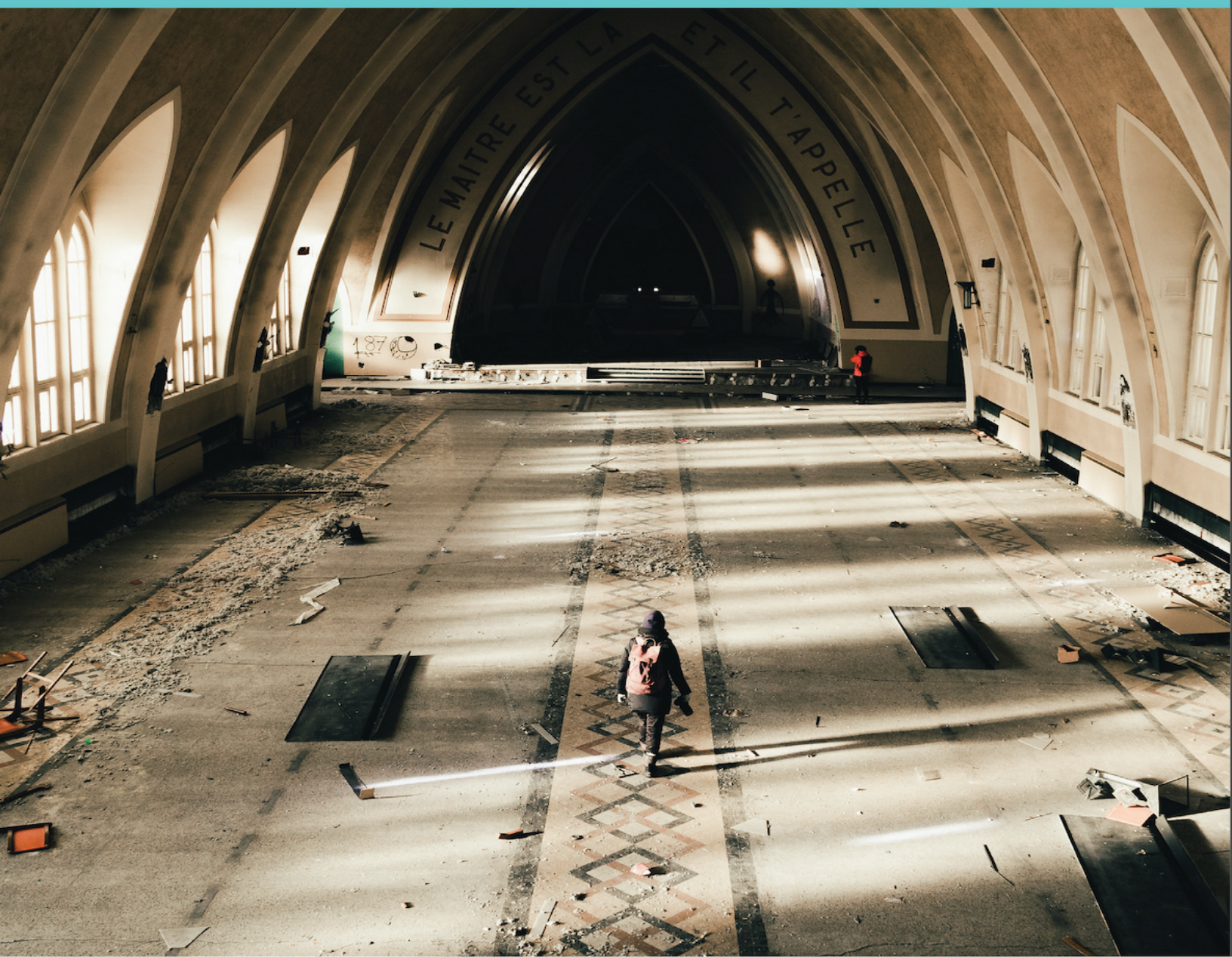


RAÍZES DA

TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA



HERMISTEN MAIA
PEREIRA DA COSTA



RAÍZES DA
**TEOLOGIA
CONTEMPORÂNEA**



HERMISTEN MAIA
PEREIRA DA COSTA



Raízes da Teologia Contemporânea, de Hermisten Maia Pereira da Costa © 2004 Editora Cultura Cristã. Todos os direitos são reservados.

Conselho Editorial

Antônio Coine
Carlos Henrique Machado
Cláudio Marra (*Presidente*)
Filipe Fontes
Heber Carlos de Campos Jr
Marcos André Marques
Misael Batista do Nascimento
Tarcízio José de Freitas Carvalho

Produção Editorial

Revisão

Sebastiana Gomes de Paula
Wilton Lima

Cínthia Vasconcellos

Editoração

Gilson da Silva Oliveira Filho
Capa

Lucas Gonçalves

Diagramação de e-book

EquireTech

C837r Costa, Hermisten M. P.

Raízes da Teologia Contemporânea / Hermisten Maia Pereira da Costa. _ São Paulo: Cultura Cristã, 2018, 2ª ed.

Recurso eletrônico (e-Pub)

ISBN 978-85-7622-940-7

1. Teologia Contemporânea

2. Filosofia

3. História da Teologia I. Título

CDD 21 ed. - 230.02

A posição doutrinária da Igreja Presbiteriana do Brasil é expressa em seus “símbolos de fé”, que apresentam o modo Reformado e Presbiteriano de compreender a Escritura. São esses símbolos a *Confissão de Fé de Westminster* e seus catecismos, o *Maior* e o *Breve*. Como Editora oficial de uma denominação confessional, cuidamos para que as obras publicadas espelhem sempre essa posição. Existe a possibilidade, porém, de autores, às

vezes, mencionarem ou mesmo defenderem aspectos que refletem a sua própria opinião, sem que o fato de sua publicação por esta Editora represente endosso integral, pela denominação e pela Editora, de todos os pontos de vista apresentados. A posição da denominação sobre pontos específicos porventura em debate poderá ser encontrada nos mencionados símbolos de fé.



EDITORIA CULTURA CRISTÃ

Rua Miguel Teles Júnior, 394 – CEP 01540-040 – São Paulo – SP

Fones 0800-0141963 / (11) 3207-7099

www.editoraculturacrista.com.br – cep@cep.org.br

Superintendente: Haveraldo Ferreira Vargas

Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

Sumário

Prefácio

Introdução geral

Definição

Importância do estudo da Teologia contemporânea

Considerações metodológicas

O divino e o humano na História

Documentos e interpretações

Os pressupostos e o método

A. Maquiavel

B. C. S. Lewis

C. Jean de Léry

D. Meu mundo e tudo o mais

PARTE 1 – IDADE MÉDIA

Introdução: apontamentos sobre o pensamento medieval

Teocentrismo

Educação

Tempo e sociedade

A igreja e o confessorário

A. A grande mãe agregadora

B. A usura e a confissão

C. O confessorário e o poder

O indivíduo e a sociedade

PARTE 2 – A CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO MODERNO

Capítulo 1 – O Renascimento

Introdução

1. Definição
2. Renascimento e Humanismo
3. Características do pensamento renascentista
 - A. Restauração da cultura clássica
 - B. A instauração do novo
 - C. Síntese do cristianismo com a cultura clássica
 - D. A valorização do homem

Capítulo 2 – A Reforma Protestante

1. Suas origens
2. A Reforma como movimento religioso
3. A Reforma e o Humanismo-renascentista
4. A Reforma e a propagação das Escrituras
5. A Reforma e a educação
 - A. Lutero
 - B. Calvino
 - a. A formação de Calvino
 - b. A conversão de Calvino
 - c. Calvino como humanista
6. A Reforma e o trabalho
 - A. Definição
 - B. Algumas perspectivas históricas e filosóficas
 - C. A perspectiva de Calvino
 - a. Trabalho, poupança e frugalidade
 - b. Fundamentos da nossa ética

c. O comportamento cristão na riqueza e na pobreza

Em tudo devemos contemplar o Criador, e dar-lhe graças

Usemos deste mundo como se não usássemos dele

Suportemos a pobreza; usemos moderadamente da abundância

Somos administradores dos bens de Deus

Socorro e oração

Uma advertência geral

D. O trabalho no Brasil: anotações fortuitas

E. Considerações pontuais

7. A relevância das Escrituras no sistema reformado

A. João Calvino: o exegeta da Reforma

B. A Confissão de Westminster

a. Introdução

b. Autoridade interna

c. Autoridade hermenêutica

d. Autoridade norteadora

e. Autoridade para nos conduzir a Deus

f. Autoridade para julgar a nossa Teologia

g. Autoridade completa

h. Autoridade escrita final

8. A adoração conforme Calvino: uma perspectiva teocêntrica

A. Sacramento: a Santa Ceia

B. Cânticos

C. Culto como profissão de fé

9. Anotações finais sobre o Calvinismo

Capítulo 3 – O Pensamento Moderno

1. A Filosofia

- A. O que é filosofar?
- B. A Filosofia moderna
 - a. Autonomia da Filosofia
 - b. O pluralismo das perspectivas filosóficas
 - c. O progressivo desinteresse pela metafísica

2. A Ciência

- A. Tipos de conhecimento
- B. Compromisso e limite da Ciência
- C. A Ciência: sonho e trabalho
- D. Ciência e religião no pensamento moderno
- E. A *moderna* Ciência moderna
- F. O Deus soberano: o *principium essendi* de todo conhecimento

Capítulo 4 – A ortodoxia protestante

1. Definindo termos

2. Conceituando

3. Elementos geradores

- A. A educação formal da época
- B. A controvérsia protestante
- C. A confiança na razão
- D. A preservação da sã doutrina
- E. “A fé explícita”

Capítulo 5 – O Pietismo

Introdução: os jesuítas, Trento e a Contrarreforma

1. Características do pietismo

2. Spener e a experiência religiosa
 - A. Vida
 - B. Obras
 - C. Pontos enfatizados
3. Francke: erudição, piedade e missão para a glória de Deus
4. A influência do pietismo
 - A. Ziegenbalg e Plütschau
 - B. Nicolau L. von Zinzendorf
 - C. O “contágio” pietista
5. Anotações finais

Capítulo 6 – O Iluminismo

PARTE 3 – O ILUMINISMO E O LIBERALISMO TEOLÓGICO DO SÉCULO 19

Capítulo 7 – Liberalismo Teológico

1. Definição de Liberalismo Teológico
2. A influência iluminista sobre a Teologia
3. Inspiradores contemporâneos do liberalismo
 - A. Kant (1724-1804)
 - a. Noúmeno e fenômeno
 - b. Gnoseologia: racionalismo ou empirismo?
 - B. Hegel (1770-1831)
 - a. Método dialético
 - b. O espírito cósmico
4. Áreas de influência do iluminismo sobre a Teologia
 - A. Historicismo
 - B. Cientificismo
 - C. Subjetivismo religioso

D. Antropocentrismo

E. Racionalismo

F. Toleracionismo

G. Otimismo

H. Ética

I. Crítica

a. Três críticos do século 18 que influenciaram a Teologia crítica do século 19

Johann S. Semler (1725-1791)

Hermann S. Reimarus (1694-1768)

Gotthold Efraim Lessing (1729-1781)

b. A crítica bíblica: dois personagens

Julius Wellhausen (1844-1918)

F. C. Baur (1792-1860)

c. Principais “biografias” de Jesus

J. Autonomia

K. Harmonia

ADENDOS

1. Cristianismo e Filosofia

2. O Amyraldianismo

3. A Reforma Pombalina

A. O Iluminismo e a Reforma Pombalina

B. O sistema religioso no Brasil em 1810

a. A ausência protestante

b. As primeiras aberturas jurídicas

c. Os tratados de 1810

d. A Constituinte de 1823 e a Constituição de 1824

- C. Fatores que contribuíram para a tolerância religiosa
 - a. O Iluminismo português
 - b. A necessidade de mão de obra
 - c. A situação do clero
 - d. A tradição liberal do Brasil
- D. O alheamento entre o catolicismo pós-pombalino e o Vaticano

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Prefácio

A publicação deste livro causa-me alegria e temor. Temor por saber que o assunto tratado é de uma grande abrangência com toda a sua complexidade envolvendo diversos setores do saber que, por sua vez, englobam outros com estudos cada vez mais específicos. O nosso trabalho quando muito tem a pretensão de estabelecer uma linha de relações e correlações entre alguns dos diversos pensamentos que contribuíram para a formação da Teologia do Século 20. Naturalmente um trabalho como este não contempla todos os sistemas nem dá a cada um deles o tratamento que os eruditos em cada área gostariam. Contudo, mesmo reconhecendo o problema e as críticas que virão, não temos muitas opções. Toda linha seguida envolve uma escolha que nem sempre parece ao outro ter a objetividade devida; corro esse risco, aguardando outros trabalhos mais completos que inevitavelmente virão.

A alegria está relacionada não só com o produto final, mas com o modo como foram elaboradas essas notas. Há 20 anos trabalho com esse assunto; isto indica mais lentidão do que profundidade. Em 1984, professor do então Seminário Presbiteriano do Sul – Extensão de Belo Horizonte (atual Seminário Presbiteriano Rev. Denoel Nicodemos Eller) fui convidado para lecionar a disciplina Teologia Contemporânea. Na ocasião delineei os traços principais deste livro que pouco mudou em termos de itinerário. Nesse mesmo ano, continuando o que vínhamos fazendo, promovemos alguns Seminários naquela Instituição. Então realizamos o Segundo Seminário de Teologia Contemporânea (21-22/09/84), evento

no qual participaram como palestrantes os então alunos: David da Cunha, Carlos Del Pino, José Carlos Ribeiro, René Alves Stofel e o Rev. Ludgero Bonilha Moraes, que encerrou o evento com a palestra que lhe fora sugerida: Teologia contemporânea: um desafio para a Teologia Reformada. Procurando minhas anotações encontrei um esboço da minha palestra de 12 páginas ministrada no início do Seminário: Elementos precursores da Teologia do Século 20. Iniciei a palestra assim:

Podemos traçar “divisores de águas” dentro da Teologia, como também o fazemos na Filosofia; contudo, o elemento que, na minha opinião, é o mais evidente para dividir o antes e o depois da História da Teologia, é a Reforma Protestante do século 16... Inicialmente, comecei a formular minha conferência partindo do contexto cultural da Reforma e, até mesmo dos elementos precursores dela e, depois, analisando os principais sistemas e pensadores da Reforma até o início do século 20; contudo, logo que cheguei ao século 18, percebi que meu intento era utópico em relação ao tempo de que dispunha... Entendi que a forma que pretendia dar à minha conferência seria viável para um curso, mas não para 60 minutos de exposição... Por isso, mudei a forma e, apesar de começar do Humanismo do século 14, posso garantir que não discorrerei de forma sistemática sobre os pensadores que existiram desde então... Todavia, me reporto ao século 14 para tomar como ponto de partida uma nova concepção de vida e de novos valores, pois isto tudo tem influência direta não somente sobre a Teologia mas, também, sobre todos os ramos do saber; por isso, veremos agora quais foram os princípios que passaram a reger a mentalidade do homem renascentista; quais as características desse período...

Continuei lecionando a disciplina nos anos posteriores, passando desde 1985 até o presente a ministrá-la no

Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição em São Paulo, Capital.

No período de 28 a 31 de julho de 1986, participei como um dos preletores do Primeiro Encontro de Professores do Seminário Presbiteriano do Sul e Extensões, evento realizado em Campinas, no Seminário Presbiteriano do Sul. Na ocasião falei sobre o mesmo tema tratado em Belo Horizonte; a introdução é basicamente a mesma e o texto, ainda que mais robusto (17 p.), continua com os mesmos princípios norteadores. Na ocasião contei com o apoio e sugestões de experientes e competentes mestres como o Rev. Oadi Salum, meu antigo professor no Seminário Presbiteriano do Sul, Rev. Jair Alvarenga, Rev. Thiago Rocha e Rev. Dante Sarmento de Barros, estes três da Extensão do Seminário de Campinas que funcionava no Rio de Janeiro.

Hoje, quase 20 anos depois, os mesmos princípios orientam este livro; a diferença reside nos anos e nas oportunidades que Deus nos concedeu de pesquisar nos retalhos de tempo que tive entre família, igreja e Seminário. Obviamente sou devedor a mais pessoas do que sou capaz de lembrar. Notadamente nos últimos 19 anos tenho lecionado esta matéria no Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição; sem dúvida nenhuma meus alunos têm sido grandes colaboradores tanto desse como de quase todos meus trabalhos, através de perguntas, críticas, sugestões e correções. Sou extremamente grato a todos eles.

Deste modo, responsabilizando-me pelos eventuais equívocos e omissões existentes tomo a liberdade de compartilhar com o leitor o resultado de minhas pesquisas que, evidentemente não sendo finais, talvez possam contribuir para que outros continuem de forma aperfeiçoante

e corretiva o que fizemos dentro de nossos recursos e limitações. A Deus seja a Glória.

São Paulo, 15 de novembro de 2003.

Rev. Hermisten Maia Pereira da Costa

Dedico este livro aos meus mestres:

Rev. Paulo Viana de Moura, quem primeiramente me iniciou no campo da leitura.

Rev. Oadi Salum, quem me estimulou a prosseguir, sendo ele mesmo um exemplo que sempre me fascinou.

Rev. Alceu Davi Cunha, que mesmo não sendo meu professor formal, foi e continua sendo aquele que tem me ensinado a responsabilidade ética de um Ministério comprometido com a Palavra.

Rev. Boanerges Ribeiro (1919-2003), com quem tive a honra de estudar, trabalhar e conviver. Através de sua genialidade, simplicidade e piedade prática, pude rever conceitos, lapidar conhecimentos e aprender mais do que consigo perceber. Em sua erudição e simplicidade, pude ver a sua preocupação constante com as suas ovelhas, sempre atento às suas necessidades, para as quais ele ministrava de forma eficaz o remédio santo: A Palavra de Deus. No Reverendo, como era respeitosa e carinhosamente chamado, vi personificado o significado de um Homem Reformado.

Introdução geral

Quando o teólogo sistemático ensina história, ele tem de expressar o que pensa das coisas. Não pode se limitar a enumerar fatos como se estivesse seguindo um manual – Paul Tillich.¹

O teólogo pode bem se comprazer na deleitosa tarefa de descrever a religião descendo do céu revestida de sua pureza natural. Ao historiador compete um encargo mais melancólico. Cumpre-lhe descobrir a inevitável mistura de erro e corrupção por ela contraída numa longa residência sobre a terra, em meio a uma raça de seres débeis e degenerados – Edward Gibbon.²

DEFINIÇÃO

Teologia contemporânea é o estudo analítico-crítico das manifestações teológicas surgidas após a Reforma e, em geral, contrárias ao sistema dela.

Isso não significa que a Teologia contemporânea tenha como escopo, por exemplo, o catolicismo, não; na realidade ela estuda, com evidente maior ênfase, a “Teologia protestante” proveniente da Reforma, especialmente aqueles teólogos e/ou movimentos que seguiram caminhos, que contradisseram – ainda que parcialmente – o pensamento e o espírito da Reforma, exercendo uma influência decisiva no desenvolvimento teológico, quer “ortodoxo”, quer não.

IMPORTÂNCIA DO ESTUDO DA TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Num primeiro momento, o estudo dessa disciplina poderá parecer ao estudante algo tedioso e enfadonho; todavia, ao compreender a sua relevância e a sua relação com o nosso pensamento teológico e prática hodiernos, poderemos verificar que muito do que aceitamos ou refutamos tem a ver, direta ou indiretamente, com os postulados teológicos que permearam a História, de modo especial, após o Renascimento e a Reforma do século 16.

Assim considerando, pretendemos apresentar, de modo indicativo, alguns elementos que realçam a importância da análise reflexiva dessa matéria:

- a) Impede a estagnação do estudo da Bíblia;
- b) Fomenta o interesse pelo estudo bíblico e teológico;
- c) Esclarece e fortalece as convicções próprias;
- d) Areja a mente para encontrar novos elementos da Teologia;
- e) Aumenta a cultura teológica;
- f) Faculta o conhecimento dos pontos de vista contrários;
- g) Fornece base para combater os sistemas contrários à Palavra;
- h) Proporciona maior firmeza ao ministro e autoridade naquilo que fala.

Como bem observou Roger Nicole: “Não podemos esperar que o nosso próprio ponto de vista seja recomendado se nos mostramos totalmente ignorantes da posição sustentada por outros”.³

- i) Ensina-nos a tirar lições importantes, até mesmo daqueles dos quais discordamos;

- j) Desperta-nos, muitas vezes, para temas que têm sido negligenciados pelos círculos evangélicos.

CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

Frequentemente, o historiador, por desprezo pela teoria, é joguete inconsciente de teorias implícitas e simplistas – Jacques Le Goff.⁴

Há tantos tipos de história quantas razões sérias para estar interessado no passado, e tantas diferentes técnicas de pesquisa histórica quantos métodos racionais de seguir esses interesses – Quentin Skinner.⁵

Estude o historiador antes de começar a estudar os fatos – Edward Hallet Carr.⁶

Essa atitude positivista radical, que considera todos os pressupostos referenciais como ingenuidade teórica, acaba se tornando, à sua maneira, um positivismo invertido – Carlo Ginzburg.⁷

Quando empregamos a palavra “história” em geral pensamos em um dos três sentidos: a) um acontecimento; b) o relato de algo que aconteceu (considerado verdadeiro ou mesmo fictício); ou c) a ciência que se propõe a relatar o acontecido. Seguindo Huizinga (1872-1945), podemos afirmar que o segundo emprego no sentido positivo é o mais comumente utilizado.⁸

A nossa palavra portuguesa “história” é proveniente do grego i(stori/a (“historía”) que significa: “busca”, “averiguação”, “informação”, “inquirição”, “investigação”, “narração”, “pesquisa”.⁹ O verbo i(store/w (“historéō”)¹⁰ significa: “narrar”, “aprender por inquirição”, “interrogar”, “buscar”, “descrever”, “explorar”, “recitar”. Em Hipócrates (c. 460-380 a.C.) significa “dar testemunho a”.¹¹ *Historía* é derivado de “sábio”, “conhecedor”. I)stwr (“*Hístōr*”), por sua vez, é do mesmo radical de oi)/da (“eu sei”).¹² Portanto, o

“historiador” (Istwr) é aquele “que sabe”,¹³ “conhece e faz valer esse conhecimento”, é um “conhecedor da lei”, “juiz”.¹⁴

Jacques Le Goff (1924-2014) oferece-nos mais detalhes a respeito dessas palavras:

A palavra “história” (...) vem do grego antigo *historie*, em dialeto jônico. Essa forma é derivada da raiz indo-europeia *wid-*, *weid*, “ver”. Daí o sânscrito *vettas*, “testemunha”, e o grego *histor*, “testemunha” no sentido de “aquele que vê”. Essa concepção da visão como fonte essencial de conhecimento leva-nos à ideia que *histor*, “aquele que vê”, é também aquele que sabe; *historein* em grego antigo é “procurar saber”, “informar-se”. *Historie* significa, então, “procurar”. É este o sentido da palavra em Heródoto, no início das suas histórias, que são “investigações”, “procuras”.¹⁵

Platão (427-347 a.C.) utilizou a palavra “História” como o processo de conhecimento, exame;¹⁶ empregando-a também de maneira espirituosa.¹⁷ No *Fedro*, Platão apresenta a palavra com o sentido de “conhecimento”.¹⁸ Em Aristóteles (384-322 a.C.), o termo denotava uma “informação adquirida mediante busca”.¹⁹

Ainda que não possamos afirmar com certeza quando a palavra “história” passou a designar a ciência histórica, encontramos os seus indícios em Heródoto (c. 484-420 a.C.)²⁰ e Aristóteles, que considera a obra de Heródoto como “História”.²¹

Aristóteles, estabelecendo uma distinção entre o trabalho do poeta e do historiador, diz:

Não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa (pois bem que poderiam ser postas em verso as obras de Heródoto, e nem por isso

deixariam de ser História, se fossem em verso o que eram em prosa) – diferem, sim, em que diz um as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder. Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério do que a História, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular.²²

O trabalho do poeta pode ser mais fascinante, no entanto, a realidade não se constrói do que poderia ter sido, mas sim do que acontece; portanto, precisamos trabalhar com os fatos ou com aquilo que dos “fatos”²³ nos chega às mãos. Além disso, os “fatos” que nos chegam, analisados episodicamente, não fazem sentido, antes, a história é que confere sentido ao fato, à qual ele será incorporado.²⁴

O DIVINO E O HUMANO NA HISTÓRIA

Quanto à *história da igreja*, que se poderia cometer o erro de desprezar, eu devo acrescentar que sua função é enciclopédica: ela tem a honra de ser constantemente requisitada e ocupa um posto legítimo dentro do ensinamento cristão – Karl Barth.²⁵

A história da igreja, bem como da Teologia, tem um lado *divino*: Deus dirige a História; e um lado *humano*: os fatos compartilhados por todos nós que a vivemos. Os atos de Deus na História não são objeto de análise do historiador; não somos Lucas, inspirados infalivelmente por Deus, apresentando uma interpretação inspirada.²⁶ A relação entre a História e a Teologia é extremamente complexa e de difícil interpretação.²⁷ Além disso, é preciso delimitar a esfera de domínio do historiador e do teólogo. Somos homens comuns, que procuramos estabelecer métodos, examinar documentos, fazer-lhes perguntas e interpretá-los a bem da melhor

compreensão possível do que aconteceu. Neste sentido, a História é uma ciência social “cujo objeto é o conhecimento do processo de transformação da sociedade ao longo do tempo”.²⁸ Ela tem como pressuposto a consciência de determinada ignorância – aliás, a consciência da ignorância é um requisito fundamental para o historiador –, para a qual buscaremos uma solução.²⁹

Contudo, não captamos o fato absolutamente; ele, como “conhecimento autêntico e seguro”, sempre nos escapa;³⁰ temos “vestígios”;³¹ compreendemos sim as versões, as nossas versões dos fatos que julgamos serem coerentes com eles. No entanto, há uma interação mutativa: as “evidências” interferem em nossa cosmovisão e esta, por sua vez, fornece-nos novos cânones – provisórios é verdade –, de aproximação das mesmas evidências que, agora, podem já não ser consideradas evidências.

O estudo do passado, se devidamente compreendido, ainda que não exaustivamente, pode nos levar a reavaliar as nossas próprias suposições que, em muitos casos, são “crenças correntes”³² já tão bem estabelecidas que julgávamos acima de qualquer “suspeita”. O grande historiador contemporâneo Georges Duby (1919-1996) colocou isto de maneira bela e ao mesmo tempo angustiante: “Todo historiador se extenua para conseguir a verdade; essa presa escapa-lhe sempre”.³³

A história da igreja, por exemplo, é uma ciência que não está atrelada a nenhuma ciência em particular. Como ciência histórica, deve apresentar um quadro histórico e cronológico dos principais fatos da vida da igreja do período analisado. Para que isso seja feito com clareza, tornam-se necessárias fontes documentais, nas quais possamos nos basear para

exaurir as informações de cada época, a fim de formular um quadro interpretativo coerente com os documentos disponíveis.

DOCUMENTOS E INTERPRETAÇÕES

Alguns indivíduos são mais atraídos pelo exótico do que outros, mas todos eles domesticam suas descobertas por meio de um processo de reinterpretação e recontextualização. Em outras palavras, leitores, ouvintes e observadores, são apropriadores e adaptadores ativos, em vez de receptores passivos – Peter Burke.³⁴

No início de sua obra, Tucídides (c. 465- c. 395 a.C.), o “pai da história científica”, adverte aos seus leitores quanto à seriedade e objetivo de sua história:

Pode acontecer que a ausência do fabuloso em minha narrativa pareça menos agradável ao ouvido, mas quem quer que deseje ter uma ideia clara tanto dos eventos ocorridos quanto daqueles que algum dia voltarão a ocorrer em circunstâncias idênticas ou semelhantes em consequência de seu conteúdo humano, julgará a minha história útil e isto me bastará. Na verdade, ela foi feita para ser um patrimônio sempre útil, e não uma composição a ser ouvida apenas no momento da competição por algum prêmio.³⁵

O historiador assemelha-se a um arqueólogo³⁶ que se envolve existencialmente³⁷ com o passado, buscando, por meio dos documentos, compreender³⁸ o sentido do vivido, acontecido, sabendo, contudo, que os fatos nunca lhe parecerão como foram percebidos pelos contemporâneos.³⁹ Acontece que esta busca comprometida passa por uma seleção⁴⁰ e interpretação⁴¹ – e estas são ditadas em grande parte pelo critério de “importância”, que, diga-se de passagem,

varia extremamente de cultura para cultura e, também, dentro de cada período histórico –; por isso que ao historiador não cabe apenas recontar – considerando que a precisão do “acontecido” deve ser uma obrigação –,⁴² mas interpretar, dar forma,⁴³ analisar, julgar, conjecturar,⁴⁴ emitir o seu juízo de valor, tentando pôr-se no lugar dos personagens, esforçando-se por entender a sua maneira de pensar⁴⁵ e, conseqüentemente, de ver o mundo.⁴⁶ Daí a relevância do “esquecimento” neste processo: “Quando nos aproximamos de um pensamento que não é o nosso se torna importante tentar esquecer aquilo que sabemos ou pensamos saber”.⁴⁷ Para que possamos “atualizar” a história é necessário assimilar de forma compreensiva o modo de pensar, de raciocinar e de perceber a realidade daqueles a quem estudamos.

Desse modo a História adquire sempre um sentido de contemporaneidade, já que o passado é visto pela óptica do presente dentro de uma perspectiva de interesse atual.⁴⁸ Portanto, o historiador é sempre um ser ativo em sua relação epistemológica com o “fato” conhecido e consigo mesmo – com seus métodos e percepção. Assim, a simples existência desse fato determina um grau imprescindível de subjetividade.⁴⁹ A Ciência, seja ela qual for, não ocorre num vácuo asséptico conceitual quer seja religioso, quer filosófico, quer cultural.⁵⁰ A nossa percepção e ação fundamentam-se em nossos pressupostos,⁵¹ os quais são reforçados, transformados, lapidados ou abandonados em prol de outros, conforme a nossa percepção dos “fatos”. A questão epistemológica antecede a *práxis* e, em grande parte, a determina. Como escreveu Burke: “Por mais que lutemos arduamente para evitar os preconceitos associados à cor, credo, classe ou sexo, não podemos evitar olhar o passado de um ponto de vista

particular. O relativismo cultural obviamente se aplica tanto à própria escrita da História, quanto a seus chamados objetos. Nossas mentes não refletem diretamente a realidade. Só percebemos o mundo por meio de uma estrutura de convenções, esquemas e estereótipos, um entrelaçamento que varia de uma cultura para outra”.⁵² Somos, de certo modo, “domesticadores” do real por meio de nossa apropriação interpretativa, a qual segue sempre a lógica de nossa perspectiva que é decorrente de nossa posição no mundo.⁵³ Ou, como expressou De Certeau (1925-1986): “Ainda que isto seja uma redundância é necessário lembrar que uma leitura do passado, por mais controlada que seja pela análise dos documentos, é sempre dirigida por uma leitura do presente. Com efeito, tanto uma quanto a outra se organizam em função de problemáticas impostas por uma situação”.⁵⁴ Consciente disso, o historiador deve ter como princípio orientador a não paixão sem medida, que o conduziria fatalmente a um bloqueio intelectual e à assunção de determinadas conclusões gratuitamente.⁵⁵ Por outro lado, esta consciência não nos pode conduzir ao caminho “fácil” do ceticismo, pois aí teríamos o caos petrificado que seria por um lado a fuga do problema com o qual temos de conviver e superar, e por outro, o aniquilamento de qualquer tentativa honesta e científica de superação.⁵⁶ Um esforço honesto e positivo é-nos fornecido por Adam Schaff:

Um dos poderosos motores da autocrítica científica, que deveria caracterizar em permanência a obra do cientista e ser a garantia da sua vitalidade, é a consciência do condicionamento social e das limitações subjetivas do conhecimento; consciência que, sensível em primeiro lugar sob a sua forma teórica geral, conduz em seguida o cientista a pôr em questão a sua própria obra, a uma reflexão mais sistemática sobre o condicionamento social das suas próprias posições, sobre os limites

e as deformações eventuais dos seus próprios pontos de vista sob o efeito do fator subjetivo.⁵⁷

Como se pode depreender também, o historiador necessitará sempre de documentos. A História faz-se com documentos e com o uso que fazemos deles.⁵⁸ O historiador e os fatos mantêm uma relação de compromisso e identidade: eles são o que são enquanto o são para o outro. Há aqui um condicionamento recíproco entre o sujeito e o objeto. Carr observa que “o historiador não é um escravo humilde nem um senhor tirânico de seus fatos. A relação entre o historiador e seus fatos é de igualdade e de reciprocidade. Como todo historiador ativo sabe, se ele para para avaliar o que está fazendo enquanto pensa e escreve, entra num processo contínuo de moldar seus fatos segundo sua interpretação e sua interpretação segundo seus fatos. É impossível determinar a primazia de um sobre o outro. (...) O historiador e os fatos históricos são necessários um ao outro. O historiador sem seus fatos não tem raízes e é inútil; os fatos sem seu historiador são mortos e sem significado”.⁵⁹ Isto revela, por um lado, a necessidade de cautela na elaboração de nossos juízos históricos, que, especialmente na juventude, tendem a ser tão dogmáticos e conclusivos⁶⁰ e, por outro lado, mostra os limites do historiador: não dispomos de tudo que precisaríamos ou gostaríamos, não conseguimos captar toda a extensão do que dispomos, não temos todas as perguntas, não encontramos todas as respostas... Somos finitos, limitados, tentando entender e sistematizar os fragmentos com os quais nos deparamos e, muitas vezes, faltam-nos mais pedaços do que de fato os temos... “O historiador deve lembrar-se a tempo que é um simples homem e que convém aos mortais pensar como mortais.”⁶¹

Devemos notar, também, que o fato de termos as mesmas evidências em mãos não nos conduz necessariamente ao mesmo ponto; os nossos pressupostos, explícitos ou não, têm papel relevante em nossas escolhas, mesmo que os neguemos... Em nome de outros pressupostos que amiúde estão na parte imersa do “iceberg”. Jacob Burckhardt (1818-1897) – um dos maiores historiadores do século 19 –, referindo-se à sua obra magna sobre o Renascimento (1855), admitiu que: “... os mesmos estudos realizados para este trabalho poderiam, nas mãos de outrem, facilmente experimentar não apenas utilização e tratamento totalmente distintos, como também ensejar conclusões substancialmente diversas”.⁶²

Isso não significa que a História seja simplesmente “subjetiva”, antes, o que devemos ter sempre diante de nós é que a nossa interpretação não é “absoluta”, ainda que possa ser “objetiva”;⁶³ “as verdades parciais, fragmentárias, não são erros; constituem verdades objetivas, se bem que incompletas”. Portanto, nem por isso aquilo que fazemos hoje como historiador é sem valor. É mediante a junção, comparação e superação das interpretações que podemos cada vez mais ter uma visão mais abrangente dos fenômenos históricos, ou melhor: dos acontecimentos e, também, contribuirmos numa esteira infindável para o progresso do conhecimento.⁶⁴ A figura do gigante usada para referir-se à Ciência⁶⁵ também pode ser utilizada aqui: todo historiador equivale a um anão sobre os ombros de gigantes, se valendo das contribuições de seus predecessores, a fim de poder enxergar um pouco além deles.

No entanto, não deixa de ser pertinente a recomendação de Hegel (1770-1831) aos seus alunos de filosofia (1816): “As

fontes da história da filosofia não são os historiadores, mas os próprios fatos a nós presentes, ou seja, as obras dos filósofos; são estas as verdadeiras e próprias fontes, e quem quiser estudar a sério a história da filosofia deve remontar a elas”.⁶⁶

OS PRESSUPOSTOS E O MÉTODO

Na busca de compreensão e expressão do que percebemos, revelamos no que cremos e, conseqüentemente, quem somos aos nossos próprios olhos, deixando transparecer, inconsciente e, por vezes, inconsistentemente, quem somos.

A. Maquiavel

Niccolò Machiavelli (1469-1527) é considerado “o fundador do pensamento político moderno”.⁶⁷ Todavia, a sua figura e ideias se constituem numa imagem difusa, na qual os conceitos históricos são dos mais variados, contribuindo de maneira eloquente para uma constatação cada vez mais evidente de que a análise de Maquiavel e de sua obra é algo extremamente complexo.

Russel o acha “chocante”, contudo, admite que “muitos outros homens também o seriam, se fossem igualmente livres de hipocrisia”. Por isso, admite que “grande parte da difamação convencional ligada ao seu nome deve-se à indignação dos hipócritas, que odeiam o franco reconhecimento das más ações”.⁶⁸

Entre os conceitos divergentes formulados ao longo da História a respeito de Maquiavel, podemos citar, a título de amostra, o emitido pelo Cardeal-Arcebispo de Cantebury,

Reginald Pole, que declarou que *O príncipe* (1513) foi redigido “pela mão do Demônio”.⁶⁹ É bom lembrar que no Concílio de Trento (1545-1563), *O príncipe* foi condenado e colocado no *Índex*.⁷⁰

Em outra vertente, temos o testemunho de Baruch Espinosa (1632-1677), em sua obra publicada postumamente (1677), *Tratado político*, em que diz:

Talvez Maquiavel tenha querido, também, mostrar quanto a população se deve defender de entregar o seu bem-estar a um único homem que, se não é fútil a ponto de se julgar capaz de agradar a todos, deverá constantemente recluir qualquer conspiração e, por isso, vê-se obrigado a preocupar-se consigo próprio e, assim, a enganar a população em vez de a salvaguardar. E estou tanto mais disposto a julgar assim acerca deste habilíssimo autor quanto mais se concorda em considerá-lo um partidário constante da liberdade e quanto, sobre a maneira necessária a conservar, ele deu opiniões muito salutares.⁷¹

Contudo, o testemunho favorável a Maquiavel mais famoso é o de J. J. Rousseau (1712-1778), no seu *Contrato social* (1762), quando diz que Maquiavel, “fingindo dar lições aos reis, deu-as, grandes, aos povos, *O príncipe* de Maquiavel é o livro dos republicanos”.⁷²

Nessa linha, talvez esteja correto Merleau-Ponty (1908-1961), ao declarar: “Maquiavel é o oposto a um maquiavélico, pois descreve as manhas do poder, pois, como se disse, ‘divulga um segredo’”.⁷³

Um contemporâneo nosso, brasileiro, diplomata de carreira, Marcílio Marques Moreira, afirma no mesmo diapasão que “Maquiavel pode e deve ser considerado como precursor da tradição democrática moderna”.⁷⁴

Strauss observa que Maquiavel, ao defender de maneira pública ideias antigas e amplamente praticadas, teve o seu

nome associado a estes ensinamentos:

Maquiavel é o único pensador político cujo nome entrou no uso comum para designar um tipo de política que existe e que seguirá existindo qualquer que seja a sua influência, uma política guiada exclusivamente por considerações de conveniência, que emprega todos os meios, justos ou injustos, o aço ou veneno, para alcançar seus fins – sendo seu fim o engrandecimento da própria pátria –, porém também colocando a pátria ao serviço do engrandecimento do político ou estadista, ou do próprio partido.⁷⁵

B. C. S. Lewis

Mudando totalmente o que deve ser mudado, no século 20, C. S. Lewis (1898-1963), em mais uma de suas ficções, cria um personagem demoníaco (1941) que, por meio de cartas infernais (ou seriam celestiais?), ensinando ao demônio mais jovem como solapar com sutileza a igreja, termina por nos mostrar algumas estratégias de Satanás.⁷⁶

Ora, se conseguirmos fazer com que os homens fiquem a formular perguntas assim: “isto está em consonância com as tendências gerais dos movimentos contemporâneos? É progressista, ou revolucionário? Obedece à marcha da História?” então os levamos a negligenciar as questões efetivamente relevantes. E o caso é que as perguntas que assim insistirem em formular são irrespondíveis; visto que não conhecem nada do futuro e o que o futuro haverá de ser dependerá muitíssimo, exatamente, daquelas preferências a propósito das quais buscam socorro do futuro. Como consequência, enquanto suas mentes ficam assim a zumbir nesse verdadeiro vácuo, temos nossa melhor oportunidade de até imiscuir-nos para forçá-los à ação correspondente aos nossos propósitos. A obra já realizada neste sentido é enorme.⁷⁷

C. Jean de Léry

Ao ler o primoroso trabalho de Medeiros,⁷⁸ foi-me impossível não traçar estes paralelos: do sapateiro missionário calvinista Jean de Léry (1534-1611),⁷⁹ falando sobre os tupinambás, terminou por descrever aspectos marcantes e vivos em sua mente a respeito do povo francês e das guerras religiosas no século 16 que tanto o angustiam.⁸⁰

Em sua narrativa, tão admiravelmente objetiva, descortina-nos o ambiente do narrador. É por isso que a plena objetividade é impossível: o que vê, além de ver parcialmente, é um ser subjetivo que percebe a realidade por mediações, a começar pela mais intensa de todas, às quais todas as outras se submetem. Ele é um ser finito e contingente.

D. Meu mundo e tudo o mais

As pessoas agem de acordo com a sua visão de mundo. (...) Da maneira que pensa, um homem é – Francis Schaeffer.⁸¹

Vivemos a nossa cosmovisão ou ela não é a nossa cosmovisão – James W. Sire.⁸²

Sem preconceitos não se pode formar juízos. Nos preconceitos, e somente neles, encontramos os elementos para julgar. Lógica, ética e estética são literalmente três preconceitos, graças aos quais o homem se mantém flutuando sobre a superfície da zoologia, e libertando-se no lacustre artifício, vai lavrando a cultura liberrimamente, racionalmente, sem intervenção de substâncias místicas nem outras revelações que a revelação positiva, sugerida ao homem de hoje pelo que foi feito pelo homem de ontem. Os preconceitos iniciais dos pais servem como uma purificação de juízos que produzem os preconceitos para a geração dos filhos, e assim, em denso crescimento, em estreita

solidariedade no decorrer da História. Sem essa condensação tradicional dos preconceitos não há cultura – Ortega y Gasset.⁸³

Qual é a matriz de nosso pensamento? Queiramos ou não, gostemos ou não, temos matrizes que conferem determinado sentido à realidade por ela ser percebida como tal. A realidade é o que é; no entanto, nós a percebemos mediante contornos conferidos e mediados por nossa experiência. No que acreditamos, de certo modo, determina a construção de nossa identidade. Isto é válido dentro de uma perspectiva cultural como individual. Cada época é caracterizada por determinadas crenças que moldam a sua visão de mundo.⁸⁴ Todos temos a nossa filosofia de vida, adequada ou não.⁸⁵ Esta filosofia é a nossa cosmovisão.⁸⁶ É esta cosmovisão que nos permite ser como somos, fornecendo elementos de padronização para a nossa cultura. Schaeffer (1912-1984) está correto ao declarar que “as ideias nunca são neutras ou abstratas. Têm consequências na maneira como vivemos e agimos em nossa vida e na cultura como um todo”.⁸⁷ Toda cosmovisão traz consequências epistemológicas determinantes de nossa conduta.

A nossa forma de aproximação do objeto já indica onde estamos. Recentemente, vi parte de um filme no qual o criminoso foi fotografado enquanto assassinava sua vítima. Quando o fotógrafo o procurou com a foto, o assassino disse para ele em qual prédio e andar ele estava no momento do clique; isto apenas pelo ângulo da foto. Digamos assim: vemos o que vemos e como vemos pelo andar e janela na qual nos encontramos. A partir daí, podemos até dizer em que tipo de construção intelectual estamos abrigados.

Todo conhecimento parte de um pré-conhecimento que é-nos fornecido pela nossa condição ontologicamente finita e

pelas circunstâncias temporais, geográficas, intelectuais e sociais dentro das quais construímos as nossas estruturas de conhecimento. Afinal, a humanidade atesta a sua humanidade; a criatura demonstra a sua condição. Não existe neutralidade existencial porque, de fato, não há neutralidade ontológica.⁸⁸ Esta realidade pré-julgadora na maioria das vezes é-nos imperceptível. O que pensamos determina a nossa visão e compreensão do objeto. Numa relação de conhecimento, o cérebro influencia mais o olho do que o olho ao cérebro. É por isso que a visão que tenho, ainda que tenha como conteúdo um forte elemento referente, é minha visão, com suas particularidades.⁸⁹ “Com as ideias, pois, vemos as coisas e na atitude natural da mente não nos damos conta daquelas, do mesmo modo que o olho, ao olhar, não se vê a si mesmo. Dito de outro modo, pensar é o afã de captar mediante ideias a realidade; o movimento espontâneo da mente vai dos conceitos ao mundo”, pontua Ortega y Gasset (1883-1955).⁹⁰

As nossas ênfases revelam não simplesmente os nossos pensamentos e valores, mas também aspectos da realidade como os percebemos. A concatenação de nossas ideias e a estruturação de prioridades, dentro da fluidez histórica, assumem aspectos relativos. Deste modo, por exemplo, quando lemos um autor devemos entender também o seu tempo, a sua maneira de pensar e os pontos que visava destruir, consolidar ou mesmo transformar. Toda obra é, de certo modo, dialogal, explícita ou implicitamente.⁹¹ Portanto, ninguém pode se ufanar de passar incólume por este processo. Cada época nos diz algo de seus atores e cada ator histórico nos fala direta ou indiretamente do cenário que o inspira, dentro do qual ele foi criado e, de certa forma, delimita a sua própria percepção da realidade.

