGUNDO A LDB

Segundo a LDB, compete ao Ensino Superior preparar profissionais cidadãos, aliando a formação técnica à formação reflexiva e cultural mais ampla, com o objetivo de inserir os no mercado de trabalho, com vista ao desenvolvimento econômico da sociedade brasileira, ou/e também como pesquisadores com vista ao desenvolvimento científico e tecnológico. Para que atuem, também, como veículos de difusão de cultura e conhecimentos técnicos especializados, contribuindo assim com a formação cidadã e técnica de outros indivíduos. Estimular o apreço pelo saber e por sua busca contínua através de formação complementar. Promover uma consciência de cidadania, de engajamento e solidariedade sociais a partir de conteúdos alusivos às realidades social, econômica, política e jurídica brasileiras e das conjunturas internacionais. Compartilhar com a sociedade civil as suas conquistas acadêmicas, científicas e tecnológicas, contribuindo assim com a diminuição dos seus problemas sociais através de ações afirmativas e projetos de extensão.²⁶

²⁴ Do Ensino Médio: Art. 35. O ensino médio, etapa final da educação básica, com duração mínima de três anos, terá como finalidades: I – a consolidação e o aprofundamento dos conhecimentos adquiridos no ensino fundamental, possibilitando o prosseguimento de estudos; II – a preparação básica para o trabalho e a cidadania do educando, para continuar aprendendo, de modo a ser capaz de se adaptar com flexibilidade a novas condições de ocupação ou aperfeiçoamento posteriores; III – o aprimoramento do educando como pessoa humana, incluindo a formação ética e o desenvolvimento da autonomia intelectual e do pensamento crítico; IV – a compreensão dos fundamentos científico-tecnológicos dos processos produtivos, relacionando a teoria com a prática, no ensino de cada disciplina.

²⁵ Da Educação Profissional: Art. 39. A educação profissional, integrada às diferentes formas de educação, ao trabalho, à ciência e à tecnologia, conduz ao permanente desenvolvimento de aptidões para a vida produtiva.9 Parágrafo único. O aluno matriculado ou egresso do ensino fundamental, médio e superior, bem como o trabalhador em geral, jovem ou adulto, contará com a possibilidade de acesso à educação profissional.

²⁶ Da Educação Superior: Art. 43. A educação superior tem por finalidade: I – estimular a criação cultural e o desenvolvimento do espírito científico e do pensamento reflexivo; II – formar diplomados nas diferentes áreas de conhecimento, aptos para a inserção em setores profissionais e para a participação no desenvolvimento da sociedade brasileira, e colaborar na sua formação contínua; III – incentivar o trabalho de pesquisa e investigação científica, visando o desenvolvimento da ciência e da tecnologia e da criação e difusão da cultura, e, desse modo, desenvolver o entendimento do homem e do meio em que vive; IV – promover a divulgação de

Por tudo o que vimos até agora, fica evidente a partir da ênfase dada pela LDB, que o resultado pretendido através deste longo processo educacional que se inicia na educação infantil e deságua no ensino superior, visa a formação de um profissional-cidadão: a imagem de um cidadão bem-preparado tecnicamente, reflexivo e consciente de seu lugar no mundo e na sociedade onde está inserido, dos seus direitos e deveres, e ativo e engajado política e socialmente.

No entanto, essa imagem está bem longe da realidade e isso por fatores diversos. Mas um dentre tantos empecilhos a efetivação daquilo que já está positivado na norma teria a ver com a lacuna existente entre o espírito de cidadania que se pretende formar no indivíduo e o processo educacional propriamente dito. Tudo começa no amplo desconhecimento por parte da sociedade civil (incluindo os educadores Brasil afora) da natureza e da abrangência do conceito de cidadania e de democracia participativa. Se não se sabe adequadamente o que significa ser um cidadão, como então pensar numa educação voltada para esse fim, cujo verdadeiro sentido se ignora? E que se ignora, justamente, porque não se vive *in concreto* esta cidadania. Porque o Estado não garante a posse plena desses mesmos direitos positivados em seu ordenamento constitucional e jurídico. Ignorância e inexistência efetiva de direitos se retroalimentam e ajudam a perpetuar, inclusive nos sistemas educacionais vigentes, esse descompasso entre educação e o fim principal que ela pretende atingir, a cidadania democrático-participativa.

5 A POSSIBILIDADE DE UMA CONTRIBUIÇÃO EFETIVA DO DISCURSO RELIGIOSO NA FORMAÇÃO DE CIDADÃOS ÉTICOS E SOLIDÁRIOS ATRAVÉS DO CURRÍCULO ESCOLAR E UNIVERSITÁRIO

Como pudemos ver, uma das principais finalidades do processo educacional que a LDB tem em vista é a formação de cidadãos éticos e responsáveis que possam desempenhar o seu papel profissional de forma reflexiva e que estejam preparados para deliberarem politicamente de maneira lúcida. Por conseguinte, os conteúdos curriculares terão, também, na formação da cidadania, um dos seus objetivos fundamentais.

conhecimentos culturais, científicos e técnicos que constituem patrimônio da humanidade e comunicar o saber através do ensino, de publicações ou de outras formas de comunicação; V – suscitar o desejo permanente de aperfeiçoamento cultural e profissional e possibilitar a correspondente concretização, integrando os conhecimentos que vão sendo adquiridos numa estrutura intelectual sistematizadora do conhecimento de cada geração; VI – estimular o conhecimento dos problemas do mundo presente, em particular os nacionais e regionais, prestar serviços especializados à comunidade e estabelecer com esta uma relação de reciprocidade; VII – promover a extensão, aberta à participação da população, visando à difusão das conquistas e benefícios resultantes da criação cultural e da pesquisa científica e tecnológica geradas na instituição.

Tendo respondido às primeiras indagações sobre a legitimidade da relação entre religião e espaço público moderno, e cientes da importância do currículo na formação de futuros cidadãos, outras questões agora passam a ser suscitadas, como por exemplo: como essa educação inspirada num *ethos* religioso poderia contribuir para o desenvolvimento pleno dos indivíduos e na formação de cidadãos e profissionais responsáveis e éticos?²⁷ E como se daria, efetivamente, essa inserção nos currículos escolar e universitário?

5.1 CURRÍCULO, PRINCÍPIOS RELIGIOSOS E SUA TRADUÇÃO NA FORMA DE ARGUMENTOS PÚBLICOS

Nessa altura de nossa argumentação, deve ficar claro que quando falamos da inserção de princípios e valores religiosos no currículo escolar ou universitário, não estamos falando de discipulado religioso ou assédio apologético, pois isso configuraria uma flagrante subversão das competências e da finalidade próprias das esferas escolar e universitária. Ora, se a religião tem sua autonomia e soberania asseguradas diante do discurso especificamente científico e filosófico, tendo como autoridade seus documentos sagrados e a interpretação teológica dos mesmos na forma de sua tradição, assim também qualquer forma de intervenção religiosa que viole liberdades individuais no espaço escolar e universitário deve ser evitada a todo custo, embora isso não inviabilize aproximações por meio do diálogo respeitoso. Portanto, quando nos referimos à participação de princípios religiosos no âmbito universitário e escolar, ainda que seja numa instituição confessional,

²⁷ Essa é uma questão bastante pertinente, especialmente, porque com o estabelecimento dos regimes democráticos modernos e a consolidação das liberdades individuais e de sociedades plurais e seculares, esta relação entre as crenças e os interesses privados religiosos e aqueles interesses e demandas comuns próprios do espaço público se agravou bastante. Algo similar aconteceu com o surgimento do cristianismo no mundo romano dos quatro primeiros séculos. A diferença era que, ao contrário de um mundo secularizado como o nosso, os primeiros cristãos tiveram que lidar com uma realidade social que conjugava exigências civis e religiosas. Com o surgimento e disseminação do cristianismo no mundo antigo, com sua forte ênfase na independência entre a vida da fé e o domínio dos poderes políticos instituídos, paulatinamente uma nova compreensão do significado de “cidadania” emergiu no contexto social do Império Romano que passou a rivalizar com a perspectiva política clássica legada pelos gregos e tomada emprestada pelos romanos. Essa nova perspectiva política alcançará sua maturidade com pensadores cristãos como Agostinho, através do postulado das duas cidades arquetípicas e, por conseguinte, das duas cidadanias, uma celestial e outra terrena. Se antes do cristianismo era possível equalizar a lealdade que o devoto tinha a seus deuses com as exigências da religião civil representada na figura do Estado ou na pessoa do Imperador, agora com o cristianismo isso se torna completamente inviável. E isso, porque, com Jesus Cristo a religião é flagrantemente libertada de qualquer vínculo de dependência com os poderes políticos institucionalizados para se tornar uma experiência pessoal no contexto de uma comunidade independente e livre de pessoas que voluntariamente se unem pelos vínculos de uma mesma profissão de fé, a Igreja. Essa nova visão de mundo, inaugurada pelo cristianismo primitivo, levará o indivíduo a uma reavaliação das suas expectativas temporais frente a esta nova realidade eterna e transcendente, e um deslocamento da sua lealdade dos poderes constituídos para o senhorio espiritual de Cristo, o que resultará, inevitavelmente, na relativização da importância de sua cidadania política e terrena. O cristão, portanto, passará a se reconhecer numa tensão constante entre o exercício simultâneo de dois tipos de cidadania e lealdade. Uma delas ao Estado e ao Imperador, e a outra, a Cristo e ao seu Reino eterno e espiritual. É nesse sentido que Agostinho propôs a sua filosofia das “duas cidades”. E esta relação entre a “cidadania terrena” e a “celeste” nunca foi pacífica, a ponto de, por vezes, os autores cristãos antigos interpretarem a cidadania neste mundo em termos de uma peregrinação passageira. A ideia de se viver na cidade terrena tendo a sensação nostálgica de que em lugar algum deste mundo, tradição ou comunidade, o cristão está realmente em casa ou na sua “cidade verdadeira”. Isso, obviamente, tornou mais complexa e problemática a relação entre cidadania política e lealdade religiosa desde então, o que acabou se agravando com a Modernidade e o processo de secularização promovido por ela.

não estamos de forma alguma falando de proselitismo acadêmico, censura religiosa ou de teologização de conteúdos curriculares. Isso seria ilegítimo do ponto de vista democrático e, como já foi dito, um claro desrespeito à autonomia e competência escolar e universitária.

Sendo assim, se a contribuição dos princípios religiosos à educação universitária e escolar não se dá pela tentativa de convencimento ou constrangimento religioso, por meio de uma abordagem apologético-ideológica ou doutrinal, a que tipo de contribuição estamos nos referindo então? Segundo Habermas, vivendo neste atual contexto pós-secularizado, caracterizado pela emergência global do interesse pela religião, a contribuição legítima do discurso religioso no espaço público educacional pode se dar na forma de motivações pré-políticas, ou de intuições religiosas e argumentos teológicos devidamente traduzidos, que favoreçam o fortalecimento de princípios éticos que resguardem a solidariedade e a dignidade da pessoa humana, bem como sua autonomia moral, contra os efeitos descarriladores da secularização exacerbada.²⁸ Dizendo de forma mais simples, essa contribuição pode e deve ser dada a partir do potencial ético-social presente às intuições morais e verdades teológicas das tradições religiosas, desde que devidamente adaptadas à forma discursiva (argumentos públicos) compartilhada por todos no espaço público.

Enfatizo o tipo de tradução como aquele inspirado na proposta habermasiana, para diferenciá-la, por exemplo, do tipo de tradução de conteúdos religiosos em termos seculares proposto por John Rawls, o *Proviso*, que coloca todo o ônus de tradução nos ombros dos cidadãos religiosos, promovendo uma assimetria entre direitos de cidadãos seculares e direitos de cidadãos religiosos. Em função dessa assimetria de deveres, não poucas vezes os efeitos da secularização foram vistos pelas comunidades religiosas como favorecendo apenas aos cidadãos secularizados e como forma de marginalização da religião (Habermas, *Fé e Saber*, p. 15). Segundo Habermas, esse esforço unilateral por parte dos cidadãos religiosos em traduzirem suas crenças religiosas na forma de uma razão pública, comum e abrangente, contudo, não é suficiente para que a legitimidade da participação dos mesmos na esfera pública seja assegurada. É necessário haver, também, um esforço cooperativo dos cidadãos seculares neste processo de tradução e entendimento. Essa tarefa cooperativa e dialógica de tradução desse conteúdo religioso é necessária não apenas por causa das demandas democráticas por uma participação mais

²⁸ Habermas, *Fé e saber*, p. 14-19, 23-26. Habermas, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 116.

simétrica de cidadãos religiosos na cena dos acontecimentos públicos, mas também porque há um estoque de sentidos pré-políticos no discurso religioso indispensável à preservação e fortalecimento das instituições democráticas e da solidariedade entre seus cidadãos (Habermas, *Fé e Saber*, p. 16; Habermas, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 116).

O potencial ético presente às doutrinas, princípios, postulados e intuições cristãs, por exemplo, não somente ajudou a unificar e moldar o Ocidente Moderno que conhecemos hoje,²⁹ como ainda pode ser usado como uma força construtiva na reconstrução do mundo fragmentado, consumista e individualista dos nossos dias. No entanto, se faz necessário a identificação e denúncia de uma tendência parasitária que tende a confundir a legítima educação sob princípios éticos cristãos com um projeto colonial, que se promove a partir de uma ideologia de dominação como aquela representada pelo fundamentalismo religioso intransigente, que se recusa a dialogar com o espaço público secular e plural da Modernidade.

Particularmente, ao exemplificar como seria possível a tradução (nos moldes habermasianos) de princípios privados próprios de contextos discursivos religiosos, na forma de uma ação comunicativa pública e comum, que sirva ao propósito de inspirar os currículos escolar e universitário, me ateei, neste texto, aos princípios cristãos, por conta do seu potencial ético-semântico vigente e também por ser a tradição religiosa que, historicamente, maior impacto teve sobre a constituição de nosso imaginário sociocultural. Entretanto, por “princípios cristãos”, estou me referindo àqueles extraídos de uma relação mais direta e minimalista com o texto bíblico, especialmente com os Evangelhos que narram a vida, as palavras e as ações de Jesus Cristo, reduzindo ao máximo a recorrência às inúmeras mediações teológico-interpretativas oriundas das diversas (e muitas vezes divergentes) tradições cristãs ao longo da História. Aquilo que as várias expressões do cristianismo histórico poderiam ter em comum se extraíssem tais princípios apenas do ensino das Escrituras, especialmente daquilo que é ratificado claramente pelo evangelho de Cristo e pelo ensino dos apóstolos. Aqui, por limitação do escopo, selecionei apenas alguns desses princípios com maior grau de amplitude ética e poder de impacto público, condensados em fórmulas teológicas.

²⁹ Habermas, *Era das Transições*, p. 197.

5.2 O POSTULADO DA CRIAÇÃO E DA *IMAGO DEI*

Partindo-se do pressuposto cristão de ser Deus a fonte originária de todas as coisas, a consequência lógica disso é de que tudo existe por meio dele, nele e para ele. Ou seja, a origem, o meio para que tudo viesse a existência e o fim de todas as coisas seria o Criador. Esse postulado teológico evidencia a sacralidade da criação. A secularização, nesse caso, só existiria como experiência humana e social necessária para regular as relações numa sociedade pluralista, democrática e livre. Para um cristão bíblicamente orientado, o binômio sagrado-profano só existiria como categoria necessária às relações sociais na Modernidade.

Se devidamente traduzido para uma razão pública e comum, esse princípio teológico pode contribuir grandemente como potencializador do respeito aos direitos humanos, da preservação do meio-ambiente, de uma perspectiva mais humanizada do trabalho e das relações humanas etc. Em suma, a narrativa bíblica da criação do homem à imagem e semelhança de Deus e o mandamento de Cristo concernente ao amor a Deus e ao próximo, expressam o fundamento central de uma ética social e de um ordenamento legal fundados no princípio inelutável da dignidade universal da pessoa humana, do respeito inalienável à vida, de uma justiça ética comunitária e ecológica.

5.3 A CENTRALIDADE DO AMOR A DEUS E AO PRÓXIMO

Segundo a narrativa bíblica, a “queda”, categoria teológica central que explica a presença da morte e do distúrbio no mundo, tornou o homem egoísta por natureza. Isso será reafirmado pela filosofia moral do século XVII e pelo realismo político moderno maquiaveliano e hobbesiano. Freud, mais tarde, também interpretará a natureza humana como sendo determinada por desejos irracionais, narcísicos e inconscientes que estariam na base do seu agir consciente. Trata-se de um homem que se ama de forma absoluta e incondicional, não havendo espaço para amar o próximo como a si mesmo, mas apenas retificá-lo e usá-lo ao sabor de seus interesses egoístas.

O antídoto para essa situação deplorável é dado pelo mandamento de Jesus para que amemos o próximo como a nós mesmos, pois só pode haver verdadeiro altruísmo quando o indivíduo auto interessado, por natureza, transcende-se a si mesmo. No entanto, amar o próximo como a si mesmo, como nos ordena o Evangelho, exige de nós que nos

auto relativizemos. Enquanto o homem se amar de forma absoluta, não haverá espaço para amar o outro. O auto interesse absolutizado do homem é, segundo Agostinho, o princípio de todo mal contra o próximo e contra a sociedade, pois ao reificar seu semelhante, não o trata mais como igual, mas como objeto de satisfação de seus desejos e interesses.³⁰ Para amar o próximo como a si mesmo, o homem precisa transcender a si mesmo, elevar-se acima de si mesmo, sair de si, e isso só é possível transferindo o amor absoluto e incondicional que tem por si mesmo para aquele que o transcende absolutamente. Só amando a Deus sobre todas as coisas ele pode voltar a amar o próximo como a si mesmo. E esse duplo amor sendo levado a termo, teria um impacto significativo para a ética social e para o estabelecimento da justiça social. Ele é o cumprimento da lei, como disse o Apóstolo Paulo.³¹ Ele seria a fonte pré-política fundamental para a solidariedade e coesão sociais, bem como o único parâmetro capaz de equilibrar a busca por equidade social e a preservação das liberdades individuais.

5.4 O PRINCÍPIO DA VERDADE

Na perspectiva dos primeiros cristãos, “verdade” não era uma mera abstração metafísica. Muito embora, ao longo da história do cristianismo, as sucessivas sínteses entre fé cristã e filosofia grega e helenista tenham produzido um sentido de “verdade” nos termos essencialistas da metafísica clássica, isso nem sempre foi assim. Essa reorientação da fé cristã nos moldes da metafísica clássica, ocorrida durante todo o período medieval, por vezes, tem sido denunciada por alguns filósofos contemporâneos, enquanto outros têm tentado corrigi-la.³² Resgatar o sentido original de “verdade” presente à visão de mundo dos primeiros autores cristãos é de grande importância para a formação educacional dos indivíduos sob a inspiração de princípios cristãos legítimos. Entre os escritores hebreus do Antigo Testamento e os primeiros autores cristãos, a verdade era vista como integridade, fidelidade, confiabilidade, aquilo no qual se deve confiar por conta de sua firmeza e estabilidade.³³ O conceito de “verdade” atinge seu sentido pleno nos escritos

³⁰ *ciu. Dei* XIV.13 e Comentário literal ao Gênesis, XI.XV.19-20.

³¹ Epístola aos Romanos 13.10.

³² Nietzsche e Heidegger estão entre os primeiros, e Kierkegaard, Dooyeweerd e Vattimo estão entre os pensadores representantes do segundo grupo.

³³ Ver VanGemeren, Willem A. Novo dicionário internacional de teologia e exegese. Vol. 1. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011, p. 417-422; e Coenen, Lothar; Brown, Colin. O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento. São Paulo: Edições Vida Nova, 1989, p. 711-737.

do Novo Testamento ao ser identificado à pessoa do próprio Filho de Deus, que se encarna, tomando corpo no mundo.³⁴ Segundo o relato bíblico, Deus criou todas as coisas por meio de sua palavra, sua sabedoria, sua verdade. Isso significa dizer que o ato criador é muito mais radical do que a produção de realidade a partir da existência arquetípica de essências eternas, como sugeriu Platão e de sua distinção metafísica em relação às meras aparências ou “imagens” encontradas neste mundo da matéria. Foi, antes, uma deliberação criadora de Deus, absolutamente soberana e original, em instituir sentidos à medida que trazia a realidade à existência, tornando epistemicamente possível e confiável a nossa relação com a criação. Essa asserção fomenta um princípio epistemológico importantíssimo, que é o da existência da verdade no mundo, não necessariamente como absoluto metafísico, mas como sentido dinâmico. Por isso, sua busca deve ser celebrada e valorizada não importando sua origem. Portanto, deveria ser do maior interesse de uma instituição de ensino cristã, estimular a busca livre pela verdade, a autonomia científica e acadêmica, e celebrá-la independente de sua origem ser cristã ou não. Ao invés de repelir, o cristão deveria integrar os momentos de verdade presentes nas mais diversas correntes de pensamento. Ele sabe que a verdade não pode estar de forma absoluta em um sistema, autor ou ideologia. Daí porque ele não deveria condenar sistemas em bloco. Ele deveria analisá-los com a honestidade intelectual necessária, com a finalidade de incorporar os seus momentos de verdade à sua visão de mundo, que certamente se tornará mais rica.

Além disso, do ponto de vista cristão, verdade e graça jamais se separam.³⁵ A verdade no seu sentido bíblicamente legítimo sempre deve vir acompanhada de beleza, amor, justiça, compaixão e misericórdia.³⁶ A verdade é fundamental não apenas porque esclarece, ou informa, como queriam os iluministas, mas porque ela causa admiração, prazer, contentamento; a verdade salva, ela transforma, ela cuida, ela se compadece. A verdade existe para servir às pessoas e ampará-las, tornar nossa experiência no mundo mais bela, confiável e íntegra. É estranha a uma educação inspirada por princípios do Evangelho de Cristo, a ideia de uma verdade arrogante, solipsista, etérea, intelectualista, meramente especulativa e socialmente irrelevante. A verdade, seja qual for sua expressão, mesmo que seja no âmbito, por definição, mais abstrato do currículo acadêmico, deve

³⁴ Evangelho de João, cap. 1. Bíblia Sagrada.

³⁵ Efésios 4.15; Ev. de João 1.14.

³⁶ Ver VanGemenen, Willem A. Novo dicionário internacional de teologia e exegese. Vol. 1. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011, p. 418-420; e Coenen, Lothar; Brown, Colin. O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento. São Paulo: Edições Vida Nova, 1989, p. 717-728.

existir para despertar a admiração, infundir o gozo, auxiliar o homem e a sociedade a serem mais justos, promover a paz e a harmonia, e não ser um fim em si mesmo. Mesmo para aqueles que não compartilham da fé cristã, a verdade deve pelo menos apontar para o bem maior dos semelhantes e servir como meio de solidarizá-los. Já para aquele que crê, além de aprimorar seus conhecimentos e fomentar os vínculos de solidariedade, tolerância e respeito, ela deve também apontar para Deus, seu autor; despertar a admiração do homem e terminar em adoração. Enfim, a verdade deve desembocar em alguma forma de serviço ao homem, à sociedade, e no caso do crente, a Deus também.

Há uma beleza muito interessante contida na ideia bíblica da Igreja como corpo de Cristo, e isso tem a ver com o que dissemos aqui sobre os fins da verdade. O cristão, discípulo de Cristo, irmanado a tantas outras pessoas, é o corpo de Cristo na terra, a extensão dele no mundo. Portanto, o ministério redentor de Cristo no mundo prossegue através de cada um de seus discípulos aos quais ele está unido. O discípulo, portanto, deve ser no mundo aquilo que a palavra “cristão” significa, “pequeno Cristo”. Deve ser um portador da verdade que traz libertação e torna o mundo mais justo e solidário.

5.5 A PROMOÇÃO DA JUSTIÇA E HARMONIA ÉTICO-SOCIAIS: A EDUCAÇÃO SOB INSPIRAÇÃO DO PRINCÍPIO DE *SHALOM*

A admissão dos princípios bíblico-teológicos cristãos “criação” e “queda”, respectivamente, atribui sentido à nossa experiência num presente estado de coisas frequentemente marcado pela mescla entre a alegria e a dor, a legalidade e a ilegalidade, a probidade e a corrupção, a verdade e a mentira, a justiça e a injustiça, a bondade e a maldade. A intuição teológica resultante da presença do distúrbio, representado pela “queda”, nos adverte para uma atitude mais realista e cautelosa frente ao mundo-da-vida, à sociedade e às instituições públicas como a ciência, a academia, o direito, a economia e a política. Nos imuniza contra as ilusões e as utopias ideológicas. Planta nossos pés no solo empoeirado da realidade do mundo. Esta mescla de luz e sombras (representada pela ideia de criação e queda) permeia toda a realidade, inclusive as instituições religiosas. Leva aquele que crê a ver a vida como uma dádiva, mas não a ignorar a realidade do sofrimento, bem como das mazelas humanas e sociais que o provocam. Ao mesmo tempo, a ideia cristã de “redenção” deve motivar as pessoas que professam sua fé, bem como

suas instituições, a abraçarem o chamado para serem agentes de transformação no mundo e de minoração do sofrimento e das injustiças presentes³⁷.

Aliás, esse foi um ensinamento central de Jesus quando aqui esteve entre os homens. Ele demonstrou empatia com os que sofriam e fez da diminuição de seus sofrimentos uma parte importante de seu ministério terreno. Esse princípio não permite que a realidade dura nos massacre, pois nos infunde esperança. É tão central, que deveria permear as ações de indivíduos e instituições cristãs, levando-os a um esforço contínuo e efetivo pela manutenção da paz, da esperança e da justiça, permitindo que os efeitos salutares da redenção extrapolem a experiência privada e atinja todas as áreas da sociedade. Jesus ensinou a seus discípulos a orarem pela vinda do seu Reino, para que então a vontade divina plena de amor, justiça e verdade fosse realizada na terra como é feita no céu. Um compromisso irrestrito com esse princípio cristão torna a educação um agente de transformação do mundo.

Nicholas Wolterstorff, um distinto *scholar* cristão, professor das Universidades de Yale e Columbia, em suas obras tem resgatado esse princípio judaico-cristão segundo o qual as escolas e universidades deveriam ter um olhar para a sociedade que fosse além de suas demandas meramente acadêmicas. Tais instituições deveriam contribuir para o "florescimento" de sociedades mais justas, diz ele.³⁸ A palavra extraída por ele das Escrituras do Antigo Testamento (Bíblia Hebraica) para representar esse estado de coisas é *Shalom*, paz. A ideia evocada por essa palavra dá conta de um florescimento harmônico daquilo que é bom e justo, estimulando e integrando, na formação dos indivíduos, todos os conteúdos e práticas necessários à constituição da dignidade humana e da justiça comunitária. Isso seria um grande exemplo de como contribuir para o florescimento da sociedade através da formação dos indivíduos. Como uma das partes fundamentais do *Shalom* é a justiça, sobretudo a social, para Wolterstorff uma instituição de ensino de inspiração cristã não deveria apenas investir na formação intelectual e profissional das

³⁷ Segundo Wolterstorff, *Shalom* é o nome que os profetas e escritores do Antigo Testamento davam ao modo de florescimento humano em sociedade, cujo ideal central era o de justiça ético-comunitária, ou a capacidade intersubjetiva de respeitar e valorizar os direitos de cada pessoa em sociedade. Para Wolterstorff, a história daquilo que hoje convencionamos chamar de "Direitos Humanos" não teria se iniciado na Idade Média, mas bem antes, entre os Hebreus do período veterotestamentário. Nesta perspectiva ético-social de *Shalom*, o respeito pelo outro seria parte integrante de um todo mais abrangente de relacionamentos interconectados e interdependentes, a começar do relacionamento com o Criador, passando pelo relacionamento com a natureza e terminando na comunidade. *Shalom*, portanto, implicaria na promoção de uma harmonia relacional integral e no deleite resultante disso. E isso era visto pelos antigos hebreus como justiça ética, paz. Para um aprofundamento sobre essa questão, sugiro a leitura de WOLTERSTORFF, N. *Educating for Shalom: Essays on christian higher education*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2004. Edição Kindle (cap. intitulado "Teaching for justice: On shaping how students are disposed to act" e subcapítulo intitulado "A Shalom view of human flourishing"). Ver também WOLTERSTORFF, N. *Educating for life: Reflections on Christian teaching and learning*. Grand Rapids: Baker Book House Company, 2002, p. 77-83.

³⁸ WOLTERSTORFF, N. *Educating for life: Reflections on Christian teaching and learning*. Grand Rapids: Baker Book House Company, 2002, p. 77-83.

pessoas, preparando-as para o mercado de trabalho, mas deveria preparar seus alunos e comunidades a florescerem em todas as suas dimensões, tanto pessoal como socialmente.³⁹

Hoje temos presenciado a plena absorção da lógica do mercado pelas instituições de ensino de base e superior, promovendo uma formação reducionista que não dá conta da complexidade irreduzível que é o ser humano e as sociedades constituídas por ele. Instituições inteiras têm capitulado diante das exigências de uma formação educacional que atenda apenas às demandas imediatas de um mundo cada vez mais voltado para o consumo. Interesses sumamente econômicos e a busca desenfreada pelo prazer imediato têm servido como parâmetros principais na constituição de currículos e estratégias de ensino. Já a promoção do *Shalom*, que se dá pelo florescimento integral das potencialidades humanas, envolve o preparo dos alunos para o mundo de pessoas reais e suas relações não reificadas, e não apenas para o mundo pavimentado pelos frios interesses privados e, muitas vezes maquiavélicos, do mercado. Educadores e instituições inspirados por princípios legitimamente cristãos, atentarão para a centralidade do amor, da justiça e da ética na formação de seus discentes, mas por uma questão de coerência, também, expressarão esses valores em sua gestão, na forma como os seus serviços são prestados, no respeito ao meio ambiente e também na maneira como seus empregados são geridos. Envolve, também, o entrelaçamento disciplinar e o diálogo recíproco e respeitoso entre os cursos e departamentos universitários. Envolve a liberdade acadêmica e científica, desde que ela não represente a subversão da dignidade da pessoa e da espécie humanas.

5.6 UMA VISÃO DE EDUCAÇÃO E DE SER HUMANO PARA ALÉM DOS PARADIGMAS COGNITIVISTAS MODERNOS

Modelos pedagógicos são em grande medida dependentes daquilo que se pensa acerca da natureza do homem. Segundo Dooyeweerd, a antiga questão “o que é o homem?”, que sempre esteve presente na agenda de inquirição filosófica do ocidente, a começar por Sócrates, assumiu proporções bem maiores no século XX (Dooyeweerd, 2010, p. 241). Por muito tempo essa inquietação esteve restrita ao âmbito do interesse teórico e especulativo, ou seja, o interesse em saber o que era o homem em si mesmo de forma

³⁹ Ibid. Ver também WOLTERSTORFF, N. *Religion in the University*. New haven: Yale University Press, 2019.

abstrata, à parte da sua relação com o mundo onde ele habita e com os outros homens com quem ele convive (Dooyeweerd, 2010, p. 242). Uma das evidências mais inconfundíveis disso seria o interesse desproporcional da filosofia ocidental no componente racional humano, muitas das vezes em detrimento de suas instâncias afetiva e corpórea. Tendência essa que ganhará contornos ainda mais cognitivistas a partir da Modernidade, com a ressignificação operada por Descartes do “conhece-te a ti mesmo” socrático, como “consciência de si”. Aquilo que Foucault chamou de “momento cartesiano” teria sido o fator responsável em reduzir o autoconhecimento a uma mera representação cognitiva de si mesmo, eliminando todo o vestígio que ainda havia da função terapêutica da filosofia enquanto “modo de vida” e “cuidado de si”, tão cara aos filósofos antigos e medievais (Foucault, 2018, p. 14-15). Contudo, percebe-se já a partir do século XIX um retorno do interesse filosófico em conhecer o homem para além dos limites meramente especulativos e cognitivistas, buscando compreendê-lo “em sua situação concreta”, como um ser integral, pessoal e responsável, na sua relação direta com os outros seres humanos e o mundo (Dooyeweerd, 2010, p. 242-245). Essa necessidade contemporânea em se conhecer o homem na íntegra de sua existência, como um “ser-no-mundo”, se deveu, sobretudo, à crise da civilização ocidental ocasionada especialmente pelo esfacelamento do ideal de personalidade que marcou fortemente os séculos XVIII e XIX.⁴⁰ Por causa dessa carência, as várias correntes do existencialismo europeu do século XX conseguiram exercer uma grande influência sobre as pessoas comuns, pois propunham-se a conhecer o homem em sua efetiva existencialidade no mundo. Nesse sentido, a antropologia filosófica existencialista se torna uma grande aliada do esforço cristão em se pensar o homem e o processo educacional sob bases não reducionistas, pois supera aquela imagem de mundo e de homem racionalista, própria da modernidade clássica, propondo interpretar o homem como um ser multidimensional, corpóreo e mundano.

James K. A. Smith é um exemplo de autor cristão que tem dialogado intensamente com a tradição fenomenológica, especialmente a existencialista, buscando nela repertório de ideias que sejam úteis ao resgate de uma concepção de mundo, de homem e de educação mais afinada com a proposta encontrada nos autores bíblicos.⁴¹ Isso porque,

⁴⁰ Segundo Dooyeweerd, o final do século XIX e início do século XX assistiram ao fenecimento do ideal de personalidade e ao surgimento da massificação do homem (Dooyeweerd, 2010, p. 242-245).

⁴¹ Tal procedimento pode ser visto em sua trilogia “Liturgias Culturais”, vols. 1, 2 e 3: SMITH, James K. A. Desejando o Reino: culto, cosmovisão e formação cultural. Vol. 1. São Paulo: Vida Nova, 2018; SMITH, James K. A. Imaginando o Reino: A dinâmica

Smith considera que a própria teologia protestante, em alguma medida, acabou também sendo afetada pelo “momento cartesiano”, incorporando inadvertidamente em sua antropologia teológica elementos racionalistas.

Da mesma forma como visões de mundo não devem ser reduzidas a sistemas de crenças ou ideias, a educação também não pode ser vista como mera absorção de informação ou conteúdos programáticos. Pelo contrário, educação implica muito mais em “formação” do que em mero acúmulo de informações e ideias (Smith, 2018, vol. 1, p. 31-34). Da perspectiva de uma antropologia baseada em legítimos postulados cristãos, a formação educacional pretendida deve transcender os estreitos limites de uma pedagogia conteudista e cognitivista, incluindo aquelas propostas cognitivistas ditas “cristãs” próprias de grupos fundamentalistas, em prol de práticas habituais que envolvam o indivíduo em sua integralidade: sua cognição, seus desejos, seus afetos e seu corpo. Smith chamará esse tipo de abordagem pedagógica de “litúrgica” (Smith, 2018, vol. 1, p. 33), exatamente para dar conta da multidimensionalidade do homem como um ser espiritual, afetivo, psíquico-social e corporal que é. Esse seria o fundamento cristão, por excelência, de uma pedagogia para a vida, uma contribuição inestimável para a formação de cidadãos éticos, solidários, lúcidos e comprometidos com a sociedade e com a preservação do meio ambiente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dados os influxos crescentes do fenômeno religioso no mundo durante todo o século XX, hoje sabemos muito bem que toda tentativa de expulsão da religião de uma participação mais efetiva no espaço público se tornou uma pretensão preconceituosa inalcançável e antidemocrática. No entanto, a contribuição oferecida pelo processo de modernização social ao avanço igualitário das liberdades fundamentais e à democracia permanece e precisa ser preservada. O mesmo pode ser dito daquele componente ético mais abrangente, tão importante à manutenção da coesão e solidariedade sociais que a religião tem a dar. Embora deva se manter alguns critérios de demarcação neste diálogo delicado entre o público e o privado, entre o discurso religioso e a academia secular, é possível

do culto. Vol. 2. São Paulo: Vida Nova, 2019; e SMITH, James K. A. *Aguardando o Rei: Reformando a teologia pública*. Vol. 3. São Paulo: Vida Nova, 2020.

afirmar que não somente é legítimo, do ponto de vista do jogo democrático moderno, pois é coerente com seus próprios termos republicanos, como também é desejável que haja uma inserção positiva do discurso religioso na esfera pública, e isso inclui o currículo escolar e universitário.

Uma educação fomentada por princípios religiosos, a exemplo daqueles apresentados acima, pode potencializar a formação de cidadãos éticos e solidários, contribuindo com o fortalecimento de todo ordenamento democrático.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. A Cidade de Deus. 3 v. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991-1993.

AGOSTINHO, Santo. A Doutrina Cristã. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO, Santo. Comentário literal ao Gênesis. Sobre o Gênesis, contra os maniqueus. Comentário literal ao Gênesis inacabado. São Paulo: Paulus, 2005.

ARMSTRONG, Karen. Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ARNAOUTOGLU, Ilias. Leis da Grécia antiga. São Paulo: Odysseus, 2003.

BERGER, P. L. (org.). The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1999.

BERGER, P. L. A Dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21(1): 9-24, 2000. Disponível em <http://www.uel.br/laboratorios/religiosidade/pages/arquivos/dessecularizacaoLERR.pdf>

CARVALHO, José Murilo de. Cidadania no Brasil: o longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin. O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento. São Paulo: Edições Vida Nova, 1989.

DOOYEWEERD, Herman. No crepúsculo do pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento teórico. São Paulo: Hagnos, 2010.

DOOYEWEERD, Herman. Roots of Western Culture: Pagan, Secular, and Christian Options. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1979.

DOOYEWEERD, Herman. Una nueva crítica del pensamiento teórico. Vol. 1. Ontario: Paideia Press, 2020.

EISENSTADT, S. N. Múltiplas Modernidade: Ensaios. Lisboa: Livros Horizonte, 2007.

EISENSTADT, S. N. Fundamentalismo e Modernidade: heterodoxias, utopismo e jacobonismo na constituição de movimentos fundamentalistas. Oeiras: Celta Editora, 1997.

FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. Depois da Religião. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

GALLO, Sílvio; Aspis, Renata Lima. Ensino de filosofia e cidadania nas “sociedades de controle”: resistência e linhas de fuga. Pro-Posições, Campinas, v. 21, n. 1 (61), p. 89-105, jan./abr. 2010.

HABERMAS, Jürgen. A Modernidade: Um Projecto Inacabado. Pontinha: Nova Vega, 2017.

HABERMAS, Jürgen. Discurso filosófico da Modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. Direito e democracia: entre faticidade e validade. Vol. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. Entre Naturalismo e Religião. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. Era das Transições. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, Jürgen. Fé e saber. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

HABERMAS, Jürgen. O Futuro da Natureza Humana: A Caminho de uma Eugenia Liberal?. São Paulo: Editora WMF, 2016.

HABERMAS, Jürgen. Pensamento Pós-Metafísico: Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. Teoria do agir comunicativo. V. 1 e 2. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

- HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1989.
- HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.
- INTROVIGNE, Massimo. *O fundamentalismo: Das origens ao Estado Islâmico*. São Paulo: Edições Loyola, 2019.
- KEPEL, Gilles. *A Revanche de Deus*. São Paulo: Siciliano, 1991.
- KNAPP, Markus. Fé e Saber em Jürgen Habermas – A Religião numa Sociedade “Pós-Secular”. *INTERAÇÕES*, v. 6, n. 10, p. 179-192, 11.
- LEÃO, Delfim Ferreira; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO, Maria do Céu. *Cidadania e Paideia na Grécia Antiga*. São Paulo: Annablume, 2011.
- MACPHERSON, C. B. *A democracia liberal: origens e evolução*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- MARTELLI, Stefano. (1995), *A religião na sociedade pósmoderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Edições Paulinas.
- MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- MIGUEL, Luis Felipe. *A democracia domesticada: bases antidemocráticas do pensamento democrático contemporâneo*. In: *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 45, nº3, 2002, pp. 483 a 511.
- OLIVEIRA, Fabiano de Almeida. *Religião, espaço público e a delimitação ética da biogenética em Jürgen Habermas*. In: CAMILLO, Carlos Eduardo Nicoletti; SILVA, Paulo Fraga da; ROCHA, Renata; CAMPATO, Roger Fernandes (coords.). *Biodireito, bioética e filosofia em debate*. Lisboa: Almedina, 2020.
- OSBORNE, Roger. *Do povo para o povo: uma nova história da democracia*. Formato: ePub. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.
- PACE, Enzo; STEFANI, Piero. *Fundamentalismo religioso contemporâneo*. Rio de Janeiro: Paulus, 2002.

PINSKY, Jaime; Pinsky, Carla B. (Orgs.). História da cidadania. São Paulo: Contexto, 2016.

RANCIÈRE, Jacques. Ainda se pode falar de democracia? Formato: ePub. Kindle (YMAGO ensaios breves Livro 4). © KKYM, 2014.

SCHLEGEL, Jean-Louis. A lei de Deus contra a liberdade dos homens: integristas e fundamentalismos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

SMITH, James K. A. Aguardando o Rei: Reformando a teologia pública. Vol. 3. São Paulo: Vida Nova, 2020.

SMITH, James K. A. Desejando o Reino: culto, cosmovisão e formação cultural. Vol. 1. São Paulo: Vida Nova, 2018.

SMITH, James K. A. Imaginando o Reino: A dinâmica do culto. Vol. 2. São Paulo: Vida Nova, 2019.

STARR, Chester G. O nascimento da democracia ateniense: a assembléia no século V a.C.. São Paulo: Odysseus, 2005.

TAYLOR, Charles. Uma era secular. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

VANGEMEREN, Willem A. Novo dicionário internacional de teologia e exegese. Vol. 1. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011.

WOLTERSTORFF, N. Educating for life: Reflections on Christian teaching and learning. Grand Rapids: Baker Book House Company, 2002.

WOLTERSTORFF, N. Educating for Shalom: Essays on Christian higher education. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2004.

WOLTERSTORFF, N. Religion in the University. New haven: Yale University Press, 2019.

Dossiê Reflexões sobre o Calvinismo Brasileiro

A LITURGIA ESSÊNCIA NO CULTO

Jouberto Heringer¹

RESUMO

Neste artigo queremos evocar conhecimentos e lembranças sobre a ordem litúrgica e seu espaço nas igrejas hoje, abordando alguns aspectos que muitas vezes são esquecidos; mas, nem por isso deixam de ser verdadeiros e desafiadores. Partindo de uma práxis litúrgica em ambiente eclesial, seguimos por lampejos da prática atual e encerramos este prelúdio nos Pais da Igreja.

PALAVRAS-CHAVE: Liturgia; Tradicionalismo; Evangelicalismo; Ambiente Eclesial.

ABSTRACT

In this article we want to evoke knowledge and memories about the liturgical order and its place in churches today, working some aspects that are often forgotten, but however, it's true and challenging. We will begin from a liturgical praxis in an ecclesiastical environment and will follow glimpses of current practice, and we will end this prelude in the Fathers of the Church.

KEYWORDS: Liturgy; Traditionalism; Evangelicalism; Ecclesiastical Environment.

INTRODUÇÃO

O começo desta reflexão vem de minha história com a liturgia, que é antiga, remonta aos meus primeiros anos de ministério, no pastorado auxiliar da Igreja Presbiteriana de Madureira (1987-1991). Ali, com a abertura e liberdade do fazer litúrgico, proporcionada pelo pastor efetivo da igreja, Rev. Francisco de Paula Pereira de Souza (1935-2017), que com sua privilegiada mente e visão de Igreja incentivou-me a experimentos litúrgicos, e a vivenciar liturgia, digo mesmo que a arte litúrgica da busca e encontro com Deus.

Hoje quando falamos em liturgia vários duplos nos veem a mente: tradicionalismo e enfado, frieza e antiguidades, falta de criatividade e noção do mundo que nos cerca, e

¹ Jouberto Heringer, ScM. Doutorando em Letras (Mackenzie) e graduado em Teologia (1985), Letras (1990) e Filosofia (1992). Atualmente é capelão da Universidade Presbiteriana Mackenzie, onde também leciona.

outras tantas. Curioso é que são verdades em uma inverdade. Sim, isto tudo é corrente na maioria das liturgias em igrejas tradicionais; mas, isto não é sinônimo de liturgia, talvez de uma ordem litúrgica não trabalhada, mas não de Liturgia. Esta diferenciação sempre fiz nos vinte anos em que lecionei no seminário presbiteriano.

O TEMPO EM QUE VIVEMOS

Vivemos em um tempo em que se busca reinventar a igreja, e como o culto é o cerne do ser da igreja, tenta-se reinventá-lo. Mas será isso possível? Para fazê-lo uma primeira premissa é fundamental: ele teria sido inventado por homens, seria coisas de homens. Isto aponta para a segunda premissa: a de que o homem não é de todo mal, ele seria capaz de por si gerar coisas boas. Mas como a luz da teologia reformada ambas as premissas são falsas: a liturgia é o ordenamento do culto, e deixa de ser aio para torna-se um obstáculo quando se afasta de seu propósito.² Desta maneira, surgem hoje as igrejas teoricamente sem liturgias – o que quer dizer, sem ordenamento – como se isto fosse possível, pois, até no aparente caos há ordem.

O que temos a partir desta opção são igrejas que giram em torno de um segmento de mercado definido, e cujos cultos refletirão este referencial. Assim, igrejas as mais diferenciadas surgem como por exemplo a “Igreja Bola de Neve”³, cujo púlpito/mesa é uma prancha de surf, e tem em seu público jovens surfistas e skatistas que na moda *surfwear* se sentem à vontade. Como esta, a “Surf House Comunidade Crista”⁴ também busca refletir este pressuposto em sua doutrina e vida comunal. Podemos ainda neste espectro de nicho de mercado específico destacarmos igrejas para classe abastada, para classe média, executivos, CEOs etc. veremos surgir muitas. Elas são atraentes, contextualizadas, possuidora de diferenciais, geradoras do novo.⁵

As Igrejas tradicionais também são afetadas em parte por este vento de nossos tempos. A leve mudança nas designações nominais preserva uma ligação estrutural em nível filiativo com suas matrizes confessionais, o que lhes garante uma certa seriedade em suas propostas; mas, na vida eclesial e especialmente cültica nesta umbicalidade se esvai, e o que encontraremos não diferirá muito das igrejas segmentadas. Diria que em

² Confissão de Fé de Westminster, 2019, Cap.2.2

³ www.boladeneve.com [capturado em 01 JUN 2023]

⁴ www.surfhousecomunidadecrista.org [capturado em 01 JUN 2023]

⁵ <https://gente.globo.com/pesquisa-infografico-diversidade-crista> [capturado em 01 JUN 2023]

ambas a liturgia é uma pedra de tropeço, sendo que, nestas últimas torna-se um pedregulho.

Na verdade, a questão litúrgica é a ponta de um iceberg do qual só vemos uma pequena parte. João Calvino (1509-1564), um dos líderes da reforma protestante, em seu comentário dos dez mandamentos nos diz que está na parte abscôndita deste iceberg:

“o primeiro mandamento significa que temos que “com verdadeira e zelosa piedade... contemplar, temer, e adorar, sua majestade; participar de suas bênçãos; procurar seu socorro em todo o tempo; reconhecer, e com louvores celebrar, a grandeza de suas obras – como o único objetivo de todas as atividades desta vida.”⁶

Mas, coisas estranhas acontecem. Tive uma jovem, membro na Igreja Presbiteriana de Vila Izabel – bairro boêmio, berço do samba, terra de Noel Rosa – que se deleitava na tradicional liturgia dos cultos: nos antigos hinos do hinário, nas litanias, no ritual, e como ela tantos outros. Eles inseridos neste mundo por toda a infância, quando buscam a expressão de sua fé, preferem fazê-lo em um culto com as mesmas marcas.

Por que dirigentes com toga e estola, medievais vestes, ou em executivos ternos clássicos (muitos na moda de meados do século passado) conseguem guiar a congregação em um ritual pouco espontâneo? E, por que selecionando músicas, orações, litanias e responsos muitas vezes com centenas de anos de idade (algumas com mais de mil anos) conseguem reunir este povo? Por que avidamente ouvem a leitura e homilia baseadas em um livro com mais de dois mil anos, num culto cujo ponto alto é a retomada do comer a carne e beber o sangue de um rabino executado pelo Império Romano? Olhando sob este ângulo, pareceria a alguém neste tempo ser este culto com sua liturgia algo irrelevante. Mas será?

Hoje muitos cristãos e não cristãos estão sendo atraídos para esta antiga vertente de culto, e não tem encontrado esta liturgia elaborada com arte e maestria na maioria das igrejas. Mesmo em muitas igrejas que anunciam tê-la como parte essencial do culto, esta se constitui num arremedo litúrgico que aponta para o pós-moderno, em trajes da modernidade feitos com rotas roupas pelo excesso de uso preferencial, dentre as muitas esquecidas no armário. Há algo mais importante, profundo, acontecendo na liturgia do que a busca da relevância contemporânea.

Podemos ver que paradoxalmente, quando muitas igrejas buscam no lugar existencial a referência cültica como resposta para suas “inexistentes liturgias”, andando

⁶ CALVINO, INSTITUTAS II: VIII, 16

em busca de uma singularidade ou uma relevância, que esta ordem cúlrica possui seu espaço. Será esta liturgia antiga permeada pelo real sentido do culto, realçada com arte, graça, e a *história salutis* nela impressa durante dois mil anos, que vai tornar-se relevante. A liturgia marca a separação do mundo: o espaço, a casa, a música, a voz, o ouvir, encontro com Deus. Tudo revela uma visão de Deus. A liturgia marca o lugar de um Deus que chama, convoca, fala e celebra a aliança. Será este o espaço/tempo em que o lugar da Palavra acontece, no espaço do grande encontro, tempo da Eucaristia... o lugar do memorial sacramental. Como casa aberta que abriga pessoas, que saídas do mundo vêm a um lugar em busca de vida, orientação para o viver, de lugar de repouso, oração e adoração.⁷

A liturgia é um dos principais instrumentos para tirar as pessoas de seus mundos e inaugurá-las em um mundo novo e inusitado. Mostrar que apesar das aparências, a última coisa no mundo que eles precisam é de mais do mundo exterior de onde vieram. À primeira vista, o que mundo que a liturgia revela não parece relevante; mas, acontece que o mundo que ela revela é mais real do que o mundo em que vivemos no dia a dia. Por "liturgia" refiro-me as orações, responsos, hinos e a forma de culto que se encontra em serviços das igrejas anglicanos, católicas e ortodoxas, e, em menor grau, nas igrejas Luteranas, Presbiterianas, Metodistas e outras igrejas de mesmo espectro tradicional. Se você examinar o serviço completo de cada uma dessas tradições, vai encontrar uma ordem de culto surpreendentemente comum, e orações e responsos que são idênticos em muitos lugares. A forma desta liturgia tem sua origem no início da igreja, e tem sido moldada pela história da igreja até o presente.⁸

A ADORAÇÃO NA TRADIÇÃO LITÚRGICA

Na tradição litúrgica a adoração não é uma panaceia carregada de muitos sons, instrumentos, jargões, coreografias etc. Quando como adoradores não nos aproximamos de forma inteligente e inocente, como o Cristo nos ensinou a sermos, “astutos como as serpentes e sem malícia como as pombas” (cf. Mateus 10.16), ela pode ser mal utilizada e abusada. Neste momento, ela passa a ser um instrumento usado para seduzir os participantes no substituir uma fé vital e pessoal em Jesus Cristo, em mero ritual religioso. Entretanto, esta tradição tem muito a oferecer ao evangelicalismo contemporâneo. A

⁷ MARASCHIN, JACI. A BELEZA DA SANTIDADE. ASTE, 1996.

⁸ HERINGER, 2002, p. 97

primeira coisa que a liturgia nos convida a repensar é o que entendemos por adoração "relevante".

Não é por acaso que, quando pensamos em fazer a igreja mais relevante, o que geralmente acontece é torná-la mais significativa para um grupo em particular. Hoje significa fixar-se em um público de famílias jovens e de classe média. Novas igrejas evangélicas amam o desafio de alcançar famílias e levá-las para a igreja, ou trazê-las de volta a igreja... um campo maduro para a colheita, um "público-alvo" perfeito para uma nova igreja para visar.

Infelizmente, as igrejas que se percebem como relevantes no mundo, muitas vezes pelo gene de sua natureza inicial, limitam-se a uma expressão encorpada da Igreja; isto é, um "alvo" entre vinte e quarenta anos. Geralmente, aqueles que no grupo são da faixa média e superior de classe média, de colarinho branco, que proporcionam aumento na renda e influência na sociedade em que estão. São poucas as igrejas que conscientemente buscam relevância aplainando o caminho para da igreja dos pobres, dos sem-teto, das mães sós, dos viciados em drogas, ou daqueles homens e mulheres presos em casas de repouso e convalescendo em hospitais. Este "público-alvo" não é muito relevantes para muitas igrejas "casuais" ou "contemporâneas".

Esta é uma razão pela qual eu agradeço a Deus pela liturgia. A liturgia não visa atingir qualquer idade ou subgrupo cultural. Nem sequer tem como alvo pessoas de determinado século. Ela não imagina, como nós modernos e pós-modernos somos tentados a fazer, que esta é a melhor de todas as idades possíveis, a era mais significativo da história. Em vez disso, a liturgia nos leva a adoração que transcende o nosso tempo e lugar. Suas primeiras formas originam-se no oriente, no antigo Israel, e seu desenvolvimento posterior ocorreu em uma variedade de culturas e subculturas-greco-romanas, norte africana, alemã, franca, anglo-saxã, e assim por diante até chegar a nós, que incluímos nesta tradição nossas marcas.

Ela tem sido significativamente orada por padeiros, alfaiates, donas de casa, professores, filósofos, sacerdotes, monges, reis e escravos. Como tal, não tem sido moldada para satisfazer as necessidades de um grupo particular. Ela busca apenas permitir que as pessoas em geral possam ver e experimentar Deus.

Embora pareça óbvio, é claro que a igreja é um lugar onde nós queremos que as pessoas "vejam" Deus! Mas é fácil se distrair. A Igreja tem que ter uma visão clara da sua missão, de sua paixão pelos perdidos, da importância de ser atuante na sociedade sem se acomodar ou amoldar a ela. É importante saber a diferença entre ter mais

espiritualidade e ser mais espiritual, entre adoração criativa e ser mais criativo na adoração. São grandes necessidades que facilmente são esquecidas em favor do “novo”. Como é difícil lembrar a necessidade fundamental de nossas igrejas, das pessoas que vem para serem atendidas: para ver Deus. Eugene Peterson, teólogo e pastor falou sobre o nosso desejo de relevância:

“Eu não acho que as pessoas se importam muito sobre que tipo de música você tem ou como você moldar o serviço. Eles querem um lugar onde Deus é levado a sério, onde elas sejam levadas a sério.”⁹

A liturgia é mais relevante do que podemos imaginar porque ela marca um espaço/tempo em que Deus é levado a sério e, portanto, em que as pessoas devem ser levadas a sério. De modo algum serviço litúrgico é o único serviço que faz isso; mas é uma forma de adoração especialmente adequada para que não haja distração. Isto fica claro na forma com a qual historicamente as liturgias cristãs começam:

Celebrante: Bendito seja Deus, Pai, Filho e Espírito Santo.
Povo: E bendito seja o seu reino, agora e para sempre.

e como terminam:

Celebrante: Ide em paz para amar e servir ao Senhor.
Povo: Graças a Deus.

A liturgia do começo ao fim não é sobre o encontro para tratar de nossas necessidades; ela é a respeito de Deus. A liturgia não é sobre Deus como realizador de nossas necessidades; é sobre Deus como ele próprio é: Pai, Filho e Espírito Santo. Não é sobre a nossa bem-aventurança; mas a dEle. A liturgia imediatamente sinaliza que as nossas necessidades não são tão relevantes quanto se imagina. É sobre alguém infinitamente mais digno de nossa atenção que nós mesmos, alguém que se encontra fora do seu eu próprio, do seu *self*.

Com o diálogo litúrgica entre "Deus" e seu "povo" uma outra ordem de realidade a que estamos sendo chamados é anunciada e faz-se presente. Vivemos uma realidade onde temos o hábito de pensar que a nossa cultura, que nossa realidade deve ser enfatizada para ser relevante, cremos muitas vezes que precisam tornar-se medida de significado. É por isso que somos tentados a moldar nossas igrejas a fim de que se pareçam com essa cultura; porque cremos que desta forma as pessoas inseridas nesta cultura vão encontrar

⁹ PETERSON, Eugene. “Spirituality for All the Wrong Reasons”, in Christianity Today. Mar 2005. Vol. 49, No 3.

uma igreja significativa. É lógico e não há dúvida de que temos de ser culturalmente sensíveis em nosso alcance do outro; mas, a liturgia quer nos mostrar uma lógica mais profunda e relevante para além desta necessidade.