Só existe possibilidade de conhecimento porque, entre outras coisas, antes de percebermos, há um objeto referente que, por existir, possibilita o conhecer. Deste modo, o ser antecede ao sujeito que conhece e, por isso, ao próprio conhecer. Somente em Deus há a perfeita harmonia e coexistência entre o ser e o conhecer. Em nossa finitude, a essência precede a experiência. E esta modela a nossa cosmovisão. Fazer uma inversão aqui seria algo avassalador para a nossa epistemologia e, conseqüentemente, para a nossa práxis.

Somos, em muitos sentidos, parte de um produto cultural, filhos de uma geração com uma série de valores que determinam em grande parte as nossas pré-compreensões.

Valendo-se de uma figura de Aristóteles, Mohler faz uma aplicação interessante e elucidativa:

A última criatura a quem você deveria perguntar como é se sentir molhado é a um peixe, porque ele não faz ideia de que *esteja* molhado. Uma vez que nunca esteve seco, ele não tem um ponto de referência. Assim somos nós, quando se trata de cultura. Somos como peixes no sentido de que não temos sequer a capacidade de reconhecer em quê a nossa cultura nos influencia. Desde a época em que estávamos no berço, a cultura tem formado nossas esperanças, perspectivas, sistemas de significado e interpretação, e até mesmo nossos instrumentos intelectuais.⁹²

Portanto, a realidade se mostra a nós com contornos próprios delineados não simplesmente pelo que ela é, mas, também, pelos nossos olhos que a enxergam e pinçam fragmentos desta realidade conferindo-lhes novas configurações com cores mais ou menos vivas, atribuindo-lhes valores muitas vezes bastante distintos dos reais.

Como sabemos, todos trabalham com os seus pressupostos, explícitos ou não, consistentes ou não, plenamente conscientes deles ou apenas parcialmente.⁹³ Os pressupostos se constituem na janela (quadro de referência) por meio da qual vejo a realidade; o difícil é identificar a nossa janela, ainda que sem ela nada enxerguemos.⁹⁴ Assim, falar sobre a nossa cosmovisão,⁹⁵ além de ser difícil verbalizá-la, é paradoxalmente desnecessário. Parece que há um pacto involuntário de silêncio que aponta para um suposto conhecimento comum: todos sabemos a nossa cosmovisão. Deste modo, só falamos, se falamos e quando falamos de nossa cosmovisão é para os outros, os estranhos, não iniciados em nossa maneira de pensar. Sire resume bem isso:

Uma cosmovisão é composta de um conjunto de pressuposições básicas, mais ou menos consistentes umas com as outras, mais ou menos verdadeiras. Em geral, não costumam ser questionadas por nós mesmos, raramente ou nunca são mencionadas por nossos amigos, e são apenas lembradas quando somos desafiados por um estrangeiro de outro universo ideológico.⁹⁶

Desse modo, o historiador trabalhará sempre com os seus pressupostos; todavia, ele deverá esforçar-se para que eles não interfiram na evidência dos “fatos”, a fim de não sacrificar a “verdade” por sua paixão, que as evidências, por sua clareza, revelam ser equivocada.⁹⁷ Dentro desta linha de raciocínio, escreveu o filósofo Johannes Hirschberger:

Uma absoluta ausência de preconceitos nunca houve nem jamais haverá, porque todo cultor das ciências do espírito é filho de seu tempo, sem poder ultrapassar sua própria capacidade; e, em particular, haverá sempre de julgar em dependência dos valores e cosmovisões mais recentes, do que talvez jamais tenha suficiente consciência.⁹⁸ Disto não se conclui que devemos renunciar de todo à imparcialidade.

Ao contrário, devemos antes nos propor o ideal da objetividade, é claro, inatingível como todo ideal, mas que devemos trazer sempre diante dos olhos, sempre pronto a mantê-lo no ensino ou na discussão e buscá-lo constantemente, numa tarefa ininterrupta.⁹⁹

Outro ponto que desejo mencionar é a questão do método. Descartes observou corretamente que “não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem”.¹⁰⁰ A prova de bom senso é usar um método sensato, condizente com o assunto que estamos tratando.

O irônico de tudo isso – se não for trágico –, é que provavelmente sem perceber o historiador já se tornou prisioneiro de sua perspectiva e apenas queira compartilhar conosco daquilo que o enfeitiçou em nome da razão e das evidências...¹⁰¹ Para isto ele dispõe da linguagem como meio de comunicação e persuasão, refletindo a organização do seu pensamento, e o desejo de também nos “enfeitiçar”.¹⁰² “Persuadir”, “formar as nossas almas”? Não importa... Em nome da liberdade de pensamento, sempre pretendemos ter os nossos “cativos”, nos apoderar da “imaginação do povo”¹⁰³ ou de nossos leitores. Por sua vez, o historiador, como obviamente não consegue ter “todas as visões”, torna-se, de certo modo, cativo de sua perspectiva.¹⁰⁴ Em outros termos: prisioneiro de sua percepção. Daí a importância básica de conhecer e avaliar outras percepções. “Até mesmo uma boa compreensão de uma árvore exige que andemos ao redor dela e a observemos de vários ângulos”, alerta-nos Frame.¹⁰⁵ A assimilação de outras perspectivas, limitadas, sem dúvida, como a nossa, certamente nos fornecerá uma visão mais abrangente e completa, ainda que limitada, da realidade. Portanto, sejamos modestos.¹⁰⁶

O historiador, como o nome já diz, é aquele que julga, e no seu julgamento encontramos a elaboração da história,¹⁰⁷ cuja matéria-prima é o passado,¹⁰⁸ ou “certo passado”, “um fragmento do passado”,¹⁰⁹ cabendo ao historiador analisar o seu sentido, mudança e transformações.¹¹⁰ Nesta elaboração o seu juízo deve ter como compromisso fundamental a não gratuidade. No entanto, o juiz da história não será o historiador nem o povo que a lê, mas a própria história por meio das consequências dos atos daqueles que a fizeram. O valor de um ato histórico está na mesma proporção de seus efeitos. Em outros termos e com aspectos complementares, tomo emprestada a conceituação de Morgenthau: “A prova pela qual tal teoria deve ser julgada tem de caracterizar-se por uma natureza empírica e pragmática, e não apriorística e abstrata”.¹¹¹

Parece-nos, assim, pertinente a definição do historiador Cairns, quando diz ser a História “a reconstrução subjetiva do passado, à luz dos dados colhidos, dos pressupostos do historiador e do ‘clima da opinião’ do seu tempo, além do elemento da liberdade da vontade humana”.¹¹²

A distinção, por vezes propalada, por exemplo, entre acadêmico e devocional, acadêmico e confessional, é superficial, imprecisa e ingênua. Toda produção “acadêmica” é confessional. O que deve ser sempre analisado, independentemente do nome que lhe atribuímos, é a fundamentação teórica, o rigor da pesquisa e se as conclusões fazem jus aos documentos.

Resumindo, podemos dizer que cinco elementos são fundamentais para o estudo da História: 1) Documentação fidedigna; 2) As versões; 3) Método consistente de verificação, análise e interpretação dos documentos;¹¹³ 4) A procura

constante da imparcialidade¹¹⁴ na análise dos fatos e na elaboração das conclusões. Em outras palavras: a busca da verdade jamais deve ser abandonada pelo historiador;¹¹⁵ 5) A consciência de que, apesar de nossa seriedade, o nosso trabalho é limitado; portanto, devemos ter sempre em mente que a nossa perspectiva não é a única “correta” nem a definitiva; as nossas conclusões são passíveis de questionamentos. Em suma, a história precisará sempre ser reescrita, se não necessariamente para corrigi-la, pelo menos para ampliar os seus elementos – por meio de novos documentos e de novas leituras –, apresentando uma visão mais abrangente e profunda da realidade.

Quanto à suposta dificuldade própria da proximidade do objeto, mudando o que deve ser mudado, devemos nos lembrar da observação de Claude Rivière: “Pertencer a uma cultura estudada não é nem uma desvantagem nem uma necessidade para o antropólogo, o importante é possuir a bagagem teórica e metodológica que lhe permita uma distanciamento científica...”.¹¹⁶ Pergunto: seria isso suficiente? Sem dúvida é necessário, contudo, é suficiente? Acredito que Rivière está correto em sua teoria, porém, entusiasma-se demais com o canto da sereia da objetividade científica, da “distanciamento científica”. Creio que, somada à observação de Rivière, devemos atentar – como uma espécie de pequena dose de ceticismo –, ao que afirmou Briggs: “Quanto mais próximos se encontram os historiadores sociais da sua própria época, mais difícil se torna para eles terem a certeza de que compreenderam os aspectos essenciais dela”.¹¹⁷

O filósofo N. Abbagnano (1901-1990) observa com propriedade que:

Cada época vive de uma tradição e de uma herança cultural das quais fazem parte os valores fundamentais que inspiram as suas atitudes. Esta tradição, porém, especialmente nas épocas de transição e renovação, nunca consiste em herança passiva ou automaticamente transmitida, mas sim na escolha de uma herança.¹¹⁸

Se isso é válido para o Humanismo, contexto do qual trata o autor do pensamento citado, o é também para o Iluminismo; os iluministas herdaram por opção o pensamento filosófico do Humanismo renascentista, com as contribuições racionalistas subsequentes, encarnando alguns de seus valores, adaptando-os às suas necessidades, conforme a sua perspectiva do mundo e da História. Contudo, devemos observar que se esta herança não é “passiva”, envolvendo sempre uma “escolha”, ela traz em seu bojo no mínimo uma “pitada” de determinação histórica, isto porque o homem, em suas escolhas – por mais livres que sejam –, traz em si um condicionante de sua época, quer tenha consciência disso, quer não. O rompimento com um tipo de pensamento é feito à luz da própria história que nos cerca; tentar negar isto equivale a subverter o sentido de nossa própria historicidade. “Desligar-se da História é sinônimo de cortar o nosso vínculo arterial com a humanidade”¹¹⁹ e, conseqüentemente, fechar a porta que dá acesso à possibilidade de sua compreensão.

Lendo Graziano Ripanti interpretando o pensamento do filósofo Hans G. Gadamer (1900-2002), encontrei esta observação: “Pertencer à história significa estar inserido no interior de uma tradição, uma língua, uma cultura, no interior de um devir histórico que já determina originariamente as suas pré-compreensões”.¹²⁰

Tornando ao nosso assunto, acentuo que, anos após chegar a essa conclusão – a respeito do Iluminismo –, li o filósofo

alemão Ernst Cassirer, que emitiu o seu parecer da seguinte forma:

A época das luzes permaneceu, no tocante ao conteúdo de seu pensamento, muito dependente dos séculos precedentes. Apropriou-se da herança desses séculos e ordenou, examinou, sistematizou, desenvolveu e esclareceu muito mais do que, na verdade, contribuiu com ideias originais e sua demonstração (...). Nem por isso deixou de instituir uma forma de pensamento filosófico perfeitamente nova e original.¹²¹

Portanto, a História e a sua interpretação são feitas a partir de nossas escolhas e do caminho que seguimos a partir daí. Somos agentes ativos e não simplesmente o produto da História ou de explicações históricas. A História é uma investigação, por isso, ela deverá sempre estar sob suspeita, no sentido de que novos documentos e interpretações podem nos conduzir a uma aproximação mais fiel do fato. Como princípio metodológico sincero, este diálogo jamais deve terminar enquanto a História existir.

1 Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*. São Paulo: Aste, 1986, p. 44.

2 Edward Gibbon, *Declínio e queda do Império Romano*. São Paulo: Companhia das Letras/Círculo do Livro, 1989, p. 195.

3 Roger Nicole, Introdução. In: Stanley N. Gundry, org. *Teologia contemporânea*. São Paulo: Mundo Cristão, 1983, p. 5.

4 Jacques Le Goff, *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa, 1980, p. 15.

5 Quentin Skinner, *Liberdade antes do Liberalismo*. São Paulo: Editora Unesp/Cambridge University Press, 1999, p. 88.

6 Edward Hallet Carr, *O que é história?* 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996 (7ª. reimpressão), p. 59.

7 Carlo Ginzburg, Controlando a evidência: o juiz e o historiador. In: Fernando A. Novais; Rogério F. da Silva, orgs. *Nova História em perspectiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2011, v. 1, p. 347.

8 Cf. Johan Huizinga, *El concepto de la Historia y otros ensayos*, 4ª reimpressão. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 89.

9 Heráclito, *Fragmentos*, 129. In: Damião Berge, *O Logos Heraclítico: introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969, p. 296; Johan Huizinga, *El concepto de la Historia y otros ensayos*, p. 89-90.

10 Ocorre uma vez no NT, sendo traduzido por “avistar” (Gl 1.18).

11 Cf. Herman M. F. Buschse, ἱστορέω. In: Gerhard Kittel; G. Friedrich, org. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982 (reimpr.), v. 3, p. 391.

12 Cf. Historia. In: J. Corominas, *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*. Madri: Editorial Gredos, 1954, v. 2, p. 926.

13 Jean Glénisson, *Iniciação aos estudos históricos*, 2ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Difel, 1977, p. 13.

14 Ver Émile Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*. Heidelberg. Paris: Carl Winter's; Librairie C. Klincksieck, 1916, v. 2, p. 385.

15 Jacques Le Goff, *História e memória*, 3ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1994, p. 17, analisando a contribuição de Heródoto, intitula o tópico de seu livro de *Heródoto: nascimento do histor*. (François Dosse, *A História*, Bauru, SP: Edusc, 2003, p. 13. Veja também as páginas 213ss.)

16 Platão, *Fédon*, 96a.

17 Platão, *Crátilo*, 437b.

18 Platão, *Fedro*, 244c.

19 Cf. Historia. In: José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 5ª. ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969, v. I, p. 849.

20 Ver Heródoto, *História*, I.1; II.19, 34, 99, 118, 119; VII.96.

- 21 Cf. Aristóteles, *Poética*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. IV), 1973, IX, 1451b; Veja, também, Aristóteles, *Arte retórica*, I.4.8 (ver Herman M. F. Buschsel, Ἱστορίαι. In: Gerhard Kittel; G. Friedrich, org. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982 [reimpr.], v. III, p. 392-393).
- 22 Aristóteles, *Poética*, IX, 1451b. p. 451.
- 23 Voltaire (1694-1778) disse que “A História é a narração dos fatos considerados verdadeiros” (História. In: Voltaire, *Dicionário filosófico*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 [Os Pensadores, XXIII], p. 209 [grifo meu]).
- 24 Ver Christopher Dawson, *Dinâmicas da História do mundo*. São Paulo: É Realizações Editora, 2010, p. 386.
- 25 Karl Barth, *Esboço de uma dogmática*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 12.
- 26 Carson, constatando a secularização na prática e nos discursos, arrematou: “Hoje não existe um departamento de história na terra que aprovaria uma dissertação de doutoramento que tentasse inferir algumas coisas sobre a providência” (D. A. Carson, *O Deus amordaçado: o Cristianismo confronta o pluralismo*. São Paulo: Shedd Publicações, 2013, p. 38-39).
- 27 Ver Michel De Certeau, *A escrita da História*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 33ss.
- 28 Nelson W. Sodré, *Formação histórica do Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1962, p. 3.
- 29 Ver R. G. Collingwood, *A ideia de História*. Lisboa: Editorial Presença (s.d.), p. 21.
- 30 “O homem sente necessidade absoluta de chegar ao conhecimento autêntico do que verdadeiramente aconteceu, ainda que tenha consciência da pobreza dos meios de que para isso dispõe” (Johan Huizinga, *El concepto de la Historia y otros ensayos*, p. 92).
- 31 François Dosse, *A História*. Bauru, SP: Edusc, 2003, p. 7.
- 32 Ver Quentin Skinner, *Liberdade antes do Liberalismo*. São Paulo: Editora Unesp/Cambridge, 1999, p. 90.

33 Georges Duby, O prazer do historiador. In: Pierre Nora, *et. al. Ensaios de Ego-História*. Lisboa: Edições 70 (1989), p. 110.

34 Peter Burke, *As fortunas d'O cortesão: a recepção europeia ao cortesão de Castiglione*. São Paulo: Editora da Unesp, 1997, p. 14.

35 Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1982, Livro I, Cap. 22. Quanto à metodologia de Tucídides, antigo admirador e, depois, detrator de Heródoto, ver François Dosse, *A História*. Bauru, SP: Edusc, 2003, p. 20-26.

36 Posteriormente, encontrei essa expressão em Skinner, que afirma: "Um papel correspondente para o historiador do pensamento é o de agir como um tipo de arqueólogo, trazendo de volta para a superfície tesouros intelectuais enterrados, limpando sua poeira e possibilitando-nos reconsiderar o que pensamos dele" (Quentin Skinner, *Liberdade antes do Liberalismo*, p. 90).

37 "A história é uma aventura espiritual em que se compromete toda a personalidade do historiador. Para tudo dizer numa palavra, ela é dotada, para ele, de um valor existencial, é daí que recebe a sua seriedade, a sua significação e o seu valor" (H. I. Marrou, *Do conhecimento histórico*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes [s.d.], p. 183).

38 "Uma palavra, para resumir, domina e ilumina nossos estudos: 'compreender'. Não digamos que o historiador é alheio às paixões; ao menos, ele tem esta. Palavra, não dissimulemos, carregada de dificuldades, mas também de esperanças. Palavra, sobretudo, carregada de benevolência. É cômodo gritar 'à força'. Jamais compreendemos o bastante" (Marc Bloch, *Apologia da História, ou, O ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 128).

39 Ariès relembra uma história contada por Lucien Febvre a respeito do Rei Francisco I da França que após passar uma noite nos braços da amante, voltando para o seu castelo ouve um sino na igreja. Emocionado, entrou na igreja para assistir a missa e orar devotamente. Relembra outro caso a respeito de Margarida de Navarra, irmã de Francisco I, que escrevia uma coletânea de textos licenciosos (*Heptamerão*) e outra coletânea de poemas espirituais (*O espelho de uma alma pecadora*), "sem escrúpulos exagerados". Ariès conclui: "Certas coisas, portanto, eram concebíveis, aceitáveis, em determinada

época, em determinada cultura, e deixavam de sê-lo em outra época e em outra cultura. O fato de não podermos mais nos comportar hoje com a mesma boa-fé e a mesma naturalidade de nossos dois príncipes do século 16, nas mesmas situações, indica precisamente que interveio entre elas e nós uma mudança de mentalidade. Não é que não tenhamos mais os mesmos valores, mas que os reflexos elementares não são mais os mesmos” (Philippe Ariès, *A história das mentalidades*. In: Jacques Le Goff, ed. *A História nova*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001 [2ª Tiragem], p. 154). Veja também Lucien Febvre, *O problema da descrença no século 16*. Lisboa: Editorial Início, 1970, p. 118ss.

40 Carr acentua que “o historiador é necessariamente um selecionador” (Edward Hallet Carr, *O que é história?*, 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996 [7ª. reimpressão], p. 48). Marc Bloch: “Assim como todo cientista, como todo cérebro que, simplesmente, percebe, o historiador escolhe e tria. Em uma palavra analisa” (Marc Bloch, *Apologia da História, ou, O ofício de historiador*, p. 128). Mais recentemente, Paul Johnson: “Composto de acontecimentos pequenos e grandes que se furtam a uma avaliação precisa, o passado é infinitamente complicado. Para obter dele um sentido, o historiador precisa selecionar, simplificar e dar forma” (Paul Johnson, *O Renascimento*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 11).

41 “De um modo geral, o historiador conseguirá o tipo de fatos que ele quer. História significa interpretação” (Edward H. Carr, *O que é história?*, p. 59).

42 “A história nunca é o simples recontar do passado como realmente foi. É, inevitavelmente, uma interpretação do passado, uma visão retrospectiva do passado limitada tanto pelas fontes em si quanto pelo historiador que as seleciona e interpreta” (Timothy George, *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 17).

43 Ver Johan Huizinga, *El concepto de la Historia y otros ensayos*, p. 92.

44 “O historiador é comparável ao médico, que utiliza os quadros nosográficos para analisar o mal específico de cada doente. E, como o do médico, o conhecimento histórico é indireto, indiciário, conjectural” (Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 150).

45 “A história não pode ser escrita a menos que o historiador possa atingir algum tipo de contato com a mente daqueles sobre quem está escrevendo” (Edward H. Carr, *O que é história?*, p. 60).

46 “O trabalho do historiador não consiste nem em rejeitar o passado nem em idealizá-lo, mas em compreendê-lo” (Evaldo Cabral de Mello, entrevista à *Folha de São Paulo*: 31/3/1996, p. 5. Caderno “*Mais!*”).

47 Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 29. Veja também Paolo Rossi, *O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

48 “Para que escrever a história, se não for para ajudar seus contemporâneos a ter confiança em seu futuro e a abordar com mais recursos as dificuldades que eles encontram cotidianamente? O historiador, por conseguinte, tem o dever de não se fechar no passado e de refletir assiduamente sobre os problemas de seu tempo” (Georges Duby, *Ano 1000, ano 2000, na pista de nossos medos*. São Paulo: Editora Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 1999, p. 9).

49 Ver Adam Schaff, *História e verdade*, 6ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 280ss. “É preciso admitir que o conhecimento objetivo só pode ser um amálgama do que é objetivo e do que é subjetivo, dado que o conhecimento é sempre obra de um sujeito; mas é preciso também admitir que o *progresso* no conhecimento e a evolução do saber adquiridos graças a ele só são possíveis se transpondo as formas concretas, sempre diferentes, do fator subjetivo” (Adam Schaff, *História e verdade*, p. 294-295).

50 Nancy R. Pearcey; Charles B. Thaxton, *A alma da Ciência*. São Paulo: Cultura Cristã, 2005, p. 9-12; 294. Posteriormente, li: “A reflexão teológica (...) nunca ocorre em um vácuo social ou cultural” (Alister E. MacGrath, *Lutero e a Teologia da cruz*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2014, p. 22).

51 “As pressuposições ainda determinam nossos destinos, mesmo a despeito de alguma inconsistência no caminho” (R. K. McGregor Wright, *A soberania banida: redenção para a cultura pós-moderna*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1998, p. 15).

52 Peter Burke, Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro: In: Peter Burke, org. *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992, p. 15.

53 Ver Peter Burke, *As fortunas d'O Cortesão: a recepção europeia ao cortesão de Castiglione*. São Paulo: Editora da Unesp, 1997, p. 14.

54 Michel De Certeau, *A escrita da História*, p. 34.

55 “Obviamente o historiador, como qualquer outro indivíduo, tem suas próprias tendências ideológicas e como não é possível não tê-las, o aconselhável é tratar de submetê-las a uma vigilância permanente” (Evaldo Cabral de Mello, entrevista à *Folha de São Paulo*: 31/3/1996, p. 5. Caderno “*Mais!*”). Ver, especialmente, Tucídides, *História da guerra do Peloponeso*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1982, Livro I, Cap. 21.

56 “A forma mais rasteira de reconhecimento intelectual que uma pessoa, que não tem profundidade em sua análise intelectual, pode apresentar, o modo mais rápido e vil para alcançar uma respeitabilidade intelectual enganosa, é o cinismo” (R. C. Sproul, Oh! Como amo a tua lei. In: Don Kistler, org. *Crer e observar: o cristão e a obediência*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2009, p. 13).

57 Adam Schaff, *História e verdade*, p. 293.

58 “O historiador não é esse nigromante que nós imaginávamos, capaz de evocar a sombra do passado por meio de processos encantatórios. Não podemos alcançar o passado diretamente, mas só através dos traços, inteligíveis para nós, que deixou atrás dele, na medida em que estes traços subsistiram, em que nós os encontramos e em que somos capazes de os interpretar” (H. I. Marrou, *Do conhecimento histórico*, p. 61). Li, posteriormente, “Os fatos, mesmo se encontrados em documentos, ou não, ainda têm de ser processados pelo historiador antes que se possa fazer uso deles: o uso que se faz deles é, se me permitirem colocar dessa forma, o processo do processamento” (Edward H. Carr, *O que é história?*, p. 52). À frente: “Naturalmente, os fatos e os documentos são essenciais ao historiador. Mas que não se tornem fetiches. Eles por si mesmos não constituem a história” (Edward H. Carr, *O que é história?* p. 55). Do mesmo modo, Le Goff: “A história faz-se com documentos e ideias, com fontes e com

imaginação” (Jacques Le Goff, *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa, 1980, p. 9). “Nenhuma ciência seria capaz de prescindir da abstração. Tampouco, aliás, da imaginação” (Marc Bloch, *Apologia da História, ou, O ofício de historiador*, p. 130). Veja, a propósito da metodologia de Fustel de Coulanges (1830-1889), François Hartog, *O século 19 e a História: o caso Fustel de Coulanges*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003 e François Dosse, *A História*. Bauru, SP: Edusc, 2003, p. 44-46. Por documento é necessário que entendamos não apenas os textos escritos; daí a necessidade da interdisciplinaridade na tentativa de compreender a História...

59 Edward H. Carr, *O que é história?*, p. 65. O conceito de “fato” em termos diferentes seria o mesmo de “acontecimento”; só há “acontecimento” se o mesmo for percebido por alguém (cf. Jean-Baptiste Duroselle, *Todo império perecerá*. Brasília, DF/São Paulo: Editora Universidade de Brasília/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2000, p. 19). “Não há história sem acontecimentos. A história trata de acontecimentos” (Jean-Baptiste Duroselle, *Todo império perecerá*, p. 20).

60 Peter Burke, revisando seu livro trinta anos depois, diz: “Em essência, contudo, sou o mesmo autor (apesar dos cabelos brancos e da crescente cautela, se não prudência), e este é o mesmo livro” (Peter Burke, *O renascimento italiano: cultura e sociedade na Itália*. São Paulo: Nova Alexandria, 1999, p. 19). Marc Bloch (1886-1944), em suas anotações inacabadas, reflete: “Quanto a isso, o que me importa a decisão retardatária de um historiador? Apenas lhe pedimos que não se deixe hipnotizar por sua própria escolha a ponto de não mais conceber que uma outra, outrora, tenha sido possível. A lição do desenvolvimento intelectual da humanidade é no entanto clara: as ciências sempre se mostram mais fecundas e, por conseguinte, muito mais proveitosas, enfim, para a prática, na medida em que abandonam mais deliberadamente o velho antropocentrismo do bem e do mal” (Marc Bloch, *Apologia da História, ou, O ofício de historiador*, p. 127).

61 H. I. Marrou, *Do conhecimento histórico*, p. 51. Ver Adam Schaff, *História e verdade*, p. 284.

62 Jacob Burckhardt, *A cultura do renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 21. Do mesmo modo Delumeau: “Identificar um caminho não implica achá-lo sempre belo, como não implica que não haja outro possível” (Jean Delumeau, *A civilização do renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, v. I, p. 21).

63 Cabe aqui uma distinção entre “objetividade psicológica”, que seria uma espécie de ausência de preconceitos ou falta de compromisso com o tema, e “objetividade racional”, que consiste na capacidade de entender o assunto em pauta, discernindo o que é positivo e bem fundamentado do seu oposto. A “objetividade racional” indica o fato de que termos posições definidas em determinados assuntos não nos impede de analisar com clareza e integridade as posições diferentes. O nosso viés pode dificultar, porém, não impossibilita a nossa avaliação “objetiva” da realidade. Caso contrário, seria impossível, por exemplo, ser um professor academicamente honesto (ver J. P. Moreland; William L. Craig, *Filosofia e cosmovisão cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 192-193).

64 O próprio Burke, passando em revista a contribuição da *Escola de Annales*, resume: “Da minha perspectiva, a mais importante contribuição do grupo de *Annales*, incluindo-se as três gerações, foi expandir o campo da história por diversas áreas. O grupo ampliou o território da história, abrangendo áreas inesperadas do comportamento humano e a grupos sociais negligenciados pelos historiadores tradicionais. Essas extensões do território histórico estão vinculadas à descoberta de novas fontes e ao desenvolvimento de novos métodos para explorá-las. Estão também associadas à colaboração com outras ciências, ligadas ao estudo da humanidade, da geografia à linguística, da economia à psicologia. Essa colaboração interdisciplinar manteve-se por mais de sessenta anos, um fenômeno sem precedentes na história das ciências sociais (...) A historiografia jamais será a mesma” (Peter Burke, *A revolução francesa da historiografia: a Escola dos Annales, 1929-1989*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991, p. 126-127).

65 Analogia feita primariamente por João de Salisbury (c. 1110-1180) (cf. N. Abbagnano; A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, Novena

reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 203). Parece que esta figura também foi empregada por outro teólogo medieval, “que morreu quase 300 anos antes de Lutero nascer...”, Pedro de Blois (cf. Timothy George, *Teologia dos Reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 23). Newton, mais tarde (5/2/1676), em carta a Robert Hooke, supostamente referindo-se a Kepler (1571-1630), Galileu (1564-1643) e Descartes (1596-1650), entre outros, também faria uso desta analogia (ver N. Abbagnano; A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, p. 280; Stephen Hawking, *Os gênios da Ciência: sobre os ombros do gigante: as mais importantes ideias e descobertas da física e da astronomia*. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2005, p. XI, 441).

66 G. W. F. Hegel, *Introdução à história da Filosofia*, 3ª ed. Coimbra: Arménio Amado-Editor, Sucessor, 1974, p. 166. Por outro lado, Hegel sabia da impossibilidade de praticar isso ao pé da letra: “É certo que, por serem muito numerosas, não se pode seguir este único caminho; para muitos filósofos é inevitável termo-nos de servir de outros escritores, e, para alguns períodos, as obras fundamentais dos quais nos não chegaram, por exemplo, para a mais antiga filosofia grega, forçoso é recorrer a historiadores e a outros escritores...” (*Ibidem*, p. 167).

67 Conal Condren, Marsílio e Maquiavel: In: Ross Fitzgerald, org. *Pensadores políticos comparados*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1983, p. 93 e 100. Abbagnano, o chama de “primeiro escritor político da Idade Média” (Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1984, v. 5, § 345, p. 56).

68 Bertrand Russel, *História da Filosofia Ocidental*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967, v. 1, p. 20.

69 Cf. Jean-Jacques Chevallier, *As grandes obras políticas: de Maquiavel a nossos dias*, 3ª ed. Rio de Janeiro/Brasília, DF: Agir/Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 45.

70 Cf. Jean-Jacques Chevallier, *As grandes obras políticas: de Maquiavel a nossos dias*, 3ª ed. Rio de Janeiro/Brasília, DF: Agir/Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 45; I. Berlin, O problema de Maquiavel: In: *Curso de introdução à Ciência política*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 129.

- 71 Baruch Espinosa, *Tratado político*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 17), 1973, I.5.7, p. 329.
- 72 J. J. Rousseau, *Do contrato social*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 24), 1973, III.6. p. 95. Ver, também, Raymond Aron, *Estudos políticos*, 2ª ed. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 99ss.
- 73 Maurice Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, 2ª ed. Lisboa: Guimarães & C.ª Editores (Coleção Ideia Nova) (1979), p. 76.
- 74 Marcílio M. Moreira, O pensamento político de Maquiavel: In: *Maquiavel, O Príncipe – Estudos*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 113.
- 75 Leo Strauss, Nicolás Maquiavelo: In: Leo Strauss; Joseph Cropsey, compiladores. *Historia de la Filosofia política*. México: Fondo de Cultura Económica, © 1993, 1996 (reimpresión), p. 287. De modo ilustrativo do que foi dito no *Dicionário de política* editado por Bobbio e outros, no verbete *Maquiavelismo*, lemos: “... expressão usada especialmente na linguagem ordinária para indicar um modo de agir, na vida política ou em qualquer outro setor da vida social, falso e sem escrúpulos, implicando o uso da fraude e do engano mais que da violência...” (Sérgio Pistone, Maquiavelismo: In: Norberto Bobbio, et. al (org.). *Dicionário de política*, 6ª. ed. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1994, v. 2, p. 738).
- 76 C. S. Lewis, *Cartas do inferno*. São Paulo: Vida Nova, 1964.
- 77 C. S. Lewis, *Cartas do inferno*. São Paulo: Vida Nova, 1964, p. 160-161.
- 78 Christian Brially T. de Medeiros, *Jean de Léry e a escrita da História: uma heterologia calvinista*. São Bernardo do Campo, SP. Tese de Doutorado em Ciências da religião na Umesp (2012).
- 79 Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil*, 2ª ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes (1951).
- 80 Ver Paul Gaffarel, Notícias biográficas. In: Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil*, 2ª ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1951, p. 11-17.
- 81 Francis A. Schaeffer, *Como viveremos?* São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003, p. 144.
- 82 James W. Sire, *Dando nome ao elefante: cosmovisão como um conceito*. Brasília, DF: Monergismo, 2012, p. 195.

83 Ortega y Gasset, Adão no Paraíso. In: Juan Escámez Sánchez, *Ortega y Gasset*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana (Coleção Educadores), 2010, p. 125-126.

84 Ver Alister E. McGrath, *Fundamentos do diálogo entre Ciência e religião*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 19.

85 Ver J. P. Moreland; William L. Craig, *Filosofia e cosmovisão cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 27-28.

86 “Uma cosmovisão é uma série de crenças, um sistema de pensamentos, sobre as questões mais importantes da vida. A cosmovisão de uma pessoa é sua filosofia” (W. Gary Crampton; Richard E. Bacon. *Em direção a uma cosmovisão cristã*. Brasília, DF: Monergismo, 2010, p. 13).

87 Francis A. Schaeffer, *O grande desastre evangélico*. In: Francis A. Schaeffer, *A igreja no século 21*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010, p. 258.

88 Ver H. R. Rookmaaker, *A arte não precisa de justificativa*. Viçosa, MG: Editora Ultmato, 2010, p. 39.

89 “Você não precisa acreditar em tudo o que pensa, e a razão é simples: nós vemos o que queremos ver (...) O nervo óptico, o único nervo com ligação direta com o cérebro, na verdade transmite mais impulsos do cérebro para o olho do que vice-versa. Isto significa que seu cérebro determina o que o olho vê. Você já está pré-condicionado. É por isso que, se quatro pessoas presenciarem um acidente, cada uma vai relatar algo diferente. Precisamos nos lembrar, e ensinar aos outros, que não devemos acreditar em tudo o que pensamos” (Rick Warren, *A batalha pela sua mente*. In: John Piper; David Mathis, orgs. *Pensar – amar – fazer*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 27).

90 José Ortega y Gasset, *A desumanização da arte*, 6ª. ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 64.

91 Posteriormente li Mohler nos *agradecimentos* de seu livro, afirmando: “Salvo raríssimas exceções, livros representam uma conversa” (R. Albert Mohler, *O desaparecimento de Deus*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010, p. 9).

92 R. Albert Mohler Jr., *Pregar com a cultura em mente*: In: Mark Dever, org., *A pregação da cruz*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010, p. 66.

Lewis se vale parcialmente desta figura, argumentando: “Nós nos sentimos molhados, se cairmos na água, porque não somos animais aquáticos: um peixe não se sente molhado” (C. S. Lewis, *A essência do Cristianismo autêntico*. São Paulo: Aliança Bíblica Universitária (s.d.), p. 20-21).

93 “Todas as pessoas têm seus pressupostos, e elas vão viver de modo mais coerente possível com esses pressupostos, mais até do que elas mesmas possam se dar conta. Por pressupostos entendemos a estrutura básica de como a pessoa encara a vida, a sua cosmovisão básica, o filtro através do qual ela enxerga o mundo. Os pressupostos apoiam-se naquilo que a pessoa considera verdade acerca do que existe. Os pressupostos das pessoas funcionam como um filtro, pelo qual passa tudo o que elas lançam ao mundo exterior. Os seus pressupostos fornecem ainda a base para seus valores e, em consequência disto, a base para suas decisões” (Francis A. Schaeffer, *Como viveremos?* São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003, p. 11). “Nenhum homem, seja ele um cientista ou não, consegue trabalhar sem pressuposições” (Henry H. Van Til, *O conceito calvinista de cultura*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010, p. 23).

94 “Seria atenuar os fatos dizer que a cosmovisão ou visão de mundo é um tópico importante. Diria que compreender como são formadas as cosmovisões e como guiam e limitam o pensamento é o passo essencial para entender tudo o mais. Compreender isso é algo como tentar ver o cristalino do próprio olho. Em geral, não vemos nossa própria cosmovisão, mas vemos tudo olhando por ela. Em outras palavras, é a janela pela qual percebemos o mundo e determinamos, quase sempre subconscientemente, o que é real e importante, ou irreal e sem importância” (Phillip E. Johnson no prefácio à obra de Nancy Pearcey, *A verdade absoluta: libertando o Cristianismo de seu cativo cultural*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2006, p. 11).

95 “Em essência, é um conjunto de pressuposições (hipóteses que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou inteiramente falsas) que sustentamos (consciente ou inconscientemente, consistente ou inconsistentemente) sobre a formação básica do nosso

mundo” (James W. Sire, *O universo ao lado*. São Paulo: Hagnos, 2004, p. 21).

96 James W. Sire, *O universo ao lado*. São Paulo: Hagnos, 2004, p. 21-22.

97 O historiador batista Muirhead coloca a questão nestes termos: “Imparcialmente deve proceder o historiador na investigação dos fatos. Achar a verdade e esculpi-la em relevo, eis o alvo” (H. H. Muirhead, *O Cristianismo através dos séculos*. Rio de Janeiro: (?) Typ. C.A.B., 1921 (?), v. I, p. 6).

98 O grande historiador alemão Johann Lorenz von Mosheim (c. 1693-1755), considerado o “pai da historiografia da igreja” no século 18, escreveu em sua monumental obra de 4 volumes, *Institutes of Ecclesiastical history, ancient and modern*, que: “O tempo em que nós vivemos normalmente tem tanta influência sobre nós que medimos as eras passadas por ele, pensando que anteriormente o que deveria ser feito ou deveria ser impossível é o que hoje está feito ou é impossível. Em seguida, as pessoas, cujo testemunho deve-se usar, especialmente aquelas que têm sido conhecidas ao longo dos anos por sua santidade e virtude, frequentemente nos levam ao erro por sua autoridade. Por último, o amor à opinião e doutrinas que gozam de nossa afeição frequentemente constroem nossas mentes, e mesmo inconscientemente podemos ter visões errôneas dos fatos. Essa servidão tripla deve, portanto, com toda as nossas forças, ser arrancada de nossas mentes” (Johann Lorenz von Mosheim, *Institutes of Ecclesiastical history, ancient and modern*, 2ª ed [Revised edition]. Londres: Longman & Co., 1850, v. 1, p. 20-21).

99 Johannes Hirschberger, *História da Filosofia na Antiguidade*, 2ª ed. São Paulo: Herder, 1969, p. 20 (ver K. S. Latourette, *Historia del Cristianismo*, 4ª ed. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1978, v. I, p. 19-20).

100 René Descartes, *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 15), 1973, I, p. 37.

101 “É notavelmente difícil evitar cair sob o feitiço de nossa própria herança intelectual” (Quentin Skinner, *Liberdade antes do Liberalismo*. São Paulo: Editora Unesp/Cambridge, 1999, p. 93).

102 “A Filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem” (L. Wittgenstein, *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975 (Os Pensadores, XLVI), p. 58). Do mesmo modo, diz Skinner: “A história da Filosofia, e talvez especialmente da Filosofia moral, social e política, está aí para nos impedir de sermos muito facilmente enfeitiçados” (Quentin Skinner, *Liberdade antes do Liberalismo*, p. 93).

103 José Murilo de Carvalho, *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 11.

104 Bem depois dessas conclusões, li, por intermédio de Peter Burke, que Fernand Braudel (1902-1985) gosta de afirmar que o historiador é prisioneiro de suas suposições e mentalidades (Peter Burke, *O renascimento italiano: cultura e sociedade na Itália*, p. 11). Paul Cézanne (1839-1906), artista de grande sensibilidade, escreveu a seu filho um mês antes de morrer: “Devo dizer que, como pintor, estou começando a enxergar melhor a natureza. Mas, comigo, a realização de minhas sensações é sempre muito difícil. Não consigo captar a intensidade de tudo que se desdobra diante de meus sentidos, não alcanço a riqueza da natureza. Aqui, na beira do rio, os motivos são tantos que um mesmo objeto visto de um ângulo um pouco diferente já daria para estudos de maior interesse; e tão variados são que eu poderia trabalhar por meses a fio sem mudar de lugar, simplesmente olhando um pouco mais para a direita ou para a esquerda” (*Apud* Fayga Ostrower, *A grandeza humana: cinco séculos, cinco gênios da arte*. Rio de Janeiro: Campus, 2003, p. 127). Veja o comentário feito por Rookmaaker a respeito do estilo desenvolvido por Cézanne (H. R. Rookmaaker, *A arte moderna e a morte de uma cultura*. Viçosa, MG: Ultimato, 2015, p. 104-105).

105 *Apud* David Mathis, Introdução: In: John Piper; David Mathis, *Pensar – amar – fazer*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 13.

106 Jacques Le Goff, *História e memória*, 3ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1994, p. 144-146.

107 Ver a comparação feita por Ginzburg entre o juiz e o historiador. Carlo Ginzburg, *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 62-63. Veja, também, Carlo Ginzburg,

Controlando a evidência: o juiz e o historiador. In: Fernando A. Novais; Rogério F. da Silva, *orgs. Nova História em perspectiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2011, v. 1, p. 341-358.

108 Depois de haver redigido estas linhas, li em Toynbee (1889-1975) o seguinte: “Como não vemos o futuro até que ele chegue a nós, temos de nos voltar para o passado a fim de esclarecê-lo. Nossa experiência do passado dá-nos a única luz a que temos acesso para iluminar o futuro. A experiência é outro nome para história. Quando falamos de ‘história’, normalmente pensamos na experiência coletiva da raça humana; mas a experiência individual que cada um de nós reúne numa única existência é história igualmente legítima. Na vida privada, como na pública, a experiência é altamente apreciada – e com razão, porque geralmente se reconhece que a experiência auxilia nosso julgamento e assim nos permite fazer escolhas mais sábias e tomar decisões melhores. Em todas as épocas – tanto boas quanto más – naturalmente temos de planejar para o futuro na administração dos nossos futuros humanos. Planejamos para o futuro com a intenção de controlá-lo e moldá-lo para preencher nossas finalidades na medida do possível. Essa tentativa consciente para controlar e modelar o futuro parece ser uma atividade caracteristicamente humana. É um dos traços que nos distinguem das outras criaturas com as quais partilhamos nosso lar neste planeta. Não podemos planejar sem olhar para a frente, e não podemos olhar para a frente exceto na medida em que a luz da experiência nos ilumina o futuro” (Arnold J. Toynbee, *O desafio do nosso tempo*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975, p. 13-14). Com esta citação, não estamos endossando a perspectiva cíclica da História, conforme a que defende o autor.

109 Cf. Johan Huizinga, *El concepto de la Historia y otros ensayos*, p. 91.

110 Cf. Eric Hobsbawm, *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 22.

111 Hans J. Morgenthau, *A política entre as nações: a luta pelo poder e pela paz*. Brasília, DF/São Paulo: Editora Universidade de Brasília/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/Instituto de Pesquisas de Relações Internacionais, 2003, p. 3.

112 Earle E. Cairns, *O Cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1984, p. 14. Em outro trabalho, Cairns assim define: “História... pode ser definida como a reconstrução literal interpretada do passado humano socialmente significativa, baseada em dados provenientes de documentos estudados por intermédio de métodos científicos” (Earle E. Cairns, *God and Man in Time: A Christian Approach to Historiography*. Grand Rapids, Michigan: Baker, 1979, p. 15).

113 É bastante instrutiva a descrição que Tucídides faz de sua metodologia: Tucídides, *História da guerra do Peloponeso*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1982, Livro I, Caps. 20-22.

114 Ver Adam Schaff, *História e verdade*, p. 282-283.

115 “Também (juntamente com Arnaldo Momigliano) eu sustento que encontrar a verdade é ainda o objetivo fundamental de quem quer que se dedique à pesquisa, inclusive os historiadores” (Carlo Ginzburg, *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 61). Jean Mabillon (1632-1707), o historiador beneditino, escrevera: “Como o amor da justiça é a primeira qualidade de um juiz, também a primeira qualidade de um historiador é o amor e a procura da verdade das coisas passadas” (Jean Mabillon, *Brèves réflexions sur quelques règles de l'histoire*. Paris: P.O.L., 1990, p. 104). Além disso, assinala a necessidade de um comprometimento com as suas fontes, envolvendo sinceridade e boa-fé naquilo que escreve (Jean Mabillon, *Brèves réflexions sur quelques règles de l'histoire*, p. 107).

116 Claude Rivière, *Introdução à Antropologia*. Lisboa: Edições 70 (2000), p. 13.

117 Asa Briggs, *História social da Inglaterra*. Lisboa: Editorial Presença, 1998, p. 301.

118 Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1984, v. 5, p. 14.

119 Rollo May, *Psicologia e dilema humano*, 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1977, p. 63.

120 Graziano Ripanti, Hans Georg Gadamer: A alteridade da hermenêutica teológica. In: Giorgio Penzo; Rosino Gibellini, orgs. *Deus na Filosofia do século 20*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 376.

121 Ernst Cassirer, *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992, p. 9.

Parte 1

IDADE MÉDIA

Introdução: apontamentos sobre o pensamento medieval

Quando não podemos conhecer alguém diretamente, sabemos que obter informações apenas pelos seus amigos pode nos conduzir a uma compreensão por demais cândida. Da mesma maneira, conhecer pelos olhos de seus inimigos é algo preocupante e, certamente, nos conduzirá a equívocos graves. Estas duas formas paralelas de conhecer podem ser infundamente enganosas. Como fica evidente aqui, não há nenhum tipo de agnosticismo; antes, a cautela própria de quem crer na possibilidade do conhecimento, contudo, sabendo que não temos acesso direto aos fatos, antes todo o nosso conhecimento é mediato, depende de meios que vão desde o lugar físico onde nos encontramos, passando pela nossa capacidade física e psíquica de perceber as fontes disponíveis, até os nossos referenciais teóricos que oferecem determinados enfoques ideais, privilegiando ou mesmo criando aspectos da realidade.¹

Schaeffer está correto ao declarar que “as ideias nunca são neutras ou abstratas. Têm consequências na maneira como vivemos e agimos em nossa vida pessoal e na cultura como um todo”.²

As alusões à Idade Média parecem padecer em especial daquele segundo mal; os informantes são os “inimigos”. Seguindo essas informações sem o devido olhar crítico, tendemos a perpetuar uma tradição, com seus equívocos consagrados, associando a Idade Média à “Idade das trevas”. Na realidade, a Idade Média, que durou em torno de mil anos, não pode ser definida em um parágrafo, visto que houve

vários períodos dentro dela. Rossi lembra aos desavisados: “Hoje sabemos que o mito da Idade Média, como época de barbárie, era justamente um mito construído pela cultura dos humanistas e pelos pais fundadores da modernidade”.³ É verdade, todavia, que o que nos compete aqui é apenas dizer em poucas palavras o que caracterizou o espírito medieval no sentido de compreensão do mundo.

TEOCENTRISMO

Na Idade Média, a igreja era a única instituição internacional que possuía alguma credibilidade e poder de influência. Isto explica parcialmente, porém de maneira iluminadora, o impacto da Reforma no mundo ocidental.⁴

“Se há uma noção que resume toda a concepção de mundo dos homens da Idade Média é a de Deus”, resume Schmitt.⁵ De fato, o que caracterizou a Idade Média no plano religioso⁶ foi o chamado “teocentrismo” – mais nominal do que real –, que consistia em considerar Deus como centro de todas as coisas, de todas as preocupações filosóficas, sendo a metafísica a “rainha das ciências”. Estando filósofos-teólogos dominados pela ideia do “sagrado”, absortos em sua contemplação mística, fazendo indagações que, na maioria das vezes, a ninguém interessava, nem lhes fora solicitado pela Bíblia. Por outro lado, a mística muitas vezes era o que restava ao homem religioso, carente de uma comunhão mais íntima e direta com Deus.

Seria a mística medieval necessariamente uma ruptura com a escolástica? Creio que podemos responder que não. Mondin, ainda que não tratando da nossa questão, conclui que “a mística foi a expressão intelectual mais alta das fases finais

da Escolástica”.⁷ Tillich (1886-1965) declara que os místicos alemães “Queriam interpretar o sistema tomista por razões práticas. Não eram monges contemplativos, fora do mundo, mas queriam que o povo experimentasse o que fora expresso nos sistemas escolásticos”.⁸

A percepção de novos problemas, ainda que nem sempre novos, conduz-nos à procura de novas soluções, ainda que não necessariamente novas. A Teologia ocorre dentro da História, no tempo, com todos os seus conflitos, angústias e necessidades vitais de resposta. A Teologia, apesar de tratar de questões eternas e superracionais, lançando-se rumo ao infinito, ultrapassando em muito a nossa capacidade visual, ocorre num *locus* temporal, com toda a sua complexidade de efeito-causa de ontem-hoje-amanhã. Mondin interpreta: “Na nova situação cultural, que provocou a crise escolástica, abre-se apenas um caminho para as mentes mais atentas e sensíveis aos problemas religiosos: o de resolvê-los recorrendo não à lógica, mas à mística. É o que procuraram fazer Mestre Eckhart e seus discípulos...”.⁹ Do mesmo modo, Boff observa que “a mística é uma resposta às crises do tempo”.¹⁰ Vem em parte como consequência da “decadência do intelectualismo”, conclui Sciacca.¹¹

A mística religiosa é sempre uma nova proposta de mediação; ela traz em suas entranhas a insatisfação com os caminhos propostos e oficializados pelas autoridades constituídas ou pelo senso comum. A mística traz uma marca de superação individual, uma carência de identificação com o outro, o transcendente que está “lá fora” ainda que possa estar “cá dentro”, mas, mesmo assim, fora da esfera do transitado, do conhecimento percebido e dominado. É justamente nesse avançar que o homem adquire uma visão

mais clara da realidade por meio da não limitação de seus condicionantes físicos e materiais; na proximidade maior do transcendente é que adquirimos maior clareza na interpretação do real. Curiosamente, a mística na tentativa de explicar, quer por via negativa, quer por via positiva, o inexplicável, porém, experimentado, termina por fazer um exercício teológico. A experiência mística não pode pretender ser autojustificadora fora do universo de quem a experimentou.¹²

Por outro lado, lançando sobre nós um balde de água extremamente gelada e, por certo, com boa dose de exagero, escreve Adolfo Bartoni: “A Idade Média não pensa; não tem senão um único sentimento predominante, o de além-mundo, que a preocupa, a absorve, a aterroriza e a inebria. Daqui toda aquela literatura teológica, ascética, lendária, a qual não tem outro valor senão o de documento histórico”.¹³

EDUCAÇÃO

No que tange à educação, é pertinente a observação de Abbagnano, quando, analisando a “totalidade do homem”, enfatizada pelo Humanismo, diz que “o *curriculum* medieval dos estudos era elaborado para um anjo ou uma alma desencarnada”;¹⁴ em outras palavras, para um homem inexistente.

Contudo, não podemos nos esquecer que as universidades são produto da Idade Média (séc. 12), resultante dos contatos entre o mundo Ocidental com o muçulmano e bizantino.¹⁵ Esta, na expressão de Abbagnano e Visalberghi, foi “a mais importante instituição cultural da Idade Média”.¹⁶ De fato, as universidades tiveram um papel fundamental na vida

intelectual europeia.¹⁷ E também, a partir do intercâmbio geográfico cultural entre professores e alunos e do latim – língua por meio da qual eram ministradas as aulas¹⁸ –, como língua de transmissão destes saberes, as universidades contribuíram imensamente para a unificação da cultura “latino-cristã”.¹⁹ No entanto, devemos ter em mente que a ideia de Universidade não deve ser associada, como hoje fazemos, a um conjunto de prédios, de faculdades dedicadas ao ensino e pesquisa, antes ao grêmio de professores e alunos que se dedicam ao estudo e que “formavam uma corporação jurídica de direito próprio”.²⁰ Elas só podiam ser fundadas pelo Imperador (“fundação real”) ou pelo Papa (“fundação pontífica”). Mesmo aquelas surgidas “espontaneamente” ou “nascidas por migração” tinham o seu reconhecimento oficial por meio de um documento papal ou real. Esta *licentia docendi* foi a maneira encontrada pela igreja para preservar o seu monopólio.²¹ Essas universidades tornaram-se, com o passar do tempo (século 13), em objeto de competições por parte dos monarcas dos respectivos países (até o fim deste século foram fundadas 46 universidades), que desejavam ter sob o seu domínio um *studium generale* – cursos que não eram universitários e que podiam ser frequentados por alunos de todas as partes e cujos graus tinham um valor universal –, com o mesmo prestígio da de Paris, Bolonha e Salerno.²² A Universidade de Paris, que é de origem “espontânea” (tendo os estatutos elaborados por Roberto Courson, aprovados em 1215),²³ constava de quatro Faculdades: Teologia, Filosofia (“Artes”) (a mais concorrida), Direito (o direito civil foi banido a partir de 1219)²⁴ e Medicina. Todavia, ela especializou-se no ensino de Teologia, tornando-se para a “Santa Igreja” como “a árvore da vida”. Em 1255, escreve o papa Alexandre IV (1254-1261): “A ciência das escolas de Paris está na Santa Igreja

como a árvore da vida no paraíso terrestre e como a lâmpada refulgente na casa do Senhor. Como uma mãe fecunda de erudição, ela faz jorrar em abundância das fontes da doutrina da salvação os rios que vão banhar a face estéril da terra, ela alegra por toda parte a cidade de Deus e subdivide as águas da Ciência que faz correr nas praças públicas para o refrigério das almas sedentas de justiça.... É em Paris que o gênero humano, deformado pela cegueira de sua ignorância original, recupera sua visão e sua beleza pelo conhecimento da luz verdadeira que irradia da ciência divina”.²⁵ Este elogio de Alexandre IV envolvia obviamente a sua vitória sobre a autonomia da Universidade, na qual ele demitiu e contratou quem desejou, concedendo amplos poderes aos religiosos mendicantes... fiéis ao papa.²⁶ A Universidade de Paris – apesar do antagonismo interno –, tornou-se a definidora, defensora e divulgadora da ortodoxia católica,²⁷ tendo os papas ao longo dos anos contribuído decisoriamente para a sua projeção internacional.

Ora, na medida em que ensinava Teologia, a Universidade de Paris cessava de pertencer a si mesma e dependia de uma jurisdição mais alta do que a da razão individual ou da tradição escolar. Sua própria importância, o número sem cessar crescente dos mestres e alunos que vinham de todas as partes do mundo cristão para aí se instruir faziam dela a fonte do erro ou da verdade teológicos para toda a cristandade.²⁸

Aliás, os papas procuravam sempre tornar as Universidades em instrumento conservador e defensor da “ortodoxia” católica. Por outro lado, os reis também viam nas Universidades um meio de projeção pessoal e propagação do seu reino.²⁹ Os mestres formados em Paris tinham em geral uma bela carreira pela frente no alto clero.³⁰

A Universidade de Bolonha, de origem laica, especializa-se desde 1140³¹ em Direito romano, permanecendo por muito tempo como o principal local de estudos jurídicos na Europa.³² Um de seus alunos (c. 1495), e depois mestre ilustre, foi Copérnico (1473-1543).³³ Do mesmo modo, “os juristas bolonheses tornavam-se conselheiros procurados por príncipes e cidades, sobretudo nas regiões mediterrâneas”.³⁴ Somente em 1352 ou 1364³⁵ Bolonha teve uma Faculdade de Teologia, concedida pelo papa Inocêncio VI (1352-1362).³⁶ A Universidade de Salerno especializou-se na área de Medicina, sendo durante séculos a mais importante da Europa.³⁷

As universidades, apesar de suas características próprias, são uma corporação eclesiástica que visa o monopólio cultural da igreja, quer de forma direta, quer indiretamente.³⁸ Nos séculos 13-15, a Europa conhecerá a fundação de inúmeras universidades, que ganhará gradativamente um sentido mais local, perdendo uma de suas características primevas, a internacionalidade.³⁹ Houve um crescente número de universidades criadas nos séculos seguintes que, em geral, procuravam seguir os modelos das de Paris e Bolonha. Assim temos a fundação de Cambridge (1209), Salamanca (1218),⁴⁰ Montpellier (1220), Pádua (1222), Nápoles (1224), Toulouse (1229 ou 1234), Lisboa (1290), Lérida (1300), Avignon (1303), Roma (1303), Perúgia (1308), Cahors (1332), Pisa (1343), Valladolid (1346), Praga (1347), Florença (1349), Perpignan (1350), Huesca (1354), Siena (1357), Pávia (1361), Cracóvia (1364), Viena (1365), Orange (1365), Erfurt (1379), Heidelberg (1385), Colônia (1388), Leipzig (1409), St. Andrews (1413), Rostock (1419), Lovaina (1425), Caen (1452), Trèves (1454), Greifswald (1456), Friburgo (1457), Bâle (1459), Ingolstadt (1459), Basileia (1459), Bourges

(1464), Bordeaux (1473), Mogúncia (1476), Tübingen (1476), Uppsala (1477), Copenhagen (1478), Frankfurt (1498), Alcalá (1499), etc. Nos fins do século 15, a Europa contará com mais de 75 universidades.⁴¹

TEMPO E SOCIEDADE

(O tempo é) como vestígio da eternidade – Agostinho.⁴²

E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei – Agostinho.⁴³

A concepção cristã de tempo, mesmo com as suas variações, influenciou diretamente todo o mundo ocidental. A compreensão de que o tempo tem um início, meio e fim era totalmente estranha às culturas pagãs.⁴⁴ A questão da História e do tempo é fundamental para o Cristianismo pela sua própria constituição.

O Cristianismo é uma religião de história. Ele não se ampara em lendas, antes, em fatos que devem ser testemunhados, visto que têm uma relação direta com a vida dos que creem.⁴⁵ O Cristianismo é uma religião de fatos, palavra e vida. Os fatos, corretamente compreendidos, têm uma relação direta com a nossa vida. A fé cristã fundamenta-se no próprio Cristo: o Deus-homem. Sem o Cristo histórico não haveria Cristianismo.⁴⁶ A sua força e singularidade estão neste fato, melhor dizendo: na pessoa de Cristo, não simplesmente nos seus ensinamentos.⁴⁷ O Cristianismo é o próprio Cristo. A encarnação é toda e inclusivamente

missionária: o Verbo fez-se carne e habitou entre nós (Jo 1.14).

Sem o fato histórico da encarnação, morte e ressurreição de Cristo, podemos falar até de experiência religiosa, mas não de experiência cristã. A experiência cristã depende fundamentalmente destes eventos.⁴⁸

Jesus Cristo é o clímax da revelação; é a Palavra final de Deus. Nele temos não uma metáfora ou um sinal, antes temos o próprio Deus que se fez homem na História.

Jesus Cristo é a revelação final e especial de Deus. Porque Jesus Cristo era verdadeiramente Deus, ele nos mostrou mais plenamente com quem Deus era semelhante do que qualquer outra forma de revelação. Porque Jesus foi também completamente homem, ele falou mais claramente a nós do que pode fazê-lo qualquer outra forma de revelação.⁴⁹

Curiosamente, um dos sérios problemas da filosofia é a questão do tempo.⁵⁰ Agostinho – “o grande mestre da Idade Média cristã”⁵¹ –, soube como ninguém retratar esse problema. Para Agostinho, Deus é o eterno presente – na eternidade nada passa⁵² – que antecede o tempo por ele criado: “Precedeis, porém, todo o passado, alteando-vos sobre ele com a vossa eternidade sempre presente (Sl 102.27)”.⁵³ Em outro ponto:

Os anos de Deus não são uma coisa e Deus mesmo outra; mas os anos de Deus são a eternidade de Deus; eternidade de Deus é a sua substância. Nada tem de mutável, nada de pretérito, como se já não fosse, nada de futuro como ainda não sendo. Ali só se encontra é; não há foi e será, porque o que foi já não é, e o que será ainda não é, mas tudo que existe ali, apenas é.⁵⁴

Por isso, na eternidade, Deus nada fazia, visto que se ele fizesse seria criatura dele: “Não temo afirmar que antes de criardes o céu e a terra não fazíeis coisa alguma. Pois, se tivésseis feito alguma coisa, que poderia ser senão criatura vossa?”.⁵⁵

O tempo só pode ser avaliado a partir de sua finitude, olhando o seu passado ou desejando o seu futuro; o presente “para ser tempo, tem necessariamente de passar para o pretérito....”.⁵⁶ No entanto, não podemos falar do “tempo passado” como “longo” ou “breve”, já que ele passou à condição de não ser, não podendo mais ser caracterizado por estes acidentes... “Todos os dias do tempo vêm para não existirem mais. Toda hora, todo mês, todo ano: nada disso permanece. Antes de vir, será; quando vier, não será mais.”⁵⁷

Como então nos referir a ele?

Não digamos pois: ‘o tempo passado foi longo’, porque não encontraremos aquilo que tivesse podido ser longo, visto que já não existe desde o instante que passou. Digamos antes: ‘aquele tempo presente foi longo’, porque só enquanto foi presente é que foi longo. (...) Onde existe, portanto, o tempo que podemos chamar longo? Será o futuro? Mas deste tempo não dizemos que é longo, porque ainda não existe. Dizemos: ‘será longo’. E quando será? Se esse tempo ainda agora está para vir, nem então será longo, porque ainda não existe nele aquilo que seja capaz de ser longo. Suponhamos que, ao menos, no futuro será longo. Mas só o poderá começar a ser no instante em que ele nasce desse futuro – que ainda não existe – e se torna tempo presente, porque só então possui capacidade de ser longo. Mas com as palavras que acima deixamos transcritas o tempo presente clama que não pode ser longo.⁵⁸

“A brevidade dos dias estende-se até o fim dos séculos. Brevidade porque a totalidade do tempo, não digo de hoje até

o fim dos séculos, mas de Adão até o fim dos séculos, é uma exígua gota d'água se comparada à eternidade.”⁵⁹

Que fazer então com a lembrança e com a esperança? Bem, Agostinho cria três formas de presente; diria que a lembrança é o presente das coisas passadas;⁶⁰ o sonho é o presente das coisas futuras e o que vejo, aspiro, toco, provo e ouço é o presente do presente.⁶¹

A perspectiva de Agostinho adquire, naturalmente, um tom escatológico: “... pois nada parece mais rápido do que tudo aquilo que já passou. Quando vier o dia do juízo, então os pecadores perceberão não ser longa a vida que passa”.⁶²

Desse modo, o tempo é o grande sinal de finitude e de mediatez. Assim, *Idade Média* são todos os tempos, já que o tempo sempre será médio entre o antes e o depois ou entre o tempo anterior e a eternidade,⁶³ quando o tempo se extinguirá.⁶⁴

Gilson (1884-1978), ressaltando a importância de Agostinho, afirma que após ele “A Idade Média passou a representar a história do mundo como um belo poema, cujo sentido é para nós inteligível e completo, contanto que conheçamos seu início e seu fim”.⁶⁵

Na Idade Média havia também uma sociedade estática, sem grande mobilidade social, na qual as transformações eram lentas nos diversos setores da vida cultural, social, econômica e política.⁶⁶ As maiores mudanças, ironicamente, eram causadas “por guerras, pragas e crises econômicas”.⁶⁷ Cada pessoa estava, de certo modo, presa a um papel na ordem social, sem que houvesse perspectivas de mudança. “Neste mundo não havia lugar para o lucro e a aventura; a hierarquia social estava tão rigidamente estabelecida que se confundia com a própria ordem divina; não se concebia homem sem

senhor nem senhor sem terra; todas as tarefas se reduziam à do servo que trabalhava, à do guerreiro que guerreava, à do padre que orava e pregava.”⁶⁸ A ingerência do “Estado” era enorme na vida privada, havendo leis contra todos os “males” imagináveis.⁶⁹ Ao mesmo tempo, havia uma unidade cultural das elites, reconstruída pela igreja por intermédio do latim, língua falada por toda a classe culta⁷⁰ – língua que se tornou em “instrumento de comunicação culta”⁷¹ – e pela leitura dos mesmos poucos livros controlados pelo clero⁷² –, que permitia haver um modo de viver semelhante entre as classes iguais nos lugares mais diversificados da Europa, que permeou o período de 800 até 1400.⁷³ Todavia, esta “estabilidade” seria “desestabilizada” gradativamente, especialmente a partir do século 13, quando surge lenta, mas sistematicamente, uma nova classe social, que não pode ser enquadrada dentro do mundo hermético medieval.

Em que pese a visão esposada por Leo Huberman (1903-1968), dirigida sempre para o aspecto econômico como elemento de fomentação das transformações sociais, as suas observações nos parecem pertinentes aqui:

Enquanto a sociedade feudal permanecia estática, com relação entre senhor e servo fixada pela tradição, foi praticamente impossível ao camponês melhorar sua condição, pois estava preso a uma camisa-de-força econômica. Mas o crescimento do comércio, a introdução de uma economia monetária, o crescimento das cidades, proporcionaram-lhe os meios de romper os laços que o prendiam tão fortemente.

Quando surgem cidades nas quais os habitantes se ocupam total ou principalmente do comércio e da indústria, passam a ter necessidade de obter do campo o suprimento de alimentos. Surge, portanto, uma divisão do trabalho entre cidade e campo. Uma se concentra na produção industrial e no comércio, o outro na produção agrícola para

abastecer o crescente mercado representado pelos que deixaram de produzir o alimento que consomem.⁷⁴

Nessa sociedade predominantemente agrícola, o poder e prestígio estavam associados à terra e, logicamente, aos seus frutos.⁷⁵ “Quem possui terra, possui, ao mesmo tempo, liberdade e poder;⁷⁶ por isso, o proprietário é simultaneamente senhor; quem dela está privado, fica reduzido à servidão: assim, a palavra *vilão*⁷⁷ designa, do mesmo modo, o camponês de um domínio e o servo”. Mais à frente, o historiador belga Henri Pirenne continua falando da ideologia da Igreja Romana concernente ao trabalho: “A finalidade do trabalho não é enriquecer, mas conservar-se na condição em que cada um nasceu, até que, desta vida mortal, passe à vida eterna. A renúncia do monge é o ideal a que toda a sociedade deve aspirar. Procurar riqueza é cair no pecado da avareza. A pobreza é de origem divina e de ordem providencial”.⁷⁸ Dentro desta perspectiva, um homem tinha pouquíssimas chances de ascender socialmente, dificilmente podia mudar geograficamente de uma cidade ou de um país para outro. Aliás, as cidades medievais definidas por suas muralhas conferiam neste espaço fechado o senso fundamental de segurança⁷⁹ para os seus habitantes, mas, também, proporcionavam uma grande promiscuidade intelectual.⁸⁰ Com poucas exceções, os servos deveriam permanecer onde nasciam.⁸¹ Amiúde, até mesmo para não parecer diferente dos outros, os homens não se sentiam livres para usar as roupas que quisessem,⁸² ou mesmo para comer o que gostassem.⁸³

Contudo, já no final do século 13 torna-se evidente a insatisfação com esse estado de coisas, surgindo de modo mais frequente movimentos em prol de uma maior liberdade⁸⁴ –

encontrando o seu apogeu no século 14⁸⁵ –, sendo significativa a “Revolta campesina” de 1381 na Inglaterra. Também, como decorrência dessas insatisfações sociais, houve um êxodo rural cada vez mais intenso.⁸⁶ Isto ocasionou uma falta de mão de obra rural, gerando um aumento dos salários e, conseqüentemente, dos custos de produção. Tudo isso foi agravado pela “fome europeia de 1315-1317”, quando muitos morreram de fome,⁸⁷ e pelos ciclos⁸⁸ da peste negra, com suas manifestações diferentes⁸⁹ (1338-1339; 1347-1351, 1360-1361, 1370-1376),⁹⁰ que dizimaram grande parte da população de toda a Europa, chegando a matar 30 a 40% da população de determinadas regiões,⁹¹ havendo indícios da taxa de mortandade entre 10 e 50% da população em diversas cidades,⁹² sendo registrado o trágico recorde em Mântua (Itália): 77% (1330).⁹³ Ladurie estima⁹⁴ que em 1328 a população da França, 90% rural, era de 16 ou 17 milhões.⁹⁵ Hodgett diz que em Toulouse, de 30 mil habitantes em 1335, sua população passou por um intenso declínio: 26 mil em 1385; 20.700 em 1398; 19 mil em 1405 e 8 mil em 1430.⁹⁶ A Inglaterra perdeu 40% de sua população em 30 anos (1348-1377), passando de 3.757.000 a 2.223.375 habitantes.⁹⁷ Pirenne ilustra a grave situação:

Do começo de maio até meados de outubro de 1316, sabemos que o magistrado comunal mandou enterrar 2.794 cadáveres. (...) Trinta anos mais tarde, um novo desastre, ainda mais espantoso, a peste negra, assolou o mundo, que apenas estava se refazendo do primeiro choque. De todas as epidemias que a História menciona, esta foi, indiscutivelmente, a mais atroz. Calcula-se que, de 1347 a 1350, desaparecera uma terça parte da população europeia; veio depois um longo tempo de carestia (...).⁹⁸

Mattoso resume: “A peste negra resultou na maior catástrofe demográfica de que o Ocidente tem memória”. À frente: “também em tragédia social e cataclismo dos valores”.⁹⁹

Nesses ideais de maior autonomia houve também exageros, como, por exemplo, a revolta campesina na França onde “multidões de trabalhadores rurais desesperados atacaram as mansões senhoriais e cometeram muitas atrocidades”.¹⁰⁰ A pregação de John Ball († c. 1381), o “profeta do povo”, – enfatizando o princípio da igualdade social¹⁰¹ –, a de John Wycliff (c. 1330-1384) – a “Estrela d’Alva da Reforma” – e John Huss (c. 1369-1415)¹⁰² contribuíram de maneira direta ou indireta para a já aludida revolta dos camponeses da Inglaterra em 1381¹⁰³ e outros movimentos semelhantes. No século 14, o inglês William Langland (c. 1332-c. 1400), “o poeta dos camponeses livres”, escreveu *Piers the Plowman* (*Pedro, o lavrador*), que se constitui num documento precioso para a compreensão da história social do seu tempo. Nesses poemas, Langland descreve as condições dos pobres, a corrupção e os abusos do clero, bem como expressa a esperança dos camponeses de melhores condições de vida.¹⁰⁴ A igreja, no entanto, era a mais severa dominadora, opondo-se ao movimento cada vez mais forte de libertação dos servos. Como exemplo disso, em 1320, nos Estatutos da Cluniaca – uma ordem religiosa –, lemos: “(Excomungamos) os que, tendo controle de servos ou não libertos, homens ou mulheres de condição (servil) pertencentes aos mosteiros de nossa Ordem, concedam a essas pessoas cartas e privilégios de liberdade”.¹⁰⁵ Contra os religiosos deste período, podemos citar ainda o testemunho de dois historiadores ingleses, F. Pollock e F. W. Maitland, que dizem:

... há muitos indícios de que, de todos os latifundiários, as ordens religiosas eram os mais severos – não os mais agressivos, mas os mais apegados aos seus direitos; defendiam a manutenção das condições feudais e dos direitos sobre as aldeias. Essa instituição imortal, mas sem alma, com sua riqueza de registros minuciosos, não cedia uma polegada, nem libertava nenhum servo ou arrendatário. Na prática, o senhor secular era mais humano, por ser menos cuidadoso, por necessitar de dinheiro imediato, porque podia morrer... é contra eles (os sacerdotes) que os camponeses se queixam com mais energia.¹⁰⁶

Entretanto, com a diminuição da população, há uma inversão significativa: não adianta possuir terras se não há pessoas para cultivá-las. Logo, o trabalho do homem passou a ser mais valorizado do que antes das catástrofes descritas, resultando no aumento dos salários dos trabalhadores em geral.¹⁰⁷

A IGREJA E O CONFESSIONÁRIO

A confissão auricular, ao que parece, já era praticada no quarto século; contudo, como preceito, está documentada no oitavo século, com o bispo de Metz, Crodogang, conforme informa o historiador católico Fleury.¹⁰⁸ Ao que parece, esta prática foi herdada da igreja celta.¹⁰⁹ Oficialmente, no entanto, esta prática só seria instituída no Quarto Concílio de Latrão, em 1215, convocado pelo papa Inocêncio III (1198-1216), que determinou que a confissão deveria ser feita ao sacerdote ao menos uma vez por ano, conforme a *Constituição* 21.¹¹⁰

A. A grande mãe agregadora

Apesar de todas essas querelas e corrupções eclesiásticas, havia um elemento ideologicamente agregador entre os indivíduos: a igreja. A igreja, mesmo em suas contradições latentes e patentes, tentava transmitir aos indivíduos a ideia do seu amor incondicional. Este “amor”, de maneira declarativa, mas não real, ela dizia oferecer a “todos” os seus filhos, por meio da possibilidade de se adquirir a sua salvação mediante as penitências, ou mesmo da compra de indulgências,¹¹¹ que tinham o poder de perdoar, salvar ou, na pior das hipóteses, abrandar as penalidades do Purgatório.¹¹² O confessionário, além de fonte de renda, tornou-se um elemento importante de controle,¹¹³ dominação e fortalecimento do poder do papa e do clero. Por outro lado, o confessionário se constituiu num instrumento de grande importância na aproximação da igreja, santa e julgadora,¹¹⁴ com os seus filhos pecadores e, o meio – ainda que nem sempre eficaz¹¹⁵ –, mais poderoso para exercer a disciplina na igreja.¹¹⁶ Por intermédio da confissão, os fiéis sentiam-se muitas vezes identificados com a igreja e conseqüentemente melhor socializados.¹¹⁷ Concomitantemente, usufruíam, em algumas circunstâncias, do “alívio” da declaração de seu perdão. Neste caso, o conforto do fiel estava em pertencer à igreja, sentir-se amparado e perdoado por ela, fazendo parte do seu corpo. Neste sentido, Erasmo (1466-1536) declara: “Por certo são numerosos e fortes os argumentos contra a instituição da confissão pelo próprio Senhor. Mas como negar a segurança em que se encontra aquele que se confessou a um padre qualificado?”¹¹⁸

Para que esta ligação – igreja e penitente – fosse feita de modo mais eficaz, já que o papel de juiz estava presente na

figura do confessor –, havia recomendações específicas para os confessores. Jean Delumeau (1923-) observa que:

... Para instaurar, se não um nível de igualdade, ao menos uma passagem entre os dois interlocutores, sublinha três particularidades do confessor: ele jamais infringirá o inviolável segredo de que é depositário; ele é um confidente ‘caridoso’, ‘compassivo’ e ‘fiel’; enfim, ele não é menos pecador que seu interlocutor.¹¹⁹

Contudo, a suposta identificação do fiel com a igreja não era unânime, sendo a experiência de Lutero – muito antes da Reforma –, um bom exemplo disso.¹²⁰ Aliás, como sublinha Tillich, nos fins da Idade Média o que se tornara evidente era um sentimento de “ansiedade moral” e “ansiedades da culpa e da condenação”,¹²¹ que fazia com que os fiéis não poupassem esforços no sentido de obter a salvação sonhada e jamais obtida: os recursos eram vários; todavia, todos, ainda que somados, eram insuficientes.¹²²

Nesta relação, igreja e pecador penitente, o confessor era o instrumento de ligação entre eles, representando, em muitos aspectos, o próprio Senhor Jesus Cristo, com poderes para perdoar pecados.¹²³

Para que o penitente pudesse usufruir desses privilégios, percorria previamente uma *via cruxis*, passando esta análise introspectiva pelo julgamento da sua “boa” ou “má” intenção. Analisando esta questão, especialmente a partir de Latrão (1215), Le Goff diz que agora “o penitente é obrigado a explicar seu pecado em função de sua situação familiar, social, profissional, das circunstâncias e de sua motivação. O confessor deve levar em conta esses parâmetros individuais, e tanto quanto a ‘satisfação’, isto é, a penitência, deve procurar sobretudo a ‘confissão’ do pecador, recolher sua ‘contrição’.

Ele deve, de preferência, purificar uma pessoa em vez de castigar um erro”.¹²⁴

Outro problema ligado ao confessional era a evidente discriminação que os padres eram tentados a fazer entre os fiéis. Afonso Maria de Ligório (1696-1787), fundador da Congregação dos redentoristas (1732), no seu *Guia do confessor para a direção espiritual dos homens do campo*, referindo-se aos confessores, constatou que: “Há os que reservam sua caridade às pessoas distintas ou às almas devotas; mas se são abordados por um pobre pecador, ou não o escutam, ou o fazem de má vontade, e enfim o dispensam injuriosamente”.¹²⁵

Há evidências posteriores de que a prática da confissão anual passou a ser cada vez mais dolorosa para os fiéis, da qual eles procuram se desincumbir da melhor maneira possível,¹²⁶ sendo a vergonha “o mais comum dos obstáculos”.¹²⁷

Christophe Sauvageon, vigário-prior da paróquia de Sennely, na Sologne, faz uma descrição desalentadora da prática da confissão por volta do ano 1700:

Nessa paróquia há um deplorável costume inveterado de apresentar-se à confissão sem nenhum preparativo. A pessoa se aproxima sem ter feito nenhum exame de consciência; lança-se, precipita-se no confessional, quase se bate para ser dos primeiros a entrar, e, quando está aos pés do padre, só faz o sinal-da-cruz se é advertida, quase nunca se lembra da ocasião em que se confessou pela última vez, em geral não cumpriu a última penitência, não fez nada, não se acusa de nada, ri, fala de sua miséria e de sua pobreza, desculpa-se, defende a sua causa quando o padre censura algum pecado que presenciou, culpa o próximo, acusa todo mundo e se justifica; em suma, faz tudo no confessional, menos o que deve fazer, que é declarar todos os seus pecados com dor e sinceridade; ali defende o mal como

bem, esconde as próprias faltas, relata baixinho e entredentes os grandes pecados com medo de que o padre escute, quer dizer, procura enganar-se a si mesma querendo enganá-lo; e com certeza há pouquíssimas confissões boas, sobretudo por parte daqueles cuja vida não é cristã nem regular.¹²⁸

Ao que parece a prática da confissão, se é que pode ser generalizada, estava mais próxima de um costume aprendido, sem que o confessante se sentisse à vontade em fazê-lo e, de uma maneira ou de outra, procurava passar aqueles momentos dolorosos conversando amenidades, emitindo opiniões sem a devida reflexão e, quando fosse o caso, defendendo suas convicções, racionalizando os seus pecados, etc.

Delumeau, que segue a tese da “vergonha” dos fiéis como sendo o problema do confessionário, conclui: “Tão grandes são a humilhação e a vergonha inerentes ao ato de confessar que a Igreja Católica viu neste a expiação principal da falta e, na maioria das vezes, deu a absolvição imediatamente após essa ‘confissão’”.¹²⁹

Calvino já combatera esse argumento:

E como pode ser que, por causa da vergonha de um homem, nós deixamos de pecar, sendo que não temos vergonha nenhuma quando temos Deus testemunhando a nossa má consciência! Pelo que se vê, os seus próprios dizeres são falsos. Porque o que ocorre comumente a olhos vistos é que os homens vão se endurecendo tanto em sua licença para a prática do mal, não por outra coisa, senão pelo fato de que, ao fazer a sua confissão ao sacerdote, acham que podem morder os beiços e dizer que não fizeram nada. E não somente esse processo endurece mais os homens, levando--os a pecar mais ao longo dos meses, mas, não se preocupando em confessar-se no resto do ano nem suspirando por Deus, não voltam mais a examinar-se a si mesmos, e vão juntando pecado e mais pecado, até que, quando lhes parece bem, despejam

todos juntos de uma vez. Ora, quando os despejam, acham que ficam aliviados do seu fardo, evitando com isso o juízo de Deus, o qual eles deram ao sacerdote e para ele transferiram. E assim eles imaginam que Deus esqueceu o que eles deram a conhecer ao sacerdote.¹³⁰

B. A usura e a confissão

Já pelo menos no século 15 tornara-se comum a pressa por parte dos confessores em ouvir o maior número possível de pessoas e perdoá-las também rapidamente, a fim de arrecadar mais dinheiro. Johann Eck (1486-1543), catedrático da Universidade de Ingolstadt – erudito adversário de Lutero –, descreve, de maneira patética, a atuação dos confessores:

Ei-los sentados a estender a mão e dando a absolvição aos que se confessam; é um escândalo vê-los apressar as confissões de pessoas de bem que acusam faltas enormes, dizendo-lhes: ‘Não é nada, não é nada, diga o que é grave’. Não são as almas que eles buscam, mas dois ou três vinténs; convém, portanto, andar depressa para ouvir mais gente.¹³¹

Por outro lado, é possível que os confessantes compartilhassem do sentimento daquele soldado descrito por Erasmo no colóquio *Confessio Militis*, que, referindo-se ao seu confessor, declara: “Que ele diga o que quiser! Para mim, a partir do momento em que me vejo absolvido, isso me basta”.¹³² Neste caso, a confissão e a absolvição adquiriam apenas um “poder” mágico e subjetivo, sem nenhum valor real...¹³³ O que se torna ainda mais absurdo nesta prática é o fato de o padre, na impossibilidade do pecador poder se confessar – havendo perigo de morte –, ter poderes para absolver os pecados, aplicando ao “penitente os méritos de Cristo”.¹³⁴ O irônico da questão é que o confessor visava,

de modo especial, combater o pecado da usura, sendo este assunto alvo de muitos sermões.¹³⁵

Curiosamente, os maiores defensores dos mercadores – associados no imaginário eclesiástico à usura¹³⁶ –, foram as Ordens mendicantes (franciscanos e dominicanos), constituindo-se, no século 13, “nos instrumentos de justificação ideológica e religiosa do mercador”.¹³⁷ Notemos que os membros dessas Ordens – tão defensoras dos interesses papais –, em geral eram provenientes de famílias abastadas, muitos de famílias de mercadores.¹³⁸

C. O Confessionário e o poder

O Dr. Woods afirma que:

O confessionário aumentou de maneira enorme o poder do papa e do clero. Os sacerdotes vieram a conhecer os segredos dos homens desde o imperador até o mais humilde camponês, e todas as classes da sociedade ficaram assim colocadas sob o poder de seus líderes religiosos, os quais eles não se atrevem a desobedecer ou ofender. Não só se desnudaram os pecados e os escândalos de cada vida individual e familiar, mas todas as intrigas do Estado, os planos políticos dos imperadores da Europa, ficaram em poder do confessor, que podia usar o seu conhecimento para o progresso da igreja, ou para ajudar um partido no qual estava interessado...¹³⁹

Com uma compreensão similar, escreveu Boanerges Ribeiro (1919-2003): “O confessionário é um dos mais eficientes instrumentos de dominação do catolicismo, – e o catolicismo romano, desde que abandonou o evangelho, existe para dominar os povos. É o mais eficiente dos imperialismos; o mais implacável dos totalitarismos”.¹⁴⁰ Lacouture diz que no auge da batalha entre o predomínio religioso e o político,

tendo este adquirido uma vantagem ascendente, surge a figura do jesuíta confessor, o qual, até mesmo por tradição histórica, estará sempre mais preocupado com as questões políticas.¹⁴¹ A Igreja Romana soube utilizar muito bem deste instrumento para intimidar e disciplinar. Como exemplo, cito que D. Constantino Barradas, o quarto bispo do Brasil – considerado um homem “complacente” para com os cristãos-novos¹⁴² –, por volta de 1616 excomungou o cristão-novo Miguel de Sá, porque não quisera ir à confissão.¹⁴³ Hoornaert assevera que a “obrigatoriedade da confissão era tal que conhecemos o número de habitantes das cidades coloniais pelos relatórios das confissões”.¹⁴⁴ Contudo, deve ser observado que “não há (...) como escrever a história da confissão, visto não existirem arquivos”.¹⁴⁵

Segundo Sebe, os jesuítas foram mestres no emprego do confessionário como instrumento de domínio e de modelagem dos “fiéis”...

O confessionário era algo importante para os jesuítas, elemento que possibilitava a modelagem das formas de pensar dos fiéis. Neste sentido foi que os jesuítas se aproveitaram desta prática para fazer valer seus planos. Foi sem dúvida o confessionário quem, ao lado dos púlpitos e ensinamentos nos colégios, mais atingiu a consciência do colono. Negando a absolvição, o jesuíta conseguia se impor aos escravizadores de índios.¹⁴⁶

Analisando a França do final do século 20, Vincent, amparando-se em alguns exemplos literários – fazendo uso constante de ironia –, conclui que hoje ninguém subtrai parte do seu tempo de trabalho, férias ou de televisão para imaginar a eternidade, o inferno e coisas semelhantes.¹⁴⁷

Isso vem, ao longo dos séculos, acarretando uma mudança de comportamento religioso: “Entre os sete sacramentos, é a

confissão que tem sofrido o declínio mais flagrante: em 1952, 37% dos franceses que se dizem católicos nunca se confessavam; em 1974, eles somam 54%”.¹⁴⁸

O INDIVÍDUO E A SOCIEDADE

Outro aspecto que vale ressaltar como presente na Idade Média é a questão do individual e do coletivo. O individualismo, que vai caracterizar tão fortemente o Renascimento na Idade Média, era apenas uma sombra, com contornos não muito nítidos, que por isso mesmo torna difícil precisá-lo. Ao que parece a característica mais forte neste sentido era a de corporação: o homem encontra o seu valor no fato de pertencer a determinado grupo; o homem coletivo era a tônica principal do individualismo.

Na Idade Média, ambas as faces da consciência – aquela voltada para o mundo exterior e a outra, para o interior do próprio homem – jaziam, sonhando ou em estado de semivigília, como que envoltas por um véu comum. De fé, de uma prevenção infantil e de ilusão tecera-se esse véu, por meio do qual se viam o mundo e a história com uma coloração extraordinária; o homem reconhecia-se a si próprio apenas enquanto raça, povo, partido, corporação, família ou sob qualquer outra das demais formas do coletivo.¹⁴⁹

Ao que parece, no período medieval a diferença intelectual ou comportamental era vista com desconfiança, tanto pelo “diferente” como pelos outros. Sendo assim, o mais natural era permanecer na normalidade do grupo, buscando, quando muito, inspiração nos modelos da Antiguidade como paradigmas de sua vida.¹⁵⁰ As pessoas procuravam sempre fazer algo em grupo, pelo menos com mais alguém, criando, deste modo, uma fraternidade, ainda que artificial, porém

necessária. Afinal, conforme o senso comum (séculos 11-13), um sintoma comum da loucura era vaguear sozinho.¹⁵¹ Contudo, já no século 12 há evidências do gosto pela liberdade e para a aventura dos empreendimentos individuais.¹⁵²

1 Quanto ao problema do conhecimento e seus pressupostos, ver Hermisten M. P. Costa, *Raízes da Teologia contemporânea*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 16-26. “A nossa forma de aproximação do objeto já indica onde estamos. Todo conhecimento parte de um pré-conhecimento que é-nos fornecido pela nossa condição ontologicamente finita e pelas circunstâncias temporais, geográficas, intelectuais e sociais dentro das quais construímos as nossas estruturas de conhecimento. Só existe possibilidade de conhecimento porque, entre outras coisas, antes de percebermos, há um objeto referente. Deste modo, o ser antecede o conhecer. A essência precede a experiência.

“Somos em muitos sentidos parte de um produto cultural, filhos de uma geração com uma série de valores que determinam em grande parte as nossas pré-compreensões” (Hermisten M. P. Costa, *Pressupostos e método: em busca de uma cosmovisão histórica*. In: *Brasil Presbiteriano*. São Paulo: Cultura Cristã, janeiro de 2011, nº. 674, p. 4).

2 Francis A. Schaeffer, *O grande desastre evangélico*. In: Francis A. Schaeffer, *A igreja no século 21*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 258.

3 Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 15. Do mesmo modo afirma corretamente o grande historiador tomista, Étienne Gilson: “A imagem de uma ‘Idade Média’, de duração, aliás, indeterminada, preenchida por uma ‘escolástica’ cujos representantes repetiam substancialmente a mesma coisa durante séculos, é um fantasma histórico que convém desconfiar” (Etienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 735) (ver um resumo analítico das abordagens históricas a respeito da Idade Média em Christian Amalvi, *Idade Média*. In: Jacques

Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, SP/São Paulo, SP: Editora da Universidade Sagrado Coração/Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 1, p. 537-551). Ver, também, R. H. Tawney, *A religião e o surgimento do capitalismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971, p. 31ss.

4 Ver Alister E. MacGrath, *A revolução protestante*. Brasília, DF: Editora Palavra, 2012, p. 24-25.

5 Jean-Claude Schmitt, Deus. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, SP/São Paulo: Editora da Universidade Sagrado Coração/Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 1, p. 301.

6 Notemos que o plano religioso era, sem dúvida, predominante; mas não era o único. Como escreve Kristeller: “A Idade Média foi decerto uma época religiosa, mas seria errôneo pretender que toda a atenção dos homens fosse ocupada por preocupações religiosas ou, sem mais, teológicas. Os arquitetos medievais construíram castelos e palácios, e não apenas catedrais e mosteiros. Mesmo quando os clérigos detinham o monopólio da cultura, cultivaram a gramática e as outras artes liberais juntamente com a Teologia, e durante a alta Idade Média, quando começou a especialização, aumentou a literatura não religiosa” (Paul Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70 (1995), p. 77).