A liturgia começa por dizer que a nossa cultura não precisa de muito para ter suas "necessidades reveladas", ela precisa de forma suave e calma ser convidada para uma cultura de onde emana a sabedoria: a cultura de um Deus trinitário e o seu reino. Isto sempre foi abençoador, o é agora, e o será para sempre. Nossa cultura é uma coisa transitória, uma manifestação temporal que um dia haverá de passar. A liturgia nos diz como entramos na realidade santa e perene, ela anuncia: "Você está na cultura de Deus e de seu Reino. Coisas vão ser diferentes a partir de agora."

A liturgia não é uma festividade que tem sua origem no mundo. Ela não é uma reunião com o objetivo de se desfrutar de um tempo bom. Não é de fundamental importância que o pastor "quebre a cabeça" para chegar a ideias sugestivas ou novidades imaginativas. A liturgia centraliza e enfatiza que Deus é o três vezes santo [Is.6.3] presente entre nós, é a Sarça Ardente, é a Aliança de Deus com o homem em Jesus Cristo, o que morreu e ressuscitou. A grandeza da liturgia não descansa sobre o fato de que ela oferece um entretenimento interessante; mas, no oferecimento, na facilitação de momentos tangíveis do "Totalmente Outro".

"Também se torna evidente que Deus não é alguma grandeza psíquica nem histórica, porém, é a essência e a origem de todas as grandezas, absolutamente diferente de tudo mais que, para nós, seja luz, poder e bem e, nessa evidência, ficam absolutamente claros o poder eterno e a divindade de Deus. (1, 20). Entendida assim, a palavra "Deus" não significa "alguma coisa", porém "tudo"; não se trata de alguma coisa "penúltima", mas do que é "final", "definitivo". É a palavra do julgamento, da exigência e da esperança que é dirigida a todos, que para todos tem significação, e significação decisiva. "Tão certo quanto ele é um só Deus, e que justificará os circuncisos pela fidelidade e os incircuncisos mediante a fidelidade".¹⁰

Não somos capazes de sua convocação. Ele vem porque quer. Em outras palavras, o essencial na liturgia é o mistério que se realiza no ritual comum da liturgia da Igreja, todo o resto é menor e diminui. Quando o mistério se transforma em distração, quando o ator principal na liturgia não é o Deus Vivo, mas o pastor ou qualquer outro ministro litúrgico, os homens podem até experimentar dEle de forma animada, mas ao fim estarão extraviados.

¹⁰ BARTH, p.271.

COMO EXATAMENTE DEUS TORNA-SE TANGÍVEL NA LITURGIA?

Para nós Reformados há dois momentos litúrgicos em certamente isso acontece. Não que não haja em outros momentos quando soberanamente Deus queira se revelar, quando há a instauração da tangibilidade do divino. Mas, historicamente na elaboração litúrgica desde os primórdios, em cada testamento, encontramos a tangibilidade do totalmente Outro. Na vivência veterotestamentária a Palavra assinala este lugar na boca dos profetas e posteriormente de forma sacramental na vida do povo judeu.

A leitura e pregação da Palavra, a revelação de Deus ao seu povo, não é apenas uma leitura dramática de um texto antigo e bonito, seguido de uma palestra inspiradora. É Deus falando de novo para o seu povo através de sua Palavra pregada e falada. Como Jesus disse aos discípulos antes de enviá-los a pregar, e, como ele diz, essencialmente a todo o pregador: "Quem vos ouve, a mim ouve".

De forma menos enfática e óbvia, Deus se faz conhecer através das palavras e do drama da liturgia. As palavras da liturgia, como revela um olhar rápido, estão saturadas da Escritura e, assim, trazem o mesmo poder de revelação como a leitura formal das lições bíblicas.

Além disso, o ritmo do serviço na liturgia da Palavra com a apresentação e convite ao culto pela Palavra, o decálogo que nos prepara para as confissões e orações que orientam a nossa resposta à Palavra, o louvor que nos prepara para a Palavra, e própria Palavra cantada e pregada proporcionam o tanger no Divino que se revela de forma especial aos que foram por ele chamados a sua presença.

A igreja recebe do próprio Cristo a ordenança do sacramento da Eucaristia, fazendo com que desde o início da Igreja Cristã, junto com a Palavra, e permeada por ela, se faça presente na liturgia. Através dela Ele se dá a conhecer no partir do pão: "Quando ele estava à mesa com eles, tomou o pão, abençoou e partiu-o e deu-lho. E seus olhos se abriram, e eles reconheceram Jesus "(Lucas 24:30-31).

Foi já no segundo século que o serviço litúrgico tomou a forma que usamos hoje. Podemos observar esta presença no culto em Roma, como descrito por Justino Mártir, Pai da Igreja em 160 d.C.:

“O dia que se chama do sol [o domingo], celebra-se uma reunião de todos os que vivem nas cidades ou nos campos, e se leem as recordações dos Apóstolos ou os escritos dos profetas, enquanto há tempo. Quando o leitor termina, o que dirige nos exorta com sua palavra e nos convida a imitar aqueles exemplos.

Depois nos levantamos todos a uma, e elevamos nossas orações. Ao terminá-las, oferece-se o pão e o vinho com água como já dissemos, e o que preside, segundo suas forças, também eleva suas orações e ações de graças, e todo o povo exclama: Amém. Então vem a distribuição e participação dos alimentos consagrados pela ação de graças e seu envio aos ausentes por meio dos Diáconos.”¹¹

Podemos observar que este serviço foi especialmente relevante para a cultura romana daquele dia. Mas o que é mais interessante, é que esta forma litúrgica se tornou a forma padrão da liturgia ocidental para os séculos seguintes, atendendo as milhares de culturas que a igreja encontrou ao longo dos séculos. Podemos referenciar a forma solícita e maravilhosa como esta liturgia tem sido relevante no Oriente Médio, África do Norte, Europa, Américas e Ásia. Como ela tem sido a base do esquema nas confissões Católica, Ortodoxa, Anglicana, Luterana, Presbiteriana e outras comunhões, em muitas culturas e épocas.

Por esta liturgia? Por que essa forma? Por que não apenas o seu conteúdo? Vemos que também a sua forma tem conduzido as pessoas para uma cultura transcendente. Um espaço onde se encontrem com o Deus Trinitário e deem seu primeiro passo no Reino. Duas esferas se encontram e se tocam na liturgia sob a égide do divino sem se misturarem; mas de tal forma imprescindíveis no seu toque que, uma dá sentido a outra:

"Todos os atos litúrgicos ... tem uma dupla função: uma voltada para Deus, expressando de forma externa os pensamentos e os sentimentos dos fiéis para com o Senhor; outra voltada para o homem, ensinando os adoradores como deveriam pensar e sentir, colocando perante eles padrão da Igreja de culto".¹²

Temos que prestar atenção ao contexto cultural, sem dúvida. A história da liturgia tem sido, em parte, sobre encontrar palavras e rituais que ajudam as pessoas em uma determinada cultura a expressar seus pensamentos e sentimentos para com Deus de forma que faça sentido para a cultura na qual estão inseridas. A liturgia sempre teve liberdade e variedade dentro de sua estrutura básica.

“Essa adaptabilidade é a marca da tradição reformada, que continuou com os missionários reformados levando-a a outros lugares: Brasil, Indonésia, Coreia, México, Guatemala, Malawi, Congo, Egito, Sudão, Kenya e outros. Em cada uma dessas regiões do mundo, os cristãos reformados expressaram, de acordo com suas particulares necessidades, a tradição reformada, e nenhum aspecto da vida da Igreja é mais variado do que o Culto. A tradição litúrgica reformada é, paradoxalmente, a mais adaptável e diversa, ao mesmo tempo em que é claramente distinguível. Adaptada as necessidades do contexto no qual está

¹¹ Justino Mártir, 1995. p.176-180

¹² BRABANT F. H., 1940, p.12

inserida, mas conservando as marcas fundamentais da sua concepção teológica.”¹³

Mas, ela tem se recusado a deixar que a cultura determine a sua forma ou seu significado. Igrejas litúrgicas tem que saber como é, e quão profunda é a realidade da cultura circundante; mas, que há uma realidade ainda mais profunda e mais ampla à espera para ser descoberta, e que esta abarca e determina a temporal cultura que vivemos. A liturgia, suavemente e com calma, abre os nossos olhos para a nova realidade, nos mostrando a "necessária separação" do antigo. De repente e num piscar de olhos nós encontramos o nosso olhar dirigido para longe de nós mesmos, e voltados para Deus e seu reino. Quando voltamos para nosso mundo, nossa cidade, nossa casa, estes nunca mais são os mesmos. Estamos marcados pelo tocar de Deus.

BIBLIOGRAFIA

- BARTH, Karl. Carta aos Romanos. São Paulo: Fonte Editorial. 2008
- BRABANT F. H. Worship in General from Liturgy & Worship. In: CLARKE, W.K. Lowther (Ed.). A Companion to the Prayer Books of the Anglican Communion. London: Society for Promoting Christian Knowledge. 1940.
- CALVINO, Ioannis. Ioannis Calvini Opera Selectan. Institutas II: viii, 16.
- JUSTINO MÁRTIR. Justino de Roma: Patrística - I e II Apologias | Diálogo com Trifão - Vol. 3A. São Paulo: Paulus Editora. 1995.
- MARASCHIN, Jaci. A Beleza Da Santidade. São Paulo: ASTE, 1996.
- PETERSON, Eugene. Spirituality for All the Wrong Reasons. in Christianity Today, Março 2005, Vol. 49, Nº 3.
- SÁNCHEZ, José M.D., PÉREZ, Agustín del Agua. Dossier de escritos y discursos de J. Ratzinger-Benedicto XVI. Cristianismo, universidad y cultura, Año 7, Nº. 14, 2006. P. 21-28 - Discurso aos Bispos do Chile, 7/13/88.
- SILVA, Jouberto Heringer da. A Música na Liturgia de Calvino em Genebra: In: Fides Reformata, São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, VII.2 (2002), p. 85-104.
- VV.AA. Confissão de Fé de Westminster. São Paulo: Cultura Crista, 2019, 21.1

¹³ HERINGER, 2002, p. 100

Dossiê Reflexões sobre o Calvinismo Brasileiro

FÉ E LIBERDADE: UM PANORAMA DO DESAFIO AO PROTESTANTISMO NA SOCIEDADE ESCRAVAGISTA DO SÉCULO XIX

Phillipe dos Santos Cunha de Paula¹

RESUMO

Este artigo aborda a relação dos missionários protestantes no Brasil com a escravidão no século XIX. Tem a intenção de apresentar parte do cenário brasileiro da Monarquia até a abolição da escravatura em 1888. Para que haja bom conteúdo nesta abordagem, recorre-se a historiografia para contar os fatos pertinentes a esta jornada. Há de se utilizar posicionamentos de historiadores que ajudarão a narrar e “ouvir” os ecos desta história. Norteados pelas questões político-social que envolveram os posicionamentos das principais lideranças protestantes, este artigo apresentará as vozes do protestantismo diante da escravidão. E pretende-se produzir uma reflexão, a partir de documentos e relatos históricos, sobre o tema da escravidão e sua relevância para a historiografia protestante no século XIX.

PALAVRAS-CHAVE: Escravidão. Abolição. Protestante. Missionário. Sexagenários.

ABSTRACT

This article addresses the relationship of Protestant missionaries in Brazil with slavery in the nineteenth century. It intends to present part of the Brazilian scenario from the Monarchy to the abolition of slavery in 1888. In order to have good content in this approach, historiography is used to tell the facts pertinent to this journey. It is necessary to use positions of historians who will help to narrate and "hear" the echoes of this story. Guided by the political-social issues that involved the positions of the main Protestant leaders, this article will present the voices of Protestantism in the face of slavery. The aim is to produce a reflection, based on documents and historical accounts, on the theme of slavery and its relevance to Protestant historiography in the 19th century.

KEYWORDS: Slavery. Abolition. Protestant. Missionary. Sexagenarians.

¹ Essa produção bibliográfica se trata de um dos pontos desenvolvidos na monografia “Fé e liberdade – um desafio ao protestantismo na sociedade escravagista do século XIX”, sob a orientação do Prof. Me. Doutorando Rev. Sérgio Tuggio Ladeira Kitagawa, aprovada pela banca examinadora do Seminário Teológico Presbiteriano Rev. Ashbel Green Simonton, em 2020.

Quando examinamos a escravidão à luz da razão e dos nobres sentimentos do coração, quando a consideramos em suas desastrosas consequências sociais, podemos afirmar a priori com toda a segurança, que ela não tem, não pode ter, a sanção Divina.

Eduardo Carlos Pereira

RAIOU A LIBERDADE – A ABOLIÇÃO E OS PROTESTANTES

Graças a um acordo firmado entre a Inglaterra e o Brasil em 1831, o príncipe regente declarou ilegal o tráfico negreiro no Brasil, mas o comércio de escravos somente foi proibido definitivamente no Brasil em 1850, quando o Imperador D. Pedro II aprovou a lei Eusébio de Queirós. Essa foi a primeira das flexibilizações, aparentemente frágil, todavia uma demonstração da pressão acerca da escravidão que foi postergada até 1888. Tema de deste artigo que visa apontar como se deu a abolição da escravatura, seu cenário, sua consequência e sobre abolicionistas que de fato se manifestaram a respeito do assunto. O processo abolicionista no Brasil foi construído por conjunturas externas e internas. Neste artigo pretende-se retratar parte do cenário sociopolítico que enredou o processo definitivo na Lei Áurea.

O CENÁRIO DA ABOLIÇÃO

Após a proibição da importação de escravos, os fazendeiros sabiam que a abolição não tardaria. Os proprietários não foram pegos de surpresa, tanto que tentaram rebater as leis e encontrar brechas que lhes permitissem se valer da escravidão pelo tempo que fosse possível, pois estavam cientes de que ela terminaria em breve.

De acordo com Boris Fausto (2006) era difícil que os fazendeiros, especialmente cafeicultores, cujo negócio tinha alta lucratividade, estivessem dispostos a contratar ex-escravos como trabalhadores livres. Esse foi um dos motivos para o incentivo à imigração de trabalhadores europeus, especialmente alemães, suíços, italianos e franceses (FAUSTO, 2006, p. 205).

Outro motivo para o incentivo a imigração de europeus se deu a partir da década de 70 do século XIX. Existiam pressões externas, criando internamente uma velada aversão ao sistema escravista. Logo, surge uma política de “branqueamento”. Ela nasce a partir de

ideologias sobre estereótipos de inferioridade e superioridade racial (LISBOA, 2013, p. 193).

Segundo Lisboa (2013), a ideologia do branqueamento ia se materializando enquanto imaginário da democracia racial, espalhando a superioridade do branco (quanto mais branco, melhor). Essa ideologia teve como alvo propagar a inexistência de contestações raciais no Brasil e demonstrar que existia uma convivência sem conflitos, a ideia de uma unidade nacional (LISBOA, 2013, p. 193).

Embora a escravidão tenha acabado e, por lei, os trabalhadores fossem livres, com exceção ao tratamento como coisa, a condição de trabalho dos imigrantes não era muito diferente daquela dada aos escravos. O trabalho era árduo e extenuante e o pagamento inexistente, pois era exigido que trabalhassem para arcar com o custo de sua viagem e instalação no Brasil.

Ainda antes da implementação da Lei do Ventre Livre, já havia imigrantes europeus no Brasil que costumavam trabalhar sob o regime de parceria ou arrendamento. Nas fazendas de café, os rendeiros, ou seja, os imigrantes que trabalhavam em regime de parceria com os proprietários, ficavam responsáveis pelo trato e colheita do café e dividiam os lucros ou prejuízos anuais com os proprietários (FAUSTO, 2006, p. 206).

Após a Lei do Ventre Livre, a imigração se fez mais necessária e o Estado passou a custear a vinda de europeus para a realização de trabalho livre em terras brasileiras. A fim de atrair imigrantes suficientes para dar conta da demanda cafeeira, foi criada a Sociedade Promotora da Imigração em 1886, que criou uma série de medidas para incentivar a imigração.

Boris Fausto (2006) conta que a crise que se abateu sobre a Itália favoreceu o aumento do número de imigrantes italianos em São Paulo. Nessa cidade, até os primeiros anos do século XX, a maioria dos imigrantes era camponeses do norte da Itália, que não tinha condições de comprar a própria terra. (FAUSTO, 2006, p. 206).

Peter L. Eisenberg (1977) afirma que as elites eram contrárias à importação de trabalhadores livres africanos e chineses. Argumentava-se que os negros não tinham capacidade para trabalhar livremente e só o faziam sob ameaça de castigo e que os chineses, por sua vez, embora fossem considerados aptos a realização de qualquer trabalho, eram temidos pela possibilidade de que ficassem com a maior parte dos lucros. Também havia resistência contra mongóis e indianos e com todos que não fossem caucasianos; pairava o medo de “misturar a raça”.

Os autores - Eisenberg (1977) e Fausto (2006) - concordam que em razão das políticas de favorecimento da imigração europeia, o Brasil já contava com trabalhadores livres o bastante para que a colheita e plantio seguintes à implementação da Lei Áurea pudessem ser feitos sem grandes obstáculos.

MOVIMENTOS ABOLICIONISTAS

A segunda metade do século XVIII e a primeira metade do XIX foram marcadas por pensamentos revolucionários e por diversas revoluções, entre elas, a Revolução Haitiana², que deu início à abolição da escravidão moderna (SALES, 2011, p. 260). O Haiti foi a primeira nação das Américas a encerrar à escravidão em 1794. Tornou-se independente por meio de uma luta em que houve o engajamento da maior parte de seu povo, que era composto por negros escravos que “culminou” na constituição de uma república negra (FONSECA, 2011, p. 55).

No Brasil, Joaquim Nabuco (1849-1910) e outros líderes fundaram, em 1880, a Sociedade Brasileira Contra a Escravidão e o jornal O Abolicionista, no Rio de Janeiro, no qual publicavam suas ideias (BARTONHA, 2011, p. 12). Figuras de destaque na luta abolicionista foram Joaquim Nabuco, José do Patrocínio e André Rebouças. Para esses a escravidão era uma afronta à dignidade humana, além de uma instituição intolerável (LISBOA, 2013 p. 193).

O paternalismo esteve presente em todo movimento abolicionista até a abolição da escravatura. É o que concordam os historiadores Barbosa (2002, pp. 120-121), Machado (2014, pp. 208-265) e Alonso (2015, pp. 19,39). Estava presente na ideia de mediação de conflitos, gerando assim vínculos de gratidão entre escravos e senhores (SILVA, 2011, p. 15).

Um setor da sociedade que teve forte influência na campanha abolicionista foi o Exército, notadamente após a Guerra do Paraguai. O Exército Brasileiro foi se consolidando durante a Guerra do Paraguai e muitos dos combatentes eram escravos que

² Digno de nota o que diz Fonseca: — “Em 1794, apesar de continuar sob o jugo francês, a ilha conquistou a abolição da escravatura por meio de um levante denominado de Revolução Negra haitiana, sob o comando de Toussaint L’Ouverture, o qual se tornou o primeiro comandante negro das forças armadas. Em 1801, L’Ouverture, mesmo não proclamando a independência e com o enfraquecimento da supremacia francesa na região, decretou uma Constituição nova; e, em 1804, após a morte deste líder, ocorreu um novo conflito comandado pelo general Dessalines, que resultou na expulsão definitiva dos franceses e estabeleceu a independência. Dessa forma, Dessalines se tornou o primeiro chefe de Estado haitiano. Os ideais jacobinos da Revolução Francesa (liberdade, igualdade e fraternidade) foram defendidos com tanta garra pelos negros escravizados da ilha que, posteriormente, eles seriam conhecidos como os jacobinos negros ou de ébano, em referência ao grupo político que durante certo tempo conduziu o processo que resultou no fim do Antigo Regime na França. E por meio dessa primeira e única revolução negra e anticolonial surgiu o Haiti” (FONSECA, Jamilly Marciano. O vodu no bicentenário da independência haitiana – Revista Ameríndia, 2011. p.56).

foram cedidos pelos seus senhores para lutar pelo Brasil. A esses escravos, foi concedida a liberdade em reconhecimento ao seu serviço (FAUSTO, 2006, pp. 2013-214). Depois de vencer a Guerra, o Exército brasileiro, cuja maioria dos soldados era composta por negros e mestiços, passou a ter reconhecimento por parte da população e as críticas à monarquia, que vinham de longa data, passaram a ser ouvidas. Um dos alvos de crítica desse setor que começava a ganhar visibilidade, era o sistema escravista ao qual muitos dos próprios combatentes foram submetidos (FAUSTO, 2006, p. 2016).

De acordo com Peter L. Eisenberg (1977), as atividades da maioria das sociedades abolicionistas estavam muito mais relacionadas com reuniões públicas em favor da concessão de alforrias do que com contribuições mais enérgicas. Avalia-se que entre 1850 e 1888, 21 mil escravos foram libertos por alforria, sendo que grande parte dessas libertações implicavam no escravo continuar trabalhando para o senhor por mais dois anos como indenização (EISENBERG, 1977, p. 181).

Os grupos abolicionistas também acobertaram e abrigaram escravos fugidos, além de ter incentivado muitas fugas. Embora Eisenberg considere que as medidas dos abolicionistas não foram enérgicas, também não nega que a pressão feita por eles tenha contribuído para a redução da população escrava.

RESISTÊNCIA A ABOLIÇÃO

No decorrer do século XIX, muitos escravizados compraram sua liberdade, seja por conta própria - especialmente no caso dos escravos de ganho - seja através de associações abolicionistas. Segundo Keila Grinberg (2007), houve casos em que o proprietário, a fim de retardar a compra da alforria por parte dos escravos, exigiu que o valor do escravo fosse avaliado por alguém de sua confiança que, possivelmente, fez uma avaliação parcial e injusta, aumentando o valor de venda do escravo e, por conseguinte, o valor a ser liquidado por sua alforria.

Havia ainda, casos corriqueiros de re-escravização. Especialmente no Rio de Janeiro, mas também em outras cidades, qualquer pessoa que se assemelhasse a um escravo poderia ser detida pela polícia e teria o dever de provar a legitimidade da sua liberdade sob pena de ser escravizada (GRINBERG, 2007, p. 6).

Grinberg (2007) afirma que havia disputas pela liberdade, nas quais era costume um conjunto de escravos abrir um processo contra seu proprietário alegando terem direito à liberdade. E havia ações de manutenção da liberdade, nas quais o liberto procurava a justiça

para garantir a manutenção do seu status de liberto, normalmente estando sob ameaça de re-escravização.

De acordo com Eisenberg (1977) alguns contrabandistas tentaram driblar a proibição da importação de escravos, mas a vigilância inglesa era forte e obrigava os presidentes de província a manterem uma repressão ativa contra esse tipo de prática. Muitos fazendeiros defendiam uma abolição gradual em detrimento daquilo que chamavam de “abolucionismo intransigente” e, em 1888, diante da eminência da Lei Áurea, exigiam pagamento de indenização do Estado pelos escravos libertos (EISENBERG, 1977, p. 186).

A ABOLIÇÃO DA ESCRAVATURA

Em 1864, o próprio Imperador D. Pedro II, em carta a seu secretário da Justiça, Zacarias de Góes³, escreve sobre a necessidade de pensar o futuro da escravidão no Brasil e sugeriu a libertação dos filhos de escravas como forma de encaminhar a abolição. Três anos depois, em 1867, a questão entrou na pauta do Conselho de Estado e, em 1871, o parlamento aprovou a Lei do Ventre Livre (SALES, 2011, pp. 267-268).

A proibição do tráfico de escravos, a Lei do Ventre Livre, a Lei dos Sexagenários e até mesmo o surgimento do movimento abolicionista fizeram parte de um processo de abolição gradual da escravidão. Esses eventos, embora relacionados, de acordo com Sales (2011), não foram necessariamente vistos como um processo gradual por aqueles que o fizeram.

Os senhores de escravos viram com maus olhos as leis do Ventre Livre e dos Sexagenários, pois, tinham o costume de alforriar um escravo de tempos em tempos como um “ato de bondade”, de forma a incentivar os demais escravos a serem ainda mais obedientes. Os proprietários temiam que, sendo obrigados a libertar seus escravos por lei, os escravos se sentissem confiantes para reivindicar seus direitos e organizassem levantes (FAUSTO, 2006, p. 218).

O movimento abolicionista ganhou força a partir de 1880 e passou a pressionar o governo pela abolição. Ao passo em que o movimento crescia, as províncias do Norte e

³ Nasceu na cidade de Valença, Província da Bahia, em 5 de novembro de 1815. Oriundo de uma família tradicional, era filho de Antônio Bernardo de Vasconcelos e de Benedita de Assunção Menezes e Vasconcelos. Ingressou no Partido Conservador pelas mãos de Francisco Gonçalves Martins, o futuro visconde de São Lourenço, seu padrinho político. Em 1843 elegeu-se deputado para a Assembleia Legislativa na Bahia, o que deu início a sua carreira política. Foi presidente das Províncias do Piauí (1845-1847), de Sergipe (1847-1849) e do Paraná (1853-1855). A partir da década de 1850, ganhou projeção no cenário nacional ao eleger-se para a Câmara dos Deputados. Foi eleito deputado geral pela Província da Bahia na legislatura 1850-1852 e 1853-1856, pela Província do Paraná no período 1861-1864 e senador de 1864 a 1877. Foi ainda secretário de Estado dos Negócios da Marinha (1852-1853), dos Negócios do Império (1862), da Justiça (1864) e da Fazenda (1866-1868) (HOFFBAUER, Daniela. Zacarias de Góis e Vasconcelos – 2018. <http://mapa.an.gov.br/index.php/publicacoes/270-biografias/568-zacarias-de-gois-e-vasconcelos> acesso em 16/09)

Nordeste, cuja atividade agrícola já havia declinado, extinguiram a escravidão em seu território por conta própria, como foi, de acordo com Boris Fausto (2006), o caso do Ceará em 1884.

Diante desse cenário, a elite cafeicultora, ciente do fim eminente da escravidão, elaborou um plano de incentivo à imigração a fim de se preparar para a futura abolição da escravatura. Em 1888 eram poucos os que direcionavam suas energias em oposição à abolição, que foi sancionada em 13 de maio de 1888 sem grandes restrições (FAUSTO, 2006, pp. 219-220).

Enquanto seu pai, o Imperador D. Pedro II estava no exterior, a Princesa Isabel, cumprindo sua função de regente, sancionou a Lei n. 3.353 de 13 de maio de 1888, que, nos seguintes termos, extinguiu a escravidão no Brasil: “Art. 1º: É declarada extinta desde a data desta lei a escravidão no Brasil”.⁴ A partir da assinatura da Lei Áurea a escravidão foi abolida e os negros escravizados deixaram de ser propriedade dos seus senhores para se tornarem livres. De acordo com Monteiro (2012), ao passo em que a Lei significou a libertação dos escravos, significou também sua marginalização, pois não receberam qualquer tipo de apoio ou incentivo à moradia, emprego, saúde ou educação.

Uma primeira medida para afastar posseiros e imigrantes pobres, inclusive os negros africanos que entrassem no país após a Lei Eusébio de Queirós, foi a aprovação e implementação da Lei de Terras em 1850. A lei garantia que a posse de terras públicas só poderia se dar por meio de compras e estabelecia um valor elevado o bastante para que pobres não pudessem comprá-las. Além disso, estrangeiros que tivessem sua vinda ao Brasil custeada, não poderiam comprar terras por três anos (FAUSTO, 2006, pp. 196-197).

De acordo com Boris Fausto (2006), com o fim da importação de escravos, o Brasil passou por uma onda de investimentos e, assim, foram criados bancos, indústrias, empresas de navegação a vapor, um sistema ferroviário e uma série de outras mudanças que apontavam para uma modernização capitalista do país.

Segundo Boris Fausto (2006), o destino dos ex-escravos mudou de região para região. Eisenberg (1977) afirma que, com a abolição, muitos ex-escravos estavam disponíveis para o mercado de trabalho. O aumento na oferta de mão-de-obra assalariada fez com que o valor dos salários caísse expressivamente. Especialmente nas lavouras de cana-de-açúcar, muitos dos ex-escravos trabalhavam nas fazendas como diaristas, ou seja,

⁴ BRASIL, Lei n. 3.353, de 13 de maio de 1888. Declara extinta a escravidão no Brasil, art. 1º.

recebiam apenas pela produção e no período de entressafra saíam da folha de pagamentos (EISENBERG, 1977, p. 204).

Outra possibilidade na lavoura de cana, ainda de acordo com Eisenberg (1977), era o sistema de parceria ou arrendamento, tal qual aconteceu com os imigrantes do centro-sul. Na cultura da cana, o lavrador, rendeiro ou posseiro recebia um lote de terra no qual teria de cultivar a cana para, na época designada pelo proprietário, cortá-la e transportá-la ao engenho. Feito isso, o rendeiro teria direito a 50% da produção e o dono das terras aos outros 50%.

Nos centros urbanos de São Paulo e do Rio de Janeiro a situação foi diferente do Nordeste. Em São Paulo, onde estavam as lavouras de café, o sistema de parcerias foi feito com os imigrantes e os escravos libertos foram empurrados para outras ocupações irregulares e mal pagas, normalmente atividades domésticas. No Rio de Janeiro já havia, antes da abolição, trabalhadores negros empregados em artesanato e manufatura e a imigração foi menor para essa cidade, o que proporcionou aos ex-escravos, mais oportunidades de trabalho estáveis (FAUSTO, 2006, pp. 220-221).

As variações na forma como os recém libertos foram absorvidas por cada região não eliminaram o problema da população. Mesmo nas regiões onde havia oportunidades de trabalho estáveis para os ex-escravos, os trabalhadores livres brancos ainda eram preferidos. Especialmente nas regiões onde havia muitos imigrantes e que, por isso, eram ofertadas menos oportunidades de emprego aos ex-escravos, os negros libertos foram taxados como vadios e preguiçosos. A discriminação pós abolição aprofundou ainda mais as desigualdades no país (FAUSTO, 2006, p. 221).

ABOLICIONISTAS PRESBITERIANOS

O jornal *Imprensa Evangélica*, com várias publicações em apoio ao movimento abolicionista, trouxe diversas publicações de lideranças do presbiterianismo que foram publicados na década de 1880. Os mais importantes artigos publicados pelo jornal, mais tarde deram origem a dois opúsculos: “O christianismo e a escravidão”, de James Theodore Houston, missionário da Igreja Presbiteriana dos EUA, a igreja do Norte; O segundo, “A religião christã em suas relações com a escravidão”, de Eduardo Carlos Pereira, pastor presbiteriano nacional (MEDEIROS, 2017, p. 13).

Segundo Silva (2011, p. 2), partindo da análise de alguns documentos históricos, existiram movimentos dentro da Igreja Presbiteriana do Brasil pró-abolição. O

protestantismo de missão não foi inerte aos horrores da escravidão. A participação do presbiterianismo no desenvolvimento abolicionista brasileiro foi positiva e a mais expressiva dentre todas as denominações protestantes em processo de implantação no Brasil no período de 1870 a 1888.

PRESENÇA DE NEGROS NAS IGREJAS PRESBITERIANAS

Uns dos sinais de que havia uma demonstração de abertura, a presença de todos, foi que Simonton recebeu o negro João Marques de Mendonça como membro da Igreja do Rio em outubro de 1864 (SIMONTON, 2002, p. 167). Na igreja que funcionava na fazenda de Dois Córregos, além dos nove filhos de Inácio Pereira Garcia que aderiram ao protestantismo por profissão de fé, sabemos que Chamberlain catequizava os escravos e ensinava-os a cantar (FERREIRA, 1992, p. 173).

Júlio Andrade Ferreira (1992), ao citar Émile Leonard, aponta os escravos como o quinto elemento na formação social das primeiras igrejas, dizendo que eles também forneciam às igrejas bom número de membros. Sobre onze prosélitos que a comunidade presbiteriana de São Paulo recebeu em 1879, contavam-se cinco escravos (SILVA, 2011, p. 16). Tratava-se, portanto, de criados domésticos que adotavam a religião de sua patroa em sua maioria das vezes; em outras ocasiões a escolha era inteiramente livre. Em certos períodos encontravam oposições (LÉONARD, 1981, p. 101).

Themudo Lessa (1932, p. 165) chama o ano de 1879 de “O Ano dos Escravos”, visto que muitos deles foram recebidos com “muita satisfação” à membresia da igreja de São Paulo pelo Rev. Chamberlain. Lessa ainda acrescenta que “muitos escravos se converteram em várias igrejas”, citando o exemplo de três escravos batizados na fundação da igreja de Borda da Mata - MG, dos quais um deles se chamava Pai José (LESSA, 1932, p. 168).

OS MISSIONÁRIOS AMERICANOS E PASTORES BRASILEIROS FORAM SOLÍCITOS PARA COM OS ABOLICIONISTAS

De acordo com Silva (2011), quando o movimento abolicionista começou a tomar forma, seus membros sofreram represálias. Chamberlain abriu as portas da Escola Americana (Mackenzie) aos filhos deles, pois estavam sendo submetidos a constrangimentos nas escolas públicas (SILVA, 2011, p. 16).

A escola fundada pelo casal Chamberlain em 1870 em sua casa. Seus primeiros alunos foram um menino e uma menina branca, e um menino negro, provavelmente um filho de escravos da família (FERREIRA, 1992, p. 141). A escola funcionava improvisadamente na sala de jantar da casa dos Chamberlain, sendo professora a própria esposa de Chamberlain, Mary Annesley Chamberlain. As aulas eram destinadas “às alunas que não podiam frequentar as escolas públicas por motivo de intolerância religiosa” (FERREIRA, 1992, p. 141). Dentre estes estavam filhas de protestantes, republicanos e abolicionistas (SILVA, 2011, p. 18).

O PRESBITÉRIO DO RIO DE JANEIRO SE POSICIONOU CONTRA A ESCRAVIDÃO EM 1886

No ano de 1886, em sua 22ª reunião, o presbitério do Rio de Janeiro, reunido em Barreira, discutiu a questão da escravidão, reiterando em suas conclusões, a declaração da Assembleia Geral Presbiteriana dos Estados Unidos, de 1818, condenando a escravidão. O concílio determinou que a decisão da igreja norte-americana fosse traduzida para o português e transcrita para o livro de atas do presbitério (LESSA, 1932, p. 265). Lessa registra que o assunto da escravidão era o assunto principal da pauta presbiterial. A razão para isso era que o assunto “empolgava o país” e ocupava vigorosamente os debates “do parlamento, da imprensa e da tribuna” uma vez que se formavam “ligas, clubes e associações” abolicionistas por toda parte (LESSA, 1932, p. 264).

Lessa (1932) registrou a moção apresentada por Eduardo Carlos Pereira na reunião do ano seguinte (1887) com os seguintes dizeres: “Este Presbitério, desejando ardentemente que o Brasil se liberte do grande mal da escravidão, vê com alegria afirmar-se no terreno sólido da consciência cristã, a propaganda abolicionista”. Contudo não se sabe se a moção abolicionista foi aprovada, também não há registro do oposto (SILVA, 2011, pp. 19-20). Alguns pastores presbiterianos ganharam notoriedade pelo posicionamento claramente abolicionista. Analisaremos seus escritos.

REV. EMANUEL VANORDEN

Vanorden era um judeu holandês nascido em Haia aos 14/11/1839. Se converteu ao evangelho em Londres e emigrou para os Estados Unidos onde se formou em teologia em

1872. Chegou ao Brasil em dezembro do mesmo ano, indo em seguida para São Paulo a fim de trabalhar como pastor auxiliar do Rev. Chamberlain (SILVA, 2011, p. 23).

Apesar de seu temperamento difícil e sua conturbada participação na Missão Presbiteriana, sendo poliglota foi muito útil ao presbiterianismo nacional na produção e tradução de literatura evangélica. Fundou o Jornal O Púlpito Evangélico, segundo periódico protestante brasileiro e presbiteriano, que circulou apenas dois anos com a publicação de apenas 24 volumes. Posteriormente fundou o periódico em inglês The Brazilian Christian Herald (O Arauto Cristão Brasileiro) que objetivava divulgar seu trabalho entre seus colaboradores estrangeiros (SILVA, 2011, p. 23).

Como missionário presbiteriano fundou a primeira igreja presbiteriana no Rio Grande do Sul, na cidade de Rio Grande, trabalhando também em outras localidades (SILVA, 2011, p. 23). Sobre a organização da igreja, Vanorden publicou no The Brazilian Christian Herald:

No dia 20 de fevereiro [de 1878] foi organizada nesta cidade [Rio Grande] uma Igreja Evangélica composta de oito pessoas; foi adotada por unanimidade a resolução de que, considerando ser a escravidão um pecado contra Deus e o homem, nenhum proprietário de escravos seja admitido à Igreja a menos que primeiro liberte os seus escravos (MATOS, 2004, p. 77).

Um ano antes (24/10/1877) Vanorden havia enviado uma carta ao presidente dos Estados Unidos, R. Hayes, relatando uma carta anterior sua datada de setembro de 1874, denunciando o transporte de escravos para o Brasil por meio de navios norte-americanos e pedindo providências (SILVA, 2011, p. 23). Segue abaixo trechos da carta de Vanorden ao presidente dos EUA acerca do que vinha acontecendo no Brasil em relação ao escravismo:

Senhor, Gostaria de noticiar-lhe: 1. Que, em setembro de 1874 escrevi uma carta do Rio de Janeiro para o Presidente Grant, chamando-lhe a atenção para o fato de um navio a vapor americano subsidiado pelo governo dos EUA estava transportando escravos dos portos brasileiros para outro lugar. Depois de alguma correspondência com o Departamento Geral dos Correios eu tive uma entrevista com o presidente Grant, em Washington, em junho de 1876. E também com Sr. Edward Thornton sobre o mesmo assunto, quando eu comuniquei ao embaixador britânico que uma Companhia Inglesa era culpada do delito. Em consequência disto, os Ministros Residentes da Inglaterra, França e Alemanha no Rio de Janeiro emitiram uma circular na qual chamaram a atenção dos agentes da Co. Steamship de suas respectivas responsabilidades quanto a esta violação às leis de seus países. (SILVA, 2011, apud MATOS, 2006).

E segue seu relato:

2. Que em maio deste ano o senador Teixeira apresentou no Senado Federal uma lei que proíbe o comércio de escravos e sua exportação de uma província para

outra, cujo projeto foi rejeitado. Isso, no entanto o Deputado Malheiro (?) apresentou na Câmara dos Deputados em 03 de junho um projeto similar que está agora nas mãos de uma comissão e aguarda a sua análise e relatório, que vai mostrar que os brasileiros começam a notar o aumento desse tráfico desumano em seu próprio país. 3. Também é comumente relatado que o Governo dos EUA está prestes a subsidiar a companhia de navegação Streamship, organizada recentemente para o transporte de escravos? Corresponde? Para o e do Brasil (SILVA, 2011, apud MATOS, 2006).

E encerra apelando ao então presidente Grant:

À vista disso, tomo a liberdade de solicitar-lhe que os Estados Unidos não subsidie essa empresa salvo se um devido dispositivo seja colocado no contrato proibindo em navios pertencentes a essa empresa o transporte de escravos a partir de portos brasileiros para outro lugar. Eu também tomei a liberdade de lhe enviar o número de março da Revista Anti-Escravagista de Londres, que contém a minha correspondência com o governo durante a administração do Sr. Grant e cópia de uma carta escrita pela direção do Senhor Derby ao Secretário da Sociedade Escravocrata Branca de Londres sobre o mesmo assunto. Confiantes de que, no futuro, não mais teremos de testemunhar a escravização americana / de fato?? emprestando seus barcos a vapor a esse comércio condenado por todos os cidadãos civilizados (SILVA, 2011, apud MATOS, 2006).

Em outra carta, Rev. Vanorden se declara como correspondente de uma sociedade Antiescravista de Londres no Brasil:

Há três anos na qualidade de membro correspondente da sociedade Antiescravista de Londres, enviei telegramas ao Imperador do Brasil congratulando-me com Sua majestade pela libertação dos escravos em uma província do país... Eu havia dito a sua majestade que orava a Deus para prolongar sua preciosa vida a fim de que pudesse chegar a ver a inteira abolição da escravatura em seus domínios... [Agora que os escravos já obtiveram a sua liberdade] Temos que ter escolas para eles, temos que ter professores para eles [...] (REILY, 1993, p. 127).

Na primeira parte desse documento, Vanorden credita aos missionários norte-americanos e à distribuição de Bíblias no Brasil a abolição. Para Silva (2011), não é aconselhável superestimar essa avaliação de Vanorden, visto que foi a pressão do governo inglês sobre o tráfico um fator importante para a abolição no Brasil (SILVA, 2011, p. 26).

REV. JAMES THEODORE HOUSTON

Rev. Houston nasceu em Olivesburg, Ohio-EUA, em 1847. Se formou em teologia em 1874 e chegando ao Brasil no final do mesmo ano. Foi missionário primeiro na Bahia, depois Rio de Janeiro e Santa Catarina (SILVA, 2011, p. 27). Pastoreou a igreja do Rio como pastor-auxiliar e depois efetivo de 1877 a 1885. Há seis hinos de sua autoria no Hinário Novo Cântico da Igreja Presbiteriana do Brasil (35, 47,130, 214, 230 e 400) (MATOS, 2004, p. 70).

No dia 14 de agosto de 1884, com o aumento da polêmica abolicionista, pregou na Igreja do Rio um sermão que demonstrava a incompatibilidade da escravidão com as Escrituras sagradas. Eduardo Carlos Pereira o menciona em seu livro “A religião cristã em suas relações com a escravidão”. Segundo relata Matos (2004), neste sermão Houston exortava aos ouvintes a se empenharem na libertação dos escravos e profetizando o fim próximo da escravidão no Brasil. Este sermão foi publicado num jornal secular da cidade do Rio de Janeiro nesse mesmo ano (SILVA, 2011, p. 28). Nele Houston diverge da argumentação de que pelo fato de os Hebreus terem sido escravos justificaria a escravidão.

Segundo Houston (SILVA, 2011 apud. HOUSTON, 1884), um hebreu poderia se tornar escravo em três condições: pobreza, a escravidão era voluntária – o escravo não poderia ser vendido – e sua situação não era perpétua; a segunda condição era a punição por roubo, sua escravidão durava até a restituição do valor roubado; e a terceira era por vontade paterna, a filha era vendida como escrava e se tornava esposa do filho do senhor. Nas três situações, afirma Houston (1884), o escravo poderia ser liberto quando cumpridas as obrigações para o indulto. Por exemplo, no ano do Jubileu, quando todos os escravos hebreus eram livres; ou após seis anos de servidão. Logo, Houston deixou claro a incompatibilidade bíblica destes argumentos (SILVA, 2011 apud. HOUSTON, 1884).

Pastoreou igrejas nos Estados Unidos no breve período de 1885-1900. Retorna ao Brasil para trabalhar somente por dois anos em Florianópolis-SC. Regressou em definitivo aos Estados Unidos onde faleceu em 21/06/1929 aos 82 anos de idade (MATOS, 2004, p. 70).

REV. EDUARDO CARLOS PEREIRA

Nasceu em Caldas - MG em 08 de novembro de 1855 aprendendo as primeiras letras com sua mãe e irmão mais velho em casa. Conheceu o Rev. George N. Norton na igreja presbiteriana em Campinas - SP, que o encaminhou para São Paulo. Transferindo-se para São Paulo, foi discipulado e preparado para o ministério pelo Rev. Chamberlain e pelo Rev. John Beaty Howell⁵ (MATOS, 2004, p. 331).

Seu primeiro campo de trabalho foi em Lorena - SP, onde serviu como licenciado. Foi ordenado em 02 de setembro de 1881 e enviado para Campanha, sul de Minas em 1883,

⁵ No período de 1870 a 1892 os pastores presbiterianos eram formados no sistema de tutoria. Os candidatos recebiam aulas e orientações ministeriais pelos pastores de suas próprias igrejas ou eram encaminhados para outras igrejas a fim de receberem tal treinamento. Esse foi o caso de Pereira.

organizando a igreja no ano seguinte; onde pastoreou por quase seis anos (SILVA, 2011, p. 28). Pereira foi fundador da Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos que funcionou por treze anos, publicando dezessete livretos de controvérsias.

O Rev. Eduardo Carlos Pereira foi o autor da “brochura abolicionista” intitulada “A religião cristã em suas relações com a escravidão”, datada de 1886. Lessa (1932) a descreve como “um ataque vigoroso à negra instituição” apontando Pereira ao lado de grandes abolicionistas nacionais, tais como Nabuco, Patrocínio, Dantas, José Mariano, Luiz Gama, Antônio Bento e tantos outros. Lessa (1932) registrou uma moção apresentada por Eduardo Carlos Pereira na reunião do presbitério de 1887 apresentando-o como “o campeão abolicionista” da igreja presbiteriana (SILVA, 2011, p. 28).

A Religião Christã em suas relações com a Escravidão, de Eduardo Carlos Pereira, foi publicada inicialmente em série na Imprensa Evangélica, no ano de 1886. BARBOSA (2002, p. 173) diz que “Eduardo Carlos Pereira procura mostrar, no editorial, a importância da religião como agente dos movimentos sociais”. A publicação em volume único foi feita por meio da Tipografia de Jorge Seckler e editada pela Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos, criada por Pereira (MEDEIROS, 2017, p. 15).

Rev. Eduardo Carlos Pereira divide em seis capítulos o seu livro. O autor procura demonstrar a incompatibilidade da escravidão com o cristianismo. A partir de uma experiência de sua juventude, ele apresenta argumentos do Antigo e do Novo Testamento contrários à escravidão e a seguir, responde a interpretações controversas de textos bíblicos utilizados por escravocratas em favor da escravidão (SILVA, 2011, p. 28).

Seu principal argumento é a libertação dada por Cristo Jesus através da cruz:

À extinção desta iniquidade social está providencialmente ligado o protesto eficaz de eminentes cristãos. Privar-se esta sociedade desse protesto fecundo, não é talvez frustrar-se os desígnios da Providência, ou, pelo menos, incorrer-se na ameaça estampada à testa deste artigo? Ainda mesmo que se duvidasse do extenso poder da palavra Evangélica neste vasto país, pode o púlpito assistir mudo, indiferente, sem violar seus mais sagrados deveres, ao espectador contristador de atropelar-se o direito, a justiça e caridade, a sombra sacratíssima da religião do Crucificado? Nada, pois, de contemporização ou coparticipação com o pecado social, que assim tem prejudicado os vitais interesses da Religião. Levante-se em nome do redentor: o mesmo protesto que já se tem levantado em nome da razão, da humanidade e dos interesses econômicos deste país. Salve-se a honra do Evangelho, caindo de todos os púlpitos o raio exterminador da escravidão no seio das Igrejas (PEREIRA, 1886, p. 9).

Sem dúvida alguma o Rev. Eduardo Carlos Pereira foi o “profeta brasileiro” da Igreja Presbiteriana, acerca da abolição, com a publicação de sua brochura abolicionista de

1886. O livro “A Igreja Cristã e Suas Relações com a Escravidão” é o único livro abolicionista escrito por um pastor protestante no Brasil do Segundo Reinado (SILVA, 2011, p. 29). Pereira (1886) denuncia a prática do suplício contra o escravo, comum nas fazendas do Brasil. Faz crítica e amaldiçoa a todos os escravistas envolvidos na aprovação da Lei Saraiva-Cotegipe. A consolação para o escravo era saber que seu sangue e seus gemidos estavam sendo recolhidos no cálice da ira de Deus (PEREIRA, 1886, p. 7).

Ainda para Rev. Pereira, a imprensa deveria se levantar com som de trombeta e denunciar ao povo a “monstruosidade deste peccado nacional” (PEREIRA, 1886, p. 7). Manter a escravidão era ofensivo às leis de Deus. Também há uma denúncia sobre a existência de escravistas como membros das igrejas evangélicas: “esse crime que mancha ainda o seio das egrejas evangelicas do Brazil, com grandissimo detrimento do Evangelho” (PEREIRA, 1886, p. 7).

É interessante ressaltar que Pereira (1886) também se propõe a fazer uma análise sobre a escravidão no Antigo e no Novo Testamento. A partir disso, se declara que a escravidão não tem sanção divina. Entre os hebreus havia tolerância a essa realidade do mundo antigo. No entanto, os “legisladores brasileiros do século XIX haviam legitimado o roubo sacrílego de africanos”, reduzidos à escravidão após a Lei de 1831.

A Lei dos Sexagenários, da forma como foi aprovada, não exigia a declaração da naturalidade da nova matrícula. Pereira (1886) lamenta que o Gabinete Dantas tenha caído simplesmente porque queria a liberdade daqueles que já haviam passado sessenta anos de sua vida no cativeiro. Na lei mosaica um escravo ferido deveria ser liberto, mas na legislação brasileira, um escravo seviciado deveria ser devolvido ao seu senhor. Pereira (1886) afirma que para Deus todos deveriam trabalhar com suas próprias mãos (PEREIRA, 1886, p. 8).

Pereira (1886) exorta aos seus leitores a se posicionarem em apoio ao movimento abolicionista, diz que naquele momento não cabia mais a abstenção de opinião. Para ele, se manter distante do tema era sinal de infidelidade. Portanto, o cristão não poderia ser escravista (PEREIRA, 1886, p. 8).

O crente não poderia tentar justificar a escravidão com textos isolados da Bíblia. Quem justificava a escravidão por circunstâncias econômicas deveria confiar na providência de Deus (PEREIRA, 1886). Aqueles que quisessem manter escravos estavam sob a maldição de Deus, pois era vergonhoso ver incrédulos libertando seus escravos e crentes tentando mantê-los no cativeiro. Por fim, o exemplo de Cristo deve ser seguido,

pois ele libertou o homem do pecado, os cristãos devem libertar seus escravos, a liberdade deveria ser devolvida ao seu verdadeiro dono, a pessoa do escravo (MEDEIROS, 2017, p. 15).

LIBERDADE E PRECONCEITO

As palavras do Rev. Eduardo C. Pereira e de Rev. Houston diante do horror da escravidão são marcantes e apresentam a convicção de que o protestantismo não poderia caminhar e se posicionar passivamente sobre o tema. Assunto este que nos leva a uma profícua reflexão. Pois embora tenha-se declarada a abolição da escravatura, as marcas desta barbárie repercutem na sociedade atual na forma vil do racismo.

O racismo, em sua concepção, é bem mais amplo do que se aparenta. Segundo Passos (2005), ao entendê-lo como uma ideologia que perdura há séculos, se pode entender o quão extenso e abstrato o assunto é. E dizer que sua duração está próxima de encerrar é uma utopia. Apesar de abstrato, o racismo é danoso e reflete uma violência verbal, física e moral.

Mesmo tendo a ciência de que hoje as formas discriminatórias estendem-se a diversas formas de minorias dentro da sociedade, é importante notar que a discriminação racial ainda é um dos maiores problemas que refletem a desigualdade em que vivemos (PASSOS, 2005, p. 7).

O QUE MUDOU?

Seguindo esta linha de pensamento de Passos (2005), é difícil de perceber mudanças para além da abolição da escravatura. Findada a prática da escravidão na sociedade atual brasileira, ainda perduram barreiras sociais que afastam o negro de posições na sociedade e até mesmo dentro da igreja protestante (PEREIRA, 2010, pp. 95-96).

A tese de doutorado de Elizete da Silva, contribui demais para a análise do que realmente mudou após a abolição. Um dos assuntos trabalhados é a questão da discriminação racial entre os protestantes, mais especificamente, entre os anglicanos e batistas independentes. Silva (1998, pp.161-162) usa o recorte cronológico que abrange o cenário baiano do período de 1880 a 1930.

Para Silva, um dos pontos que devemos ponderar, ao analisar a ética e prática protestante, é a distância que existe entre o discurso e a práxis. Ela apresenta “as diferenças

entre o concebido teologicamente e a vivência cotidiana dos fiéis”, inclusive do próprio clero. A autora observou que apesar do discurso teológico ensinando sobre a unidade de todos os seres humanos, sem distinção, era possível perceber posicionamentos que deixavam escapar o preconceito contra os negros (SILVA, 1998, pp. 161-162).

Um exemplo apontado por ela é o texto de uma revista do clero anglicano escrita em 1908, em que o articulista dizia que o negro devia ocupar seu lugar, que não era certo desejar lugares que ele não poderia ocupar e encerra dizendo: “o problema com o negro é que ele está o tempo todo tentando obter reconhecimento, quando o que devia estar fazendo é obter algo para reconhecer” (SILVA, 1998, p. 162).

O QUE PRECISA MUDAR

Ao olhar os exemplos apresentados pela Bíblia, temos o caso de Onésimo e Filemom. Em Colossenses 3.22-4.1, quanto à afinidade entre servos e senhores, (JONES, 1995, n.p) Paulo diz que o escravo deve trabalhar criteriosamente, lembrando que tudo o que faz é feito para o Senhor.

Paulo na carta a Filemon, escrita na mesma ocasião das cartas pastorais, ele não está fazendo uma proposta a abolição da escravidão. Ele está falando de tratamento interpessoal. Em Colossenses, Paulo apresenta como deve ser o tratamento conveniente que o escravo recebe das mãos do seu senhor terreno, ele deve lembrar que receberá a sua recompensa do Senhor Celestial pelo trabalho bem-feito (v.25). Jones afirma que essa escrita de Paulo aos Colossenses tem também Filemon e Onésimo como alvos (JONES, 1995, n.p).

Jones (1995) levanta uma série de indagações: “Será que Paulo desculpa o sistema total da escravidão?” E continua: “Está tentando narcotizar o escravo, para este aceitar as injustiças do sistema atual em troca das recompensas prometidas no céu?” Para Jones, estas questões são respondidas à medida que colocamos as declarações do apóstolo no contexto daquela época. Para a lei o escravo era um "bem móvel", portanto, tratá-lo com justiça parecia ridículo. É o que Paulo aborda em Colossenses e a história de Filemom (JONES, 1995, n.p).

Na carta a Filemom, a escravidão é, em última instância, desconsiderada, pois Paulo pede que Onésimo seja recebido de volta não apenas como irmão em Cristo, mas como irmão nas relações sociais (sarx, “carne”) e como companheiro (Fm 16,17) (MOTT, 2012, pp. 560-562).

Em Colossenses 4.1, Paulo mostra como o escravo deve ser tratado com justiça e igualdade, ou seja, como uma pessoa tendo direitos (JONES, 1995, n.p). E assim, enquanto Paulo não condena o sistema de escravidão, ele procura estabelecer aquela relação que ia finalmente derrubá-lo pela operação gradual da consciência cristã. No verso 25, a primeira parte provavelmente se refere ao escravo, a segunda ao senhor. Isto harmoniza a relação da frase com a que precede e com o verso que segue (JONES, 1995, n.p).

Acerca da postura do apóstolo Paulo – onde recomenda a obediência dos escravos aos senhores – Houston (1884, p. 12) diz que naquele contexto, os cristãos não tinham qualquer influência sobre a sociedade. Eram pobres, poucos e desprezados. O conflito com o sistema seria desigual e atrapalharia o progresso do Evangelho (MEDEIROS, 2017, p. 10). Então, a proposta de Paulo está relacionada a liberdade de consciência. Tendo-se em vista que o apóstolo busca em sua argumentação a Filemom apelar a consciência de que agora Onésimo não era “apenas” um escravo, mas agora um irmão útil (EPÍSTOLA A FILEMOM, vv. 10-11) (ROBERTSON, 1995, n.p).

A questão confessional protestante acerca liberdade cristã e de consciência, possui por característica o amor ao próximo. “O tema sobre liberdade é incisivo e permeia os diversos campos do relacionamento com Deus e as relações interpessoais e comunica que liberdade é inerente ao ser humano” (ASSIS, 2009, p. 77 apud. ASSIS, 2008, p. 98).

A Confissão de Fé de Westminster em seu Capítulo XX – Da Liberdade Cristã e da Liberdade de Consciência – versa em sua secção I:

I. A liberdade que Cristo, sob o Evangelho, comprou para os crentes consiste em serem eles libertos do delito do pecado, da ira condenatória de Deus, da maldição da lei moral e em serem livres do poder deste mundo, do cativo de Satanás, do domínio do pecado, do mal das aflições, do aguilhão da morte, da vitória da sepultura e da condenação eterna: como também em terem livre acesso a Deus, em lhe prestarem obediência, não movidos de um medo servil, mas de amor filial e espírito voluntário. Todos estes privilégios eram comuns também aos crentes debaixo da lei, mas sob o Evangelho, a liberdade dos cristãos está mais ampliada, achando-se eles isentos do jugo da lei cerimonial a que estava sujeita a Igreja Judaica, e tendo maior confiança de acesso ao trono da graça e mais abundantes comunicações do Espírito de Deus, do que os crentes debaixo da lei ordinariamente alcançavam.