7 Battista Mondin, *Curso de Filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1981, v. I, p. 210.

8 Paul Tillich, *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 1988, p. 187.

9 Battista Mondin, *Curso de Filosofia*, v. I, p. 208.

10 Leonardo Boff em Introdução à obra: Mestre Eckhart, *O livro da divina consolação e outros textos seletos*, 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991, p. 23.

11 Michele F. Sciacca, *História da Filosofia*, 3ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1967, p. 241.

12 Ver Misticismo. In Norman Geisler, *Enciclopédia de apologética*. São Paulo: Editora Vida, 2002 (2ª impressão), p. 603.

13 Adolfo Bartoli, *Os precursores do Renascimento*. São Paulo: Editora Parma Ltda., 1983, p. 18.

14 Humanismo. In: Nicola Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, 2ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982, p. 493. Contrastando a educação humanista com a medieval, Mondin afirma: “Com o humanismo e o renascimento, o ideal educativo não é mais o perfeito cidadão, o santo, mas sim o homem culto” (Battista Mondin, *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 106).

15 Ver Universidade. In: Pierre Bonassie, *Dicionário de História medieval*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985, p. 195; Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 15.

16 N. Abbagnano; A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, p. 153. De modo semelhante, escreveu Verger: “As universidades foram, de longe, a mais complexa e a mais elaborada dessas instituições, aquelas que melhor representam os valores e as expectativas da civilização medieval no campo educativo” (Jacques Verger, Universidade. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, SP/São Paulo: Editora da Universidade Sagrado Coração/Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 2, p. 573; Do mesmo modo, Jacques Verger, *Homens e saber na Idade Média*. Bauru, SP: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999, p. 75).

17 Cf. George Holmes, *A Europa na Idade Média: 1320-1450, hierarquia e revolta*. Lisboa: Presença (1984), p. 119.

18 Cf. George Holmes, *A Europa na Idade Média: 1320-1450, hierarquia e revolta*, p. 120.

19 Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 16.

20 Philotheus Boehner; Etienne Gilson, *História da Filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*, 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985, p. 355.

21 Ver Jacques Verger, *As universidades na Idade Média*, p. 41-45; Christophe Charle; Jacques Verger, *História das universidades*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996, p. 14-15.

22 Ver Aldo Janotti, *Origens da universidade: a singularidade do caso português*, 2ª ed. São Paulo: Edusp, 1992, p. 22-25; António José Saraiva, *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1988, p. 111ss; António José Saraiva, *História da cultura em Portugal*. Lisboa: Jornal do Fôro, 1950, v. 1, p. 95ss.; Philotheus Boehner; Etienne Gilson, *História da Filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*, p. 357.

23 Cf. Jacques Le Goff, *Os intelectuais na Idade Média*, 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 62, 137.

24 Cf. Jacques Verger, Universidade. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. 2, p. 577.

25 In: Etienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média*, p. 490. Veja-se, também, António J. Saraiva, *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*, p. 112; António J. Saraiva, *História da cultura*, v. 1, p. 30, 96, 98. Schmitt acentua que a Teologia se torna, no século 12, um campo especializado do conhecimento. “O nascimento da Universidade consagra essa especialização, assim como a superioridade do saber teológico sobre todos os outros: a faculdade de Teologia é posta no topo da hierarquia universitária, acima da faculdade de artes (liberais)” (Jean-Claude Schmitt, Deus. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, SP/São Paulo: Editora da Universidade Sagrado Coração/Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 1, p. 308).

26 Ver Jacques Verger, *As universidades na Idade Média*, p. 77-79; Etienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média*, p. 488ss.

27 “A universidade de Paris tornou-se, no século 14, conselheira do rei da França e do papa...” (Jacques Verger, Universidade. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*, v. 2, p. 583). Ver, também, Luís Alberto De Boni, A Universidade Medieval – saber e poder. In: Terezinha Oliveira, organizadora. *Luzes sobre a Idade Média*. Maringá, PR: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2002, p. 23. No século 16, a Faculdade de Teologia ainda conservava esse *status*. As obras de Lutero e Calvino, entre outros reformadores, experimentaram essa censura, sem eficácia, evidentemente (veja James K. Farge, Early Censorship of

printed books in Paris: New perspectives and insights. In: J. M. de Bujanda, org. *Le Contrôle des idées a la Renaissance*. Genebra: Librairie Droz, 1996, p. 75-91 e Francis Higman, Luther, Calvin et les Docteurs. In: J. M. de Bujanda, org. *Le Contrôle des idées a la Renaissance*. Genebra: Librairie Droz, 1996, p. 93-111).

28 Etienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média*, p. 487.

29 Ver A. J. Saraiva, *História da cultura em Portugal*, v. 1, p. 30, 100; Philotheus Boehner; Etienne Gilson, *História da Filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*, p. 357-358; Etienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média*, p. 484, 487ss; Jacques Verger, *As universidades na Idade Média*, p. 72, 79; Luís Alberto De Boni, A universidade medieval – saber e poder. In: Terezinha Oliveira, organizadora. *Luzes sobre a Idade Média*, p. 24.

30 Jacques Verger, Universidade. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. 2, p. 575-576; Luís Alberto De Boni, A universidade medieval e saber e poder. In: Terezinha Oliveira, org. *Luzes sobre a Idade Média*, p. 21.

31 Cf. Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal*, 2ª ed. rev. Lisboa: Editorial Verbo (1978), v. 1, p. 229.

32 Cf. A. J. Saraiva, *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*, p. 112; A. J. Saraiva, *História da cultura em Portugal*, v. 1, p. 98.

33 Cf. Stephen Hawking, *Os gênios da Ciência: sobre os ombros do gigante: as mais importantes ideias e descobertas da física e da astronomia*. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2005, p. 3.

34 Jacques Verger, Universidade. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. 2, p. 576.

35 Cf. Jacques Verger, Universidade. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. 2, p. 578.

36 Cf. Philotheus Boehner; Etienne Gilson, *História da Filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*, p. 356; Etienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média*, p. 483.

37 Cf. António J. Saraiva, *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*, p. 130; Aldo Janotti, *Origens da universidade: a singularidade do caso português*, p. 24.

38 Ver Jacques Le Goff, *Os intelectuais na Idade Média*, p. 64; Jacques Verger, Universidade. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. 2, p. 573, 576; Jacques Le Goff, *Por amor às cidades*. São Paulo: Editora Unesp (2ª reimpressão), 1998, p. 64-65.

39 Ver Jacques Le Goff, *Os intelectuais na Idade Média*, p. 106-109; T. M. Lindsay, *La Reforma en su contexto histórico*, p. 64.

40 Confirmada pelo papa somente em 1255 (cf. Jacques Verger, Universidade. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. 2, p. 579). Serrão apresenta a fundação da Universidade de Salamanca “pelo ano de 1242” (Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal*, 2ª ed. rev. Lisboa: Editorial Verbo (1978), v. 1, p. 230).

41 Cf. N. Abbagnano; A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, p. 154. “De uma dezena de universidades ativas em torno de 1250, passou-se a 28 em 1378, 63 em 1500. É impossível medir os efetivos totais reunidos por essas universidades, mas o crescimento é inegável. Se as universidades mais antigas puderam atingir, no século 15, um nível, aliás, elevado (cerca de 4.000 estudantes em Paris, 2.000 em Bolonha, 1.700 em Oxford), as outras criações acusaram, em certos lugares, desenvolvimento espetacular: na Alemanha, por volta de 1500, cerca de 3.000 novos estudantes matriculavam-se todos os anos. Esse êxito quantitativo pelo menos mostra bem que, do século 13 ao 15, as universidades não deixaram de atender, de modo julgado satisfatório pelos contemporâneos, a ‘demanda social’, em parte delas próprias, em parte sob pressão das autoridades que as controlavam” (Jacques Verger, Universidade. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. 2, p. 583-584). “Estas somavam cerca de duas dezenas em 1300; eram 31 em 1400, e 65 em 1500” (Luís Alberto De Boni, A universidade medieval – saber e poder: In: Terezinha Oliveira, organizadora. *Luzes sobre a Idade Média*, p. 18). Holmes estima que no início do século 14 “Paris pode ter tido uma população universitária de 3.000 a 5.000 pessoas” (George Holmes, *A Europa na Idade Média: 1320-1450, hierarquia e revolta*. Lisboa: Presença (1984), p. 120).

42 Agostinho, *Comentário ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005 (Coleção Patrística; 21), XIII.38. p. 625.

43 Agostinho, *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. VI), 1973, XI.14.17. p. 244.

44 Cf. Gene Edward Veith, Jr., *De todo o teu entendimento*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006, p. 22-23. Para uma visão cristã do tempo, consulte Hermisten M. P. Costa, *História e escatologia*. São Paulo, 2008 (http://www.mackenzie.br/fileadmin/Graduacao/EST/DIRETOR/Historia_e_Escatologia.pdf) (acessado em 6/2/2013).

45 Ver F. A. Schaeffer, *O Deus que intervém*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 250-251.

46 Georges Duby (1919-1996), dentro de uma perspectiva puramente histórica, admite: “O Cristianismo, que impregnou fundamentalmente a sociedade medieval, é uma religião da História. Proclama que o mundo foi criado num dado momento e que, em outro, Deus fez-se homem para salvar a humanidade. A partir disso, a História continua e é Deus quem a dirige” (Georges Duby, *Ano 1000, ano 2000, na pista de nossos medos*. São Paulo: Editora Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 1999, p. 16). “Os historiadores insistiram com justeza sobre o fato de que o cristianismo é uma religião histórica, ancorada na História e se afirmando como tal” (Jacques Le Goff, Tempo. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, SP/São Paulo: Editora da Universidade Sagrado Coração/Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 2, p. 534). “O cristianismo, como também a religião de Israel, da qual ele nasceu, se apresenta como uma religião histórica de forma absolutamente concreta, em comparação à qual nenhuma das outras religiões do mundo pode se equiparar – nem mesmo o Islã, apesar de este se aproximar mais do cristianismo e do judaísmo, nesse sentido, que qualquer outra religião” (Christopher Dawson, *Dinâmicas da História no mundo*. São Paulo: É Realizações Editora, 2010, p. 343). Do mesmo modo: Marc Bloch, *Apologia da História, ou, O ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 58).

47 Ver Alister E. McGrath, *Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007, p. 23ss. “Qualquer

coisa que se apresente como cristianismo, mas que não insista na absoluta e essencial necessidade de Cristo, não é cristianismo. Se ele não for o coração, a alma e o centro, o princípio e o fim do que é oferecido como salvação, não é a salvação cristã, seja lá o que for” (D. M. Lloyd-Jones, *O supremo propósito de Deus: exposição sobre Efésios 1.1-23*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1996, p. 143).

48 Cf. J. Gresham Machen, *Cristianismo e liberalismo*. São Paulo: Os Puritanos, 2001, p. 77.

49 James W. Sire, *O Universo ao lado*. São Paulo: Hagnos, 2004, p. 40.

50 Para uma análise bem situada da questão do tempo (cronos) na Renascença, veja Claude-Gilbert Dubois, *O imaginário da Renascença*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1995, p. 119ss.

51 Jacques Le Goff, Tempo. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, SP/São Paulo: Editora da Universidade Sagrado Coração/Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 2, p. 531.

52 Agostinho, *Confissões*, XI.11.13. p. 242. Ele insiste neste ponto: “Quanto ao presente, se fosse sempre presente, e não passasse para o pretérito, já não seria tempo, mas eternidade” (Agostinho, *Confissões*, XI.14.17. p. 244). Em outro ponto: “O que tem fim não é duradouro e todos os séculos termináveis, em comparação com a eternidade interminável, são, não direi pequenos, mas nada” (Agostinho, *A cidade de Deus*, 2ª ed. Petrópolis, RJ/São Paulo: Vozes/Federação Agostiniana Brasileira, 1990 (Parte II), XII.12. p. 74). “Na eternidade não há passado, como se algo ainda não existisse, mas apenas no presente, porque aquilo que é eterno existe sempre” (Agostinho, *Comentário aos Salmos*. São Paulo: Paulinas, 1997 (Patrística, 9/1), v. 1 (Sl 2.7), p. 27).

53 Agostinho, *Confissões*, XI.13.16. p. 243.

54 Agostinho, *Comentário aos Salmos*. São Paulo: Paulus (Patrística, 9/3), 1998 (Sl 101), v. III, p. 37.

55 Agostinho, *Confissões*, XI.12.14, p. 242.

56 Agostinho, *Confissões*, XI.14.17, p. 244.

57 Agostinho, *Comentário aos Salmos*, v. III (Sl 101), p. 37.

58 Agostinho, *Confissões*, XI.15.18 e XI.15.20. p. 244 e 245. Adiante acrescenta: “O futuro longo é apenas a longa expectativa do futuro.

Nem é longo o tempo passado porque não existe, mas o pretérito longo outra coisa não é senão a longa lembrança do passado” (Agostinho, *Confissões*, XI.28.37. p. 255).

59 Agostinho, *Comentário aos Salmos*, v. III (Sl 101), p. 36.

60 “O tempo feudal privilegia o passado. É o tempo da memória que desenvolve as potencialidades do cristianismo como religião da memória – memória de Jesus, memória destes mortos modelares que são os mártires e os santos” (Jacques Le Goff, *Tempo*. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, SP/São Paulo: Editora da Universidade Sagrado Coração/Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 2, p. 535).

61 Agostinho, *Confissões*, XI.20.26. p. 248.

62 Agostinho, *Comentário aos Salmos*. São Paulo: Paulinas, 1997 (Patrística, 9/1), v. 1 (Sl 13), p. 70.

63 Ver Étienne Gilson, *O espírito da Filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 485.

64 Le Goff, interpretando a compreensão medieval, resume: “O tempo dirige-se para a eternidade, que o abolirá” (Jacques Le Goff, *Tempo*. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, SP/São Paulo: Editora da Universidade Sagrado Coração/Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 2, p. 535).

65 Étienne Gilson, *O espírito da Filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 481. Para um estudo mais abrangente das dificuldades da conceituação de Agostinho sobre o tempo, ver Étienne Gilson, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2006, p. 357-370.

66 Para uma panorâmica da conceituação de tempo na Idade Média, veja Jacques Le Goff, *Tempo*. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, SP/São Paulo: Editora da Universidade Sagrado Coração/Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 2, p. 531-539.

67 Robert G. Clouse; Richard V. Pierard; Edwin M. Yamauchi, *Dois reinos – a igreja e a cultura interagindo ao longo dos séculos*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003, p. 207.

68 António José Saraiva, *História da cultura em Portugal*. Lisboa: Jornal do Fôro, 1950, v. 1, p. 26.

69 Ver Tomas M. Lindsay, *La Reforma y Su Desarrollo Social*. Barcelona: CLIE (s.d.), p. 96-97.

70 “O latim era a língua não só da igreja, mas também do direito e de boa parcela da administração pública” (Peter Burke, Os usos da alfabetização no início da Itália moderna. In: Peter Burke; Roy Porter, orgs. *História social da linguagem*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp/Cambridge, 1997, p. 19). Falando sobre o Renascimento na Itália, diz: “Grande parte da alta cultura era latina, mas a ampla maioria da população não estudava latim” (Peter Burke, *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 179).

71 Cf. Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 16. Auroux diz que “Para um europeu do século 9, o latim é antes de tudo uma segunda língua que ele deve aprender” (Sylvain Auroux, *A revolução tecnológica da gramatização*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992, p. 42).

72 Cf. António J. Saraiva, *História da cultura em Portugal*, v. 1, p. 75.

73 Gerald A. J. Hodgett, *História social e econômica da Idade Média*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, p. 250.

74 Leo Huberman, *História da riqueza do homem*, 7^a. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1971, p. 51.

75 “A maior parte da Europa era dominada pelos donos das terras. O prestígio social e o poder político da nobreza laica e do alto clero estavam estreitamente dependentes da fruição do rendimento das propriedades rurais” (George Holmes, *A Europa na Idade Média: 1320-1450, hierarquia e revolta*. Lisboa: Presença (1984), p. 97).

76 “No período feudal, a terra produzia praticamente todas as mercadorias de que se necessitava e, assim, a terra e apenas a terra era a chave da fortuna de um homem. A medida de riqueza era determinada por um único fator – a quantidade de terra. Esta era, portanto, disputada continuamente, não sendo por isso de surpreender que o período feudal tenha sido um período de guerra. Para vencer as guerras, era preciso aliciar tanta gente quanto possível, e a forma de fazê-lo era contratar guerreiros, concedendo-lhes terra em troca de

certos pagamentos e promessa de auxílio, quando necessário” (L. Huberman, *História da riqueza do homem*, p. 19. Na página seguinte, o autor continua exemplificando e documentando a maneira comum de pagar os serviços de um cavaleiro com terras).

77 Lembremo-nos de que a palavra “vilão” é proveniente do adjetivo latino *vile*, “sem valor”, “preço baixo”, “barato”, “comum”, etc., sendo o *villanus* o “habitante de uma vila”, “rústico”, “descortês”, etc. Daí a conotação de “vulgaridade”, “vileza”, “baixeza”, no sentido moral. Por outro lado, a palavra está associada a *villa*, “casa de campo”, “aldeia”, “campo”. Bloch (1886-1944) observa que a sociedade feudal herdou do espírito romano o conceito natural de que cabia à “multidão de gente humilde” sujeitar-se a alguns poderosos. “Tendo recebido das épocas anteriores a *villa* já senhorial do mundo romano e as circunscrições rurais germânicas, ele (regime feudal) alargou e consolidou esses modos de exploração do homem pelo homem e, reunindo num inextricável feixe o direito de renda do solo e o direito ao mando, fez de tudo isto, verdadeiramente, o senhorio. Em favor duma oligarquia de prelados ou de monges, encarregados de proporcionar o céu em favor, sobretudo, duma oligarquia de guerreiros” (Marc Bloch, *A sociedade feudal*, 2ª ed. Lisboa: Edições 70 (1987), p. 457-458). Para mais detalhes a respeito do sentido e emprego da palavra, ver Jacques Le Goff, *Por amor às cidades*. São Paulo: Editora Unesp (2ª reimpressão), 1998, p. 12ss., 124; *Villa* In: Pierre Bonassie, *Dicionário de História medieval*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985, p. 202-205; George G. Coulton, *The Medieval Village*. Nova York: Dover Publications, 1989, p. 91-92; 391-392.

78 Henri Pirenne, *História econômica e social da Idade Média*, 6ª. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982, p. 17 e 19. Walzer escreveu: “Cria-se que esta hierarquia social não só se refletia no corpo humano, como também no cosmos, no universo de Deus: assim como a cabeça governa o corpo – argumentavam os escritores medievais –, Deus governa o mundo, e o rei governa a organização política; assim como os anjos estão abaixo de Deus em nove gamas e ordens, as partes nobres do corpo político estão abaixo do rei, e os sacerdotes do corpo de Cristo, abaixo de Cristo. A desigualdade, portanto, defendia os padrões estabelecidos de

obediência e deferência que faziam a atividade política independente tão difícil na prática como inconcebível na teoria” (Michael Walzer, *La revolución de los santos: estudio sobre los orígenes de la política radical*. Buenos Aires: Katz Editores, 2008, p. 21).

79 Le Goff diz que “a segurança é, sobretudo, uma obsessão urbana, muito consciente e muito viva” (Jacques Le Goff, *Por amor às cidades*. São Paulo: Editora Unesp (2ª reimpr.), 1998, p. 72). Para uma descrição das preocupações citadinas com a segurança, ver Jacques Le Goff, *Por amor às cidades*. São Paulo: Editora Unesp (2ª reimpr.), 1998, p. 71-91.

80 Ver Jacques Rossiaud, O citadino e a vida na cidade. In: Jacques Le Goff, dir. *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 100-102.

81 “Para a maioria, a vida desenrola-se em um espaço limitado, juridicamente no caso dos servos – obrigados a permanecer no território do senhorio em que nasceram – cujo número é ainda elevado em certas regiões no fim da Idade Média, a despeito dos movimentos de emancipação” (Françoise Piponnier, Cotidiano. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, SP/São Paulo: Editora da Universidade Sagrado Coração/Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 1, p. 286).

82 Burckhardt, falando sobre o espírito de vanguarda da Itália – que destoava dos demais países –, diz que, por volta de 1390, há em Florença “uma moda masculina predominante, uma vez que cada um procura vestir-se a sua maneira” (Jacob Burckhardt, *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 112). Para um estudo mais pormenorizado deste assunto, sugiro Fernand Braudel, *Civilização material, economia e capitalismo: séculos 15-18*. São Paulo: Martins Fontes (reimpressão), 1997, v. 1, p. 280-301.

83 Cf. Erich Fromm, *O medo à liberdade*, 10ª. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1977, p. 41ss. Fromm segue em grande medida o pensamento de Jacob Burckhardt, *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

84 Ver Leo Huberman, *História da riqueza do homem*, p. 54-61. O autor observa que o desejo de liberdade não era apenas do homem do campo; as populações das cidades também a queriam: “desejavam a

liberdade da terra” (Leo Huberman, *História da riqueza do homem*, p. 38).

85 Le Goff resume: “... a partir do ano mil e, depois, a partir do século 13, um número cada vez maior de homens não admitia sem discussão o domínio dos superiores hierárquicos e das autoridades. Durante muito tempo, a principal maneira de contestação e de rebelião foi religiosa, isto é, a heresia. Depois, dentro do esquema feudal, surgia a revolta do vassalo contra o senhor culpado de abuso ou de negligência e, dentro do sistema universitário, a contestação intelectual. Finalmente, explodiu a revolta social, na cidade e no campo: greves, motins, revoltas de operários e de camponeses. O grande século da revolta foi o século 14, da Inglaterra e de Flandres à Toscana e a Roma. O homem medieval tinha aprendido a revoltar-se em caso de necessidade” (Jacques Le Goff, *O homem medieval*. In: Jacques Le Goff, dir. *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989, p. 30).

86 Georges Duby, *Economia rural e vida no campo no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70 (1988), v. II, p. 168-171; George Holmes, *A Europa na Idade Média: 1320-1450, hierarquia e revolta*, Lisboa: Presença (1984), p. 111ss.; Armanda Veríssimo, *A peste negra e os seus reflexos na cultura inglesa*, p. 10-11. Adam Smith (1723-1790), a quem Galbraith atribui a fundação da economia (John K. Galbraith, *A era da incerteza*, 5ª. ed. rev. São Paulo: Pioneira, 1983, p. 4), sustenta a ideia, que nos parece óbvia, da relação harmoniosa entre a produção do campo e a devolução manufaturada da cidade: “O principal comércio de todas as sociedades civilizadas é mantido entre os habitantes da cidade e do campo. Consiste na troca da produção bruta pela produção manufaturada, troca essa que é ou imediata ou feita por intermédio da moeda, ou de alguma espécie de papel que representa moeda. O campo fornece à cidade os meios de subsistência e as matérias-primas da manufatura. A cidade paga esse abastecimento enviando aos habitantes do campo uma parte da sua produção manufaturada” (Adam Smith, *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XXVIII), 1974, Iv. 1, p. 233). Nestas relações ninguém sai perdendo (Adam Smith, *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*, Iv. 1, p.

234). “Os habitantes da cidade e os do campo são servos uns dos outros” (Adam Smith, *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*, p. 235). No entanto, havendo desequilíbrio nestas relações que por sinal não ocorrem por acaso –, haverá sempre prejuízos para todos: “Se as instituições humanas não tivessem nunca modificado essas inclinações naturais, as cidades não se poderiam nunca ter desenvolvido a ponto de terem mais habitantes do que aqueles que pudessem ser mantidos pela produção dos campos situados nas suas proximidades, produção essa que é condicionada pelo estado de melhoramento e cultivo desses campos; não se poderiam, portanto, desenvolver enquanto esses campos não tivessem sido completamente melhorados e cultivados” (Adam Smith, *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*, p. 234). Em outras palavras, a insatisfação do homem do campo, que nunca é intrínseca, é que gera o seu abandono da terra em direção à cidade, na esperança de encontrar melhores condições de vida. Observe que Smith não está falando de nosso país...

87 Cf. George Holmes, *A Europa na Idade Média: 1320-1450, hierarquia e revolta*. Lisboa: Presença (1984), p. 94.

88 “Quanto mais a atacavam, mais ressurgia, vigorosa, assustadoramente mortal, e, tal como a Fênix, parecia renascer das próprias cinzas” (Armanda Veríssimo, *A peste negra e os seus reflexos na cultura inglesa*. Lisboa: Universidade Editora, 1997, p. 7). Mattoso acentua que “nos séculos 14 e 15 todo homem que atingisse a idade madura havia escapado mais de uma vez de um surto de peste” (José Mattoso, dir. *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, v. 2, p. 285).

89 Ver Armanda Veríssimo, *A peste negra e os seus reflexos na cultura inglesa*, p. 12ss.

90 Na realidade, a peste negra, que nesta nova fase (primeiramente ela apareceu e desapareceu no século 9º.) (Delumeau) ou VII (Mattoso) veio da Ásia pela rota da seda, era cíclica, permanecendo até o século 18 (cf. Fernand Braudel, *Civilização material, economia e capitalismo: séculos 15-18*, São Paulo: Martins Fontes (reimpr.), 1997, v. 1, p. 74; Georges Duby, *Ano 1000, ano 2000, na pista de nossos medos*, p. 86;

Emmanuel Le Roy Ladurie, *História dos camponeses franceses: da peste negra à Revolução*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, v. 1, p. 30ss.; Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*, 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 107ss (Delumeau apresenta dados mais ou menos detalhados da geografia da peste).

91 Cf. Georges Duby, *Ano 1000, ano 2000, na pista de nossos medos*, p. 84-85; Robert G. Clouse, et. al. *Dois reinos*, p. 210-211; Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*, 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 108. “Nada é comparável a esse choque terrível da peste de 1348, salvo, talvez, a invasão mongol ou a Aids num país da África negra” (Georges Duby, *Ano 1000, ano 2000, na pista de nossos medos*, p. 86).

92 Cf. George Holmes, *A Europa na Idade Média: 1320-1450, hierarquia e revolta*. Lisboa: Presença (1984), p. 95; Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*, 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 109.

93 Cf. Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*, p. 110. Dentro do campo estimativo, fala-se que morreram na cidade de Lubeck (Alemanha) 90% da população (cf. Heinrich Eduard Jacob, *Seis mil anos de pão: a civilização humana através de seu principal alimento*. São Paulo: Nova Alexandria, 2003, p. 237).

94 As estimativas são sempre flexíveis, ainda que saibamos do aperfeiçoamento das formas de verificação e da ampliação dos dados de pesquisa, o fato é que sempre teremos de dar saltos qualitativos entre as informações disponíveis e os números. De fato, “a demografia medieval é uma questão muito incerta (...) De qualquer maneira, atualmente a acumulação de testemunhos e interpretação é considerável e existem algumas coisas que, com uma confiança razoável, podem ser afirmadas sobre a população” (George Holmes, *A Europa na Idade Média: 1320-1450, hierarquia e revolta*. Lisboa: Presença (1984), p. 94).

95 Emmanuel Le Roy Ladurie, *História dos camponeses franceses: da peste negra à Revolução*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, v.

1, p. 26.

96 Gerald A. J. Hodgett, *História social e econômica da Idade Média*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, p. 231. Ver, também, George Holmes, *A Europa na Idade Média: 1320-1450, hierarquia e revolta*. Lisboa: Presença (1984), p. 96.

97 Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*, p. 109. Neste período acredita-se que morreram cem mil pessoas só em Londres (Armanda Veríssimo, *A peste negra e os seus reflexos na cultura inglesa*. Lisboa: Universidade Editora, 1997, p. 10).

98 Henri Pirenne, *História econômica e social da Idade Média*, p. 194. Boccaccio (1313-1375), que escreveu *Decamerão* no período de 1348-1353, descreve com tons vívidos e algum exagero a devastação de Florença em 1348 como resultado da peste negra (Giovanni Boccaccio, *Decamerão*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 11ss). Veja também a observação crítica de Delumeau (Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*, p. 109). Analisando as diversas “pestes” medievais e as condições precárias da saúde pública, descreve Ferreira: “Perante as ‘pestes’ todos procuravam fugir, incluindo os médicos, dada a impossibilidade de lhes encontrar tratamento útil e a rapidez com que se fazia a disseminação da doença. A maioria da população, incluindo os religiosos, atribuía então o mal às mais diversas causas imaginativas, desde castigo divino a ações criminosas, estas preferentemente atribuídas a judeus ou outros bodes expiatórios, que eram acusados de lançar venenos nos poços de água, no ar ou nas residências e, por isso, frequentemente perseguidos e mortos. À mortandade das epidemias juntava-se habitualmente o risco da superstição, da credice e da oportunidade de vinganças, do que resultava bandos de populares tomarem a iniciativa de ferir, degolar ou queimar os acusados, por vezes, em grande número” (F. A. Gonçalves Ferreira, *História da saúde e dos serviços de saúde em Portugal*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990, p. 91). Portugal não escapou à gravidade da peste (1348), que além de intensa mortandade, como no restante da Europa, gerou sérios problemas econômicos e sociais. Muitos homens, temendo a morte iminente, desejando obter a salvação eterna, doavam seus bens às ordens religiosas, às igrejas paroquiais e

às sés (de fato a Igreja Romana em Portugal teve um aumento considerável de seus bens em Portugal a partir de 1348); credores judeus queriam punir aqueles que não puderam cumprir seus contratos; trabalhadores agrícolas procuraram receber seus bens e agora se negavam a trabalhar, exceto sob o pagamento de altos salários, vadiagem, aumento da criminalidade, perseguição a judeus, supostamente transmissores da doença por terem envenenado as fontes, etc. (ver Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal*, 2ª ed. rev. Lisboa: Editorial Verbo (1978), v. 1, p. 272-275; José Mattoso, dir. *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, v. 2, p. 284; A. H. de Oliveira Marques, *História de Portugal*, 11ª ed. Lisboa: Palas Editora, 1983, v. 1, p. 194-196; Heinrich Eduard Jacob, *Seis mil anos de pão: a civilização humana através de seu principal alimento*. São Paulo: Nova Alexandria, 2003, p. 235-238) (Quanto à questão mais específica das perseguições aos judeus, ver Hugo Schlesinger; Humberto Porto: *Os papas e os judeus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973, p. 145; Paul Johnson, *História dos judeus*, 3ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1989, p. 218-219; Léon Poliakov, *De Cristo aos judeus da Corte*. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 91-96 (especialmente); Vamberto Moraes, *Pequena história do antissemitismo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972, p. 175-176; Ver também Armada Veríssimo, *A peste negra e os seus reflexos na cultura inglesa*, p. 54-55.

99 José Mattoso, dir. *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, v. 2, p. 283.

100 Robert G. Clouse, et. al. *Dois reinos*, p. 211.

101 Ball. In: Harry S. Ashmore, Editor in Chief. *Encyclopaedia Britannica*. Chicago: *Encyclopaedia Britannica*, INC. 1962, v. II, p. 992; Max Beer, *História do Socialismo e das lutas sociais*. São Paulo: Culturas Brasileiras, v. II (s.d.), p. 31-32.

102 Huss, pregador da Capela de Belém e professor e Reitor da Universidade de Praga, fora excomungado em 1412 por ter aderido às ideias de Wycliff, tendo pregado contra as indulgências, desafiado a autoridade do papa e enfatizado a autoridade das Escrituras. Em 1415 compareceu no Concílio de Constança (1414-1418), na Alemanha, sendo supostamente protegido por um salvo-conduto do Imperador,

que terminou por ser suspenso pelo papa, sob a alegação de que “não era necessário manter a palavra dada a um herege” e de que “ele jamais concedera qualquer salvo-conduto, e que não estava obrigado a seguir aquele que fora emitido pelo imperador alemão”. Foi queimado vivo. Fox narra as suas palavras ditas ao carrasco: “Vais assar um ganso (pois o nome Huss significa ganso na língua boêmia), porém dentro de um século surgirá um cisne que não poderão nem assar e nem ferver”. Fox interpreta: “Se Huss neste momento disse uma profecia, deve ter se referido a Martinho Lutero, que apareceu ao final de aproximadamente cem anos, e em cujo escudo de armas tinha a figura de um cisne” (John Fox, *O livro dos mártires*, 4ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2002, p. 166) (ver Mark A. Noll, *Momentos decisivos na história do Cristianismo*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2000, p. 192; André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990, p. 39; Robert G. Clouse, et. al. *Dois reinos*, p. 216; John Fox, *O livro dos mártires*, p. 162-166; John MacArthur, Por que ainda prego a Bíblia após quarenta anos de ministério. In: Mark Dever, org. *A pregação da cruz*, São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 142-143).

103 Cf. Alfred Weber, *História sociológica da cultura*. São Paulo: Mestre Jou, 1970, p. 360ss., especialmente a p. 365; H. Pirenne, *História econômica e social da Idade Média*, p. 198. Compare com Kenneth Scott Latourette, *Historia del Cristianismo*, 4ª ed. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1978, v. I, p. 776; Robert G. Clouse, et. al. *Dois reinos*, p. 211-212. Wycliff contra a validade dos clérigos possuírem terras e propriedades, bem como ao direito do papa de se imiscuir em assuntos temporais, considerando a igreja como a *universitas praedestinatorum*, a assembleia invisível dos escolhidos de Deus, negando, assim, toda e qualquer hierarquia eclesiástica. “A salvação é uma questão entre o indivíduo e Cristo e o papa dirige apenas a igreja visível em Roma. Em seu último ano de vida, ele chegou à conclusão radical de que o papa era o Anticristo e a ensinar que a transubstanciação era errada e que a ceia era simplesmente a celebração da presença espiritual do corpo e sangue de Cristo” (Robert G. Clouse, et. al. *Dois reinos*, p. 216) (ver também R. G. Clouse, Wycliffe. In: Walter A. Elwell, org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, São Paulo: Vida Nova, 1988-1990, v.

III, p. 651 (Doravante citado como *EHTIC*); Robert G. Clouse, et. al. *Dois reinos*, p. 215-216; Max Beer, *História do socialismo e das lutas sociais*, II, p. 24ss.; K. S. Latourette, *Historia del Cristianismo*, I, p. 773ss.; Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. I, p. 139; Philip Schaff; David S. Schaff, *History of the Christian Church*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1996, v. VI, p. 315ss.). Huss, por sua vez, combatia a ideia de indulgências, como também a política papal, considerando o papado uma instituição humana surgida na época de Constantino (veja P. Kubricht, Hus: In: *EHTIC*, II, p. 280-281; Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. I, p. 139; Philip Schaff; David S. Schaff, *History of the Christian Church*, v. VI, p. 360ss.). Tereza de Queiroz apresenta dados interessantes sobre a influência de Huss: “Tanto o campesinato como os artesãos das cidades tchecas apoiavam as doutrinas de Huss. Nas cidades, os artesãos representavam 60% da população, estavam organizados em corporações e suportavam contrariados ter de pagar altos impostos ao patriciado e ao alto clero. Na impossibilidade de encontrar uma saída legal para evitar o que consideravam uma extorsão, aderiram prontamente ao discurso de Huss contra a igreja rica e dissipada. Entre os miseráveis, os mendigos e os assalariados, as palavras de Huss também encontravam eco. Em Praga, os indigentes, que constituíam 40% da população, gostariam de eliminar os prelados pecadores e também libertar-se da soberania econômica dos senhores das grandes corporações. Entre os seguidores de Huss, os indigentes eram os que mais pressionavam no sentido da abertura de uma via revolucionária” (Tereza Aline P. de Queiroz, *As heresias medievais*, 2ª ed. São Paulo: Atual Editora [Discutindo a História], 1988, p. 84). Saraiva observa que Wycliff e Huss foram os mais influentes antecessores da Reforma do século 16; sem dúvida, eles estão entre os “Reformadores antes da Reforma” (António J. Saraiva, *História da cultura em Portugal*, v. I, p. 384; Philip Schaff; David S. Schaff, *History of the Christian Church*, v. VI, p. 314). “Os reformadores do século 16 foram, portanto, herdeiros de toda uma corrente que, havia já dois séculos, tinha desvalorizado a hierarquia eclesiástica e o próprio padre e, aos poucos, fizera emergir a dignidade do leigo” (Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. I, p. 139).

104 Ver Emory S. Bogardus, *A evolução do pensamento social*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, S.A., 1965, p. 176-177; Langland. In: *Encyclopaedia Britannica*, 1962, v. XIII, p. 692-693.

105 In: George G. Coulton, *The Medieval Village*. Nova York: Dover Publications, 1989, p. 147-148.

106 F. Pollock; F. W. Maitland, *History of English Law Before the Time of Edward I*, v. I. Cambridge: Cambridge University Press, p. 378-9. Apud L. Huberman, *História da riqueza do homem*, p. 56-57.

107 Cf. George Holmes, *A Europa na Idade Média: 1320-1450, hierarquia e revolta*. Lisboa: Presença (1984), p. 98-99.

108 Citado por E. Carlos Pereira, *O problema religioso da América Latina*. São Paulo: Empresa Editora Brasileira (1920), p. 15.

109 Cf. Bengt Hägglund, *História da Teologia*, p. 135-136.

110 Cf. D. S. Schaff, *Nossa crença e a de nossos pais*, p. 330, K. S. Latourette, *Historia del Cristianismo*, v. I, p. 574; J. Calvino, *As Institutas*, III.4.7; Jean Delumeau, *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos 13 ao 18*, São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 13,15; Loraine Boettner, *Catolicismo romano*, p. 161; Paul F. Palmer, *Confession*. In: *Encyclopaedia Britannica*, v. 6 (1962), p. 228. Quanto a uma avaliação histórica e teológica dessa prática, ver João Calvino, *As Institutas*, III.4.1ss.

111 A prática das “indulgências” é bem antiga na Igreja Romana; ninguém sabe ao certo quando teve o seu início. Há quem sugira que começou com os papas Pascoal I (817-824) e João VIII (872-882) (cf. H. H. Halley, *Manual bíblico*, 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1971, p. 698); outros encontram o seu fundamento histórico em Cipriano, bispo de Cartago (248-258) (*Epístolas*, XVI, XXI, XXII, In: *The Ante-Nicene Fathers*, Alexander Roberts; James Donaldson, Buffalo, The Christian Literature Company, 1886, v. V, p. 296, 299-301) (cf. Paul F. Palmer, *Indulgence*. In: *Encyclopaedia Britannica*, v. 12 (1962), p. 281); outros, ainda, pensam que se originou no Sul da França, por volta de 1016 (cf. W. Walker, *História da igreja cristã*. São Paulo: ASTE, 1967, v. I, p. 349). Schaff diz que “até cerca de 1150 a estrutura sacramental (da indulgência) não estava completamente desenvolvida” (D. S. Schaff, *Nossa crença e a de nossos pais*, 2ª ed. São Paulo: Imprensa Metodista, 1964, p. 329). Seja

como for, o certo é que com o passar dos anos esta prática foi sendo ampliada, e o perdão concedido foi se tornando cada vez mais exaustivo. Este personagem, o vendedor de indulgências, e a sua avareza eram bem conhecidos na Idade Média (ver “O prólogo do vendedor de indulgências”, in: Os Guinness, *Sete pecados capitais*. São Paulo: Shedd Publicações, 2006, p. 173-176). Em novembro de 1095, pela primeira vez, foi prometida a indulgência plenária, pelo papa Urbano II (1088-1099), no Sínodo de Clermont na França, a todos aqueles que participassem por pura devoção da Primeira Cruzada em Jerusalém (*Council of Clermont*, Mansi, Concilia, xx, 816). Tornando-se a partir daí esta prática comum (veja Loraine Boettner, *Catolicismo romano*. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1985, p. 14, 213-215; Paul F. Palmer, Indulgence. In: *Encyclopaedia Britannica*, v. 12 (1962), p. 281; K. S. Latourette, *Historia del Cristianismo*, I, p. 491, 624-625; Donald G. Davis, Indulgencia. In: Everett F. Harrison, org. *Diccionario de Teologia*. Grand Rapids, Michigan: T.E.L.L., 1985, p. 281; W. Walker, *História da igreja cristã*, I, p. 349). Este sínodo, realizado ao ar livre, teve um apelo entusiástico do papa: “Cristãos da Europa, uni-vos! Tomai da cruz e da espada, e ide reconquistar a Terra Santa, que se acha nas mãos dos turcos e maometanos” (cf. Vamberto Morais, *Pequena história do antissemitismo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972, p. 168-169). Os judeus odiaram tanto este concílio que substituíram o nome de Clermont (Monte Claro), por Har Ophel (Monte das Trevas).

112 Curiosamente, Platão (427-347 a.C.), um filósofo pagão, com discernimento correto, entendia que um dos males de sua época era a corrosão da religião praticada por supostos sacerdotes e profetas – que ele chama de mendigos e adivinhos –, os quais exploravam a credulidade das pessoas, especialmente das ricas. Dentro do quadro descrito, uma das fórmulas usadas por esses líderes religiosos era fazer as pessoas crerem que poderiam mudar a vontade dos deuses mediante a oferta de sacrifícios ou por meio de determinados encantamentos; os deuses seriam, portanto, limitados e aéticos, sem padrão de moral, sendo guiados pelas seduções humanas: “Mendigos e adivinhos vão às portas dos ricos tentar persuadi-los de que têm o poder, outorgado pelos deuses graças a sacrifícios e encantamentos, de

curar por meio de prazeres e festas, com sacrifícios, qualquer crime cometido pelo próprio ou pelos seus antepassados, e, por outro lado, se se quiser fazer mal a um inimigo, mediante pequena despesa, prejudicarão com igual facilidade justo e injusto, persuadindo os deuses a serem seus servidores – dizem eles – graças a tais ou quais inovações e feitiçarias. Para todas estas pretensões, invocam os deuses como testemunhas, uns sobre o vício, garantindo facilidades (...). Outros, para mostrar como os deuses são influenciados pelos homens, invocam o testemunho de Homero, pois também ele disse: *‘Flexíveis até os deuses o são. Com as suas preces, por meio de sacrifícios, votos aprazíveis, libações, gordura de vítimas, os homens tornam-nos propícios, quando algum saiu do seu caminho e errou’* (Ilíada IX.497-501) (Platão, *A República*, 7^a. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1993), 364c-e).

113 Ver Peter Burke, Os usos da alfabetização no início da Itália moderna. In: Peter Burke; Roy Porter, orgs. *História social da linguagem*, p. 30.

114 *O Código do Direito Canônico* (1983) Cânon 978, § 1, diz: “Lembre-se o sacerdote que, ao ouvir confissões, desempenha simultaneamente o papel de juiz e de médico...”

115 Ver Jacques Le Goff, *Mercadores e banqueiros da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 78ss.

116 Bengt Häggglund, *História da Teologia*. Porto Alegre, RS: Casa Publicadora Concórdia, 1973, p. 136.

117 Eduardo Hoornaert, et. al., observa que “Estudos recentes acerca da inquisição em Portugal e no Brasil demonstram como a religião católica era decisiva e definitiva em relação à integração de uma pessoa na sociedade colonial brasileira, sobretudo no tocante aos assim chamados ‘cristãos-novos’, ou judeus forçosamente convertidos ao catolicismo” (Eduardo Hoornaert, et. al., *História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo, História geral da igreja na América Latina*. São Paulo: Petrópolis, RJ: Paulinas/Vozes, 1983 [História geral da igreja na América Latina, II/1], p. 309-310). Noutro contexto, analisando o romantismo de Friedrich Schlegel (1772-1829), “o mais refinado representante crítico da ironia(*) romântica”, Tillich

observa que “São muitas as pessoas que depois de experimentar a falta de sentido na vida e a perda de conteúdos normativos, obrigatórios e produtores da comunidade, etc., ingressam na Igreja Católica Romana na busca da mãe protetora e aconchegante” (Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*. São Paulo: Aste, 1986, p. 100).

(*) Tillich define “ironia” como significando “que o infinito é superior a qualquer coisa finita e leva a outros tipos de concreção finita” (Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*, p. 99).

118 Erasmo, *Opera Omnia*, Leyde, 1704, v, col. 145-6, *Apud* Jean Delumeau, *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos 13 ao 18*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 37. Em outro ponto, também indagou: “Por que se dar ao trabalho de confessar seus pecados a outro ser humano apenas pelo fato de ser um sacerdote, quando pode confessá-los diretamente a Deus?” (*Apud* Alister E. McGrath, *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à Teologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005, p. 84). No Brasil colonial, a confissão – que adquiriu um *status* “tão fundamental e central como o do batismo” –, foi tão bem incorporada na mentalidade do povo que os bandeirantes, por exemplo, nunca dispensavam os seus capelães para confessarem-se nos seus momentos de angústia (cf. Eduardo Hoornaert, et. al., *História geral da igreja na América Latina*, II/1, p. 307, 310).

119 Jean Delumeau, *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos 13 ao 18*, p. 34.

120 A experiência de Lutero durante o seu noviciado e depois como monge Agostiniano se constitui num bom exemplo de que a confissão auricular, os jejuns e as penitências – os quais ele praticava com frequente rigor –, não lhe proporcionavam a paz esperada, daí ele se exceder cada vez mais aos da sua ordem – que a partir da reforma de 1503 feita por João von Staupitz (c. 1469-1524) era ainda mais severa –, em penitências, buscando encontrar a paz com Deus e a certeza da salvação de sua alma (ver Vicente Themudo Lessa, *Lutero*, 3ª ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1956, p. 30ss.; Albert Greiner, *Lutero: ensaio biográfico*, 2ª ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1983, p. 25ss). Nas

suas 95 teses (31/10/1517), ele já esboça o seu pensamento a respeito do “valor” das indulgências. No ano seguinte, Lutero publicou “Um sermão sobre a indulgência e a graça”, no qual ele resume as suas 95 teses, desenvolvendo a sua crítica às indulgências (Lutero, Um sermão sobre a indulgência e a graça. In: *Obras selecionadas*. São Leopoldo/Porto Alegre, RS: Sinodal/Concórdia, 1989, v. 1, p. 31-34). Posteriormente, Lutero escreveu (1520) contra o espírito católico da confissão, mostrando que o pecador arrependido deve confessar os seus pecados diretamente a Deus, confiante na sua promessa de perdão: “Desta maneira, a fé nessa promessa é a primeira e a maior coisa que necessita ter a pessoa que quer se confessar, para que não tenha a presunção de provocar Deus à remissão dos pecados por meio da sua diligência, sua lembrança e suas forças, enquanto que Deus mesmo já se adiantou a ela, prontíssimo a reemitir e, mediante a bondade de sua dulcíssima promessa, a aliciou e provocou a aceitar a remissão e fazer a confissão” (Martinho Lutero, *Modo de confessar-se*. In: *Obras selecionadas*. São Leopoldo/Porto Alegre, RS: Sinodal/Concórdia, 1989, v. 1, § 2, p. 53). A confissão de nossos pecados e o perdão de Deus não implica a necessidade de enumerá-los, já que “a possibilidade de conhecer, e muito mais de confessar, todos os pecados mortais” está muito distante de nós (§ 8, p. 56-57). O importante é compreendermos que o perdão não se ampara na confissão, mas sim na misericórdia de Deus; portanto, devemos aprender a depositar toda a nossa confiança na sua misericórdia, sendo esta uma maneira de glorificá-lo (§ 11, p. 61).

Em outro trabalho, *Do cativo babilônico da igreja* (6/10/1520), Lutero revela o seu maior amadurecimento quanto a este assunto, se distanciando ainda mais da prática católica. Ele resume o seu pensamento com esta frase: “AS INDULGÊNCIAS SÃO MALDADES DOS ADULADORES ROMANOS” (M. Lutero, *Do cativo babilônico da igreja: um prelúdio de Martinho Lutero*. In: *Obras selecionadas*. São Leopoldo/Porto Alegre, RS: Sinodal/Concórdia, 1989, v. II, p. 344). Nós confessamos a Deus os nossos pecados como indicativo de nosso arrependimento, seguindo a ordem bíblica. Deus nos perdoa em Cristo

porque ele assim o promete, amparando-nos nos méritos de Cristo (ver Calvino, *As Institutas*, III.4.4-24).

O ex-padre canadense Charles Chiniquy, convertido ao Protestantismo, escreveu no século passado: “A conexão da paz com a confissão auricular, é, sem dúvida, a mais cruel ironia já expressa na linguagem humana” (Charles Chiniquy, *O padre, a mulher e o confessorário*. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Federação Espírita Brasileira, 1942, p. 130).

121 Paul Tillich, *A coragem de ser*, 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 44 e 45.

122 “Sob tais condições jamais alguém poderia saber se seria salvo, pois jamais se pode fazer o suficiente; ninguém podia receber doses suficientes do tipo mágico da graça, nem realizar número suficiente de méritos e de obras de ascese. Como resultado desse estado de coisas havia muita ansiedade no final da Idade Média” (Paul Tillich, *História do pensamento cristão*. São Paulo: ASTE, 1988, p. 210. Veja também as páginas seguintes, em que o autor ilustra como esta ansiedade se manifestava e também Paul Tillich, *A coragem de ser*, p. 45ss. Veja também Timothy George, *Teologia dos Reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 25ss.

123 O *Código do Direito Canônico* (1917) *Cânon 870*, dizia: “No Confessionário o ministro tem o poder de perdoar todos os crimes cometidos depois do batismo”. O seu equivalente no *Código do Direito Canônico* (1983) *Cânon 959*, ainda que de maneira atenuante, diz: “No sacramento da penitência, os fiéis que confessam seus pecados ao ministro legítimo, arrependidos e com o propósito de se emendarem, alcançam de Deus, mediante a absolvição dada pelo ministro, o perdão dos pecados cometidos após o batismo, e ao mesmo tempo se reconciliam com a igreja, à qual ofenderam pelo pecado” (ver o *Código de Direito Canônico*. São Paulo: Edições Loyola, 1983).

O Padre Júlio Maria, “interpretando” Mateus 16.19, diz: “Estas palavras mostram claramente que Pedro e seus sucessores têm o poder de perdoar todo o pecado, toda a pena ETERNA como TEMPORAL, e tirar todo o OBSTÁCULO que possa impedir os fiéis de gozarem eternamente a Deus” (Padre Júlio Maria, *O Cristo, o papa e a igreja ou*

Segredos íntimos do papado, 3ª ed. rev. e aum. Manhumirim, MG: Editora O Lutador, 1940, p. 79). Apenas como curiosidade, cito a “Trindade” descrita pelo Padre Júlio na referida obra, à página 13:

O Cristo, o Papa e a Igreja.

É uma Trindade na UNIDADE: Trindade na natureza... unidade na pessoa.

O Cristo, o Papa e a Igreja, – é uma única e mesma pessoa: O CRISTO.

São três naturezas distintas.

O Cristo é DEUS.

O Papa é o REPRESENTANTE de Deus.

A Igreja é a OBRA de Deus.

124 Jacques Le Goff, *A bolsa e a vida: a usura na Idade Média*, 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 12. Hoornaert também analisa a questão da mudança que a confissão auricular provocou na religiosidade popular, cedendo lugar a uma religião mais “individual”, que Le Goff chamaria de “introspectiva” (ver Eduardo Hoornaert, et. al., *História geral da igreja na América Latina*, II/1, p. 310-311).

125 Afonso de Ligório, *Guide du Confesseur pour la Direction des Gens des Campagnes*, em *Oeuvres complètes*, t. 27 (Oeuvres morales, t. 3), Paris, 1842, p. 492. *Apud* Jean Delumeau, *A confissão e o perdão*, p. 17. No Brasil, Hoornaert diz que o “sacramento da confissão” foi “desmoralizado” e “domesticado” (ver Eduardo Hoornaert, et. al., *História geral da igreja na América Latina*, II/1, p. 310-312).

126 Cf. François Lebrun: As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. In: Philippe Ariès; Roger Chartier, orgs. *História da vida privada: da Renascença ao século das luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, v. III, p. 82.

127 Cf. lê-se nas *Conferências Eclesiásticas da diocese de Amiens sobre a penitência* (1695), p. 146, bem como admite este problema o Catecismo do Concílio de Trento e o padre Lejeune no século 17 (ver Jean Delumeau, *A confissão e o perdão*, p. 19ss).

128 *Apud* François Lebrun, As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. In: Philippe Ariès; Roger Chartier, orgs. *História da vida privada: da Renascença ao século das luzes*, v. III, p. 81. Do mesmo modo, ver Jean Delumeau, *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente*

(séculos 13-18). Bauru, SP: Editora da Universidade Sagrado Coração, 2003, v. 2, p. 258-259.

129 Jean Delumeau, *A confissão e o perdão*, p. 21. O ex-padre canadense Chiniquy talvez contribua para explicar este fenômeno, quando ele narra a sua dolorosa experiência concernente à sua primeira confissão, com vistas à sua primeira comunhão. Na ocasião ele tinha cerca de 10 anos de idade (1819): “Nenhuma! Nenhuma palavra pode expressar àqueles que nunca tiveram qualquer experiência a respeito deste assunto, a consternação, a ansiedade, e a vergonha dum pobre menino católico quando ouve o padre dizer do púlpito em tom grave e solene: ‘Esta semana, mandareis vossos meninos fazer suas confissões. Fazei-os compreender que este ato é um dos mais importantes da sua vida; que decidirá da sua felicidade eterna, ou ruína. Pais guardiões dessas crianças, se por vossas ou suas faltas, vossas crianças são culposas de uma falsa confissão; se não confessam tudo ao padre, verdadeiro representante de Deus na terra, este pecado será quase sempre irreparável; o demônio tomará posse de seus corações, mentirão ao seu confessor, ou melhor, a Jesus Cristo de quem ele é representante; suas vidas serão uma série de sacrilégios; sua morte e eternidade, aquelas dos irremediavelmente condenados. Ensinai-os, portanto, a examinar meticulosa e completamente todos os seus atos, palavras, pensamentos e desejos, para que confessem tudo exatamente como sucedeu, sem um único engano ou deturpação” (Charles Chiniquy, *O padre, a mulher e o confessorário*. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Federação Espírita Brasileira, 1942, p. 131-132).

Nas páginas seguintes ele conta, de maneira tragicômica, como foi a sua primeira confissão, justamente diante de um padre, cujos trejeitos e gagueira, que ele costumava imitar para os seus colegas de escola... A narrativa deste episódio aparece também no seu livro, *Cinquenta anos da Igreja Católica Apostólica Romana*. São Paulo: 1947 (s/editora), impresso na Gráfica Bentivegna, 1947, p. 33-40. Neste último livro, o autor narra de modo sensibilizante como foram os seus primeiros contatos com a Bíblia na sua infância, o seu prazer em lê-la, decorar e recitar extensas passagens diante de seus pais.. (p. 21-25).

“O confessorário assemelha o homem, criado à imagem divina, à besta perecível. Transforma a mulher, designada por Deus para ser a glória e a companheira do homem, numa desprezível e abjeta escrava do padre” (Charles Chiniquy, *O padre, a mulher e o confessorário*, p. 131-132. Veja, também, as transcrições de testemunhos pessoais que fundamentam a tese do autor. In: Charles Chiniquy, *O padre, a mulher e o confessorário*, p. 193ss.

130 João Calvino, *As Institutas da Religião Cristã: edição especial com notas para estudo e pesquisa*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006, v. II (II.5), p. 156-157.

131 *Apud* J. Delumeau, *A confissão e o perdão*, p. 17-18. O autor cita diversos documentos católicos que revelam problemas semelhantes nos séculos 15-18. Ver J. Delumeau, *A confissão e o perdão*, p. 18ss.

132 *Apud* J. Delumeau, *A confissão e o perdão*, p. 37.

133 Ver J. Delumeau, *A confissão e o perdão*, p. 37, 45.

134 Cf. Delumeau, *A confissão e o perdão*, p. 44.

135 Ver Jacques Le Goff, *A bolsa e a vida: a usura na Idade Média*, 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 9ss.

136 Ver Jacques Le Goff, *A bolsa e a vida: a usura na Idade Média*, p. 17ss.; Jacques Le Goff, *Mercadores e banqueiros da Idade Média*, p. 73ss.

137 Jacques Le Goff, *Mercadores e banqueiros da Idade Média*, p. 98.

138 Cf. Jacques Le Goff, *Mercadores e banqueiros da Idade Média*, p. 98.

139 Woods, *Nossa inestimável herança*, p. 129. *Apud* L. Boettner, *Catolicismo romano*, p. 170-171.

140 Boanerges Ribeiro, *Terra da promessa*. São Paulo: Livraria O Semeador, 1988, p. 145.

141 Ver Jean Lacouture, *Os jesuítas*. Porto Alegre, RS: LPM, 1994, v. I, p. 389ss.

142 Ver Arnold Wiznitzer, *Os judeus no Brasil colonial*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1966, p. 29 e 32.

143 Cf. José Gonçalves Salvador, *Cristãos novos, jesuítas e inquisição*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1969, p. 63.

144 Eduardo Hoornaert, et. al., *História geral da igreja na América Latina*. São Paulo/Petrópolis, RJ: Paulinas/Vozes, 1983, II/1, p. 310.

- 145 Gérard Vincent, Os católicos: o imaginário e o pecado. In: Antoine Prost; Gérard Vincent, orgs. *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, v. V, p. 402.
- 146 José Carlos Sebe, *Os jesuítas*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 82.
- 147 Gérard Vincent, Os católicos: o imaginário e o pecado. In: Antoine Prost; Gérard Vincent, orgs. *História da vida privada*, v. V, p. 397-399.
- 148 Gérard Vincent, Os católicos: o imaginário e o pecado. In: Antoine Prost; Gérard Vincent, orgs. *História da vida privada*, v. V, p. 395.
- 149 Jacob Burckhardt, *A cultura do renascimento na Itália: um ensaio*, p. 111.
- 150 Ver Aaron Gourevitch, Indivíduo. Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, SP/São Paulo: Editora da Universidade Sagrado Coração/Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 1, p. 624.
- 151 Cf. Georges Duby, org. *História da vida privada: da Europa feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991 (segunda reimpressão), v. 2, p. 504.
- 152 Cf. Georges Duby, org. *História da vida privada: da Europa feudal à Renascença*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991 (segunda reimpressão), v. 2, p. 505ss.

Parte 2
A CONSTRUÇÃO DO
PENSAMENTO MODERNO

1

O Renascimento

INTRODUÇÃO

O Renascimento – apesar de ser uma decorrência da Idade Média –, veio implodir a Idade Média e muitos dos seus valores. Pode parecer estranho o que estamos afirmando, todavia, não devemos nos esquecer de que os movimentos históricos não são determinados apenas positivamente pelos fatos, antes, há uma determinação por via oposta, indireta, que, contudo, não exclui as suas causas. Por isso, qualquer tentativa de explicar a relação entre a Idade Média e o Renascimento de forma reducionista – ora afirmando a simples continuidade, ora declarando a total oposição –, cai numa simplificação deturpante dos fatos históricos, não fazendo jus à sua complexidade.¹ Como bem observa Daniel-Rops, “nesse terreno, todo o juízo de valor se revela subjetivo e gratuito”.²

O período de abrangência da Renascença varia muito entre os autores; porém, podemos colocá-lo aproximadamente entre os fins do século 14 e meados do século 17.³

1. DEFINIÇÃO

Uma definição é uma frase que significa a essência de uma coisa – Aristóteles.⁴

A necessidade de definir é apenas a necessidade de ver as coisas sobre as quais se quer raciocinar e, se fosse possível ver sem definir, as definições se tornariam inúteis – E. B. de Condillac.⁵

Torna-se difícil definir o Renascimento, pois ele foi um movimento complexo,⁶ que abrangeu todos os setores da vida social, política,⁷ econômica e cultural da Europa.⁸ O seu embrião foi a Itália,⁹ pois foi lá onde surgiram as primeiras evidências de fortalecimento econômico capitalista.¹⁰

Quando estudamos os nomes, podemos perceber que as palavras “*Renascença*” e “*Renascimento*” são provenientes do latim, *re* (“repetição”) e *nasci* (“nascimento”). Esta conjunção linguística denota “renovação”, “novo nascimento”. Durante a Idade Média, a palavra “Renascimento” era empregada no sentido teológico, conforme fora usada nas Escrituras (cf. Mt 19.28; Tt 3.5).¹¹ No “Renascimento”, entretanto, a palavra adquire o sentido de “reforma” do homem e do seu mundo, por meio da renovação de sua capacidade e poderes.¹² O próprio nome “Renascimento” reflete o juízo altamente entusiasta daqueles que assim se autodenominaram.¹³

Ao que parece, foi o arquiteto, pintor e escritor italiano Giorgio Vasari (1511-1574) – que em 1524 já era aluno de Miguel Ângelo (1475-1564) –, o primeiro a usar a palavra “renascimento”, no sentido secular, referindo-se à renascença das artes e da civilização. Em 1550, na sua obra *Vite de' più celebri Pittori, Scultori ed Architetti* (Vida dos mais importantes pintores, escultores e arquitetos),¹⁴ Vasari escreveu: “Quem contemplou a história da arte em sua ascensão e em seu declínio compreenderá mais facilmente o sucesso de seu renascimento (*della sua renascita*) e da perfeição a que tem chegado em nossos dias”.¹⁵

Nessa obra, Vasari matizou também o período anterior de “Idade Média”.

O Renascimento é um dos raros momentos da História em que os seus coevos se denominam, determinando a sua época, conferindo à posteridade a responsabilidade de estudá-la e interpretá-la, mas não de nomeá-la.

O Humanismo, como movimento histórico, constitui-se na consciência da Renascença, esforçando-se por pensar, sentir e sonhar por si só, sem tutelas ou influências externas, aceitando, por conseguinte, os efeitos de seus atos. O Humanismo renascentista crê que a autonomia da maioria finalmente chegara; terminaram-se as tutelas, quer da igreja, quer da tradição, quer da Escolástica.¹⁶

Na realidade, o Renascimento e o Humanismo são dois momentos, interligados, de um único movimento, tendo em comum os seus caracteres principais, tais como: a sustentação da dignidade da natureza humana e a livre pesquisa na área científica, sem os limites impostos pela autoridade de Aristóteles, perpetuada por meio de sua cristianização, via Tomás de Aquino,¹⁷ que, na realidade, já fora criticado por Guilherme de Ockham (c. 1300-1349).¹⁸

O Humanismo está primordialmente preocupado com a educação, a arte e a eloquência; outros aspectos ainda que importantes, tais como a filosofia, a moral e a religião, têm uma importância secundária; portanto, o Humanismo-renascentista não representa necessariamente um ataque à religião.¹⁹ Concordo com a tese de Kristeller (1905-1999):

Estou convencido de que o Humanismo não era, no seu núcleo central, nem religioso nem antirreligioso, mas uma orientação literária e de estudo que poderia ser, e em muitos casos foi, perseguida sem qualquer tratamento explícito de temas religiosos por parte de

indivíduos que, no mais, podiam ser membros fervorosos ou nominais de uma das igrejas cristãs.²⁰

Todavia, devemos ressaltar que justamente pelo seu desinteresse religioso e a falta de um quadro de referência teológico coerente, as implicações da absorção do pensamento grego não eram percebidas no campo da religião. Outro ponto é que na supervalorização do antigo, por omissão, banaliza-se o contemporâneo.²¹

2. RENASCIMENTO E HUMANISMO

Conforme vimos, o Renascimento e o Humanismo são dois momentos, interligados, de um único movimento.²² Todavia, para que o leitor não fique com uma ideia excessivamente vaga a respeito do Humanismo, faremos aqui algumas anotações a respeito dele.

Etimologicamente, a palavra “Humanismo” vem do termo latino usado por Cícero (106-43 a.C.), *humanitas*, que é da mesma raiz de *homo* e *hominis* (“homem”).²³ Já nos tempos de Varrão (116-27 a.C.), Aulio Gelio (*Noites Áticas*, XIII,16) e de Cícero (*Defesa do poeta Arquíias*),²⁴ *humanitas*, além do sentido popular de “humanitário”, tinha um significado mais rico e preciso, que era “a educação do homem de acordo com a verdadeira forma humana, com o seu autêntico ser”.²⁵ Ela traduz o grego φιλανθρωπία,²⁶ que tem o sentido não da nossa “filantropia”, mas de “amor pela humanidade”, considerando a dignidade do homem como o ser singular dotado de razão e da palavra que se constitui no veículo de conferir sentido e forma às ideias.²⁷ A palavra significava também “erudição”, “cultura”, “comportamento correto e civil”, e “dignidade”,²⁸ envolvendo a polidez dos costumes, a “civilização”.²⁹

No século 14, o vocábulo “humanista” (italiano *umanista*)³⁰ era empregado na Itália, referindo-se aos que se dedicavam ao estudo das humanidades (*Studia Humanitatis*),³¹ que correspondia às “artes liberais” (*artes libero dignae*); isto é: História, Retórica, Lógica, Aritmética, Música, Astronomia e Geometria,³² distinguindo-se, deste modo, do “jurista”, do “legista”, do “canonista” e do “artista”.³³

Posteriormente, a expressão passou a se referir àqueles que estudavam os clássicos da Antiguidade, com a finalidade de formar o estilo humanista de falar, escrever e viver. Na mente de certos humanistas, algumas vezes estava implícita “a contraposição cristã entre letras humanas e divinas, ou seja, a Sagrada Escritura e a Teologia”.³⁴ Todavia, este não era o sentido comum; a ideia prevalecente era mais de “renovação” do que de “abolição da igreja cristã”.³⁵

Devemos ter em mente que as fronteiras históricas são sempre difíceis de demarcar, sendo, de certo modo, arbitrárias, visto que as transformações não ocorrem simplesmente por decreto ou por decisão de um líder ou concílio; estes, sem dúvida, são muitas vezes fundamentais para um processo, contudo, não estabelecem o limite. Outro aspecto é que normalmente aquilo que caracteriza um período geralmente está ainda como que um sobrevivente – incômodo para o historiador, diga-se de passagem –, no posterior e, por sua vez, os elementos saudados como a grande marca de uma nova fase já viviam ainda que embrionariamente e tantas vezes anônimos, na anterior. Ou seja, ainda que nem sempre prontamente percebidos, os movimentos interagem e coexistem com outros movimentos e culturas; há sempre um entrelaçamento dos tempos e dos movimentos. Resumindo: na divisão de águas da História, não

podemos atravessar o mar Vermelho sem nos molhar. Ao banho pois!

O Humanismo teve início na segunda metade do século 14³⁶ na Itália,³⁷ alcançando o seu esplendor nos séculos 15 e 16.³⁸ O Humanismo renascentista estava convencido da grandeza e capacidade do homem, tendo-o como fim de tudo, nunca como simples meio.

3. CARACTERÍSTICAS DO PENSAMENTO RENASCENTISTA

Os séculos 15 e 16 na Itália foram épocas horríveis, e assistiram ao despertar do espírito humano. A tempestade não é ruim para o crescimento das árvores altas; muitas coisas criam-se em tempos difíceis – Ernest Renan.³⁹

O fim do Renascimento é precisamente o fim desse Humanismo que lhe servia de base espiritual (...). Caminhou-se até ao fim das vias do Humanismo e das vias do Renascimento; não se pode ir mais além por essas vias – Nicoláu Berdiaeff.⁴⁰

O Humanismo foi, de certo modo, a filosofia do Renascimento. Todavia, há de se ressaltar que o Humanismo não representava uma filosofia única, harmoniosa em todas as suas vertentes; antes, encontramos uma variedade de conceitos – divergentes, inclusive –, entre os seus representantes.⁴¹

Apesar dessa multifacetada fecundidade intelectual, o Humanismo renascentista se permite classificar dentro de alguns contornos genéricos, é verdade, mas que estavam de forma evidente em seus pensadores. Vejamos, então, esses contornos:

A. Restauração da cultura clássica

O Renascimento quis voltar às fontes do pensamento e da beleza. – Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. I, p. 85.

A barbárie tinha sepultado completamente o conhecimento das línguas em que estão escritos os segredos de Deus e era preciso ou que Deus, lá do alto, enviasse o dom de línguas aos homens por meios miraculosos, como fez no princípio da igreja primitiva sobre os apóstolos, ou então que, usando os meios ordinários de aprendizagem de línguas, nos conduzisse a poder ler no original o letreiro que puseram na cruz sobre a cabeça do Senhor: e além disso os estudos de ciências liberais despertaram espíritos que antes disso estavam profundamente adormecidos – Teodoro Beza.⁴²

O Renascimento estava primariamente interessado na literatura⁴³ e na eloquência; a filosofia e a política eram aspectos secundários em seus planos.⁴⁴ Nestes projetos, o Renascimento desejava se libertar das “fantasias” medievais – pedagógicas, estilísticas, filosóficas, científicas e religiosas⁴⁵ –, e para isso elegeu a Antiguidade clássica como guia de sua libertação e busca.⁴⁶ Francesco Petrarca (1304-1374), profundo admirador de Agostinho⁴⁷ – o homem mais culto do seu tempo⁴⁸ e alcunhado de “pai do novo humanismo”⁴⁹ – com o seu entusiasmo pelos clássicos, foi o iniciador deste processo, voltando aos grandes escritores da Antiguidade clássica, sonhando viver as glórias da civilização greco-romana. Como um dos representantes dessa época descreveu: “ir beber na fonte fecunda do gênio grego e do gênio latino”.⁵⁰ Braudel (1902-1985): “Ao lado de cada humanista pode-se reconhecer, com um sorriso de cumplicidade ou de malevolência, o Antigo que o conduz pela mão e assim o explica ou o desmascara”.⁵¹

Os renascentistas cultivavam a admiração pelos clássicos, os quais, segundo eles, alcançaram o ponto alto do conhecimento. Por isso, os pensadores renascentistas procuravam reimplantar uma velha ordem, marcada pelos valores da Antiguidade, que se tornara o padrão e norma. No entanto, esta Antiguidade era mais amada do que conhecida, por isso, alguns equívocos e impropriedades foram cometidos nesta restauração.⁵² Contudo, conforme sugere Rouanet, o interesse pelos clássicos gregos tinha também como objetivo “diminuir a importância da cultura hebraica e, portanto, do Antigo Testamento”.⁵³

Eles rejeitaram o filtro medieval por onde passava a cultura antiga, julgando-se capazes de descobrir o verdadeiro Platão, o genuíno pensamento de Aristóteles, de Cícero (106-43 a.C.), de Quintiliano (c. 30 – c.100) e de outros.⁵⁴ Daí a necessidade de um estudo filológico criterioso, buscando sempre o significado autêntico do texto, sem as “distorções” medievais. Ou, em outros termos, “sem a superestrutura e o contexto da Teologia escolástica”.⁵⁵ Neste período, como bem observou Bréhier (1876-1952), “É menos importante a descoberta de novos textos do que a maneira pela qual se os leem (...). Os humanistas, antes de ser pensadores, são filólogos praticantes, ciosos dos métodos que lhes permitam reconstruir as formas e pensamentos dos antigos”.⁵⁶ Do mesmo modo, acentua Fraile, dizendo que os renascentistas “sentem que com eles começa um modo novo, com outros olhos e com um espírito mui distinto”.⁵⁷ Há, de fato, uma sensibilidade distinta, alterando a sua perspectiva e gosto literário.

Nesse afã, cultura passou a ser sinônimo de cultura clássica. A cultura grega e a latina tornaram-se paradigma e

referência.⁵⁸ Portanto, sabia mais e era mais respeitado quem tinha lido e assimilado maior número de obras antigas; quem escrevia e falava com maior facilidade e elegância em latim e grego: os humanistas procuravam escrever, pensar e sentir como os antigos gregos e latinos. Daí não ser estranho personagens que ingressavam nas Academias mudarem os seus nomes, adotando uma grafia latina ou grega.⁵⁹

Em 1533, Rabelais (c. 1483-1553), discípulo de Erasmo, escreve dizendo que quem não soubesse o grego seria vergonhoso considerar-se sábio.⁶⁰ Deste modo, Platão – “um dos luminosos astros no céu da Renascença”⁶¹ –, Cícero e Quintiliano –, quem serviu de inspiração para a didática humanista –, foram redescobertos em detrimento de Aristóteles, “papa da filosofia”, que passou a ser olhado, na maioria dos círculos humanistas, com desconfiança –, por associarem-no ao espírito medieval.⁶² Neste particular a Universidade de Paris e alguns outros círculos humanistas se constituem em exceção, visto que Aristóteles continuaria grandemente prestigiado, inclusive no século 16.⁶³

Nessa época, grandes bibliotecas são formadas.⁶⁴ Os copistas eram bem remunerados e aqueles que sabiam o grego ocupavam lugar de destaque, recebendo o título de *scrittori*.⁶⁵

Em certa ocasião, Cosme de Médice, desejando dotar de uma biblioteca uma abadia um pouco abaixo de Fiesole, aconselhado por Vespasiano, contratou 45 copistas, pagos diariamente, que copiaram duzentos volumes em 22 meses.⁶⁶

Como reflexo desse espírito desejoso de saber, encontramos os filhos dos nobres, lendo desde cedo Cícero e Platão, além do estudo sistemático de grego e latim. O hebraico, que era então ainda mais ignorado, foi também

redescoberto.⁶⁷ Surgindo, então, as famosas escolas que ensinavam os três idiomas – em Lovaina (1517), Oxford (1517 e 1525), Paris (1530)⁶⁸ –, visando formar o *homo trilinguis*.⁶⁹

Burckhardt nos informa que:

A convivência pessoal, as disputas, o uso constante do latim e, em não poucos casos, também do grego, além, finalmente, das frequentes mudanças de professores e da raridade dos livros, conferiam aos estudos da época uma configuração que apenas com dificuldade logramos imaginar.

Escolas de latim existiam em todas as cidades de algum renome, e, aliás, não apenas enquanto instrução preparatória para os estudos mais avançados, mas porque o conhecimento do latim era tão necessário quanto o aprendizado da leitura, da escrita e do cálculo, sendo, então, seguido do estudo da lógica. Fundamental afigura-se o fato de essas escolas não dependerem da igreja, mas da administração municipal, algumas delas decerto constituindo empreendimentos privados.

Esse sistema escolar, sob a direção de alguns notáveis humanistas, não apenas atingiu uma grande perfeição organizacional, mas tornou-se também o instrumento de uma educação mais elevada.⁷⁰

Devemos ressaltar que essa volta ao passado, essa *nostalgia histórica*⁷¹ tinha como móbil principal a inspiração para novas descobertas; o estímulo ao belo pelo belo, ao bem pelo nobre. Todavia, apesar deste admirável desiderato, muitos caíram numa imitação servil⁷² dos antigos, máxime de Cícero.⁷³ Os governantes, por sua vez, recorriam a uma ostentação ingênua, que julgavam ser comum na Antiguidade, coroando celebridades, satisfazendo a sua vaidade, manipulando a vaidade dos poetas, e despertando a inveja entre os “intelectuais”. As festas eram costumeiras e além do

calendário, a moda era também romana.⁷⁴ Mais uma vez, recorramos ao indispensável Burckhardt:

Carlos IV, que tinha verdadeiro prazer em impressionar com cerimônias homens vaidosos e a massa ignorante, apareceu então na Itália. Partindo da premissa fictícia de que a coroação dos poetas fora outrora assunto dos antigos imperadores romanos e de que, portanto, era agora assunto seu, ele coroou em Pisa o erudito florentino Zanobi della Strada, para grande desgosto de Boccacio (1313-1375), que se recusa a reconhecer a legitimidade dessa láurea pisana (...). Imperadores em viagem seguiram coroando poetas aqui e ali, prática à qual aderiram, no século 15, os papas e outros príncipes, não desejando ficar para trás, até que, afinal, local e circunstâncias da coroação passaram a não mais ter qualquer importância.⁷⁵

Retornando à nossa rota inicial, podemos observar que, neste contexto, a impressão de livros foi de fundamental importância para o Humanismo renascentista. A imprensa foi a satisfação de uma necessidade vital. Aliás, como não poderia deixar de ser, a imprensa não teria tanto sucesso se não houvesse um público carente do seu produto e disposto a adquiri-lo.

Certamente, com uma dose de exagero, comenta Sichel:

O Renascimento nunca poderia ter sido o verdadeiro Renascimento, a difusão da cultura entre a multidão, se esse entusiasmo não tivesse surgido simultaneamente com o meio de difundi-lo. Até parece, na verdade, que o próprio entusiasmo produziu a invenção da imprensa, assim como uma corrente poderosa força uma passagem. Numa época em que a disseminação da literatura dependia de copistas de manuscritos,⁷⁶ mesmo que houvesse centenas deles, as ideias estavam fadadas a permanecer em posse da minoria (...). É sempre uma questão interessante a de que os homens produzem os movimentos, ou os movimentos produzem os homens.⁷⁷

Dessa maneira, após a invenção da imprensa,⁷⁸ iniciou-se um processo efetivo de confecção de livros para os estudantes,⁷⁹ rompendo, aos poucos, com o monopólio intelectual do clero e⁸⁰ a transmissão oral do saber, que caracterizaram bem a Idade Média.⁸¹ Deste modo, o controle por parte do clero do que era publicado tornou-se cada vez mais difícil.⁸²

A imprensa foi o fator fundamental para a promoção da democracia na área cultural⁸³ e “a linha divisória entre as tecnologias medieval e moderna”.⁸⁴ Sem dúvida, não deixa de ter razão Bacon, ao afirmar:

Vale também recordar a força, a virtude e as consequências das coisas descobertas, o que em nada é tão manifesto quanto naquelas três descobertas que eram desconhecidas dos antigos e cujas origens, embora recentes, são obscuras e inglórias. Referimo-nos à arte da imprensa, à pólvora e à agulha de marear (bússola). Efetivamente essas três descobertas mudaram o aspecto e o estado das coisas em todo o mundo: a primeira nas letras, a segunda na arte militar e a terceira na navegação.⁸⁵

Sem a imprensa o progresso da Ciência seria protelado.⁸⁶

Retornando à imprensa, deve ser observado que a maioria esmagadora dos livros publicados era de autores antigos, os quais eram tidos explicita ou veladamente como o modelo do saber.⁸⁷ Deste modo, a transformação no campo cultural será, ainda que rápida, gradual.

Assim, entre 1450 e 1500 estima-se que foram feitas 35 a 40 mil edições na Europa, representando 15 a 20 milhões de exemplares.⁸⁸ Nesse período, há registro de 1.125 estabelecimentos impressores, em 259⁸⁹ cidades europeias.⁹⁰ Destas obras impressas, 77% eram em latim,⁹¹ 10% em italiano,⁹² 6% em alemão, 5% em francês, 2% em inglês e 1%

em holandês e espanhol. Os livros religiosos alcançaram o total de 40-45%; as obras clássicas 30%, as de Direito 10%, e as de Ciência 10%.⁹³ Outros dados apontam para o fato de que entre 1445 e 1520, 75% das obras impressas eram religiosas.⁹⁴ Referindo-se à Itália dos séculos 16 e 17, Burke diz que é “no domínio da política (...) que se pode encontrar a verdadeira invasão de material impresso”.⁹⁵

A partir de 1460, a imprensa difundiu-se com relativa rapidez, já tendo alcançado em 1470 as cidades alemãs de Bamberg (c. 1460), Estrasburgo (c. 1460), Colônia (1466) – então a maior cidade da Alemanha, que já dispunha de uma universidade desde 1388⁹⁶ –, Augsburg (1468) e Nuremberg (1470). Em 1480, 23 cidades alemãs possuíam oficinas impressoras. Antes de 1500, este número tinha sido ampliado para 60 cidades.⁹⁷ Todavia, a expansão da imprensa não era apenas na Alemanha. Vamos encontrá-la na Itália (1464-1465);⁹⁸ Boêmia (1468); França (1470), sendo a primeira obra impressa na França, a correspondência latina de Gasparino Barzizi, *Epistolarum Liber*;⁹⁹ Holanda (1469-1470);¹⁰⁰ Espanha,¹⁰¹ Bélgica (1473) e Hungria (1473); Polônia (1474-1475); Inglaterra (1477);¹⁰² Suíça (1478);¹⁰³ Áustria e Dinamarca (1482); Suécia (1483), Portugal (1487);¹⁰⁴ Turquia (1494); México (1539); Índia (1557). Com exceção da Rússia, que teve a sua primeira impressora apenas em 1563,¹⁰⁵ toda a Europa a possuiu no século 15.¹⁰⁶ Seguindo Chaunu, que sustenta que o Humanismo desenvolveu-se nas cidades mais povoadas, “em 1480, nos 550 000 km² desta forma delimitados, estão concentradas 80 por cento da produção do livro impresso”.¹⁰⁷

Na América, a tipografia surgiu pela primeira vez no México (1539),¹⁰⁸ em virtude de Carlos V, da Espanha, haver

autorizado o bispo Juan Zumarraga (1468-1548) a instalar uma oficina na terra recém-descoberta.¹⁰⁹ O Peru foi o segundo país americano a possuir tipografia (1579).¹¹⁰ Depois disso, apareceu nos Estados Unidos em 1639.¹¹¹ A maquinaria tipográfica foi trazida da Inglaterra pelo pastor puritano José Glover (*sic*) para o colégio que ele, juntamente com outras pessoas, desejava fundar.¹¹² Glover, que já residia na Nova Inglaterra desde 1634-1635, voltara à Inglaterra para adquirir uma máquina tipográfica, papel, tinta e os acessórios necessários para a impressão, com vistas ao estabelecimento do colégio, que receberia o nome de Harvard College (1638).¹¹³ No entanto, ele morreu durante a viagem de volta (talvez de varíola)(1638), contudo o seu projeto foi levado adiante por sua viúva e pelos homens que trouxera consigo com este fim, o serralheiro Stephen Daye (c. 1594-1668) e seus dois filhos, dos quais um era tipógrafo, Matthew Daye (c. 1619-?). Os primeiros trabalhos publicados, *Freeman's Oath* [juramento do homem livre] (janeiro de 1639)¹¹⁴ e *An Almanack for 1639, Calculed for New England*, por Mr. William Pierce, Mariner, dos quais não restam exemplares, foram feitos sob os auspícios do Harvard College.¹¹⁵ O terceiro, do qual restam muitos exemplares, é *The Whole Booke of Psalmes Faithfully Translated Into English Metre*, mais conhecido como *Bay Psalms Book* (1640).¹¹⁶ A primeira Bíblia impressa naquele país foi em 1663 (Novo Testamento, 1661),¹¹⁷ por intermédio dos impressores Marmaduke Johnson e Samuel Green (1649-1692). A primeira fábrica de papel foi fundada por William Bradford, em 1690, perto de Filadélfia.¹¹⁸

A imprensa viria a ter um novo e grande impulso no século 19, com o advento das máquinas de impressão a vapor (1815) e da composição mecânica (1838), facilitando a difusão de

ideias, acelerando o processo de formação das línguas nacionais,¹¹⁹ sendo o livro impresso o grande contribuidor para o dealbar dos tempos modernos.¹²⁰ Desde então, o livro passou a ser elaborado com papel fabricado da polpa de madeira, o que barateou sensivelmente o custo da sua produção, tornando-se, assim, cada vez mais acessível a um maior número de pessoas.¹²¹

B. A instauração do novo

O Renascimento não significa imitação ou compilação fragmentária, mas sim o nascer de novo – Jacob Burckhardt.¹²²

Como vimos, a volta renascentista à cultura clássica visava buscar uma fonte de inspiração, visto que, na opinião dos humanistas, isto era impossível de encontrar nos autores medievais. O antigo servia de alimento para o novo espírito vigente, porque, na realidade, este iluminou o antigo com uma nova luz até então ignorada.¹²³ Assim, instaura-se uma nova maneira de pensar, que repercutiu em todas as atividades sociais. O Renascimento, na expressão do tomista Pedro Dalle Nogare (1913-1990), foi o “pentecostes da civilização ocidental”.¹²⁴ A Renascença assinala a concorrência gigantesca de gênios que despontaram em todas as áreas do saber, trazendo contribuições fundamentais para o ingresso do homem na Idade Moderna.

Francis Bacon, bem ao seu estilo otimista, escreveria:

Seguramente, quando considero a condição destes tempos, em que a erudição faz a sua terceira visita, não posso deixar de me persuadir de que este terceiro período ultrapassará de longe o da erudição grega e romana – desde que os homens tomem conhecimento da sua força e

da sua fraqueza, e extraíam de ambas a luz da invenção, e não o fogo da contradição.¹²⁵

C. Síntese do cristianismo com a cultura clássica

Nesse período, em alguns círculos, passou a haver uma compreensão predominante de que existia uma identidade quase essencial entre a filosofia e a religião e, nesse sentido, o “Verbo encarnado” dos Evangelhos seria a mesma razão (*Logos*) que governa o pensamento dos filósofos gregos, principalmente a filosofia de Heráclito (c.540-c.480 a.C.).¹²⁶ Surge, daí, um neoplatonismo mal definido.¹²⁷ “Encontra o pensamento moderno uma paternidade ideológica no neoplatonismo, único grande sistema monista da Antiguidade.”¹²⁸ Há, então, uma compreensão de que é possível estabelecer uma harmonia entre a Filosofia e a Teologia dos pais da igreja, especialmente Agostinho; na realidade, não existe contradição entre eles.¹²⁹

Essa síntese encontrou um ambiente propício nas academias dos humanistas – onde o Humanismo se desenvolveu mais efetivamente¹³⁰ –, que, em muitos casos, se contrapunha às universidades,¹³¹ ainda ligadas às formas tradicionais da cultura, permeadas pelo sistema tomista.¹³² As principais academias foram as de Florença,¹³³ Nápoles – que, fundada no final do século 15, sobreviveu somente até 1543¹³⁴ – e Roma.¹³⁵ A Itália, de modo especial, foi o berço das academias, influenciando, posteriormente, toda a Europa e as colônias americanas.¹³⁶ As pesquisas científicas não tiveram grande espaço nas universidades; antes, “a Ciência moderna nasceu fora das universidades”.¹³⁷

Academia Platônica de Florença, fundada em 1440 por Cosme de Médice, o velho – governante extremamente preocupado com a educação –, tornou-se o local de encontro e peregrinações dos humanistas da Europa.¹³⁸

Lembre-mos de que na Idade Média os educadores eram padres, monges e frades;¹³⁹ na Renascença, gradativamente, vai se formando uma “República culta”, com a aproximação de pessoas instruídas, sem vinculação nacional, social ou religiosa; pouco a pouco, o ensino vai se laicizando.

Com essa mudança de perspectiva educacional, a figura do professor sobe na escala social, sendo altamente venerado.¹⁴⁰ Os mestres mais conceituados passaram a ter altas honrarias e prestígio,¹⁴¹ sendo, inclusive, disputados pelas escolas e Universidades.