Chamando a atenção para a Liberdade dada através de Jesus, a CFW está deixando claro que não há uma omissão de etnias. Pelo contrário, em sua secção IV do mesmo capítulo ela descreve a necessidade de alcançarmos de forma mútua esta liberdade Cristã e de Consciência:

IV. Visto que os poderes que Deus ordenou, e a liberdade que Cristo comprou, não foram por Deus designados para destruir, mas para que mutuamente nos apoiemos e preservemos uns aos outros¹², resistem à ordenança de Deus os que, sob pretexto de liberdade cristã, se opõem a qualquer poder legítimo, civil ou religioso, ou ao exercício dele. Se publicarem opiniões ou mantiverem práticas contrárias à luz da natureza ou aos reconhecidos princípios do Cristianismo concernentes à fé, ao culto ou ao procedimento; se publicarem opiniões, ou mantiverem práticas contrárias ao poder da piedade ou que, por sua própria natureza ou pelo modo de publicá-las e mantê-las, são destrutivas da paz externa da Igreja e da ordem que Cristo estabeleceu nela, podem, de justiça ser processados e visitados com as censuras eclesiásticas.

O Apóstolo Paulo, na contramão do sistema, orientou a viver de modo justo e digno. Ainda que como escravos, no sistema, mas irmãos diante de Deus e procurando agir (como escravo ou como dono) como se fosse para Deus. Uma comunidade cristã onde o amor ao próximo, considerando a todos com igualdade, pois para ele não havia lugar para uma perspectiva de rebelião. E sim, uma vida de testemunho. Como Ferreira (2011) expressa:

O bilhete, no entanto, proclama a fraternidade que é, exatamente, a superação de qualquer assimetria social, cultural, política, econômica e religiosa. Na perspectiva religiosa, então, a comunidade precisa dar exemplo: dentro da comunidade cristã, o encontro de mulheres e homens, fundamentado na igualdade viva, precisa ser a alternativa ao sistema injusto do império.

O Apóstolo Paulo defendeu essa posição de liberdade de todo ser humano. Tendo escrito a importante mensagem a Filemom para lhe passar um pedido em relação a seu escravo (até então) Onésimo, mostrando a Filemom que todos merecem tratamento igual, inclusive Filemom deveria receber seu escravo como se estivesse recebendo o próprio Paulo, pois para Deus todos são irmãos (ROBERTSON, 1995, n.p): “Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (EPÍSTOLA AOS GÁLATAS, 3.28)⁶

Efetivamente a postura cristã protestante precisa ser a de não conformidade com discriminação. Seja esta discriminação racial, social ou étnica. Independente do fator temporal ou legal, o protestantismo não carrega uma mensagem condizente com a discriminação e desigualdades.

De fato, ao analisar o que escreveram os pastores Eduardo Carlos e Pereira e James T. Houston, há de ter em vista que não houve uma total inércia dos protestantes diante da escravidão. O Apelo destes homens foram contundentes e marcaram sua época pela ousadia e intrepidez.

⁶ Versão Almeida Revista e Atualizada.

A questão é que a sociedade ainda precisa mudar. Mudar para combater o racismo, contra as desigualdades que ferem majoritariamente os negros. Os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2013 mostram que 22% da população branca têm ensino médio completo, mais que o dobro do percentual entre os negros, que é de 10%. O mesmo se observa nos salários. Brancos ganham em média R\$ 1.600,00, quase 700 reais a mais que o salário médio dos negros, que é de R\$ 921,00 (IBGE, 2013).

Bobbio (1992 Apud SILVA, 2019, pp.11-12) arrazoza sobre o aparecimento e desenvolvimento dos direitos humanos, que conectados com a democracia e à paz, formam uma “tríade indissociável e interdependente” (SILVA, 2019). Bobbio afirma que essa tríade é responsável pela visão de que o homem tem sua dignidade inseparável à sua formação humana e que, por isso, “ele tem direitos a ter direitos” (SILVA, 2019, p. 117). Logo, a harmonia é viabilizada, entre negros, e brancos, assegurando a tão custosa liberdade, de todas as classes social e economicamente menos privilegiadas (SILVA, 2019, p. 11).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enxerga-se a luta contra o racismo e a discriminação como universal. Independente de credo ou contexto sociocultural. A escravidão, por si somente, foi uma agressão sem precedentes na história. Através dela, muitas civilizações ergueram suas histórias e com absoluta certeza são marcas que estão longe ser um patrimônio histórico.

A resposta protestante no século XIX foi ouvida e registrada. Os protestantes aqui citados, deram uma enorme parcela de contribuição contra escravidão. As vozes que se levantaram, em um contexto tão opressor ao escravo, foram ouvidas. Até que ponto essa voz foi eficaz jamais teremos a real noção de grandeza. Mas as marcas a serem mencionadas serão as de líderes que protestaram também contra um sistema de opressão.

O cenário abolicionista foi cercado de nuances sobre a tentativa de flexibilizar a escravidão de forma a recompensar os senhores de escravos pela possível abolição. O artigo demonstra a complexidade do processo e as tentativas de frustrá-lo.

Ainda neste artigo, foram apresentados os “abolicionistas presbiterianos” protestantes que abraçaram os negros e combateram a escravatura. Rev. Houston e Rev. Eduardo C. Pereira foram notáveis ao escreverem contra a escravidão.

Eduardo Carlos Pereira é apontado nesta obra como o “profeta” presbiteriano nascido no Brasil que bradou contra o sistema de escravidão. O pastor não se calou e com veemência pregou aos seus membros que deixassem a prática da escravidão. Eduardo

Carlos Pereira chega a pedir que se tiverem que ter prejuízos a respeito da alforria de seus escravos, que esse cristão assumisse esse prejuízo, mas que de forma alguma os mantivessem sob este julgo.

Houston, pregou e escreveu contra a escravidão. Ele fez um discurso profundamente pautado na Bíblia, trazendo a luz as passagens do povo hebreu enquanto escravos e carta de Paulo a Filemom em favor de Onésimo.

Analisou-se o que mudou no cenário pós-abolição e a discriminação racial como resquício lastimável desta barbárie. O que a CFW diz a respeito e o exemplo dado pelo Apóstolo Paulo, demonstrando assim a perspectiva de liberdade de consciência cristã a ser praticada por todos.

Diante destas exposições historiográficas, o que se conclui a respeito da relação dos missionários e ação protestante diante da escravidão?

Primeiro, que apesar do aparente silêncio, os missionários e líderes se posicionaram contra a escravidão. Ainda que de forma tímida, mas com uma extrema preocupação em acolher os escravos e até ensiná-los a escrita e a Bíblia. Longe de ser o ideal para a época, todavia foram gotas de acolhimento que demonstraram o quão desconfortável foi a temática na sociedade do século XIX.

Em segundo lugar, o meio escrito utilizado pelo jornal Imprensa Evangélica em conjunto com os opúsculos de Houston e Pereira foram o registro mais fiel do posicionamento dos presbiterianos diante da escravidão. Se posicionaram, ensinaram e estimularam os fiéis a terem uma vida mais condigna com as Sagradas Escrituras.

Em terceiro lugar, agora com as vestes da discriminação, os protestantes continuam tendo o compromisso cristão de se posicionarem contra toda forma de aceção de pessoas. Seja esta aceção de ordens étnicas, sociais ou raciais. A observância ao que realmente a Bíblia ensina, através de Paulo, a uma vida que viva pautado na justiça e no amor ao seu irmão. Aspectos confessionais levaram e levam as igrejas protestantes a um posicionamento conciso sobre o tema na atualidade. Na relevância da temática da escravidão e seus desdobramentos nos séculos seguintes a abolição, abre-se a possibilidade de continuar dialogando sobre a relação das igrejas protestantes com temas relacionados a participação das etnias e suas culturas em seus centros de convívio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Martha, O império do divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- ALMANAQUE Abril 1998. São Paulo: Ed. Abril, 1998, p. 72, 73.
- ALMEIDA, Vasni de. —Práticas educativas e visão de mundo: palavras e atitudes da protestante Ana Koppall. In.: —Fiel é a palavra: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Elizete da Silva, Lyndon Araújo dos Santos, Vasni de Almeida (organizadores). Feira de Santana: UEFS Editora, 2011.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2010.
- ALONSO, Angela. O abolicionismo como movimento social. Novos estudos CEBRAP, n. 100, p. 115-127, 2014. Disponível em <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002014000300115&script=sci_arttext>. Acesso em 25 ago. 2020.
- ASSIS, Maristela Patrícia de. Una mirada cristiana de la libertad en una perspectiva multicultural. Rev. abordagem gestalt., jun. 2008, vol.14, no.1, p.98-101. ISSN 1809-6867.
- BOBBIO, Norberto (1992). A era dos Direitos. Rio de Janeiro: Elsurir Editora. 2004
- BERTONHA, Ivone. O Movimento Abolicionista Brasileiro na Luta Internacional contra a Escravidão. (A correspondência de Joaquim Nabuco com os abolicionistas ingleses). In: V Congresso Internacional de História e XVII Semana de História da UEM. Editora Clichetec, Maringá. 2011. Disponível em <<http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/276.pdf>>. Acesso em 25 ago. 2020.
- CARDOSO, Douglas Nassif. Práticas pastorais do pioneiro da evangelização do Brasil. São Paulo: Edição do Autor, 2. ed., 2005.
- CARDOSO, Douglas Nassif. Protestantismo & Abolição no Segundo Império: a pastoral da liberdade.
- DE HOLANDA, Sérgio Buarque. Raízes do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- DREHER, Martin. —Protestantismo de imigração no Brasil: sua implantação no contexto do projeto liberal-modernizador e as consequências desse projeto. In: DREHER, Martin, org, Imigrações e história da Igreja no Brasil, Aparecida, SP: Editora Santuário, 1993.

- EISENBERG, Peter L. Crise social: A escravidão e a abolição gradual. In: _____.
Modernização sem mudança: A indústria açucareira em Pernambuco (1840/1910). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 169-193.
- EISENBERG, Peter L. Transição para o trabalho livre. In: _____. Modernização sem mudança: A indústria açucareira em Pernambuco (1840/1910). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 201-225.
- FAUSTO, Boris. História do Brasil. São Paulo: EdUSP, 2006.
- FERREIRA, Júlio de Andrade. História da Igreja Presbiteriana do Brasil Vol.1 – São Paulo. Casa da Editora Presbiteriana, 1992.
- FERREIRA, Joel Antônio. Paulo, Jesus e os marginalizados: leitura conflitual do novo testamento. 2. ed. Goiás: Ed. da PUC, 2011.
- FERREIRA, Joel Antônio; SILVA, Valmor. Paulo missionário. Belo Horizonte: O Lutador, 2009.
- GRINBERG, Keila. Senhores sem escravos: a propósito das ações de escravidão no Brasil Imperial. Almanack Braziliense, n. 6, p. 4-13, 2007. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br/alb/article/view/11667>>. Acesso em 23 ago. 2020.
- IBGE <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=266778> acesso em 16/09/2020.
- JARDIM, Philippe Gomes. NEO-ESCRavidÃO: AS RELAÇÕES DE TRABALHO ESCRAVO CONTEMPORÂNEO NO BRASIL. Curitiba, 2007.
- JONES, J. Ithel. O Novo Comentário da Bíblia – org. Prof. F. Davidson. 3ª edição, 1997.
- LÉONARD, Émile G., O Protestantismo Brasileiro, 2ª ed., São Paulo: JUERP / ASTE, 1981
- LESSA, Vicente Themudo, Annaes da 1ª Igreja Presbyteriana de São Paulo – 1863-1903, São Paulo: 1ª IPI de São Paulo, 1938, p. 165.
- MATOS, Alderi de Souza. Os Pioneiros do Brasil / Alderi Souza de Matos – São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- MATOS, Alderi S. —A Atividade Literária dos Presbiterianos no Brasil. Em: Fides Reformata, vol. XII, nº 2, São Paulo, 2007,
- MEDEIROS, Pedro Henrique Cavalcante de. A LIBERDADE É UMA BÊNÇÃO: O PRESBITERIANISMO E O ABOLICIONISMO NO SEGUNDO REINADO BRASILEIRO, 2017.

- MOTT, Stephen Charles. Dicionário teológico do Novo Testamento / editor Daniel G. Reid; tradução Márcio L. Redondo, Fabiano Medeiros, — São Paulo: Vida Nova, 2012.
- PASSOS, Ana Helena. A longa duração do racismo. Rio de Janeiro, 2005. Disponível em <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/7693/7693.PDF> acesso em 14/09/2020
- PEREIRA, Eduardo Carlos. A Religião Christã em suas relações com a Escravidão. São Paulo: Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos, 1886.
- PINSKY, Jaime. A escravidão no Brasil. São Paulo: Contexto, 2010.
- PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. Revista USP. N. 46, jul-ago/200, p. 52-65. Disponível em <<http://www.periodicos.usp.br/revusp/article/download/32879/35450>>. Acesso em 27 ago. 2020.
- REFORMATA Fides <https://cpaj.mackenzie.br/wp-content/uploads/2020/01/3-A-Igreja-Presbiteriana-do-Brasil-e-a-escravid%C3%A3o-Breve-an%C3%A1lise-documental-H%C3%A9lio-de-Oliveira-Silva.pdf> acesso em 14/02/2020 13:50.
- REILY, Duncan Alexander. História Documental do Protestantismo no Brasil – São Paulo, Aste. 1993.
- RIBEIRO, Boanerges. Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888: aspectos culturais de aceitação do presbiterianismo no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1973.
- SILVA, Elsa Cilane Rodrigues. Revista Humanidades e Inovação v.6, n. 3 – 2019
- SILVA, Gercymar Wellington Lima e. Raízes históricas do metodismo brasileiro Primeira incursão missionária no Brasil Revista Caminhando v. 11, n. 18, p. 81-90, jul–dez 2006
- SALLES, Ricardo. Abolição no Brasil: resistência escrava, intelectuais e política (1870-1888). Revista de Índias. Disponível em <<http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/860>>. Acesso em 25 ago. 2020.
- SCHWARTZ, Stuart B. Mentalidades e estruturas sociais no Brasil colonial: uma resenha coletiva. Economia e Sociedade, v. 8, n. 2, p. 129-153, 1999. Disponível em:<<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ecos/article/view/8643139>>. Acesso em 27 ago. 2020.
- SILVA, Hélio de O.. A Igreja Presbiteriana do Brasil e a Escravidão: breve análise documental. Fides Reformata, São Paulo, v. XV, nº 2, p. 43-66, 2010. Disponível em:<http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/Fides_Reformata/03_IPB_Escravidao_Analise_Documental.pdf>. Acesso em: 02 ago. 2020.

SILVA, Elizete da. —Fiel é a palavral: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Elizete da Silva, Lyndon Araújo dos Santos, Vasni de Almeida (organizadores).

Feira de Santana: UEFS Editora, 2011

SILVA, Elizete da. Cidadãos de outra Pátria: Anglicanos e Batistas na Bahia. 1998. Tese de doutorado apresentada ao departamento de História da Universidade de São Paulo FFLCH – USP. São Paulo, 1998, p. 162.

<https://pt.scribd.com/document/329280560/Cidadaos-de-Outra-Patria> acesso em 14/09/2020.

SOUSA Rodrigo Franklin de. Religiosidade no Brasil - estudos avançados 27 (79), 2013

ROBERTSON T. E. O Novo Comentário da Bíblia – org. Prof. F. Davidson. 3ª edição, 1997.

TRABUCO, Zózimo. A seara e os ceifeiros: educação teológica, narrativas de conversão e identidade batista. Feira de Santana: UEFS Editora, 2014.

VASCONCELOS, Beatriz Avila. O escravo como coisa e o escravo como animal: da Roma Antiga ao Brasil contemporâneo. Revista UFG. Ano XIII, n. 12, jul-2012.

Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/revistaufg/article/download/48427/23760>>.

Acesso em 28 ago. 2020.

Dossiê Reflexões sobre o Calvinismo Brasileiro

LIBERALISMO E RESPONSABILIDADE SOCIAL: OS PRESBITERIANOS E SUA PARTICIPAÇÃO NA SOCIEDADE

Silas Luiz de Souza¹

RESUMO

Os presbiterianos brasileiros se consideram sucessores da Reforma do século XVI, especialmente do calvinismo. Porém, há um grande espaço temporal e geográfico até o calvinismo chegar ao país. Desde que o francês João Calvino organizou o movimento reformador em Genebra passaram-se três séculos até suas ideias chegarem ao Brasil. Não apenas isso, mas ocorreu também um percurso geográfico e social também. Ideias calvinistas foram adotadas por puritanos ingleses, escoceses e irlandeses e, daí, foram para a América do Norte, de onde vieram para a América do Sul. É certo que tudo isso implicou profundamente no tipo de calvinismo recebido pelos brasileiros.

PALAVRAS-CHAVE: Liberalismo; Responsabilidade Social; Presbiterianismo; Calvinismo.

ABSTRACT

Brazilian Presbyterians consider themselves successors of the 16th century Reformation, especially of Calvinism. However, there is a great temporal and geographical space until Calvinism arrived in the country. Since the Frenchman John Calvin organized the reform movement in Geneva, three centuries passed before his ideas reached Brazil. Not only that, but there was also a geographical and social journey as well. Calvinist ideas were adopted by English, Scottish and Irish Puritans and from there they went to North America, from where they came to South America. It is certain that all of this deeply implied the type of Calvinism received by Brazilians.

KEYWORDS: Liberalism; Social Responsibility; Presbyterianism; Calvinism.

¹ Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista – UNESP, professor na Universidade Presbiteriana Mackenzie e no Seminário Presbiteriano do Sul

INTRODUÇÃO²

Richard Niebuhr diz que “cada grupo religioso dá expressão ao código que forma a moral das classes políticas ou econômicas que representa. Eles funcionam como instituições políticas e de classes”.³ Demonstra isso com a prática de denominações estadunidenses que, ao se tornarem senhores de escravos e comerciantes, eliminaram de seus estatutos cláusulas antiescravistas.⁴ O luterano brasileiro Rolf Schünemann fala da Igreja como instituição social, por isso “marcada em suas ideias e ações pela história”.⁵ Nesse sentido vamos procurar entender um pouco mais como os presbiterianos se inseriram no contexto brasileiro com a sua herança calvinista.

Os presbiterianos brasileiros se consideram sucessores da Reforma do século XVI, especialmente do calvinismo. Porém, há um grande espaço temporal e geográfico até o calvinismo chegar ao país. Desde que o francês João Calvino organizou o movimento reformador em Genebra passaram-se três séculos até suas ideias chegarem ao Brasil. Não apenas isso, mas ocorreu também um percurso geográfico e social também. Ideias calvinistas foram adotadas por puritanos ingleses, escoceses e irlandeses e, daí, foram para a América do Norte, de onde vieram para a América do Sul. É certo que tudo isso implicou profundamente no tipo de calvinismo recebido pelos brasileiros.

Um autor que nos ajuda a compreender como as ideias são produzidas, divulgadas e recebidas é o sociólogo francês Pierre Bourdieu, que fala da relação de transação entre os especialistas (teólogos, pastores) e os leigos. Os especialistas produzem um conteúdo e se interessam na sua divulgação. No entanto, a circulação da mensagem nunca ocorre de forma linear, mas sempre que é recebida há reinterpretações. A apropriação da mensagem por um novo grupo vai depender da distância cultural, geográfica, social ou econômica, entre os produtores, os divulgadores e os receptores⁶. Assim, é preciso considerar que o calvinismo encontrou no Brasil um grupo distante em diversas instâncias dos produtores originais da mensagem, isto é, o calvinismo do século XVI. Não se faz aqui um julgamento no sentido de ser mais ou menos calvinista acolá ou cá. Apenas se constata um fato sociológico importante para compreender-se o calvinismo pátrio.

² Este texto é em parte uma adaptação de parte do livro *Pensamento Social e Político no protestantismo brasileiro*, do mesmo autor.

³ NIEBUHR, Richard. *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*. p. 22

⁴ Idem, p. 22 - 23

⁵ SCHÜNEMANN, Rolf. *Do Gueto à Participação: o surgimento da consciência sociopolítica da IECLB entre 1960 e 1975*, p. 12

⁶ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*, p. 3 – 177.

De acordo com Ernst Troeltsch o calvinismo na Inglaterra se dividiu em Presbiterianismo, Congregacionalismo e Puritanismo, este lutando contra o que considerava impurezas católicas⁷. Na Inglaterra o calvinismo adotado pelos puritanos se tornaria individualista e legalista de acordo com a ideia de moral da classe média, o que ajudou a desenvolver o liberalismo político. Esses fatores transformam o calvinismo em solo inglês e seria levado para a América do Norte. Nos interessa aqui como esse ramo do protestantismo entendeu a sua participação no Estado a fim de lançar luz sobre as práticas dos presbiterianos brasileiros durante o século XX.

SOCIEDADE E POLÍTICA NO CALVINISMO ATÉ CHEGAR NO BRASIL

A *Instituição da Religião Cristã*, de João Calvino, ou simplesmente *Institutas*, é obra presente na estante de pastores e líderes leigos presbiterianos. O último capítulo discorre sobre o Poder Civil⁸, entendido pelo reformador como uma “ordenação que Deus tem estabelecido”. Ao cristão é legítimo exercer cargos públicos, sendo um chamado divino: “Ninguém, portanto, deve duvidar que o poder civil é uma vocação, não somente santa e legítima diante de Deus, mas também a mais sagrada e honrosa de todas as vocações”⁹. O cristão luta por questões ligadas à tarefa do Estado: “Os magistrados são constituídos como tutores e mantenedores da tranquilidade, da ordem, da moralidade e da paz pública (Rm 13, 3), e que devem ocupar-se do bem-estar e da paz comum.”¹⁰

Honrar e obedecer às autoridades significa honrar e obedecer ao próprio Deus. As confissões de fé calvinistas incluem este item em seus textos, ensinando os membros da Igreja sobre o magistrado e seu papel. A Confissão Escocesa diz no seu capítulo XXIV:¹¹

impérios, reinos, domínios e cidades foram diferenciados e ordenados por Deus; o poder e a autoridade neles são uma santa ordenança de Deus destinada à manifestação de sua própria glória (...) todos os que foram colocados em autoridade devem ser amados, honrados, temidos e tidos na mais respeitosa estima, pois fazem as vezes de Deus, e em seus concílios o próprio Deus se assenta e julga.

⁷ TROELTSCH, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Church*, p. 579 a 690.

⁸ CALVINO, João. *A Instituição da Religião Cristã*, p. 875 a 902. Existem algumas traduções das *Institutas* em português, embora a primeira só tenha aparecido nos anos 1980. A Editora Cultura Cristã, antiga Casa Editora Presbiteriana, é responsável por essas publicações, exceto e edição publicada pela Unesp, que é a usada neste artigo.

⁹ CALVINO, João. *A Instituição da Religião Cristã*, p. 879

¹⁰ CALVINO, João. *A Instituição da Religião Cristã*, p. 884

¹¹ *Livro de Confissões*, § 3. 24

A Segunda Confissão Helvética, tem no Capítulo XXX seu ensino “Da Magistratura”, a qual “foi instituída por Deus mesmo para a paz e a tranquilidade do gênero humano”, dizendo o seguinte:

O principal dever do magistrado é garantir e preservar a paz e a tranquilidade pública (...) promove o magistrado a pregação da verdade e a fé sincera, extirpa as mentiras e toda a superstição, juntamente com toda a impiedade e idolatria e defende a Igreja de Deus.

Portanto, desembainhe a espada de Deus contra todos os malfeitores, sediciosos, ladrões, homicidas, opressores, blasfemadores, perjuros e contra todos aqueles a quem Deus lhes ordenou punir e mesmo executar. Reprima os hereges incorrigíveis.

Se for necessário preservar pela guerra a segurança do povo, que o magistrado declare guerra em nome de Deus.

Que os súditos honrem e respeitem o magistrado como ministro de Deus; que o estimem, colaborem com ele, orem por ele, como por um pai, e obedeçam às suas decisões justas e legítimas (...) paguem fiel e prontamente todos os impostos e taxas (...) deem até suas vidas e derramem o seu sangue pela segurança pública e pela do magistrado.¹²

A Confissão de Fé de Westminster¹³, documento oficial da IPB, no capítulo XXIII, é semelhante às demais:

Deus (...) para sua glória e para o bem público, constituiu sobre o povo magistrados civis (...) e os armou com o poder da espada, para defesa e incentivo dos bons e castigo dos malfeitores. (...) podem licitamente fazer guerra, havendo ocasiões justas e necessárias.

Os magistrados civis não podem tomar sobre si a administração da Palavra e dos sacramentos ou o poder das chaves do Reino do Céu, nem de modo algum intervir em matéria de fé. (...) devem proteger a Igreja do nosso comum Senhor, sem dar preferência a qualquer denominação cristã sobre as outras.¹⁴

O último parágrafo deste capítulo da Confissão de Westminster¹⁵ diz:

É dever do povo orar pelos magistrados, honrar as suas pessoas, pagar-lhes tributos e outros impostos, obedecer às suas ordens legais e sujeitar-se à sua autoridade, e tudo isto por motivo de consciência. A incredulidade e diferença de religião não anula a autoridade justa e legal do magistrado, nem isenta o povo da obediência que lhe deve, obediência de que não estão isentos os eclesiásticos. O papa não tem nenhum poder ou jurisdição sobre os magistrados dentro dos domínios deles ou sobre qualquer um do seu povo; e muito menos tem o poder de privá-los dos seus domínios ou vidas, por julgá-los hereges ou sob qualquer outro pretexto.

¹²Livro de Confissões, § 5.252 a 5.260

¹³Livro de Confissões, § 6.119 a 6.122

¹⁴A Editora Cultura Cristã, antiga Casa Editora Presbiteriana, tem várias edições e reimpressões desta Confissão de Fé. Algumas, como a 6ª edição, de 1980, tem uma pequena nota histórica e explicações sobre modificações e emendas feitas nos Estados Unidos.

¹⁵ Livro de Confissões, § 6.122

Houve, no entanto, uma mudança fundamental em relação ao texto original:

O Magistrado Civil não deve assumir sobre si a administração da Palavra e dos Sacramentos, ou o poder das Chaves do Reino dos Céus: porém, ele tem Autoridade, e é sua obrigação, garantir que a Unidade e a Paz sejam preservadas na Igreja, a Verdade de Deus seja conservada pura e íntegra, todas as blasfêmias e heresias sejam suprimidas, todas as corrupções e abusos no Culto e Disciplina sejam evitados ou reformados, e todas as ordenanças de Deus adequadamente estabelecidas, administradas e observadas. Para melhor efeito, portanto, ele tem o poder de convocar Sínodos, estar presente neles e providenciar que tudo o que for tratado neles esteja de acordo com a mente de Deus (tradução do Autor) ¹⁶.

Tal modificação foi provocada por uma nova situação geográfica, social e política, pois com a independência dos Estado Unidos da América não havia sentido em se manter a igreja oficial inglesa e a decisão foi não optar por nenhuma igreja como oficial do Estado. Quando os puritanos, incluindo presbiterianos, elaboraram a Confissão de Fé de Westminster o desejo era que o texto fosse adotado pela Igreja da Inglaterra, a qual deveria se tornar uma igreja presbiteriana como já organizada na Escócia. Os puritanos destronaram o monarca, que foi condenado à morte depois de julgado, estabeleceram um governo republicano e, por fim, o Lorde Oliver Cromwell acabou assumindo o governo como o Lorde Protetor da Inglaterra.

Essa tentativa de construir governo republicano não durou muitos anos, a monarquia foi restabelecida, embora em bases diferentes do que até então ocorria e a Igreja Anglicana continuou a ser igreja oficial do Estado. Apesar de tudo isso a Confissão de Fé e os Catecismo elaborados nesse período são usados ainda hoje por presbiterianos em diversos países do mundo.

OS PRESBITERIANOS NO BRASIL

A Igreja Presbiteriana do Brasil é herdeira da Reforma e do calvinismo puritano e, mais especificamente, do presbiterianismo norte-americano com o seu emocionalismo e individualismo, especialmente gestados nos Grandes Avivamentos. Antonio Gouvea

¹⁶O Livro de Confissões registra aqui, em nota de rodapé, este parágrafo completo, conforme foi originalmente escrito em 1647: “III. The Civil Magistrate may not assume to himself the administration of the Word and Sacraments, or the power of the Keyes of the Kingdome of Heaven: yet, he hath Authoritie, and it is his duetie, to take order, that Unitie and Peace be preserved in the Church, that the Truth of God be kept pure, and intire, that all Blasphemies and Heresies be supressed, all corruptions and abuses in Worship and Discipline prevented, or reformed; and all the Ordinances of God duely settled, administred, and observed. For the better effecting wherefore, he hath power to call Synods, to be present at them, and to provide that whatsoever is transacted in them, be accordin to the mind of God.”

Mendonça elenca os aspectos teológicos dos avivamentos: influência do perfeccionismo; busca do Reino de Deus na Terra; ênfase escatológica; antropocentrismo; por fim, a tendência de separar o espiritual do material, muito presente no trabalho missionário.¹⁷

As missões estadunidenses entendiam que a fé levava ao progresso e o ideal era desenvolver em outros lugares o “american way of life” e apressar a vinda do Reino de Deus. Por isso ações na saúde, educação e técnicas agrícolas, visavam criar uma nova sociedade no modelo americano, isto é a missão era um benefício ímpar para os povos atrasados. Ser protestante era ser desenvolvido, progressista, honesto e trabalhador. Portanto, evangelizar era também apresentar esse modelo de vida.

Nas páginas do jornal *O Puritano* o ócio, o jogo, o baile, a desonestidade são apresentados como coisas enfraquecem o indivíduo e a sociedade e eram resultados da religião falsa existente no Brasil, o catolicismo romano. O protestantismo entanto, era o contrário de tudo isso. O jornal exemplifica como o protestantismo beneficiava a sociedade. O sistema presbiteriano seria exemplo de democracia progresso cultural:

Na Igreja Presbiteriana, como em todas as igrejas evangélicas, quase não há analfabetos. Frequentes são os casos de alfabetização de pessoas alcançadas pelo Evangelismo em idade já avançada. é consequência do livre exame. Todos querem ler por si mesmos a Sagrada Bíblia. (...) Na Igreja Presbiteriana, a analfabetismo por inexistente quase, não fará jamais fracassar o regime da mais pura democracia.¹⁸

Obviamente, o “grande povo norte-americano” era o maior exemplo:

EM TERRA PROTESTANTE É ASSIM...

- O acontecimento mais sensacional em Washington, no Dia de Ação de Graças, foi o serviço evangélico na Casa Branca. O Presidente Roosevelt, rodeado de sua família, do corpo diplomático, secretários de Estado, oficiais do exército e da armada, figuras proeminentes da alta sociedade americana reuniram-se em oração dirigidos por um ministro do Evangelho (...) Que diferença de atitude entre estes homens, orando a Deus com alma cheia de fé, a tantos infelizes entregues aos baixos prazeres do vício e do jogo com a alma corrompida pelo ódio e pelo pecado.¹⁹

Até mesmo um exemplo brasileiro foi encontrado, caso de Governador Valadares, “*uma cidade diferente*”, cidade com grande número de protestantes:

¹⁷MENDONÇA, Antonio G. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, p. 74 – 90.

¹⁸O PURITANO. *Presbiterianismo e Sua Democracia*, 25 de fevereiro de 1935, p. 1 e 2

¹⁹O PURITANO, 10 de maio de 1943, p. 3

Ruas largas, povo saudável e limpo, edifícios modernos (...). Quase em qualquer loja, escritório, hotel, etc., encontra-se um evangélico. Um otimista que ali chegue, dirá logo sem pestanejar: ‘é uma cidade protestante’. (...) A cidade tem mais de 60 mil habitantes, sendo mais de 10 por cento evangélicos, distribuídos em 14 igrejas, quatro delas Presbiterianas, duas das quais tem mais de mil membros.²⁰

Assim, quando se aumenta o número de crentes no mundo a sociedade se torna melhor. O crente pode ser um bom político e ajudar a melhorar a sociedade, pois é cidadão exemplar, trabalhador, honesto e será político capaz, já que é cristão verdadeiro. O jornal *O Puritano* publicou *O patriotismo e a fé*, exortando para um “patriotismo acendrado, um amor estremecido pelo nosso querido Brasil que nos leve a orar, a trabalhar e lutar constantemente pelo seu engrandecimento.”²¹ Mais adiante alerta que só os verdadeiros cristãos podem mudar o mundo:

Mas, dissei-me vós, cristãos sinceros, o comunismo ou quaisquer outros princípios da mais pura sociologia humana, podem por acaso transformar o indivíduo, a célula social, a ponto de conseguirem a almejada paz, justiça e fraternidade do organismo social? De nenhum modo. Só o amor o poderá conseguir. (...) E tal amor não se pode conseguir, senão pela reforma do homem em Jesus Cristo, pela fé que pratica as obras por amor.²²

A ação na sociedade e, especificamente, na política importava mais e mais aos protestantes. Uma revista da Escola Dominical de 1959 trazia: “Cristo modificou completamente a noção de que a pessoa pura deve afastar-se da sociedade corrompida.” Como Cristo, a Igreja deve adentrar no mundo.²³

OS PRESBITERIANOS E O PENSAMENTO LIBERAL

Um dos mais importantes pastores da Igreja Presbiteriana do Brasil na primeira metade do século XX foi Mattathias Gomes dos Santos, culto pastor da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, falando sobre a criação de um partido, publicou no jornal *O Puritano*: “O Protestantismo não é um partido, não se filiará a nenhum partido; mas todos os seus membros, por sua natureza espiritual, pertencem às correntes liberais.”²⁴

²⁰BRASIL PRESBITERIANO, outubro de 1959, p. 10

²¹O PURITANO, 01 de junho de 1916, p. 5.

²²O PURITANO, 01 de abril de 1920, p. 3 e 4

²³CURSO POPULAR, 25 de outubro de 1959, p. 17.

²⁴ O PURITANO, 10 de novembro de 1932, p. 2. O autor, culto pastor da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, foi líder respeitado da Igreja.

Definimos de forma genérica o liberalismo como a busca da liberdade de pensamento, igualdade, eleição livre, popular e comércio livre. Para Miguez Bonino “o liberalismo representa nova concepção da relação do homem com o mundo, uma carga humanista, uma abertura para o novo.”²⁵ Isto é, liberalismo carrega não apenas um aspecto negativo como procura se demonstrar nesse tempo de extrema polarização política, mas é também pleno de elementos positivos de emancipação humana. É basicamente esse pensamento liberal que os missionários trazem consigo.

Não que os missionários protestantes sejam os responsáveis pela inserção do pensamento liberal em território brasileiro. Essas ideias iluministas estavam presentes em boa parte dos intelectuais nacionais e mesmo no clero. Nomes poderosos na sociedade da primeira metade do século XIX, como o padre Diogo Antônio Feijó e Evaristo da Veiga, defendiam posturas liberais. Assim há uma certa identidade entre essa parcela da população e os missionários. O Congresso Evangélico do Panamá²⁶, ocorrido em 1916, se destaca no desenvolvimento do ideário liberal protestante. Os protestantes latino-americanos, animados pelo Congresso passaram a agir de forma mais clara e organizada para influenciar a sociedade e defender as liberdades e o Estado laico.

Em *O Puritano*, por exemplo, podemos ler artigos como esses: “Pela liberdade religiosa”²⁷, “A Liberdade de Consciência em Perigo”²⁸, “A vitória do espírito liberal”²⁹, “Estejam alertas Liberais”.³⁰ Havia receio de que o catolicismo voltasse a ser religião oficial, por isso, em 1925, o editorial clamava:

forte e coesa está a igreja católica, dentro da Câmara dos Deputados, a fomentar sua política imperialista, tendo conseguido que certo deputado apresentasse duas emendas ao projeto da revisão constitucional, com o fim de se reconhecer a religião de Roma a religião da maioria do povo brasileiro e facultar o ensino religioso (católico) nas escolas do país. A cúria agitou-se. Do Norte até o Sul não houve bispo, não houve padre, não houve beato que não interviesse no plano sinistro de amarrar, de acorrentar, de matar a liberdade da consciência alheia.

Todavia, o protestantismo dorme. Uns aquartelados no comodismo - ‘não vale

²⁵MIGUEZ BONINO, Visão de Mudança Social e de suas Tarefas por Parte de Igrejas Cristãs Não-Católicas. IN: *Fé Cristã e Transformação Social na América Latina*, p. 169

²⁶O Congresso do Panamá foi realizado em 1916. É praticamente unânime entre os estudiosos evangélicos sua importância para o desenrolar histórico do Protestantismo latino americano, e para a relativa “tomada de consciência” que ele desperta no pensamento protestante. No Congresso de Edimburgo, em 1910, sobre a evangelização mundial, não se considerou a América Latina como campo missionário, visto ser uma região católico-romana, considerada, portanto, cristã. Isto provocou forte reação das organizações missionárias que operavam na região, sendo que um dos frutos importantes dessa reação foi o Congresso do Panamá.

²⁷O PURITANO, 10 de outubro de 1918, p. 3

²⁸O PURITANO, 27 de agosto de 1925, p. 1

²⁹O PURITANO, outubro de 1925, p. 2

³⁰O PURITANO, 20 de abril de 1932, p. 4

a pena perder tempo' - aquietam-se. Outros, desanimados com o andar de certas coisas no país, - aquietam-se também (...) somos contrários a tal silêncio (...) Para desafogo de vossas consciências, senhores ministros do Evangelho, telegrafem agora, agora mesmo, em nome dos crentes ou corporações sob vosso cuidado!³¹

No período varguista houve uma tentativa de se organizar um partido católico, iniciativa principalmente de leigos que estavam engajados no movimento conhecido como Ação Católica, iniciado no início do século e que visava restaurar a participação dos intelectuais na Igreja e ao mesmo tempo incentivar a presença dessa liderança na sociedade desenvolvendo um pensamento católico para o mundo. Preocupados com essa atitude dos católicos os protestantes reagem: “É tempo de os liberais sinceros abrirem os olhos e pugnarem pelos direitos de consciência e de igualdade de cultos no Brasil. Dormir, agora, será crime de lesa-pátria”³²

Os protestantes acreditavam que estavam pregando o Evangelho na sua singeleza e pureza, a única forma de criar verdadeiros democratas. Isso só seria encontrado no protestantismo. Nesse espírito os protestantes agem.

Quando foi convocada a eleição para a Constituinte durante o governo Vargas, em 1932, foi lançado um documento para as igrejas evangélicas: “Memorial - dirigido aos crentes Evangélicos de todo o Brasil”, assinado por cerca de duas dezenas de pastores das denominações históricas, sendo que mais da metade dos signatários eram presbiterianos. O memorial foi publicado pelo *O Puritano*:

Urge abandonar de vez a atitude de simples observadores, atitude de expectativa, de aparente bem-estar, de indiferença e comodismo! (...) Urge que a voz dos evangélicos de todo o Brasil se faça ouvir por aqueles que vierem a compor a Assembleia Constituinte. (...) Os abaixo assinados vêm pedir aos ministros, aos oficiais de igrejas, aos crentes professos de ambos os sexos, aos amigos do Evangelho, em todo o Brasil, que, sem perda de tempo, se qualifiquem como eleitores e adotem os seguintes pontos básico de orientação cívica.³³

Defendendo itens como o presidencialismo, justiça eleitoral, voto secreto, justiça gratuita, laicidade do Estado e da educação, liberdade de pensamento, cooperativismo, participação dos empregados nos lucros, assistência médica e judiciária, casamento civil gratuito, divórcio, educação popular obrigatória para todos e pacifismo os evangélicos se mostraram na arena sociopolítica.

³¹O PURITANO, 27 de agosto de 1925, p. 1

³²O PURITANO, 20 de abril de 1932, p. 4

³³O PURITANO, 30 de maio de 1932, p. 3

Em 1931 foi fundado o Partido Democrático Socialista (ou Partido Democrático Social), que recebeu boas palavras de Mattathias Gomes dos Santos, um dos mais importantes pastores presbiterianos do período: “os pontos fundamentais [...] coincidem perfeitamente com as aspirações do protestantismo brasileiro, em matéria de renovação política e social do Brasil.” Os pontos coincidentes se referem à ampla defesa das liberdades para todos, como os protestantes já buscavam, “sem cogitar de religião”. Basicamente são os pontos que estariam depois no Memorial citado acima.³⁴

OS INIMIGOS DAS LIBERDADES: COMUNISMO E INTEGRALISMO

Se havia necessidade de lutar contra qualquer coisa que impossibilite as liberdades individuais foi preciso apontar esses inimigos. Dois se destacaram nas primeiras décadas do século XX, além do tradicional inimigo, o catolicismo romano. Um dos grandes inimigos das liberdades: o comunismo. A vitória bolchevique na Rússia ocorreu em 1917 e, já em 1919, a discussão aparecia nas páginas do jornal da igreja: “Contra o socialismo temos o Evangelho de Cristo, e nós devemos pregar segundo as nossas forças rogando a graça divina. A injustiça não se cura com injustiça mas com amor.”³⁵ Outros artigos de condenação apareceram no decorrer dos anos: “A Rússia dos soviets”³⁶, “O Evangelho e o Comunismo”³⁷, “Vencerá o Comunismo ou o Cristianismo”³⁸, “O Comunismo e os Crentes”³⁹, “Comunismo e Presbiterianismo”⁴⁰, “Como o Cristão deve encarar o Comunismo”⁴¹, “Comunismo também é totalitarismo”⁴², “A Igreja e o Comunismo”⁴³, “O Comunismo não tem resposta”⁴⁴, “Agentes comunistas disfarçados em religiosos virão ao Brasil em 1960”⁴⁵ “Comunismo e Cristianismo.”⁴⁶

³⁴O PURITANO, 10 de abril de 1931, p. 3

³⁵O PURITANO, 10 de abril de 1919, p. 1 -3

³⁶O PURITANO, 03 de abril de 1926, p. 2

³⁷O PURITANO, 25 de setembro de 1934, p. 3, também 10 de dezembro de 1934

³⁸O PURITANO, 10 de maio de 1945, p. 3

³⁹O PURITANO, 10 de outubro de 1945, p. 1, 8

⁴⁰O PURITANO, 25 de outubro de 1945, p. 1

⁴¹O PURITANO, 10 de novembro de 1945, p. 1

⁴²O PURITANO, 25 de novembro de 1950, p. 1 - 2

⁴³O PURITANO, 25 de maio de 1956, p. 1

⁴⁴O PURITANO, 25 de março de 1958, p. 1 - 2

⁴⁵BRASIL PRESBITERIANO, outubro de 1959, p. 12

⁴⁶BRASIL PRESBITERIANO, novembro de 1961, p. 10

Outro inimigo das liberdades combatido foi o Integralismo⁴⁷. Em 1937 foi condenado pelos presbiterianos por ser confuso e intolerante, além de diferenciar “os homens pela cor da camisa” e causar divisão.⁴⁸ Mais tarde o jornal desafiou: “Ou será crente ou será integralista. Que os crentes que se fizeram integralistas, meditem nisto, reconheçam a atitude incoerente que assumem e se ponham alertas enquanto é tempo.”⁴⁹ A tentativa de golpe integralista mereceu dura condenação:

lamentamos que brasileiros tenham tido ideias tão horríveis, como as desses integralistas apaixonados, cujos nervos centralizaram a violência, o arrasamento de bens públicos e a morte de nossas melhores autoridades, a principiar pelo nobre chefe do Estado Brasileiro. Pedimos a Deus apiedar-se desses brasileiros pelo erro em que se acham e trazê-los ao arrependimento, à paz e à ordem.⁵⁰

O protestantismo aparece alinhado a outros grandes eventos da História na defesa da liberdade e da democracia:

Dentre os movimentos que comprovam a vitória progressiva das liberdades humanas e o prestígio eterno da democracia, citaremos os seguintes: o judaísmo profético, o cristianismo apostólico, a filosofia grega anterior ao advento do cristianismo, a reforma religiosa do século XVI, a revolução francesa, o renascimento e o humanismo, a descoberta de novos mundos, as invenções prodigiosas como a do papel e a da imprensa, a instrução universal, tudo isto, contribuiu para a vitória do ideal democrático e dos princípios que estabelecem os direitos e as responsabilidades do homem perante Deus, perante a sociedade e perante a sua própria consciência.⁵¹

Há países verdadeiramente cristãos, os quais são exemplos de paz e liberdade:

O cristianismo é contra a opressão e a favor da colaboração, da igualdade, da fraternidade, da união. Quando falta o cristianismo prático, ainda que haja o teórico e formal, o terreno está preparado para que a opressão germine. Os países mais cristãos são os mais livres, aqueles em que o indivíduo goza de mais paz e sente que realmente é livre, possuidor de direitos, garantias e regalias como homem e como cidadão. O mesmo não se dá nos países que se distanciaram dos ideais cristãos.⁵²

No século XIX e primeiras décadas do século XX, os Estados Unidos da América

⁴⁷ O Integralismo foi um movimento de inspiração fascista ocorrido no Brasil na década de 1930. A *Ação Integralista Brasileira*, fundada em 1932, teve como o principal líder Plínio Salgado e tinha também simpatizantes no próprio governo Vargas. Tinham jornal e revistas e, nas manifestações, os filiados usavam camisa verde, imitando os “camisas negras” italianos e os “camisas pardas” alemães. Em 1938, um grupo de integralistas tentou um golpe de estado.

⁴⁸ A FOICE, O SIGMA OU A CRUZ? O Puritano, 25 de janeiro de 1937, p. 3

⁴⁹ INTEGRALISMO E PROTESTANTISMO. O Puritano, 10 de setembro de 1937, p. 2

⁵⁰ INIMIGOS DA PÁTRIA. O Puritano, 10 de abril de 1938, p. 1

⁵¹ O PURITANO, 10 de agosto de 1954, p. 3

⁵² CURSO POPULAR, 12 de dezembro de 1948, p. 34

eram a nação modelo para os intelectuais liberais da América Latina e o eram muito mais para os protestantes. Como exemplo,⁵³ o presidente Dwight David Eisenhower foi citado por causa dos “grandes e excelentes princípios do sistema presbiteriano”, do qual ele fazia parte. Benjamin Franklin e George Washington propuseram orações diárias no Congresso, o que teria sido responsável pela qualidade da Constituição.⁵⁴ A “SAF em Revista”⁵⁵, periódico destinado às mulheres presbiterianas publicou um estudo intitulado “Sal da Terra”, em que cita Thomas Jefferson, como exemplo de democrata.⁵⁶

LIMITES DO LIBERALISMO PROTESTANTE: ÉTICA INDIVIDUALISTA

O pensamento liberal foi entendido basicamente como liberdade individual o que gerou limites para a ação evangélica na sociedade. Paul Everet Pierson, missionário presbiteriano no Brasil, acreditava que a piedade individualista poderia se tornar apenas uma preocupação egoísta pela salvação, moralista, mas indiferente com outros membros da sociedade.⁵⁷ Pierson descreve a vida dos presbiterianos :

A vida cristã, como eles a entendem, incluiria piedade pessoal, participação ativa na vida da Igreja, sustento da Igreja e seu pastor com seu tempo, dinheiro e orações, tentando evangelizar outros, e um alto padrão de moralidade e conduta pessoais (...) [eles são] sóbrios, honestos, industriais, alfabetizados, cidadãos respeitáveis, que evitam a imoralidade sexual, bebedice...⁵⁸

A partir desse tipo de pensamento e comportamento desenvolveu-se uma ética política liberal e individualista. Acreditava-se que um cristão verdadeiro seria honesto, de moral ilibada e, assim, poderia ajudar a transformar o mundo. Rubem Alves escreveu *Protestantismo e Repressão*, no qual um dos capítulos é: “Converta-se o Indivíduo e a Sociedade se Transformará - A Ética Social Protestante.”⁵⁹ Nesse texto Alves desenvolve justamente esse aspecto do protestantismo de preocupação com a salvação pessoal e com a moralidade própria que impede o crente de perceber o outro e, especialmente de não

⁵³O PURITANO, 10 de maio de 1943, p. 3

⁵⁴O PURITANO, 20 de junho de 1932, p. 5

⁵⁵SAF - Sociedade Auxiliadora Feminina, é um departamento interno das igrejas presbiterianas. A “SAF em Revista”, teve seu primeiro número em outubro de 1955.

⁵⁶SAF em Revista, nº 32, janeiro - março de 1964, p. 8

⁵⁷PIERSON, Paul Everety. *A Younger Church In Search of Maturity: Presbyterianism in Brazil from 1910 to 1959*, p. 96. Trata-se de sua tese de doutorado, publicada em 1974, não publicada em português. O missionário foi professor e Reitor do Seminário Presbiteriano, em Recife.

⁵⁸PIERSON, Paul Everety. *A Younger Church In Search of Maturity: Presbyterianism in Brazil from 1910 to 1959*, p. 94

⁵⁹ALVES, Rubem A. *Protestantismo e Repressão*, p. 216 a 239. O livro foi publicado posteriormente como *Religião e Repressão*.

perceber adequadamente os problemas sociais. As mazelas da sociedade acabam sendo compreendidas como resultado unicamente das ações individuais o que resulta nessa preocupação, já descrita acima, pela qual os verdadeiros cristãos, pelo seu testemunho pessoal e pela sua prática moral correta, transformam o mundo. Quanto mais cristãos fiéis, melhor a sociedade. Não houve qualquer avanço em discussões éticas ou no desenvolvimento de algum tipo de teologia política para além da participação individual. Podemos ver isso muito claramente com textos de revistas da Escola Dominical

A Escola Dominical é uma das mais importantes instituições do protestantismo brasileiro, destinada a membros e não membros. Foi criada e desenvolvida no bojo dos movimentos metodistas e avivalistas dos séculos XVIII e XIX. Nas primeiras décadas do protestantismo no Brasil era o principal espaço de sociabilidade para os fiéis. No século XX as Igrejas começaram a produzir revistas com as lições dominicais.⁶⁰ Ao tratar sobre “O Evangelho e a Comunidade”, uma lição traz:

O fim principal do Evangelho é atingir o homem individualmente. A salvação é pessoal, bem como o arrependimento e a fé. Mas, por intermédio do indivíduo, o Evangelho afeta o meio social, a comunidade. Há, por isso, no Cristianismo, uma finalidade social. Ele transforma, beneficia, aperfeiçoa e unifica a comunidade, exercendo o seu poder nos indivíduos que a compõem. Assim sendo, concluímos que há grandes bênçãos para a sociedade cujos membros aceitaram o Evangelho e vivem de acordo com os seus princípios.⁶¹

Na lição “A Pátria e a Verdade Revelada” procura-se demonstrar que o progresso de qualquer nação ocorre quando a leitura e estudo da Bíblia influenciam as pessoas que fazem a diferença na Pátria. Obviamente são os crentes os únicos capazes de prover uma leitura adequado da Bíblia:⁶²

É pela atuação individual de seus membros que a Igreja age:

Sendo a Igreja formada de indivíduos, de pessoas, todas ligadas por fatores espirituais - a conversão, a fé, a vocação cristã, os dons, as ações em Cristo (Rom. 12: 1 - 8), é claro que a Igreja se manifesta na vida e pela vida de seus membros e componentes (...) A Igreja, em cada um de seus elementos pessoais, em cada crente, enfim opera, age e cumpre deveres no meio do povo e das coletividades (...) A ação da Igreja é, de modo amplo, uma ação de pessoas, no meio de pessoas que há no mundo, por meio de qualidades ativas do caráter de

⁶⁰ A primeira atividade de Simonton, foi iniciar uma Escola Dominical, usando o famoso texto “O Peregrino”. No passado a organização de Escolas Dominicais muitas vezes precedia a fundação de uma igreja local. As Igrejas Evangélicas no país produziram por muitos anos as revistas em comum através da Confederação Evangélica do Brasil. Entre seus colaboradores na produção das lições os presbiterianos eram a maioria.

⁶¹CURSO POPULAR, 05 de novembro de 1939, p. 19

⁶²CURSO POPULAR, 12 de novembro de 1939, p. 21 - 24

cada um.⁶³

O Espírito Santo tem agido nos corações humanos, transformando caracteres e vidas, e, lentamente, vem construindo um mundo melhor. Pela aceitação de sua obra, que regenera, converte e santifica, teremos um mundo melhor.⁶⁴

Guiados por esse Espírito, batizados por ele, cheios da sua plenitude, o homem se renova, e renovando-se, constitui uma força de reconstrução do mundo.⁶⁵

TRANSFORMANDO O INDIVÍDUO: EDUCAÇÃO E AÇÃO SOCIAL

Como para os presbiterianos era possível influenciar a sociedade através das ações dos membros individualmente, não houve qualquer articulação para uma ética social e política para além das ações individuais, uma ação se tornou fundamental: a educação. Isso foi devesas importante para os presbiterianos nas primeiras décadas de implantação. Seria a possibilidade de moldar o indivíduo, um a um, até que a sociedade toda fosse transformada pela mudança interna de cada membro.

Boanerges Ribeiro, pesquisador importante do presbiterianismo, lembra que o primeiro missionário presbiteriano se referiu à importância do projeto educacional e da superioridade dos países protestantes: “Em outros países é reconhecida a superioridade intelectual e moral da população que procura as igrejas evangélicas.”⁶⁶

Paul Pierson diz que o projeto educacional tinha a intenção de conquistar para a pregação evangélica, desenvolver a cultura sob as Escrituras, como nos Estados Unidos da América e, por fim, tornar o país capaz de alcançar o progresso.⁶⁷ O projeto educacional dos protestantes encontrou respaldo das forças liberais internas tanto no Brasil como em toda a América Latina. Como diz Antônio Gouvêa Mendonça,

o segmento liberal da sociedade brasileira, adepto da ideologia do progressismo, ansiava por uma nova educação que substituísse o sistema escolástico dos jesuítas. Para que o país saísse do tradicionalismo beletista e entrasse no esquema das nações mais avançadas era necessário tomar o quanto antes o caminho da educação pragmática, voltada mais para a ciência e a técnica.⁶⁸

Júlio Andrade Ferreira, historiador oficial do centenário do presbiterianismo,

⁶³CURSO POPULAR, 06 de março de 1949, p. 29 - 30

⁶⁴CURSO POPULAR, 03 de outubro de 1954, p. 3

⁶⁵CURSO POPULAR, 10 de outubro de 1954, p. 5

⁶⁶RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e Cultura Brasileira*, p 183

⁶⁷PIERSON, Paul. *A Younger Church In Search of Maturity: Presbyterianism in Brazil from 1910 to 1959*, p. 31 - 33

⁶⁸MENDONÇA, Antônio Gouvêa. A “Questão Religiosa”: conflito Igreja versus Estado e expansão do protestantismo. IN: *Introdução ao Protestantismo no Brasil*, p. 74

registrou as palavras do missionário Benjamin Hunnicut quando se inaugurou a Escola Agrícola no Instituto Evangélico em Lavras, MG. Embora haja um certo preconceito, podemos ver qual era a ideia geral:

É decerto inócuo pregar o evangelho a um homem faminto, devolvendo-o nessa situação ao próprio meio. Dá-se isso no Brasil. Converter brasileiros e devolvê-los com mentes ignorantes ao seu temeroso deserto cultural, onde o analfabetismo atinge 80% e a pequena literatura é cética, ateuística, é caso análogo. Tentamos dar educação ao povo de nossas igrejas para que melhor possam servir o Mestre e encontrar conforto no estudo de sua Palavra.⁶⁹

Havia entre os protestantes a atribuição da responsabilidade pela ignorância do povo ao catolicismo e, ato contínuo, a sensação de que o protestantismo funcionaria exatamente ao contrário, trazendo cultura e progresso. Como escrevi anteriormente: “Formando indivíduos saudáveis física, intelectual e espiritualmente o protestantismo anelava por transformar a sociedade brasileira”.⁷⁰

O jornal dos presbiterianos afirmou em 1919: “Pode-se dizer, sem o mínimo perigo de errar, que o espírito e o ideal dos norte-americanos têm como pedestais os seus templos e as suas escolas.”⁷¹ Anos depois, uma revista da Escola Dominical ensinou a importância do uso da Bíblia e, para isso, da leitura:

Ela é um livro; melhor, ela é uma biblioteca. Para que essa biblioteca seja usada pelos homens é preciso que saibam ler. O uso do livro deve ser individual e por isso é preciso que cada pessoa saiba ler. Por essa razão os seguidores do Livro são os maiores amigos da instrução. Ocupam-se em alfabetizar o povo. As estatísticas mostram que os países que aceitaram a Reforma e passaram a usar a Bíblia, apresentam coeficiente reduzido de analfabetos, ao passo que nos outros países, grande é o número dos que não sabem ler.⁷²

Não era apenas com a educação que os presbiterianos deveriam atuar na sociedade. Outra coisa importante era o cristão agir de forma efetiva em ações de assistência social. Um artigo do jornal dos presbiterianos apareceu esse dever: “Esse amor amplo, que abrange a humanidade inteira, expressa-se pelo termo filantropia.”⁷³ Esclarecia outra lição para a Escola Dominical: “É preciso que a Igreja saia das quatro paredes e se lance ao mundo” [...] ir às favelas, às detenções, às casas, às ruas e, *por meio de seus membros* mostrar aos homens que o Evangelho tem solução para seus mais graves

⁶⁹ FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, v. 2, p. 97

⁷⁰ SOUZA, Silas Luiz de. *Pensamento social e político no protestantismo brasileiro*, p. 87.

⁷¹ OS RESPONSÁVEIS PELO ANALFABETISMO, “O Puritano”, 24 de julho de 1919, p. 1

⁷² CURSO SUPERIOR, 12 de novembro de 1939, p. 23

⁷³ BRASIL PRESBITERIANO, março de 1959, p. 8

problemas”.⁷⁴ Lição mais antiga dizia que “a Igreja é cada um dos seus membros. Cada membro tem de fazer alguma coisa pela Sociedade e na Sociedade.”⁷⁵ Novamente se destaca o individualismo, pois a ideia é que a Igreja age através de cada membro, por isso havia um esforço para convencer os fiéis a participarem da filantropia.

As missionárias criaram hospitais e orfanatos em vários estados brasileiros. Em 1930, um artigo comentava o problema de doenças como a tuberculose e a lepra, que só seria enfrentado com êxito se a Igreja ajudasse.⁷⁶ Em 1937, a Associação de Senhoras Evangélicas de São Paulo, fundou uma Escola de Enfermeiras, conforme relata *O Puritano*.⁷⁷ Os jornais sempre apresentavam artigos ou notícias sobre a necessidade da ação social ou sobre o que já vinha sendo realizado.

A característica liberal do protestantismo desse período desejava transformar a sociedade através da ação individual de seus membros, agindo como pessoas corretas em tudo o que fizessem, executando a filantropia de diversas formas e criando escolas para transformar o indivíduo pela educação. Por cada uma dessas práticas e através desse conjunto seria possível transformar a sociedade e estabelecer uma nação saudável e progressista.

PARTICIPAÇÃO POLÍTICA DO INDIVÍDUO: O BOM CRENTE SERÁ UM BOM POLÍTICO

No entanto mais uma atitude começou a ser incentivada nas primeiras décadas do século XX: a participação política dos membros, pois como verdadeiros cristãos, haveriam de ter pessoalmente valores e ideais advindos da própria fé evangélica, de modo que poderiam influenciar a vida política da nação. Certamente, qualquer atuação política direta da Igreja estava descartada, já que o seu papel é espiritual, na transformação interior do indivíduo.

Ao final da segunda década do século XX foi estabelecida a “Liga Evangélica Nacional de Defesa e Propaganda”, tendo sido noticiada pelo jornal *O Puritano*. O objetivo principal era a cooperação entre “todos os acatólicos e evangélicos do Brasil”, a

⁷⁴CURSO POPULAR, 28 de outubro de 1962, p. 18” (grifo meu)

⁷⁵CURSO POPULAR, 6 de março de 1949, p. 30

⁷⁶O PURITANO, 22 de março de 1930, p. 6

⁷⁷O PURITANO, 10 de março de 1938, p. 2

fim de “cultivar o civismo” e agir politicamente para defesa dos direitos legais.⁷⁸ É notório que a ideia seria unir os “acatólicos”, o que demonstra que os protestantes ainda não baixavam a guarda contra o inimigo maior constituído pelo catolicismo, mesmo depois da Proclamação da República e a separação absoluta entre Estado e Igreja. O presbiteriano Nicolau Soares do Couto Esher foi candidato a Deputado Federal em 1924 e a Senador em 1928, solicitando o voto consciente dos evangélicos.⁷⁹ Em 1933, o jornal orientou sobre o processo eleitoral e incentivou a participar das eleições para a Constituinte.⁸⁰ Nesta eleição foi eleito o primeiro parlamentar evangélico, pastor metodista: “Há na Constituinte um pastor evangélico, o nosso ilustre irmão, Rev. Guaracy Silveira, do Partido Socialista de São Paulo e outro irmão, presbiteriano, o sr. Antonio Rodrigues de Souza, da Igreja do Rio”.⁸¹

Guaracy Silveira foi eleito outras vezes e costumava fazer uma espécie de relatório periódico aos evangélicos.⁸² Antonio Rodrigues de Souza, não foi eleito através de eleições gerais normais, mas foi escolhido como representante classista, uma das características da Constituinte de 1933. Isto é, diversas categorias patronais e operárias escolheram representantes para participar da elaboração da Constituição e Antonio de Souza atuou como representante dos portuários do Rio de Janeiro.

MUDANÇA DA ÉTICA LIBERAL INDIVIDUAL PARA O PENSAMENTO DE RESPONSABILIDADE SOCIAL

Wilson Fernandes⁸³, jovem presbiteriano que estudou teologia na Europa, escreveu ao final dos anos 1930:

Se tudo é diferente porque levantar no Brasil problemas que só interessam particularmente a outros povos? Porque em vez de imitar e importar não auscultamos as nossas necessidades e não fazemos nossa teologia? (...) Se devemos de ler e conhecer o que se passa no estrangeiro sobre teologia porque é útil, também devemos de cogitar de fazermos a nossa teologia sugerida pelas

⁷⁸O PURITANO, 13 de fevereiro de 1919, p. 6

⁷⁹O PURITANO, 24 janeiro de 1924, p. 3; 21 de janeiro de 1928, p. 1

⁸⁰O PURITANO, 20 de janeiro de 1933, p. 3

⁸¹O PURITANO, 25 de novembro de 1933, p. 1.

⁸²SILVEIRA, Guaracy. *Discursos Parlamentares*, 1947; *Relatório às Igrejas Evangélicas do Brasil*, 1950.

⁸³Wilson Fernandes, pastor presbiteriano, formado pelo Seminário Presbiteriano de Campinas, em 1936, foi Secretário da União de Estudantes para o Trabalho de Cristo, que se tornou na UCEB - União Cristã de Estudantes do Brasil. Estudou em Oxford e depois na Suíça, onde entrou em contato direto com o ensino de Karl Barth, teólogo reformado, cuja teologia empolgava a Europa.

necessidades da nossa igreja e do nosso povo. (...) A grande preocupação do momento é fazer uma teologia prática que irradie calor divino destinado a reanimar e vitalizar as partes glaciais e mortas da sociedade.⁸⁴

Esse foi um sinal de que tratar as questões sociais unicamente pelo viés liberal individual já não atendia mais alguns protestantes. Então se puseram a estudar, a discutir e a descobrir a partir da Bíblia a necessidade de formular outra opção de pensar a sociedade. Além do jornal outra publicação que passou a circular essas ideias de responsabilidade social foi a revista Fé e Vida, órgão oficial do Instituto de Cultura Religiosa, que era liderado pelo pastor presbiteriano Miguel Rizzo Júnior, que foi pastor em Campinas e em São Paulo, professor do Seminário e presidente da sua Diretoria por muitos anos. A Revista Fé e Vida começou em 1938 e durou mais de vinte anos. Em 1946, passou a chamar-se UNITAS, como proposta ecumênica na época em que se preparava a criação do Conselho Mundial de Igrejas, que seria organizado em 1948. Essa revista criou a seção “Problemas Sociais”, dirigida pelo presbiteriano João Del Nero, o qual em um dos números faz a seguinte crítica ao pensamento individualista da fé:

Uma das causas do aparecimento do estado totalitário foi, sem dúvida, pregar a igreja apenas o aspecto individual do cristianismo. Não se preocupou com o seu aspecto social (...) O objetivo do cristianismo não é, apenas, preparar o homem para a outra vida. A mensagem de Cristo não é a negação da vida - é vida abundante.⁸⁵

E em outro lugar Del Nero complementa:

Acham que unicamente pela conversão do indivíduo se poderá ter uma sociedade melhor. (...) A sociedade não é apenas a soma dos indivíduos que a compõem. Nela há tradições, leis, sistemas econômicos, que não se explicam apenas pela atuação dos indivíduos. Embora não seja um organismo, com vida autônoma, a sociedade tem elementos próprios. De modo que, ao lado da transformação dos indivíduos, é necessário transformar a sociedade, isto é, proceder-se a um ataque, em larga escala aos males sociais. (...) Se não se fizer isso, os indivíduos transformados, quando muito, poderão cair no ascetismo ou na filantropia, o que não resolve o problema.⁸⁶

A coluna *Problemas Sociais* traduziu um artigo de Walter Rauschenbusch, um pastor batista que ficou conhecido como um dos iniciadores do chamado Evangelho Social. O texto traduzido diz o seguinte:

Procuremos penetrar por nós mesmos na significação social da pessoa e do pensamento de Jesus Cristo, e preparemo-nos para aceitar o desafio que ele faz

⁸⁴O PURITANO, 25 de abril de 1938, p. 1 - 2

⁸⁵FÉ E VIDA, junho de 1941, p. 355 - 359

⁸⁶FÉ E VIDA, janeiro de 1942, p. 13 - 14

à ordem econômica e social da qual fazemos parte. (...) Como encarou ele as relações sociais que unem os seres humanos e os sofrimentos da sociedade do seu tempo? Se nós chegarmos a discernir qual foi o seu sentimento íntimo e espontâneo, nós teremos achado a chave dos seus princípios sociais.⁸⁷

Um nome significativo nesse processo é Richard Shaull. Rubem Alves diz acerca desse teólogo norte-americano, missionário no Brasil e seu professor no Seminário: “tornou-se um profeta, e toda uma geração de estudantes universitários, seminaristas, jovens e leigos comprometidos com o destino do nosso continente foi marcada pelo seu pensamento e pelos seus atos.”⁸⁸ Richard Shaull foi bastante ativo pesquisando, lecionando, escrevendo e atuando junto aos movimentos de jovens e junto aos movimentos cooperativos e ecumênicos. Na IV Reunião de Estudos do Setor de Responsabilidade Social da Igreja, conhecido como Conferência do Nordeste, em 1962, Shaull ao agir na sociedade e na política:

A presença dos evangélicos nas estruturas da vida latino-americana contemporânea tem dois aspectos principais. 1) Presença, como servo de Cristo, na vida profissional de cada país - como médicos e assistentes sociais, professores e engenheiros, industriais e operários. 2) Presença, com profundo senso de vocação cristã, dentro dos movimentos políticos, sindicais e de estudantes e outras agremiações de classe e de comunidade em que as lutas mais intensas se realizam neste momento.⁸⁹

Esse debate interno na Igreja Presbiteriana do Brasil foi veiculado através do jornal oficial, das revistas da Escola Dominical, das mulheres e da mocidade. Todo o debate chegou ao Supremo Concílio de 1962 e, então, foi promulgado o “Pronunciamento Social da Igreja Presbiteriana do Brasil”⁹⁰ que defende itens como a igualdade absoluta entre os seres humanos, a defesa da democracia, a denúncia da opressão e da injustiça, a necessidade de uma distribuição justa da riqueza e da terra, dentre outros temas.

A REAÇÃO CONSERVADORA

O discurso de responsabilidade social não era unanimidade na Igreja. Muitos acreditavam que tal discurso era heresia, pois se o papel da igreja deve estar relacionado com a salvação do indivíduo, falar de questões sociais pode significar desviar a pregação para o

⁸⁷FÉ E VIDA, julho de 1942, p. 392 - 393

⁸⁸*De Dentro do Furacão - Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*, p. 13

⁸⁹SHAULL, R. *Vida e Estrutura Atual da Igreja em Relação com o seu Testemunho na sociedade latino-americana*. Conferência do Nordeste, p. 12

⁹⁰BRASIL PRESBITERIANO, setembro de 1962, p. 12

lugar que não é o dela, ir para a política ou, pior, fazer o que os comunistas fazem. O número do Brasil Presbiteriano do mês de março de 1964 trouxe uma reclamação de um leitor sobre a qualidade dos artigos publicados: “há muita gente revoltada com a tendência esquerdista.”⁹¹ O discurso de responsabilidade social da Igreja começou a ser entendido com tendência esquerdista. Deve-se lembrar aqui que esse é o período de recrudescimento da Guerra Fria em nível mundial e da formulação da Teologia da Libertação em países da América Latina. Compactuar com qualquer ensino ou prática que se assemelhasse ao discurso comunista era considerado grave desvio político para a sociedade conservadora e, no caso da Igreja, um gravíssimo erro teológico. As igrejas refletiam o pensamento que havia na sociedade de modo geral.

A crítica ao comunismo não era nova no Brasil. A historiadora Mary Del Priore explica que “desde a República Velha, Ruy Barbosa martelava: era ‘a invasão do ódio entra as classes’ e a invasão da ordem da Criação. O comunismo significaria a ruptura com os princípios da sociedade, sobretudo com os valores cristãos.”⁹² Partidos de esquerda foram proibidos em vários períodos da história brasileira e o golpe militar de 1964 completou a tarefa dos conservadores e dos políticos de direita de sanar o país da presença indesejável do comunismo. Os presbiterianos se inseriam nessa mesma luta de saneamento da nação, saudando o golpe e, ato contínuo, expulsando os considerados comunistas ou esquerdistas da Igreja:

Todos os verdadeiros cristãos se regozijaram e estão regozijando com os resultados da gloriosa revolução de março-abril: o expurgo de comunistas e seus simpatizantes, da administração do nosso querido Brasil.⁹³

Pastores, Seminaristas, Presbíteros, crentes, não podem abraçar a ideologia vermelha e permanecer na Igreja. Se quiserem ser comunistas que o sejam, mas renunciem a jurisdição da Igreja e não contaminem o rebanho. Uma coisa ou outra. Ou Cristo ou Belial. - É preciso o expurgo!⁹⁴

Com o golpe militar o grupo conservador da Igreja Presbiteriana também se fortaleceu e tomou as rédeas. Imediatamente depois do golpe já se tratou de apoiar os militares e marcar distanciamento dos que propugnavam pela responsabilidade social da Igreja, entendidos como esquerdistas. O jornal publica a nota oficial da denominação:

⁹¹BRASIL PRESBITERIANO, março de 1964, p. 3

⁹²PRIORE, Mary del. *Histórias da gente brasileira*, volume 4: República, 2019, p. 33

⁹³BRASIL PRESBITERIANO, maio de 1964, p. 7

⁹⁴BRASIL PRESBITERIANO, maio de 1964, p. 7

- 1º) Que o jornal procure refletir o pensamento oficial da Igreja (...);
4º) Que se declare que a edição do jornal que traz o nº 8, do ano VII, 2ª quinzena de abril, não é publicação da Igreja Presbiteriana do Brasil, nem é seu Órgão Oficial, mas é de exclusiva responsabilidade do ex-redator;⁹⁵

Priore, historiadora citada acima, em livro sobre História do Brasil, comenta sobre a atuação dos presbiterianos no período militar:

Dois anos antes do AI-5⁹⁶, a Igreja presbiteriana, preocupada com a influência do liberalismo teológico, já dera uma guinada forte à direita. Em 1966, Boanerges Ribeiro foi eleito presidente do Supremo Concílio da denominação, com a promessa de moralizar os seminários, varrendo a influência dos modernistas. Durante os Anos de Chumbo, ele permaneceria à frente da Igreja, que era então a mais influente entre os protestantes.⁹⁷

A liderança da Igreja passou a tomar medidas drásticas contra o que se considerou esquerdismo e heresia teológica. Houve drástica interferência nos Seminários com demissão de professores e expulsão de alunos, sendo que um dos Seminários, o Seminário do Centenário, que funcionava em Vitória-ES, foi fechado. Conselhos de Igrejas locais e Presbitérios foram dissolvidos e igrejas foram transferidas de Presbitérios. O jornal denominacional passou por uma completa reformulação em sua direção e em sua linha editorial, conforme o novo redator deixou claro já no mês de maio de 1964.

Os Editoriais tentarão interpretar o país e a Igreja do ponto de vista presbiteriano. É evidente que a opinião do Diretor nem sempre poderá abranger bem o que seria um ‘ponto de vista presbiteriano’. Mas será sempre honestamente ponderada, e tratará sempre de pôr os fatos dentro do foco particular que nós buscamos: o de uma Reforma no Brasil, com a contribuição presbiteriana.⁹⁸

Assim o pensamento de responsabilidade social e a articulação de uma ética preocupada com aspectos sociais da fé foi deixada de lado e se dava passos decididos tanto em direção a uma espiritualidade individualista como em apoio ao governo militar. Isso não é de estranhar se percebemos que esse apoio ao golpe está relacionado com a defesa das liberdades individuais e o medo de que o comunismo eliminaria essas liberdades e fecharia igrejas. Nesse sentido a Igreja Presbiteriana estava plenamente inserida no grupo da sociedade brasileira que apoiava o golpe militar por acreditar estar

⁹⁵BRASIL PRESBITERIANO, maio de 1964, p. 1

⁹⁶Ato Institucional número 5: decreto da ditadura militar de 13 de dezembro de 1968. Foi o mais duro de todos (17 ao todo) e cassou parlamentares, promoveu intervenções em Estados e Municípios, suspendeu garantias constitucionais e, indiretamente, permitiu a tortura.

⁹⁷PRIORE, Mary del. *Histórias da gente brasileira*, volume 4: República, 2019, p. 79

⁹⁸BRASIL PRESBITERIANO, maio de 1964, p. 2

defendendo a sociedade democrática.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O protestantismo entrou no Brasil com uma proposta liberal de modernização do país. Essa modernização passava pela separação entre Igreja e Estado e total laicidade deste. Todas as liberdades deveriam ser garantidas e se condenavam ideologias como o comunismo e o integralismo. A influência protestante se daria na medida que crentes sinceros agissem na sociedade como verdadeiros cristãos. Cada indivíduo é responsável diante de Deus e da sociedade. Aqueles países que têm no Evangelho o guia da sociedade são os mais bem sucedidos. Para formar pessoas assim, capazes de cumprir tal tarefa, era necessário investir em educação e isto o protestantismo procurou fazer.

Não houve omissão quanto à participação política. Para cristianizar a sociedade, o que significava “protestantizar”, o protestante deveria participar politicamente também. O projeto era simples: se os indivíduos fossem transformados a sociedade seria modificada. O protestantismo se sentia preparado para mostrar o caminho, embora contasse com um pequeno número em relação a população do país. Pequeno, mas consagrado ao Evangelho de Cristo, o que verdadeiramente transforma o indivíduo.

Ainda na primeira metade do século XX surgiu uma nova perspectiva de interpretar a presença cristã na sociedade que é o pensamento de responsabilidade social. Articulando ética e teologia de uma forma diferente acabou acusada de heresia, de comunismo, de ateísmo e contrário às liberdades. A reação não demorou a aparecer e o golpe militar de 1964 animou os conservadores na luta pela exclusão da Igreja de todos os que pensavam nesse tipo de ética social. Os esquerdistas foram expulsos ou saíram da denominação por conta própria, não encontrando mais espaço de atuação. Ato contínuo a Igreja apoiou os militares de forma permanente durante todo o período.

Talvez hoje a pergunta a ser respondida seria até que ponto o apoio que tantos presbiterianos deram ao governo de direita dos anos 2019 a 2022 tem relação com as posturas do período aqui registrado. Que as pesquisas continuem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Rubem Azevedo. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo, Editora Ática, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção Sergio Miceli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- BRASIL PRESBITERIANO. Órgão Oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil. Anos de 1958 a 1966. Coleção completa do Arquivo Histórico Presbiteriano da Fundação Educacional Rev. José Manoel da Conceição, São Paulo, SP.
- CALVINO, João. *A Instituição da Religião Cristã*. Tomo II, Livros III e IV. Trad. Elaine Sartorelli e Omayr J. de Moraes Jr. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- CURSO POPULAR. Periódicos de Educação Religiosa. Confederação Evangélica do Brasil. 1934 a 1964. Coleção da Biblioteca “Dr. Jalmar Bowden” da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP.
- FÉ E VIDA. Instituto de Cultura Religiosa. São Paulo, SP, 1938 a 1946. Coleção da Biblioteca “Dr. Jalmar Bowden” da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, SP.
- FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1959.
- LIVRO DE CONFISSÕES. São Paulo: Missão Presbiteriana Do Brasil Central, 1969.
- MENDONÇA, Antonio G. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. A “Questão Religiosa”: conflito Igreja *versus* Estado e expansão do protestantismo. IN: MENDONÇA, Antonio G. & VELASQUES, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo, Edições Loyola, São Paulo, 1990.
- MÍGUEZ BONINO, José. Visão da mudança social e de suas tarefas por parte das Igrejas não-católicas. IN: *Fé Cristã e Transformação Social na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1977, p. 162 - 179.
- NIEBUHR, Richard. *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*. Trad. Antônio Gouvêa Mendonça. São Bernardo do Campo, IEPG, São Paulo, ASTE, 1992.
- O PURITANO. Órgão Oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil. Anos de 1910 a 1958. Arquivo Histórico Presbiteriano da Fundação Educacional Rev. José Manoel da Conceição, São Paulo, SP.

- PIERSON, Paul Everett. *A Younger Church in Search of Maturity: Presbyterianism in Brazil from 1910 to 1959*. San Antonio, Trinity University Press, 1974.
- PRIORE, Mary del. *Histórias da gente brasileira, volume 4: República*. São Paulo: LeYa Brasil, 2019.
- RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e Cultura Brasileira*. São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 1981.
- SAF EM REVISTA. Órgão Oficial da Secretaria Geral do Trabalho Feminino da Igreja Presbiteriana do Brasil. 1955 a 1966.
- SCHÜNEMANN, Rolf. *Do Gueto à Participação: o surgimento da consciência sociopolítica na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil entre 1960 e 1975*. São Leopoldo, Editora Sinodal, 1992.
- SHAULL, Richard. *Vida e estrutura da Igreja em relação com o seu testemunho na sociedade latino-americana. IV Reunião de Estudos sobre a Responsabilidade Social da Igreja - Conferência do Nordeste*. Documento preparatório. CEB, 1962.
- SILVEIRA, Guaracy. *Relatório às Igrejas Evangélicas do Brasil*. São Paulo, Imprensa Metodista, 1950.
- SILVEIRA, Guaracy. *Discursos Parlamentares*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1947.
- SOUZA, Silas Luiz de. *Pensamento social e político no protestantismo brasileiro*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2005.
- TROELTSCH, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Church*. London, George Allen & Unwin Ltda, New York, The Macmillan Company, 1931.

Dossiê Reflexões sobre o Calvinismo Brasileiro

DEFININDO UM OBJETO DE PESQUISA: O PROTESTANTISMO CALVINISTA PRESBITERIANO BRASILEIRO

Sergio Tuguo Ladeira Kitagawa¹

RESUMO

O artigo oferece caminhos para a compreensão do funcionamento do protestantismo calvinista brasileiro, descrevendo e analisando suas mentalidades e representações, tendo como recorte o ramo presbiteriano, com especial ênfase na relação entre suas estruturas de organização e estruturas de pensamento. Para tanto, reconstrói em síntese a história da trajetória do protestantismo calvinista presbiteriano desde suas origens até sua implantação no Brasil.

Palavras-chave: protestantismo, calvinismo, presbiterianismo.

ABSTRACT

The article offers ways to understand the functioning of Brazilian Calvinist Protestantism, describing and analyzing its mentalities and representations, taking as a cut the Presbyterian branch, with special emphasis on the relationship between its organizational structures and structures of thought. To this end, it reconstructs in synthesis the history of the trajectory of Presbyterian Calvinist Protestantism from its origins to its implantation in Brazil.

Keywords: Protestantism, Calvinism, Presbyterianism.

¹ Doutor em História Social pela FFP/UERJ. Mestre em História Social pela FFP/UERJ, Mestre em Divindade com concentração em Teologia Histórica pelo CPAJ/SP. Especialista em Estudos Teológicos pelo CPAJ/SP. Graduado em História pela UFF/RJ e em Teologia pelo Seminário Presbiteriano Simonton (RJ). Diretor do Seminário Presbiteriano Simonton (RJ).

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo historicizar a trajetória do protestantismo presbiteriano até sua inserção no Brasil, desde suas origens nos processos de Reformas Religiosas no século XVI e sua difusão para as Ilhas Britânicas, passando por sua migração para o Novo Mundo, nas colônias inglesas da América do Norte, onde seu desenvolvimento institucional foi paralelo à formação da nação estadunidense. Este caminho possibilita propor uma definição dos termos usados como epítetos de identificação, inserindo devidamente o tema proposto sob a análise de um referencial teórico adequado.

1. O PRESBITERIANISMO CALVINISTA BRASILEIRO É PROTESTANTE

Os presbiterianos são classificados como protestantes. Porém, o que definimos como protestantismo e o que é ser protestante? De forma mais estrita, o termo “protestante” tem origem no registro de protesto feito na segunda Dieta de Spira, no ano de 1529², por príncipes que reagiram contra a proibição de que a reforma religiosa fosse estendida aos Estados que ainda não a tinham aceitado³. Em uma maior amplitude, designa os grupos originários da Reforma do século XVI⁴, mesmo as que foram surgindo desde então, fragmentando a religião cristã ocidental⁵. Albuquerque, sob a perspectiva da teoria bourdieusiana dos campos, entende o protestantismo como um movimento social “das disputas pelo poder entre clero e os leigos”⁶. A questão se torna ainda mais complexa e alvo de diferentes abordagens quando “protestante” e “protestantismo” são aplicados à realidade brasileira.

Para Gouveia de Mendonça, o conceito abrange as igrejas que tiveram sua origem na Reforma, mesmo as surgidas depois, mas que “guardam os princípios gerais do

² ASSIS, Angelo Adriano Faria de Assis. O fim de um monopólio. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, nº 87, p.24-26, Dez/2012. p.26.

³ FERREIRA, Valdinei. *Protestantismo e Modernidade no Brasil*. Da utopia à nostalgia. São Paulo: Reflexão, 2010. p. 73.

⁴ WRIGHT, D. F. Protestantismo. In: ELWEL, Walter. *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. 1ª Edição. São Paulo: Vida Nova, 1990. Vol.3, N-Z. p. 194

⁵ PATUZZI, Silvia. Sem intermediários. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, nº 87, p.20-21, Dez/2012. p.20.

⁶ ALBUQUERQUE, Distinções no Campo de Estudos da Religião e da História. IN: GUERRIEIRO, O *Estudo das Religiões*. p.57.

movimento”⁷, o que Patuzzi identifica como “o núcleo doutrinal luterano da justificação pela fé”⁸ e Mendonça de “princípio protestante da liberdade”⁹. Já com relação ao que adere ao protestantismo, Mendonça identifica o individualismo, a consciência e a racionalidade como características distintivas de um protestante¹⁰.

Ao falar da relação entre o protestantismo e a modernidade no contexto brasileiro, Ferreira propõe uma discussão conceitual sobre o termo “protestante” a partir de dois recortes distintos, porém complementares. Pelo primeiro, denominado recorte histórico-denominacional, o sociólogo segue a formulação de Steve Bruce e identifica dois grupos de protestantismo de acordo com o que cada um tem como fonte de autoridade para construção de seu discurso religioso: 1) o protestantismo liberal (a cultura/razão); 2) o protestantismo conservador (a Bíblia). Pelo recorte teológico, o protestantismo fica subdividido em liberal e conservador ao que Ferreira acrescenta o pentecostalismo em sua análise, este último tendo como fonte de autoridade “o Espírito”. Assim, ele considera o desenvolvimento e o desmembramento do movimento protestante original – o das Reformas Religiosas do século XVI – em diversas denominações, relacionando o conceito ao de modernidade e as interações e associações que se construíram no trabalho de missionários protestantes no Brasil no século XIX e seu reflexo na sociedade¹¹.

Uma classificação encontrada recorrentemente nos estudos sobre o protestantismo¹² considera as condições de sua inserção no Brasil conforme apresentado no revisitado estudo realizado por Ferreira de Camargo em *Católicos, Protestantes, Espíritas*¹³. Tem como

⁷ MENDONÇA, Antônio Gouvêa de. O Protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*. São Paulo, nº 67, p. 48-67. Set-Nov/2005. p.51

⁸ PATUZZI, Sem intermediários, p. 20.

⁹ “‘protestante’ ou ‘protestantismo’ todo o conjunto de instituições religiosas surgidas em consequência da Reforma religiosa do século XVI nas suas principais vertentes que são a luterana e a calvinista e que procuram manter os princípios básicos que formam o princípio protestante da liberdade: a justificação pela fé, a *sola scriptura*, o livre exame e o sacerdócio universal dos crentes”. MENDONÇA, *Protestantes Pentecostais e Ecumênicos*. p.79.

¹⁰ MENDONÇA, O Protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. p.52. Ele afirma: “um indivíduo que professa uma religião individual, de consciência, que se inspira na interpretação direta e pessoal da Bíblia, pauta suas ações na ética racional do trabalho e na moral burguesa vitoriana. Sua racionalidade procura manter a distância a interferência do extraordinário no cotidiano, assim como sua individualidade o situa nos limites mínimos do poder sacerdotal ou eclesiástico. É uma religião quase secularizada e se aproxima, mesmo quando institucionalizada, de uma religião civil”.

¹¹ FERREIRA, *Protestantismo e modernidade no Brasil*. p.73-112, passim.

¹² WATANABE, Thiago Hideo Barbosa. A construção da diferença no Protestantismo Brasileiro. *Revista Aulas*. Dossiê Religião. São Paulo, nº 4, Abr-Jul/2007. p.11

¹³ CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 105 ss.

referencial o processo de migração não ibérica para o Brasil. Carlos Brandão a utiliza acrescentando a rubrica “confissões pentecostais” às categorias “protestantismo de imigração” e “protestantismo de conversão” ou “protestantismo missionário”¹⁴. Embora seja uma abordagem clássica¹⁵, devem-se considerar os aspectos arbitrários e generalizantes dessas tipologias. Estão elas mesmas situadas historicamente. Tiveram sua relevância a partir de referenciais teóricos que focaram os aspectos políticos, econômicos ou de classe¹⁶. Silva, Santos e Almeida ponderam que “a variedade de nomes dados aos protestantes brasileiros impede uma única configuração teórica e metodológica”.¹⁷

A antropóloga Clara Mafra descreve o uso de vários termos que buscam uma classificação ou o agrupamento daqueles que professam o cristianismo não católico. Entre muitos desacordos, entende-se o termo evangélico¹⁸ como abrangente. Mafra avalia que o uso abrangente do termo “evangélico” é justificado no contexto brasileiro diante do caráter evangelizador desses grupos, no sentido de serem propagadores, difusores de uma mensagem focada no Novo Testamento. Certa forma, o termo "protestante", refere-se mais especificamente aos grupos mais diretamente ligados à Reforma Protestante, o que seria o correspondente ao protestantismo histórico norte americano¹⁹.

Para o presente estudo, elege-se a definição proposta por Mafra como norteadora. Assim, a análise faz uso do termo “protestante” como uma referência ao protestantismo histórico norte-americano²⁰. Esta restrição é justificada pela classificação do objeto desta

¹⁴ BRANDÃO, Carlos R. Ser católico: dimensões brasileiras, um estudo sobre a atribuição através da religião. In: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. Ele afirma: “as religiões de um domínio evangélico ou protestante (os dois nomes são usados com muita frequência em todo o país) estão associadas a processos de migração europeia não ibérica para o Brasil (...) O protestantismo brasileiro distribui-se em três ramos principais: a) as denominações 'de imigração', que em boa medida, demográfica e culturalmente, comportam-se como outras religiões de minorias nacionais; b) as denominações 'históricas', de ingresso posterior no país e onde a influência do trabalho conversionista de missões norte-americanas foi muito marcado (presbiterianos, congregacionais, batistas, metodistas); c) as confissões pentecostais”. p.30.

¹⁵ Seu uso no presente estudo se deve à sua relevância no desenvolvimento da historiografia sobre o protestantismo e de seu recorrente uso na historiografia protestante. Ao analisarmos seu uso pelos protestantes, infere-se certa necessidade de justificar sua formação, suas origens, seus propósitos. Essa necessidade torna a classificação um distintivo, um instrumento de construção da própria identidade protestante.

¹⁶ SILVA, Elizete. SANTOS, Lyndon Araújo dos. ALMEIDA, Vasni. “*Fiel é a Palavra*”. Leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana-BA: UEFES, 2011. p.16-17.

¹⁷ Ibid, p.17.

¹⁸ Segundo Wright esse termo é normalmente usado para os luteranos na Europa Continental. Cf. WRIGHT, D. F. Protestantismo. In: ELWEL, Walter. *Enciclopédia Histórico-Teológica*, p.194.

¹⁹ MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p.8

²⁰ Ibid, p.11.

pesquisa dentro do protestantismo histórico, o presbiterianismo. Serve-nos considerar as palavras de Clara Mafra quando diz que "o que é significativo, e o que dará o mote para entrarmos no universo evangélico no Brasil, é que esse segmento religioso continua se identificando e sendo identificado como um povo missionário cristão"²¹, ou seja, se entende como um propagador, um disseminador do evangelho no qual crê. Ao mesmo tempo, é essencial a noção raiz de "protesto". O protestantismo é uma forma cultural enraizada no espírito polêmico, combativo, uma "minoría" disposta à dissidência em função da consciência²².

Escolhida uma significação para o termo protestante, convém focar por um momento a origem calvinista do presbiterianismo brasileiro. Ambos inseridos no protestantismo, os termos "presbiteriano", "calvinista", "presbiterianismo" e "calvinismo" não são necessariamente intercambiáveis, embora comumente as igrejas presbiterianas sejam calvinistas. Sobre o presbiterianismo, formularemos definição precisa mais à frente.

2. O PROTESTANTISMO PRESBITERIANO BRASILEIRO É CALVINISTA

O "calvinismo" é a sistematização doutrinária tal como proposta pelo reformador francês João Calvino, nascido em Noyon, Picardia. O termo também pode se referir ao seu desenvolvimento posterior²³. Estudou teologia e direito, mas com a morte do pai seguiu os estudos humanísticos passando a residir em Paris. Converteu-se à fé reformada nesse período, provavelmente por influência de seu primo, Robert Olivétan²⁴.

Em função de sua adesão aos ideais de reforma religiosa, viveu refugiado em Basileia, Genebra e Estrasburgo, vindo a residir definitivamente em Genebra, onde terminou sua vida. Sua produção literária abrange comentários de grande parte dos livros do Antigo e Novo Testamento, um catecismo e uma confissão de fé e ainda cartas e

²¹ MAFRA, *Os evangélicos*, p.11.

²² DREHER, Martin N. Protestantismos na América Meridional. IN: SIEPERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito (org.). *Religião no Brasil*. Enfoques, dinâmicas e abordagens. São Paulo: Paulinas, 2007.

²³ VAN TIL, Henry R. *O Conceito Calvinista de Cultura*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p.53-54; *Calvinism*. Disponível em <http://www.newadvent.org/cathen/03198a.htm>, acesso em: 23/01/2014.

²⁴ MATOS, Alderi de Souza. "João Calvino: dados biográficos". Disponível em <http://www.mackenzie.br/7033.html> >, acesso em 13/10/2008.

sermões²⁵. A principal obra escrita por Calvino foi as *Institutas*²⁶. A teologia desenvolvida em seus escritos está centrada nas ideias de soberania de Deus e na autoridade das Escrituras do Antigo e do Novo Testamento. Expõe um Deus que se revela na criação e na providência, especialmente por meio de um Redentor. Mediados por este Redentor, Jesus Cristo, a Igreja tem benefícios e efeitos da graça operada em sua salvação. Essa salvação é um dom gratuito, operado nos fiéis por decreto eterno, resultado da escolha divina. É a doutrina da predestinação, que Weber entende ser "seu dogma mais característico"²⁷ e que será o fundamento do comportamento ético dos calvinistas.

São especialmente pertinentes para presente análise do presbiterianismo no Brasil duas particularidades desse protestantismo calvinista: (1) sua noção de uma vida voltada para a glória de Deus, ou a teologia aplicada à vida, ética que posteriormente desenvolverá uma suposta associação com os conceitos de liberdade e modernidade; (2) sua necessidade de verbalizar a crença, dogmatizar a fé como forma de rejeitar as heresias expressa na formulação de confissões e catecismos.

A obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Max Weber foi um importante marco para a abordagem sociológica do calvinismo. Discute as origens e o desenvolvimento do conceito de vocação e sua relação com a construção do sistema capitalista. Para Weber, Lutero deu o ponto de partida para a compreensão protestante sobre vocação, conceito que entende ter sido introduzido como dogma central em todas as ramificações protestantes²⁸. Apesar dessa primazia luterana, conclui que foi o calvinismo que levou adiante suas propostas de reforma doutrinária, afirmando que o trabalho de Lutero não teria obtido sucesso permanente e concreto sem o calvinismo²⁹.

Max Weber entende que a noção calvinista de vocação possibilitou o surgimento de uma ética burguesa de sobriedade e disciplina alinhada ao espírito do capitalismo e ao seu ideal de progresso e desenvolvimento. A ênfase dada pelo desenvolvimento posterior do

²⁵ Há poucas traduções destes livros para o português. Sua maior via de acesso é a língua inglesa como, por exemplo, no site da *Christian Classics Ethereal Library*, onde não somente se encontram as obras de João Calvino como de outros personagens destacados da Reforma e do Período Patrístico [site: <http://www.ccel.org>; acesso em 25/10/2007].

²⁶ Em latim *Institutio Religionis Christianae*, ou simplesmente, *Institutas*, é a obra magna do reformador francês. Sua primeira edição foi em 1536, seguindo a estrutura do *Credo Apostólico*. Teve outras edições em 1539 e em 1541, mas só teve maiores alterações a partir de 1543. Sua edição final em 1559 tem quatro livros.

²⁷ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2003. p.78.

²⁸ Ibid. p.68.

²⁹ Ibid. p.72-73.

calvinismo ao dogma da predestinação³⁰ encetou "um sentimento de incrível solidão interior do indivíduo"³¹. Para o calvinista, somente Deus pode absolvê-lo dos seus pecados, sendo seu único confidente³². Ele segue sozinho na busca pela certeza de sua absolvição e salvação. Weber considera que esse foi "o estímulo psicológico para o desenvolvimento de sua atitude ética"³³. Mas como obter a certeza da salvação? Na ótica de Weber, essa certeza vem da convicção de uma vida dedicada à glória de Deus³⁴, fim último da criação do ser humano, que se expressa em todas as esferas, desde sua vida mais íntima até suas atividades sociais e relação com sua profissão³⁵.

Essa cosmovisão marcará o *ethos* protestante calvinista e conduzirá suas ações no mundo, tanto em seus padrões de comportamento moral, profissional quanto doutrinário e político³⁶. Como veremos mais adiante, o ideário conversionista do protestantismo norte-americano está arraigado dessa cosmovisão³⁷, pois o calvinista é um destinado a levar a glória de Deus ao mundo, pelo desenvolvimento humano, intelectual e material, que, conforme entendem, derivam de sua pregação.

Uma segunda característica importante desse protestantismo calvinista é a preocupação em expressar sua crença por documentos confessionais chamados de Símbolos de Fé³⁸. Noll entende a expressão como um termo técnico referente a qualquer

³⁰ WEBER, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Ibid. p.78.

³¹ Ibid. p.82.

³² Ibid. p.84.

³³ Ibid. p.84.

³⁴ Como explicita Weber "a *certitudo* salutis puritana, o estado de graça permanente, fundado no sentimento de 'haver-se provado a si mesmo', foi, em um sentido psicológico, o único objeto concreto dos valores sagrados dessa religião ascética". WEBER, Max. *Sociologia das Religiões*. São Paulo: Ícone, 2010. p.21.

³⁵ Ibid. p.85-92. passim.

³⁶ Araújo Gomes interpreta nas seguintes palavras: "a cosmovisão religiosa, segundo Weber, influencia ainda as concepções intelectuais do mundo. A tensão da religião frente ao conhecimento intelectual é grande e fundamentada em princípios. Essa tensão existe pelo fato de o conhecimento racional funcionar por intermédio do desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal; e a religião pela afirmação de que o mundo é um cosmo ordenado por Deus, sendo assim um mundo significativo e eticamente orientado". GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. *Religião, Educação e Progresso*. São Paulo: Mackenzie, 2000.p.24.

³⁷ O presbiterianismo brasileiro, por conseguinte, está arraigado dessa cosmovisão.

³⁸ O Ato Constitutivo do Sínodo da Igreja Presbiteriana no Brasil define os seus símbolos de fé nas seguintes palavras: "Os símbolos da Igreja assim constituída serão a Confissão de Fé e os Catecismos da Assembleia de Westminster, recebidos atualmente pelas igrejas presbiterianas nos Estados Unidos". *Actas do Synodo da Igreja Presbyteriana no Brazil*. São Paulo: Typografia Internacional, 1888. p.5

declaração formal que se configure um distintivo entre os que professam e os que não professam³⁹.

Essa preocupação se concretizou com a elaboração de múltiplas e diversas confissões de fé e catecismos⁴⁰ produzidos entre os séculos XVI e XVII⁴¹. Tais formulações doutrinárias são tidas como expressões autorizadas e norteadoras da fé professada pelos reformados, percebendo-se nelas seu caráter dogmático⁴². Verifica-se, portanto, uma forte preocupação com a identidade, com o estabelecimento de um vínculo que caracterize a identificação da crença e que delimite a comunidade de fé.

Embora analisando o protestantismo calvinista em um período mais recente da Igreja Presbiteriana do Brasil, a década de 1960, a observação de Rubem Alves também se aplica de forma retroativa, quando ele considera que para esse protestantismo “a unidade intelectual se constitui na marca fundamental da unidade e da identidade”⁴³. Alves propõe uma tipologia que classifica o protestantismo calvinista como um “protestantismo de reta doutrina”. Não tanto sua classificação, mas a caracterização da tipologia proposta pelo autor nos interessa, quando ele conclui que este protestantismo privilegia “a concordância com uma série de formulações doutrinárias, tidas como expressões da verdade, e que devem ser afirmadas, sem nenhuma sombra de dúvida, como condição para participação na comunidade eclesial”⁴⁴.

É uma estruturação lógica tanto de identificação como de exclusão. Trata-se de diferenciar o crente do descrente, do cristão do herege. Sob o referencial teórico

³⁹ NOLL, Mark. Confissões de Fé. In: ELWEL, Walter. *Enciclopédia Histórico-Teológica*. Vol.1, A-D, p.336.

⁴⁰ Segundo o protestante Marl Noll, os termos designam, respectivamente “as declarações formais da fé cristã escritas pelos protestantes desde os primeiros dias da Reforma. Como tais, as ‘confissões’ relacionam-se estreitamente com vários outros tipos de breves resumos autorizados da fé (...) os ‘catecismos’ são declarações de fé estruturadas, escritas na forma de perguntas e respostas, e frequentemente exercem as mesmas funções das confissões”. NOLL, Mark. *Ibid*, p.336.

⁴¹ Alguns exemplos: os Catecismos Menor e Maior de Lutero (1529); a Confissão de Augsburg (1530); o Catecismo de Genebra (1536); a Primeira Confissão Helvética (1536); os Artigos de Smalcad (1537); a Confissão Escocesa (1560); a Segunda Confissão Helvética (1559); o Catecismo de Heidelberg (1563); Os 39 Artigos (1563); Os Cânones de Dort (1619); os Símbolos de Westminster (década de 1640). Cf. NOLL, Mark. *Ibid*, p.337.

⁴² “a função do dogma é definir autoritativamente os conteúdos da tradição da fé seja para dissipar dúvidas no interior da comunidade, seja para firmar conteúdos jugados fundamentais para a tradição da fé. A definição dogmática se impõe como uma referência para a comunidade”. PASSOS, João Décio. *Como a religião se organiza*. Tipos e processos. São Paulo: Paulinas, 2006. p.93.

⁴³ ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo: Loyola, 2005. p.35. Convém lembrar que o título original do livro, lançado na década de 1970 era “Protestantismo e Repressão”.

⁴⁴ ALVES, *Religião e Repressão*, p.44.

bourdieiano, evidencia-se, então, a forma protestante calvinista de estruturar, de organizar seu mundo na sua preocupação de sistematizar sua crença pelos símbolos de fé. Bourdieu assevera que:

os sistemas simbólicos derivam sua estrutura, o que é tão evidente no caso da religião, da aplicação sistemática de um único e mesmo princípio de divisão e, assim, só podem organizar o mundo natural e social recortando nele classes antagônicas, como pelo fato de que engendram o sentido e o consenso em torno do sentido por meio da lógica da inclusão e da exclusão, estão propensos por sua própria estrutura a servirem simultaneamente a função de inclusão e exclusão, de associação e dissociação, de integração e distinção⁴⁵.

Conforme ensina Bourdieu, a religião enquanto sistema simbólico mostra-se um veículo de poder e política⁴⁶ e a forma de organização político-administrativa que os evangélicos assumem são importantes para compreender como suas crenças são experienciadas. Assim, convém definir, dentro do contexto de protestantismo calvinista delimitado supra, o que é o presbiterianismo.

3. DENTRE OS PROTESTANTES CALVINISTAS BRASILEIROS, ESTÃO OS PRESBITERIANOS

Os termos “presbiteriano” e “presbiterianismo” derivam do termo grego *presbyteros* que traduz-se literalmente por ancião, antigo, mais velho⁴⁷. Para além da derivação etimológica, o “presbiterianismo” se caracteriza pela existência e atividade supervisora de um concílio superior às congregações locais, designado “Presbitério”⁴⁸. Portanto, o presbiterianismo é um sistema de governo eclesiástico, caracterizado pela institucionalização, com ênfase nos processos democráticos⁴⁹.

Pierre Bourdieu apresenta o campo religioso como um sistema simbólico, uma estrutura dotada de caráter estruturante⁵⁰. É inerente à religião – enquanto sistema

⁴⁵ BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 7ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2011. p.30.

⁴⁶ Ibid, p.31.

⁴⁷ RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.p.386. São os líderes locais, eleitos pelas congregações.

⁴⁸ COSTANZA, José Roberto. “*O Governo da Igreja e o Sistema Presbiteriano*”. Disponível em <http://seminariosimonton.com/textos/sistema-presbiteriano.pdf>, acesso em 21/08/2008.

⁴⁹ DURAND, Jean-Paul. *Instituições Religiosas*. Judaísmo, Catolicismo, Islamismo e Igrejas saídas da Reforma. São Paulo: Paulinas, 2003. p.127.

⁵⁰ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 16ª edição. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2012. p.8.

simbólico – dotar-se de organização, de uma estruturação. Para que o protestantismo calvinista se desenvolvesse e se perpetuasse, foi importante a racionalização da correspondência entre as estruturas mentais e sociais⁵¹, institucionalizando-se, estruturando-se.

Usando a terminologia de Bourdieu, o protestantismo calvinista presbiteriano enquanto religião é um veículo de poder e de política, que se ordena num sentido bastante distinto⁵². Ele afirma que:

a gestão do depósito de capital religioso (ou sagrado), produto do trabalho religioso acumulado, e o trabalho religioso necessário para garantir a perpetuação deste capital garantindo a *conservação* ou a *restauração* do mercado simbólico em que o primeiro se desenvolve, somente podem ser assegurados por meio de um aparelho do tipo burocrático que seja capaz, como por exemplo a Igreja, de exercer de modo duradouro a ação contínua (*ordinária*) necessária para assegurar sua própria reprodução ao reproduzir os produtores de bens de salvação e serviços religiosos (...) ⁵³

Desta proposição bourdiesiana, acentua-se no caso do presbiterianismo sua organização dotada de um “aparelho do tipo burocrático”. Sua estruturação, sua formulação como instituição proporciona sua expansão (surgimentos de novas comunidades locais, novas “igrejas”) e a reprodução de especialistas (teólogos, pastores) produtores de bens e serviços ligados à religião.

É interessante notar como a necessidade da diferenciação imposta pelo ideário protestante calvinista se reflete nas definições do próprio surgimento do presbiterianismo. O Westminster Dictionary of Church History define-o como:

Um dos três sistemas de política eclesiástica (...) Durante a Reforma o Presbiterianismo desenvolveu sua identidade em oposição às teorias políticas episcopal e congregacional. (...) O Presbiterianismo é uma forma de governo representativa⁵⁴.

Morris explica que são basicamente três os sistemas de governo eclesiástico no cristianismo: o presbiterianismo, o episcopalismo e o congregacionalismo. No sistema

⁵¹ BOURDIEU, A *Economia das trocas simbólicas*. p.33.

⁵² Ibid. p.31.

⁵³ Ibid. p.59.

⁵⁴ BRAUER, Jerald C. (Ed.). *The Westminster Dictionary of Church History*. Philadelphia: Westminster, 1971. p.672-673. “One of the three main systems of church polity. (...) It was during the Reformation that Presbyterianism developed its identity over against Episcopalian and Congregational theories of polity (...) Presbyterianism is a representative form of government (...)”.

episcopal, “os principais ministros da Igreja são os bispos”⁵⁵. Neste sistema de governo, prevalece a palavra de um líder supervisor (o bispo)⁵⁶.

No sistema congregacional, “conforme o nome deixa subentendido, esta forma de governo enfatiza o lugar da congregação”⁵⁷, geralmente caracterizando-se por congregações locais que governam a si mesmas, independentemente das outras, entendendo que “a congregação local é independente, sem estar sujeita a qualquer autoridade externa”⁵⁸, muito embora possa reunir-se em associações fraternas.

Contrastando com as teorias políticas episcopal e congregacional⁵⁹, o presbiterianismo possui caráter representativo⁶⁰ e subordina “o trabalho de administradores individuais à supervisão de uma série de cortes ou de conselhos”⁶¹. Esse sistema de governo tem sua origem na eclesiologia calvinista, ou seja, sua doutrina referente à Igreja e sua forma de organização como foi desenvolvida no quarto livro das *Institutas*, de João Calvino. Ele defendia um princípio conciliar⁶² em oposição ao episcopado monárquico papal e livre das interferências do Estado nos assuntos internos da Igreja. Quando foi convidado a voltar para Genebra, em 1541, Calvino apresentou um plano com detalhes a respeito da organização do governo da Igreja. As *Ordenanças Eclesiásticas*, documento

⁵⁵ Cf. MORRIS, Leon. Governo Eclesiástico. In: ELWELL, Walter A. (org.) *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Vol. 2: E-M. p.213.

⁵⁶ Seguindo a concepção de Inácio de Antioquia de que “o bispo é o único foco de unidade sem o qual a autoridade não é sacramental e, portanto, não há igreja”. ANTIOQUIA, Inácio citado por COSTANZA, José Roberto. “O Governo da Igreja e o Sistema Presbiteriano”. p.6. Disponível em <http://seminariosimonton.com/textos/sistema-presbiteriano.pdf>, acesso em 21/08/2008.

⁵⁷ MORRIS, Governo Eclesiástico. In: ELWELL, *Enciclopédia Histórico-Teológica*.p.215.

⁵⁸ Ibid. p.216.

⁵⁹BRAUER (ed), *Westminster Dictionary of Church History*, p.672-673.

⁶⁰ O funcionamento do sistema presbiteriano pode ser assim sintetizado: “o governo da igreja presbiteriana é comumente chamado de sistema misto de democracia e elementos hierárquicos, porque o poder é balanceado entre pastores e leigos e entre congregações e os corpos de governo maiores da igreja. Embora a estrutura de governo da igreja presbiteriana varie, usualmente consiste de um sistema conciliar ascendente. Cada congregação é governada por um conselho ou consistório, composto pelo pastor e por presbíteros, que são eleitos representantes da congregação. A congregação pertence ao presbitério, ou classe, que coordena e governa as atividades das congregações dentro de uma determinada área geográfica. São membros de um presbitério todos os pastores e os presbíteros representantes de cada congregação”. COSTANZA, José Roberto. *Fundamentos Doutrinários de Calvino*. Rio de Janeiro: Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton, 2006. p. 1, nota 1. Apostila da Disciplina História da Igreja III, do Curso de Graduação em Teologia do Seminário Simonton, no Rio de Janeiro.

⁶¹ Dictionary of Scottish Church History and Theology, p.673.

⁶² “os cristãos influenciados por Calvino e seus discípulos vão constituir Igrejas do tipo sinodal. Mas se formam também minorias independentes que se inspiram nessa corrente protestante”. DURAND, Jean-Paul. *Instituições Religiosas*. p.126.

apresentado ao Conselho Municipal de Genebra⁶³, expunham o entendimento do reformador de que os quatro ofícios, ou ordens, da Igreja eram a de pastor, doutor (ou mestre, professor), ancião (presbítero) e diácono. Eram as esferas da doutrina, do ensino, da disciplina e do serviço social, respectivamente, atuando em conjunto para boa ordem da Igreja e da própria cidade⁶⁴. Conforme proposto por Calvino nas *Ordenanças Eclesiásticas*, cabia aos presbíteros, junto aos pastores, o governo e a disciplina da Igreja. Esta é a origem calvinista do presbiterianismo, definido como sistema de governo eclesiástico.

A mais séria questão de discordância entre o reformador francês e o Conselho Municipal da Cidade de Genebra foi a disciplina eclesiástica, que segundo Calvino era de competência de um Conselho de pastores e presbíteros chamado Consistório⁶⁵.

Mas, não foi o que aconteceu. Na ideia original de Calvino, os membros do Consistório que não fossem pastores eram anciãos do povo (presbíteros), eleitos, assim como os magistrados eram eleitos pelos cidadãos de Genebra⁶⁶. No entanto, o reformador teve de ceder à pressão do Conselho Municipal de Genebra, e as *Ordenanças Eclesiásticas* prescrevem que a escolha dos anciãos membros do Consistório seria feita pelo Governo. Era uma clara interferência do Estado nos assuntos da religião, conforme a tendência erastiana⁶⁷ que se verificou no início do protestantismo. Essa interferência do Estado na vida da Igreja foi fortemente rejeitada pelos calvinistas em outros lugares, como na Escócia, onde temos o estabelecimento do presbiterianismo como instituição.

⁶³ Genebra era governada, basicamente, por três grandes Conselhos: (1) o Pequeno Conselho, também chamado de Senado, Conselho Ordinário, Conselho Estrito ou simplesmente Conselho Municipal de Genebra – era composto por 24 magistrados, dentre eles os quatro síndicos da cidade e que só poderiam ser cidadãos; (2) o Conselho dos 60 – não é clara a sua função; (3) o Conselho dos 200 – mantendo o caráter representativo, mas sem a inconveniência de uma Assembléia Geral com participação de todos. Cf. McGRATH, Alister. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. p.130.

⁶⁴ Cf. GEORGE, Timothy. *Teologia dos Reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1993.p.184. e WALLACE, R.S. “Presbítero” In:ELWELL, Walter A. (org.) *Enciclopédia Histórico-Teológica*. Vol. 3, N-Z. p.176.

⁶⁵ Segundo Alister McGrath: “A ‘correção e disciplina da excomunhão’ (em outras palavras, a exclusão do direito de participar da comunhão, mas não de ouvir aos sermões) foi recomendada como necessária, para que se mantivesse o respeito. Os pastores defendiam a instalação de um tribunal eclesiástico, independente dos tribunais civis comuns, para o julgamento de tais casos”. McGRATH, A *Vida de João Calvino*. p. 120.

⁶⁶ Em Genebra, sua população estava dividida em três classes: os *citoyens* (cidadãos), os *bourgeois* (lit. burgueses) e os *habitants* (estrangeiros, mas residentes legais, como Calvino). Apenas os dois primeiros grupos tinham o privilégio do voto. Cf. McGRATH, Alister. *A Vida de João Calvino*.p.130.

⁶⁷ Segundo A.M. Renwick “*O erastianismo deriva seu nome de Thomas Erasto (1542-83) [...] Era um zuingliano, amigo de Beza e de Bullinger. [...] Sustentava que a Igreja não possui autoridade bíblica para excomungar qualquer dos seus membros. Visto que Deus tinha confiado ao magistrado civil (i.e., ao Estado) a soma total do governo visível, a Igreja num país cristão não tem poder repressor separadamente do Estado*”. RENWICK, Alexander MacDonald. “*Erastianismo*” In:ELWELL, Walter A. (org.) *Enciclopédia Histórico-Teológica*. Vol. 2: E-M. p.33.

Enquanto denominação, a Igreja Presbiteriana e seu presbiterianismo estão vinculados à propagação da reforma de cunho calvinista nas Ilhas Britânicas. Ali, a maior expressão do presbiterianismo foi o reformador escocês John Knox, que compreendeu ser o ancião descrito por Calvino o presbítero do Novo Testamento. Sua atuação se deu no período do fortalecimento da dinastia Tudor que tornava a Igreja da Inglaterra cada vez mais submetida ao poder real e as disputas pela dominação da Escócia. Ao mesmo tempo em que o calvinismo era assimilado por parte do clero inglês, a estrutura episcopal do catolicismo era mantida. Em contrapartida à concepção da nomeação de bispos pela monarquia na Igreja da Escócia, o que facilitaria o controle do Estado sobre a Igreja, Knox defendeu a ideia de que o seu governo cabia aos presbíteros eleitos pelos membros das congregações. Assim, a Igreja seria mais livre da ingerência do Estado⁶⁸.