Sobre isso, escreve Burckhardt:

Os salários dos catedráticos eram extremamente variados; às vezes, recebiam até mesmo algum capital de presente. O avanço da educação trouxe a competição, de modo que as diferentes instituições lançaram-se ao intento, de parte a parte, de atrair para si renomados professores de suas rivais. Sob tais circunstâncias, diz-se que Bolonha teria, em certas épocas, aplicado metade de suas receitas (20 mil ducados) na Universidade. As nomeações dos catedráticos eram, em geral, por tempo limitado, até mesmo por um único semestre, de modo que os docentes levavam uma vida errante, como se fossem atores. Contudo, havia também nomeações vitalícias. Por vezes, prometiam não ensinar em qualquer outro local o que haviam ensinado em uma universidade. Além disso, havia também professores voluntários, não remunerados.¹⁴²

Marcílio Ficino (1433-1499), a “alma da Academia florentina”,¹⁴³ admirador confesso de Agostinho¹⁴⁴ – que se autodesignou filho espiritual de Cosme de Médice¹⁴⁵ –,

desejando encontrar uma síntese no platonismo (ou neoplatonismo) que favorecesse o cristianismo,¹⁴⁶ ensinava a associação do cristianismo com o platonismo, dizendo que:

Deus criara o universo como um todo harmonioso, tão quanto possível parecido ao seu autor. É somente em Deus que pode o homem encontrar a felicidade perfeita. O homem pode atingir a Deus penetrando o mundo das ideias emprestadas de Platão, onde se situa o pensamento divino, pelo amor da beleza, espelho da beleza universal de Deus. O homem pode, enfim, assemelhar-se a Deus, pois se Deus o desejar, o homem, por sua vez, pode criar. Deus expressa-se inspirando engenheiros, artistas e poetas.¹⁴⁷

Daniel-Rops observa que muitos humanistas desejosos dessa síntese não percebiam os aspectos irreconciliáveis entre pontos tão divergentes. Ilustra: “Contraditórios como toda a sua época, achavam normal ir à missa e ter em casa – como Marsílio Ficino – uma lâmpada acesa diante do busto de Platão”.¹⁴⁸

D. A valorização do homem

A concepção nova do homem e da natureza é mais realizadora do que se pensa – É. Bréhier.¹⁴⁹

Há muito que o sentimento humanista da vida perdeu o seu frescor; caiu em estado de decrepitude e não pode mais ser experimentado de maneira tão patética quanto nos dias da moça efervescência do humanismo (...). A fé no homem e nas forças autônomas que o sustinham está abalada até o fundo (...). O humanismo não fortaleceu, debilitou o homem, – tal é o término paradoxal da História moderna. Por meio de sua autoafirmação, o homem perdeu-se em vez de se encontrar – Nicolau Berdiaeff.¹⁵⁰

No 5º século antes de Cristo, o filósofo sofista grego Protágoras (c. 480-410 a.C.), na sua obra, hoje perdida, [ὁ ἀλήθεια] *A verdade*, disse: *Homo Mensura*, ou na forma completa: “O homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem”.¹⁵¹ A Renascença se caracteriza pela tentativa de vivenciar este conceito. Neste período houve uma “virada antropológica”. Deus cedeu lugar ao homem, deixando de ser o centro das atenções; o “homem virtuoso” passou a ocupar o trono da História. “O homem pelo homem para o homem”; este é, de certa maneira, o lema implícito do Humanismo renascentista. Este “antropocentrismo refletido” se retrata no homem renascentista, profundamente otimista no que se refere à sua capacidade; ele se julga em plenas condições de planejar o seu próprio futuro, sua existência individual, aproximar-se da perfeição; tudo está em suas mãos, nada lhe escapa. Marcílio Ficino, a quem já nos referimos, considerava o homem como uma “síntese de todas as maravilhas do universo”; ou, na sua expressão, *copula mundi* (nexo do mundo).¹⁵² O homem passou a ser considerado como o centro do mundo, a imagem completa de todas as coisas; o livro da natureza.¹⁵³ Pico della Mirandola (1463-1496), em seu panegírico sobre o homem, já no primeiro parágrafo, cita Hermes: “Grande milagre, ó Asclépio, é o homem”.¹⁵⁴

Schaeffer, depois de interpretar o *Davi* (1504) de Miguel Ângelo (1475-1564) como uma declaração humanista,¹⁵⁵ conclui:

Os humanistas tinham certeza de que o homem, partindo de si mesmo, seria capaz de resolver qualquer problema. A fé no homem era total. O homem que, partindo de si mesmo, era capaz de se esculpir a si mesmo na rocha, diretamente na natureza, poderia resolver tudo. O

brado humanista era ‘eu posso fazer o que bem quiser; espere só até amanhã’. Mas Da Vinci, em seu brilhantismo, acabou, no final de sua vida, vendo que o humanismo seria derrotado.¹⁵⁶

Assim, o homem não deve ficar olhando para as alturas, mas para dentro de si mesmo; há uma mudança de óptica e perspectiva¹⁵⁷ e, conseqüentemente, de valores. Deste modo, a metafísica é substituída pela introspecção, os olhares baixam do céu para o homem em sua concretude e beleza. Esta mudança refletiu-se em todas as áreas do conhecimento humano; o homem tornou-se o tema geral e central do saber: o corpo humano passou a ser reproduzido em telas; alguns artistas – visando conhecer mais exatamente os órgãos do corpo humano para poder retratá-los melhor em suas obras (o luterano¹⁵⁸ e amigo pessoal de Lutero¹⁵⁹ Albrecht Durer [1471-1528], além de geômetra,¹⁶⁰ tornou-se um especialista nesta arte)¹⁶¹ –, praticaram a dissecação de cadáveres (Antônio Pollaiuolo,¹⁶² Leonardo da Vinci [1452-1519]¹⁶³ e Miguel Ângelo [1475-1564]).¹⁶⁴ No campo educacional, surgem grandes mestres, preocupados com a formação do homem; originando-se daí obras sobre o comportamento humano; “a escritura de tratados acerca da educação dos príncipes, outrora tarefa dos teólogos, agora passa também a ser, naturalmente, assunto dos humanistas”.¹⁶⁵ Não é sem razão que Delumeau diz que o Renascimento “foi também descoberta da criança, da família, no sentido estrito da palavra, do casamento e da esposa. A civilização ocidental fez-se então menos antifeminista, menos hostil ao amor no lar, mais sensível à fragilidade e à delicadeza da criança”.¹⁶⁶

O prazer “carnal”, por sua vez, passa a ser apreciado em detrimento do propagado “ascetismo” medieval: “O Renascimento foi, sem dúvida, sensual...”.¹⁶⁷ Enfim, o homem é

o tema e senhor da História; já não espera favores divinos; antes, pelo contrário, emprega seu talento para conseguir realizar os seus desejos; já não é mero espectador passivo do universo, mas seu agente, lutando para o modificar, melhorar e recriar. O Humanismo renascentista é eminentemente ativista.

Esse otimismo não era gratuito; ele estava acompanhado pela nova maneira de ler, entender e criticar a literatura e a arte antigas; as línguas da Europa tornam-se, aos poucos, no grande veículo de comunicação das ideias, a imprensa floresce, a navegação conhece seu sucesso por meio das descobertas de novos continentes. Copérnico (1473-1543)¹⁶⁸ e Galileu Galilei (1564-1642) revolucionam a astronomia com uma nova compreensão do sistema solar,¹⁶⁹ assinalando um marco importante dentro de uma transformação intelectual, causando uma revolução no retrato do mundo em relação à compreensão medieval;¹⁷⁰ enfim, tudo aponta para a capacidade do homem em seus avanços vitoriosos; aparentemente, para este não há limites; ele é o centro de todas as coisas.¹⁷¹

Creio que Francis A. Schaeffer resume bem o antropocentrismo do Humanismo, dizendo que o “Humanismo é a colocação do homem como centro de todas as coisas, fazendo-o a medida de todas as coisas”.¹⁷² O Humanismo é fruto do orgulho de ser homem; de uma fé entusiasta em suas potencialidades.

Berdiaeff (1874-1948) – em sua obra datada, é verdade –, propondo uma “nova Idade Média”, declara, de maneira patética, que o Humanismo não alcançou o que desejava; por isso, a situação do homem moderno é a pior de todas. Diz ele:

A História moderna é uma empreitada que não resultou bem, que não glorificou o homem, como o fizera esperar. As promessas do Humanismo não foram cumpridas. O homem experimenta uma fadiga imensa e está pronto a apoiar-se sobre qualquer gênero que seja de coletivismo, em que definitivamente desaparecesse a individualidade humana. O homem não pode suportar seu abandono, sua solidão.¹⁷³

De fato, a centralização do homem, a busca de sua essência como fim último de todas as coisas, não poderia nem pode gerar valores permanentes. Ainda hoje, curiosamente, somos muitas vezes levados a pensar no homem “como a medida de todas as coisas”: como se a solução de todos os seus problemas estivesse simplesmente na capacidade de olhar para dentro de si. Ora, não estamos dizendo que a reflexão e a autoanálise não sejam relevantes, antes, o que estamos propondo é que a essência do homem não pode ser simplesmente determinada em si e por si; é preciso uma dimensão verdadeiramente teológica, para que possamos entender melhor o que somos. A genuína antropologia deve ser sempre e incondicionalmente teocêntrica!¹⁷⁴

Calvino, comentando o desejo humano por lisonjas, acrescenta que, quando o homem se detém em si mesmo, não prosseguindo em suas investigações, permanece absorto na sua ignorância.

... Nada há que a natureza humana mais cobice que ser afagada de lisonjas. E, por isso, onde ouve seus predados revestir-se de grande realce, para esse rumo propende com demasiada credulidade. Portanto, não é de admirar que, neste ponto, se haja transviado, de maneira profundamente danosa, a maioria esmagadora dos homens. Ora, uma vez que é ingênito a todos os mortais mais do que cego amor de si mesmos, de muito bom grado se persuadem de que nada neles existe que, com justiça, deva ser abominado. Destarte, mesmo sem influência de fora, por toda parte obtém crédito esta opinião de todo

vã: que o homem é a si amplamente suficiente para viver bem e venturosamente (...). Daí, porque tem sido, destarte, acolhido com o grande aplauso de quase todos os séculos cada um que, com seu encômio, haja mui favoravelmente exaltado a excelência da natureza humana (...). Logo, se alguém dá ouvidos a tais mestres que nos detêm em somente mirarmos nossas boas qualidades, não avançará no conhecimento de si próprio, ao contrário, precipitar-se-á na mais ruínosa ignorância.¹⁷⁵

O Humanismo renascentista, sem dúvida, tomou uma parte importante da realidade, todavia, em geral, esqueceu-se da principal e, o mais trágico de tudo, é que o esquecido é aquele que dá sentido a tudo o mais. Deste modo, a valorização do homem pelo homem tornou-se paradoxalmente a destruição da sua própria dignidade, como ser essencial que é, resultante da imagem de Deus.

1 Mesmo o filósofo católico Guillermo Fraile, desejoso de mostrar a grande relevância do período medievo, tem de se render aos fatos. Ele diz: “Em muitos aspectos, o ‘Renascimento’ é a culminação da Idade Média, a etapa final de um longo processo de desenvolvimento. Porém, ao mesmo tempo, entram em função outros fatores que abrem o começo de uma nova era (...). O Renascimento não é uma ruptura completa com seu passado imediato, nem um salto brusco, menos ainda uma ressurreição, senão o resultado de um processo histórico, cujas raízes mais profundas e autênticas devem ser buscadas em solo medieval (...). Não obstante, o Renascimento não é uma simples continuação da Idade Média...” (Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía*. Madri: La Editorial Catolica, S.A. (Biblioteca de Autores Cristianos), 1966, v. III, p. 8-9, 12 e 16). Por sua vez, Ernst Bloch não poupa elogios à Renascença: “Nosso tema é uma aurora como a História universal raras vezes contemplou, com o frescor de uma classe ascendente; em uma palavra: o Renascimento. Não foi simplesmente um novo

renascimento no sentido de que algo velho houvera voltado a aparecer, como, por exemplo, a Antiguidade, segundo a interpretação corrente; senão que foi um nascimento de algo que antes jamais havia passado pela mente humana, uma irrupção de figuras como jamais havia sido vista sobre a terra” (Ernst Bloch, *Entremundos en la Historia de la Filosofía*. Madri: Taurus Ediciones, 1984, p. 149) (ver Alister McGrath, *The Intellectual Origins of The European Reformation*, Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1995 (reimpr.), p. 191ss; Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. I, p. 19s.; Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*. São Paulo: Quadrante, 1996, p. 173ss.; Paul Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70 (1995), p. 12; Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 16-18; Christian Amalvi, Idade Média. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, SP/São Paulo, SP: Editora da Universidade Sagrado Coração/Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 1, p. 548.

2 Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 173.

3 O período é considerado com certa elasticidade no que se refere ao seu início e fim. Michele Sciacca, por exemplo, o coloca como que indo dos séculos 13-14 até 17-18 (M. F. Sciacca, *História da Filosofia*, 3ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1968, v. 2, p. 8). Ver Renascimento. In: José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia*, 2ª ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965, v. II, p. 561; G. Fraile, *Historia de la Filosofia*, v. III, p. 8-9; Philip Schaff; David S. Schaff, *History of the Christian Church*, v. VI, p. 561-562. Devemos considerar, também, que o *Renascimento* não ocorreu simultaneamente em todas as cidades e países que o conheceram (ver Paul Johnson, *O Renascimento*, p. 12ss.).

4 Aristóteles, *Tópicos*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. IV), 1973, l.5. p. 13.

5 E. B. de Condillac, *Lógica ou Os primeiros desenvolvimentos da arte de pensar*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XXVII), 1973, p. 121.

6 Ver Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. I, p. 22.

7 “A realização mais completa dos pensadores do início do Renascimento foi a construção de uma filosofia social e política apropriada à cidade secular” (George Holmes, *A Europa na Idade Média: 1320-1450, hierarquia e revolta*. Lisboa: Presença (1984), p. 270).

8 Lindsay afirma que “as transformações econômicas eram tão grandes que nenhuma descrição do meio ambiente da Reforma seria completa sem algum tipo de relato acerca da revolução social que se estava operando” (T. M. Lindsay, *La Reforma en su Contexto Histórico*. Barcelona: CLIE (1985), p. 93). Ver Edith Sichel, *O Renascimento*, 3ª ed. Rio de Janeiro-São Paulo: Zahar, 1977, p. 7; Paul Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*, p. 12.

9 “A Renascença, tanto substancial como cronologicamente, foi um fenômeno italiano” (Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 175).

10 “A Itália é, a um só tempo, o berço do Renascimento e do capitalismo moderno” (Fernando S. Lima, Renascimento. In: William Benton, org. *Enciclopédia Barsa*. Rio de Janeiro/São Paulo: Encyclopaedia Britannica Editores, 1967, v. 12, p. 4) (doravante citada como *ENB*). Ver Alfred Weber, *História sociológica da cultura*, p. 341ss.; Leo Huberman, *História da riqueza do homem*, p. 35; Henri Pirenne, *História econômica e social da Idade Média*, 6ª. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982, p. 160ss.; Peter Burke, *O renascimento italiano: cultura e sociedade na Itália*, p. 9; Victor Civita, org. *História das civilizações*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, v. III, p. 59; A. J. Saraiva, *História da cultura em Portugal*, I, p. 26; Paul Johnson, *História dos judeus*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989, p. 246; T. M. Lindsay, *La Reforma en su Contexto Histórico*, p. 62; Ernst Bloch, *Entremundos en la Historia de la Filosofía*, p. 150; H. R. Trevor-Roper, *Religião, reforma e transformação social*. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, c. 1981, p. 15ss; 25ss. “O conceito de que o capitalismo industrial em grande escala era ideologicamente impossível antes da Reforma é destruído pelo simples fato de que já existia” (H. R. Trevor-Roper, *Religião, reforma e transformação social*, p. 27).

11 O termo grego que denota o “renascimento” ou “regeneração”, *παλιγγενεσία*, ocorre apenas duas vezes no Novo Testamento (Mt

19.28; Tt 3.5). Em Mateus, tem o sentido de “renovação do mundo”. No texto de Paulo, o sentido é de “regeneração espiritual”. Quanto ao seu emprego na literatura secular e na Septuaginta (com restrições no aspecto teológico), ver J. A. Motyer, Nascimento. In: Colin Brown, org. ger. *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1983, v. III, p. 250-253 (doravante citado como *NDITNT*). No texto bíblico de João 3.3, os termos que ali aparecem são: γεννηθῆναι ὡθεν, sendo traduzidos por “nascer de novo”, tendo o mesmo sentido espiritual de Tito 3.5.

12 Ver N. Abbagnano; A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, novena reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 202.

13 Ver exemplos. In: Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. I, p. 87; Paul Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70 (1995), p. 96ss. Ver, também, Fernand Braudel, *Gramática das civilizações*, 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 314.

14 Há uma tradução espanhola: *Vidas de los más excelentes pintores, escultores y arquitectos*. Barcelona: MM Oceano Grupo Editorial, S.A. (s.d.).

15 Ver Otto M. Carpeaux; Sebastião U. Leite, Vasari. In: Antonio Houaiss, org. *Enciclopédia Mirador Internacional*. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil, 1987, v. 20, p. 11.313 (doravante citada como *EMI*) e Fernando S. Lima, Renascimento. In: *ENB*, v. 12, p. 1; John F. H. New, *Renaissance and Reformation: A Short History*. Nova York: John Willey & Sons, Inc., 1969, p. 52. Já o termo *Renascença* foi empregado pela primeira vez em 1858 pelo historiador francês Jules Michelet (cf. Paul Johnson, *O Renascimento*, p. 11).

16 A carta do papa Gregório IX aos mestres em Teologia da Universidade de Paris, datada de 7 de julho de 1228, reflete bem a concepção medieval de que a Teologia é a rainha das ciências; diz ele: “A cativa tomada do inimigo e à qual se une um israelita, depois de lhe ter rapado os cabelos e cortado as unhas, não deve dominá-lo, mas servi-lo como súdita. O mesmo vale para a verdade teológica que, dominando virilmente todas as outras ciências, exerce sua autoridade sobre elas como o espírito a exerce sobre a carne para dirigi-la pelo

bom caminho e impedi-la de errar...” (in: Etienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média*, p. 488-489).

17 Ver Michele F. Sciacca, *História da Filosofia*, II, p. 9 e *idem*, *O problema da educação*. São Paulo: Herder/Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo: 1966, p. 319; Paolo Rossi, *A Ciência e a Filosofia dos modernos: aspectos da revolução científica*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992, p. 69ss. “S. Tomás e os seus contemporâneos do século 13 provaram a compatibilidade da fé cristã com muito do saber antigo” (Thomas Kuhn, *A Revolução copernicana*. Lisboa: Edições 70 (2002), p. 128).

18 Cf. Robert G. Clouse, et al. *Dois reinos*, p. 212.

19 Ver Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, 2ª ed. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1993, p. 45. “No século 16, como regra geral, a negação de Deus não faz parte das preocupações, dos desejos ou mesmo das necessidades dos homens” (Fernand Braudel, *Gramática das civilizações*, p. 319). “Não eram anticristãos, mas enquanto laicos não subordinavam o desenvolvimento da cultura secular à possibilidade de a amalgamar com a doutrina religiosa ou teológica” (Paul Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*, p. 15). À frente: “Durante o Renascimento não houve provavelmente verdadeiros ateus e só poucos panteístas” (Paul Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*, p. 77). Para uma visão diferente, consulte Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (one volume edition). Nova York: Charles Scribner’s Sons, 1953, v. I, p. 61ss; v. II, 157ss.; George Holmes, *A Europa na Idade Média: 1320-1450, hierarquia e revolta*. Lisboa: Presença (1984), p. 268-269.

20 Paul Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*, p. 79-80.

21 Ver George Holmes, *A Europa na Idade Média: 1320-1450, hierarquia e revolta*. Lisboa: Presença (1984), p. 267.

22 Ou, conforme expressão de N. Abbagnano e A. Visalberghi: “O humanismo não é senão um momento, ou melhor, um aspecto desse fenômeno mais vasto que denominamos *Renascimento*” (N. Abbagnano; A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, p. 202).

23 Cf. Humanidades. In: Francisco da Silveira Bueno, *Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa*. São Paulo: Saraiva, 1965, v. 4, p. 1.824; Otto M. Carpeaux; Sebastião U. Leite, Humanismo. In: *EMI*, v. 11, p. 5.869; Paul Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*, p. 17.

24 Cf. G. Fraile, *Historia de la Filosofia*, p. 22.

25 Werner Jaeger, *Paideia: a formação do homem grego*, 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 10. Ver, também, Ruy Afonso da C. Nunes, *História da educação no Renascimento*. São Paulo: EPU/Edusp, 1980, p. 29.

26 Para um estudo sobre o emprego dessa palavra na Antiguidade clássica e nas Escrituras, ver Ulrich Luck, *Φιλανθρωπία*. In: G. Kittel; G. Friedrich, org. *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1981 (reimpr.), v. IX, p. 107-112.

27 Cf. Roland H. Bainton, *Erasmus da cristandade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1988), p. 48.

28 Cícero, *De Oratore*, II.17 e 56; *idem*, *De Officiis*, II.40. *Apud* Pedro D. Nogare, *Humanismos e anti-humanismos*, 5ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979, p. 62. Do mesmo modo, ver Humanitas. In: Francisco Torrinha, *Dicionário Latino Português*, 4ª ed. Porto: Gráficos Reunidos (1989), p. 386; Humanismo. In: Nicola Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, p. 493.

29 Ver Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. II, p. 281.

30 O termo “Humanismo” foi usado pela primeira vez em alemão, em 1808, pelo mestre e educador bávaro, F. J. Niethammer (1766-1848), em sua obra *Der Streit Des Philantropismus Und Des Humanismus In Der Theorie Des Erziehungsunterrichts Unserer Zeit* (Tubingen, 1808) (*O conflito entre o filantropismo e o humanismo na teoria pedagógica do nosso tempo*) (cf. Humanismo. In: José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia*, v. I, p. 875; Otto M. Carpeaux; Sebastião U. Leite, Humanismo. In: *EMI*, v. 11, p. 5.870; Humano. In: J. Corominas, *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*. Madri: Editorial Gredos, © 1954, v. II, p. 975; Giovanni Reale; Dario Antiseri, *História da Filosofia*, 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1990, v. II, p. 16-17; Paul Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70 (1995), p. 16. Ver, também, Humanismo. In: André Lalande, *Vocabulário técnico e crítico*

da *Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993 (suplemento), p. 1.270. No entanto, Pierre de Nolhac reivindica a introdução deste termo em 1806 (ver Auguste Etcheverry, *O conflito actual dos humanismos*, 3ª ed. Porto: Tavares Martins, 1975, p. 333, nota 2).

O vocábulo *humanístico* (*humanistische*) foi usado pela primeira vez em 1784. “Humanista” (“umanista”) foi empregado pela primeira vez em 1538 (cf. Humanismo. In: J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia*, v. I, p. 875) ou, 1490 (cf. Humano. In: Julio Corominas, *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*, v. II, p. 975) e Otto M. Carpeaux; Sebastião U. Leite, Humanismo. In: *Enciclopédia Mirador Internacional*. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil, 1987, v. 11, p. 5.869. Estes dois autores dizem que a palavra já se documenta em Ariosto (1474-1533).

Em português, a palavra “*humanismo*” é documentada em 1613 (cf. *Ibidem*, p. 5.869). Em inglês a palavra é encontrada pela primeira vez nos escritos de Samuel Coleridge Taylor em 1812, numa concepção teológica, indicando a crença do autor na exclusiva humanidade de Cristo. No sentido cultural a palavra é usada somente em 1832 (cf. A. E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, p. 42). E na Inglaterra, ela só se tornou usual depois 1860 (cf. Humanismo: André Lalande, *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia (suplemento)*, p. 1.270). Todavia, “*humanista*” aparece em inglês desde 1589 (cf. A. E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, p. 42).

31 “Todos esses estudos tinham em vista a formação moral dos estudantes, tornando-os mais humanos pelo desenvolvimento das qualidades que tornam o homem superior aos animais” (Humanidade. In: Francisco da Silveira Bueno, *Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa*, v. IV, p. 1.824).

32 É importante observar as distinções cabíveis à palavra “*humanismo*”, bem como as concepções filosóficas chamadas de “*humanistas*”. Ver, por exemplo, Pedro D. Nogare, *Humanismos e anti-humanismos*, p. 13ss; Francis A. Schaeffer, *O Deus que intervém*. São Paulo: Refúgio/ABU, 1981, p. 18; *idem*, *Manifesto cristão*. Brasília: Refúgio Editora, 1985, p. 27ss (em nova edição: Francis A. Schaeffer, *Um manifesto cristão*. In: Francis A. Schaeffer, *A igreja no século 21*. São

Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010, p. 168ss.); Cretella Júnior, *Novíssima história da Filosofia*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, aumentada, 1973, p. 87-88; Josh McDowell; Don Stewart, *Entendendo as religiões seculares*. São Paulo: Candeia, 1989, p. 65ss; R. G. Clouse, Humanismo cristão. In: *EHTIC*, II, p. 276-277; Auguste Etcheverry, *O conflito actual dos humanismos*, 3ª ed. Porto: Tavares Martins, 1975, p. 420; H. J. Blackham, et. al., *Objecções ao humanismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, p. 105; Martin Heidegger, *Sobre o "humanismo"*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 45), 1973, p. 351; Humanismo. In: José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia*, I, p. 876-877; Humanismo. In: N. Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, p. 493-494; Humanismo. André Lalande, *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*, p. 478-482; G. Fraile, *Historia de la Filosofia*, III, p. 22-25; Paul Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*, p. 15-16.

33 Cf. Humanismo. In: José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia*, v. I, p. 875-876. "A palavra (...) parece ter se originado na gíria estudantil das universidades italianas, onde o professor de disciplinas humanistas começou a ser chamado humanista, por analogia com os seus colegas em disciplinas mais antigas, aos quais desde há vários séculos se aplicavam os termos de legista, jurista, canonista e artista" (Paul Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*, p. 17).

34 G. Fraile, *Historia de la Filosofia*, III, p. 23 (ver, também, Humanismo. In: André Lalande, Humanismo. André Lalande, *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*, p. 481 (sentido "C")).

35 Cf. Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, p. 28ss.

36 Cf. Humanismo. In: N. Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, p. 493; Humanismo. In: José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia*, I, p. 876.

37 "O humanismo é, historicamente, indissociável da Itália do século14...." (Pierre Chaunu, *O tempo das reformas [1250-1550]: história religiosa e sistema de civilização. II A Reforma Protestante*. Lisboa: Edições 70 (1993), p. 18).

38 Ver Humanismo. In: José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia*, I, p. 876.

39 Ernest Renan, *Páginas seletas* (traduzidas, coligidas e comentadas por Eloy Pontes). Rio de Janeiro: Irmão Pongetti – Editores, 1945, p.

155.

40 Nicoláu Berdiaeff, *Uma nova Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936, p. 10-11.

41 Ver Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, p. 44.

42 T. Beza, *Histoire Ecclésiastique des Églises Réformées du Royaume de France* (1580), *Apud* Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. I, p. 98.

43 “O humanismo renascentista não foi tanto uma tendência ou um sistema filosófico quanto, pelo contrário, um programa cultural e pedagógico que valorizava e desenvolvia um importante, mas limitado, setor dos estudos. Este setor teve como seu centro um grupo de matérias que não concerniam essencialmente aos estudos clássicos ou à filosofia, mas ao que, *grosso modo*, pode-se designar de literatura” (Paul Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*, p. 17).

44 Alister McGrath, *The Intellectual Origins of The European Reformation*, p. 33. Ver Paul Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*, p. 17-18.

45 E. Cassirer, *A Filosofia do Iluminismo*, p. 193.

46 Ver Jacob C. Burckhardt, *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*, p. 142; Francis A. Schaeffer, *Como viveremos?* São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003, p. 36-37.

47 Cf. Paul Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*, p. 88.

48 Philip Schaff; David S. Schaff, *History of the Christian Church*, v. VI, p. 573.

49 Francis A. Schaeffer, *Como viveremos?*, p. 36.

50 Guillaume Fichet, *La Rhétorique*. *Apud* Daniel Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma. I. A Reforma protestante*, p. 345.

51 Fernand Braudel, *Gramática das civilizações*, 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 317.

52 Ver exemplos. In: Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. I, p. 112ss.

53 Sergio Paulo Rouanet, *As razões do Iluminismo*, 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 282.

54 Cf. Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1984, v. 5, p. 11. Em outro ponto, Abbagnano observa: “A admiração e o estudo da Antiguidade nunca faltaram na Idade Média; aquilo que constitui o próprio do Humanismo é a exigência de descobrir o vulto autêntico da Antiguidade, livrando-o das incrustações que a tradição medieval acumulara” (Humanismo. In: N. Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, p. 493). Ver, também, Johannes Hirschberger, *História da Filosofia moderna*, 2ª ed. cor. e aum. São Paulo: Herder, 1967, p. 26-27.

55 Paul Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*, p. 87.

56 Émile Bréhier, *História da Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1977/1978, Tomo I, Fascículo 3, p. 206 e 208. Do mesmo modo, Paul Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*, p. 14-15.

57 Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofia*, v. III, p. 12.

58 Ver Giovanni Reale; Dario Antiseri, *História da Filosofia*, v. II, p. 17; George Holmes, *A Europa na Idade Média: 1320-1450, hierarquia e revolta*. Lisboa: Presença (1984), p. 267.

59 Ver exemplos em Alister MacGrath, *Origens intelectuais da Reforma*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2007, p. 43; 203-204.

60 Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma. I. A Reforma protestante*, p. 346.

61 Conforme a expressão de Hirschberger. Ver J. Hirschberger, *História da Filosofia moderna*, p. 27.

62 Fernando S. Lima, Renascimento. In: *ENB*, v. 12, p. 3.

63 Cf. Alister E. McGrath, *A vida de João Calvino*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004, p. 51-52, 57; Alister MacGrath, *Origens intelectuais da Reforma*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2007, p. 45.

64 A palavra “biblioteca” é proveniente do grego, βιβλιοθήκη, que é formada por βιβλίον = “pequeno livro”, “carta”, “papel” e θήκη = “caixa”, “cofre”, “armazém”, “depósito”. Ver exemplos da criação de bibliotecas. In: Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofia*, III, p. 40-41; José Barboza Mello, *Síntese histórica do livro*. Rio de Janeiro: Editora Leitura, S.A., 1972, p. 214ss.. Devemos estar atentos ao fato de que em razão da dificuldade da fabricação e compra de livros – no século 13 documenta-

se a compra de um código de leis e uma coleção de leis canônicas pelo equivalente a 200 carneiros, que correspondia a 17 bois ou 50 porcos; “a Bíblia que Mentel imprimiu em Estrasburgo, em 1466, valia o equivalente a três bois” (Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 174) –, as “grandes bibliotecas” eram como a de Carlos V, rei da França, que em 1380 constava de pouco menos de 1.300 volumes; dos papas de Avinhão, na segunda metade do século 14, constituída de 2 mil volumes; a do papa Nicolau V (1447-1455), que dispunha na sua biblioteca do Vaticano de 5 mil manuscritos; e a de Sorbonne, que em meados do século 14 contava com 1.722 unidades; o que de fato era uma preciosidade, se considerarmos que no 10^o. século o catálogo de uma famosa biblioteca de um convento contava com 590 volumes. A biblioteca e a catedral de Estrasburgo só dispõem, em 1027, de 50 volumes. A de Notre Dame, de Paris, no século 13, consta de apenas dezenas de volumes. As bibliotecas dos mosteiros de Fleury constam de 330 volumes, o que era excepcional no século 11. Em 1764, a maior biblioteca da América do Norte britânica, Biblioteca de Harvard, dispunha de 5 mil volumes. Hoje a biblioteca dispõe de mais de 10 milhões de exemplares (ver A. J. Saraiva, *História da cultura em Portugal*, v. I, p. 79ss.; Jacques Verger, *As universidades na Idade Média*. São Paulo: Editora Unesp, 1990, p. 152-153; Jacques Verger, *Homens e saber na Idade Média*. Bauru, SP: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999, p. 112ss; T. M. Lindsay, *La Reforma en su contexto histórico*, p. 64; Matthew Battles, *A conturbada história das bibliotecas*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003, p. 90). Sobre o preço dos livros e o seu aluguel feito pelos estudantes, ver Jacques Verger, *As universidades na Idade Média*, p. 58-59; Jacques Verger, *Homens e saber na Idade Média*, p. 106ss; quanto à mudança pedagógica decorrente da construção de prédios para biblioteca, ver Jacques Verger, *As universidades na Idade Média*, p. 146. Para uma visão abrangente da história das bibliotecas, desde a Antiguidade até o século 20, consulte Hipólito Escolar, *Historia de las bibliotecas*, 2^a ed. Salamanca, Madri: Fundación Germán Sanchez Ruipérez, 1985, 571p. O autor dedica um capítulo às bibliotecas do Renascimento, ver as p. 191ss.; François Dosse, *A História*. Bauru, SP: Edusc, 2003, p. 225.

65 Cf. Jacob Burckhardt, *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*, p. 150-152.

66 Jacob Burckhardt, *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*, p. 152.

67 Ver Jacob Burckhardt, *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*, p. 154; Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. I, p. 97. Foi assim que surgiu a primeira gramática hebraica, escrita por um cristão, Reuchlin (1455-1522) em 1506. Ver Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. I, p. 97. Não devemos nos esquecer também que é deste período a publicação da “Bíblia poliglota complutense” – recebendo este nome por ter sido impressa em Complutum, forma latina da atual Alcalá, Espanha, onde Ximenes fundou uma Universidade –, que continha o Antigo Testamento em três idiomas, formatado em três colunas paralelas: hebraico, latim (da vulgata) e grego (da LXX), tendo, também, uma tradução latina interlinear. Na parte inferior da página, constava o Novo Testamento em grego e latim. Esta obra, promovida pelo Cardeal Francisco Ximenes de Cisneros (1437-1517), foi iniciada em 1502, sendo concluída em 1517 (o NT estava concluído desde 1514), sendo constituída por seis volumes. Todavia, o papa Leão X só deu permissão para a sua circulação em 22/3/1520. Ao que parece, esta obra não chegou à Alemanha antes de 1522 e Lutero não se utilizou dela para a sua tradução do Novo Testamento (ver mais detalhes em W. G. Kummel, *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 713-714; Wilson Paroschi, *Crítica textual do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1993, p. 107-108; E. Lohse, *Introdução ao Novo Testamento*. São Leopoldo, RS: Sinodal, © 1972, p. 261; Hipólito Escolar, *Historia del Libro*, 2ª ed. corregida y ampliada. Salamanca/Madri: Fundación Germán Sánchez Ruipérez/Pirámide, 1988, p. 416ss.). Quanto à disposição das três colunas da obra: hebraico, latim e grego, “Cisneros dizia que adotara esta disposição para recordar o lugar que a Igreja romana ocupava entre a sinagoga e a Igreja grega: posição análoga à do Cristo entre os dois ladrões!” (Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. I, p. 98).

68 Daqui originou-se o “Collège de France” (cf. Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. I, p. 97).

69 Ver Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. I, p. 97. Posteriormente, a Academia de Genebra, fundada por Calvino em 1559, passará a oferecer uma formação trilingue. Os alunos deveriam aprender, além do francês, o latim e o grego (Ford L. Battles, *Interpreting John Calvin*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1996, p. 62).

70 Jacob Burckhardt, *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*, p. 150-152.

71 Conforme expressão de Holmes (George Holmes, *A Europa na Idade Média: 1320-1450, hierarquia e revolta*. Lisboa: Presença, 1984, p. 267).

72 Para uma discussão a respeito da complexidade do sentido de “imitação”, ver Peter Burke, *As fortunas d’O cortesão: a recepção europeia ao cortesão de Castiglione*. São Paulo: Editora da Unesp, 1997, p. 95-100.

73 Cf. Ruy A. da Costa Nunes, *História da educação no Renascimento*, p. 31. Calvino (1509-1564), no seu comentário de Sêneca, chama Cícero de “o primeiro pilar da filosofia e literatura romana”. O humanista florentino Leonardo Bruni (1370-1444), numa carta, recomenda: “Aconselho-vos a ler os autores que possam ajudar-vos, não somente pelo seu assunto, mas também pelo esplendor do seu estilo e o seu talento literário, a saber: as obras de Cícero e as de todos aqueles que se aproximam do seu nível..., pois quereria que um homem distinto seja muito erudito e capaz de dar aos seus conhecimentos uma formulação elegante... É por isso que se não deve somente seguir as lições dos mestres, mas também instruir-se com os poetas, os oradores e os historiadores, para adquirir um estilo elegante, eloquente” (Leonardo Bruni, Correspondência. In: Adhemar Marques; Flávio Berutti; Ricardo Faria (Seleção), *História moderna através de textos*, 10. Org. São Paulo: Contexto, 2003 [Coleção textos e documentos; 3], p. 96-97).

74 Cf. Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma. I. A Reforma protestante*, p. 195.

75 Jacob Burckhardt, *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*, p. 159. É digno de nota que esta prática continuou, ainda que com algumas modificações (ver Jacob Burckhardt, *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*, p. 159-160). Neste sentido, a fina ironia do humanista Erasmo de Roterdã (1466-1536) –, o “Cícero” de seu tempo –, é mortífera. Em 1509, na sua obra *Elogio da loucura*, analisando os “vaidosos apreciadores da própria nobreza” (p. 98), diz: “Quanto mais ignorantes, tanto mais perfeitos se julgam em sua arte, e, assim, prevenidos em benefício próprio, aproveitam todas as ocasiões para celebrar os próprios louvores. Mas não penseis que não encontrem quem os aplauda, pois toda tolice, por mais grosseira que seja, sempre encontra sequazes. Mas, ainda é pouco: quanto mais contrária ao bom senso é uma coisa, tanto maior é o número dos seus admiradores, e constantemente se vê que tudo o que mais se opõe à razão é justamente o que se adota com maior avidez. Perguntar-me-eis por quê? Pois já não vos disse mil vezes? É porque quase todos são malucos. A ignorância tem, pois, dois grandes privilégios: um, que consiste em estar de perfeito acordo com o amor próprio, e outro, que consiste em trazer em si a maior parte do gênero humano” (Erasmo de Roterdã, *Elogio da loucura*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro (s.d.), p. 99-100).

76 A tarefa dos copistas era extremamente árdua, levando-os sistematicamente a concluírem o seu trabalho com um desabafo, que ficava registrado no livro copiado, como este: “Quem não sabe escrever julga que isso não é trabalho” (ver A. J. Saraiva, *História da cultura em Portugal*, I, p. 77). Ver Jacques Le Goff, Trabalho. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, SP/São Paulo: Editora da Universidade Sagrado Coração/Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 2, p. 567.

77 Edith Sichel, *O Renascimento*, p. 11-12. Não deixa de ser oportuno lembrar a observação de Febvre e Jean Martin, de que um livro sozinho talvez nunca convença ninguém; ele é apenas a prova material de conceitos, por isso, não se deve exagerar a importância do livro no surgimento e difusão da Reforma (Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O*

aparecimento do livro. São Paulo: Hucitec., 1992, p. 409). Isto é perfeitamente aplicável ao Humanismo.

78 Douglas C. McMurtrie (1888-1944), referindo-se à imprensa, observou que “seria difícil mencionar outra invenção, em qualquer época, de que o mundo estivesse tão desejado” (*O livro: impressão e fabrico*, 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1982), p. 150). Nery da Fonseca diz que a imprensa, “em âmbito universal, deflagrara o Renascimento” (Edson Nery da Fonseca, *Introdução à biblioteconomia*. São Paulo: Pioneira, 1992, p. 47)

79 Ver Jacques Verger, *As universidades na Idade Média*, p. 58.

80 Ver Victor Strauss, et. al., Priting. In: *Encyclopaedia Britannica* (1973), v. 18, p. 542; H. Pirenne, *História econômica e social da Idade Média*, p. 18. Saraiva afirma que “o clero foi, durante longo tempo, o intermediário único entre o livro e as camadas mais largas da população; e essa função de transmissor dos ensinamentos aureolados do prestígio mágico do que ‘está escrito’ foi uma das razões da sua força moral” (António José Saraiva, *História da cultura em Portugal*, I, p. 73-74). McMurtrie observa que no século 16 “A educação foi estimulada por esta convulsão intelectual e religiosa. Entre todas as classes sociais, exceto as mais baixas, surgiu um desejo intenso de aprender a ler, e, como consequência, os livros nunca mais se consideraram propriedade exclusiva de uma classe reduzida. Em vez disso, a procura popular de livros largamente difundidos, como a tradução da Bíblia de Lutero, era tão grande que para satisfazê-la se introduziu na indústria tipográfica a produção em massa” (D. C. McMurtrie, *O livro: impressão e fabrico*, p. 349). “Somente os servidores de Deus sabiam escrever e ler, e consideravam como seu dever explicar a história, de maneira a nela detectar os sinais de Deus” (Georges Duby, *Ano 1000, ano 2000, na pista de nossos medos*. São Paulo: Editora Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 1999, p. 17). Do mesmo modo, Paul Kristeller, *Tradição clássica e Pensamento do Renascimento*, p. 14. “Ao longo da Idade Média e grande parte do Renascimento, a Igreja Católica era a autoridade intelectual dominante de toda a Europa. Os eruditos europeus medievais eram membros do clero, as universidades em que

o saber antigo estava reunido e era estudado eram escolas da igreja” (Thomas Kuhn, *A Revolução Copernicana*, p. 123).

81 Ver António José Saraiva, *História da cultura em Portugal*, I, p. 73ss.; W. Stanford Reid, A propagação do Calvinismo no século 16. In: W. S. Reid, org. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990, p. 38.

82 Alister E. McGrath, *Origens intelectuais da Reforma*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2007, p. 27.

83 Ruy A. da Costa Nunes, *História da educação no Renascimento*, p. 21.

84 Abbott P. Usher, *História das invenções mecânicas*. Lisboa: Edições Cosmos, 1973, v. 2, p. 45.

85 Francis Bacon, *Novum Organum*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XIII), 1973, I.129. p. 94. Na Inglaterra não era estranho ser identificada a invenção da imprensa com a providência de Deus (ver Christopher Hill, *A Bíblia inglesa e as revoluções do século 17*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 30).

86 Cf. Fernand Braudel, *Civilização material, economia e capitalismo: séculos 15-18*, v. 1, p. 366.

87 Ver Hipólito Escolar, *Historia del Libro*, p. 366.

88 Ver Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 273, 374; Victor Strauss, et. al., Printing. In: *Encyclopaedia Britannica* (1973), v. 18, p. 542; Hipólito Escolar, *Historia del Libro*, p. 364; W. Stanford Reid, A propagação do Calvinismo no século 16. In: W. S. Reid, org. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*, p. 39; Jacques Verger, *Homens e saber na Idade Média*, p. 124.

89 Estes números são estimativos; Febvre e Martin falam que “236 localidades pelo menos viram prelos funcionar” (Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 273). Este movimento, longe de diminuir, continua incrementado no século 16 (ver Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 273ss.; Hipólito Escolar, *Historia del Libro*, p. 387ss.).

90 Este número tendeu a aumentar; calculando-se por baixo, acredita-se que no século 16 foram impressos entre 150 e 200 milhões de exemplares (ver Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 374).

91 A Itália era campeã em publicação de livros em latim, 82,5%, seguida de perto pela Alemanha: 80,3% e França: 71% e, mais distantemente, pela Espanha: 48% e Inglaterra: 45% (cf. Hipólito Escolar, *Historia del Libro*, p. 365). Contudo, no século 16, especialmente a partir de 1530, o latim foi perdendo terreno para as línguas nacionais (ver Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 448ss.). Burke observa que “o latim era a língua não só da igreja, mas também do direito e de boa parcela da administração pública. A alternativa a ele não era o italiano, mas sim os dialetos. Embora o toscano estivesse ampliando seu espaço no início do período moderno no domínio da literatura, ele ainda não havia invadido os domínios dos negócios, da política e da igreja, muito menos a privacidade da família” (Peter Burke, Os usos da alfabetização no início da Itália moderna. In: Peter Burke; Roy Porter, orgs. *História social da linguagem*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997, p. 19). Sobre a preeminência do latim nas obras dos séculos 14 ao 19, ver Peter Burke, Heu domine, adsunt Turcae: esboço para uma história social do latim pós-medieval. In: Peter Burke; Roy Porter, orgs., *Linguagem, indivíduo e sociedade*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993, p. 41ss. Jacques Verger, *Homens e saber na Idade Média*. Bauru, SP: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999, p. 119.

92 É interessante notar que uma das agravantes na condenação de Galileu Galilei (1633) é que ele, além de seguir a hipótese copernicana, escrevia em italiano. Diziam os acusadores: “A língua (...) mais indicada para arrastar para o seu lado o povo ignorante no meio do qual o erro tem mais aceitação” (*Apud* Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 183).

93 Cf. Imprensa. In: *ENB* (1981), v. 9, p. 192; Hipólito Escolar, *Historia del Libro*, p. 364,365. Ver outros dados em Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 377ss. Christopher Hill mostra a primazia dos livros científicos publicados na Inglaterra e que 90% deles eram escritos em inglês. Conclui: “Com a duvidosa exceção da Itália, nenhum país apresenta uma proporção tão alta de livros científicos em vernáculo nesse período (1475-1640)” (Christopher

Hill, *Origens intelectuais da Revolução inglesa*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 28).

94 Cf. Jean Delumeau, *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 77. Consta que no século 15 foram feitas 133 edições da *Vulgata* (ver John F. H. New, *Renaissance and Reformation: A Short History*, p. 106).

95 Peter Burke, Os usos da alfabetização no início da Itália moderna. In: Peter Burke; Roy Porter, orgs. *História social da linguagem*, p. 37.

96 Cf. Jacques Verger, Universidade. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, orgs. *Dicionário temático do Ocidente medieval*, v. 2, p. 587.

97 Ver Hipólito Escolar, *Historia del Libro*, p. 316-317; Fernando Guedes, *O livro como tema: história, cultura e indústria*. Lisboa: Editorial Verbo, 2001, p. 25.

98 Ou em 1462, conforme estudo feito por Honrad Haebler (cf. McMurtrie, *O livro: impressão e fabrico*, p. 205) “Ela foi introduzida na Itália pelos alemães (Konrad de) Sweynheim e (Arnold) Pannartz, que haviam trabalhado com Fust em Mainz. Instalaram a sua prensa primeiro no mosteiro de Subiaco (1465), depois no palácio dos Massimi em Roma (1467) (*Meditationes de vita Christi*, Juan Torquemada) e começaram a editar obras de Cícero. Em Veneza, João Spira imprimiu Plínio, o Velho, em 1469 (no mesmo ano, porém um pouco antes, fez duas edições de *Epistolae ad familiares*, Cícero). Em Florença, Bernardo Cennini estampou o comentário de Servius à obra de Virgílio (1471-1472). Em 1500 já se haviam publicado na Itália uns cinco mil livros dos quais Florença e Bolonha produziram trezentos, Milão editou seiscentos, Roma mais de novecentos, e Veneza, 2.835” (Ruy A. da Costa Nunes, *História da educação no Renascimento*, p. 21-22). Veneza, com cerca de 85 mil habitantes no início do século 15, privilegiava a educação (ver Peter Burke, Os usos da alfabetização no início da Itália moderna. In: Peter Burke; Roy Porter, orgs. *História social da linguagem*, p. 17, 35). Antes do final do século 15, tornar-se-ia a “a capital dos impressores” (cf. Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 271) (ver Hipólito Escolar, *Historia del Libro*, p. 318ss.; Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 267). No final do século 15, não menos de 73 cidades italianas

dispunham de impressoras (cf. A. J. Saraiva, *História da cultura em Portugal*, II, p. 115). O problema de se datar com precisão a introdução da imprensa nos diversos países se deve a três fatores especiais: 1) Em alguns casos, à não existência de nenhum exemplar da suposta primeira obra; 2) A ausência de datas e nomes dos impressores em algumas dessas obras; 3) Algumas obras serem atribuídas a outras cidades, a fim de seus editores escaparem da perseguição movida pelas autoridades.