O Parlamento solicitou que Knox e seus companheiros reformadores redigissem uma Confissão, a Confissão Escocesa⁶⁹. E que fosse organizado um “diretório de organização eclesiástica” que, segundo Luz, “era incumbência bem mais árdua e complexa do que fora a redação da Confissão de Fé. Após meses de labor, foi a tarefa cumprida, seus dispositivos enfeixados no que se chamou "*Book of Discipline*"⁷⁰. No documento não há o estabelecimento regimental de uma estrutura conciliar. O que mais nitidamente se percebe é uma constante preocupação em limitar uma possível forma de governo episcopal, visto que a figura do bispo, chamado constantemente pelo termo equivalente “superintendente”, é presente por todo o documento⁷¹. Kenneth Scott Latourette diz sobre o *Book of Discipline* que "deveria haver superintendentes que grosso modo correspondiam aos antigos bispos, mas não deveriam ocupar posição mais elevada do que os ministros das paróquias e suas funções deveriam ser puramente administrativas, como plantar igrejas e reconhecer o clero"⁷². Ficava estabelecido uma espécie de "episcopalismo reduzido", visto que as

⁶⁸ MATOS, Alderi de Souza. *Simonton e as Bases do Presbiterianismo no Brasil*. Disponível em <<http://www.mackenzie.com.br/teologia/Historia%20da%20Igreja/6%20Presbiterianismo%20brasileiro/2%20Historia%20da%20IPB/c%20SimontonEbasesPB.htm>> Acesso em 31/07/2007.

⁶⁹ Que ficou conhecida por ter sido escrita pelos “Seis Johns”, o próprio Knox e mais cinco outros de primeiro nome “John”. CAIRNS, Earle. *O Cristianismo Através dos Séculos*. Uma História da Igreja Cristã. São Paulo: Vida Nova, 1995. p.261.

⁷⁰ LUZ, Waldir Carvalho. *John Knox – o Patriarca do Presbiterianismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2001. p.139.

⁷¹ João Calvino também evita usar o termo “bispo” em suas *Ordenanças Eclesiásticas*.

⁷² LATOURETE, Kenneth Scott. *Uma História do Cristianismo*. São Paulo: Hagnos, 2006. Vol2. p.1044.

atribuições desses superintendentes eram bem diferentes das do episcopalismo monárquico que caracteriza o sistema romano e também a hierarquia anglicana.

A tentativa de imposição de bispos à Igreja da Escócia foi uma constante, visto que a nomeação destes pelo monarca configurava uma espécie de controle estatal, encontrando resistência dos presbiterianos escoceses⁷³. O *Segundo Livro de Disciplina* prescrevia de forma mais nítida o estabelecimento de concílios, tendo um capítulo próprio para sua instituição, determinando assembleias de quatro classes, em escala ascendente de hierarquia⁷⁴. Consolidava-se dessa forma o sistema presbiteriano de governo.

O presbiterianismo, portanto, é um exemplo de religião burocraticamente estruturada, como sistema de governo eclesiástico, e que possibilita a estruturação do sistema simbólico calvinista, através de sua recepção, interpretação e propagação⁷⁵. Sua organização reflete tanto o aspecto político quanto estético da religião, com o fito de obter legitimação diante da sociedade civil e dos próprios fiéis⁷⁶. Nas palavras de Bourdieu,

produto da institucionalização e da burocratização da seita profética (com todos os efeitos correlatos de 'banalização') a Igreja apresenta inúmeras características de uma burocracia (delimitação explícita das áreas de competência e hierarquização regulamentada das funções, com a racionalização correlata das remunerações, das 'nomeações', das 'promoções' e das 'carreiras', codificação das regras que regem a atividade profissional e a vida extraprofissional, racionalização dos instrumentos de trabalho, como o dogma e a liturgia, e da formação profissional etc.) e opõe-se objetivamente à seita assim como a organização ordinária (banal e banalizante) opõe-se a ação extraordinária de contestação da ordem ordinária⁷⁷

⁷³ O *Segundo Livro de Disciplina* foi a maior expressão dessa resistência. "Nele, os termos pastor, bispo, e ministro foram empregados para designar o mesmo ofício. Poucos anos mais tarde (1580-1581), os poderes administrativos que o Primeiro Livro de Disciplina conferiram aos superintendentes foram transferidos para os presbitérios, que eram cortes eclesiásticas que exerceriam muitas das funções do bispo" IN: LATOURRETE, Kenneth Scott. *Uma História do Cristianismo*. Vol. 2. p.1046.

⁷⁴ The Second Book of Discipline (1578)". Disponível em http://www.swrb.com/newslett/actualNLS/bod_ch03.htm, acesso em 20/08/2008. "Assemblies are of four sorts. For, either are they of particular kirks and congregations, one or more, or of a province, or of a whole nation, or of all and diverse nations professing one Jesus Christ".

⁷⁵ BOURDIEU, *O poder simbólico*. p.8.

⁷⁶ "a organização é, ao mesmo tempo, o aspecto político e estético das religiões. Um sistema religioso organizado é legitimado interna e externamente; está apto a ocupar um lugar relevante no conjunto de outras instituições sociais, diferentemente de outros sistemas menos organizados sobre os quais podem recair as inseguranças do grupo social mais amplo e das próprias instituições políticas". PASSOS, *Como a religião se organiza*. p.15

⁷⁷ BOURDIEU, *A Economia das trocas simbólicas*. p.59-60.

O presbiterianismo brasileiro descende desse modelo que foi levado pelos imigrantes escoto-irlandeses para a América do Norte no século XVII, de onde seriam enviados os missionários presbiterianos para o Brasil. O espírito combativo de protesto, a concepção calvinista de vocação e sua necessidade de diferenciação em termos racionais, bem como a estrutura burocrática presbiteriana são distintivos do nosso objeto de pesquisa.

4. O PROTESTANTISMO CALVINISTA PRESBITERIANO BRASILEIRO NÃO É O EUROPEU, É O NORTE-AMERICANO

Deve-se ressaltar, porém, que o presbiterianismo não chegou ao Brasil sem passar por suas próprias adaptações no contexto norte-americano. Os protestantes chegaram ao Novo Mundo em meados do século XVII⁷⁸. Um grupo de puritanos se estabeleceu na Baía de Massachusetts adotando parte do sistema de governo presbiteriano⁷⁹. No entanto, grande parte dos puritanos, embora calvinistas, adotavam o sistema congregacional⁸⁰. Carl Hahn explica que isso se dava em função da peculiaridade da situação fronteiriça, sendo difícil distinguir presbiterianismo e congregacionalismo atribuindo a isso “razões sociais e de amizade”⁸¹.

Os puritanos eram também chamados "não conformistas", por se recusarem a adotar práticas tidas como resquícios do catolicismo⁸². Eles são o principal objeto de pesquisa de Weber que, segundo Araújo Gomes, chegou à conclusão de que "o protestantismo puritano é portador de um espírito racionalista e metódico capaz de desenvolver, com sua práxis, os

⁷⁸ “Os ‘pais peregrinos’ (pilgrim fathers) são tomados como fundadores dos Estados Unidos. Não são os pais de toda a nação, são os pais da parte ‘WASP’ (em inglês, *White anglo-saxon protestant*, ou seja, branco, anglo-saxão e protestante) dos EUA. Em geral, a historiografia costuma consagrá-los como os modelos de colonos. Construiu-se uma memória que identificava os peregrinos, o Mayflower e o Dia de Ação de Graças como as bases sobre as quais a nação tinha sido edificada. Como toda memória ela precisa obscurecer alguns pontos e destacar outros”. KARNAL, Leandro. Et ali. *História dos Estados Unidos*. Das origens ao século XXI. 3ª edição. São Paulo: Contexto, 2013. p.46-47.

⁷⁹ COSTANZA, José Roberto. *A Igreja na América do Norte*. Rio de Janeiro: Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton, 2006. Apostila da Disciplina História da Igreja III, do Curso de Graduação em Teologia. p.2-3.

⁸⁰ COSTANZA, José Roberto. *A Igreja nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton, 2006. Apostila da Disciplina História da Igreja III, do Curso de Graduação em Teologia. p.16.

⁸¹ HAHN, Carl Joseh. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paul: ASTE, 1989. p.115.

⁸² Alderi Matos narra que “esse termo surgiu na história inglesa quando puritanos e separatistas não quiseram aderir à Igreja da Inglaterra (oficial) desde 1660 até o Ato de Tolerância (1689). Não-conformidade é a atitude de não se submeter a uma igreja oficial”. MATOS, Alderi. Os puritanos: sua origem e sua história. Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/7058.html>, acesso em 17/02/2014.

instrumentos teóricos que dão suporte ao acúmulo do capital que se encontra na base da instauração do capitalismo"⁸³.

As Treze Colônias americanas seriam o refúgio protestante de muitos perseguidos nas Ilhas Britânicas, tanto por discordâncias religiosas, ou por fatores de ordem política e econômica, presbiterianos escoceses e puritanos que adotavam o presbiterianismo ou o congregacionalismo. O grupo que teve grande parte da responsabilidade na organização da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos tinha origem escoto-irlandesa⁸⁴.

No século XVII, os reformados escoceses tiveram fortes atritos com o governo inglês, desejoso de impor ao reino unificado sua igreja nacional, anglicana, enquanto aqueles queriam manter a sua própria igreja nacional, presbiteriana⁸⁵. Muitos presbiterianos se refugiaram na Irlanda do Norte quando a monarquia britânica restabeleceu os bispados e declarou e se declarou chefe da Igreja da Escócia.⁸⁶ Já no século XVIII, depois de 1710, muitos irlandeses e escoceses “sujeitos a restrições políticas, econômicas e religiosas impostas pelo governo inglês, além de calamidades naturais como a seca”⁸⁷ partiram para as colônias. Na metade do século, o número de imigrantes era em torno de 100 mil⁸⁸, chegando a 250 mil até 1775⁸⁹. Estabeleceram-se principalmente em Nova Jersey, Pensilvânia, Maryland, Virgínia e nas Carolinas⁹⁰.

Face os laços mais brandos de dominação colonial britânica nessas terras, poderiam se organizar mais livremente em torno de sua religião, sem restrições, sob a égide do pensamento calvinista, tornando a colônia um lugar de oportunidades. Desde cedo, se entenderam como aqueles que tinham sido escolhidos por seu Deus para o estabelecimento

⁸³ GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. *Religião, Educação e Progresso*. São Paulo: Mackenzie, 2000.p.22-23.

⁸⁴ NICHOLS, Robert Hastings. *História da Igreja Cristã*. 12ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.p.283

⁸⁵ Os escoceses resistiram à tentativa da imposição de bispos na hierarquia da Igreja. Iniciaram uma revolta que fez o rei convocar o Parlamento – fechado por cerca de dez anos – e entrar em atrito com este, fato que desencadeou a Revolução Puritana.

⁸⁶ COSTANZA, José Roberto. *Religião na Europa*. Rio de Janeiro: Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton, 2006. Apostila da Disciplina História da Igreja III, do Curso de Graduação em Teologia. p.27.

⁸⁷ *Ibid*, p.27.

⁸⁸ CAIRNS, *O Cristianismo Através dos Séculos*. p.314.

⁸⁹ COSTANZA, *A Igreja na América do Norte*. p 30.

⁹⁰ NICHOLS, *História da Igreja Cristã*.p.283.

de uma nova sociedade, à semelhança dos hebreus atravessando o deserto e chegando à Terra Prometida⁹¹.

A predestinação é o dogma sobre o qual se assenta o "mito fundador" americano e como destaca Bercovitch, existe uma "persistência extraordinária de uma retórica assentada na Bíblia e na forma pela qual os americanos retornam recorrentemente a essa retórica, especialmente em épocas de crise, como uma fonte de coesão e continuidade"⁹². Esse dogma se configura um importante elemento para conduta ética. Araújo Gomes, retomando a ótica de Weber sobre os puritanos e sua ética, considera que "não é a doutrina ética de uma religião, mas a forma da conduta ética a que são atribuídas as recompensas dos respectivos bens de salvação que importa"⁹³.

As colônias eram para os "pais peregrinos" a Terra Prometida, lugar em que os eleitos (predestinados) desfrutariam da Providência divina. Segundo Emory Elliot, os livros *Civil Religion in America* e *The covenant broken*, de Robert Bellah, demonstram que há um ideário religioso na forma dos americanos entenderem sua identidade. Elliot nos diz que

Bellah define duas dessas noções como sendo a Divina Providência - a ideia de que Deus reservou uma missão especial para a América - e um sentido de sacrifício, que foi escrito no mito que trata a América como terra eleita, devido às várias guerras que o país enfrentou. Essas duas ideias deixam os americanos com uma sensação de 'obrigação, tanto coletiva quanto individual, de realizar a bondade de Deus na Terra'⁹⁴

Assim, as colônias eram vistas pelos migrantes de fato como um "novo mundo"⁹⁵. Um lugar de liberdade religiosa para os imigrantes, onde poderiam exercer livremente sua

⁹¹ KARNAL, *História dos Estados Unidos*, p.47. O autor assevera "Os 'puritanos' (protestantes calvinistas) tinham em altíssima conta a ideia de que constituíam uma 'nova Canaã', um novo 'povo de Israel': um grupo escolhido por Deus para criar uma sociedade de 'eleitos' (...) Tal como os hebreus, os puritanos receberam as indicações divinas de uma nova terra e (...) são frequentes as referências ao 'pacto' entre Deus e os colonos puritanos".

⁹² BERCOVITCH, Sacvan. "A retórica como autoridade" IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.142.

⁹³ GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. *Religião, Educação e Progresso*. São Paulo: Mackenzie, 2000.p.23.

⁹⁴ ELLIOT, Emory. "Religião, identidade e expressão na cultura americana" IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.122.

⁹⁵ "em certa medida, os acontecimentos que levaram à Revolução Puritana e seu desenvolvimento deram o tom do pensamento dos agrupamentos dissidentes que povoaram as novas colônias inglesas". DIAS, Agemir de Carvalho. *Sociologia da Religião*. Introdução às teorias sociológicas sobre o fenômeno religioso. São Paulo: Paulinas, 2012.p.30.

fé e sua estrutura organizacional. Sacvan Bercovitch bem resume o idealismo protestante de progresso que nutria a mente dos "pais peregrinos", dizendo que

os Estados Unidos não foram apenas uma cultura imbuída por visões de uma vida virtuosa do final do Renascimento, mas também uma nação fundada sobre uma revolução, nutrida pela emigração e dedicada ao progresso. Esta é uma importante razão que explica a influência dos puritanos na Nova Inglaterra. Eles foram os emigrantes revolucionários-idealistas por excelência. Em termos religiosos, foram dissidentes radicais: não-conformistas por profissão e individualistas militantes por temperamento. Em termos cívicos e seculares, representaram as forças da modernização que iriam moldar a cultura americana.⁹⁶

A experiência puritana nas colônias da América do Norte era sua chance de se provar diante de Deus, conforme expõe Gomes, no sentido de provar ter alcançado sua salvação⁹⁷. Ao mesmo tempo, a acentuada preocupação com o controle das ações individuais já manifesta no zelo pela disciplina eclesiástica^{98 99}, desenvolveu-se no puritanismo norte americano como elemento de identificação¹⁰⁰. Nesse contexto, as cortes presbiterianas não deixariam de ser organizar no processo de desenvolvimento das colônias inglesas, assim como também se verificou quando do transplante do modelo eclesiástico para o Brasil.

O presbiterianismo norte-americano¹⁰¹ se desenvolveu no decorrer do século XVIII, tendo-se organizado um Presbitério em 1706¹⁰². Um Sínodo foi composto em 1717¹⁰³.

⁹⁶ BERCOVITCH, Sacvan. "A retórica como autoridade" IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.144.

⁹⁷ GOMES, *Religião, Educação e Progresso*.p.23.

⁹⁸ ALVES, *Religião e Repressão*. p.205-6. Ele explica: "Disciplina eclesiástica se define como um conjunto de mecanismos, regulamentados por um texto universalmente aceito dentro dos limites da Igreja, que cataloga as faltas passíveis de punição, recebe queixas e denúncias contra os transgressores, julga-os e pune-os com penas que podem ser admoestações, afastamento da participação nos sacramentos e exclusão, pela qual o faltoso é eliminado da comunhão da Igreja (...) A institucionalização da moral nos mecanismos de disciplina eclesiástica define a condição ética do indivíduo como sendo essencialmente jurídica".

⁹⁹ Esse mesmo zelo foi motivo de choques entre pastores nacionais e missionários no período do presbiterianismo brasileiro chamado de "Dissensão" (1888-1903).

¹⁰⁰ KARNAL, Leandro. Et ali. *História dos Estados Unidos*. p.47. Diz o autor: "Para manter sua identidade e a coesão do grupo, os puritanos exerceram um controle muito grande sobre todas as atividades dos indivíduos. A ideia de uma moral coletiva onde o erro do indivíduo pode comprometer o grupo é também um diálogo com a concepção da moral hebraica do deserto. O pacto Deus-povo é com todos os eleitos".

¹⁰¹ CAIRNS, Earle E. *Op Cit.*, p. 315.

¹⁰² WALKER, Wiliston. *História da Igreja Cristã*. 3ª edição. São Paulo: ASTE, 2006. p.676. Ele lembra que "os escoto-irlandeses, oriundos dos povoamentos escoceses da Irlanda eram, como a maioria dos escoceses que migraram nessa época, profundamente presbiterianos".

¹⁰³ Era o Sínodo da Filadélfia. A palavra "sínodo" tem origem grega e significa "um grupo de pessoas viajando juntas". No presbiterianismo, é o concílio superior que congrega um determinado número de

Cavalcanti, relacionando o presbiterianismo à organização política americana, observa que a própria "forma representativa de governo republicano dos Estados Unidos se assemelha ao sistema presbiteriano de organização interna"¹⁰⁴ ao que se deve ponderar se na verdade não se trata do contrário: o sistema representativo presbiteriano, em sua origem, ser influenciado por ideias que se aproximavam do ideal republicano.

Não demorou muito para que a preocupação com a reta doutrina se manifestasse entre os presbiterianos norte-americanos. Pelo “Ato de Adoção”, de 1729, o Sínodo fez dos Símbolos de Westminster os seus padrões doutrinários¹⁰⁵. A fidelidade doutrinária seria logo reclamada quando da divergência de opiniões teológicas¹⁰⁶.

Concomitante ao desenvolvimento institucional presbiteriano, o século XVIII foi palco do que se convencionou chamar “Grande Despertamento”, tendo fases diversas e duração de décadas¹⁰⁷, marcado por uma religião tendente a expressar uma maior emoção¹⁰⁸

109 .
Em 1741, diferenças na compreensão quanto a esse “avivamento”¹¹⁰ que se deu no protestantismo norte-americano e questões referentes à educação teológica que deram origem a dois grupos opostos entre os presbiterianos: *Ala Velha* (Sínodo de Filadélfia) e

presbitérios por região geográfica. Fonte: WHEATON, D.H. “Sínodo”. IN: ELWELL, Walter A. (editor). *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Vol. 3: N-Z. Vida Nova: 1990.

¹⁰⁴ CAVALCANTI, H.B. "O Projeto Missionário Protestante no Brasil do século 19: comparando a experiência presbiteriana e batista". IN: *Revista de Estudos da Religião*. nº 4, 2001, p.74.

¹⁰⁵ MATOS, Alderi Souza de. O Protestantismo Norte-Americano (I). Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/7020.html>, acesso em 17/02/2014.

¹⁰⁶ O mesmo se deu na dissensão presbiteriana brasileira (1888-1903) que deu origem a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil.

¹⁰⁷ WALKER, *História da Igreja Cristã*. p.712.

¹⁰⁸ KARNAL, Leandro. Et ali. *História dos Estados Unidos*. p.55.

¹⁰⁹ Velasques Filho, fazendo uso de uma definição de Hudson no livro *American Protestantism*, afirma que “uma das características mais importantes do protestantismo brasileiro é seu estreito relacionamento histórico e teológico com o 'evangelicalismo'. W. Hudson define evangelicalismo como o movimento teológico que acentua a experiência de conversão como ponto inicial da vida cristã” VELASQUES FILHO, Prócoro. *Deus como emoção: origens históricas e teológicas do protestantismo evangelical* IN: MENDONÇA, Antônio Gouvea & FILHO, PRÓCORO VELASQUES. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.p.81.

¹¹⁰ Em linhas gerais, os protestantes de linha reformada calvinista compreendem o “despertamento” ou “avivamento” como uma ação do Espírito Santo renovando as forças da Igreja e transformando a realidade à sua volta. É marcado por grande intensidade religiosa e ênfase à experiência espiritual individual de conversão. O avivamento foi uma espécie de renovação no ascetismo sóbrio do calvinismo, dando-lhe um toque de evangelicalismo. Veja MATOS, Alderi de Souza. *Lições dos Avivamentos Americanos*. Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/7080.html>, acesso em 17/02/2014.

Ala Nova (Sínodo de Nova York)¹¹¹. Walker explica que se formaram então “dois fortes grupos no presbiterianismo – um representando a preocupação do puritanismo inglês quanto à fé experimental, o outro a insistência escoto-irlandesa sobre a doutrina correta”¹¹². Isso acarretou na divisão do Sínodo (Filadélfia e Nova York)¹¹³. Até então, tratava-se de dois partidos ainda unidos pelos laços denominacionais como se verifica no desmembramento dos Sínodos em quatro, dando origem à Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América em 1789¹¹⁴.

Os primeiros anos do século XIX nos Estados Unidos presenciaram o que os protestantes americanos chamaram “Segundo Grande Despertamento”¹¹⁵, com destacado aumento da população protestante¹¹⁶. A coexistência de um movimento avivalista e o zelo pela formação ortodoxa dos ministros proporcionou a criação de vários seminários, entre eles o de Princeton¹¹⁷, que foi organizado em 1812, principalmente para a formação dos ministros da denominação, e onde estudou o missionário Ashbel Green Simonton, fundador do presbiterianismo no Brasil. Matos acentua que “o Segundo Grande Despertamento contribuiu decisivamente para o movimento missionário do século XIX, que levou a mensagem evangélica e instituições evangélicas (igrejas, escolas, hospitais) a todas as regiões da terra, inclusive o Brasil”¹¹⁸.

Esse novo despertar trouxe consigo um maior incentivo à piedade e moralidade pessoais, bem como apresentou defensores de um calvinismo atenuado¹¹⁹,

¹¹¹ MATOS, Alderi de Souza. *Os avivamentos norte-americanos*. Disponível em: <http://www.thirdmill.org/files/portuguese/35260~11_1_01_10-22-22_AM~Os_Avivamentos_Norte.html>. Acesso em 07/11/2007. e <http://www.history.pcusa.org/history-online/presbyterian-history/timeline-presbyterian-history>, acesso em 19/07/2014.

¹¹² WALKER, *História da Igreja Cristã*. p.713.

¹¹³ WALKER, *História da Igreja Cristã*. p.713.

¹¹⁴ MATOS, Alderi de Souza. *Os avivamentos norte-americanos*. Disponível em: <http://www.thirdmill.org/files/portuguese/35260~11_1_01_10-22-22_AM~Os_Avivamentos_Norte.html>. Acesso em 07/11/2007.

¹¹⁵ MATOS, Alderi de Souza. *Aviva, Senhor, a tua obra: os grandes despertamentos norte-americanos*. Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/7109.98.html>, acesso em 17/02/2014.

¹¹⁶ KARNAL, Leandro. Et ali. *História dos Estados Unidos*. p.117.

¹¹⁷ Princeton's History, disponível em <http://www.princeton.edu/main/about/history/>, acesso em 22/10/2013.

¹¹⁸ MATOS, Alderi de Souza. *Os avivamentos norte-americanos*. Disponível em: <http://www.thirdmill.org/files/portuguese/35260~11_1_01_10-22-22_AM~Os_Avivamentos_Norte.html>. Acesso em 07/11/2007.

¹¹⁹ COSTANZA, José Roberto. *A Igreja nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton, 2006. Apostila da Disciplina História da Igreja III, do Curso de Graduação em Teologia. p.5.

devido a uma forte influência metodista¹²⁰, o que Karnal chama de uma “teologia libertária da teologia”, influenciada pelas ideias liberais de liberdade e crença, entendendo que os indivíduos eram livres para aceitar ou não o chamado divino¹²¹ - algo que afrontava o tradicional dogma calvinista da predestinação. E ainda, incentivou a criação de diversas “sociedades voluntárias” que tinham como alvo promover não somente a evangelização, mas também transformar a sociedade¹²². Diversas denominações sofreram com cismas, e o presbiterianismo também sentiu fortemente a latente divisão¹²³.

Em 1837, os dois partidos anteriormente denominados “Ala Velha” e “Ala Nova” deram origem a uma divisão mais nítida e acentuada na Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos em função da forte tensão teológica e divergências quanto ao lugar das sociedades voluntárias, que não estavam debaixo de controle denominacional direto¹²⁴: “Velha Escola” e “Nova Escola”. Os primeiros eram mais conservadores, buscando maior fidelidade aos padrões de Westminster, enquanto os segundos se autodenominavam “progressistas”¹²⁵ e

Quando foi deflagrada a Guerra Civil americana, diversas denominações norte-americanas não conseguiram impedir divisões, dentre elas a Igreja Presbiteriana¹²⁷. As diferentes concepções quanto ao escravismo fizeram com que os partidários da “Nova Escola” e “Velha Escola”, sulistas, defensores da escravidão, separarem-se dos

¹²⁰ REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1984. p.22

¹²¹ KARNAL, Leandro. Et ali. *História dos Estados Unidos*. p.118-119. Ver HORTON, Michael. O legado de Charles Finney. Disponível em <http://www.monergismo.com/textos/arminianismo/legado.pdf>, acesso em 17/02/2014.

¹²² MATOS, Alderi de Souza. Lições dos avivamentos norte-americanos. Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/7080.html>, acesso em 17/02/2014. Karnal afirma que “no geral, os reformadores evangélicos achavam que o povo comum precisava ser redimido e elevado a novos ideais. Caso contrário, a democracia ficaria à mercê de incrédulos e pecadores, pessoas que viviam em meio à ‘infidelidade’, palavra utilizada, naquele contexto, para designar toda e qualquer afirmação exclusivamente mundana ou a negligência da fé”. KARNAL, Leandro. Et ali. *História dos Estados Unidos*. p.120.

¹²³ Walker narra que “os presbiterianos também foram lacerados pela controvérsia. Aqueles que, frequentemente oriundos de contexto escoto-irlandês, defendiam firmemente os padrões confessionais e as tradições de um ministério culto, ficaram preocupados com os reavivalistas da fronteira, cujas posturas doutrinárias e padrões de ordenação eram mais frouxos”. WALKER, *História da Igreja Cristã*. p.770.

¹²⁴ Ibid, p.772.

¹²⁵ COSTANZA, *A Igreja nos Estados Unidos*. p.19.

¹²⁶ A disputa conservadora não contemplava somente questões teológicas, mas também assuntos políticos e sociais, especialmente a pauta da escravidão. A Velha Escolha estava ligada à formação do espaço nacional branco e anglo-saxônico protestante. REILY, *História Documental do Protestantismo no Brasil*. p.22-24.

¹²⁷ MATOS, Alderi de Souza. *Os Pioneiros presbiterianos no Brasil (1859-1900)*. Missionários, Pastores e Leigos do século XIX. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. p.14.

presbiterianos *yankees*, originaram duas grandes denominações presbiterianas americanas: as chamadas Igreja do Norte, *Presbyterian Church in United States of America* (PCUSA) e Igreja do Sul, *Presbyterian Church in United States* (PCUS)^{128 e 129}.

Percebe-se, então, que a necessidade de organização estrutural e a fidelidade aos padrões doutrinários de Westminster caracterizaram o forjar da identificação presbiteriana nos Estados Unidos. Concomitante a essa estruturação interna, burocrática, deu-se também a estruturação do ideal conversionista, missionário, arraigado nos conceitos de eleição e de pacto, sob a perspectiva que o principal objetivo dos crentes protestantes do Novo Mundo era levar adiante as vitórias dadas pelo seu Deus no campo material, difundindo sua democracia, sua busca pelo progresso e sua concretização da modernização. A nação estadunidense havia sido construída sob o discurso *One Nation Under God*, sob a tônica nacionalista, legitimando seus valores como necessários aos outros povos e sendo os EUA os eleitos de Deus para expandi-los¹³⁰. A religião civil norte-americana é identificada como um "um conjunto institucionalizado de crenças religiosas relativas à nação norte-americana"¹³¹ esta marca a política externa americana e está intimamente atrelada a como o protestantismo de missão encarnava sua mensagem.

5. O PROTESTANTISMO CALVINISTA PRESBITERIANO NO MODELO NORTE-AMERICANO FOI INSERIDO EM UM CONTEXTO MUITO PECULIAR: O BRASIL CATÓLICO DO SÉCULO XIX

Enquanto nos Estados Unidos, o protestantismo de uma forma geral – e o presbiterianismo nele inserido – teve sua identidade formada a partir de uma oposição à religião vivida na metrópole britânica¹³², o presbiterianismo trazido pelos americanos, ao ser aqui

¹²⁸ COSTANZA, José Roberto. *Op Cit.* p.19. e BENCOSTTA, Marcus Levy Albino. *Ide por todo mundo...*; a província de São Paulo como campo de missão presbiteriana (1869-1892). Campinas, Editora da Unicamp/CMU, 1996, p.40.

¹²⁹ Ambas as denominações enviaram missões a quase todo o mundo, inclusive ao Brasil, onde, conforme eles mesmos avaliavam, encontraram o solo fértil para implantarem o presbiterianismo. Esse zelo missionário é interpretado pelos protestantes como fruto dos avivamentos.

¹³⁰ RAMOS, André Luiz Araújo. MIRANDA, Augusto Ridson de Araújo. *Religião Civil, destino manifesto e política expansionista estadunidense. Ameríndia*. Fortaleza-CE. Vol.4, nº 2, 2007. p.2.

¹³¹ BELLAH, Robert N. Civil religion in America. *Daedalus*, v. 117, n. 3, p. 97-117, 1988. *Apud* FONSECA, Carlos. "Deus está do nosso lado": excepcionalismo e religião nos EUA. *Contexto Internacional*. Rio de Janeiro. Vol.29, nº 1, p149-185, jan/jul 2007. p.154.

¹³² Deve ficar claro que houve um desenvolvimento próprio do protestantismo norte-americano, diferente do que houve na Europa. Enquanto no continente europeu e nas próprias Ilhas Britânicas a oposição ao catolicismo foi a tônica da formação de identidade, nos EUA houve uma confrontação com o

implantado, contou com o catolicismo brasileiro para efeito de comparação e construção de identidade¹³³. A descrição da religião católica no Brasil é quase que uma fixação pela historiografia protestante brasileira. Essa constatação nos revela a perpetuação da necessidade intrínseca de diferenciação do catolicismo, como caminho de afirmação da identidade, como se demonstrará a seguir¹³⁴.

De forma geral, há pelo menos dois objetivos em descrever o catolicismo brasileiro: 1) ponderar que a conjuntura religiosa era extremamente favorável à inserção do protestantismo em terras brasileiras; 2) demonstrar a superioridade do protestantismo¹³⁵. O primeiro objetivo envolve uma interpretação triunfalista a historiografia de *locus* eclesiástico que considera fatores como o novo caráter das relações internacionais do Brasil em meados do século XIX e as influências regalistas da legislação brasileira somados à situação religiosa como manifestações da “divina providência”, acomodados à uma espécie de *plenitude dos tempos*¹³⁶.

De forma subjetiva, aborda-se o elemento do sentimento religioso, o contexto religioso cristão brasileiro no século XIX. Na contramão de trabalhos que buscam analisar a religiosidade como manifestação intrínseca à cultura brasileira, observando etnograficamente a religião e analisando sua relação com a inserção do protestantismo no Brasil, frequentemente a historiografia eclesiástica minora o valor dessa religiosidade, tida por ela como inferior.

protestantismo tal como era exercido na metrópole inglesa. Mendonça assevera que a análise do sociólogo Emile Léonard, por exemplo, desconsidera esse interregno. Se o protestantismo brasileiro teve sua formação em oposição ao catolicismo, não foi o catolicismo europeu do século XVI e nem era o protestantismo original das Reformas. Gerações haviam se passado de peculiaridades de sua formação no Novo Mundo. MENDONÇA, *Protestantes, Pentecostais e Ecumênicos*, p.95 Et seq.

¹³³ O protestantismo presbiteriano aqui historiado se valeu dessa estratégia de construção da identidade em três estágios no período entre sua implantação (1859) até a dissensão que deu origem a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (1903): quando de sua implantação, diferenciou-se do catolicismo. Quando se formou um clero nativo, precisou diferenciar-se do estrangeiro (os missionários). No clímax da crise, necessitando de uma justificativa de protesto, o debate migrou para o campo da diferenciação entre ortodoxia e heresia (esta última identificada pela minoria como sendo a heresia maçônica).

¹³⁴ Como num jogo de estratégias, a constante ou recorrente necessidade do protestantismo se referir e descrever o catolicismo se configura um instrumento para ampliação dos evangélicos no campo religioso, mapeando as lacunas e a movimentação católica no mesmo.

¹³⁵ “o ‘evangélico’ de tradição inglesa será conservador teologicamente e anti católico em termos de estratégia”. DREHER, *Protestantismos na América Meridional*. IN: SIEPERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito (org.). *Religião no Brasil*.p.44.

¹³⁶ Expressão usada pelo apóstolo Paulo em Gálatas 4.4, designando o tempo perfeito, numa convergência de fatores dirigidos providencialmente para a vinda do Messias. Cf. GONZÁLEZ, Justo. *Uma História Ilustrada do Cristianismo*. 2ª ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2011. p.18-27.

Como essa narrativa está organizada em torno de personagens e triunfos, busca-se nela demonstrar o valor de sua própria fé, construindo sua identidade como diferente e nessa diferença, superior. A religiosidade é vista do prisma da fé, da crença e por ela julgada, denominada, classificada. Constantemente, sua análise está imbuída de traços confessionais, o que se deve ao fato de muitos dos pesquisadores que se debruçam sobre a entrada do protestantismo no Brasil, e os presbiterianos entre os protestantes, serem autores ligados à religião: padres, pastores, professores de seminários, etc. Há uma concordância quase que unânime entre os autores protestantes quando falam do contexto religioso eclesiástico e também da religiosidade brasileira e ainda com pontos de concordância em trabalhos de estudiosos católicos da História da Igreja no Brasil.

As historiografias, sob o enfoque teológico protestante ou sob o prisma antropológico e sociológico, descrevem o contexto religioso brasileiro do século XIX, como peculiar. Suas abordagens têm em comum os seguintes pontos principais: 1) a deterioração da influência política do catolicismo institucional; 2) o enfraquecimento da religiosidade canônica, normativa, em detrimento do catolicismo popular. Ribeiro e de Hugo Fragoço acrescentam a esses fatores, considerações sobre a formação do clero brasileiro.

Sobre a relação entre Estado e Igreja no século XIX, faz-se a observação que a submissão do clero brasileiro ao regime monárquico o deixava livre do ultramontanismo¹³⁷ que se verificou no catolicismo oitocentista.

Mendonça e Paiva destacam o que consideram um enfraquecimento institucional. Para o primeiro, os três problemas eram: 1) a força do liberalismo; 2) a dependência do padroado; 3) a própria situação interna da Igreja Católica¹³⁸. Por sua vez, Paiva, sob sua ótica, também acentua três problemas: 1) o que ele chama de "decadência" da religião, 2) a ingerência do Estado nos assuntos eclesiásticos, em virtude do Padroado, e a 3) mentalidade regalista do governo imperial¹³⁹. É preciso enfatizar que a visão de Paiva quanto à decadência da religião é fruto de sua escrita inserida no *locus* confessional do

¹³⁷ Conforme explica Linder, "o termo (...) se refere a um movimento dentro da Igreja Católica Romana no século XIX que se opunha à descentralização conciliar e nacionalista e defendia a centralização do poder no papado" LINDER, R.D. "Ultramontanismo" IN: IN:ELWELL, Walter A. (org.) Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã. Vol. 3: N-Z. p.588.

¹³⁸ MENDONÇA, Antônio Gouvea. "Vocação ao fundamentalismo: introdução ao espírito do protestantismo de missão no Brasil". IN: MENDONÇA, Antônio Gouvea & FILHO, PRÓCORO VELASQUES. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.p.135.

¹³⁹ Ibid. É interessante observar que Paiva parece não associar diretamente o padroado ao regalismo.

catolicismo. Ele nos diz que, de certa forma, preponderava o fato da Igreja estar “um tanto quanto fraca institucionalmente”¹⁴⁰. Deve-se considerar que o que aqui ele considera “fraca” na verdade se refere ao fortalecimento de uma religiosidade com maior participação popular, onde não se tem organização, mas o improvisado, como contribuição do sincretismo popular, não institucional.

Fragoso também destaca o regime do padroado tolhendo as interferências da Igreja. Mas suscita a questão da formação do clero brasileiro acrescentando que este estava alinhado com as propostas liberais, com alguns de seus membros, inclusive, defendendo a liberdade religiosa. Ele nos cita que “o bispo de Pernambuco, Francisco Muniz Tavares, defendeu na assembleia constituinte o princípio da liberdade religiosa”¹⁴¹. Pontua ainda a escassez de padres e o jansenismo¹⁴² que “não deixou de fomentar em certos casos uma piedade austera e um marcado interesse pela leitura da Bíblia”^{143 e 144}. Émile Léonard nos diz que Daniel Parish Kidder, relatando suas experiências de distribuição de Bíblias em suas *Reminiscências*, revelou um “clero tolerante [...] muitas vezes, amigo da Bíblia” e que, geralmente, era incentivado por alguns padres e até auxiliado na distribuição, a despeito da oposição de alguns.¹⁴⁵ Fragoso aponta “a mentalidade de espontânea tolerância religiosa” como sendo “típica de um país que, com raríssimas exceções, nunca tivera necessidade de se defender contra o ataque de outros credos”¹⁴⁶.

Um fato citado de forma recorrente nos estudos de Paiva, Fragoso, Léonard e Ribeiro é a escassez de padres. Havia ainda os que não se dedicavam exclusivamente ao cuidado do rebanho. Em sua maioria, os que se destacavam no clero brasileiro não o eram por suas atividades pastorais, mas por sua participação na política. “O clero sendo

¹⁴⁰ PAIVA, Gilberto. *Idem*.

¹⁴¹ FRAGOSO, Hugo. *Op Cit.* p.237.

¹⁴² Corrente teológica baseada na obra *Augustinus*, do teólogo católico flamengo *Cornelius Otto Jansen* (1585-1638). O livro apresentava a teologia agostiniana de forma sistemática e contínua, trabalhando conceitos como a expiação limitada, ou seja, de que Cristo não morreu por todos e, portanto, a graça é concedida a uns e não a outros. A teologia jansenista e a calvinista têm a influência comum do agostinianismo.

¹⁴³ FRAGOSO, Hugo. *Op. Cit.* p.238.

¹⁴⁴ Tal fato deveu-se, sobretudo, à influência jansenista observada em Portugal no período pombalino e à educação dos bispos, e boa parte dos padres brasileiros, em Coimbra. O Marquês de Pombal ordenou que fosse adotado no Brasil o catecismo de Montpellier, com o objetivo de substituir os catecismos jesuítas que eram inspirados no Concílio de Trento. Paiva, Gilberto. *Op Cit.* e LÉONARD, Émile. *Op Cit.* p.36.

¹⁴⁵ LEONARD, Émile. *Op Cit.* p.36. Quanto às *Reminiscências*, vide nota 40 supra.

¹⁴⁶ FRAGOSO, Hugo. *Op. Cit.* p. 238.

politicado, não satisfazia nem a Igreja nem o Estado”¹⁴⁷. A questão era grave também com relação ao clero regular: as ordens religiosas brasileiras estavam proibidas de obedecer aos superiores estrangeiros e de receber noviços. Apesar disto, Émile Léonard nos diz que a “insuficiência numérica do clero brasileiro se fez acompanhar de um enfraquecimento da sua vida espiritual”¹⁴⁸, mas acrescenta que “havia, entretanto, no Império, uma piedade grandemente difundida, cujos traços principais são dignos de observação”¹⁴⁹.

Há um contraste acentuado entre a visão da historiografia protestante e católica comparada à abordagem sociológica e antropológica que busca as interações no campo religioso, descrevendo sua configuração e os fatores pertinentes à transmissão, recepção, interpretação, ressignificação e retransmissão do discurso religioso.

Boanerges Ribeiro afirma que “na sociedade brasileira imperial, a identificação de ‘Igreja Católica romana’ com ‘sistema religioso’ é insistente [...] envolvia toda a organização social”¹⁵⁰. A religião oficial do Império ordenava o tempo pelo calendário cristão e suas festas. Nascia-se dentro da Igreja, pois os registros se davam pelo batismo. Casava-se no seio da Igreja, porque os enlaces realizados fora dela não tinham valor jurídico. E também se morria dentro dela, porque os acatólicos não podiam ser enterrados nos cemitérios por eles eram administrados¹⁵¹. Mas essa visão desconsidera a religiosidade popular, assim como a visão do padre Paiva que define o quadro da Igreja no final do século XVIII às primeiras décadas do século XIX como cada vez mais desolador¹⁵².

Assiste razão afirmar que se tratava de um catolicismo distante da cristandade da Europa Ocidental, diferente da religiosidade desenvolvida na América colonial espanhola, mas sua visão carregada de negativismo desconsidera o desenvolvimento de uma religiosidade católica popular, em conformidade com o caráter institucional de sua visão. Isto porque, como enuncia Carlos Brandão, o catolicismo é “tido como domínio do universo religioso brasileiro regido por uma única Igreja de uma só religião, com muita frequência é dividido - tanto por cientistas sociais quanto por agentes eclesiásticos - em um

¹⁴⁷ PAIVA, Gillberto. *Op Cit.*

¹⁴⁸ LÉONARD, Émile. *Op Cit.* p. 30.

¹⁴⁹ *Ibid*, p.33.

¹⁵⁰ RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico.* p. 49.

¹⁵¹ *Ibid*. p. 49-50. *passim*.

¹⁵² PAIVA, GILBERTO. *Meados do século XIX: A Igreja no Brasil toma novos rumos.* Disponível em <http://www.redemptor.com.br/site/index.php?id_pagina=288> Acesso em 20/11/2007.

'catolicismo oficial' e um 'catolicismo popular'¹⁵³. Este catolicismo popular, chamado por Mendonça de "catolicismo cultural foi um poderoso entrave para introdução do protestantismo"¹⁵⁴.

Afinal, a religiosidade cristã brasileira não deixou de se desenvolver, apesar da difícil situação enfrentada pela Igreja Católica no Brasil, acuada pelo regime do padroado, mal nutrida pela insuficiência de vocações e deficiências dos clérigos. Discutindo as fontes e avaliando a produção historiográfica sobre o catolicismo popular brasileiro em meados do século XIX, a Maria Luiza Marcílio nos ensina que há:

Uma divisão nítida entre uma religião oficial, estabelecida com sua hierarquia e clero, e outra, a religião do povo, do mundo leigo, com profunda vinculação familiar, com os oratórios domésticos, o culto familiar, a devoção de santos populares, a capelinha rural e as organizações leigas de irmandades e ordens terceiras. Domina o gosto pelas exterioridades, pelas festas, romarias, imagens e igrejas¹⁵⁵.

A realidade descrita por Maria Luiza é ponto comum para os historiadores, tanto dos círculos acadêmicos quanto eclesiásticos, mas não a forma como ela é interpretada. Roberto DaMatta, tecendo considerações sobre as conclusões de Rubem César quanto a religiosidade brasileira, afirma que "A Igreja Católica controla o *amor*; as *lealdades* são controladas pelos cultos populares dos Santos onde relações pessoais são mantidas entre homens e as entidades sobrenaturais; mas o *ciúme* é o idioma emocional (e social) dos cultos periféricos, das chamadas religiões afro-brasileiras"¹⁵⁶

Notadamente para a historiografia protestante, imbuída de uma concepção confessional, a piedade popular seria uma "piedade supersticiosa"¹⁵⁷, como, por exemplo, nos diz Émile Leonard. Richard Sturz, fazendo referência ao catolicismo popular, o descreve como "uma fé viva bem distante dos ritos e crenças oficiais da Igreja"¹⁵⁸,

¹⁵³ BRANDÃO, Carlos R. Ser católico: dimensões brasileiras, um estudo sobre a atribuição através da religião. IN: SACHS, *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. p.28.

¹⁵⁴ MENDONÇA, Antônio Gouveia & FILHO, PRÓCORO VELASQUES. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990. p.135.

¹⁵⁵ MARCÍLIO, Maria Luiza. "O Povo na Igreja do Brasil Tradicional: Indicações Documentais para uma História do Catolicismo Popular Brasileiro, da Colônia aos Meados do Século XIX" IN: MARCÍLIO, Maria Luiza, et. alii. *Para uma História da Igreja na América Latina*. Marcos Teóricos (o debate metodológico). Petrópolis-RJ: Vozes, 1986. p.109.

¹⁵⁶ DA MATTA, Roberto. Brasil & EUA; ou, as lições do número três. IN: SACHS *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. p.19.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ STURZ, Richard J. "O Catolicismo na América Latina do Século XIX" IN: CAIRNS, Earle E. *Op Cit*. p. 340.

caracterizada pelo sincretismo¹⁵⁹. Léonard aponta, sob a ótica protestante, o aspecto supersticioso ligado à pompa e circunstância das festas religiosas, a participação popular e o amor ao canto, e a devocionalidade familiar¹⁶⁰ como um traço interessante do contexto religioso cristão no século XIX. E defende que este traço foi um fator de aproximação do povo às reuniões protestantes¹⁶¹.

No clássico *O Protestantismo Brasileiro*, Léonard defende a tese de que as circunstâncias que contextualizam o nascimento da Reforma Protestante na Europa, propiciando “o clima espiritual que deveria assegurar o seu sucesso”¹⁶², são análogas e têm resultados semelhantes no contexto de implantação do protestantismo no Brasil. Comporiam o quadro um número reduzido de sacerdotes e o conseqüente desenvolvimento de uma devocionalidade familiar e pessoal. Hugo Fragoso nos leva a questionar se a entrada protestante no Brasil foi “o mero resultado de uma propaganda estrangeira, ou se esta propaganda foi apenas o catalisador de um processo já latente no seio da própria sociedade”¹⁶³. Ele se utiliza da tese defendida no trabalho de Leonard para dizer que:

Há motivos a favor desta última hipótese. Émile Léonard, por exemplo, interpreta o condicionamento religioso nas primeiras décadas do Brasil imperial comparando-o com o da Europa nas vésperas da Reforma. A reclamação de autonomia para as igrejas nacionais, o desprestígio do clero, o esvaziamento da Igreja como instituição, a proliferação das devoções populares e o nascente interesse pela leitura da Bíblia são, efetivamente, aspectos em que a Europa de 1500 e o Brasil de 1840 se assemelham bastante¹⁶⁴.

A tese de Leonard busca uma identificação da inserção protestante no Brasil com a Reforma Religiosa, atribuindo ao protestantismo conversionista um heroico caráter reformador. É anacrônica e desconsidera totalmente as diferenças entre as duas sociedades alvo de uma comparação analógica, a saber, a miscigenada sociedade brasileira do século XIX, sob a égide do Império e sociedade europeia do século XVI, em complexa transição do sistema feudal à formação dos Estados Nacionais modernos. E, sobretudo, por partir das

¹⁵⁹ “*Sincretismo* é o termo usado para expressar a combinação de crenças e práticas religiosas indígenas e/ou africanas com a fé e as formas católicas europeias”. Cf; STURZ, Richard J. *Ibid.*

¹⁶⁰ LÉONARD, Émile. *Op Cit.* p. 33-34.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² LÉONARD, Émile. *Op Cit.* p. 28.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Idem.* p.238-239

perspectivas das denominações que aqui se fixaram, desconsiderando o povo alvo da propaganda protestante. É isto que afirma Marcílio ao escrever que:

A historiografia tradicional do Brasil colonial e do século XIX, quando aborda temas ligados à história da Igreja, via de regra, os examina apenas sob a perspectiva da instituição estabelecida, sua hierarquia e administração, suas ordens religiosas ou seu clero, as normas, legislação ou teologias normativas. Por isso mesmo, essa forma de fazer história acaba por coincidir com a história das classes e setores dominantes de nossa sociedade tradicional, omitindo-se o laicato e em especial o laicato pobre, essa grande maioria silenciosa dos escravos, dos mestiços, dos índios, da mulher, dos brancos pobres¹⁶⁵.

A visão de Leonard, certa forma compartilhada pela historiografia produzida na esfera eclesiástica, torna-se simplista ao desconsiderar a manifestação da religiosidade como algo próprio do indivíduo, num constante processo de recepção, apropriação, ressignificação e retransmissão. Conforme afirma Lyndon Santos, a relação entre a religião popular e as estruturas organizadas tem uma relação de circularidade (ora de conflito, ora de complementaridade), apontando para apropriação e reinterpretação do legitimamente ensinado pelas vivências práticas.¹⁶⁶ Essas conclusões dos historiadores protestantes se deram, sobretudo, a partir dos relatos de viajantes, como o já citado Daniel Parish Kidder e outros, ligados, fundamentalmente à religião, desde agentes comerciais ou de sociedades bíblicas protestantes até missionários que por aqui estavam de passagem.¹⁶⁷ Eduardo Hoornaert faz severa crítica às impressões dos estrangeiros sobre à religiosidade brasileira afirmando que:

os viajantes [...] das nações ‘avançadas’ do mundo (França, Inglaterra, Alemanha, Estados Unidos) projetam seus próprios recalques religiosos sobre a religião praticada no interior do Brasil. O tema geral é este: a religião aqui não é ‘séria’, é uma brincadeira. E realmente, ela não tem no Brasil o ar tristonho, compungido, melancólico, formal, meio farisaico, repressivo, que caracteriza o cristianismo europeu tanto na sua vertente católica como na protestante¹⁶⁸.

¹⁶⁵ MARCÍLIO, Maria Luiza. *Op Cit.* p.110.

¹⁶⁶ SANTOS, Lyndon de Araújo. "História e Religião: novas perspectivas no estudo do protestantismo". IN: *Ciências Humanas em Revista*. São Luís, v. 4, nº especial, Junho/2006. p.65. *passim*.

¹⁶⁷ Duncan Reily, em sua antologia de documentos, apresenta um excerto do diário de um missionário anglicano chamado Henry Martyn, que estava a caminho da Índia e esteve em solo brasileiro no final de 1805. Algumas sentenças do diário demonstram sua visão da religião expressa no Brasil: “Nov.12,1805. Que missionário será enviado para trazer o nome de Cristo a estas regiões ocidentais! Quando será que esta linda terra se libertará da idolatria e do cristianismo espúrio! Há cruces em abundância; mas quando será levantada a doutrina da cruz!”. REILY, Duncan. *Op Cit.* p.29.

¹⁶⁸ HOORNAERT, Eduardo. “Discurso Católico e Discurso Estrangeirado (sobre o caráter imigratório do discurso católico no Brasil)”. IN:DREHER, Martin N (org.). *Imigrações História da Igreja no Brasil*. Aparecida-SP: Santuário, 1993, p.104.

É um “encontro de dois mundos”. E a questão do outro é vista conforme o prisma peculiar ao observador. Comumente, esta forma de focar o objeto analisado, desconsidera o seu processo de formação. Cavalcanti também entende que a Igreja católica brasileira sofreu um enfraquecimento institucional em decorrência do padroado, permitindo o desenvolvimento e estabelecimento de um "catolicismo popular", sincrético. Os missionários observaram isso e tinham que o catolicismo brasileiro não era fruto de convicção, mas de tradição, aproveitando-se para disseminar sua religião.¹⁶⁹ No entanto, não se pode desconsiderar a força do sincretismo do catolicismo brasileiro em sua relação com as religiões de origem africana, assumindo um tom triunfalista de que essa religiosidade facilitou a aceitação do protestantismo.

A óptica protestante sobre a religião encontrada no Brasil, como fruto do processo de sua construção de identidade oposta ao catolicismo, numa busca de demonstrar a superioridade da religião cristã protestante anglo-saxã, é análoga à construção de sua identidade quando da formação dos Estados Unidos como nação, quando sublimaram a primazia dos indígenas como habitantes do que para eles era o Novo Mundo. Os primeiros americanos eram índios. Qual o argumento para os colonizadores serem também "americanos"? "Simbolicamente, o continente não existiu até que fosse inventado pelos europeus. E este ato simbólico era cognitivo e ideológico, conferia unidade conceitual não apenas ao terreno desconhecido, mas também às pessoas que lá viviam"¹⁷⁰. Mas, o problema não estava solucionado, pois os índios eram donos do território. "A solução que os brancos deram foi histórica: simplesmente afirmaram os direitos de uma cultura superior - do cristianismo sobre o paganismo, da raça branca sobre os escuros, de uma sociedade iluminada sobre sociedades primitivas"¹⁷¹. De igual forma, o protestantismo era visto como uma religião elaborada, racional, equilibrada, superior às superstições de um cristianismo sincrético.¹⁷²

¹⁶⁹ CAVALCANTI, H.B. "O Projeto Missionário Protestante no Brasil do século 19: comparando a experiência presbiteriana e batista". IN: *Revista de Estudos da Religião*. nº 4, 2001, p.70. passim.

¹⁷⁰ BERCOVITCH, Sacvan. A retórica como autoridade. IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.147.

¹⁷¹ Ibid, p.148.

¹⁷² Na contramão das avaliações da historiografia de *locus* eclesiástico, Santos considera que a análise da religião avançou para a concepção de que as formas religiosas se expressam como produções culturais, como *representação* da realidade. Esta passou a ser tomada como construção por meio da linguagem e do aparato simbólico de dada sociedade. O sentido de *representação*, então, está desprovido de conteúdo de verdade, antes de uma construção social de sentido. SANTOS, Lyndon de Araújo. "História e Religião: novas perspectivas no estudo do protestantismo". IN: *Ciências Humanas em Revista*. São Luís, v. 4, nº especial, Junho/2006. p.64.

Mesmo o uso da expressão "catolicismo popular" pelos que abordam a história da inserção do protestantismo do Brasil influenciados pelo seu contexto eclesiástico e confessional deve ser alvo de crítica. Até que ponto trata-se de um termo usado em conexão com uma análise sociocultural ou uma taxação teológica? A ressignificação popular da teologia protestante é tão presente como fenômeno religioso quanto no catolicismo. Sepierski apresenta as conclusões de d'Epinau demonstrando que o pentecostalismo é uma síntese das principais características do movimento protestante com expressões da espiritualidade popular.¹⁷³ Bahia, estudando o protestantismo popular luterano, demonstra, por exemplo, a dificuldade de clérigos e mesmo dos fiéis – por medo de que seu pastor soubesse de suas ações sincréticas – de lidar com práticas e crenças ditas supersticiosas: ritos de benzedoras e uso de gestos e palavras mágicas¹⁷⁴.

Rupturas no protestantismo “oficial”¹⁷⁵ também se originaram de embaraçosas situações, de melindrosa explicação. Entre os próprios presbiterianos, a experiência de Miguel Vieira, maranhense que após experiências extáticas se filiou à Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro vindo a ser expulso com mais 27 pessoas anos depois pelas mesmas experiências¹⁷⁶, candidata-se a ser considerada também uma expressão mais popular de protestantismo. Não teria sido uma resposta a não adequação da pregação presbiteriana aos anseios mais populares? Há no protestantismo presbiteriano, herdeiro do puritanismo inglês, uma pretensão de pureza religiosa. O comentário de Mafra é revelador: “expulsos, formaram uma igreja à parte, inaugurando assim uma dinâmica de multiplicação por segmentariedade que só tenderá a crescer no campo evangélico brasileiro”¹⁷⁷

O ponto nevrálgico das concepções protestantes ao catolicismo popular, além de suas próprias convicções teológicas obviamente, está na construção de sua identidade no

¹⁷³ Ele afirma que D'Epinau “teólogo e sociólogo suíço, foi um dos primeiros estudiosos que procurou fornecer uma tipologia do pentecostalismo na América Latina. Ele conclui que "o pentecostalismo sintetiza o protestantismo (cristocentricidade, biblicismo, união da fé com a ética) como uma forma de espiritualidade que é característica das religiões 'populares' (emoção, ritos de possessão, participação coletiva). D'EPINAY, Lalive. Apud. SIEPIERSKI, Paulo D. "Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro". IN *O Estudo das Religiões. desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2008. p.72.

¹⁷⁴ BAHIA, Joana D'Arc do Valle. *O tiro da bruxa*. Identidade, magia e religião entre camponeses pomeranos. 2000. 316 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000. p.265-266.

¹⁷⁵ LEONÁRD, *O Protestantismo Brasileiro*. p.78

¹⁷⁶ MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. p. 21. e LEONARD, Emille. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. p. 36-33.