99 Ver Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. I, p. 98. A imprensa se estabelece em Paris em 1470, na Sorbonne (cf. Jacques Lafaye, *Albores de la imprenta. El libro en España y Portugal y sus posesiones de ultramar (siglos 15-16)*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002 (Primeira reimpressão, 2004), p. 27; Fernando Guedes, *O livro como tema: história, cultura e indústria*, p. 26. A primeira Bíblia impressa na França se deu em 1476, pelos tipógrafos alemães radicados em Paris, Ulrich Gering, Michael de Friburgo e Martin Crantz (cf. D. C. McMurtrie, *O livro: impressão e fabrico*, p. 209,211). A imprensa proliferou na França nos últimos 20 anos do século 15; em 1480 só havia impressoras em nove cidades; em 1500 atingiu 40 cidades, continuando no século 16 seu progresso, ainda que algumas tipografias tivessem uma duração efêmera (ver Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 272; 278ss.; 283).

100 Ou em 1473, cf. D. C. McMurtrie, *O livro: impressão e fabrico*, p. 195ss, 212. Em 1523, foi publicado o primeiro Novo Testamento em holandês (cf. Earle E. Cairns, *O Cristianismo através dos séculos*, p. 263).

101 Há uma variedade de obras candidatas à primeira a ser impressa em território espanhol (ver Hipólito Escolar, *Historia del Libro*, p. 329ss.). “A característica desta primitiva imprensa espanhola foi o emprego em larga escala da língua hebraica; os judeus espanhóis, apesar da Inquisição, foram fator de relevo na divulgação desta arte naquele país, publicando não só obras em hebreu, mas também muitos textos cristãos” (D. C. McMurtrie, *O livro: impressão e fabrico*, p. 214). Logo, a Igreja Romana iria dar o primeiro sinal de alarme contra as publicações indiscriminadas. Assim, “em 1501 o papa Alexandre VI (1492-1503) exigia que os príncipes cristãos instituíssem um sistema

de autorização de trabalhos tipográficos, e para isso uma Real Pragmática foi prontamente baixada (julho de 1502) em Castela, vizinha de Portugal” (Laurence Hallewell, *O livro no Brasil: sua história*. São Paulo: T. A. Queiroz/Edusp. 1985, p. 3).

102 Westminster, Londres (Fernando Guedes, *O livro como tema: história, cultura e indústria*, p. 26).

103 A impressão foi feita em Genebra. A primeira obra impressa na Suíça deu-se em Basileia (1467-1468); todavia, devemos nos lembrar que no século 15 Basileia estava sob o domínio alemão (ver Hipólito Escolar, *Historia del Libro*, p. 314, 327; Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 267; Asa Briggs; Peter Burke, *Uma história social da mídia – De Gutenberg à Internet*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 26; Fernando Guedes, *O livro como tema: história, cultura e indústria*, p. 26).

104 No caso de Portugal temos um problema de data. António Mendes Correia (Tipografia. In: António da Costa Leão, et. al. (dir.), *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*. Lisboa/Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia Limitada, v. 31, 1960, p. 727-728), afirma que por volta do ano de 1465 os impressores Emanuel Semons, nuremberguês, e Christophe Soll, de Altdorf, vieram para Portugal, onde imprimiram livros para o Prior do Convento de Santa Cruz, “cujo Colégio constituía naquele tempo o mais alto Instituto de ensino em Portugal, superior em categoria à própria universidade de Lisboa: então bastante desacreditada” (p. 727). No entanto, Escolar, McMurtrie, Hallewell e Saraiva (Hipólito Escolar, *Historia del Libro*, p. 329; D. C. McMurtrie, *O livro: impressão e fabrico*, p. 216-217; Laurence Hallewell, *O livro no Brasil: sua história*, p. 1-2; A. J. Saraiva, *História da cultura*, II, p. 124-125), descartam esta hipótese, alegando falta de base documental, dizendo que a primeira obra impressa em Portugal com tipo móvel foi o Pentateuco em hebraico, editado em 30/6/1487, na cidade de Faro, pelo tipógrafo judeu Samuel Porteira e seu filho Davi. Ao que parece, a primeira imprensa a editar obra vernácula em Portugal foi fundada em Braga, pelo impressor alemão itinerante João de Gherlinc (dez./1494) e, depois, em Lisboa por Valentim Fernandes da Morávia, e Nicolau da Saxônia; o seu primeiro trabalho foi a *Vita Christi*, de Ludolfo da

Saxônia († 1378), em 4 volumes, – que fora traduzido do latim em 1445 pelo frei Bernardo de Alcobaça e posteriormente revisado pelos padres da ordem de S. Francisco de Emxobregas –, publicada em 1495 por ordem da rainha D. Leonor (ver L. Hallewell, *O Livro no Brasil: sua história*, p. 2-3; Imprensa: In: José Lello; Edgar Lello, org. *Lello Universal*, Porto: Lello; Irmãos Editores [s.d.], v. I, p. 1.270; D. M. McMurtrie, *O livro: impressão e fabrico*, p. 216; A. J. Saraiva, *História da cultura*, II, p. 124ss.; Venâncio Deslandes, *Documentos para a história da tipografia portuguesa nos séculos 16 e 17*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, E. P., 1988, p. 25-26; Fernando Guedes, *O livro como tema: história, cultura e indústria*, p. 26-27). Apenas como curiosidade, cito que a “conversão” de Iñigo Lopez de Loyola (1491-1556) – futuro fundador da Companhia de Jesus (27/9/1540) – em 1522, deu-se por meio da leitura desta obra (veja Michael Mullett, *A Contrarreforma e a Reforma católica nos princípios da Idade Moderna Europeia*. Lisboa: Gradiva, 1985, p. 36). Quanto à tentativa da rainha D. Leonor de divulgar a Bíblia em Portugal, ver Frans L. Schalkwijk, *Igreja e Estado no Brasil holandês 1630-1654*. Recife: Pe. Fundarte (Coleção Pernambucana – 2ª fase, v. 25), 1986, p. 13-14.

Aparentemente o primeiro nome português a aparecer como impressor foi o de Rodrigo Álvares na cidade do Porto, em 1497, quando imprimiu as *Constituições do Estado* e, em 1498, *Evangelhos e Epístolas com suas exposições em romance* (Fernando Guedes, *O livro como tema: história, cultura e indústria*, p. 27). A difusão da imprensa foi lenta em Portugal; alista-se 1.312 edições publicadas no século 16 (cf. A. J. Saraiva, *História da cultura*, II, p. 128).

105 O primeiro livro datado é desta época (*Apóstolo*). No entanto, Lucien Febvre e Henry-Jean Martin, dizem que podemos recuar a data até 1553 se considerarmos edições anônimas não datadas (Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 299).

106 “Em 1480, tipografias funcionaram em mais de 110 cidades situadas em toda a Europa Ocidental, das quais umas 50 na Itália, cerca de 30 na Alemanha, cinco na Suíça, duas na Boêmia, nove na França, oito na Holanda, cinco na Bélgica, oito na Espanha, uma na Polônia e quatro na Inglaterra. Desde essa data, utilizam-se por toda parte os

livros impressos (...). Graças ao afluxo dos tipógrafos alemães, os maiores centros de imprensa não estão mais situados somente na Alemanha, mas também na Itália” (Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 270). Ver também Asa Briggs; Peter Burke, *Uma história social da mídia – De Gutenberg à Internet*, p. 26.

107 Pierre Chaunu, *O tempo das Reformas (1250-1550): história religiosa e sistema de civilização: II A Reforma protestante*. Lisboa: Edições 70 (1993), p. 29.

108 Ou 1535 (cf. José Barboza Mello, José Barboza Mello, *Síntese histórica do livro*, p. 267ss).

109 A segunda impressora só seria instalada no México 20 anos depois (1559), contudo, o crescimento desta empresa dar-ser-ia de maneira sistemática: no século 16 foram impressas 116 obras, enquanto que no século 17 1.228 (cf. Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 303) (ver Hipólito Escolar, *Historia del Libro*, p. 431ss.; D. C. McMurtrie, *O livro: impressão e fabrico*, p. 411ss.).

110 Sendo impresso o primeiro livro em 1584 (ver José Barboza Mello, *Síntese histórica do livro*, p. 280).

111 Para maiores detalhes, ver Hermisten Maia Pereira da Costa, *O conceito de “fé explícita” e a educação: uma perspectiva Reformada*. São Paulo: 2004.

112 Quanto à perspectiva puritana de “educação”, ver Leland Ryken, *Santos no mundo*. São José dos Campos, SP: Fiel, 1992, p. 167-181.

113 Harvard College, que foi criado em 1636 na vila de New Town depois (1638) chamada de Cambridge em homenagem ao Rev. John Harvard que estudara em Cambridge, recebeu este nome também em homenagem ao pastor puritano John Harvard (1607-1638), que havia doado 800 libras e uma biblioteca com 260 títulos perfazendo um total de 400 volumes (compare Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 305; Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996 [reimpr.], p. 44; Matthew Battles, *A conturbada história das bibliotecas*, p. 87). “Aproximadamente três quartos dos livros eram obras de Teologia, a maioria das quais consistia em comentários bíblicos e sermões puritanos. Cícero, Sêneca e Homero figuravam entre as

opções clássicas, mas não havia outras obras literárias além dessas. Era, enfim, a coleção de um pastor puritano atuando numa colônia perdida nos confins do Novo Mundo. Mas os livros legitimaram a pequena escola, provendo-a dos fundamentos intelectuais de que uma faculdade necessita. A escola foi-lhe grata, tomando para si o sobrenome de seu benfeitor, e New Town passou a chamar-se Cambridge, em homenagem à *alma mater* do finado pastor” (Matthew Battles, *A conturbada história das bibliotecas*, p. 87). A escola recebeu outros donativos e o Estado completou o restante (ver *Primeiros frutos da Nova Inglaterra* [1643]. In: Harold C. Syrett, org. *Documentos históricos dos Estados Unidos*. São Paulo: Cultrix, 1980, p. 29 [este folheto foi publicado em 1643, em Londres, por ocasião da formatura da primeira turma de Harvard]. Aqui temos uma espécie de histórico da instituição, acompanhado dos seus estatutos e vida cotidiana; ele é um apelo para a aquisição de mais fundos...). Este documento começa assim: “Depois que Deus nos conduziu sãos e salvos para a Nova Inglaterra, e construímos nossas casas e asseguramos o necessário para nossos meios de subsistência, edificamos locais convenientes para o culto de Deus e estabelecemos nosso governo civil. Depois disso, uma das coisas que mais ambicionávamos era incentivar o ensino e perpetuá-lo para a posteridade; temendo deixar um clero ignorante para as igrejas, quando nossos atuais Ministros repousarem ao pó”. Houghton apresenta uma gravura dos prédios de Harvard em 1726 (S. M. Houghton, *Sketches From Church History*. Carlisle, Pensilvânia: The Banner of Truth Trust, 2000 [reimpr.], p. 171). Quanto às dificuldades posteriores da biblioteca, veja Matthew Battles, *A conturbada história das bibliotecas*, p. 89-90. Battles informa-nos que o nº. atual de livros da biblioteca (c. 2003) é de mais de 10 milhões de exemplares (Matthew Battles, *A conturbada história das bibliotecas*, p. 90).

114 “A fórmula do juramento de obediência prestado pelo cidadão ao governo” (Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 305).

115 Ver D. C. McMurtrie, *O livro: impressão e fabrico*, p. 421ss.; Carlos Rizzini, *O jornalismo antes da tipografia*. São Paulo: Companhia Editora

Nacional, 1977, p. 161; *Encyclopaedia Britannica*, verbetes: “Daye, Stephen”, “Priting”, “Harvard University”.

116 Esta edição metrificada dos Salmos foi destinada à adoração pública e privada dos fiéis, tornando-se extremamente popular. Em 1773 esta obra já havia atingido cerca de setenta edições. Na 3ª edição de 1651, 36 outras “canções da Escritura” foram inseridas. A 9ª. edição de 1698, “foi a primeira a incluir tons, treze deles em duas partes, melodia e baixo, inseridos numa seção final, sendo considerada a primeira composição musical impressa na América” (L. Gordon Tait, *Bay Psalm Book*. In: Donald K. McKim, org. *Encyclopaedia of the Reformed Faith*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992, p. 31). Este “hinário” tornou-se o mais popular de todos os “saltérios” publicados em inglês (cf. H. McElrath, *Bay Psalm Book*. In: Keith Crim, gen. Ed. *Abingdon Dictionary of Living Religions*. Nashville, Tennessee: Abingdon, 1981, p. 93-94).

117 Essa Bíblia, patrocinada pela Associação Inglesa para a propagação dos Evangelhos entre os índios da Nova Inglaterra, não foi publicada em inglês, mas na língua algonquiana, falada pela tribo Pequot dos índios iroquianos de Massachussetts, “uma língua não escrita composta de sons guturais e inflexões de voz” (Ruth A. Tucker, “... *E até aos confins da Terra...*”. São Paulo: Vida Nova, 1986, p. 90). O autor desta proeza foi o ministro presbiteriano John Eliot (1604-1690) – “o apóstolo dos índios” –, que se dedicou ao trabalho missionário nesta tribo, aprendendo a língua e elaborando uma gramática. Antes da Bíblia, havia sido impresso *Communion of Church*, de Eliot (ver *idem, ibidem*, p. 88ss.; Stephen Neill, *História das missões*. São Paulo: Vida Nova, 1983, p. 230-231; Robert H. Glover, *The Progress of World-Wide Missions*, 4ª ed. Nova York: Harper & Brothers Publishers, 1939, p. 85-87; George L. Prentiss, Eliot. In: Philip Schaff, org. *Religious Encyclopaedia: Or Dictionary of Biblical, Historical, Doutrinal, and Practical Theology*. Chicago: Funk & Wagnalls, Publishers (revised edition), 1887, v. I, p. 715-716 (doravante citado como RED); Hipólito Escolar, *Historia del Libro*, p. 470). D. C. McMurtrie, *O livro: impressão e fabrico*, p. 423ss. traz a reprodução do frontispício das seguintes obras citadas: *The Whole Booke of Psalmes* e da “*Bíblia de Eliot*”. O frontispício

dessa Bíblia encontra-se também reproduzido. In: Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*, p. 75. Essa Bíblia é considerada primorosa em seu cuidado tipográfico (cf. José Barboza Mello, *Síntese histórica do livro*, p. 287).

118 Cf. Livro. In: Otávio Malta, et. al. *EMI*, v. 13, p. 6.959 e D. C. McMurtrie, *O livro: impressão e fabrico*, p. 421ss.; C. Rizzini, *O jornalismo antes da tipografia*, p. 161ss. Para maiores detalhes sobre a evolução da imprensa nos Estados Unidos, ver Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 305ss; D. C. McMurtrie, *O livro: impressão e fabrico*, p. 427ss.; Edwin Emery, *História da imprensa nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Editora Lido (1965), p. 39ss.

119 Ver, sobre isso, Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 447ss.

120 Ver Imprensa. In: *ENB* (1981), v. 9, p. 192-193.

121 Cf. Otávio Malta, et. al. Livro. In: *EMI*, v. 13, p. 6.959.

122 Jacob Burckhardt, *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*, p. 142.

123 Ver Giovanni Reale; Dario Antiseri, *História da Filosofia*, II, p. 23.

124 P. D. Nogare, *Humanismos e anti-humanismos*, p. 67. Ver, também, Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma. I. A Reforma protestante*. São Paulo: Quadrante, 1996, p. 172.

125 Francis Bacon, *Advancement of Learning*, em *Works*, org. J. Spedding et. al. (1857-1874), III, 476-477. *Apud* H. R. Trevor-Roper, *Religião, reforma e transformação social*. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes (1981), 153.

126 Para Heráclito de Éfeso (c. 540-c. 480 a.C.), o *Logos*, a inteligência divina, é comum a todos os homens, mesmo que alguns vivam como se cada um tivesse um entendimento particular. O *Logos* governa o universo (ver Heráclito, *Fragmentos*, 1,16,32,64,67 e 72. In: Gerd A. Bornheim, org. *Os filósofos pré-socráticos*, 3ª ed. São Paulo: Cultrix, 1977, p. 36ss). Para um estudo abrangente do pensamento de Heráclito, além da leitura obrigatória de seus fragmentos, consulte Damião Berge, *O Logos heraclítico: introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969, 452 p. Ver também G. Fries, Palavra. In: *NDITNT*, v. 3, p. 392-393.

127 Fernando S. Lima, Renascimento. In: *ENB* (1967), v. 12, p. 5.

128 Umberto Padovani, *Filosofia da religião*. São Paulo: Melhoramentos/Edusp, 1968, p. 89.

129 Ver adendo sobre Cristianismo e Filosofia.

130 Cf. Ruy A. da Costa Nunes, *História da educação no Renascimento*, p. 20.

131 Sobre este assunto, ver adendo: *Universidades medievais*.

132 Nos séculos 13 e 15 encontramos o clímax do debate pró e contra o aristotelismo, tendo vencido a batalha Tomás de Aquino (1225-1274) – aquele que é considerado o “apogeu do pensamento escolástico” –, com a sua síntese do pensamento de Aristóteles. O tomismo tornou-se a interpretação padrão – ainda que não a única –, do pensamento de Aristóteles para a Igreja Romana. Essa concepção passou a vigorar em geral nas Universidades católicas. A sua influência deveu-se aos dominicanos e a consolidação do seu pensamento foi alcançada no século 16 por meio dos jesuítas e do Concílio de Trento (1545-1563), que formulou diversos de seus pronunciamentos amparados na interpretação de Tomás (ver W. Corduan, Tomismo. In: *EHTIC*, III, p. 543-545).

Tanta é a devoção para com Aristóteles que, em uma obra medieval, *Vida de Aristóteles*, este é considerado como um precursor de Cristo (cf. T. M. Lindsay, *La Reforma en su Contexto Histórico*, p. 70-71).

No início do século 16, Lutero (1483-1546), escrevendo uma carta a seu amigo João Lang, refere-se a Aristóteles como “esse palhaço que, com sua máscara grega, tanto enganou a igreja” (Carta de 8/2/1517, citada por Joachim Fischer na introdução do livro: *Martinho Lutero: obras selecionadas*. São Leopoldo/Porto Alegre, RS: Sinodal/Concórdia, 1987, v. 1, p. 13). Dois meses depois, em outra carta a João Lang, diz: “Nossa Teologia e Agostinho progridem bem, com a ajuda de Deus, e predominam em nossa universidade. Aristóteles decai pouco a pouco e está sendo arruinado” (Carta de 18/5/1517, *Apud idem, ibidem*, p. 13-14).

No período de 21/8/1517 a 4/9/1517, Lutero, combatendo o conceito vigente de que “sem Aristóteles ninguém se torna teólogo”, escreveu: “Muito pelo contrário, ninguém se torna teólogo a não ser sem

Aristóteles” (Martinho Lutero, *Debate sobre a Teologia escolástica*. In: *idem, ibidem*, v. 1, tese 44, p. 17). No ano seguinte, Lutero exarou: “Quem quiser filosofar sem perigo em Aristóteles precisa antes tornar-se bem tolo em Cristo” (Martinho Lutero, *O debate de Heidelberg* (1518). In: *Idem, Ibidem*, v. 1, tese 29, p. 39). “Se Aristóteles tivesse conhecido o poder absoluto de Deus, ter-lhe-ia sido impossível afirmar que a matéria permanece por si mesma” (*idem, ibidem*, tese 34, p. 39-40). No combate de Lutero aos ensinamentos de Aristóteles, vemos como este era predominante nas Universidades, mesmo no século 16...

Podemos tomar o testemunho de Descartes, ainda que tardio, como um bom exemplo da perpetuação da formação tomista, ainda que em declínio, mas atuante no século 17. René Descartes (1596-1650), que é considerado o “pai da Filosofia moderna” e da “Geometria analítica”, à semelhança de Francis Bacon (1561-1626), insistiu na inutilidade da lógica aprendida nas escolas. Descartes estudou no recém-inaugurado Real Colégio da Companhia de Jesus La Flèche (1604). Tendo uma formação tradicional no escolasticismo aristotélico, estudando Gramática, História, Poesia e Retórica (1606-1612). No entanto, terminou o seu curso revelando a sua frustração. Em 1637, no seu *Discurso do método*, escreveu:

“Fui nutrido nas letras desde a infância (10 anos), e por me haver persuadido de que, por meio delas, se podia adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, sentia extraordinário desejo de aprendê-las. Mas logo que terminei todo esse curso de estudos, ao cabo do qual se costuma ser recebido na classe dos doutos, mudei inteiramente de opinião. Pois me achava enleado em tantas dúvidas e erros que me parecia não haver obtido outro proveito, procurando instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância. E, no entanto, estivera numa das mais célebres escolas da Europa (La Flèche), onde pensava que deviam existir homens sábios, se é que existiam em algum lugar da Terra” (R. Descartes, *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 15), 1973, I, p. 38).

Ele deixou o colégio em 1612, convencido de que o método e a física aristotélicas eram responsáveis pela falta de progresso das ciências.

Transferiu-se, então, para Paris, dedicando-se, conforme o costume da época, à carreira militar, alistando-se no exército do príncipe protestante Maurício de Nassau (1618), na Holanda, aliada da França contra os espanhóis e, em 1619, ingressou no exército comandado pelo católico Maximiliano, Duque de Baviera, contra o rei da Boêmia. Contudo, como observou Colin Brown, “sempre tomando o cuidado de transferir-se para outro lugar quando surgiam dificuldades” (Colin Brown, *Filosofia e fé cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1983, p. 38).

De 1619 a 1628, Descartes viajou por vários países da Europa para ler e estudar “no grande livro do mundo”, conforme sua própria descrição:

“Eis por que, tão logo a idade me permitiu sair da sujeição de meus preceptores, deixei inteiramente o estudo das letras. E, resolvendo-me a não mais procurar outra ciência, além daquela que se poderia achar em mim próprio, ou então no grande livro do mundo, empreguei o restante de minha mocidade em viajar, em ver cortes e exércitos, em frequentar gente de diversos humores e condições, em recolher diversas experiências, em provar-me a mim mesmo nos reencontros que a fortuna me propunha e, por toda parte, em fazer tal reflexão sobre as coisas que se me apresentavam, que eu pudesse tirar delas algum proveito (...). Mas, depois que empreguei alguns anos em estudar assim no livro do mundo, e em procurar adquirir alguma experiência, tomei um dia a resolução de estudar também a mim próprio e de empregar todas as forças de meu espírito na escolha dos caminhos que devia seguir. O que me deu muito mais resultado, parece-me, do que se jamais tivesse me afastado de meu país e de meus livros” (René Descartes, *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 15), 1973, I, p. 41).

Ainda no final do século 17 e início do 18, vemos a indisposição para com Aristóteles em determinados círculos. No verbete “Filosofia” da famosa *Enciclopédia Francesa*, lemos:

“Nada parou tanto o progresso das coisas nem limitou tanto os espíritos como essa excessiva admiração pelos antigos (...) Aristóteles nunca criou um verdadeiro filósofo, antes abafou bastantes que o poderiam ter sido se lhes tivesse sido permitido. E o mal está em que, uma vez estabelecida entre os homens uma fantasia desta espécie, o

fica por muito tempo; durante séculos e séculos a ela se recorre, mesmo depois de se lhe ter conhecido o ridículo. Se um dia se entusiasmarem com Descartes, e o puserem no lugar de Aristóteles, praticamente dar-se-á o mesmo inconveniente” (Filosofia. In: *Enciclopédia francesa (A Enciclopédia: textos escolhidos)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1974, p. 78).

133 Comentando a respeito da Academia Platônica de Florença, Hirschberger diz: “O que nela se pretendia era uma síntese da Filosofia grega e do Cristianismo. Mas uma síntese na qual uma concepção otimista e ébria da beleza diria ‘sim’ ao mundo, e de modo mais desenvolvido do que podia ousá-lo o Cristianismo, mais providente, com a sua ciência da natureza humana enfraquecida pelas paixões e necessitada da graça. Já havia uma síntese no platonismo dos padres: era o platonismo penetrado de Cristianismo. Na síntese da Renascença há penetração do paganismo. Nem sempre deliberada e consciente, mas este se fazia presente, e os adversários dos homens de Florença sempre lho lançavam em rosto” (Johannes Hirschberger, *História da Filosofia moderna*, p. 27-28). Devemos recordar que o debate sobre a preeminência da Filosofia de Aristóteles ou a de Platão permanecia nos círculos humanistas... Muitos humanistas adotaram o aristotelismo, especialmente em Pádua (ver Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of The European Reformation*, p. 34).

134 Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. II, p. 74.

135 Ruy A. da Costa Nunes, *História da educação no Renascimento*, p. 20-21.

136 Ver Ruy A. da Costa Nunes, *História da educação no Renascimento*, p. 21.

137 Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 10.

138 Sobre a Academia de Florença, ver Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought and The Arts: Collected Essays*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990, p. 89-101.

139 Henri Pirenne (1862-1935), analisando a Idade Média, diz: “Neste mundo rigorosamente hierárquico, o primeiro lugar, e o mais importante, pertence à igreja. Esta possui, ao mesmo tempo,

ascendência econômica e ascendência moral. Seus inumeráveis domínios são tão superiores aos da nobreza por sua extensão, como, ela mesma, é superior à nobreza por sua instrução. Além disso, só ela pode dispor, graças às oferendas dos fiéis e às esmolas dos peregrinos, de uma fortuna monetária que lhe permite, em tempo de penúria, emprestar seu dinheiro aos leigos necessitados. Enfim, em sua sociedade que tornou a cair em geral ignorância, só ela possui ainda estes dois instrumentos indispensáveis a toda cultura: a leitura e a escrita. Deste modo, reis e príncipes são forçados a recrutar, no clero, seus chanceleres, secretários e ‘notários’, em suma, todo o pessoal douto de que lhes é impossível prescindir” (H. Pirenne, *História econômica e social da Idade Média*, p. 18) (ver Peter Burke, *Uma história social do conhecimento: de Gutenberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 29-30, p. 109ss).

Na realidade, há muito que a igreja controlava o saber. Marrou observa que nos séculos 6º.-7º., “... Por força das circunstâncias, a partir do momento em que as escolas profanas, herdadas da Antiguidade, acabaram de desaparecer, essas escolas religiosas tornam-se o único instrumento pelo qual se adquire e transmite a cultura. Todos os seus beneficiários são, em princípio, pessoas da igreja: mas não é um traço característico de nossa idade média latina que a ciência seja, antes de tudo, mister do clero?”. Todavia, o autor acrescenta: “Entretanto, já desde o século 6º. sua clientela começa a ampliar-se” (Henri-Irénée Marrou, *História da educação na Antiguidade*. São Paulo: E.P.U., 5ª. reimpressão, 1990, p. 512).

140 Verger diz que “em Bolonha, a cidade inteira enlutava-se quando dos funerais dos professores. E ainda hoje, nas igrejas dos mendicantes e mesmo ao ar livre, os túmulos dos doutores bolonheses e paduanos são para nós a última manifestação de sua glória” (J. Verger, *As universidades na Idade Média*, p. 146).

141 Os mestres de Bolonha são denominados de “homens nobres e principais cidadãos”. Os estudantes tratam os seus mestres favoritos por *dominus meus* (“meu senhor”) (ver: Jacques Le Goff, *Os intelectuais na Idade Média*, 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 99).

142 J. Burckhardt, *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*, p. 160. Ver Jacques Le Goff, *Por amor às cidades*, p. 64. Concomitante a isso, as universidades ficam cada vez mais distantes dos estudantes de poucos recursos financeiros – os quais “havia sido o fermento das faculdades” – e muitos dos professores passam cada vez mais a olhar com atenção os seus ganhos (ver Jacques Le Goff, *Os intelectuais na Idade Média*, p. 95ss., J. Verger, *As universidades na Idade Média*, p. 142ss.). Contudo, isto não pode ser generalizado visto que muitos professores continuavam ganhando pouquíssimo, tendo de completar a sua renda como professor particular, copista ou em alguma de suas especialidades (ver J. Verger, *As universidades na Idade Média*, p. 140ss. e Peter Burke, *Uma história social do conhecimento: de Gutenberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 28).

143 André Corvisier, *História moderna*, 2ª ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1980, p. 54. Ficino foi quem traduziu pela primeira vez Platão e Plotino, colocando-os em latim e parte da tradução em italiano (cf. Ernst Bloch, *Entremundos en la Historia de la Filosofía*, p. 154). Ele também foi responsável pelo reavivamento do interesse pelos escritos de Platão. Na Academia de Ficino, fixou-se um dia da semana em que era proibido usar outra língua que não fosse a de Platão (cf. Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 193).

144 Cf. Paul Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*, p. 89.

145 Cf. J. Burckhardt, *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*, p. 166.

146 Cf. Émile Bréhier, *História da Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1977/1978, I/1, p. 208; Johannes, Hirschberger, *História da Filosofia moderna*, p. 29-30.

147 A. Corvisier, *História moderna*, p. 54.

148 Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 198. Talvez esta história da lâmpada seja uma “lenda mal-intencionada” (ver André Chastel, *Arte e humanismo em Florença na época de Lourenço, o Magnífico: estudos sobre o renascimento e o humanismo platônico*. São Paulo: Cosac Naify, 2012, p. 129).

149 É. Bréhier, *História da Filosofia*, I/1, p. 208.

150 Nicolau Berdiaeff, *Uma nova Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936, p. 11.

151 *Apud* Platão, *Teeteto*, 152^a In: *Teeteto-Crátilo*, 2^a ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988, p. 15. Citado também em Platão, *Crátilo*, 385e. Aristóteles diz: “O princípio (...) expresso por Protágoras, que afirmava ser o homem a medida de todas as coisas (...) outra coisa não é senão que aquilo que parece a cada um também o é certamente. Mas, se isto é verdade, conclui-se que a mesma coisa é e não é ao mesmo tempo e que é boa e má ao mesmo tempo, e, assim, desta maneira, reúne em si todos os opostos, porque amiúde uma coisa parece bela a uns e feia a outros, e deve valer como medida o que parece a cada um” (*Metafísica*, XI, 6. 1 062. Ver também Platão, *Eutidemo*, 286). Platão, diferentemente de Protágoras, entendia que a medida de todas as coisas estava em Deus. “Aos nossos olhos a divindade será ‘a medida de todas as coisas’ no mais alto grau” (Platão, *As leis*. Bauru, SP: Edipro, 1999, IV, 716c. p. 189).

152 Cf. Battista Mondin, *Curso de Filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1981, v. II, p. 14. Expressão semelhante usada por Pico della Mirandola: *mundi copulam* (Giovanni Pico Della Mirandola, *Discurso sobre a dignidade do homem* [Edição bilíngue]. Lisboa: Edições 70 [2001], p. 48 e 49). Ele foi grandemente influenciado por Marcílio Ficino (1433-1499), a quem conheceu em Florença (1484).

153 Ver René Descartes, *Discurso do método*, I, p. 41.

154 Giovanni Pico Della Mirandola, *Discurso sobre a dignidade do homem*, p. 49. Veja os comentários a respeito da posição de Mirandola em Erwin Panofsky, *Significados nas artes visuais*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 20-21.

155 Francis A. Schaeffer, *Como viveremos?*, p. 42-43.

156 Francis A. Schaeffer, *Como viveremos?*, p. 45. Aliás, o próprio trabalho de Miguel Ângelo na Capela Sistina (Vaticano) (1512) revela uma obra de tal monta – tanto no aspecto físico como intelectual – que seria difícil conceber que um homem sozinho a pudesse realizar no espaço de quatro anos: “É muito difícil a um mortal comum imaginar como foi possível a um ser humano realizar o que Miguel Ângelo

realizou em quatro anos de trabalho solitário nos andaimes da capela papal. O mero esforço físico de pintar esse gigantesco afresco no teto da capela, de preparar e esboçar as cenas em detalhe, e de transferi-las para o teto, já era suficientemente fantástico. Miguel Ângelo tinha de deitar-se de costas e pintar olhando para cima. De fato, habituou-se de tal modo a essa posição acanhada que até quando recebia uma carta durante esse período tinha de lê-la assumindo a mesma posição. Entretanto, a proeza física de um homem para cobrir esse vasto espaço sem ajuda nenhuma pouco representa em comparação com a façanha intelectual e artística. A riqueza de outras invenções, a metria infalível de execução em todos os detalhes e, sobretudo, a grandeza das visões que Miguel Ângelo revelou aos pósteros proporcionaram à humanidade uma nova ideia de poder do gênio” (E. H. Gombrich, *A história da arte*, 16^a. ed. São Paulo: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1995, p. 307-308).

157 Ver Ruy A. da Costa Nunes, *História da educação no Renascimento*, p. 27.

158 Cf. N. V. Hope, Albrecht Dürer. In: J. D. Douglas; Philip W. Comfort, org. *Who's Who In Christian History*. Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, Inc. 1992, p. 217. Ver extratos de seu diário (1521) e uma de suas cartas (1520) citadas por Francis A. Schaeffer, *Como viveremos?*, São Paulo: Cultura Cristã, 2003, p. 58-60. Do mesmo modo, Paul Romane Musculus, *La Prière des Mains: L'Église Réformée et L'Art*. Paris: Editions “Je Sers”, 1938, p. 119-121.

159 Cf. Michael S. Horton, *O cristão e a cultura*. São Paulo: Cultura Cristã, 1999, p. 23.

160 Cf. John Hale, *A civilização europeia no Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 2000, p. 508.

161 “É emocionante observar Durer experimentando várias regras de proporções, vê-lo distorcendo deliberadamente a compleição humana ao desenhar corpos demasiado longos ou demasiado largos, a fim de descobrir o equilíbrio adequado e a harmonia perfeita” (E. H. Gombrich, *A história da arte*, 16^a. ed. São Paulo: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1995, p. 347). Durer pintou um quadro de Erasmo que se tornou famoso. Nele Durer apresenta Erasmo como um editor

competente e criterioso. Quando Durer morreu, Erasmo o homenageou em uma de suas obras realçando o seu brilho que, conforme declara Erasmo, faria com que Apeles, se ainda vivo, o aplaudisse (ver Roland H. Bainton, *Erasmo da cristandade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1988), p. 295-298). Não é de mais lembrar que as contribuições artísticas na Renascença não estiveram restritas à Itália (ver Peter Burke, *As fortunas d'O Cortesão: a recepção europeia ao cortesão de Castiglione*. São Paulo: Editora da Unesp, 1997, p. 13).

162 Cf. Pedro D. Nogare, *Humanismos e anti-humanismos*, p. 68.

163 Ele dissecou mais de trinta cadáveres (cf. E. H. Gombrich, *A história da arte*, p. 294). Ver também Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 195.

164 Cf. E. H. Gombrich, *A história da arte*, p. 304-305.

165 J. Burckhardt, *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*, p. 163-164.

166 Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. I, p. 23.

167 Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. I, p. 23.

168 Ver Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, v. II, p. 144-146; Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 115.

169 Ver Philip Schaff; David S. Schaff, *History of the Christian Church*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1996, v. VI, p. 561; Alister E. McGrath, *Fundamentos do diálogo entre Ciência e religião*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 20ss.

170 Referindo-se à teoria de Copérnico, escreve Hawking: “A ruptura que ela representou marcou uma das maiores mudanças de paradigma da História mundial, abrindo caminho para a astronomia moderna e afetando a ciência, a filosofia e a religião” (Stephen Hawking, *Os gênios da Ciência: sobre os ombros do gigante: as mais importantes ideias e descobertas da física e da astronomia*. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2005, p. 2-3). Ver também Eugenio Garin, *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996, p. 151-154.

171 Ver Bertrand Russell, *História da Filosofia ocidental*, 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967, v. 3, p. 58-60.

172 F. A. Schaeffer, *Manifesto cristão*. Brasília, DF: Editora Refúgio, 1985, p. 27.

173 N. Berdiaeff, *Uma nova Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936, p. 12-13.

174 Segundo me parece, uma compreensão semelhante pode ser encontrada em Wright, quando assevera: “Como cristãos informados pela Palavra de Deus, percebemos que o mundo não pode interpretar-se a si próprio. O verdadeiro conhecimento do ‘eu’ envolve primeiro o ouvir Deus falar na Escritura. Os cristãos também têm concluído que o valor da vida de uma pessoa não depende da capacidade de examinar-se a si mesma em termos de alguma filosofia, mas do lugar que a pessoa tem no plano de Deus. Contudo, o autoexame é tão difícil agora como sempre foi, e todos nós temos áreas em nossa vida que não examinamos bem de perto. As pressuposições ainda determinam nossos destinos, mesmo a despeito de alguma inconsistência no caminho” (R. K. McGregor Wright, *A soberania banida: redenção para a cultura pós-moderna*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1998, p. 15). Igualmente: “Você nunca conhecerá a si mesmo ou se amará adequadamente até que conheça Deus e esteja vivendo para ele e para sua glória” (David Martyn Lloyd-Jones, *Uma nação sob a ira de Deus: estudos em Isaías 5*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Textus, 2004, p. 194).

175 João Calvino, *As Institutas*, II.1.2. Ele contrapõe esta prática à real necessidade que temos de meditar na providência de Deus: “Por mais diligentemente uma pessoa se põe a meditar sobre as obras de Deus, ela só pode alcançar as superfícies ou as bordas delas. Embora sendo assim de tão grande altitude, muito acima de nosso alcance, devemos, não obstante, diligenciar-nos, quanto nos for possível, por aproximarmos delas mais e mais em contínuo progresso; ao vermos também a mão divina estendida para descortinar-nos, quanto nos é oportuno, aquelas maravilhas que por nós mesmos somos incapazes de descobrir” (João Calvino, *O livro dos Salmos*. São Paulo: Parakletos, 1999, v. 2 [Sl 40.5], p. 223).

2

A Reforma Protestante

Do prisma teológico, um dos serviços prestados pelos humanistas do século 16 à causa da verdade foi o de levantar dúvidas quanto à legitimidade dos esteios humanos sobre os quais a fé, a igreja e a Teologia pensavam poder apoiar-se – Jacques de Senarclens.¹

Apesar de toda sua ênfase no retorno à igreja primitiva do Novo Testamento e da época patrística, a Reforma consistiu essencialmente num movimento visando ao futuro. Foi um movimento dos ‘últimos dias’, vividos numa forte tensão escatológica entre o ‘não mais’ da antiga dispensação e o ‘ainda não’ do reino perfeito de Deus – Timothy George.²

1. SUAS ORIGENS

Antes de adentrarmos à Reforma Protestante do século 16, enumeremos alguns pontos que caracterizavam a Igreja Romana no início desse século. Ei-los:

O papado era uma potência religiosa e política e grande parte da vida econômica girava em torno das igrejas paroquiais, ocasionando uma insatisfação por parte das autoridades civis, em razão da ingerência do papa em seus negócios.

Havia uma corrupção política, econômica e moral generalizada na “igreja” e no clero, contribuindo para um sentimento anticlerical, não necessariamente contra a fé cristã.³

Uma profunda carência espiritual que se manifestava também na procura de leituras de obras que enfatizavam uma piedade pessoal.⁴ A igreja tornara-se extremamente meticulosa no confessionalário e, ao mesmo tempo, induzia os fiéis a realizarem boas obras que, como não poderiam deixar de ser, eram sempre insuficientes para eliminar o sentimento de culpa latente.⁵ Tillich resume: “Sob tais condições jamais alguém poderia saber se seria salvo, pois jamais se pode fazer o suficiente; ninguém podia receber doses suficientes do tipo mágico da graça, nem realizar número suficiente de méritos e de obras de ascese. Como resultado desse estado de coisas havia muita ansiedade no final da Idade Média”.⁶

As tentativas reformistas⁷ eram cruelmente eliminadas pela Inquisição e, algumas vezes, quando não se podiam achar culpados, queimavam-se os inocentes.⁸

O culto há muito se tornara apenas um ritual meramente externo, repleto de superstições, consistindo em grande parte na leitura da vida dos santos.⁹ “Os deuses, deusas e semideuses do Paganismo, as suas imagens e estátuas sagradas, transformaram os heróis do cristianismo e as suas supostas efígies em objetos de culto idólatra, em padroeiros, protetores e medianeiros. O politeísmo e a idolatria inundaram a igreja.”¹⁰

O nome *protestantismo* aplicado à Reforma surgiria alguns anos depois, tendo sua origem na Segunda *Dieta de Spira* (abril de 1529), quando cristãos imbuídos do mesmo espírito de Lutero declaram o seu protesto, reafirmando o seu apego à Bíblia e à necessidade de pregá-la contínua e exclusivamente. À pergunta: “qual é a igreja verdadeira e santa?”, respondem:

Não há nenhuma pregação ou doutrina segura senão aquela que permanece fiel à Palavra de Deus. Segundo o mandamento divino,

nenhuma outra doutrina deve ser pregada. Todo texto das santas e divinas Escrituras deve ser elucidado e explicado por outros textos. Esse Livro Santo é necessário, em todas as coisas, para o cristão; brilha claramente na sua própria luz e é visto iluminando as trevas. Estamos resolutos, pela graça de Deus e com a sua ajuda, a permanecer exclusivamente na Palavra de Deus, no santo Evangelho contido nos livros bíblicos do Antigo e do Novo Testamento. Somente essa Palavra deve ser pregada, e nada que seja contrário a ela. É a única verdade. É o juiz certo de toda doutrina e conduta cristã. Não pode nos enganar nem lograr.¹¹

Desse modo, mais do que um simples protesto, a palavra foi usada no sentido de testemunho positivo a respeito da supremacia da Escritura.¹² A ideia de protestar é praticamente a mesma de confessar. “O ‘protesto’ era, ao mesmo tempo, uma objeção, um apelo e uma afirmação.”¹³

2. A REFORMA COMO MOVIMENTO RELIGIOSO

As grandes decisões do passado cristão foram tomadas por pessoas que cantavam e oravam com seus irmãos na fé, que experimentaram a edificação inestimável do culto regular e as tristezas decepcionantes dos conflitos eclesiais, e que muitas vezes expuseram amplamente suas ideias por escrito ou oralmente. Apresentar as suas vozes não é simplesmente oferecer atrativo, mas mostrar que os grandes acontecimentos da história da igreja sempre envolveram pessoas de verdade, para as quais o culto regular, o estudo das Escrituras, a participação nos sacramentos e a atenção à pregação e ao ensino constituíram o fundamento do que está escrito nos livros – Mark A. Noll.¹⁴

“Nos fins da Idade Média pesava na alma do povo uma tenebrosa melancolia”, constata o holandês Huizinga.¹⁵ Os

séculos anteriores à Reforma são descritos como período de grande ansiedade.¹⁶

Lutero (1483-1546) e as suas famosas angústias espirituais espelhavam “a epítome dos medos e das esperanças de sua época”.¹⁷ Calvino, ainda que não sendo dominado por esse sentimento, refletia uma constatação natural: a fragilidade humana. Sobre os perigos próprios da vida, relaciona:

Incontáveis são os males que cercam a vida humana, males que outras tantas mortes ameaçam. Para que não saíamos fora de nós mesmos: como seja o corpo receptáculo de mil enfermidades e dentro de si, na verdade, contenha inclusas e fomite as causas das doenças, o homem não pode a si próprio mover sem que leve consigo muitas formas de sua própria destruição e, de certo modo, a vida arraste entrelaçada com a morte.

Que outra cousa, pois, hajas de dizer quando nem se esfria nem sua sem perigo? Agora, para onde quer que te voltes, as cousas todas que a teu derredor estão não somente não se mostram dignas de confiança, mas até se afiguram abertamente ameaçadoras e parecem intentar morte pronta. Embarcas em um navio: um passo distas da morte. Montas um cavalo: no tropeçar de uma pata a tua vida periclita. Andas pelas ruas de uma cidade: quantas são as telhas nos telhados, a tantos perigos estás exposto. Se um instrumento cortante está em tua mão ou de um amigo, manifesto é o detrimento. A quantos animais ferozes vês, armados estão-te à destruição. Ou que te procures encerrar em bem cercado jardim, onde nada senão amenidade se mostre, aí não raro se esconderá uma serpente. Tua casa, a incêndio constantemente sujeita, ameaça-te pobreza durante o dia, durante a noite até mesmo sufocação. A tua terra de plantio, como esteja exposta ao granizo, à geada, à seca e a outros flagelos, esterilidade te anuncia e, dela a resultar a fome. Deixo de referir envenenamentos, emboscadas, assaltos, a violência manifesta, dos quais parte nos assedia em casa, parte nos acompanha ao largo.