¹⁷⁷ MAFRA, *Ibid*, p. 22.

contexto de sua inserção no Brasil. O protestantismo busca representar a si mesmo como “*diferente, superior, melhor*”, como acentua Santos ao dizer que “os missionários protestantes se esforçavam em criar uma imagem positiva, progressista e superior de crença evangélica, demarcando as fronteiras que distinguem o culto protestante do católico”¹⁷⁸.

Observam-se três tipos de relação no campo religioso de uma forma geral e em destaque aqui a existente no campo religioso brasileiro: 1) de oposição; 2) concorrência; 3) aliança. Segundo Brandão

de maneiras muito diferentes, as religiões e os grupos eclesiais definem no interior de um campo de relações sociais de conotação religiosa, o teor das relações entre elas. Se é possível pensarmos que, para qualquer caso, há sempre relações regidas pela oposição (aquilo que separa simbolicamente o legítimo do ilegítimo), de concorrência (aquilo que simbolicamente diferencia graus de legitimidade entre identidades religiosas) e de aliança (aquilo que configura o lugar social do reconhecimento da legitimidade de uma mesma identidade realizada *em e através* de grupos sociais de uma mesma religião ou uma mesma Igreja).¹⁷⁹

Esse diálogo construtor de identidade não era exclusividade de uma só religiosidade, mas é mais ou menos evidente no campo religioso, em meio às disputas pelo controle do capital simbólico entre diferentes expressões religiosas. DaMatta explica que as religiões ou religiosidades no contexto brasileiro dialogam com a Igreja Católica Apostólica Romana, seja com os protestantes (em uma relação de diferenciação e oposição), o catolicismo popular (em uma relação de reinterpretação pelos praticantes) e as religiões mediúnicas (em uma diferenciação que não se opõe diretamente).¹⁸⁰

Wachholz e Watanabe destacaram que a construção da identidade protestante brasileira se deu por meio do discurso da diferenciação, da oposição, do contraste com o catolicismo. Essa representação pode ser vista tanto na pregação missionária quanto na historiografia institucional dela resultante. Quanto o conteúdo da pregação missionária, Velasquez Filho afirma

era necessário desconverter cultural e religiosamente os católicos romanos, impor-lhes nova visão de mundo trazida do mundo anglo-saxão protestante. A

¹⁷⁸ SANTOS, Lyndon de Araújo. "O Protestantismo no Advento da República no Brasil: discursos, estratégias e conflitos". IN: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, nº 8, Setembro de 20120. p.109.

¹⁷⁹ BRANDÃO, Carlos R. "Ser católico: dimensões brasileiras, um estudo sobre a atribuição através da religião" IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.39-40.

¹⁸⁰ Cf. DA MATTA, Roberto. "Brasil & EUA; ou, as lições do número três." IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.20.

identificação da religiosidade popular com a cultura era vista como paganismo. Assim, a primeira função do missionário era convencer seus poucos ouvintes de que sua religião (e conseqüentemente sua cultura) era pagã e isto os levaria ao fogo do inferno. O anticatolicismo passa a ser uma das grandes características da pregação missionária protestante no Brasil¹⁸¹.

Essa postura foi assumida pela historiografia protestante que esforçou-se "para definir seu objeto delimitando diferenças dentro do protestantismo e indicando diferenças entre o protestantismo e as outras religiões do campo religioso"¹⁸². Watanabe afirma que "no exercício da historiografia protestante de se definir, o católico se tornou elemento indispensável"¹⁸³.

CONCLUSÃO

Neste artigo, buscou-se definir um objeto de pesquisa: o protestantismo calvinista presbiteriano brasileiro, trazido ao Brasil pelos presbiterianos norte-americanos. Conceituando os termos e rememorando a história de seu surgimento, destacamos as seguintes caracterizações desse objeto:

Primeiro, a origem protestante do presbiterianismo brasileiro. Nessa origem o germe da divisão está presente. Faz parte de sua constituição genética o protesto e, se necessário, o cisma, a ruptura. O protestantismo está imbuído de espírito combativo, polêmico. Ser protestante é essencialmente protestar.

Segundo, dentre as facções doutrinárias protestantes, o presbiterianismo brasileiro está inserido na linhagem de pensamento calvinista, também chamado reformado. Teologia marcada pela noção de vocação, pelo conceito de eleição, em um entendimento que uma série de contingências externas e internas, seculares e espirituais, afirmam (ou confirmam) a escolha divina. Seu desenvolvimento posterior ao século XVI associou sua ética aos conceitos e desenvolvimento da modernidade e do progresso. Concomitante a isso, uma intensa necessidade de dogmatizar sua fé construiu-se em torno de diferentes contextos

¹⁸¹ VELASQUES FILHO, Prócoro. *"Deus como emoção: origens históricas e teológicas do protestantismo evangelical"* IN: MENDONÇA, Antônio Gouvea & FILHO, PRÓCORO VELASQUES. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.p.100.

¹⁸² WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. "A construção da diferença no Protestantismo Brasileiro". IN *Revista Aulas*. nº 4. Abril a Julho de 2007. p.2.

¹⁸³ WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. "A construção da diferença no Protestantismo Brasileiro". IN *Revista Aulas*. nº 4. Abril a Julho de 2007. p.13.

político-ideológicos, cristalizando-se suas crenças por meio de documentos chamados “símbolos de fé”.

Em terceiro lugar, nosso objeto é o presbiterianismo, sistema de governo eclesiástico estruturado e estruturante, oposto a concentração de poderes episcopal e ao excesso de democracia congregacional. Essa oposição é que lhe proporciona identidade e legitimação enquanto sistema eclesiástico.

Quarto, o presbiterianismo brasileiro foi aqui inserido pelo presbiterianismo norte-americano, forjado pelos ideais de construção de um novo mundo. Amalgamando religião e política, no construto de uma religião civil, os missionários não eram somente evangelistas, mas promotores de modernização. O conversionismo não se limitava à fé evangélica, protestante, mas ao modo de vida da terra de origem do missionário. O calvinista norte-americano está destinado a levar sua forma de vida ao outro, porque esta forma de vida se confunde com a própria vida proposta por Deus para o bem da humanidade: liberdade, democracia, modernidade, progresso.

Quinto, o próprio processo de inserção no contexto religioso cristão católico brasileiro propiciou, a partir das características anteriores, uma fixação pela oposição ao catolicismo pelo presbiterianismo brasileiro, e pelo protestantismo em geral. Enquanto este representava o progresso, aquele o atraso. Nesse caso, o foco recai sobre o fato do protestantismo se ver como agente do progresso. Esse será o argumento agregado à promoção da evangelização pátria. Esse discurso progressista se arraigará ao patriotismo presbiteriano, aproximando-se do discurso protestante norte-americano do qual é herdeiro. Deve-se perceber ainda que o catolicismo foi apenas um catalisador da característica formação de identidade protestante pela oposição. Quando de sua inserção, foi o catolicismo. No desenvolvimento da dissensão presbiteriana, o estrangeiro. No clímax que levou a ruptura, o herege.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACTAS DO SYNODO DA IGREJA PRESBYTERIANA NO BRAZIL. São Paulo: Typografia Internacional, 1888.

ALBUQUERQUE, Eduardo Bastos. Distinções no Campo de Estudos da Religião e da História. IN: GUERRIEIRO, *O Estudo das Religiões*. Desafios Contemporâneos. São Paulo: Paulinas, 2008.

- ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ASSIS, Angelo Adriano Faria de Assis. O fim de um monopólio. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, nº 87, p.24-26, Dez/2012.
- BAHIA, Joana D’Arc do Valle. *O tiro da bruxa*. Identidade, magia e religião entre camponeses pomeranos. 2000. 316 f. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.
- BELLAH, Robert N. Civil religion in America. *Daedalus*, v. 117, n. 3, p. 97-117, 1988.
- Apud FONSECA, Carlos. “Deus está do nosso lado”: excepcionalismo e religião nos EUA. *Contexto Internacional*. Rio de Janeiro. Vol.29, nº 1, p149-185, jan/jul 2007.
- BENCOSTTA, Marcus Levy Albino. *Ide por todo mundo...; a província de São Paulo como campo de missão presbiteriana (1869-1892)*. Campinas, Editora da Unicamp/CMU, 1996.
- BERCOVITCH, Sacvan. "A retórica como autoridade" IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 7ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 16ª edição. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2012.
- BRANDÃO, Carlos R. "Ser católico: dimensões brasileiras, um estudo sobre a atribuição através da religião" IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- BRANDÃO, Carlos R. Ser católico: dimensões brasileiras, um estudo sobre a atribuição através da religião. In: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- BRANDÃO, Carlos R. Ser católico: dimensões brasileiras, um estudo sobre a atribuição através da religião. IN: SACHS, *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. p.28.
- BRAUER, Jerald C. (Ed.). *The Westminster Dictionary of Church History*. Philadelphia: Westminster, 1971.
- CAIRNS, Earle. *O Cristianismo Através dos Séculos*. Uma História da Igreja Cristã. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CAMERON, Nigel M. (Org.). *Dictionary of Scottish Church History and Theology*. Edinburgh: T&CLARK, 1993.

- CAVALCANTI, H.B. "O Projeto Missionário Protestante no Brasil do século 19: comparando a experiência presbiteriana e batista". IN: *Revista de Estudos da Religião*. nº 4, 2001.
- COSTANZA, José Roberto. "O Governo da Igreja e o Sistema Presbiteriano". Disponível em <http://seminariosimonton.com/textos/sistema-presbiteriano.pdf>, acesso em 21/08/2008.
- COSTANZA, José Roberto. *A Igreja na América do Norte*. Rio de Janeiro: Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton, 2006. Apostila da Disciplina História da Igreja III, do Curso de Graduação em Teologia.
- COSTANZA, José Roberto. *A Igreja nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton, 2006. Apostila da Disciplina História da Igreja III, do Curso de Graduação em Teologia.
- COSTANZA, José Roberto. *Fundamentos Doutrinários de Calvino*. Rio de Janeiro: Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton, 2006. p. 1, nota 1. Apostila da Disciplina História da Igreja III, do Curso de Graduação em Teologia do Seminário Simonton, no Rio de Janeiro.
- COSTANZA, José Roberto. *Religião na Europa*. Rio de Janeiro: Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton, 2006. Apostila da Disciplina História da Igreja III, do Curso de Graduação em Teologia. p.27.
- DA MATTA, Roberto. "Brasil & EUA; ou, as lições do número três." IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DA MATTA, Roberto. Brasil & EUA; ou, as lições do número três. IN: SACHS *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. p.19.
- D'EPINAY, Lalive. Apud. SIEPIERSKI, Paulo D. "Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro". IN *O Estudo das Religiões. desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- DIAS, Agemir de Carvalho. *Sociologia da Religião*. Introdução às teorias sociológicas sobre o fenômeno religioso. São Paulo: Paulinas, 2012.p.30.
- DREHER, Martin N. Protestantismos na América Merdional. IN: SIEPERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito (org.). *Religião no Brasil*. Enfoques, dinâmicas e abordagens. São Paulo: Paulinas, 2007.
- DREHER, Protestantismos na América Meridional. IN: SIEPERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito (org.). *Religião no Brasil*.

- DURAND, Jean-Paul. *Instituições Religiosas*. Judaísmo, Catolicismo, Islamismo e Igrejas saídas da Reforma. São Paulo: Paulinas, 2003.
- ELLIOT, Emory. "Religião, identidade e expressão na cultura americana" IN: SACHS, Viola. *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p.122.
- FERREIRA, Valdinei. *Protestantismo e Modernidade no Brasil*. Da utopia à nostalgia. São Paulo: Reflexão, 2010.
- GEORGE, Timothy. *Teologia dos Reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1993.p.184. e WALLACE, R.S. "Presbítero" In:ELWELL, Walter A. (org.) *Enciclopédia Histórico-Teológica*. Vol. 3, N-Z.
- GOMES, Antônio Máspoli de Araújo. *Religião, Educação e Progresso*. São Paulo: Mackenzie, 2000.
- GONZÁLEZ, Justo. *Uma História Ilustrada do Cristianismo*. 2ª ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- HAHN, Carl Joseh. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paul: ASTE, 1989. p.115.
- HOORNAERT, Eduardo. "Discurso Católico e Discurso Estrangeirado (sobre o caráter imigratório do discurso católico no Brasil)". IN:DREHER, Martin N (org.). *Imigrações História da Igreja no Brasil*. Aparecida-SP: Santuário, 1993, p.104.
- HORTON, Michael. O legado de Charles Finney. Disponível em <http://www.monergismo.com/textos/arminianismo/legado.pdf>, acesso em 17/02/2014.
- KARNAL, Leandro. Et ali. *História dos Estados Unidos*. Das origens ao século XXI. 3ª edição. São Paulo: Contexto, 2013.
- LATOURRETE, Kenneth Scott. *Uma História do Cristianismo*. São Paulo: Hagnos, 2006. Vol2.
- LINDER, R.D. "Ultramontanismo" IN: IN:ELWELL, Walter A. (org.) *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Vol. 3: N-Z.
- LUZ, Waldir Carvalho. *John Knox – o Patriarca do Presbiterianismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.
- MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MARCÍLIO, Maria Luiza. "O Povo na Igreja do Brasil Tradicional: Indicações Documentais para uma História do Catolicismo Popular Brasileiro, da Colônia aos Meados do Século XIX" IN: MARCÍLIO, Maria Luiza, et. alii. *Para uma História da*

Igreja na América Latina. Marcos Teóricos (o debate metodológico). Petrópolis-RJ: Vozes, 1986.

MATOS, Alderi de Souza. “João Calvino: dados biográficos”. Disponível em <<http://www.mackenzie.br/7033.html> >, acesso em 13/10/2008.

MATOS, Alderi de Souza. Aviva, Senhor, a tua obra: os grandes despertamentos norte-americanos. Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/7109.98.html>, acesso em 17/02/2014.

MATOS, Alderi de Souza. Lições dos Avivamentos Americanos. Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/7080.html>, acesso em 17/02/2014.

MATOS, Alderi de Souza. *Os avivamentos norte-americanos*. Disponível em: <http://www.thirdmill.org/files/portuguese/35260~11_1_01_10-22-22_AM~Os_Avivamentos_Norte.html>. Acesso em 07/11/2007. e <http://www.history.pcusa.org/history-online/presbyterian-history/timeline-presbyterian-history>, acesso em 19/07/2014.

MATOS, Alderi de Souza. *Os Pioneiros presbiterianos no Brasil (1859-1900). Missionários, Pastores e Leigos do século XIX*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

MATOS, Alderi de Souza. *Simonton e as Bases do Presbiterianismo no Brasil*. Disponível em <<http://www.mackenzie.com.br/teologia/Historia%20da%20Igreja/6%20Presbiterianismo%20brasileiro/2%20Historia%20da%20IPB/c%20SimontonEbasesPB.htm>> Acesso em 31/07/2007.

MATOS, Alderi Souza de. O Protestantismo Norte-Americano (I). Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/7020.html>, acesso em 17/02/2014.

MATOS, Alderi. Os puritanos: sua origem e sua história. Disponível em <http://www.mackenzie.com.br/7058.html>, acesso em 17/02/2014.

McGRATH, Alister. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

MENDONÇA, Antônio Gouvea & FILHO, PRÓCORO VELASQUES. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa de. O Protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*. São Paulo, nº 67, p. 48-67. Set-Nov/2005.

MENDONÇA, Protestantes, Pentecostais e Ecumênicos. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008. MORRIS, Leon. Governo Eclesiástico. In: ELWELL, Walter A. (org.) *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Vol. 2: E-M.

- NICHOLS, Robert Hastings. *História da Igreja Cristã*. 12ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- NOLL, Mark. Confissões de Fé. In: ELWELL, Walter A. (org.) *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Vol.1, A-D,
- PAIVA, GILBERTO. *Meados do século XIX: A Igreja no Brasil toma novos rumos*. Disponível em <http://www.redemptor.com.br/site/index.php?id_pagina=288> Acesso em 20/11/2007.
- PASSOS, João Décio. *Como a religião se organiza*. Tipos e processos. São Paulo: Paulinas, 2006. p.93.
- PATUZZI, Silvia. Sem intermediários. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, nº 87, p.20-21, Dez/2012. p.20.
- RAMOS, André Luiz Araújo. MIRANDA, Augusto Ridson de Araújo. *Religião Civil, destino manifesto e política expansionista estadunidense. Ameríndia*. Fortaleza-CE. Vol.4, nº 2, 2007.
- REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1984.
- RENWICK, Alexander MacDonald. “*Erastianismo*” In:ELWELL, Walter A. (org.) *Enciclopédia Histórico-Teológica*. Vol. 2: E-M.
- RIBEIRO, Boanerges. *O Protestantismo no Brasil Monárquico*. São Paulo: Pioneira, 1973.
- RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.p.386. São os líderes locais, eleitos pelas congregações.
- SANTOS, Lyndon de Araújo. "História e Religião: novas perspectivas no estudo do protestantismo". IN: *Ciências Humanas em Revista*. São Luís, v. 4, nº especial, Junho/2006. p.65..
- SANTOS, Lyndon de Araújo. "O Protestantismo no Advento da República no Brasil: discursos, estratégias e conflitos". IN: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, nº 8, Setembro de 2010.
- SILVA, Elizete. SANTOS, Lyndon Araújo dos. ALMEIDA, Vasni. “*Fiel é a Palavra*”. *Leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil*. Feira de Santana-BA: UEFES, 2011.
- THE SECOND BOOK OF DISCIPLINE (1578)”. Disponível em http://www.swrb.com/newslett/actualNLS/bod_ch03.htm, acesso em 20/08/2008.

VAN TIL, Henry R. *O Conceito Calvinista de Cultura*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p.53-54; *Calvinism*. Disponível em <http://www.newadvent.org/cathen/03198a.htm>, acesso em: 23/01/2014.

WALKER, Wiliston. *História da Igreja Cristã*. 3ª edição. São Paulo: ASTE, 2006.

WATANABE, Thiago Hideo Barbosa. A construção da diferença no Protestantismo Brasileiro. *Revista Aulas*. Dossiê Religião. São Paulo, nº 4, Abr-Jul/2007.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

WEBER, Max. *Sociologia das Religiões*. São Paulo: Ícone, 2010. WHEATON, D.H. “Sínodo”. IN: ELWELL, Walter A. (editor). *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Vol. 3: N-Z. Vida Nova: 1990.

WRIGHT, D. F. Protestantismo. In: ELWELL, Walter. *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. 1ª Edição. São Paulo: Vida Nova, 1990. Vol.3, N-Z.

TEOLOGIA NATURAL: UMA REVISÃO HISTÓRICA

Amanda dos Santos Menezes

RESUMO

A Teologia Natural é um tema antigo contudo bastante relevante para o século em solo brasileiro, o assunto alvoreceu de forma tímida no meio da tradição protestante e reformada. Em contrapartida, pensadores americanos e europeus em grandemaioria, impulsionados pelas *Gifford Lectures*, têm trabalhado de forma entusiasmada nesta temática. De acordo com o site inglês das referidas palestras, a Teologia Natural é tradicionalmente apresentada como uma terminologia portadora da tarefa de extrair provas da existência e propósitos de Deus a partir da observação da natureza por meio da razão humana. Contudo, dados históricos revelam que a definição de Teologia Natural nem sempre foi como se chega em tempos hodiernos. Neste sentido, além de oportuna enecessária a abordagem deste tema no Brasil, torna-se fundamental revisitar a história a fim de demonstrar os fatores que corroboraram para tal, como alguns aspectos culturais, sociais e religiosos.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia natural; Teologia revelada; Teologia reformada; Teologia física; Filosofia antiga; Academia de Genebra.

ABSTRACT

Natural Theology is an old theme but quite relevant for the century on Brazilian soil, the subject dawned timidly during the Protestant and Reformed tradition. On the other hand, American and European thinkers in the vast majority, driven by the Gifford Lectures, have worked enthusiastically on this theme. According to the English website of those lectures, Natural Theology is traditionally presented as a terminology bearing the task of drawing evidence for the existence and purposes of God from the observation of nature by means of human reason. However, historical data reveal that the definition of Natural Theology was not always as it is arrived at in modern times. In this sense, in addition to the timely and necessary approach to this theme in Brazil, it is essential to revisit history to demonstrate the factors that corroborated this, such as some cultural, social and religious aspects.

PALAVRAS-CHAVE: Natural theology; Revealed Theology; Reformed Theology; Physical Theology; Ancient Philosophy; Geneva Academy.

Como ressaltado inicialmente, por se tratar de um tema antigo, a raiz histórica da Teologia Natural é assaz longínqua, haja vista que as próprias *Gifford Lectures* abordam esta temática desde 1888. Assim sendo, evidentemente, todos os dados factuais que apresentam com totalidade a conceituação histórica da Teologia Natural, são complexos, densos e inexequíveis de exaurir apenas neste artigo, todavia, objetiva-se revisitar alguns *insights* históricos que compreendem desde o pensamento filosófico grego até a perspectiva do teólogo reformado Thomas F. Torrance. Para tal, realizou-se pesquisas em fontes primárias dos principais autores desta temática e comentários de especialistas a fim de verificar os pontos em destaques. Estruturalmente, este artigo abordará o cenário da *teologia naturalis* no pensamento pagão ocidental com os filósofos gregos pré-socráticos, a construção filosófica de Platão, o Primeiro Motor em Aristóteles e o princípio governador do cosmos com os estoicos; o conceito de *tria genera theologiae* em Varro; a abordagem de Clement Charles Julian Webb com as vozes de Anselmo de Cantuária, Pedro Abelardo, Tomás de Aquino, Raimundo de Sabunde; Pietro Pomponazzi, Lord Hebert de Chebury; a posição da tradição reformada presente na academia de Genebra com João Calvino, Jean-Alphonse Turretini, Herman Bavinck e Alvin Plantinga; a transformação conceitual e mecanicista na Teologia Física; o acalorado e memorável debate entre Karl Barth e Emil Brunner; e por fim, a reinterpretação de Thomas Forsyth Torrance.

1 A GÊNESE DO CONCEITO

Desde que o mundo é mundo há questionamentos acerca da ordem natural, dos elementos da natureza, da multiplicidade de deuses e até mesmo a unicidade de uma única e suprema divindade. Esses assuntos são tão relevantes, que em 1888 Adam Lord Gifford financiou as *Giffords Lectures* com o objetivo de promover reflexões e debates acerca da Teologia Natural e de assuntos correlatos ao conhecimento de Deus e outros tópicos que permeiam o domínio da Ciência e Religião nas Universidades de Edimburgo, Glasgow, St. Andrew e Aberdeen. As teses e antíteses correlacionadas aos temas supracitados podem ser livremente acessadas por meio do website oficial das *Giffords Lectures*. Mas ao se tratar efetivamente da genealogia de um conceito, torna-se indispensável a investigação de dados históricos que possibilitem a compreensão tanto de uma definição hodierna, atemporal ou até mesmo quanto a possíveis modificações conceituais. Observa-se por meio das publicações de Alister McGrath (nome de maior proeminência e relevância acadêmica na temática no presente momento), que quanto a gênese da Teologia Natural, não pode ser

encontrada muita transparência justamente por esta ter tido e ainda possuir uma diversidade de associações e significados influenciados a cada contexto histórico ao qual foi inserida. E são exatamente esses recortes históricos que darão sequência às próximas páginas deste artigo.

2 FILOSOFIA ANTIGA

Ainda que uma temática originariamente antiga, não se pode ousar supor que a Teologia Natural é um tema desatualizado ou esgotado¹. Filósofos gregos clássicos como Tales de Mileto se debruçaram na busca racional de um primeiro princípio: a *arché*. A teologia atribuída a Mileto é visualizada em Aristóteles². Ele atribuiu ao fundador da escola milésia a crença na “alma do mundo”, mas foi Aécio³ que não somente ratificou essa informação bem como identificou a autoria de Tales com a ideia do intelecto no mundo com Deus. Já em Cícero, observa-se a declaração de que “Tales de Mileto, que foi o primeiro a investigar acerca destes assuntos, disse que a água era o princípio das coisas e que deus era aquela mente que formou tudo a partir da água⁴”.

Para os filósofos jônicos, o universo pode ser entendido de forma parcial e imperfeita por meio de uma interpretação do mundo como algo inteligível e todo ordenado, ou seja, o *Kosmos*. Neste sentido, é interessante observar que para McGrath, de acordo com os jônicos, “uma Teologia Natural interpretava o mundo como um todo ordenado, isto é, como um *kósmos* e por conseguinte, foi pelo menos até certo grau, transparente ao intelecto humano. Ele cita ainda Pitágoras como sendo muitas vezes o primeiro a chamar o *kósmos* de conter todas as coisas, por causa da ordem que o governa. O termo grego *kósmos* desenvolveu assim, conotações de ordem e inteligibilidade. O universo é algo que se pode entender, mesmo que parcialmente e imperfeitamente⁵.”

¹ O assunto ainda continua ter destaque nas pesquisas acadêmicas, e.g., em 2009, William Lane Craig e James Porter Moreland editaram 11 artigos relevantes sobre teologia natural – CRAIG, W. L.; MORELAND, J. P. (eds.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Em 2013, Russell Re Manning editou 38 artigos sobre diversos assuntos sobre a relevância da teologia natural – MANNING, R. R. (ed.), *The Oxford Handbook of Natural Theology*. Em 2017, Alister McGrath publicou uma obra sobre a promessa da teologia natural cristã como Re-imagining Nature. Em Janeiro de 2022, numa consulta ao verbete “natural theology”, foram registradas 198.914 referências no JSTOR, por exemplo.

² Cf. ARISTOTLE, *De anima*, A. 5.411 a 7.

³ Cf. AÉCIO, I.7,11.

⁴ Cf. CICERO, *De Natura Deorum*, I. 25.

⁵ Cf. MCGRATH, 2017, p. 12.

Em Platão, já se tem uma construção filosófica mais elaborada e com recursos mais sofisticados escritos nas obras *Timeu* e *Leis X*. Já na *Física* e na *Metafísica*, Aristóteles apresentou o primeiro motor⁶.

Os estoicos entendiam que o objeto da teologia estoica era o princípio governador do cosmos, na medida em que pudesse também ser rotulado como “deus”⁷. Neste sentido, Marcus Tullius Cícero já havia apresentado uma elaboração de Teologia Natural em sua obra *De Natura Deorum* (45 a.c.)⁸. Por isto, McGrath entende que o termo latino *theologia naturalis* (que pode ser traduzido como uma teologia natural ou uma teologia da natureza) foi cunhado no mundo clássico pré-cristão a fim de descrever um modo geral de raciocínio que ascendeu do mundo natural ao mundo dos deuses⁹.

3 THEOLOGIA TRIPERTITA

O conceito de *tria genera theologiae* foi apresentado por Marcus Terentius Varro em *Antiquitates Rerum Humanarum et Divinarum* (≈50 - 40 a.C.), uma obra de sua autoria em que forneceu a descrição canônica da religião romana tradicional, mas que infelizmente, foi totalmente perdida. Alguns detalhes do conteúdo da obra em pauta, podem ser conhecidos por meio da produção *Religion in Republican Rome: Rationalization and ritual change* de Jörg Rüpke publicada em 2012. É oportuno ainda ressaltar, que a leitura de Varro pode ser observada por meio dos testemunhos de Tertuliano e Scaveola. Sobretudo, seu conteúdo pode ser observado em *De Civitate Dei* (426 d.C.) de Agostinho de Hipona, especificamente dos livros VI ao X em que faz a exposição de sua crítica à filosofia pagã.

Marcus Varro ainda que um escritor latino, reorganizou em grego três tipos diferentes de teologia que se configuram em: *Mythicon* – Teologia dos poetas. Oferece maior abertura para especulações e está sujeita ao menor controle; *Politicon* – Teologia do povo. Normativa, não discursiva. Abraça tudo o que for necessário para a unidade política necessária para o correto culto dos deuses; *Physicon* – Teologia dos filósofos. Mais especializada, esta se desenvolvia dentro das escolas, ou seja, fora do ambiente popular. Por meio de tais conceitos, o termo Teologia Natural se prefigurou mais enfaticamente, embora também já estivesse sido apresentado em Cícero. No entanto, sua utilização por

⁶ Cf. ARISTOTLE, *Physics*, VIII; ARISTOTLE, *Metaphysic* Λ.

⁷ Cf. ALGRA apud INWOOD, 2006, 171

⁸ Para a leitura da obra de Cícero, sugere-se a dissertação de mestrado de Vendemiatti –VENDEMIATTI, L. A., Sobre a Natureza dos Deuses de Cícero.

⁹ Cf. MCGRATH, 2016, p.13.

Varro era como referência à *Theologia Physicon* e consistia em trazer esclarecimento sobre os deuses, como por exemplo o que são, onde residem, de onde se originaram, suas qualidades, se são atemporais ou eternos bem como outras referências que não podiam ser realizadas no ambiente popular. Varro compreendia que os verdadeiros deuses são a alma do mundo e das suas partes, isto é, a própria Teologia Natural deveria estender-se precisamente até a natureza da alma racional. Em suas reflexões preliminares, Varro sustenta sua opinião de que Deus é a alma do mundo (*Kósmos*) e de que este mesmo mundo, é Deus. Neste sentido, Agostinho ressaltou que Teologia Natural não é um tipo de tratativa de comum acesso, pois esta estaria em uma categoria distinta das duas outras que compunham a tríade, e mais ainda, que há filósofos com maior credibilidade para tratar deste assunto do que Varro por possuírem amor a Deus. A crítica de Agostinho teve por objetivo apontar que Varro desenvolveu uma Teologia Natural nos limites deste mundo ou de sua própria alma, no entanto, haveria um Deus que ultrapassava toda a natureza da alma, um Criador além do que pode ser visível. Um Deus que concederia felicidade à alma dotada de razão e de inteligência, como a alma humana, fazendo-a participar da sua luz imutável e incorpórea. Assim, observa-se o conflito abarcado por Varro e Agostinho quanto a definição e abrangência do conceito de Teologia Natural que, de fato, não sobreviveu como outorgado e requerido por Varro.

4 A ABORDAGEM DE CLEMENT WEBB: SEIS VOZES DA TEOLOGIA NATURAL

A Idade Média promoveu um enlace entre a filosofia e a teologia ao ponto de afetar, inclusive, pensamentos anteriores. Segundo Colin Brown, foi neste período que as elaborações de provas em prol da existência de Deus foram respondidos por pensadores medievais, o que forneceu base para o pensamento europeu posterior. Entretanto, o que se objetiva neste momento é aferir o pensamento de seis vozes em destaque na raríssima obra *Studies in the History of Natural Theology* produzida por Clement Chales Julian Webb em 1915. Estas seis vozes são, a saber: (1) Anselmo de Cantuária, (2) Pedro Abelardo, (3) Tomás de Aquino, (4) Raimundo de Sabunde; (5) Pietro Pomponazzi e (6) Lord Herbert de Cherbury. Estes forneceram uma contribuição consistente para o contexto em pauta, todavia, não se pretende exaurir as argumentações, condenações, debates ou réplicas. Tão somente apresentá-las com vistas a compor a moldura da Teologia Natural no período em questão.

4.1 ANSELMO DE CANTUÁRIA

Autor da obra *Cur Deus Homo*¹⁰ que visou fornecer um panorama lógico acerca da expiação e suas correspondências, Anselmo foi tão importante para toda a teologia desse tempo e sobretudo na questão da existência de Deus, que segundo Emerich Coreth, foi denominado “Pai da escolástica”. Sua relevância e prestígio também foram reconhecidos em outros de seus escritos, conforme será observado adiante.

A pedido dos monges de Bec que desejavam um modelo sobre de meditação sobre a existência de Deus provado por meio da razão e sem a utilização das Escrituras, Anselmo escreveu *Monologium* em 1076 com vistas a apresentar suas argumentações lógicas e racionais em que julgamentos de valor intrínseco poderiam se legitimamente feitos. De acordo com Webb, para Anselmo, o Bem, cujo conhecimento está implícito nesses julgamentos de valores intrínsecos, não seria apenas uma das características do mundo real, mas sua natureza fundamental, na qual seu ser estaria fundamentado e no reconhecimento do qual todo conhecimento estaria enraizado. Pode-se concluir então, que acerca da argumentação de Anselmo em *Monologium*, os pressupostos de fundamentais de sua filosofia da religião são os mesmos pressupostos de Platão, e os argumentos que ele alegou em seu apoio, expressaram a mesma confiança na razão de uma apreensão genuína da realidade pela qual, posteriormente, procuraria encontrar uma formulação ainda mais concentrada com seu Argumento Ontológico. Suas argumentações foram ampliadas e solidificadas em *Proslogion*¹¹ no ano de 1079, onde segundo a definição do Dicionário de Filosofia de Cambridge, Deus é apresentado como um ser tão perfeito que não se poderia conceber nada que pudesse ser maior que Ele, sendo assim, não poderia ser fruto da mente humana visto existir na realidade extramental. Ao tomar tal definição como ponto de partida, sobretudo nos capítulos de II a IV do *Proslogion*, pode-se compreender o afamado argumento de Anselmo na leitura de Raul Landin Filhøe este é salientado em duas partes, a saber: (1) inferir da ideia clara e distinta da essência de Deus o conhecimento verdadeiro dessa essência, que é caracterizada como a de um ente sumamente perfeito e (2) a premissa inicial do conhecimento da essência desse Deus. A partir deste conhecimento é entendido que se prova a existência da divindade.

¹⁰ O conteúdo da obra também pode ser observado em “*St. Anselm and his critics: a re-interpretation of the Cur Deus Homo os St. Anselm*” de MACINTYRE, John. Datada em 1953, pode ser acessada no sítio do arquivo de pesquisas de Edimburgo.

¹¹ Para melhor interação com o conteúdo dos escritos de Anselmo, sua relevância e implicações, indica-se a obra “*Proslogium; Monologium; an Appendix, In Behalf of the Fool, by Guanilion; and Cur Deus Homo*” disponível em publicações de diferentes editoras, e.g., Franklin Classics, 2018, 312pp.

Anselmo buscou um argumento que pudesse convencer até um incrédulo na revelação, por pura força de raciocínio de que Deus existe. Ainda na leitura de Webb, o objetivo de Anselmo com seu argumento era justificar a fé já sustentada em *Monologium* como legitimamente inferida a partir dos princípios gerais da razão, mas como esta é em si mesma evidente ao mesmo tempo, não deveria ser negada sem envolver o negador em contradição. O anseio tratado em seu argumento ontológico em que o conhecimento de Deus pode ser acessível até mesmo por um incrédulo, se resume numa ilustração fornecida por Webb ao que se diz: “Um pintor que desenhou um quadro que ainda não pintou, tem o quadro em sua mente. No entanto, ele não sabe que o quadro existe, mas sabe que ele ainda não existe”. É importante ressaltar que tal argumento apesar de defensável, não forneceu uma fronteira científica entre as esferas da Teologia Natural e da Teologia Revelada, e isso se deu em parte pelo fato dele praticamente não estar familiarizado com detalhes de qualquer sistema não-cristão. O que para a geração posterior, já promoveu maior facilidade. Assim, considera-se que em suma, o argumento ontológico de Anselmo se define como a inferência à existência ou realidade de Deus a partir da própria presença em nossas mentes do pensamento sobre Deus.

4.2 PEDRO ABELARDO

Pedro Abelardo possuía um temperamento contrastante com o de Anselmo, contudo, reverenciou a sua memória. O valor da palavra Teologia no Ocidente para o estudo da doutrina cristã, tal como outros departamentos no período medieval foram devidos a Abelardo. Destaca-se a sua obra *Sic et Non* de 1122 que influenciou Pedro Lombardo em *Quatuor libri sententiarum* em 1150 e se tornou uma obra referencial em autoridade na Idade Média bem como definiu regras para os grandes mestres do século XIII.

Há no pensador em questão a mesma deficiência já observada anteriormente em Anselmo, ou seja, o fato de desconhecer outras obras teológicas, prejudicou o traçar de uma linha interativa entre as teologias natural e revelada. Com relação à Teologia Natural, Webb destaca que a posição de Abelardo em alguns aspectos é bem próxima a de Anselmo. Para ele, a unidade divina pertencia à esfera da Teologia Natural e a Santíssima Trindade à Teologia da Revelação. E a razão poderia demonstrar não apenas que havia um Deus, mas que esse Deus era, em certo sentido, três. Nesta mesma perspectiva, Abelardo defendia que em virtude de a natureza racional humana apontar para a *imago Dei*, logo, seria natural que a razão fosse direcionada a ele, cuja imagem como ser racional o homem carregava. No

entanto, sua visão se distancia de Anselmo no que tange a fé. Ele aprendeu por meio de experiências próprias a conhecer muito bem o lado moralmente fraco da convicção ortodoxa, sua tendência à lentidão intelectual e à exclusão complacente de outros das bênçãos que acreditavam serem suas. Ele identificou a crença propriamente dita com a compreensão que coloca entendimento em relação à crença, onde Anselmo colocou a crença em relação à compreensão.

Não houve em Abelardo nenhum parecer revolucionário quanto às relações entre razão e revelação, mesmo em meio a sua marcante representação da Teologia Natural no século XII. Contudo, mesmo em meio a escassez de material teológico à sua disposição, ele se permitiu conversar com outros escritores até mesmo de outras áreas com vistas a ponderar suas avaliações, confrontá-las e aperfeiçoá-las.

4.3 TOMÁS DE AQUINO

Eis então a voz que marcou a Teologia Natural no século XIII. Este, diferentemente de Anselmo e Abelardo, teve contato com diferentes obras que o auxiliou na construção de seus argumentos, como por exemplo os comentários de Averroes e Avicena. É oportuno mencionar que alguns filósofos árabes tiveram relevantes contribuições para a temática, inclusive com o afamado argumento de *Kalān*.

Antes de compor a expressiva *Summa Theologiae* entre os anos de 1265 e 1274, Aquino compôs um menor tratado conhecido como *Summa contra gentiles* entre 1259 e 1265. Este pode ser considerado o trabalho central da Idade Média em Teologia Natural, em que no terceiro capítulo do primeiro livro, traçou uma linha entre a esfera na qual a razão natural é competente e outra na qual ela é falha. Por meio desta linha, observa-se a unidade e existência de Deus inserida na competência da razão natural, o que não seria possível ao se tratar da Trindade. Isto se deu pelo fato de que o conhecimento por inferência a partir da experiência sensível, é o único possível ao homem. Neste sentido, apenas a existência de Deus pode ser deduzida por meio dos sentidos, não sua natureza essencial. Mesmo sem citar Anselmo Aquino rejeita seu argumento ontológico, e tenta minimizar a insistência em uma auto evidência da existência de Deus baseado no fato de que, existir na mente uma noção correspondente a Deus, implica apenas em uma noção e não numa existência de fato. Aquino observa que a Teologia Natural prova a necessidade de uma revelação positiva, cujo conteúdo está além de seu escopo em que há a possibilidade de milagres nos atos de Deus, nos quais a mediação de causas naturais é dispensada. No quarto

livro ele abandona completamente o terreno da Teologia Natural pelo da Revelação e aponta apenas três tipos de conhecimentos de Deus possível ao homem, a saber: (1) nós por Deus de uma verdade concernente a Deus além do alcance da razão natural; (2) o possuído pela mente humana, quando exaltada a um estado em que pode ter uma apreensão intuitiva do que lhe fora anteriormente revelado. Aquino abandonou a possibilidade de uma compreensão racional completa da tradição religiosa e tentou estabelecer uma linha dura e rápida entre as esferas da razão e da fé. Sua autoridade promoveu a delimitação das esferas da religião natural e revelada como uma parte da ortodoxia. Foi por conta desta delimitação que o deísmo saltou, com seu desprezodo que a razão certamente não poderia descobrir, e sua concentração no que a mente humana deixada a si mesmo deve necessariamente aprovar.

4.4 RAIMUNDO DE SABUNDE

Dois fatores promoveram o destaque de Raimundo de Sabunde na esfera da Teologia Natural, a saber: o fato dele ter dado ao seu livro o nome de *Theologia Naturalis* (1434-1436) e o fato de Montaigne ter sido levado por seu pai a traduzi-lo em sua juventude e o utilizado posteriormente como cabide para pendurar o mais longo de seus ensaios imortais. O assunto “Escritura” deixava o clima tenso em torno de 1595. Havia por parte da igreja de Roma uma preocupação excessiva pelo fato de a Reforma ter enaltecido a superioridade das Escrituras frente à tradição da igreja. Todavia, conforme sustentado por Webb, a censura eclesiástica do prólogo de *Theologia Naturalis* não estava relacionada à linguagem da Bíblia como se apontava na época, mas, na linguagem do livro da natureza que tornou a palavra escrita praticamente superficial. Seu prólogo é extenso e consta de argumentações que inferem a existência de dois livros, sendo um da natureza e outro das Escrituras. Sua ênfase se dá por meio do primeiro ser o único possível ao homem durante muito tempo, quando o segundo se quer existia, além de ser acessível e comum a todos os homens. No entanto, sendo Deus o criador de ambos, eles não se contradizem. Apenas um é conatural e o outro supernatural. Assim, o conhecimento necessário para a salvação poderia (pelo menos aos batizados) ser obtido por meio natural sem nenhuma revelação adicional.

Raimundo de Sabunde ignora a linha traçada entre natureza e revelação de Tomás de Aquino, além da doutrina da Trindade que diferem em vários aspectos. Sua alegação é que há semelhanças entre o homem, as árvores, plantas e animais e isto não poderia ocorrer se houvesse dois desenhistas, governantes ou artífices na natureza. Logo, o mesmo Ser que

guia, dirige e ordena as operações das árvores deu ao homem entendimento que exerce a compreensão, pois somente nele há razão e entendimento. Assim sendo, o exercício do conhecimento, inclusive de si mesmo, seguramente promove um conhecimento maior do Criador e o não exercício do conhecimento gera o inverso em mesma proporção. Ele advogou um argumento ontológico exatamente como apresentado em Anselmo e o aceita como a base do conhecimento do homem sobre Deus, incluindo a natureza trina no que pode ser conhecido por Deus seguindo uma pista dada pela própria natureza do pensamento e isso consumou sua diferença aos argumentos de Aquino.

4.5 PIETRO POMPONAZZI

O representante da Teologia Natural no período renascentista é Pietro Pomponazzi e nele encontra-se a negação da imortalidade da alma e uma visão de mundo toda como naturalista, embora num tom diferente que o de costume. Seu trabalho mais célebre se deu por meio de *De Immortalitate Animae* de 1516, que despertou a oposição do partido ortodoxo e dos Averroístas, cuja doutrina favorita da unidade de todo intelecto era negada. Na obra em pauta, ele afirma que a doutrina da mortalidade da alma é a consequência apropriada da doutrina de Aristóteles de que é a forma do corpo e afirma que Platão estava certo, pois sustentava a imortalidade da alma ao descrever o homem, não à moda de Aristóteles como um composto de alma e corpo, mas como uma alma usando um corpo por meio de um instrumento. No entanto, sua colaboração na esfera da Teologia Natural se deu por meio de *De Naturalium Effectuum Admirandorum Causis* de 1520, frequentemente citado por seu título mais curto *De Incantationibus* dirigido principalmente contra a explicação de curas milagrosas, visões e fenômenos semelhantes pela ação de seres espirituais, demônios ou anjos.

4.6 LORD HEBERT DE CHERBURY

Primeiro Barão de Cherbury, Edward Herbert mais conhecido como Lord Herbert de Cherbury é geralmente considerado o pai do deísmo inglês. Suas afinidades quanto a Teologia Natural não se encontra em muita conformidade com a Idade Média, no entanto, há pontos relevantes em seu pensamento em relação aos pensadores supracitados.

Sua filosofia da religião pode ser chamada naturalista em virtude de sua insistência na capacidade da razão natural dispensar a revelação. Ele inferiu que pelo poder, sabedoria e bondade de Deus que brilham em suas obras e por ele ser mais manifestados nelas, não

se poderia chegar ao conhecimento de Deus de nenhuma outra maneira. Sua argumentação advogou que os fundamentos da religião foram escritos no coração de todo homem e todo homem pode ser o destinatário de comunicações especiais, o que o torna independente da mediação de tradições e revelações. Com a publicação de *Veritate prout distinguitur a Revelatione, Verisimili, Possibili et a Falso* em 1624, ele atacou as ideias inatas e mostrou que as noções comuns são necessárias ao conhecimento. Herbert ensejou ainda que a graça se distingue da natureza e isto corresponde à distinção entre o particular de Deus e sua providência geral. Embora nenhuma revelação seja necessária para permitir o conhecer a Deus e o servir de maneira aceitável, ele admitiu algumas condições¹² em que se pode aceitar uma revelação. Assim, a religião natural não precisava ser coroada por nenhuma Revelação. Ela poderia permanecer eternamente sozinha e isto se tornou a primeira marca distintiva da nova Teologia Natural.

Nos dias de Herbert, a Teologia Natural havia conquistado sua liberdade. E o racionalismo não era realmente um excesso de confiança na razão, mas uma falta de confiança nela já que não tentava entender grande parte da experiência humana.

5 A TEOLOGIA FÍSICA

A chamada Era Augusta da cultura inglesa, segundo McGrath, propiciou uma excelente temporada para a TN que por vezes referida como síntese newtoniana, era extremamente adaptável por sua relação com as ciências naturais e a religião e ainda, por segurar a visão de universo estável retratado pelas normas políticas e sociais da Inglaterra. No início do século XVII a Inglaterra passou a ter um maior interesse pelo conceito da Teologia Natural. Os reflexos religiosos e políticos promoveram a disseminação do ateísmo e materialismo em multiformidade, o que impulsionou a busca à uma abordagem mais conveniente que pudesse de alguma forma conter ações mais radicais e extremistas. Com isto, a religião foi reformulada e redirecionada com vistas a atender tanto a uma esfera social estável quanto a uma filosofia natural com motivações religiosas. Um apelo a Teologia Natural pareceu uma excelente estratégia para viabilizar novos conceitos que permeavam uma síntese da ordem social e natural. A motivação central do cristianismo inglês em promover uma TN

¹² A primeira é que, antes de consultá-la, é preciso fazer todo o possível por meio da oração ou algo semelhante para "provocar a providência tão particular quanto universal"; a segunda é que a revelação é feita para si mesmo; a terceira, que deve nos convencer a algum curso bom em si; a quarta que aquele que abraça a revelação deve estar consciente de uma maneira especial da influência divina. Isso significa dizer que nenhuma autoridade externa deve jamais substituir os ditames de uma consciência independente ou substituir os deveres da religião natural, e que nenhuma aceitação de uma verdade revelada pode ter valor religioso além de uma percepção real do indivíduo. sua adequação ao seu próprio caso, ou a partir de um senso pessoal de sua origem divina (WEBB, 1915, p.351, tradução nossa).

não era dogmática e sim apologética, e isto fica claro por meio de três motivos, a saber: (1) O surgimento da crítica bíblica que colocou em xeque a confiabilidade das Escrituras. (2) A descrença nas autoridades eclesiásticas que promoveu a busca por fontes de conhecimento externas ao domínio da igreja. (3) A busca de uma religião da natureza que fosse mais simples do que a então religião organizada.

A transformação conceitual se deu por meio da filosofia natural de Francis Bacon em que o oposto apropriado da Teologia Natural que conta com a razão natural independente de proveniências sobrenaturais é a Teologia Revelada. Com isto, é a fonte do conhecimento teológico que é natural, não seu objeto. Posteriormente, nas ditas metáforas dos dois livros de Deus observadas de forma mais contundente e politicamente desengajada em Sir Thomas Browne por meio de *Religio Medici* em 1643, nota-se que o objetivo era um ponto de vista mais intelectual e espiritual, com uma TN que apelava para a sabedoria dos patriarcas. Conforme observado pelo bispo anglicano John Wilkins em *Of the Principles of Duties of Natural Religion* de 1675, tratava-se de uma idade degenerada que havia sido miseravelmente atropelada pelo ceticismo e pela infidelidade.

A notável obra de Walter Charleton intitulada *Darkness of Atheism Dipelled by the Ligth of Nature* de 1652, inferia em seu subtítulo um tratado físico-teológico com o objetivo de ser uma forma de referência à Teologia Natural, no entanto, tal expressão passou a ser específica para a teologia ascendente na Inglaterra – ou seja, a denominada *physical theology* ou teologia física. A Teologia Natural inglesa inicialmente partia de uma observação da ordem natural com vistas a inferir a existência de Deus como promotor de tal ordem, a partir de 1690 passa a busca pela engenhosidade, ou seja, a busca pela identificação de uma abordagem específica de uma TN que enfoca as evidências aparentes de *design* no mundo natural, tanto físicas quanto biológicas. O peso religioso nas ciências apoiado na teologia física mostrou-se excessivo e, em meados do século XIX, Charles Darwin esvaziou o argumento da finalidade tal como William Paley apresentou em *Natural Theology* de 1802. A relação íntima entre ciência e religião que estava tão nítida na teologia física inglesa, na Alemanha sofreu duras críticas e em maior proeminência por Immanuel Kant, que não aceitou o argumento da finalidade e desenredou os fios que uniam a ciência e religião. Isto pode ser observado em sua *Kritik der reinen Vernunft* (KrV A, 1781; KrV B, 1787) em que ele advogou ser improvável atingir racionalmente provas acerca do Ser Supremo. Semelhantemente, empregava-se as mesmas críticas à teologia física inglesa o filósofo escocês David Hume que advogou ser impossível saber alguma coisa sobre a

natureza de Deus que afetasse a conduta humana. À semelhança de Hume, Kant fazia notar que era impossível encontrar justificação racional para qualquer ordenação natural diferente num mundo futuro do que aquela experimentada neste. Ao passo que a evolução darwinista não decretou a sentença de morte da Teologia Natural, o papel desta na prática das ciências na Grã-Bretanha e na América do Norte certamente diminuiu durante as últimas décadas do século XIX. Esta foi uma consequência significativa dos desenvolvimentos na organização social das ciências. A reação contrária ao naturalismo científico resultou no desenvolvimento de uma nova Teologia Natural com vistas a reconciliar ciência e religião. Contudo, os cristãos ortodoxos aniquilaram tal reconciliação e repudiaram seu modernismo teológico baseados na negação de Karl Barth em 1934.

6 VOZES DA TRADIÇÃO REFORMADA

Com seu afloramento em Genebra e tendo João Calvino como principal porta-voz, a tradição reformada passou por algumas disjunções promovidas pelas interpretações diferenciadas das Institutas da Religião Cristã de Calvino.

Nesta seção, serão mencionadas quatro vozes associadas à esta tradição e seus posicionamentos relacionados à Teologia Natural. É oportuno salientar o surgimento do projeto de uma Teologia Natural Autônoma na Academia de Genebra, Teologia esta que será duramente criticada pelo teólogo reformado Karl Barth, o qual será melhor observado na seção posterior reservada para o seu debate com o teólogo suíço Emil Brunner.

6.1 JOÃO CALVINO

Calvino em seu célebre legado *Institutio Religionis Christianae* (As Institutas) defendeu a origem de um conhecimento sólido e verdadeiro a partir de um conhecimento de Deus e de um autoconhecimento, ou seja, conhecer a si mesmo conduziria a um encontro com Deus, isto se daria por meio da inferência de que há na mente humana um senso de divindade indubitável e que não pode ser retirado, neste sentido, o homem seria atraído para Deus reconhecendo não apenas em sua existência, mas sobretudo, como seu Criador. Assim, o homem conseguiria observar a revelação de Deus em toda a obra da criação, pois como exposto em suas palavras, para onde quer que o homem olhe, verá o brilho das centelhas da glória de Deus e isto o incitaria à adoração e ao despertar da esperança de uma vida futura, todavia, tal revelação só seria possível mediante a vontade de Deus em permitir Sua contemplação que não seria possível ao homem de forma autônoma. Isto devido ao pecado

ter corrompido este vislumbre natural de seu Criador, logo, ainda que como expressado pelo salmista no salmo 19 de que os céus proclamam aglória de Deus, ele também ressalta que a Lei do Senhor é sem defeito e seu testemunho é fiel. Neste sentido, a Revelação seria a fonte impecável do conhecimento de Deus, contudo, a natureza seria também uma via possível ainda que numa visão corrompida.

6.2 JEAN-ALPHONSE TURRETTINI

A nomeação de Robert Chouet à cadeira de filosofia em 1669 na Academia de Genebra promoveu significativas mudanças nas correntes intelectuais prevalecentes. O trânsito do século XVII para o XVIII foi descrito como um período de desenvolvimento gradual da ortodoxia ao Iluminismo desta Academia, o que promoveu um novo interesse na teologia física inglesa na pessoa de Jean-Alphonse Turretini, ocupante da cadeira de teologia em 1705 que sustentou uma Teologia Natural racionalista, ou seja, autônoma. Por meio de *Theses de theologia naturali* de 1737, ele engendrou um novo modelo de Teologia Natural para a Academia de Genebra, onde a autonomia da razão humana superaria as Escrituras e fomentou argumentos racionais que anulavam a necessidade da intervenção do Espírito Santo para conferir algo ao coração do homem. Jean-Alphonse abandonou a doutrina reformada presente em Genebra e sustentou que a Queda não havia afetado a capacidade racional do ser humano.

6.3 HERMAN BAVINCK

Para o teólogo reformado holandês, o conhecimento de Deus é possível ao homem por Deus ser pessoal e manter comunhão com suas criaturas a fim de ser adorado, todavia, o homem não poderia conhecer a Deus em sua essência, isto só seria possível por meio da revelação em Jesus Cristo. Ele segue sua argumentação com a sustentação de que o conhecimento que Deus revelou de si mesmo na ordem criada e na Escritura não se limita ao entendimento humano por se tratar do infinito relacionado ao que é finito. Bavinck partilhou do posicionamento de Calvino relacionado ao *sensus divinitatis*, ou seja, a revelação agiria sobre a consciência humana por meio das impressões e intuições de quem a criou. Ele rechaçou a possibilidade de uma Teologia Natural Autônoma e colocou a Teologia Natural restrita à Teologia Revelada, ou seja, a revelação geral seria insuficiente embora fosse capaz de conduzir o homem a Deus, todavia, seria necessário a intervenção da pessoa de Jesus Cristo, o único caminho para o Pai.

6.4 ALVIN PLANTINGA

Uma outra voz marcante para a abordagem em pauta, no entanto, mais recente que os supracitados, é o filósofo americano Alvin Plantinga. Em sua compreensão, a Teologia Natural é tão somente uma tentativa de provar ou demonstrar a existência de Deus e a rejeita vigorosamente por considerar que Deus não é autoevidente. Em 1980 por meio de um artigo intitulado *The Reformed Objection to Natural Theology*, Plantinga expôs a crença de que uma proposição é adequadamente básica para uma pessoa apenas se for evidente para os sentidos. Ao considerar as opiniões de Tomás de Aquino, ele depreendeu que para que a crença em Deus seja racional, ela deve ser baseada em outras proposições ou evidências disponíveis para os sentidos. Então se este pensamento fosse seguido, a crença em Deus se tornaria dependente de uma Teologia Natural. Neste sentido, para Plantinga a Bíblia seria a comunicação de Deus escrita para o homem, entretanto, devido a condição humana com a Queda, a ação do Espírito Santo seria indispensável para o acesso a tal comunicação. Suas indagações promoveu o levante de questões extremamente significativas relacionadas à natureza e ao alcance da Teologia Natural e que seguiram sendo de grande importância em debates posteriores.

7 O DEBATE ENTRE KARL BARTH E EMIL BRUNNER

Uma simples palavra foi capaz de colocar um ponto final definitivo nesta longa amizade, a saber: *Anknüpfungspunkt* [ponto de contato]! Ao observar o desenvolvimento histórico da Teologia Natural, pode-se compreender que a atitude mais radical e mais negativa adotada na teologia cristã seja a Karl Barth direcionada a Emil Brunner.

Brunner em 1934 publicou *Natur und Gnade: Zum Gespräch mit Karl Barth* em que defendeu a necessidade da descoberta de um caminho de volta para a legítima Teologia Natural. Em suas argumentações, ele considerava a existência de um ponto de contato entre Deus e o homem, o que possibilitava a revelação divina devido ao fato do homem ser a imagem de Deus, logo, análogo a Deus. Acima de tudo, considerou que a Queda não havia afetado a capacidade do discernimento da presença de Deus na natureza. A impetuosa reação de Barth se deu por meio do mais sucinto título literário da história religiosa por meio de *Nein! - Antwort an Emil Brunner* onde expressou seu altissonante “não” à avaliação positiva de Brunner relacionada à Teologia Natural e sustentou que o Espírito Santo não precisaria de nenhum ponto de contato além do que Ele mesmo se propusesse a estabelecer. Barth considerou que a Teologia Natural lesava a indispensável autorrevelação de Deus em

Cristo e que seria impossível o homem ditar as regras para o acesso ao conhecimento de Deus, ou seja, isto implicaria numa autonomia humana fundamentada em seus desejos de assumir e controlar as coisas.

Evidentemente que a ascensão de Adolf Hitler ao poder na Alemanha e o avançado protestantismo liberal em fazer uma avaliação positiva do Estado corroborou para a preocupação e reação enérgica de Barth. Apesar da Teologia Natural não possuir relações com a situação política da Alemanha nazista, a sua concepção de uma Teologia Natural Autônoma oriunda de Jean-Alphonse Turretini na Academia de Genebra que rejeitava a necessidade da revelação foi o bastante para o seu posicionamento intransigente. Ao analisar mais detalhadamente e com base no desenvolvimento histórico do conceito, a crítica de Barth estaria, na realidade, mais direcionada às concepções de uma Teologia Natural moldada nas pressuposições iluministas.

8 THOMAS TORRANCE

Mas e se houvesse uma proposta em que a Teologia Natural fosse vista como subordinada à Teologia Revelada e sua estruturação estivesse baseada na revelação divina? Bom, esta foi a abordagem de Thomas Forsyth Torrance! Ele defendeu uma ação da Teologia Revelada que não só legitimava quanto definia o propósito da Teologia Natural. A sua sustentação viabilizou uma realocação conceitual da Teologia Natural. Sua reinterpretação estava alinhada à antiga proposta que a Academia de Genebra defendia além de possuir um tom contundente que buscou responder os questionamentos salientados por Karl Barth.

Em sua obra *The Problem of Natural Theology in the Thought of Karl Barth* de 1970, ele afirmou que uma das objeções mais fundamentais de Barth à Teologia Natural dizia a respeito à uma tendência humana inata de desenvolver e afirmar a sua própria autonomia, como pode ser observado na seguinte transcrição: “A reivindicação de um conhecimento natural de Deus, como Barth o entende, não pode ser separada de todo um movimento do homem no qual ele tenta justificar-se contra a graça de Deus, e que só pode se transformar em uma teologia natural que é antitética ao conhecimento de Deus como ele realmente é em seus atos de revelação e graça. Desse ponto de vista, o perigo da teologia natural reside no fato de que, uma vez concedido seu fundamento, ele se torna o terreno no qual tudo o mais é absorvido e naturalizado, de modo que até o conhecimento de Deus mediado por meio de sua autorrevelação em Cristo é domesticado e adaptado a ele até se

tornar uma forma de teologia natural¹³”. Sua análise positiva mais importante relacionada ao tema em pauta está em *The Transformation of Natural Theology*, uma palestra realizada na *Richard Lectures* em 1978, promovida pela Universidade de Virgínia. Nesta palestra, Torrance apontou o caminho para a reconstrução da Teologia Natural e desenvolveu a visão de Atanásio em que os conhecimentos tanto de Deus quanto do mundo partilhavam dos mesmos fundamentos finais da racionalidade de Deus como Criador.

Torrance reconduziu a Teologia Natural a um lugar de importância dentro da teologia cristã baseada na compreensão de que o conhecimento de Deus na natureza e no mundo é oriundo da revelação que parte direta e exclusivamente da determinação do próprio Deus. Neste sentido, pelos pressupostos da tradição cristã, a Teologia Natural em Torrance seria possível se fundamentada na compreensão trinitária da doutrina da criação e encarnacional, e ainda, com o propósito de servir como uma fonte ressonante da revelação de Deus, e não como prova de sua existência conforme sustentado em vários recortes históricos.

CONCLUSÃO

Conforme observado, o termo “Teologia Natural” inicialmente não tinha por objetivo a designação de ser um veículo que visava provar a existência de Deus, conceito este que se tornou proeminente na Idade Média. No entanto, desde então inúmeras foram as fases, abrangências, possibilidades, convergências e divergências em torno de tal temática. A interação entre ciência e religião também foi alvo de muitas controvérsias visto estar extremamente entrelaçada ao tema em questão. O conceito da Revelação, contudo, sempre foi o ponto chave a ser contestado visto que alguns resguardos a punham como desnecessária, outros como complementar, outros como fonte exclusiva e absoluta, outros a observavam numa esfera sinérgica entre o homem e Deus e houve os que ainda rejeitaram toda e qualquer possibilidade fora da tão somente vontade do Criador em se revelar ou não. Fica claro ainda, que algumas questões sociais e políticas inerentes a cada contexto histórico corroboraram para determinadas assimilações e interpretações.

Mas a pergunta que fica após tais observações é: pode-se conhecer Deus por meio da natureza? A Teologia Natural deve de todo ser rejeitada? Há alguma abordagem na Teologia Natural que possa ser útil?

¹³ Cf. MCGRATH, 2001, p.280, tradução nossa.

Para as repostas a estas perguntas e um aprofundamento maior da temática, sugere-se pesquisar as abordagens de Alister McGrath, nome de maior referência e proeminência acadêmica internacional em tempos hodiernos, principalmente em sua obra *The open secret: a new vision for natural theology* (2008). Esta já pode ser encontrada em português como “Teologia Natural: Uma nova abordagem”, publicada pelas Edições Vida Nova em 2019.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. [*Dizionario di Filosofia*] Trad. Alfredo Bosi. 5.ed. revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALGRA, Keimpe. Teologia estóica. In: INWOOD, Brad (org.). Os Estóicos. [*The Cambridge companion to the stoics*] Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira / Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

AMES, Cecilia. Artigo “La Apología y el Diálogo en los primeros apologistas latinos: Tertuliano y Minucio Félix”. In: Circe, n.12, 2008, pp.45-60. Disponível em:

<<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5411175>>.

ARISTOTLE. Aristotle in 23 volumes. Trad. Hugh Tredennick. Cambridge, MA:Harvard University Press; London: William Hermann Ltd., 1933, 1989.

AUDI, Robert. Dicionário de Filosofia de Cambridge. São Paulo: Paulus, 2006.

BAVINCK, Herman. Dogmática Reformada. Volume 1. 1.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

Bíblia Sagrada. Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil. 2.ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BROOKE, John H. Ciência e Religião: algumas perspectivas históricas. Trad. Ana Sampaio. 1.ed. Portugal: Porto Editora, 2003.

BROWN, Colin. Filosofia e Fé Cristã. Trad. Gordon Chown. 1.ed. São Paulo: VidaNova, 2007.

BURNET, John. O despertar da filosofia grega. Trad. Mauro Gama. São Paulo: Editora

Siciliano, 1994.

CALVINO, João. As Institutas. Volume 1. 2.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

_____. Hebreus – Série Comentários Bíblicos. Trad. James Anderson. 1.ed. São Paulo: Editora Fiel, 2013. Versão eletrônica.

CICERO, Marcus T. De Natura Deorum. In: GOOLD, G. P. (ed.). Loeb Classical Library. Harvard: Harvard University Press, 1994.

CORETH, Emerich. Deus no pensamento filosófico. Trad. Francisco De Ambrosio Pinheiro Machado. 1.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

DAWKINS, Clinton R. The God Delusion. Londres: Bantam Press, 2006.

DE LUBAC, Henri. Surnaturel: Études historiques. Paris: Aubier-Montaigne, 1946.

DOOYEWEERD, Herman. Raízes da cultura ocidental - as opções pagã, secular e cristã. Trad. Afonso Teixeira Filho. 1.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

DOS SANTOS, George C. Resenha da obra “Ciência, religião e naturalismo: Onde está o conflito?” de Alvin Plantinga. Fides Reformata. Vol. XXIV, n. 1, São Paulo: 2019. Disponível em <https://cpaj.mackenzie.br/fides-reformata/fides-reformata-24-n1/>. Acesso em 2 mar. 2020.

_____- Resenha da obra “Fundamentos do diálogo entre ciência e religião” de Alister McGrath. Fides Reformata. Vol. XXII, n. 2, São Paulo: 2007. Disponível em <https://cpaj.mackenzie.br/fides-reformata/fides12-n2/>. Acesso em 2 mar. 2020.

_____- Resenha da obra “Os territórios da ciência e da religião” de Peter Harrison.

In Fides Reformata. Vol. XXIII, n. 2, São Paulo: 2018. Disponível em <https://cpaj.mackenzie.br/fides-reformata/fides-reformata-23-n2/>.

FORTIN, Ernest L. Classical Christianity and the political Order: Reflections on the Theologico-Political Problem. v.2 Londres: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

GILSON, Etienne. A filosofia na Idade média. Trad. Eduardo Brandão. 1.ed. São Paulo:

Martins Fontes, 2001.

HARRISON, Peter. *Ciência e Religião*. Trad. Eduardo Rodrigues da Cruz. 1.ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

KEE, Alistair. *The Way of Transcendence: Christian Faith Without Belief in God*. 1.ed. Londres: Penguin Books, 1971.

KLAUBER, Martin. Artigo “Jean-Alphonse Turretini (1671–1737) on NaturalTheology: The Triumph of Reason Over Revelation at the Academy of Geneva”. In: *Scottish Journal of Theology*. v. 47, n. 3, 1994, pp 301-326. Disponível em:
<https://www.cambridge.org/core/journals/scottish-journal-of-Theology/article/jeanalphonse-turretini-16711737-on-natural-theology-the-triumph-of-reason-over-revelation-at-the-academy-of-geneva/E4AAA6AE33A1C6B10F9E70370DF49EA2>

LANDIN FILHO, Raul. Artigo “Argumento ontológico: a prova a priori da existência de Deus na filosofia primeira de Descart”. In: *Discurso*, n. 31, 2000, p.115. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38036>>.

MACDONALD, George. *At the back of the north wind*. 2.ed. Filadélfia: David McKay Publisher, 1919.

MCGRADY, Arthur S. *Filosofia Medieval*. São Paulo: Idéias & Letras, 2008.

MCGRATH, Alister E. *A Ciência de Deus: uma introdução à teologia científica*. 1.ed. Minas Gerais: Ultimato, 2016.

_____. *Fundamentos do diálogo entre Ciência e Religião*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *O ajuste fino do universo: Em busca de Deus na ciência e na teologia*. Trad. Rodolfo Amorim. 1.ed. Minas Gerais: Ultimato, 2017.

_____. *Re-Imagining nature: The promise of a Christian natural theology*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2017.

_____. *Science & religion: An introduction*. Oxford: Blackwell Publishing, 1999.

_____. Teologia natural: Uma nova abordagem. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2019.

_____. The open secret: A new vision for natural theology. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

_____. Thomas F. Torrance: An intellectual biography. London: T & T Clark, 1999.

MERCIER, André. Thought and being: an inquiry into the nature of knowledge. Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft, 1959.

MICHAEL, Heyd. Between orthodoxy and the Enlightenment: Jean-Robert Chouet and the introduction of cartesian science in the Academy of Geneva. In: The American Historical Review, v. 89, n. 2, 1984, pp. 474-475. Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/ahr/89.2.474>>.

Penny Cyclopaedia of the society for the diffusion of useful knowledge. vol. XXIV, London: Charles Knight. Disponível em <https://archivree.org/details/ThePennyCyclopaediaOfTheSocietyForTheDiffusionOfUsefulKnowledge>.

PLANTINGA, Alvin. Conhecimento e crença cristã. Trad. Sérgio Ricardo Neves Miranda. 1.ed. Brasília, DF: Academia Monergista, 2016. [Versão eletrônica].

RÜPKE, Jörg. Religion in Republican Rome: Rationalization and ritual change. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

SCHAEFFER, Francis. A morte da razão. 7ª ed. São Paulo: ABU Editora S/C; Editora Fiel, 1997.

VENDEMIATTI, Leandro A. Tese “Sobre a natureza dos deuses de Cícero”. Disponível em: <<http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/269176>>.

WEBB, Clement C. J. Studies in the history of natural theology. Oxford: Clarendon Press, 1915.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Culture and value: A selection from the posthumous remains. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 1998.

UMA SOCIEDADE “SEM CULPA” PRECISA DE EXPIAÇÃO?

Mizael de Souza Meireles¹

RESUMO

Este artigo trata da Doutrina da Expição para uma sociedade que se imagina sem culpa, daí veio termo “sem culpa”, a impressão que se tem deste tema é que são duas perspectivas antagônicas, porque, se não tem a culpa para que a expiação? No entanto, esta pesquisa elencou justamente um entrelaçamento dessas perspectivas, visando informar a sociedade contemporânea que o livramento de forma eficaz do tormento da culpa está no Evangelho. Então, buscou-se primeiramente compreender os conceitos de sociedade e de culpa, estabelecendo um diálogo entre alguns teóricos da sociologia, filosofia, psicologia e teologia, de modo a elucidar o pensamento da sociedade contemporânea em relação ao sentimento de culpa e de como esta enaltece as maneiras que no pensamento teológico reformado são ineficazes; em seguida, confronta-se a sociedade que se imagina sem culpa com a Doutrina da Expição Definida, no intuito de revelar o quanto as pessoas dessa sociedade são culpadas, e também tornar relevante o fato de que, somente pela fé em Cristo, as pessoas receberão o perdão genuíno de Deus Pai, pois a morte expiatória do Deus Filho é suficiente e eficaz para livrar as pessoas da culpa do pecado. Os resultados do estudo que contou com obras de autores que dirigem suas abordagens relacionadas direta e indiretamente ao tema apontam para uma maior necessidade de ampliação do tema, principalmente no que tange a compreensão da sociedade contemporânea, uma vez que está em constantes mudanças.

PALAVRAS-CHAVE: Expição. Sociedade. Culpa. Pecado. Perdão. Cristo.

ABSTRACT

This work deals with the Doctrine of the Atonement for a society that imagines itself without guilt, hence the term “without guilt”, the impression we have on this theme is that they are two antagonistic perspectives, because, if there is no guilt for what the atonement is? However, this research has precisely listed an intertwining of these perspectives, aiming

¹ Essa produção bibliográfica se trata de um dos pontos desenvolvidos na monografia “A doutrina da expiação para uma sociedade ‘sem culpa’”, sob a orientação do Prof. Me. Rev. Daniel Oliveira Kozlowski de Farias, aprovada pela banca examinadora do Seminário Teológico Presbiteriano Rev. Ashbel Green Simonton, em 2020.

to inform contemporary society that the effective escape from the torment of guilt is in the Gospel. So, we first sought to understand the concepts of society and guilt, establishing a dialogue between some theorists of sociology, philosophy, psychology and theology, in order to elucidate the thinking of contemporary society in relation to the feeling of guilt and how it praises the ways that in reformed theological thinking are ineffective; then, the development of the Doctrine of the Atonement in Christianity is listed, grounding it from the perspective of Re-formed Theology, establishing a nomenclature to that doctrine that best matches its importance, being then called the Doctrine of the Defined Atonement ; and soon after, the society that imagines itself without guilt is confronted with the Doctrine of the Defined Atonement, in order to reveal how guilty the people of that society are, and also to make relevant the fact that, only by faith in Christ, the people will receive the genuine forgiveness of God the Father, for the atoning death of God the Son is sufficient and effective to free people from the guilt of sin. In the analysis and re-research for the exposition of the subject on screen, the qualitative research approach was used, especially the theoretical and methodological procedures used in the development of the work, which took place through bibliographic material. The results of the study, which included works by authors who direct their approaches directly and indirectly related to the theme, point to a greater need for broadening the theme, especially with regard to the understanding of contemporary society, since it is constantly changing.

KEYWORDS: Atonement; Society; Fault; Sin; Pardon; Christ.

[...] e que, vestido de nossa carne, destruiu ele a morte com o pecado, para que a vitória e o triunfo fossem nossos; ofereceu ele em sacrifício a carne que recebeu de nós, para que, feita a expiação, apagasse nossa culpa e aplacasse justa ira do Pai.

João Calvino

O CONCEITO DE SOCIEDADE

O conceito de sociedade se refere a um conjunto de pessoas com mesmo objetivo, cuja finalidade é resguardar ou alterar os padrões éticos e morais para o melhor convívio dos seus componentes. A sociedade de forma geral é importante para a manutenção dos valores culturais e crenças de um grupo de pessoas. E para compreender os meandros desses valores é necessário olhar para sociedade pela perspectiva da Sociologia, ciência responsável pelo estudo da sociedade.

Conforme o pensamento de um dos pioneiros da sociologia, Auguste Comte (1978, p. 4) a evolução da sociedade passaria por três estágios, chamados de estado: teológico, metafísico e positivo. No estado teológico ocorreria a interferência arbitrária dos agentes

sobrenaturais na sociedade. No seguinte, o estado metafísico, seria a substituição simples dos agentes pelas forças abstratas. Por fim, no estado positivo, o ser humano reconhece a impossibilidade do absoluto, passando a se preocupar com a descoberta da utilidade do raciocínio e da observação, e, com as suas relações invariáveis de sucessão e de semelhança. Esse estado seria, então, o ápice que qualquer sociedade poderia alcançar.

A partir disso, evidencia-se que na compreensão comteana sobre o processo de transformação social, o estágio teológico é baseado na relação do homem com sua crença e a interferência desta na vida cotidiana. Em consonância a isto, Ferreira (2001, p. 37) ao se referir à sociedade no estado teológico, entendeu que as sociedades eram centradas nos seus deuses, conforme a sua cultura, e que à medida de todos os valores sociais se referia a essas divindades. Logo, o fenômeno sobrenatural era quem governava aquela sociedade.

Não obstante, observa-se que o estado metafísico se tornou um estágio de intermediário entre o estado teológico e o positivo. No estado metafísico ocorreu uma mudança da crença subjetiva para uma visão focada na busca pela verdade do universo. De acordo com Ferreira (2001, p. 37) nesse estágio as divindades foram reduzidas a seres de essência onipresente a vida social, e os dogmas da fé questionados e retificados. Enquanto, o estado teológico era definido por ordem divina, o metafísico era definido pela busca de explicações no significado abstrato das coisas, ou seja, nesse estágio intermediário não se é governado pela divindade, mas também não se encontra a verdadeira observação. No entanto, segundo a Professora Ana Brandão (2011, p. 83) ocorreu no estado metafísico uma caminhada da razão para seu encontro com o autêntico valor científico.

Consecutivamente, o estado positivo foi o último degrau desse pensamento comteano, pois as crenças e a busca pelo absoluto foram substituídas por uma nova relação exclusiva entre as pessoas. Quanto a isso, conforme Ferreira (2001, p. 37) explicou a sociedade capitalista moderna refletiu esse estágio. Pois, foi nessa sociedade que ocorreu uma concepção antropocêntrica e a partir dela o homem se colocou como o regente da vida social. Entretanto, a solidificação desse estágio só se concretizaria, se a física social coordenasse todos os âmbitos da ciência, sejam eles, a Física, a Química, a Astronomia etc. Ao passo que, o espírito positivo prestaria indicadores fundamentais para conceber de forma consensual a nova ordem, com base na razão.

Em vista disso, elenca-se que no pensamento comteano, a sociedade seria o conjunto de pessoas estruturadas pela razão, ou seja, “uma reflexão positivista que pudesse criar leis para a vida social, para o desenvolvimento da civilização, para vida moral e prática

do homem civilizado” (SILVA, 2008, p. 62). Assim, o pensamento comteano implementou diretrizes que pretendiam promover o bem-estar social a um maior número de possível de indivíduos.

Antes de prosseguir com a discussão do conceito de sociedade, cabe ressaltar o conceito positivista, como Cláudia Costa definiu, trata-se do pensamento que “glorificou a sociedade europeia do século XIX, em franca expansão. Procurava resolver os conflitos sociais por meio da exaltação à coesão, a harmonia natural entre os indivíduos, ao bem-estar do todo social” (COSTA, 2005, p. 73). Mas também, o pensamento positivista reforçou a busca por mais conhecimento intelectual e natural.

Em contraposição, Martins (2012, p. 28) comentou que esse pensamento positivista de Comte, reverbera na sociedade atual naquilo que se refere às relações sociais dominantes, pois o positivismo é refletido na realidade existente, confirmando valores morais e normas que permitem um ser humano domine outro.

Além disso, observa-se que algumas mudanças significativas ocorreram na sociedade, a principal entre elas segundo pensamento comteano seria a mudança de referencial, as mais diversas sociedades deixaram de ser regidas pelas suas divindades para serem governadas pelo homem. Assim sendo, se avultaram os questionamentos, a evolução da ciência, a tecnologia, as guerras, as epidemias e as diversas transformações sociais ao longo dos séculos, e estes influenciaram na construção da sociedade contemporânea.

Agregado a isso, o pensamento positivista pouco tempo depois influenciaria Durkheim de tal forma que ele associaria esse pensamento a Sociologia nos termos das Ciências Naturais a fim de estudar a sociedade:

Com efeito, para as sociedades como para os indivíduos, sendo a saúde boa e desejável, é a doença, ao contrário, algo de ruim que deve ser evitado. Se, então, encontrarmos um critério objetivo, inerente aos próprios fatos, que nos permita, nas diversas ordens de fenômenos sociais, distinguir cientificamente a saúde da doença, a ciência será capaz de esclarecer a prática, muito embora se conservando fiel ao método que lhe é próprio. Como não consegue, presentemente, atingir o indivíduo, não pode, sem dúvida, nos fornecer senão indicações gerais, que só serão convenientemente diversificadas se entrarmos diretamente em contato com o individual, por meio da sensação (DURKHEIM, 1977, p. 42).

Portanto, o pensamento Durkheim visava uma sociedade saudável ainda que sem os métodos científicos próprios. Ele assemelha a sociedade ao corpo humano, quando o corpo está doente, não significa necessariamente que todos os órgãos estão enfermos, mas pode ser que um órgão ou outro esteja. Assim, os indivíduos são os órgãos do corpo da sociedade.

E se um indivíduo estivesse adoecido deveria ser tratado aparte da sociedade. Não obstante, na percepção de Martins (2012, p. 37), se observa, por exemplo, que a violência brasileira na atualidade, no pensamento de Durkheim, seria tratada desta maneira: o elemento que ataca a segurança da sociedade seria isolado e medicado como se fosse um dos órgãos do corpo humano adoecido.

Em síntese, a sociedade na perspectiva de Durkheim foi compreendida como organismo vivo, saudável e formada por indivíduos. Assim, ele entendeu que a sociedade está acima do indivíduo. Segundo o pensador Tomazi (1993, p. 18) expendeu a sociedade na visão de Durkheim é um conjunto de normas de ação, pensamentos e sentimentos, que são construídos fora da consciência do individual. Esse conceito denota então, que os problemas de cunho social devem ser solucionados pela própria sociedade. Porém, esse pensamento influenciou a sociedade atual a centrar-se e convergir-se cada vez mais, para uma dimensão humanista.

Diferentemente das perspectivas positivistas, para Elias (1994, p. 12) cada sociedade tem a sua peculiaridade, ou seja, não se pode ter um conceito geral que abranja todas as sociedades, nem as façam funcionar como as mesmas regras e valores éticos, pois em cada época e país teve um tipo de sociedade. Elias ainda ressalta o motivo da existência da sociedade quando afirma que:

[...] Ela só existe porque existe um grande número de pessoas, só continua a funcionar porque muitas pessoas, isoladamente, querem e fazem certas coisas, e, no entanto, sua estrutura e suas grandes transformações históricas independem, claramente, das intenções de qualquer pessoa em particular (ELIAS, 1994, p. 12).

Em consonância com esta citação, o sociólogo Loyal (2009, p. 84) enunciou que na visão figuracional as redes das relações de interdependência entre as pessoas geram os seres humanos. Com isso, as estruturas sociais formadas por eles não podem ser diminuídas às atitudes ou interesses individuais. Pois, são responsáveis por desenvolver, forjar o crescimento e traçar rumo da vida das pessoas.

De acordo com esses conceitos de sociedade de Elias e Loyal as individualidades comuns em cada momento é o bojo que forma a sociedade e não a vontade particular de uma pessoa. Pois, cada pessoa é um sujeito. Conseqüentemente, cada sujeito possui sua própria identidade. Uma vez que esse ser se relaciona com outros sujeitos por inúmeros motivos, por exemplo, as relações no ambiente de trabalho, escolar, transporte coletivo,

círculos de amizade, igrejas etc. Por isso, essas formas de se relacionar sofrem constantes transformações que desembocam em um retrato da sociedade contemporânea.

Desse modo, constata-se que era necessário conhecer o indivíduo para compreender a sociedade como o todo. Quanto a isso, Elias (1969, p. 49) descreveu que uma alteração do comportamento humano no sentido da civilização altera gradativamente os acontecimentos. Cada diminuto passo nessa trajetória foi determinado através dos desejos e planos de pessoas e grupos isolados, mas o que cresceu nesse trajeto, foi o padrão de comportamento e a configuração psicológica das pessoas, o que seguramente não foi planejado por nenhuma pessoa em particular.

De igual forma, o sociólogo contemporâneo Bauman (2001, p. 9) revelou que a sociedade atual se difere daquela sociedade observada por Comte e Durkheim. Porque em sua observação a realidade hodierna foi emancipada do espírito moderno, porém, isto só aconteceu por causa do derretimento dos sólidos, ou seja, daquilo que era imune ao fluxo. Isso efetuou-se quando o sagrado foi profanado, isto é, se destronou e se repudiou o passado, principalmente a tradição, que se referia ao sedimento do passado no presente. Assim, esmagou-se toda estrutura de crenças e convicções que os sólidos outrora resistiam.

Bem como, veem-se nessas palavras de Bauman que a previsibilidade, a cristalização de vários conceitos e comportamentos, dentro de uma sociedade apontavam para sua solidez, principalmente aqueles que tangem as dimensões religiosas, econômicas, sociais e políticas. Então, diante do pensamento de Bauman, se vê uma análise do processo de libertação do indivíduo de toda essa estrutura considerada rígida construída sobre alicerces das tradições, crenças e pensamentos sólidos.

Outro aspecto que se deve ressaltar é que na perspectiva de Bauman a sociedade contemporânea tornou-se extensão da era moderna, entre tantas denominações, ele preferiu chamá-la de modernidade líquida (fluída). A socióloga Larissa Oliviera descreve essa compreensão, ao afirmar que:

Em comparação e discordância às outras denominações, referentes ao mesmo momento histórico presente como “pós-modernidade”, “hipermodernidade” (Gilles Lipovetsky), “segunda modernidade” ou “modernidade reflexiva” (Ulrich Beck), “alta-modernidade” (Anthony Giddens), e outros, escolhe o termo “modernidade líquida” a fim de dizer mais do que a condição da modernidade deixou de ser, mas principalmente para ilustrar e ressaltar a qualidade que adquiriu, que a fez diferente (OLIVEIRA, 2012, p.26).

Nesse sentido, a extensão da modernidade avultou-se a modernidade líquida. De fato, ao olhar pelo retrovisor da história da sociedade se percebe que muitas estruturas

rígidas de outrora estão em se diluindo com passar dos anos. Logo, as características da modernidade líquida nas palavras de Bauman podem ser enumeradas, quando ele afirma que:

[...] a primeira seria o “colapso” gradual e rápido declínio da antiga ilusão moderna: da crença de que há um fim do caminho em que andamos, um *telos* alcançável da mudança histórica, um estado de perfeição a ser atingido amanhã [...] um firme equilíbrio entre oferta e procura e a satisfação de nossas necessidades; da ordem perfeita [...] do domínio sobre o futuro [...] e a ideia de aperfeiçoamento se trasladou para a autoafirmação do indivíduo. [...] Há a realocação do discurso ético/político da “sociedade justa” para o dos “direitos humanos”, o direito de os indivíduos permanecerem diferentes e escolherem seus próprios modelos de felicidade (BAUMAN, 2001, p. 37ss).

Em síntese, essas características refletem uma transformação social. Como também, observa-se que a sociedade desde o século XIX até o século XXI experimentou outras mudanças sociais significativas, são elas: a abolição da escravatura, os direitos civis conquistados, a substituição dos operários pelas máquinas no campo industrial, a evolução da mobilidade urbana, a expansão da internet, as formas de comunicar-se via redes sociais e o surgimento de uma cultura eclética. Essas mudanças contribuíram para uma nova maneira de ser, pensar e agir das pessoas na sociedade contemporânea.

Em vista disso, essa coletividade passou a ser descrita como “pós-modernidade”. O filósofo francês Jean-François Lyotard foi quem desenvolveu o conceito do termo “pós-modernidade”. Para ele, após as transformações nas artes, na ciência e na moral, provocaram a queda das verdades absolutas da modernidade. Como verificado nestas palavras:

[...] considera-se “pós-moderna” a incredulidade em relação aos “metarrelatos”. É, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências, mas este progresso, por sua vez, a supõe. Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e a da instituição universitária que dela dependia (LYOTARD, 1993, p. 3).

Ademais, para McGrath (2013, p. 28) a pós-modernidade no âmbito intelectual é superficial, por causa do seu ecletismo. A decisão de selecionar e misturar o passado com o presente pertence a quem? Ele diz ainda que os pensadores pós-modernos acreditam que esse movimento é uma tentativa empurrar a sociedade para frente e de fazê-la pensar com as mais perfeitas intuições do passado sem se deixar envolver. A sua principal função é combater os “esquemas totalizadores”, como por exemplo, o marxismo, peculiar a modernidade, mas agora encarado como uma prisão intelectual e cultural.

O teólogo Azevedo (2015, p. 19) também concordou com Lyotard ao dizer que a pós-modernidade é o rompimento com as metanarrativas. Para ele a forma totalitária de leitura e a explicação do mundo desmoronaram. A humanidade deixou de ser católica metafísica da unidade, perseverante, regular, para se tornar diversa, fragmentada, descontínua. Aquilo que era a totalidade, a razão universal, a referência, recebe espaço para diversidade, para várias cosmovisões entrelaçadas.

Conforme o pensamento acima, a sociedade pós-moderna nada mais é que uma reação a todo conceito totalitário. Nessa sociedade não se aceita reivindicar o absoluto, a verdade e a razão, como regra social, moral e espiritual. Pelo contrário, na visão pós-moderna, por exemplo, todas as religiões de alguma forma reconciliam o homem com seus deuses, nenhuma crença pode reivindicar ser a “única”, caso isso aconteça deve ser questionado e desconsiderado.

O filósofo Lipovetsky (2004, p. 23) corroborou com isso ao descrever que a pós-modernidade se concentra no momento histórico em que todas as barreiras institucionais que refreavam a emancipação individual ruíram, abrindo espaço a exteriorização das aspirações subjetivas, da consumação individual, da altivez. As enormes organizações socializantes perderam a soberania, a mais vasta ideologia já diminuiu o seu prolongamento, as concepções históricas não progrediram, o contexto social não é mais que a extensão do privado. Isso suscita a era do vazio, mas sem perdas e sem medo do acaso.

Em consonância a isso, conforme Bauman (1998, p. 221) explicou a sociedade pós-moderna tem urgência de procedimentos que transformem a incerteza em raro auto segurança. A pós-modernidade é o momento de muitos profissionais especializados em “identificar problemas”, dos reparadores da personalidade, dos gurus de matrimônio, dos autores de conteúdos de “autoafirmação”. Porquanto, detecta-se que os componentes da sociedade contemporânea, quer por prioridade ou por conveniência, são seletivos.

Outra característica implícita a sociedade contemporânea ou modernidade líquida, ou pós-modernidade, está na relação das pessoas com a religião e com Deus. Isso se deu, segundo Bauman (2011, p. 99) porque os teólogos eruditos no afã de obterem “prova lógica” da existência de Deus, causaram mais mal do que bem a religião. Pois, o homem precisava mais de milagres do que seguir as leis da lógica. Essa tentativa frustrada trouxe solidão e desamparo ao indivíduo. Consequentemente, desencadeou nessa sociedade a falsa impressão da morte de Deus.

Destarte, numa precisa análise dos argumentos citados, compreende-se que o conceito de sociedade ultrapassa a percepção de um conjunto de pessoas com mesmo objetivo, tendo em vista, que se percebeu a partir das perspectivas dos referidos teóricos da Sociologia que a sociedade contemporânea é formada por diversas pessoas com características narcisistas, individualistas, consumistas e imediatistas, ao mesmo tempo, são amantes da diversidade de pensamento, são intolerantes aos padrões tradicionais, porque a sociedade hodierna é largamente influenciada pelo pós-modernismo, secularismo e pluralismo. Estes cursos filosóficos incidiram numa enganosa estrutura de sociedade ideal, que afetou principalmente o aspecto religioso da sociedade, pois, ainda que as pessoas possuam alguma religiosidade, elas normalmente trocam de segmento religioso conforme suas sensações e necessidades imediatas. Dessa forma, entende-se que são poucos que se comprometem com os princípios morais e éticos estabelecidos pelo cristianismo.

O CONCEITO DE CULPA

De forma breve, o conceito de culpa se refere ao pesar da consciência por alguma atitude errada que pessoa fez ou que deixou de fazer, e até mesmo pela atitude correta que fez mal a outrem. A sua função é de suma importância para o convívio social, uma vez que a pessoa sem esse sentimento é considerada com alguma psicopatia. Porém, se vê que a compreensão da culpa perpassa por divergências e convergências entre a psicologia, filosofia e teologia. Portanto, se deve abrir um debate para se verificar o nível de veracidade de cada uma delas.

A priori o conceito culpa apresentado é abrangente, pois as diversas ciências humanas emitem de forma própria o seu conceito de “culpa”, e, isso no primeiro momento remete a ideia da universalidade da culpa. Segundo Heimann (2017, p. 113) a universalidade da culpa é exercitar a autoanálise. Cada pessoa deve refletir sobre o seu passado, tanto o recente como o remoto, e vislumbrar os momentos, as vivências e situações que lhe fez sentir culpa. Pois, a culpa faz parte da dimensão humana, inclusive, é ela que permite a relação interpessoal, capacidade de misericórdia e o viver em comunidade com segurança.

Essas características abordadas se misturam a conceituação das ciências humanas apresentadas. Como também, revela que há algo convergente entre elas, a culpa é um sentimento que assola a todos os seres humanos. Os psicólogos André Gellis e Maria Hamud reforçam essa vertente, quando explicaram que a culpa é um sentimento inerente

ao ser humano: “a culpa é tida como um sentimento universal que sustenta a vida gregária, mas que também se relaciona, no sujeito, à causação das neuroses.” (HAMUD; GELLIS, 2011, p. 636), e, que “a culpa é um sentimento onipresente e universal: uma infelicidade contínua.” (HAMUD; GELLIS, 2011, p. 643). Assim, compreende-se que o homem é naturalmente um ser propenso aos constantes sofrimentos na alma emitidos pelo sentimento de culpa.

Em vista disso, observa-se que a culpa certamente tem uma origem. Na perspectiva de Freud a origem do sentimento de culpa foi analisada da seguinte forma:

[...] Primeiro, ao se perguntar como alguém adquire sentimento de culpa, obtém-se uma resposta que não admite discussão: a pessoa se sente culpada (“pecadora”, dizem os devotos) quando fez algo que é reconhecido como “mau”. Em seguida, vemos como essa resposta é pouca. Após alguma hesitação, talvez se acrescente que mesmo quem não fez esse mal, e apenas reconhece em si o propósito de fazê-lo, pode se considerar culpado, e então se levantará a questão de porque, nisso, o propósito é equiparado à execução. Os dois casos, porém, pressupõem que já se reconheceu o mal como algo repreensível, cuja execução deve ser evitada (FREUD, 2010, p. 59).

No entanto, a perspectiva filosófica, mais precisamente no pensamento de Nietzsche “a culpa e a má consciência tem origem na responsabilidade [...]”. Ou seja, “[...] na capacidade de prometer, de infundir confiança na palavra empenhada”. (NIETZSCHE apud FARIAS, 2013, p. 123.). Resumidamente, para Nietzsche a incerteza entre credor e devedor é a origem desse valor. Neste pensamento, quem detém o crédito oprime, fustiga, maltrata e em alguns casos ameaça a matar ou mata os seus devedores. Logo, ele desaprova o comportamento do indivíduo que se acha justo, referindo-se aquele que compensa a justiça pela violência. A respeito disso ele afirma que:

Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: “culpa”, “consciência”, “dever”, “sacralidade do dever” - o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado em sangue. E não poderíamos acrescentar que no fundo esse mundo jamais perdeu inteiramente um certo odor de sangue e tortura? (Nem mesmo no velho Kant: o imperativo categórico cheira a crueldade...) Foi igualmente aí que pela primeira vez se efetuou este sinistro, talvez indissolúvel entrelaçamento de ideias, “culpa e sofrimento” (NIETZSCHE, 1998, p. 55).

Por outro lado, Paul Tournier entendeu que a consciência humana é importunada por esse sentimento perturbador. Então, com a mente atordoada o homem busca as mais variadas formas de se livrar dela. Uma das formas apontada por Tournier é a transferência de responsabilidade:

É natural ao homem jogar a sua culpa sobre alguém e sobre Deus, mas ele não se liberta da culpa dessa forma. A revolta contra outrem e contra Deus, que resulta disso, torna-se uma fonte de novos impulsos para o mal e, por consequência, para novas culpas (TOURNIER, 1985, p. 65).

Essa perspectiva de Tournier demonstra que a maioria das atitudes ditas como ruins podem ser indevidamente relacionadas a outrem, e isso, se dá pelo pesar da consciência. Como esse pesar é avassalador, imediatamente se procura alguém para responsabilizar pelo erro cometido. No entanto, a transferência dessa responsabilidade não resolve o problema da culpa do indivíduo. Por isso, deve-se observar que a culpa pode ser originada pelos fatores externos. Segundo Heimann:

Pode ser provado, a partir de uma rápida análise do meio em que se vive, que a culpa é inculcada exteriormente. Quanto mais regras, leis e mandamentos uma sociedade tiver, mais culpa gerará nos indivíduos que dela fazem parte. Mesmo que os indivíduos não se sintam culpados em transgredir determinadas regras sociais, a culpa existe e é reputada a eles (HEIMANN, 2017, p.113).

Diferentemente do pensamento de Heimann, o filósofo Nietzsche (1998, p. 59) evocou que o sentimento de culpa é originado no mais arcaico convívio entre os pares, a relação entre o comprador e vendedor, e, foi nela que surgiu a defrontação de uma pessoa com outra, e a medição de uma pela outra. Essa projeção eclodiu na relação do homem devedor ao eterno credor. Por assim dizer, a religião cristã pelo viés filosófico em tela, concebeu uma nova culpa. Pois, esta religião, o cristianismo, fomentou a crença em um Deus que se sacrificou pela humanidade, e assim, o homem na sua miséria moral é incapaz de pagar essa dívida, o que torna sua vida um eterno sofrer, e tormento diário. Assim, nasce a culpa da impagável dívida.

A propósito, o ponto fulcral do pensamento de Nietzsche é emitir dois argumentos: o primeiro é de como a crença potencializa o sentimento de culpa e o segundo, como ateísmo atenua esse sentimento. Nesta abordagem ele reflete sua aversão à fé cristã ao explicitar que:

O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa. Supondo que tenhamos embarcado na direção contrária, com certa probabilidade se poderia deduzir, considerando o irresistível de declínio da fé no Deus cristão, que já agora se verifica um considerável declínio da consciência de culpa do homem; sim, não devemos inclusive rejeitar a perspectiva de que a vitória total e definitiva do ateísmo possa livrar a humanidade desse sentimento de estar em dívida com seu começo, sua causa prima (causa primeira). O ateísmo e uma espécie de segunda inocência são inseparáveis (NIETZSCHE, 1998, p. 79).

Em contrapartida, para Paul Tournier “a culpa não é uma invenção da Bíblia ou da igreja. Ela é uma presença universal na alma humana. A psicologia moderna confirma sem reservas o dogma cristão” (TOURNIER, 1985, p. 62). Embora haja a crítica de Nietzsche ao cristianismo como o potencializador desse sentimento de culpa, Tournier deixou bem claro que a culpa não é uma ilusão criada pela crença, mas um fato que afeta toda humanidade. A Psicóloga Clínica Deomara Garcia corrobora com essa vertente ao explicar que:

O homem é um ser bio-psico-social e espiritual, um indivíduo holístico, de corpo, alma, mente, afetividade, emoções, um ser capaz de se desenvolver e transformar o que produz em aspectos positivos e negativos. Suas contribuições podem acarretar benefícios, por exemplo, o aprimoramento e aperfeiçoamento das artes – pintura, poesia, música, dança – desenvolvimentos científicos, a defesa da liberdade de pensamento e de ação. Por outro lado, as consequências maléficas também podem ser visíveis: a violência, a miséria, o medo, a solidão, a desesperança, a desilusão dos mais desprotegidos (GARCIA, 2006, p. 1).

Como resultado, compreende-se que o sentimento de culpa, se origina não apenas quando o indivíduo pratica o mal, mas também, quando pensa em fazê-lo. Assim, elucidase o quanto a culpa é intrínseca ao homem. Nessa explicação se elenca que o homem apesar das suas benfeitorias, pode ter atitudes consideradas maldosas, tendo uma enorme dificuldade para se livrar dessa sensação. Então, como o homem poderá se livrar do sentimento de culpa? De acordo com o pensamento freudiano a solução está no próprio homem:

Além disso, os segredos oferecem resistência para serem revelados, porém, a resistência no tratamento analítico situa-se na fronteira entre o consciente e o inconsciente e pode ser combatida pelo próprio paciente através de esforços conscientes, objetivando a cura; o que não ocorre com o criminoso, pois este não cooperará, já que seu objetivo é manter o crime em sigilo, não revelá-lo, e sua resistência origina-se totalmente da consciência (HAMUD; GELLIS, 2011, p. 644).

Porquanto, perceber-se que a culpa é inerente ao ser humano, e pode ser curada ou não, vai depender da predisposição do paciente. Pois, aqueles que se mantêm em sigilo, certamente não terá êxito no tratamento da consciência de culpa, pelo menos no viés psicanalítico. Porque, a cura da culpa é outra discussão de muitos pontos de vista, pois a teologia também reivindica essa tarefa.

Conforme o psicanalista Freud (2010, p. 63) discorreu a renúncia instintual não gera o efeito integralmente libertador, a virtuosidade não é recompensada com a segurança do amor, e a ameaça da perda do amor e o castigo externo, resultam na infelicidade interior e ao sentimento tenso na consciência da culpa.

Inclusive, o psicanalista cristão Tournier (1985, p. 46) relatou que a finalidade do sentimento de culpa é efetuar um trágico destino aos pacientes, porque normalmente desencadeia em outras doenças e provoca o insucesso nos tratamentos. O que acarreta um impressionante o número de pessoas feridas, inquietas, abaladas, cheias de culpas ocultas, autênticas ou não, precisas ou difusas, até mesmo o sentimento de culpa pela própria existência. Por isso, a culpa deve ser tratada devidamente.

Para Carmo (2014, p.21) as pessoas podem se sentir culpadas por está desempregada, por não pagar aluguel e por não ter aparência como é imposto pelos padrões sociais. Tudo isso, pode desembocar no sentimento de fracasso profissional e pessoal, agravando-se quando elas tentam amenizar esses fracassos com uma aparência de bem-sucedidas.

Não obstante, o pensamento freudiano versa pela busca da origem do sentimento de culpa, e elenca a possibilidade de a culpa ter sido gerada pelo pecado. Segundo Freud:

Talvez seja aqui bem-vinda a observação de que o sentimento de culpa nada é, no fundo, senão uma variedade topográfica da angústia, e em suas fases posteriores coincide inteiramente com o medo ao Super-eu. [...]. Pelo menos as religiões não desconheceram jamais o papel do sentimento de culpa na cultura. Elas pretendem — algo que não considere em outro lugar — redimir a humanidade desse sentimento de culpa a que chamam pecado. A partir do modo como se atinge essa redenção no cristianismo, com a morte sacrificial de um indivíduo que toma a si a culpa comum a todos, inferimos qual poderia ter sido a primeira ocasião em que se adquiriu essa culpa original, com a qual também a cultura teve início (FREUD, 2010, p. 69).

Consequentemente, verifica-se que esse pensamento freudiano pode ter duas vertentes, a primeira refere-se às tentativas frustradas de tratamento da culpa, isso pode ter resultado numa opinião descompromissada do autor, e a outra vertente, pode ter sido na intenção de apontar para uma direção fora do âmbito da psicanálise, ou seja, foi ao âmbito teológico para buscar a devida resposta para origem da culpa.

Em suma, diferentemente do pensamento de Nietzsche e com alguns pontos de contato com o pensamento de Freud, Paul Tournier reorientou a discussão da culpa para um arcabouço teológico. Ele concorda com Freud no aspecto da culpa ser inerente aos seres humanos e que ela deve ser tratada no cristianismo. Diante de Nietzsche, Tournier conduziu o assunto na contramão, ao invés do cristianismo ser o maior causador da culpa, ele é, na verdade, aquele que pode verdadeiramente aliviar o ser humano desse sentimento esmagador. Finalmente, no viés teológico foi visto que o conceito de pecado está em algum momento ligado à culpa. Então, depois do debate entre esses teóricos, elucidada-se que a

culpa se refere ao um sentimento pertinente ao ser humano, que pode desencadear muitas outras doenças no corpo e na alma, e o resultado efetivo do tratamento depende geralmente do próprio paciente.

UMA SOCIEDADE “SEM CULPA” PRECISA DE EXPIAÇÃO?

A sociedade contemporânea construiu um estilo de vida baseado na hipocrisia. Normalmente a maioria dos integrantes dessa sociedade usa dos diversos meios para tentar mascarar aquilo que é implícito a todos os seres humanos, o sentimento de culpa. No entanto, a única maneira verdadeira de obter o alívio da culpa é somente por meio da expiação.

O RETRATO DE UMA SOCIEDADE “SEM CULPA”

A sociedade contemporânea é o resultado de algumas mudanças nos tipos tradicionais da ordem social, por exemplo, o conceito tradicional de família está sendo desconstruído para se construir novos arranjos familiares, como o casamento entre pessoas do mesmo sexo. E, neste mesmo contexto social, nota-se que os movimentos liberais lutam com afinco para legalização das drogas e do aborto. Um dos fatores que contribuiu para esta mudança foi a relação descompromissada das pessoas com a religião e com Deus.

O temor aos princípios morais estabelecidos pelas Escrituras Sagradas é ignorado pela maioria das pessoas, entretanto, elas são adeptas ao sincretismo religioso, pois, misturam os princípios religiosos conforme seus interesses espirituais e emocionais, porém, mesmo diante de tantas formas de crença, esse grupo tem uma enorme dificuldade para lidar com a sensação da culpa. Por isso, a sociedade contemporânea tenta mascarar esse sentimento com procedimentos evasivos emitidos principalmente pelos consultórios de psicanálise.

Enfatiza-se que a sociedade contemporânea se esquece de que o ser humano é pecador, e, obviamente o pecador comete pecado, e o pecado gera a culpa, e a culpa o tormento na alma. Por vezes as pessoas tentam disfarçar essa angústia, com a transferência de responsabilidade, por exemplo, um marido que mantém relações sexuais fora do casamento, quando a esposa descobre a sua infidelidade conjugal, ao invés desse marido assumir a culpa do seu pecado, ele acusa a esposa de não ter atendido as suas expectativas sexuais. Esse exemplo retrata que a pessoa continua culpada, mesmo quando acusa a outra

pelo seu erro. Pois, a transferência de responsabilidade em nada contribui para aliviar a alma angustiada.

Assertivamente, MacArthur (2010, p. 17) expendeu que a cultura atual está em guerra contra a culpa, pois esse conceito está ultrapassado. Então, ela emite que aqueles que se sentirem culpados devem recorrer a um terapeuta, cujo emprego é aperfeiçoar a autoimagem do paciente. De fato, nessa cultura ninguém deveria se sentir culpado, afinal a culpa não leva à dignidade e nem melhora autoestima. Nisto, salienta-se que essa cultura estimula a prática do pecado, mas não suporta a culpa gerada por ele.

Nesse sentido, Calvino (2006, p. 53) explicou que nenhum ser humano deve se abrigar no pretexto de insipiência, porquanto o próprio Deus incutiu em todos os homens certo senso de divindade, e de tempo em tempo reforça essa dose de modo que todos reconheçam que são criaturas do Criador, e que por isso, são condenáveis por não prestarem o culto devido e nem dedicarem as suas vidas a vontade de Deus.

Em relação a essa explicação, leva-se a crer que a cultura atual está equivocada em relação ao conceito de pecado, porque se todos os seres humanos têm certo “senso de Deus”, isto é, todos de alguma forma são conscientes da existência de Deus, e assim sendo, a Sua lei existe e a transgressão desta é pecado. Então, isso resulta no fato de que o homem é pecador, ainda que ele não reconheça essa realidade.

É interessante evocar que tanto para Calvino, como para MacArthur a culpa nasce do pecado, isto é, da transgressão ou da falta de conformidade com os princípios morais e éticos estabelecidos pelas Sagradas Escrituras. Na perspectiva secular o conceito de pecado foi esvaziado. As pessoas nessa era não se preocupam se as suas atitudes estão em conformidade com os princípios cristãos, apenas buscam a felicidade, e a isso se dedicam com todo vigor, tanto que, são inúmeras as literaturas de autoajuda que estimulam os seus leitores a serem felizes com base em passos de autoafirmação, palavras positivas, como abandone a culpa, viva sem culpa, seja livre da culpa etc.

Por outro lado, sem a efetiva consciência do pecado, a origem da culpa se torna obscurecida, com isso, aumenta-se a dificuldade do emprego de recursos terapêuticos, e dessa forma, a culpa gerada pelo pecado se somatiza em muitas outras enfermidades no corpo e na alma. Mas, para tentar reverter essa somatização seria necessário identificar o cerne do problema.

Quanto a isso, denota-se que a origem da culpa pode ser identificada como algo comum entre a psicanálise e a teologia, pois no pensamento freudiano se entende que no cristianismo pode ser identificada a origem do sentimento de culpa. Segundo Freud:

Pelo menos as religiões não desconhecaram jamais o papel do sentimento de culpa na cultura. Elas pretendem – algo que não considere em outro lugar – redimir a humanidade desse sentimento de culpa a que chamam pecado. A partir do modo como se atinge essa redenção no cristianismo, com a morte sacrificial de um indivíduo que toma a si a culpa comum a todos, inferimos qual poderia ter sido a primeira ocasião em que se adquiriu essa culpa original, com a qual também a cultura teve início (FREUD, 2010, p. 69).

Por essa perspectiva, Freud sublinha que segundo o cristianismo a origem da culpa está no pecado do homem. Então, se uma pessoa não reconhece o seu pecado, logo, ela restringe em muito a possibilidade de ser curada da culpa, pois a própria psicanálise entende que a culpa só pode ser resolvida se for até a sua origem. Então, se pode inferir que o pensamento freudiano de certa forma reflete que não há como o ser humano se livrar da culpa, a não ser, pela ação redentora enunciada pelo cristianismo.

Dessa forma, deve-se efetuar uma leitura da mente da sociedade contemporânea, para tentar compreender quais são as dificuldades que essa sociedade tem para se livrar da culpa com apenas os recursos intelectuais disponíveis nos meandros filosóficos. Uma das dificuldades está nos próprios pensadores, pois entre eles existem algumas divergências, por exemplo, a nomenclatura da era atual, o filósofo francês Jean-François Lyotard chama essa era de “pós-modernidade”, o sociólogo polonês Zygmunt Bauman entende como “modernidade líquida”, o filósofo francês Gilles Lipovetsky ver como “hipermodernidade” e o teólogo norte-americano e pastor presbiteriano Timothy Keller como “modernidade tardia”. Logo, constata-se que nesse contexto cada pensador tem a sua própria perspectiva da era atual. Portanto, de modo a diminuir a complexidade de todos esses conceitos, adota-se simplesmente o termo “sociedade contemporânea” para se referir época atual.

Ao perscrutar a mente dessa sociedade elenca-se, entre todos os outros cursos filosóficos, aqueles que mais imperam e influenciam na obscuridade da culpa do pecado, são estes, a saber: o pós-modernismo, o pluralismo e o secularismo, e ambos serão tratados a partir de uma perspectiva teológica reformada.

Primeiramente, o pós-modernismo, como nos outros cursos filosóficos, influencia principalmente a forma das pessoas de ver o mundo a sua volta. “Ele aparece personificado em certas atitudes e expressões que tocam o dia a dia de inúmeras pessoas” (GRENZ, 1997, p. 65). Segundo o teólogo Veith Jr. (1999, p. 71) o pós-modernismo mudou o estilo de vida,

a forma de se sustentar e de educar os filhos, e a maneira como se encara os problemas pessoais e sociais.

Em vista disso, confirma-se que essa filosofia surgiu no intuito de deslocar os conceitos ditos como únicos, absolutos, verdadeiros para os lados, com a finalidade de abrir espaço para a construção de novas estruturas que viabilizem o melhor convívio pessoal, social e espiritual, e que permitam a reformulação de ser e pensar constantemente, quantas vezes forem necessárias. Não diferente disso, segundo McGrath (2013, p. 30) o pós-modernismo é reativo aos pensamentos considerados opressivos, rígidos e restritivos, contra isso se desenvolve o enaltecimento da diversidade na leitura de mundo. Assim, a autonomia humana só depende da sua identidade, contestação e da insurreição aos pensamentos dominadores.

Concomitantemente, segundo o filósofo francês Gilles Lipovetsky (2005, p. 114) o pós-modernismo se desencadeou numa espécie de ecletismo que objetivava ampliar as possibilidades individuais de opção e de fusão, trocando a exclusão pela inclusão, o que tornava legítimo todas as maneiras de ser em todas as eras, se tem liberdade para criar e desenvolver sem a necessidade de se curvar a maneira de ser dominadora, promovendo o crescimento de inúmeras combinações indefinidas.

Aparentemente o pensamento eclético do pós-modernismo não só abriu precedentes para a liberdade ser e pensar como quiser, mas também possibilitou que cada pessoa se livrasse da metanarrativa sobreposta. No que diz respeito a isso, Timothy Keller descreve que:

[...] o pós-modernismo negou quaisquer valores universalmente verdadeiros, qualquer possibilidade de a razão penetrar e englobar toda a realidade. [...] No lugar de “verdade” (palavra que eles sempre colocam entre aspas para expressar ceticismo ou escárnio), os pós-modernistas promovem uma multidão de “micronarrativas” contraditórias e rivais. As pessoas podem viver dentro das próprias narrativas de vida que criam para si mesmas (KELLER, 2018, p. 243).

Neste pensamento, se cada um tem sua “verdade”, logo a verdade do cristianismo, que possui um caráter exclusivista, tornou-se uma entre tantas verdades. Nota-se que a verdade no pensamento pós-moderno foi pulverizada, fragmentada, não há mais aquele que a detenha inteiramente, todos a têm em diminutos pedaços, e a usam conforme suas ambições, sonhos, desejos etc. Isto posto, a culpa do pecado passou a ser meramente um discurso da metanarrativa bíblica, e conforme observado nas palavras de Keller esse tipo de discurso é inaceitável nessa cultura, logo, pode-se afirmar que mesmo tendo algum conhecimento de Deus e do pecado, existe uma enorme possibilidade das pessoas

ignorarem o acatamento da verdade bíblica, e ainda mais, elucubrarem as suas próprias verdades.

A pulverização da verdade em verdades resultou no comportamento social que enaltece o egoísmo. Para Lipovetsky (2005, p. 10) as pessoas influenciadas pela filosofia em tela estão gradativamente absorvendo a cultura individualista. O direito à liberdade em nível político e econômico domina agora os costumes e o cotidiano das pessoas comuns, elas pretendem viver livre e sem coação, optar à sua maneira de existência sem serem restritas. Talvez, esse é o fato social e cultural de maior significação na atualidade.

Para Veith Jr. (1999, p. 53) agravou-se a questão da individualidade, pelo fato de as pessoas serem influenciadas pelo pós-modernismo ao ponto de não perceberem esta realidade, transformando-se em pessoas tão egoístas, subjetivas sem identidade, permissivas sem liberdade. Pois, defendem a bandeira da cultura, mas, na verdade, há ausência de cultura, porque as tradições, crenças e valores morais que a sustentam estão inoperantes. Tornam relevantes a tolerância, o pluralismo e o multiculturalismo, porém, são peritos em liquidar todas as crenças e trivializar todas as culturas, mas no fundo não suportam nenhuma delas. Todas essas incoerências são por causa da tentativa vil de viverem independentes de Deus.

Não diferente desse pensamento, o pluralismo se opõe a maneira una de ver mundo, para ele existe muitas outras. Segundo Parmeggiani (2004, p. 122) o pluralismo é o mais reivindicado na atualidade, pois o que há de melhor é a multiplicidade de opiniões, de religiões, de jeitos de refletir e de perceber as sensações. Nessa época pós-moderna ele é a palavra-chave, afinal, se duvida que alguém acredite piamente em um “único padrão”.

Ressalta-se que o pluralismo pode ser encontrado de quatro formas complementares, a saber: intelectual, religioso, teológico e ético-moral. De acordo com Campos (1997, p. 10ss) o pluralismo intelectual se evidencia numa geração sem os seus absolutos. Qualquer um pode ter a interpretação do texto que ler, e, jamais, existirá a possibilidade de alguém arrogar a exclusividade da verdade na interpretação. Tendo em vista que na sociedade contemporânea não há expressões de verdades a respeito do universo de forma objetiva. Além disso, o conhecimento nos meandros do pluralismo intelectual é subjetivado, ou seja, toda tentativa de conhecer a verdade é desmotivada. Nesse sentido o pluralismo de forma geral é aprisionador, causa uma impressão que ninguém poderá escapar das garras do contexto do pensamento contemporâneo.

Com isso, o pluralismo religioso se derivou desse movimento de subjetivação da verdade, onde cada indivíduo tem sua própria forma de crer, tem sua própria religião. Na ótica do pluralismo religioso a fé cristã não é o único caminho para a salvação, existem as mais variadas religiões que podem proporcionar os mesmos resultados salvíficos do cristianismo, pois cada religião tem sua devida maneira de religar o homem a um deus, Marcos Azevedo explicou isso da seguinte forma:

Significa dizer que a religião não é mais abobada sagrada que apresenta e garante estruturas de significação uniforme e válidas para toda uma sociedade, nas mais variadas dimensões. Não é mais a única produtora de sentido. Há centenas de “opções” de “igual valor”. O que antes era uma hegemonia – a religião – é hoje apenas um dos itens do supermercado pós-moderno. Num mundo destituído de absolutos, em tempos tantas opções, as questões éticas e morais não mais existem (AZEVEDO, 2015, p. 131).

Para Campos (1997, p. 13) a voz pluralista ecoa também no ciclo cristão, ela concorda que Jesus Cristo é o Salvador, mas não aceita de forma alguma que Ele seja a única forma do homem ser salvo. Para este viés filosófico, Cristo é um entre outros modos de Deus ser evidenciado, pois, todos os seguimentos religiosos do mundo possuem indícios que apontam para Deus de alguma forma, em cada parte do planeta Ele tem um nome e um conceito, que permite se aproximar dELE.

Nesse sentido a fé cristã é arremessada para fora do círculo exclusivista e aterrissa num campo de disputa por adeptos a sua verdade, perde sua essência e se torna mais um produto na prateleira do mercado da sociedade contemporânea, as pessoas analisam cuidadosamente, verificam os aspectos positivos e negativos e levam para si o que pode satisfazer a sua carência.

Consequentemente, o pluralismo teológico origina-se do religioso que relativizou diretamente a teologia cristã, principalmente dois conceitos fundamentais, a saber: soteriologia e a cristologia. Conforme Campos (1997, p. 14) na soteriologia pluralista o Deus do cristianismo é amoroso, e de forma alguma exclui uma pessoa por não ser cristã.

Em tese, a salvação não é apenas através de Jesus Cristo, porque isso teria uma conotação de que alguns povos seriam mais prestigiados do que os outros, logo, para os pluralistas, conforme descreve Campos (1997, p. 14) os modos de Deus salvar a humanidade vai muito além da obra de Cristo. A teologia pluralista apresenta o seguinte pressuposto:

[...] a cristologia vem cumprir apenas um dos propósitos redentores de Deus. Jesus Cristo não pode ser a revelação especial de Deus no sentido de a salvação depender dele unicamente. Há outras revelações de Deus que são igualmente

soteriológicas. Há outras formas de salvação que não são concentradas em Jesus Cristo, [...] porque um Deus de amor não poderia deixar de fora outras nações não evangelizadas. Por essa razão, outras formas de salvação são possíveis, [...] (CAMPOS, 1997, p. 5).

Não obstante, para Azevedo (2015, p.149) a sociedade contemporânea diminui acentuadamente o significado e a importância da teologia como “discurso” ou “estudo”. As mudanças que convergem sobre a Igreja cristã ameaçam a teologia, e, não apenas a teologia, como também os valores éticos e morais, baseados na fé cristã.

Em resumo, o encontro desses três últimos aspectos resultou no pluralismo ético-moral, pois a desconstrução da verdade desembocou num aumento da imoralidade sem precedentes, para Campos (1997, p. 15) as leis morais de Deus, assentadas no coração do ser humano foram rejeitadas, não existe mais nada que o conduza a reconhecer o certo ou errado, o conceito de moral é retirado do contexto cultural que vive e de suas decisões. Desse modo, o pluralismo em todos os aspectos implica diretamente na subjetivação do sentimento de culpa na sociedade atual. A irradiação desse pensamento suavizou o sentimento de culpa e até mesmo pode tê-lo ocultado ou negado. Além do que o pluralismo subjetivou a moral e a ética de tal forma que a culpa não é necessariamente do indivíduo, mas da cultura que o cerca. Conforme o teólogo Veith:

A moralidade pós-modernista tem um princípio curioso – o conceito da responsabilidade coletiva e da culpa coletiva. Enquanto a ideologia orientada ao grupo minimiza o indivíduo, minimiza também a responsabilidade pessoal. Se a cultura molda o indivíduo, então a cultura deve ser responsável por aquilo que os indivíduos fazem. Como resultado, a culpa recai sobre a cultura em vez de sobre os indivíduos (VEITH JR, 1999, p. 190).

Diante disso, compreende-se que a culpa do pecado não só é absorvida pela cultura, mas também é desconsiderada. Pois, os tratamentos terapêuticos empregados para “aliviar” a culpa do paciente são descompromissados com a realidade, e ainda, são travestidos de soluções imediatistas. De acordo com MacArthur:

Raramente a culpa é tratada com seriedade. Normalmente é retratada como um mero desgosto, um aborrecimento, um pequeno contratempo da vida. [...] Você não deveria permitir a si mesmo sentir-se mal “quando faz algo desonesto, prejudicial, descuidado, egoísta ou corrupto”. Pense em si mesmo como sendo bom. Talvez ignorante, obtuso, preguiçoso, negligente ou fraco – porém bom. Não polua sua mente com o pensamento debilitante de que talvez você seja culpado de alguma coisa (MACARTHUR, 2010, p. 18).

Entretanto, não apenas as expressões acima refletem a perniciosidade do pluralismo na função de obscurecer a culpa do pecado, nota-se também que, aliado a esse viés filosófico se tem um outro viés que excluiu a religião e Deus do contexto do governo social, o secularismo.

É interessante salientar que o teólogo reformado holandês Herman Bavinck em sua geração perceberia o quanto a sociedade já estava secularizada, pois, os valores morais já naquela época estavam prevaricados. Para Bavinck (2012, p. 25) quando a humanidade foi deificada, e o Estado e sociedade glorificada, todos os conceitos morais e judiciais de forma gradativa foram dissimulados. Assim, o conceito de bem e mal, certo ou errado, responsabilidade, culpa e pecado estão constantemente passando por mutações. Desse modo, o pecado e o crime não são atrelados ao indivíduo, mas a sua herança ancestral animal e humana. Não é imputado ao indivíduo o seu crime, pois se deve ter uma explicação nos termos de sua natureza ou ambiente.

Igualmente, mesmo depois de dois séculos o secularismo na sociedade hodierna continua afrontando a fé cristã, mas agora, com uma formatação mais aperfeiçoada, uma nova roupagem, um novo discurso para a promoção e a legitimação daquilo que o cristianismo descreve como pecado. A nova versão do secularismo é descrita pelo teólogo Timothy Keller da seguinte forma:

[...] secularismo do fim da era moderna (às vezes chamado de pós-modernismo), não mais somos vistos como seres livres por sermos criação de Deus nem por nossa racionalidade e livre-arbítrio, nem pelo desdobramento de processos históricos que levassem a raça humana rumo ao progresso inevitável. [...] Somos considerados livres porque não existe nenhuma ordem cósmica, nenhuma natureza humana essencial e nenhuma verdade nem absolutos morais diante dos quais precisamos nos ajoelhar. Hoje a concepção é que “não existem mais fundamentos”, pois “o próprio Universo é arbitrário, incerto, aleatório”. Nada, então, tem sobre nós qualquer reivindicação legítima, e podemos viver como bem entendermos (KELLER, 2018, p. 126).

Nessa descrição ficou explícito que o secularismo moderno por essência tem como propósito divorciar a sociedade contemporânea de toda moral religiosa. O problema dessa separação é que “a perda de uma moral religiosa nem sempre é substituída por uma moral humanística, ao contrário, quase sempre surge um vazio moral e crise de valores” (ESTRADA, 2004, p. 166). Por causa dessa substituição dos valores morais do decálogo pelo “vazio moral”, a sociedade imergiu em uma depravação moral. Todavia, a defesa desse viés filosófico é reivindicar uma moralidade superior aos padrões cristãos. Na mente secular atual, os valores morais devem ser pautados com a finalidade de valorizar as

peçoas, possibilitando uma vida livre de quaisquer absolutos que possam tentar oprimi-las.

De fato, para Keller (2017, p. 163) o secularismo nessa era sob muitos aspectos, é fortemente moral. Pois, se compromete com as questões de justiça social, bem universal e luta pelos direitos humanos, porém, fazem essas coisas não sob a égide das normas morais de Deus, mas a do homem. Suas ideias morais não se baseiam em qualquer conceito absoluto do universo, a não ser aquele determinado pelo foro íntimo.

Ao passo que, os valores morais perpetuados e consagrados pelas Escrituras, são desprezados pelo secularismo na sociedade contemporânea. O desprezo por esses valores influencia na relação honesta do ser humano com Deus. “Na visão e compreensão do homem moderno, o centro do universo passa a ser ele mesmo. Deus e o mundo passam para um segundo ou terceiro plano” (BARTH, 2007, p. 98). A partir dessas palavras, observa-se que o secularismo é responsável por uma mudança brusca no eixo relacional do homem com Deus, esta distância entre a criatura e o Criador provocado pelo egoísmo humano tem impedido a tentativa de resolver um dos maiores problemas da humanidade, a angústia na alma causada pelo pecado.

Ademais, caminhando nesta construção do retrato da sociedade “sem culpa”, conclui-se que se o secularismo e o pós-modernismo são responsáveis pela viabilização da mudança da fé em Deus, para a fé no homem, na vida e nos fatos ao seu redor, e, se a verdade cristã está contemporizada, os valores éticos e morais provenientes desse contexto social também foram comprometidos.

A culpa do pecado não é mais uma realidade integral, autêntica e relevante, se tornou apenas uma questão ideológica, e, na visão pluralista a fé cristã não é somente um produto do mercado contemporâneo, mas um produto descartável. Tanto que, com a mesma velocidade que as pessoas aderem à fé cristã é a mesma que a rejeitam. E normalmente, rejeitam mais que aderem, a exemplo disso, a maioria das causas que promovem a culpa são atitudes imorais (no sentido cristão), aborto, adultério, homicídio, estelionato, furto, roubo etc., no entanto, essas atitudes na mente hodierna podem ser concebidas de diversas maneiras, menos como pecado.

Portanto, debruçando sobre as características e os pensamentos da sociedade contemporânea descrita acima, reitera-se que tudo isso perfaz o retrato de uma sociedade “sem culpa”, isto é, uma sociedade que abranda a culpa do pecado, onde as pessoas não demonstram uma necessidade de se relacionarem objetivamente com Deus, pelo contrário,

amam viver livres dos dogmas religiosos e de infringi-los sem a mínima preocupação. Para essa sociedade, o Deus cristão é uma opção entre muitas outras, pois cada pessoa tem a liberdade para elucubrar a sua própria forma de se relacionar com o seu deus, isso explica o motivo pelo qual existe os mais variados tipos de crença. Outrossim, detectou-se que os vieses filosóficos discutidos outrora, foram os que mais contribuíram para o desenvolvimento de uma mentalidade empenhada na completa rejeição da fé cristã. Além disso, esses segmentos filosóficos incentivaram as pessoas a seguirem quaisquer outros emaranhados religiosos, desde que, esses interferiram o mínimo possível na maneira privada de se comportar e pensar. Por isso, deve-se inferir que os culpados estão iludidos ao pensarem que podem obter o verdadeiro alívio da culpa do pecado no âmbito da psicanálise ou por meio de algum rito religioso sincretizado.

A CULPA DA SOCIEDADE “SEM CULPA”

A centralidade ou importância da expiação pelo pecado do homem a que Cristo se submeteu na cruz é tão significativa para o cristianismo que influenciou até a linguagem dos povos cristãos, gerando, em muitos dos nossos idiomas, a palavra “crucial”, que simplesmente qualifica algo, semelhantemente, como bastante importante, ou decisivo, ou peremptório, categórico, essencial, significativo, capital — enfim, tão central quanto a expiação o foi e é para o cristianismo; e lembrando ainda a cruz, ao ter outra acepção, também muito usada, de algo árduo, dificultoso, duro de encarar, fazer ou resolver — tanto quanto foi certamente o ato da expiação para Cristo (MORRIS, 2009, p. 417).

A sociedade “sem culpa” caminha a passos largos na contramão dessa verdade bíblica descrita acima. Apesar da culpa do pecado ser subjetivada e abrandada nessa sociedade, na verdade, os culpados continuam com a consciência atormentada. Por essa razão, a Doutrina da Expição Definida deve ser ensinada e compartilhada a todos os seres humanos sem distinção. Em função disso, observa-se que na fundamentação de suas filosofias, a sociedade “sem culpa” ouve a verdade do Evangelho como mais uma entre outras verdades. Para Keller as pessoas não são hostis à religião, mas indiferentes. Ele explicou melhor ao afirmar que:

Essas pessoas não veem necessidade alguma de investigar soluções religiosas possíveis para nenhum de seus problemas. Elas não creem que as pessoas precisem de Deus como fonte de sentido e propósito, para que tenham uma estrutura moral sólida, para que aspirem ao que é elevado e o alcancem ou simplesmente para que desfrutem uma vida plena e feliz (KELLER, 2017, p. 116).

Isto posto, elucida-se que a melhor forma de aproximar dessa sociedade indiferente é encontrar o ponto de contato, algo comum aos dois lados. A culpa do pecado se mostra um provável ponto de interseção entre a sociedade “sem culpa” e a Doutrina da Expição Definida. Pois, ambas estão diretamente envolvidas com a culpa do pecado, mas a primeira vislumbra resolvê-la com os meios terapêuticos e a segunda resolve verdadeiramente.

Acrescenta-se também, que na perspectiva da sociedade “sem culpa” o tratamento psicoterapêutico dos culpados funciona como “um recurso que possibilita libertá-los de seus conflitos psicológicos, conduzindo-os a sua existência autêntica, levando em conta suas particularidades pessoais e suas leis individuais.” (GARCIA, 2006, p. 11). No entanto, na perspectiva teológica reformada os culpados devem tratados com amor mesmo sendo pecadores, pois aqueles que transgrediram a lei de Deus não podem fazer absolutamente nada para que sejam redimidos, a não ser, crer sinceramente em Cristo, pois, foi o Seu sacrifício vicário que cancelou a dívida do pecado. Assim, o perdão é assegurado, e culpa pelo pecado é dissipada cabalmente. Porém, o que se tem observado são os enfermos de alma caminhando desesperados de um lado para outro em busca de uma solução para os seus dilemas emocionais e espirituais de forma autônoma.

Conforme Mazzochini (2009, p. 4) a sociedade atual vive num contexto de rápidas mudanças no comportamento humano. Não é à toa que o individualismo, a indiferença e o consumismo prevalecem nessa sociedade. O exemplo disso, quanto mais o ser humano tem informação, mais ele se torna desestruturado, e mesmo sendo adulto é mais instável, menos ideológico e mais influenciado pelas “vitruines”, mais crítico, mais cético e mais superficial. Isso denota a “era do vazio”, a vida se esvaziou de sentido, por causa das relações fragmentadas, das muitas crises de valores, da falta de identidade e por certa superficialidade.

Diante disso, deve-se observar a urgência no tratamento da culpa do pecado como algo sério, pois a superficialidade nesse tratamento tem desorientado e conduzido a maior parte da sociedade a um colapso moral. Por mais que esse grupo social insista em mascarar os resultados de uma vida sem genuíno perdão dos pecados, não consegue esconder este fato, o homem precisa de um salvador. Na verdade, a falta de um autêntico salvador promoveu diversos salvadores, o ecletismo inundou o pensamento contemporâneo, as pessoas escolhem o que lhes traz mais alegria e conforto, e sofrem quando suas expectativas são frustradas pela falta de bens materiais que provavelmente “solucionariam” todos os seus problemas.

Ao contrário dessa realidade, há esperança para muitos nessas condições, porque mesmo que sejam indiferentes a mensagem gloriosa do Evangelho, a Teologia Reformada acredita piamente que “Deus ordenou e providencialmente dispôs que os pecadores por quem Cristo morreu e adquiriu salvação sempre ouvirão o evangelho de Cristo e irresistivelmente virão com arrependimento e fé, através da obra regeneradora do Espírito.” (GIBSON, apud. STRANGE p.37s, 2017, p.1613s). Logo, comprova-se que essa sociedade encharcada de pensamentos confusos e sem nenhum proveito, deveria sentar-se e ouvir atentamente sobre a obra redentora de Cristo, revelada pelas Escrituras Sagradas e explicada pela Doutrina da Expição Definida.

A propósito, evoca-se que as pessoas são responsáveis pelos seus atos pecaminosos contra Deus e contra seu próximo. Essa legislação está vigor desde a sua instituição, não foi ultrapassada por outra qualquer. Em consonância a isso, a seção VI do capítulo VI “Da queda do homem, do pecado e do seu castigo” da Confissão de Fé de Westminster salienta que:

Todo pecado, tanto original como atual, sendo transgressão da justa lei de Deus e a ela contrário, torna culpado o pecador, em sua própria natureza, e por essa culpa está sujeito à ira de Deus e à maldição da lei, e, portanto, sujeito à morte, com todas as misérias espirituais, temporais e eternas (CONFISSÃO DE FÉ, 2016, p. 39).

Por isso, mesmo diante de uma sociedade indiferente ao pecado, não se pode deixar de exprimir com base nas Escrituras que as pessoas são indubitavelmente pecadoras, ou seja, homens e mulheres que carecem da glória de Deus, e, para o próprio bem-estar dessas almas, emerge a urgente necessidade de confrontá-las com seus pecados. Assim sendo, para tentar persuadi-los dessa realidade se pode apelar para suas consciências. Conforme MacArthur:

No fundo do coração, todos sabemos que há algo muito errado conosco. Nossa consciência constantemente nos confronta com nossa própria pecaminosidade. Podemos tentar culpar os outros ou procurar explicações psicológicas para esses sentimentos, mas não podemos fugir da realidade. Em última análise, não podemos negar a nossa própria consciência. Todos sentimos culpa, e todos, no íntimo, conhecemos a terrível verdade sobre quem somos em nosso íntimo. Sentimos culpa porque somos culpados. Somente a cruz de Cristo pode responder ao pecado de uma maneira que nos liberte da dor da nossa vergonha. A psicologia pode disfarçar um pouco do sofrimento causado pela nossa culpa. [...] A verdadeira culpa tem somente uma causa: o pecado. Até que o pecado seja tratado, a consciência lutará para acusar (MACARTHUR, 2010, p. 84).

À vista do exposto, deve-se considerar a necessidade do confronto, pois as pessoas estão “perdidas”, gastam tempo e esgotam seus recursos financeiros naquilo que é paliativo,

sem resultados eficientes, na verdade, tentam aplacar o peso da culpa do pecado com mais pecados, e não conseguem sair deste ciclo.

O teólogo Lawson (2012, p. 48) discorreu que por causa das transgressões e pecados toda humanidade nasce espiritualmente morta. O homem caído é depravado, ou seja, a mente, emoções, sentimentos, vontade etc. estão completamente contaminados pelo pecado. A sua mente está nas trevas, e não pode ver a verdade acerca de Deus, de Cristo e de si mesmo. O seu coração ama pecado e despreza Deus. A sua vontade está morta e escolhe apenas errar. Assim, o homem é escravo do pecado, e incapaz de se tornar bom, está de fato morto no pecado sendo impossível recorrer o que é certo e justo.

Desse modo, a confrontação dos pecados da sociedade “sem culpa” não é uma acusação inescrupulosa, mas um ato de misericórdia. Porque, as pessoas por si só são incapazes de perceberem o abismo que se aproxima ante seus olhos, pois o pecado domina a mente humana de tal forma, que os iludem a pensar que seus pecados são fruto não de uma natureza caída, mas de sua ignorância. Em vista disso, o reformador João Calvino transpõe melhor essa questão, ao dizer que:

A indulgência do homem para consigo mesmo é que, ao perpetrar o mal, sempre e de bom grado aparta a mente do senso de pecado, até onde permissível. [...] Como, porém, esquivando-se o pecador ao julgamento do bem e do mal em si impresso, é em relação a ele constantemente recambiado, nem se lhe permite sequer assim cerrar as pálpebras que não seja obrigado, queira ou não, a abrir às vezes os olhos, diz-se falsamente que ele peca meramente por ignorância (CALVINO, 2006, p. 88).

De fato, se aduz que, se o pecado fosse apenas por ignorância do homem, a sociedade atual teria outra história, mas ao contrário, a precariedade nas conduções dos valores morais e éticos se derivaram da submissão à natureza pecaminosa humana.

Conforme MacArthur (2010, p. 91) essa sociedade é marcada por miséria e desespero, mesmo diante dos impressionantes avanços na tecnologia, psicologia e medicina. Esses problemas continuaram cravados no coração humano, e mesmo que se utilizem inúmeros métodos e quantidade de autoestima poderão retirá-los. A tecnologia avançou as pessoas ficaram apenas mais sofisticadas na utilização de meios nocivos. A cada dia a destruição e os sofrimentos do constituído pelo pecado humano aumentam. Por exemplo, as guerras mundiais, revoluções sangrentas, aumento exponencial de crimes etc. Na verdade, tudo isso é fruto de um coração totalmente depravado.

Dessa forma, não há como negar a profunda obscuridade que a sociedade “sem culpa” se encontra, pois, seus pecados resultam em males terríveis, e sua maneira de lidar

com eles é inconsequente e perniciosa. Além do mais, os efeitos são avassaladores, por exemplo, a injustiça na atualidade, quantos casos de inocentes sendo culpados e dos culpados sendo inocentados. De fato, o pecado reproduz exponencialmente mais pecados, e daí, mais mortes, mais injustiças, mais fome, mais miséria e mais desespero. O mal deste século é uma sociedade indiferente ao Deus Santo. Logo, evidenciar a culpa da sociedade “sem culpa” se faz necessário por duas razões, a saber: condenação e salvação.

Consequentemente, as pessoas precisam saber que por causa dos seus pecados toda raça humana será condenada à morte eterna, mas também devem ser cômicas da realidade, que muitos pecadores por obra do Espírito Santo ouviram o Evangelho e serão salvos para vida eterna. Quanto a isso, Keller descreveu sobre a salvação, ao dizer que:

A maior parte dos sistemas religiosos ensina que há vida após a morte, mas comumente ela é condicionada a que se leve uma vida boa em sentido moral e de prática da religiosidade. O cristianismo, como temos visto, pelo contrário, oferece a salvação como um presente. Ela não pertence às pessoas boas, mas às que estão dispostas a reconhecer que não são boas o suficiente e que necessitam de um salvador. E assim, os cristãos não se aproximam da morte sem ter certeza se serão considerados dignos da vida eterna. Acreditam em Jesus, o único a ter um histórico digno da vida eterna, e estão garantidos nele (KELLER, 2018, p. 209).

Portanto, observa-se a impossibilidade das pessoas se reconciliarem com Criador por meios próprios, “mas, se as pessoas entendessem que há um Deus santo e que o pecado é uma ofensa contra esse Deus santo, elas invadiriam as nossas igrejas e perguntariam: ‘O que devo fazer para ser salvo?’” (SPROUL, 2013, p. 15). Comprovadamente a sociedade “sem culpa” tem muita culpa, e não há como se livrar dela com os meios filosóficos, psicoterapêuticos ou de qualquer outra maneira que não seja por meio do Evangelho. E ainda, ressalta-se que a sociedade “sem culpa” realmente só tem uma escolha, optar pela expiação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O maior desafio da sociedade “sem culpa” é crer em Cristo, a sua pluralização e secularização provocaram a diluição da fé cristã, aquilo que antes era sólido se tornou líquido, isso desencadeou em muitas crises de identidade e moralidade, obscurecendo a consciência da presença do Sagrado, e afastando as pessoas de Cristo, no entanto, a proposta de reconciliação é o objetivo singular da Doutrina da Expição Definida.

Inclusive cabe avultar que os termos “expição” e “reconciliação” estão diretamente relacionados, pois a expiação, enquanto sacrifício vicário do Deus Filho trouxe a

reconciliação entre Deus Pai e os pecadores. A reconciliação como consequência dessa expiação trouxe ao coração humano por meio da fé em Jesus Cristo a certeza da remoção da culpa do pecado.

Para Strange (2017, p. 80 apud GIBSON, 2017, p. 1636) a expiação pelos pecados do povo de Deus realmente é feita na morte de Cristo, a reconciliação é a obra terminada. O ensinamento do Novo Testamento rememora esse enredo de forma tal, que os efeitos e a extensão da expiação impactam inevitavelmente a pregação do Evangelho, o ensino bíblico e o aconselhamento pastoral.

Em sequência, a Expiação Definida tem seu fim na reconciliação como a única maneira dos pecadores serem aceitos pelo Deus Santo, apesar disso, a sociedade pluralizada desfruta de “excelentes” argumentos que ironizam a mensagem sublime do Evangelho, porém nenhum desses conduzem com segurança o pecador ao seu Salvador. Segundo Calvino:

Portanto, mais vergonhosa é a imbecilidade desses que escancaram o céu a todos e quaisquer profanos e incrédulos, sem a graça daquele de quem a Escritura ensina, por toda a parte, ser a única porta pela qual adentramos à salvação. Porque, se alguém quiser restringir essa declaração de Cristo à promulgação do evangelho, imediata é a refutação, porquanto a todos os séculos e a todos os povos têm sido comum esta convicção: os que estão alienados de Deus não o podem agradar sem a reconciliação [Ef 4.18], e são declarados malditos [Gl 3.10] e filhos da ira [Ef 2.3] (CALVINO, 2006, p.106).

Destarte, constata-se que a expiação confirma a reconciliação, e esta revela o perdão Deus aos pecadores. Não é isso que a sociedade tanto procura? Vê-se livre do tormento da culpa do pecado? Entretanto, antes de qualquer coisa, a sociedade “sem culpa” precisa compreender que ninguém, em hipótese alguma, receberá o perdão dos seus pecados sem que antes seja reconciliado com Deus por meio da expiação de Cristo.

Em consonância, Tounier (1985, p. 93) explicou que a culpa é gerada no coração do homem e não nas coisas que ele faz, é no seu ser o problema. A moralidade perfeita do homem é impossível apagar sua culpa, é de Deus que vem o perdão e não do homem, mas para isso o homem precisa confessar a sua culpa, ao invés de tentar se auto justificar.

Mediante o exposto, constata-se que a luz da Doutrina da Expiação Definida, a qual revela nitidamente que a solução para a culpa do pecado está somente em Cristo, por causa da Sua obra expiatória e de Sua obediência fiel, pois a dívida que era impossível dos homens pagar foi coberta perfeitamente pelo Filho de Deus.

Entretanto, Deus poderia condenar toda humanidade a morte eterna, pois sendo Ele a própria justiça e o homem integralmente pecador, não haveria nenhuma objeção nessa

sentença, e mesmo que Ele fizesse isso, continuaria a ser justo, santo e bom, no entanto, pela Sua infinita misericórdia estampada na expiação de Cristo, o Criador gerou os meios para a criatura ser novamente reconciliada com Ele. A respeito dessa misericórdia, Calvino ensinou que:

Sensibilizar-te-ás, sem dúvida, e sentirás, em certa medida, quanto deves à misericórdia de Deus. Que ouças, porém, por outro lado, o que a Escritura ensina: o homem foi alienado de Deus pelo pecado, herdeiro da ira, sujeito à maldição da morte eterna, excluído de toda esperança de salvação, alijado de toda bênção de Deus, escravo de Satanás, cativo sob o jugo do pecado, destinado, afinal, a horrível perdição. Mas então Cristo interveio, e intercedendo por ele tomou sobre seus ombros a pena e pagou o que os pecados teriam que pagar pelo justo juízo de Deus que ameaçava a todos os pecadores; que expiou com seu sangue todos os pecados que eram a causa da inimizade entre Deus e os homens; que com esta expiação satisfaz o Pai e aplacou sua ira; que ele é o fundamento da paz entre Deus e nós; que ele é o vínculo que nos mantém em seu favor e graça – isto não o moverá com maior intensidade, quanto mais vivo seja o quadro ante nossos olhos da grande miséria da qual o homem se livrou (CALVINO, 2006, p. 258)?

Com efeito, enfatiza-se que sociedade “sem culpa” pode ter criado muitos meios para amenizar a culpa, mas a confiança na misericórdia de Deus é único meio eficaz de eliminar o tormento da culpa na alma. Pois, na ação misericordiosa de Deus, se encontra a fiel e infalível obediência de Cristo, e sua terna obediência cancelou todos os pecados, trouxe a reconciliação e redimiu o seu povo, em vista disso Calvino explicitou que:

Agora, quando se pergunta como, cancelados os pecados, Cristo tenha removido o antagonismo existente entre nós e Deus, e adquirido a justiça que no-lo fizesse favorável e benévolo, pode-se responder, de modo geral, que isto ele nos conseguiu mediante todo o curso de sua obediência. O que se prova do testemunho de Paulo: “Como, pela transgressão de um, muitos foram constituídos pecadores, assim, pela obediência de um, somos constituídos justos” [Rm 5.19]. [...] Enfim, desde que se revestiu da pessoa de servo, começou a pagar o preço de nossa libertação a fim de nos redimir (CALVINO, 2006, p. 260ss).

Portanto, constata-se que mesmo diante da falência da sociedade “sem culpa” a moral, ética, espiritual, emocional, econômica, social e política, a graça de Deus é manifestada aos pecadores pela redenção do sacrifício de Cristo Jesus, o cordeiro sem defeito que com seu sangue comprou “para Deus os que procedem de toda tribo, língua, povo e nação” (ARA; Apocalipse 5:9). Os que foram comprados receberam gratuitamente, o perdão que alivia alma cansada e sobrecarregada da culpa do pecado, que dissipa toda obscuridade filosófica da mente, que transforma injusto em justo, os bastardos em filhos legítimos, o pecador em santo, que firma a esperança confiante nos corações, que reconcilia os pecadores com o Deus Santo definitivamente. Frente essa incrível obra mediadora a Doutrina da Expição Definida é apenas uma moldura desse quadro pintado por Jesus

Cristo, cabe à sociedade “sem culpa” contemplá-lo, se arrepender verdadeiramente, confessar seus pecados e receber o perdão genuíno.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALDEN, Robert L. Verbete: קָפַר (kâpar). In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (ed.). Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento. 1. Ed. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

ARNOLD, Bill T., BEYER, Bryan E. Descobrimos o Antigo Testamento/Bill T. Arnold e Bryan E. Beyer; tradução de Suzana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã. 2001.

AZEVEDO, Marcos. Modernidade e Pós-modernidade: desafios à vida e a fé cristã. São Paulo: Fonte Editorial. 2015.

BARTH, W. L. O homem pós-moderno, Religião e ética. Revista Teocomunicação, Porto Alegre, v. 37, n. 155, p. 89-108, 2007. Disponível em:
<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/1775/1308>. Acesso em: 12 mar. 2020.

BAUMAN, Zygmunt. 44 Cartas do mundo líquido moderno / Zygmunt Bauman; tradução, Vera Pereira. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade Líquida / Zygmunt Bauman; tradução, Plínio Dentzein. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BAUMAN, Zygmunt. O mal-estar da pós-modernidade / Zygmunt Bauman; tradução Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BAVINCK, Herman. Dogmática reformada – O pecado e a salvação em Cristo / Herman Bavinck; traduzido por Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BERKHOF, Louis. As Histórias das Doutrinas Cristãs. 1. Ed. São Paulo: PES, 1992.

BERKHOF, Louis. Teologia Sistemática. 4. Ed. rev. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. 2. Ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil; São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

BIOGRAFIA de Norbert Elias. São Paulo, 2020. Disponível em:

<https://zahar.com.br/autor/norbert-elias>. Acesso em: 30 mar. 2020.

BIOGRAFIA de Sigmund Freud. Recife, 2020. Disponível em:

https://www.ebiografia.com/sigmund_freud/. Acesso em: 30 mar. 2020.

BRANDÃO, Ana Rute Pinto. A postura do positivismo com relação às ciências humanas.

Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia, Maceió, v. 6, pp.80-105, 2011. Disponível em:

https://theoria.com.br/edicao0611/a_postura_do_positivismo.pdf. Acesso em: 30 mar. 2020.

BRUCE, F.F. Romanos: Introdução e Comentário. 1. ed. São Paulo: Vida Nova, 2002.

CAIRNS, Earle Edwin. O Cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã.

3. Ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

CALVINO, João. As institutas ou Tratado da Religião Cristã. 2. Ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. Vol. 2.

CALVINO, João. Romanos. 2. Ed. São Paulo: Edições Parakletos, 2001.

CAMPOS, Heber Carlos. O Pluralismo do Pós-Modernismo. Fides Reformata, São Paulo, v. 2, n. 1, p.9-31, 1997.

CARMO, Valdeci do. O sentimento de culpa como resultado das transgressões humanas.

Orientador: Flávio Schmitt. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2014.

CEIA, Carlos. Metanarrativa. [S. l.], 2009. Disponível em:

<https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/metanarrativa/>. Acesso em: 30 mar. 2020.

CLARK. David S. Compêndio de Teologia Sistemática. 2. Ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1988.

COLLINS, Kenneth J. Teologia de John Wesley: O amor santo e forma da graça.

Traduzido por Lena Aranha. 3. Ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2013.

COMTE, Auguste, 1798-1857. Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista / Auguste Comte; seleção de textos de José Arthur Giannotti; traduções de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. – São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ELIAS, Norbert. Introdução à Sociologia. Lisboa: Edições 70, 1969.

ELIAS, Norbert. A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

ERICKSON, Millard J. Introdução à Teologia Sistemática. São Paulo: Vida Nova, 1997.

ERICKSON, Millard J. Teologia Sistemática / Millard J. Erickson; tradução de Robinson Malkomes, Valdemar Kroker, Tiago Abdalia Teixeira Neto. - São Paulo: Vida Nova, 2015.

ESTRADA, Juan Antônio. A Impossível Teodiceia: a crise da fé em Deus e o problema do mal. São Paulo: Paulinas, 2004.

FERREIRA, D. Manual de Sociologia. São Paulo: Atlas, 2001.

FERREIRA, Franklin. Teologia Sistemática: uma análise histórica, bíblica, e apologética para o contexto atual. São Paulo: Vida Nova, 2007.

FINNEY, Charles. Teologia Sistemática. 3. Ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

FRASSON, Antônio Carlos. A configuração "sociedade": numa ótica de Norbert Elias. In IV Simpósio Internacional Processo Civilizador, 2001, Assis – SP. História, Educação e Cultura. Assis – SP: UNESP, 2001. V 1, pág. 107/202.

FREUD, S. (1930). O mal-estar na civilização. In P. C. de Souza (Trad.), Obras completas. (Vol. 18). São Paulo: Cia. das Letras, 2010. (Publicado originalmente em 1930).

GARCIA, Deomara C. D. Transgressões humanas: pecado e sentimento de culpa. Portal dos Psicólogos, São Paulo, p. 1-12, 15 out. 2006. Disponível em: https://www.psicologia.pt/artigos/ver_artigo.php?codigo=A0313. Acesso em: 30 mar. 2020.

GELLIS, A.; HAMUD, M. Sentimento de culpa na obra freudiana: universal e inconsciente. *Psicologia USP*, v. 22, n. 3, p. 635-654, 1 set. 2011.

GIBSON, David; GIBSON, Jonathan. Teologia sacra e a leitura da palavra divina: Mapeando a doutrina da expiação definida. In: GIBSON, David; GIBSON, Jonathan (ed.). *Do céu Cristo veio buscá-la: a expiação definida na perspectiva histórica, bíblica, teológica e pastoral. a expiação definida na perspectiva histórica, bíblica, teológica e pastoral*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2017. Cap. 1. p. 60-118.

GIBSON, Jonathan, e GIBSON, David. *Do céu Cristo veio buscá-la: A expiação definida na perspectiva histórica, bíblica, teológica e pastoral*. Apresentado por J.I. Packer; [tradução: Valter Graciano Martins]. – São José dos Campos, SP: Fiel, 2017.

GRENZ, Stanley J. *Pós-modernismo: um guia para entender a filosofia do nosso tempo*; tradução: Antivan Guimarães Mendes. São Paulo: Vida Nova, 1997.

GRUDEM, Wayne A. *Manual de Teologia Sistemática: uma introdução aos ensinamentos fundamentais da fé cristã*. São Paulo: Editora Vida, 2001.

HARRISON, R. K. *Levítico – Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1983.

HEIMANN, Thomas. *Culpa e Perdão: Uma questão existencial*. Rio Grande do Sul: ULBRA, 2017.

HELM, Paul. *Calvino, linguagem indefinida e expiação definida*. In: GIBSON, David; GIBSON, Jonathan (ed.). *Do céu Cristo veio buscá-la: Expiação definida na perspectiva histórica, bíblica, teológica e pastoral*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2017. Cap. 4, p. 231-294.

HODGE, A.A., *Confissão de Fé de Westminster Comentada*. São Paulo: Editora Os Puritanos, 1999.

INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY (IEP). Friedrich Nietzsche (1844-1900). Disponível em: <https://www.iep.utm.edu/nietzsch/>. Acesso em: 30 de jan. 2020.

IRINEU, Santo, Bispo de Lyon, ca. 130-202. Demonstração da pregação apostólica [livro eletrônico] / Irineu de Lyon; [traduzido por Ari Luís do Vale Ribeiro]. – São Paulo: Paulus, 2014. – (Coleção Patrística).

KELLER, Timothy. Deus na era secular: como os céticos podem encontrar sentido no cristianismo / Timothy Keller; tradução de Jurandy Bravo. – São Paulo: Vida Nova, 2018.

LAWSON, Steven J. Fundamentos da graça: 1.400 A.C. -100 D.C: longa linha de vultos piedosos: volume 1 / Steven J. Lawson; tradução Odayr Olivetti. – São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2012.

LETHAM, Robert. A Obra de Cristo. São Paulo, Cultura Cristã, 2007.

LIMA, S. H. B. A crítica de Nietzsche à religião cristã. 2015. 115 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, 2015.

LIPOVETSKY, Gilles. A Era do Vazio. Barueri: Manole, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. Os tempos Hipermodernos. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LOYAL, S. Norbert Elias. In: SCOTT, J. (Org.) 50 grandes sociólogos contemporâneos. São Paulo: Contexto, 2009.

LYOTARD, Jean-François. O pós-moderno. 4. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

MACARTHUR JR, John. Sociedade sem pecado. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

MARINHO, Ruy (ed.). T.U.L.I.P: Os 5 Pontos do Calvinismo. [S. l.], 2008. Disponível em: <https://bereianos.blogspot.com/2008/02/tulip-os-5-pontos-do-calvinismo.html>. Acesso em: 31 mar. 2020.

MARTINS, Mário de S. Sociologia geral. Guarapuava: Unicentro, 2012.

MAZZOCHINI, Lucas Antônio. Culpa e pecado na sociedade atual. In: SALÃO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA PUCRS, 10, Porto Alegre. Anais do X Salão de Iniciação Científica PUCRS. Porto Alegre: PUCRS, 2009. p. 4. Disponível em: http://www.pucrs.br/edipucrs/XSalaoIC/Ciencias_Humanas/Teologia/70442>. Acesso em: 10 mai. 2014.

MCGRATH, Alister E. Apologética pura e simples: como levar os que buscam e os que duvidam a encontrar a fé. São Paulo: Vida Nova, 2013.

MORRIS, Leon L. Verbete: “expição”. In: FERGUSON, Sinclair B.; WRIGHT, David F. (ed.). Novo dicionário de teologia. 1. Ed. São Paulo, SP: Hagnos, 2009. p.417-422.

MOSER, Justin. Os Cinco Artigos de Remonstrance. [S. l.] 2018. Disponível em: <http://evangelicalarminians.org/the-five-articles-of-remonstrance/>. Acesso em: 02 abr. 2020.

NICHOLS, Robert Hastings. História da Igreja Cristã. 11. Ed. São Paulo, Casa Editora Presbiteriana, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. Genealogia da moral – uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OLIVEIRA, Larissa Pascutti. Zygmunt Bauman: a sociedade contemporânea e a sociologia na modernidade líquida. Sem Aspas, Araraquara, v. 1, n. 1 p. 25-36, 1º semestre de 2012.

PARMEGGIANI, Marco. Nietzsche: o pluralismo e a pós-modernidade. 2004. Disponível em: <https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/wp-content/uploads/2018/05/CN016.121-140.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2020.

SÍMBOLOS DE FÉ: contendo a Confissão de fé, Catecismo Maior e Breve/ Assembleia de Westminster, 2ª reimpressão – São Paulo: Cultura Cristã, 2016.

SILVA, Enio Waldir. Sociedade, Política e Cultura. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2008.

SPROUL, R. C. A verdade da cruz. 1. Ed. São José dos Campos, SP: Fiel, 2013. eBook.

STOTT, John R. W. A cruz de Cristo. São Paulo: Editora Vida, 2006.

STRONG, Augustus Hopkins, 1836-1921 Teologia Sistemática / Augustus Hopkins Strong; prefácio de Russell Shedd; [tradução Augusto Victorino]. - São Paulo: Hagnos, 2003.

TOMAZI, Nelson Dacio. Iniciação à Sociologia. São Paulo: Atual, 1993.

TOURNIER, Paul. Culpa e Graça: Uma Análise do Sentimento de Culpa e o Ensino do Evangelho. Trad. Rute Silvana Eismann. São Paulo: ABU, 1985.

VEITH JR, Gene Edward. Tempos pós-modernos: uma avaliação cristã do pensamento e da cultura da nossa época. São Paulo: Cultura Cristã. 1999.

VORLÄNDER, Herwart. Verbete: καταλλαγή (katallagè). In.: BROWN, Colin;
COENEN, Lothar. Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento. 2. Ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. Vol.2.

HENDRIKS, Howards. Ensinando para transformar vidas. Editora Betânia, 2019, 2ª edição, São Paulo.

Graduando Diogo Matheus Tavares¹

Autor do livro “Ensinando para transformar vidas”, Howard George Hendricks nasceu em 05 de abril de 1924 e faleceu em 20 de fevereiro de 2013. Fez graduação em teologia pelo Seminário Teológico de Dallas, pastoreou a Igreja Presbiteriana Independente do Calvário e fez doutorado na Universidade de Yale.

Autor prolífico, com 18 livros escritos, Hendriks também lecionou por aproximadamente cinquenta anos no seminário onde cursou a sua graduação. Ensinou na área de Hermenêutica e Exposição Bíblica. Suas maiores áreas de interesse são educação cristã, liderança e métodos de estudo bíblico.

Escrito em 1987, o livro “Ensinando para transformar vidas” possui pouco mais de 100 páginas. Com escrita bastante simples, o livro navega ao longo de sete leis que o autor considera essenciais ao ensino que verdadeiramente transforma vidas. O resumo de todas essas leis seria o amor pelo ensino.

A respeito desse assunto, o autor comenta no início do livro sobre o que diferencia um ministério cristão de sucesso de um ministério cristão que fracassa. Ele mudou de ideia ao longo do seu ministério. Argumenta que antigamente atribuiria o sucesso ao método empregado. Hoje afirma estar convencido de que o sucesso deve ser atribuído ao amor pelo ensino.

A LEI DO PROFESSOR

A primeira das sete leis é a lei do professor. Essa lei pode ser resumida no princípio de que para continuar a ensinar amanhã é necessário continuar crescendo hoje. Aqui o autor

¹ Graduando em Teologia pelo Seminário Teológico Presbiteriano Rev. Ashbel Green Simonton, Rio de Janeiro. Resenha desenvolvida para a disciplina Educação Cristã, sob a orientação do Prof. Dr. Junio Cesar Rodrigues Lima.

afirma que o professor é um estudante como os demais estudantes de sua classe, com a diferença de que é um estudante mais experiente ou mais avançado em sua jornada.

Hendriks faz uma interessante observação nessa seção sobre a seleção de professores. Em vez de implorar para que alguns irmãos aceitem lecionar nas escolas dominicais da igreja, deveríamos escolher apenas os mais fiéis, constantes e possuidores de tempo disponível para esta importante tarefa eclesial.

A partir do crescimento de Jesus mencionado em Lucas 2.52, o autor trabalha a importância de o crescimento ser intelectual, físico, espiritual, social e emocional. Muitas vezes as pessoas erram ao tentar dissociar um crescimento do outro. A verdade é que se ocorrer o crescimento em uma área, deverá ocorrer o crescimento nas outras áreas.

Da mesma forma como uma criança mede a sua estatura periodicamente para saber o quanto está crescendo, o professor deve avaliar a si mesmo para saber que aprimoramentos obteve nos últimos tempos e como isso melhorou a sua relação com os alunos: onde tem sido forte, onde tem sido fraco e o que é necessário modificar.

A LEI DO ENSINO

A lei do ensino é a nossa segunda lei. Ela pode ser resumida no princípio de que a maneira como os alunos aprendem deve determinar a maneira como nós ensinamos. O professor deve agir estimulando os alunos, para que eles possam fazer por conta própria todas as coisas que estiverem ao seu alcance.

Aqui o autor aponta os quatro níveis de aprendizagem do psicólogo Abraham Maslow: (1) ignorância inconsciente, (2) ignorância consciente, (3) conhecimento consciente e (4) conhecimento inconsciente. E para aprimorar a difícil arte da aprendizagem recomenda expedientes “alternativos”, como a dramatização.

A seguir traz uma recomendação importante: é necessário termos objetivos. Hendriks aponta três objetivos que considera primordiais: (1) é preciso ensinar os outros a pensar; (2) é preciso ensinar os outros a aprender; (3) é preciso ensinar os outros a trabalhar. O autor recomenda que se adote esses objetivos ou que pelo menos se medite neles.

Depois de relatar das dificuldades que existem hoje em dia com a leitura, Hendriks se volta para o insucesso, algo inevitável, e que considera um fator obrigatório no

processo de aprendizagem. Até que o objetivo seja alcançado, muito insucesso ocorrerá. Não se pode desanimar. Antes, é necessário saber que é parte natural do processo.

A LEI DA ATIVIDADE

A lei que se segue é a lei da atividade. Ela pode ser resumida no princípio de que quanto maior for o envolvimento no processo de ensino-aprendizagem, maior será o volume de conteúdo aprendido. Aqui, uma ressalva importante é feita: para maximizar a aprendizagem é essencial que o conteúdo faça sentido para o aluno.

Para que as atividades façam sentido para o aluno, Hendriks relata ser necessário (1) que elas forneçam orientação sem imposição, (2) que elas enfatizem questões práticas, (3) que elas tenham objetivo definido, (4) que elas tenham relação com o produto final e com o processo e (5) que elas obriguem os alunos a solucionarem problemas.

Só é de estranhar a afirmação de que o ensino tem de brotar do próprio aluno, cabendo ao professor apenas “retirar” o que já está lá. A noção condenada nesse trecho é a de que cabe ao professor “derramar” na cabeça dos alunos o conhecimento. Cabe questionar se isso não é realmente necessário, pelo menos algumas vezes.

Mas aqui o autor traz um importante relato acerca da aprendizagem. Quem apenas ouve consegue reter no máximo 10% do conteúdo, ao passo que quem ouve e vê consegue reter até 50% do conteúdo e quem ouve, vê e faz consegue reter até 90% do conteúdo. É realmente significativo que nas Escrituras a verdade esteja ligada à vida prática.

A LEI DA COMUNICAÇÃO

A quarta lei é a da comunicação. Essa lei pode ser resumida no princípio de que a comunicação só será efetiva se houver pontes de ligação entre o comunicador e o receptor, entre o professor e o aluno. Se não houver comunicação efetiva, não poderá ocorrer uma aula satisfatória.

Para a comunicação ser efetiva é necessário (1) conhecer o assunto, (2) sentir o assunto e (3) praticar o assunto. Na ausência de algum desses elementos, a comunicação não será efetiva. É necessário conhecer o conteúdo (1), acreditar firmemente no conteúdo (2) e praticar o conteúdo (3) que se queira repassar aos alunos.

Além desses elementos, é necessário saber colocar as palavras em ordem e viver de acordo com as palavras faladas. Um exemplo interessante é dado pelo autor: se um professor afirma amar seus alunos, mas nunca elabora seus planos de aula, então as palavras do professor são vazias, para não dizer falsas.

Mas nem sempre há a atenção desejada. Existem os fatores de desatenção internos e os fatores de desatenção externos. Fatores internos em geral são preocupações dos alunos e fogem ao controle do professor. Fatores externos em geral são questões ambientais e ficam dentro do controle do professor. Vencida a desatenção, teremos a “resposta” da classe.

A LEI DO CORAÇÃO

A quinta lei é a do coração. A lei do coração pode ser resumida no princípio de que o ensino que verdadeiramente impacta os alunos é aquele que é transmitido de um coração para outro coração. Ou seja, não basta a transmissão de uma mente para outra. Tem de ser também de um coração para outro coração.

Recorrendo a Sócrates, Hendriks menciona a necessidade de o professor ter credibilidade, afetividade e conteúdo a ser repassado ao aluno. Como já era de se esperar, são necessários os três elementos para que ocorra o ensino. E a consequência do ensino não é nada menos do que a transformação do aluno, uma modificação em seu interior.

Essa transformação envolve a mente, a emoção e a vontade do aluno. Pode-se dizer que o ensino do professor só ocorre se houver a aprendizagem. E a aprendizagem só ocorre se houver a transformação do aluno. Portanto, uma forma de medir a eficiência do ensino é verificar o quanto os alunos têm sido transformados.

Ainda nesse trecho Hendriks traz a indagação que muitos fariam a essa altura do livro: a teoria é bonita, mas a prática é complicada. A recomendação do autor é para que o professor conheça bem de perto os seus alunos, conquistemos o direito de sermos ouvidos e não escondamos as nossas vulnerabilidades. Isso realmente faz diferença.

A LEI DA MOTIVAÇÃO

A sexta lei é a lei da motivação. Essa lei pode ser adequadamente resumida no princípio de que o ensino será mais eficiente se o aluno estiver mais motivado. Quanto mais

motivado for o aluno, mais eficiente será o ensino, e quanto menos motivado estiver o aluno, tanto menos eficiente será o ensino.

Nesse trecho o autor faz uma interessante e corajosa observação: o Quociente de Motivação é bem mais importante que o Quociente de Inteligência. E utilizando um exemplo de um garoto que furtou dinheiro na igreja mesmo tendo decorado mais de 600 versículos, ele demonstra a importância da motivação sobre a habilidade de fazer o correto.

Hendriks afirma haver dois níveis de motivação: a motivação interior e a motivação exterior. Infelizmente não fica inteiramente claro o que cada uma delas é ou as suas diferenças. Diferente disso por estarem muito bem explicadas são as quatro etapas da aprendizagem: (1) exposição, (2) demonstração, (3) prática supervisionada e (4) prática sem supervisão.

Essa é uma seção recheada de exemplos interessantes. Mas ainda mais interessante que os exemplos dados pelo autor ao longo deste capítulo é pensarmos sobre o que ele pede na seção final: temos ao menos procurado indícios para saber se nossos alunos estão interessados? Se o Quociente de Motivação é mesmo tão importante, devemos verificar a motivação de todos.

A LEI DA PREPARAÇÃO PRÉVIA

A sétima e última lei é a da preparação prévia. Essa lei pode ser adequadamente resumida no princípio de que o processo de ensino-aprendizagem é mais eficiente se houver preparação prévia tanto por parte do professor quanto por parte do aluno. Ou seja, a preparação deve ocorrer por ambas as partes.

Há aqui um rico exemplo de um grande erro: um professor, ao final de uma aula sobre Isaías 27, avisa a turma de que a próxima aula será em cima de Isaías 28. Interessados, os alunos questionam sobre o que trata o texto. O professor não se importava. Então, os alunos perderam o interesse.

O autor recomenda, de forma acertada, que se dê tarefas para casa e concede três razões para isso: colocar o pensamento em movimento, oferecer ao aluno um ponto de partida e ensinar o estudante a aprender a Bíblia por conta própria. Afinal de contas, a tarefa de todo professor é formar estudiosos da Bíblia.

Sendo este um capítulo ainda mais prático que o anterior, aqui Hendriks comenta alguns dos maiores desafios dos professores: (1) aprendendo a lidar com o silêncio da turma, (2) aprendendo a lidar com perguntas difíceis dos alunos, (3) controlando os alunos monopolizadores e (4) ensinando a fazer anotações.

CURSO LIVRE DE BACHARELADO EM TEOLOGIA

PROCESSO SELETIVO

>>

INSCRIÇÕES:

01 DE JUNHO A 31 DE
AGOSTO DE 2023

SEMINÁRIO SIMONTON

seminariosimonton.com.br

100% ONLINE

EFAL



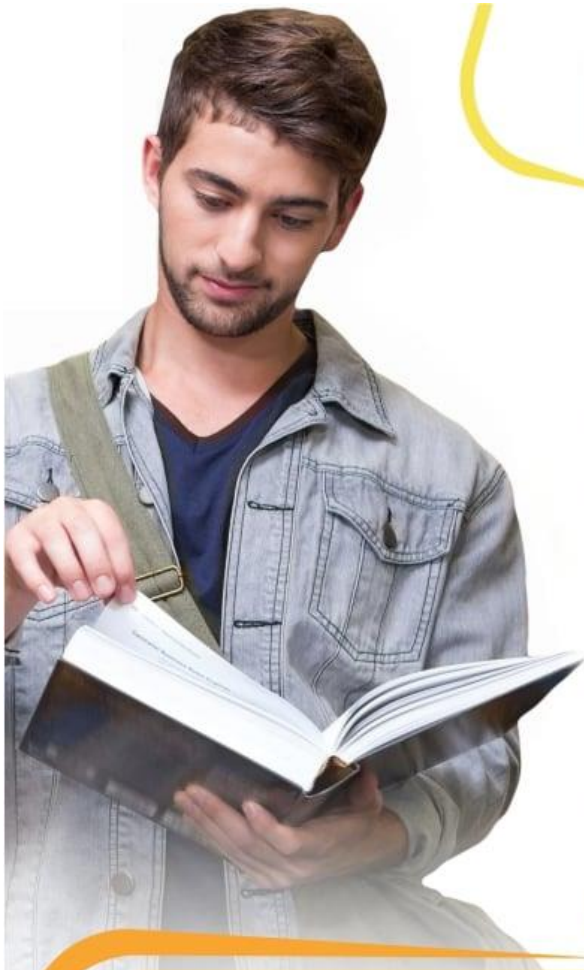
ESCOLA DE FORMAÇÃO E
APERFEIÇOAMENTO DE LÍDERES

Saiba mais:
seminariosimonton.com.br


IGREJA
PRESBITERIANA
doBRASIL



SEMINÁRIO TEOLÓGICO
PRESBITERIANO
REVERENDO ASHBEL GREEN SIMONTON



Pós-Graduação em Estudos Bíblicos do Seminário Simonton

- ✓ Aulas 100% online
- ✓ Duas opções de especialização:
Antigo Testamento ou
Novo Testamento
- ✓ Pré-requisito: curso superior em
qualquer área de conhecimento
- ✓ Curso completo em até 12 meses

Saiba mais e faça a sua matrícula no site:
www.seminariosimonton.com.br/posgraduacao



JET
JURET-RIO



SEMINÁRIO TEOLÓGICO
PRESBITERIANO
REVERENDO ASHBEL GREEN SIMONTON

SEMINÁRIO SIMONTON •
MINÁRIO SIMONTON •

PÓS GRADUAÇÃO



PLANTAÇÃO & REVITALIZAÇÃO DE IGREJAS

Novo Programa de Pós Graduação para preparação de pastores, líderes e membros para a atividade de multiplicar igrejas e/ou para revitalizar igrejas que perderam o foco, que pararam de crescer.

MATRÍCULAS ABERTAS



CURSO LIVRE

DE PÓS GRADUAÇÃO EM

COSMOVISÃO CRISTÃ

“A obra expiatória de Cristo tem profundas implicações no modo como entendemos a igreja, a política, a ciência e as artes”.

- *Richard Mouw*

**Conheça mais sobre
nossa nova Pós!**

As inscrições estão abertas.





APRESENTA:

CURSO DE INTRODUÇÃO À TEOLOGIA:

Capacitação teológica e
acadêmica para líderes.

INSCRIÇÕES ABERTAS



SEMINÁRIO TEOLÓGICO PRESBITERIANO REV.
ASHBEL GREEN SIMONTON

SEMENTES

Revista Científica de Teologia

WWW.REVISTASEMENTES.COM.BR



IGREJA
PRESBITERIANA
DO BRASIL



JURET-RIO

JUNTA REGIONAL DE EDUCAÇÃO TEOLÓGICA



SEMINÁRIO TEOLÓGICO
PRESBITERIANO
REVERENDO ASHBEL GREEN SIMONTON