Em meio a essas dificuldades, não se deve o homem, porventura, sentir assaz miserável, como quem na vida apenas semivivo sustenha debilmente o sôfrego e lânguido alento, não menos que se tivesse uma espada perpetuamente a impender-lhe sobre o pescoço?¹⁸

Não há parte de nossa vida que não se apresse velozmente para a morte.¹⁹ E o que mais somos nós senão um espelho da morte?.²⁰

Pascal, mais tarde, constataria que “só o homem é miserável”²¹ e, ao mesmo tempo, grande, porque “ele se conhece miserável”.²²

No entanto, Calvino não termina o seu argumento numa descrição “existencialista” da vida, mas na certeza própria de um coração dominado pela Palavra de Deus. Assim, ele conclui falando da “incalculável felicidade da mente piedosa”.²³

Quando, porém, essa luz da Divina Providência uma vez dealbou ao homem piedoso, já não só está aliviado e liberto da extrema ansiedade e do temor de que era antes oprimido, mas ainda de toda preocupação. Pois assim como, com razão, se arrepia de pavor da sorte, também assim ousa entregar-se a Deus com plena segurança.²⁴

Calvino admite que para qualquer lado que olharmos encontraremos sempre desespero, até que tornemos para Deus, em quem encontramos estabilidade no meio de um mundo que se corrompe.²⁵ A Reforma protestante do século 16 foi um movimento eminentemente religioso²⁶ e teológico²⁷ (pelo menos em sua origem);²⁸ estando ligada à insatisfação espiritual de dezenas de pessoas – que certamente expressavam o sentimento de milhares de outras anônimas –, que, ao longo dos tempos, não encontravam na Igreja Romana espaço para a manifestação de sua fé nem alimento para as suas necessidades espirituais. As insatisfações não visam criar outra igreja, mas sim tornar a existente mais bíblica. Portanto,

a Reforma deve ser vista não como um movimento externo, mas sim como um movimento interno por parte de “católicos” piedosos²⁹ – que, diga-se de passagem, ao longo dos séculos tinham manifestado a sua insatisfação, quer por meio do misticismo,³⁰ quer por intermédio de uma proposta mais ousada –, desejavam reformar a sua igreja, revitalizando-a, transformando-a na igreja dos fiéis.

Todavia, não podemos nos esquecer de que as mudanças causadas pelo Renascimento e pelo Humanismo contribuíram para ela; afinal, a Reforma ocorreu na História, dentro das categorias tempo e espaço em que o homem está inserido. Isto não diminui as causas e muito menos o valor intrínseco da Reforma; pelo contrário, vem apenas demonstrar o que a Palavra de Deus ensina e no que creram os reformadores: Deus é o Senhor da História. De fato, o que é a História, senão o palco onde Deus efetiva o seu reino?! “A chave da história do mundo é o Reino de Deus.”³¹ Toda a relação “natural-histórica” não é casual nem cegamente determinada: é dirigida por Deus, o Senhor da História.³²

O propósito de Deus na História, como realidade presente, faz parte da essência de nossa fé.³³ A concepção da Reforma como um movimento originariamente religioso não implica na compreensão de que ela esteve restrita a apenas esta esfera da realidade; pelo contrário, entendemos que a Reforma foi um movimento de grande alcance cultural,³⁴ institucional, social e político na história da Europa³⁵ e, posteriormente, em todo o Ocidente. A amplitude da influência da Reforma em diversos setores da vida estava implícita em sua própria constituição: era impossível alguém abraçar a Reforma apenas no campo da religião e continuar em tudo o mais a ser um homem de uma ética medieval, com a sua perspectiva da

realidade e prática intocáveis. A Reforma, em sua própria constituição, era extremamente revolucionária: “a Reforma ocupou, e deve continuar a ocupar, um legítimo e significativo lugar na história das *ideias*”.³⁶ Reconhecendo o aspecto religioso como força motriz da Reforma e de sua influência, continua McGrath: “A relevância histórica da Reforma não é apenas inseparável das visões religiosas dos principais reformadores, mas também, em grande parte, consequência das mesmas”.³⁷ Não deixa de ser significativo o testemunho de dois estudiosos católicos, Abbagnano e Visalberghi, quando afirmam que “contribuição fundamental à formação da mentalidade moderna foi a Reforma religiosa de Lutero e Calvino”.³⁸

3. A REFORMA E O HUMANISMO-RENASCENTISTA

A despeito da importância do Humanismo como uma preparação para a Reforma, a maioria dos humanistas, e principalmente Erasmo entre eles, nunca alcançou nem a gravidade da condição humana, nem o triunfo da graça divina, o que marcou os reformadores. O Humanismo, assim como o misticismo, foi parte da estrutura que possibilitou aos reformadores questionar certas suposições da tradição recebida, mas que em si mesma não era suficiente para fornecer uma resposta duradoura às obsessivas perguntas da época – Timothy George.³⁹

A Reforma foi revolucionária porquanto se apartou tanto do humanismo católico-romano como do secular – Francis A. Schaeffer.⁴⁰

A Reforma surgiu num contexto humanista e renascentista, tendo inclusive alguns pontos em comum.⁴¹

Como exemplo disto citamos o fato de que a ênfase humanista no retorno às fontes primárias fez com que os humanistas cristãos se despertassem para o estudo dos originais da Bíblia,⁴² o que ocasionou a verificação de uma evidência cada vez mais forte: as diferenças existentes entre os princípios do Novo Testamento e a religião romana.⁴³ Também, a Reforma sem dúvida pôde se valer das traduções e edições de obras, inclusive cristãs, até então desconhecidas ou de pequeníssima circulação, feitas pelos humanistas.⁴⁴ A própria edição do Novo Testamento grego feita por Erasmo (1516) se constitui numa grande evidência do que estamos dizendo. Contudo, as diferenças são mais profundas do que as semelhanças;⁴⁵ e a Reforma também não foi sintética em termos dos valores cristãos e pagãos: Lutero, e mais tarde todos os reformadores, não se deixou limitar por uma visão puramente humanista, antes, pelo contrário; Lutero, Zuínglio⁴⁶ e Calvino, apesar das divergências de compreensão,⁴⁷ de ênfase e de estilo,⁴⁸ estavam acordes quanto à centralidade da Palavra de Deus na Escritura como sendo a fonte para se pensar acerca de Deus.⁴⁹ “Ainda que a Reforma e a Renascença tivessem coincidido na História e também tratado dos mesmos problemas básicos, as suas respostas foram completamente diferentes.”⁵⁰ Enquanto os humanistas partiam de uma perspectiva secular, o Protestantismo tinha uma perspectiva e caráter religiosos.⁵¹ Os reformadores vão enfatizar o estudo da Palavra, visto que este fora ofuscado pela preocupação filosófica: a razão havia tomado o lugar da revelação. Na Reforma, o ponto de partida não é o homem; ele não é considerado “a medida de todas as coisas”; antes, a sua dignidade consiste em ter sido criado à imagem de Deus.⁵² Portanto, a dissociação entre a Renascença e a Reforma teria de ser como foi: inevitável.⁵³

4. A REFORMA E A PROPAGAÇÃO DAS ESCRITURAS

A Reforma não trouxe perfeição social ou política, mas ela gradualmente gerou um aperfeiçoamento vasto e único. O que o retorno da Reforma aos ensinamentos bíblicos trouxe para a sociedade foi uma oportunidade para o exercício de uma liberdade tremenda, sem recair no caos – Francis A. Schaeffer, *Como viveremos?*, p. 63.

A Reforma teve como objetivo precípua uma volta às Sagradas Escrituras, a fim de reformar a igreja que havia caído ao longo dos séculos, numa decadência teológica, moral e espiritual. A preocupação dos reformadores era principalmente “a reforma da vida, da adoração e da doutrina à luz da Palavra de Deus”.⁵⁴ Desta maneira, a partir da Palavra, passaram a pensar acerca de Deus, do homem e do mundo. “A Reforma foi, acima de tudo, uma proclamação positiva do evangelho cristão.”⁵⁵

O princípio protestante do “livre exame” caminhava na mesma direção do espírito humanista de rejeição a qualquer autoridade externa:⁵⁶ as coisas são o que são porque são, não porque outros dizem que elas sejam. Isto é válido para as verdades científicas como para as verdades teológicas: não é a igreja que autentica a Palavra por sua interpretação “oficial”, mas, sim, é a Bíblia que se autentica a si mesma como Palavra autoritativa de Deus⁵⁷ e é ele mesmo quem nos ilumina para que possamos interpretá-la corretamente. Na Reforma, “a Palavra de Deus era a única autoridade, e a salvação tinha como base única a obra definitiva do Senhor Jesus Cristo, consumada na cruz”.⁵⁸

A questão da interpretação bíblica sempre foi o ponto nevrálgico em toda a história da Teologia.⁵⁹ Na Reforma, deu-se uma mudança de quadro de referência. Por isso, podemos

falar deste movimento como tendo um de seus pilares fundamentais a questão hermenêutica.⁶⁰ O “eixo hermenêutico” desloca-se da tradição da igreja para a compreensão pessoal da Palavra, contudo, sem desprezar aquela. Há aqui uma mudança de critério de verdade que determina toda a diferença. No entanto, conforme acentua Popkin, Lutero inicialmente confrontou a igreja dentro da perspectiva da própria tradição da igreja, somente mais tarde é que ele “deu um passo crítico que foi negar a regra de fé da igreja, apresentando um critério de conhecimento religioso totalmente diferente. Foi neste período que ele deixou de ser apenas mais um reformador atacando os abusos e a corrupção de uma burocracia decadente, para tornar-se o líder de uma revolta intelectual que viria a abalar os próprios fundamentos da civilização ocidental”.⁶¹

Partindo desses princípios, a Reforma, aonde quer que chegasse, preocupava-se em colocar a Bíblia na língua do povo – e neste particular a tipografia foi fundamental para a Reforma⁶² –, a fim de que todos tivessem acesso à sua leitura – sendo o “reavivamento” da pregação da Palavra um dos marcos fundamentais da Reforma. “A divulgação da Bíblia na língua vernácula dos povos foi o centro do movimento em todos os países da Europa.”⁶³ Os reformadores criam que se as Escrituras estivessem numa língua acessível aos povos, todos os que quisessem poderiam ouvir a voz de Deus e todos os crentes teriam acesso à presença de Deus. Portanto, “para eles, as Escrituras eram mais uma revelação pessoal que dogmática”.⁶⁴ Calvino, por exemplo, entendia que as Escrituras eram tão superiores aos outros escritos que “logo, se lhes volvemos olhos puros e sentidos íntegros, de pronto se nos antolhará a majestade de Deus, que, subjugada nossa ousadia

de contraditá-la, nos compele a obedecer-lhe”.⁶⁵ Contudo, os reformadores esbarraram num problema estrutural: o analfabetismo generalizado entre as massas.

É digno de nota que antes mesmo de o humanista Erasmo de Roterdã editar o Novo Testamento grego (1516)⁶⁶ e de Lutero afixar as suas 95 teses às portas da catedral de Wittenberg (31/10/1517), já se tornara visível o esforço por colocar a Bíblia no idioma nativo de cada povo.⁶⁷ John Wycliffe (c. 1320-1384), Nicholas de Hereford († c. 1420)⁶⁸ e John Purvey (c. 1353-1428) traduziram a Bíblia para o inglês em 1382-1384.⁶⁹ Coube a Nicholas a tradução da maior parte do Antigo Testamento.⁷⁰ Essa tradução, que incluía os apócrifos, foi feita diretamente da *Vulgata*, sem consultar os originais hebraicos e gregos.

Outro ponto que deve ser realçado a esse respeito é que quanto mais os tempos se avizinhavam do século 16, verificava-se um desejo mais intenso de ler as Escrituras. Como reflexo disto, “de 1457 a 1517 são publicadas mais de quatrocentas edições da Bíblia”.⁷¹

Lutero traduziu a Bíblia para o alemão, concluindo o seu trabalho em outubro de 1534.⁷² A sua tradução é uma obra primorosa, sendo considerada o marco inicial da literatura alemã.⁷³ “O resultado foi um frescor de linguagem que tornou Jesus um contemporâneo do século 16.”⁷⁴ Febvre diz, de maneira poética, que o trabalho de Lutero consistiu “numa assombrosa ressurreição da Palavra. Estando o mais distante possível de uma fria exposição, de um labor didático de um filólogo. Também, é mais do que um ‘trabalho de artista’ em busca de um estilo pessoal. É o esforço, sem dúvida dramático, feliz, de um pregador que quer convencer; ou melhor, de um médico que quer curar, trazer aos seus irmãos, os homens,

todos os homens, o remédio milagroso que acaba de curá-lo...”⁷⁵

5. A REFORMA E A EDUCAÇÃO

A influência da Reforma sobre a cultura não foi reservada a uma elite, mas envolveu todas as pessoas – Francis A. Schaeffer.⁷⁶

A. Lutero

Analisando outra vertente da questão, devemos frisar que foi Lutero quem lançou as bases da moderna escola pública e do ensino obrigatório; e para isso a sua tradução das Escrituras foi fundamental, como escreveu Giles: “... pode-se afirmar que a Bíblia, de setembro de 1522, é um fato de repercussões incalculáveis na história religiosa dos Estados germânicos, e também serve de base para todo um processo de alfabetização”.⁷⁷

Luzuriaga observa que “A Reforma (...) organiza a educação pública não apenas no grau médio, ampliando a ação dos colégios humanistas da Renascença, mas também, e pela primeira vez, com a escola primária pública”.⁷⁸

Lutero insistiu com as autoridades públicas no sentido de se criarem escolas com vistas à educação secular e eclesiástica. Neste particular, pode-se dizer que Melanchthon, o “preceptor da Alemanha”,⁷⁹ foi o Ministro da educação de Lutero.⁸⁰ A Reforma se valeu amplamente na imprensa como elemento de instrução dos fiéis. “Sempre defendendo a divulgação da palavra impressa, a Alemanha liderou a alfabetização europeia no século 16.”⁸¹ O fator religioso tornou-se fundamental como estímulo à alfabetização.⁸²

Na carta, de 1524, *“Aos Conselhos de todas as cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs”*, Lutero, além de tratar do descaso para com as escolas, do esvaziamento das universidades,⁸³ da necessidade do estudo do alemão e de outros idiomas,⁸⁴ da utilização de melhores métodos na educação,⁸⁵ da criação de boas bibliotecas,⁸⁶ diz:

Em minha opinião, nenhum pecado exterior pesa tanto sobre o mundo perante Deus e nenhum merece maior castigo do que justamente o pecado que cometemos contra as crianças, quando não as educamos (...). Para ensinar e educar bem as crianças precisa-se de gente especializada.⁸⁷

Por isso vos imploro a todos, meus caros senhores e amigos, por amor de Deus e da pobre juventude, que não considereis esta causa [*criação de escolas e verba para educação*] de somenos importância, como o fazem muitos que não enxergam a intenção do príncipe do mundo. Pois se trata de uma causa séria e importante, da qual muito depende para Cristo e para o mundo, que ajudemos e aconselhemos a juventude (...). Anualmente é preciso levantar grandes somas para armas, estradas, pontes, diques e inúmeras outras obras semelhantes, para que uma cidade possa viver em paz e segurança temporal. Por que não levantar igual soma para a pobre juventude necessitada, sustentando um ou dois homens competentes como professores?.⁸⁸

O progresso de uma cidade não depende apenas do acúmulo de grandes tesouros, da construção de muros de fortificação, de casas bonitas, de muitos canhões e da fabricação de muitas armaduras (...). Muito antes, o melhor e mais rico progresso para uma cidade é quando possui muitos homens bem instruídos, muitos cidadãos ajuizados, honestos e bem educados. Estes então também podem acumular, preservar e usar corretamente riquezas e todo tipo de bens.⁸⁹

*Ora, não sou da opinião de que se deva criar escolas iguais às que existiram até agora, onde um menino se ocupa vinte, trinta anos com Donato e Alexandre,*⁹⁰ *sem nada ter aprendido.*⁹¹ O mundo hoje é diferente, e as coisas são feitas de outro modo. Minha ideia é a seguinte: os meninos devem ser enviados a essas escolas diariamente

por uma ou duas horas e, não obstante, fazer o serviço em casa, aprender um ofício ou para o que sejam encaminhados, para que as duas coisas andem juntas enquanto são jovens e podem dedicar-se a isso. Do contrário, gastam dez vezes mais tempo com jogos de bolinhas, jogar bola, corridas e lutas.⁹²

A ênfase dada por Lutero à educação é decorrente da sua visão teológica. Isto se torna ainda mais patente no Prefácio do *Catecismo menor* (1529):

Aqui também debes insistir particularmente com as autoridades e os pais para que governem bem e levem os filhos à escola, mostrando-lhes por que é sua obrigação fazê-lo e que pecado maldito cometem se não o fazem. Pois, com isso, derrubam e assolam tanto o reino de Deus como o reino do mundo, como os piores inimigos de Deus e dos homens. E frisa bem que horrível dano causam se não cooperam na educação de crianças para serem pastores, pregadores, notários, etc., de sorte que por isso Deus lhes há de infligir medonho castigo. Pois é necessário pregar sobre essas coisas. Os pais e governantes pecam nisso agora de maneira indizível. O diabo também leva de mira algo de cruel com isso.⁹³

Desse modo, o Evangelho tem também uma implicação fundamental com a educação de nossos filhos. A instrução é bem-vinda “tanto no reino de Deus como no reino do mundo”.⁹⁴

Em 1530, em um sermão, Lutero declarou a responsabilidade do Estado em obrigar as crianças a irem à escola:⁹⁵

Em minha opinião, porém, também as autoridades têm o dever de obrigar os súditos a mandarem seus filhos à escola, especialmente aqueles aos quais já me referi. Pois na verdade é dever dela preservar os ofícios e estados supramencionados, para que no futuro possamos ter pregadores, juristas, pastores, escritores, médicos, professores e

outros, pois não podemos prescindir deles. Se podem obrigar os súditos capazes de carregar lanças e arcabuzes a escalar os muros e outras coisas mais que devem ser feitas em caso de guerra, quanto mais podem e devem obrigar os súditos a mandarem os filhos à escola. Porque aqui se trata de uma guerra pior, a guerra contra o enfadonho diabo, cujo propósito é sugar solapadamente cidades e principados, esvaziando-os das pessoas capacitadas, até retirar o cerne, deixando apenas uma casca vazia de pessoas inúteis, as quais pode manipular e usar a seu bel-prazer.⁹⁶

B. CALVINO

Ele viveu cinquenta e quatro anos, dez meses, e dezessete dias, e dedicou metade de sua vida ao sagrado ministério. Ele tinha estatura mediana; a aparência sombria e pálida; os olhos eram brilhantes até mesmo na morte, expressando a agudez da sua compreensão – Teodoro Beza.⁹⁷

As igrejas reformadas de ambos os hemisférios são o monumento de Calvino, mais duradouro que o mármore. – Philip Schaff.⁹⁸

Revolução é seguida por reconstrução e consolidação. Para esta tarefa Calvino foi providencialmente pré-ordenado e equipado por gênio, educação e circunstâncias – Philip Schaff.⁹⁹

a. A formação de calvino

Calvino foi, sem dúvida, o principal arquiteto da tradição reformada do Protestantismo.¹⁰⁰ Vejamos como isso se deu. Começamos do início.¹⁰¹ João Calvino nasceu em 10 de julho de 1509 em Noyon, Picardia,¹⁰² sendo o segundo filho de uma família de cinco irmãos.¹⁰³ Seu pai, Gérard Cauvin, era de origem humilde; sua mãe, Jeanne Lefranc, uma senhora

piedosa, proveniente de família abastada, morreu quando Calvino tinha 6 anos. Como Gérard era secretário apostólico de Charles de Hangest – bispo de Noyon (1501-1525) – e procurador fiscal do município, sua família mantinha íntimas relações com as famílias nobres de sua região, sendo ele próprio um ambicioso visionário que procurou encaminhar a educação de seus filhos da melhor maneira possível usando dos meios e recursos de que dispunha. Calvino, ainda criança (29/5/1521), recebeu um benefício eclesiástico na catedral, capelania de La Gésine, que ajudaria a custear as despesas de sua educação, então um privilégio não raro.¹⁰⁴

No entanto, Calvino recebeu a sua primeira educação juntamente com as crianças da nobre família de Hangest. Ali foi que Calvino aprendeu e adquiriu educação e modos refinados próprios da nobreza que o permitiram posteriormente transitar em todos os meios sociais com polidez. Entre os seus amigos de infância, destaca-se um dos filhos de Adrien, Lorde de Genlis, Claude de Hangest (Mommor), que se tornaria abade de St. Eloi em Noyon.¹⁰⁵ Além de professores particulares, Calvino estudou na mesma escola dos filhos dos nobres de sua cidade, o Colégio de Capeto.

Collège de la Marche

Posteriormente, Calvino, acompanhado de alguns amigos, filhos de nobres de sua terra natal, foi para Paris, onde recebeu treinamento para o sacerdócio, estudando alguns meses no *Collège de la Marche* (humanidades e latim) (agosto de 1523),¹⁰⁶ tendo como mestre o grande humanista Maturinus Corderius.

Collège de Montaigu, Paris

Depois, foi para uma escola menos requintada em seus costumes e mais dura em sua disciplina e de orientação escolástica: *Collège de Montaigu*¹⁰⁷ (Gramática, Filosofia e Teologia) (1524), – por onde também passaram Erasmo de Roterdã e Rabelais (c. 1483-1553) –, estudando sob a direção de um mestre espanhol grandemente competente,¹⁰⁸ Antonio Coronel, com quem Calvino fez grandes progressos, destacando-se entre os seus colegas no estudo da gramática.¹⁰⁹ Neste período, Calvino foi também, ao que parece,¹¹⁰ grandemente influenciado por outro de seus professores, que havia retornado a Montaigu (1525-1531), o escocês John Major (ou Mair) (1469-1540). Major, que era nominalista ao seu modo, tentou fazer uma síntese entre o nominalismo e o realismo.¹¹¹ Major “tinha ligações com a Irmandade da vida em comum”.¹¹² Foi ele quem instruiu Calvino na filosofia e lógica¹¹³ medieval bem como na Teologia bíblica e patrística.¹¹⁴ Ali concluiu sua licenciatura em artes, preparando-se para o curso de Teologia.¹¹⁵

Nesse período dá-se algo curioso: “em fevereiro, 1528, Inácio de Loyola, o fundador da Ordem dos jesuítas, entrou na mesma faculdade e estudou com o mesmo professor. Os líderes das duas correntes opostas no movimento religioso do décimo sexto século viveram muito próximos, debaixo do mesmo teto e se sentando à mesma mesa. Calvino, já durante esse período, mostrou as características preeminentes do seu caráter: ele era consciencioso, estudioso, silencioso, reservado, animado por um estrito senso de dever, e sumamente religioso”.¹¹⁶ No entanto, todos esses jovens, Erasmo, Calvino e Loyola, foram formados lendo, entre outras obras piedosas, a obra atribuída ao místico Thomas à Kempis (c. 1380-1471), *Imitação de Cristo*, a qual, mesmo sem citar,

parece tê-los influenciado em sua formação,¹¹⁷ destacando-se, ainda que não exclusivamente,¹¹⁸ *As Institutas* (III.7-10) e a *Verdadeira vida cristã*.¹¹⁹

Universidade de Orléans

Neste mesmo ano (1528) – concluído o seu curso de artes –, dá-se algo inusitado; em razão de uma disputa de seu pai com os clérigos de Noyon – assunto ainda não esclarecido satisfatoriamente¹²⁰ –, ele resolveu enviar seu filho para a conceituada e concorrida Universidade de Orléans, de cunho mais humanista, onde se dedicaria ao estudo de Direito civil¹²¹ sob a influência do conceituado jurista Pierre L'Étoile, cognominado de “rei da jurisprudência”¹²² e “príncipe dos juristas”,¹²³ que posteriormente se tornaria presidente do Tribunal do Parlamento em Paris.¹²⁴ Calvino, ao que parece, ficou impressionado com a erudição de L'Étoile (Petrus Stella).¹²⁵ Ali o jovem Calvino teve a oportunidade de substituir em sala alguns de seus professores, inclusive o próprio L'Étoile, que o convidara primeiro.¹²⁶

Como Calvino resolveu deixar a universidade antes de completar os estudos, a Academia – em reconhecimento aos seus serviços prestados – resolveu, por voto unânime de seus professores, conferir-lhe o grau de Bacharel em Direito (*licencié ès lois*) sem cobrar-lhe as taxas habituais; no entanto, não há consenso se Calvino aceitou ou não o título.¹²⁷

Universidade de Bourges

Com o objetivo de aperfeiçoar-se e, certamente, atraído¹²⁸ pelo famoso humanista e mestre de Direito, o italiano Andreas Alciati (1492-1550), “um jurista de primeira linha, teórico da soberania do Príncipe”,¹²⁹ foi para a Universidade de Bourges (1529-1531), fundada em 1463 por Luís XI. Na Universidade

de Bourges – que fizera grande investimento para atrair professores renomados –¹³⁰, estudaria com Alciati e Melchior Wolmar, a quem conhecera em Orléans.

Com a morte de seu pai (25 ou 26 de maio de 1529 ou 1531) retornou a Paris para continuar seus estudos literários, aperfeiçoar seus conhecimentos de grego com o professor Pierre Danès e aprender hebraico (1531-1533) com François Vatable, indo residir no Colégio Fortet.¹³¹

O próprio Calvino descreveria, de maneira sumária, a sua infância e parte de sua mocidade:

Quando era ainda bem pequeno, meu pai me destinou aos estudos de Teologia. Mais tarde, porém, ao ponderar que a profissão jurídica comumente promovia aqueles que saíam em busca de riquezas, tal prospecto o induziu a subitamente mudar seu propósito. E assim aconteceu de eu ser afastado do estudo de filosofia e encaminhado aos estudos da jurisprudência. A essa atividade me diligencieei a aplicar-me com toda a fidelidade, em obediência a meu pai; mas Deus, pela secreta providência, finalmente deu uma direção diferente ao meu curso.¹³²

Quanto à sua capelania, recebeu outro encargo: o curato de Saint-Martin de Martheville (5/9/1527). Em 30 de abril de 1529 Calvino resignou a capelania de La Gesine em favor do irmão mais jovem, Antoine,¹³³ e em 5 de julho de 1529 trocou o cargo de San Martin para o da aldeia Pont-l'Evêque (local de nascimento de seu pai).¹³⁴

Quando um de seus amigos, Nicolás Cop, foi eleito reitor da Universidade de Paris, Calvino talvez o tenha ajudado a preparar o seu discurso,¹³⁵ que foi lido na igreja dos Maturinos,¹³⁶ como de costume no dia 1º de novembro de 1533. Neste discurso propunha-se uma reforma na igreja. A resposta foi imediata; Cop e Calvino tiveram de fugir de Paris. Cop voltou à sua terra natal, Basileia, e Calvino para outras

idades francesas. Em 1534, Calvino completaria 25 anos, idade legal para ser ordenado. Este é o momento de assumir de fato a sua fé e ofício. Assim, em 4 de maio de 1534 voltou a Noyon e renunciou aos benefícios eclesiásticos.¹³⁷ As perseguições então intensificaram-se.¹³⁸ Novamente ele inicia suas peregrinações: Paris, Angoulême, Poitiers; passaria algum tempo na Itália, Estrasburgo e Basileia (1535). Como fica evidente, nesse ínterim Calvino havia sido convertido ao Protestantismo; a questão é: como e quando?

b. A conversão de Calvino

Não nos é possível precisar as circunstâncias e data da “súbita conversão” de Calvino, contudo as evidências apontam para um período entre c. 1532-1534, portanto, em Orléans ou Paris. Devemos estar atentos também para o fato de que a vida de Calvino, mesmo antes da sua conversão, não fora marcada por um comportamento dissoluto e imoral – já tão comum nos jovens de seu tempo – antes, a sua conversão, como observa Schaff, “foi uma transformação do Romanismo para o Protestantismo, da superstição papal para a fé evangélica, do tradicionalismo escolástico para a simplicidade bíblica”.¹³⁹

Crê-se que o seu primo Olivétan – ainda que não isoladamente¹⁴⁰ –, teve uma participação importante na sua conversão ao Protestantismo.¹⁴¹ Félice chega a afirmar que “... a Bíblia que recebeu das mãos de um de seus parentes, Pedro Roberto Olivetan, o arrebatou do catolicismo....”.¹⁴² Lembremo-nos de que Calvino não é muito pródigo ao falar da sua vida. No que se refere à sua conversão, em 1539 diz:

Contrariado com a novidade, eu ouvia com muita má vontade e, no início, confesso, resisti com energia e irritação; porque (tal é a firmeza ou descaramento com os quais é natural aos homens resistir no caminho que outrora tomaram) foi com a maior dificuldade que fui induzido a confessar que, por toda minha vida, eu estivera na ignorância e no erro.¹⁴³

Na introdução do seu comentário de Salmos (1557) diz que:

Inicialmente, visto eu me achar tão obstinadamente devotado às superstições do papado, para que pudesse desvencilhar-me com facilidade de tão profundo abismo de lama, Deus, por um ato súbito de conversão,¹⁴⁴ subjugou e trouxe minha mente a uma disposição suscetível, a qual era mais empedernida em tais matérias do que se poderia esperar de mim naquele primeiro período de minha vida.¹⁴⁵

Também na já citada carta ao Cardeal Sadoletto (1º./9/1539), Calvino descreve suas angústias espirituais no romanismo, resultantes do que a igreja pregava.¹⁴⁶ No entanto, em nenhum momento, Calvino menciona o instrumento humano usado por Deus.

A Bíblia francesa (4/6/1535), traduzida por Pierre Robert – apelidado de “Olivetanus”, daí Olivétan (c.1506-1540)¹⁴⁷ –, primo de Calvino,¹⁴⁸ foi a primeira tradução protestante francesa das Escrituras,¹⁴⁹ feita a pedido e às expensas dos valdenses, que gastaram na impressão 1.500 escudos.¹⁵⁰ A tradução, feita diretamente dos originais hebraicos e gregos,¹⁵¹ foi utilizada pela primeira geração de calvinistas¹⁵² franceses na proclamação do Evangelho.¹⁵³ Aliás, Olivétan dedicou (12/2/1535) a sua tradução “à igreja pobre”. O Novo Testamento editado em 1535 teve a revisão e prefácio de Calvino, com o título: “*Epístola a todos os que amam a Jesus Cristo e a seu evangelho*” (1535).¹⁵⁴ Aqui temos o primeiro

testemunho público de Calvino que indica a sua conversão ao Protestantismo. Mais tarde, quando a tradução foi completada, envolvendo também o Antigo Testamento, Calvino fez uma nova revisão da tradução e escreveu o segundo prefácio (1546).¹⁵⁵ Posteriormente, Beza fez nova revisão da *Bíblia francesa*,¹⁵⁶ que continuou sendo revista de quando em quando nos séculos seguintes.¹⁵⁷

c. Calvino como humanista

Podemos dizer, no sentido mais pleno da palavra, que Calvino era um genuíno humanista, estando profundamente interessado pelo ser humano. Ainda que de passagem, examinemos alguns pontos que ilustram a nossa tese.

Já bem cedo Calvino revela o seu fino método de análise filológica e literária aprendido com os humanistas.¹⁵⁸ Ele evidencia isso na sua primeira obra escrita,¹⁵⁹ publicada inclusive com os seus próprios recursos:¹⁶⁰ a edição comentada do livro de Sêneca, *De Clementia* (4 de abril de 1532) – “o principal monumento dos conhecimentos humanísticos do jovem Calvino”, diz McNeill;¹⁶¹ “Sólido trabalho de um humanista muito jovem e já brilhante”, comenta Boisset;¹⁶² um “erudito de primeira linha”, acrescenta Parker.¹⁶³ Resume Ganoczy: “O seu comentário sobre *De Clementia* é a epítome de um estudo humanista de um documento antigo”.¹⁶⁴ Nessa obra – da qual uma cópia foi enviada a Erasmo –, o então jovem autor (23 anos), já revelava o seu gosto literário, erudição,¹⁶⁵ amplo conhecimento da literatura grega e romana, uma perspectiva sóbria e um estilo próprio de análise – lapidado dentro de uma análise filológica e literária da melhor qualidade – que se

tornaria uma de suas marcas em seus comentários bíblicos.¹⁶⁶ Já nesse trabalho pioneiro, Calvino parece desafiar o soberano, quando define o tirano como aquele que governa contra a vontade de seu povo e, seguindo a concepção de Aristóteles,¹⁶⁷ interpreta a tirania como “uma transgressão dos verdadeiros limites de realeza”,¹⁶⁸ revelando, ainda que embrionariamente, a sua ousadia, que tão bem caracterizará a sua vida como pregador, escritor e administrador. Esta perspectiva humanista vai ser o fator determinante na sua aproximação pedagógica.¹⁶⁹

O “humanismo” de Calvino é visível em sua formação, escritos e atitudes. Ele apoiou o humanista Guillaume Budé (1467-1540), que era chamado de “prodígio da França”, e, juntamente com Erasmo (1466-1536)¹⁷⁰ e Juan Luis Vives (1492-1540), foi considerado o “triunvirato do Humanismo europeu”.¹⁷¹

Budé, como historiador, filósofo e helenista, contribuiu para o reavivamento do interesse pela língua e literatura gregas e colaborou na introdução do Humanismo na França. Calvino também dedicou o seu *Comentário da Primeira Epístola aos Tessalonicenses* (Genebra, 17/2/1550) ao seu mestre de gramática e retórica, conhecido humanista, Maturinus Corderius (c. 1479-1564) –, que foi fundamental na formação do estilo de Calvino –, a quem Calvino chama de “homem de eminente piedade e erudição”,¹⁷² reconhecendo a sua dívida para com ele.¹⁷³ Posteriormente, Corderius, já convertido ao Protestantismo, foi convidado por Calvino a lecionar na Academia de Genebra, o que Corderius aceitou, sendo inclusive durante algum tempo diretor daquela instituição, permanecendo ali até a sua morte em 8/9/1564, quatro meses depois de Calvino.¹⁷⁴ Corderius, além de

brilhante e laborioso professor, ¹⁷⁵ era conhecido por sua erudição, piedade e integridade. A sua contribuição à Academia de Genebra, ainda que breve, foi bastante significativa.¹⁷⁶

Calvino dedicou o seu comentário de *2Coríntios* (1º/8/1546) a outro humanista de influência luterana, que lhe ministrara aula de grego (e também a Beza),¹⁷⁷ Melchior Wolmar († 1561), que, como já mencionado, possivelmente pode ter despertado em seus alunos o interesse pela Reforma.¹⁷⁸ Calvino diz que Wolmar era “o mais distinguido dos mestres [de grego]”.¹⁷⁹

O humanismo de Calvino, no entanto, não deve ser confundido com o “Humanismo secular”, que colocava o homem como centro de todas as coisas. Calvino rejeitava este tipo de “Humanismo”.¹⁸⁰ Na sua obra Magna, *A Instituição da Religião Cristã*, Calvino expressa a sua concepção “humanista”, que consiste em reconhecer a grandeza do homem, como criatura de Deus, a quem deve adorar e glorificar. Na sua carta ao Rei Francisco I (1515-1547) de França,¹⁸¹ a quem dedica a primeira edição de sua obra, escreve:

Pois que melhor se coaduna com a fé, e mais convenientemente, que reconhecer-nos despidos de toda virtude, para que sejamos vestidos por Deus; vazios de todo bem, para que sejamos por ele plenificados; escravos do pecado, para que sejamos por ele libertados; cegos, para que sejamos dele iluminados; coxos, para que sejamos dele restaurados; fracos, para que sejamos por ele sustentados; despojar-nos de todo motivo de glória própria, para que só ele glorioso avulte e nele nos gloriemos?...

Como, porém, nada devemos presumir de nós próprios, assim tudo se deve de Deus presumir. Nem por outra razão nos despojamos de vã glória, senão para que aprendamos a gloriar-nos no Senhor.¹⁸²

Em outro ponto, Calvino escreve: “... É notório que jamais chega o homem ao puro conhecimento de si mesmo até que haja antes contemplado a face de Deus e da visão dele desça a examinar-se a si próprio”.¹⁸³

Schaeffer resume: “... enquanto a Renascença se concentrava no homem em sua autonomia, a Reforma concentrava-se no Deus infinito-pessoal que falava com eles por meio da Bíblia”.¹⁸⁴ Como a Bíblia é o registro inerrante da Palavra de Deus, podemos dizer que sem as Escrituras jamais teremos um conhecimento verdadeiro de nós mesmos, do mundo e do próprio Deus.

Calvino tinha uma visão ampla da cultura, entendendo que Deus é Senhor de todas as coisas; por isso, toda verdade é verdade de Deus. Esta perspectiva amparava-se no conceito da “graça comum” ou “graça geral” de Deus sobre todos os homens.¹⁸⁵ Ele diz: “... 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 usado dessa maneira?”¹⁸⁶ Em outro ponto: “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”.¹⁸⁷ Por exemplo, em passagem magistral, analisando Gênesis 4.20, destaca o fato de que mesmo na amaldiçoada descendência de Caim há espaço para a graça de Deus, concedendo-lhe dons que permitissem a invenção das artes e de outras coisas úteis para a vida presente. “Verdadeiramente é maravilhoso que esta raça que tinha caído profundamente de sua integridade

superaria o restante da posteridade de Adão com raros dons.”¹⁸⁸ Entende que Moisés registrou isso para realçar a graça de Deus que não se tornou vã sobre esses homens, visto que “havia entre os filhos de Adão homens trabalhadores e habilidosos, que exerceram sua diligência na invenção e no cultivo da arte”.¹⁸⁹ Por isso, as “artes liberais (humanidades) e ciências chegaram até nós pelos pagãos. Realmente, somos compelidos a reconhecer que recebemos deles a astronomia e outras partes da filosofia, a medicina e a ordem do governo civil”.¹⁹⁰

Hooykaas (1906-1994) resume o humanismo de Calvino: “Ele era um humanista talentoso e realista demais para aceitar que a Queda tivesse levado o homem a uma total depravação no campo científico”.¹⁹¹ Wallace, por sua vez, acentua que “Calvino sempre insistiu que a tradição precisava ser constantemente corrigida pelo ensino das Sagradas Escrituras e ser subordinada a elas. Porém, ele sempre foi cuidadoso e criterioso em examinar minuciosamente dentro da tradição o que devia ser rejeitado e o que devia ser aceito. Ninguém foi mais obstinado em manter aquilo que ele tinha experimentado como algo bom, qualquer que fosse sua origem, contanto que sua retenção não atrapalhasse a total sujeição de sua mente e de sua vida à Palavra de Deus ou o desviasse de seguir a Cristo”.¹⁹²

Essa imparcialidade era comum em Calvino; analisando a divergência entre os zuínglios e os luteranos concernente à Ceia do Senhor, comentou: “Uns e outros erraram em não ter paciência para escutar-se a fim de seguir a verdade sem parcialidade, onde quer que se encontrasse”.¹⁹³

Essa compreensão tinha implicações em outras áreas; por exemplo: Calvino entende que a divergência em questões secundárias não deve servir de pretexto para a divisão da

igreja; afinal, todos, sem exceção, estão envoltos por “alguma nuvenzinha de ignorância” (...):

(...) são palavras do apóstolo: ‘Todos quantos somos perfeitos sintamos o mesmo; se algo entendeis de maneira diferente, também isto vos haverá de revelar o Senhor’ [Fp 3.15]. Não está ele, porventura, a suficientemente indicar que o dissentimento acerca destas cousas não assim necessárias não deve ser matéria de separação entre cristãos? Por certo que estará em primeira plana que em todas as cousas estejamos em acordo; mas, uma vez que ninguém há que não esteja envolto de alguma nuvenzinha de ignorância, impõe-se que ou nenhuma igreja deixemos, ou perdoemos o engano nessas cousas que possam ser ignoradas não somente inviolada a suma da religião, mas também aquém da perda da salvação.

Mas, aqui, não quereria eu patrocinar a erros, sequer os mais diminutos, de sorte que julgue devam ser fomentados, com agir com complacência e ser-lhes conivente.¹⁹⁴ Digo, porém, que não devemos, por causa de quaisquer dissentimentozinhos, abandonar irrefletidamente a igreja, em que somente se retenha salva e ilibada essa doutrina, mercê da qual se mantém firme a incolumidade da piedade e conservado é o uso dos sacramentos instituído pelo Senhor.¹⁹⁵

Não vejo, porém, nenhuma razão por que uma igreja, por mais universalmente corrompida, desde que contenha uns poucos membros santos, não deva ser denominada, em honra desse remanescente, de santo povo de Deus.¹⁹⁶

Contanto que a religião continue pura quanto à doutrina e ao culto, não devemos deixar-nos abalar em demasia ante os erros e pecados que os homens cometem, como se com isso a unidade da igreja fosse dilacerada. Entretanto, a experiência de todas as épocas nos ensina quão perigosa esta tentação se torna quando vemos a igreja de Deus, que deve prosseguir isenta de toda e qualquer mancha poluente e resplandecer em incorruptível pureza, nutrindo em seu seio um grande número de hipócritas ímpios ou pessoas perversas. (...) Mas Cristo, em Mateus 25.32, com justa razão, alega ser seu, com toda a propriedade, o

ofício peculiar de separar as ovelhas dos cabritos; e por isso nos admoesta que devemos suportar os maus, e que não está em nosso poder corrigi-los, até que as coisas se tornem amadurecidas e chegue o tempo próprio de purificar a igreja. Ao mesmo tempo, os fiéis são aqui intimados, cada um em sua própria esfera, a empregar todos os seus esforços para que a igreja de Deus seja purificada das corrupções que nela ainda persistem.

(...) O sagrado celeiro de Deus não estará perfeitamente purificado antes do último dia, quando Cristo, em sua vinda, lançará fora a palha. Mas ele já começou a fazer isso mediante a doutrina do seu Evangelho, que chama *crivo de joeirar*. Não devemos, pois, de maneira alguma, ser indiferentes acerca desse assunto; ao contrário, devemos antes mostrar-nos absolutamente sérios, para que todos nós, que professamos ser cristãos, possamos levar uma vida santa e imaculada. Acima de tudo, porém, o que Deus aqui declara com respeito a toda injustiça deve ficar indelevelmente impresso em nossa memória; ou seja, que ele os proíbe de entrar em seu santuário, e condena sua ímpia presunção em irreverentemente intrometer-se na sociedade dos santos.¹⁹⁷

Todavia, ainda quando a igreja seja remissa em seu dever, não por isso será direito de cada um em particular a si pessoalmente assumir a decisão de separar-se.¹⁹⁸

Há tanta rabugice em quase todos esses indivíduos que, estando em seu poder, de bom grado fariam para si suas próprias igrejas, porquanto se torna difícil acomodarem-se aos modos das demais pessoas.¹⁹⁹

É indubitável que a nós compete cultivar a unidade da maneira a mais séria, porque Satanás está bem alerta, seja para arrebatá-los da igreja ou para desacostumar-nos dela de maneira furtiva.²⁰⁰

Na sua concepção a humildade se constitui num primeiro passo para alcançar a unidade. Continua:

Donde procede a imprudência, a soberba e as injúrias lançadas contra os irmãos? Donde procede as questiúnculas, os escárnios e as

exprobrações, a não ser do fato de cada um amar excessivamente a si próprio e de querer agradar em demasia a si próprio? Aquele que se desfaz da arrogância e cessa de agradar a si próprio se tornará manso e acessível. E quem quer que persista em tal moderação ignorará e tolerará muitas coisas nos irmãos.(...) Será inútil ensinar a mansidão, a menos que tenhamos iniciado com humildade.²⁰¹

Portanto, “devemos ser unidos, não apenas em uma parte, mas no corpo e na alma”.²⁰²

Em 19 de agosto de 1561, na *Dedicatória* de seu comentário do profeta Daniel, Calvino fala de seu esforço por manter a paz²⁰³ – o que nem sempre tem sido possível –, e, ao mesmo tempo, estimula seus irmãos a não ultrapassarem determinados limites. Escreve:

Mais ainda, é vossa incumbência, amados irmãos, tomar prudente cuidado para que a verdadeira religião possa novamente readquirir uma posição sã; isto é, até onde cada um tiver o poder e a vocação. Não é necessário dizer quanto tenho lutado para remover toda e qualquer ocasião geradora de tumultos até agora. Clamo aos anjos e a vós para testemunhardes diante do supremo juiz que não é de minha responsabilidade que o progresso do reino de Cristo não tenha sido calmo e inofensivo. De fato, julgo ser em decorrência de meu cuidado que pessoas particulares ainda não passaram dos limites.²⁰⁴

Ele entende que Satanás muitas vezes se vale de nossos bons sentimentos para fazer com que quebreemos a unidade da igreja, supostamente em busca de uma igreja ideal. Para este mister, somos capazes até de reunir textos que falam da santidade da igreja como pretexto para a nossa atitude.²⁰⁵ “Recordemos sempre, quando o diabo nos empurrar para as controvérsias, que as desavenças dos membros no seio da igreja não nos levam a parte alguma, senão para a ruína e

destruição de todo o corpo.”²⁰⁶ Como os jovens são mais irritáveis, dá uma orientação mais específica:

Os jovens, em meio às controvérsias, se irritam muito mais depressa do que os de mais idade; se iram mais facilmente, cometem mais equívocos por falta de experiência e se precipitam com mais ousadia e temeridade. Daí ter Paulo boas razões para aconselhar a um jovem a precaver-se contra os erros próprios de sua idade, os quais, de outro modo, poderiam facilmente envolvê-lo em disputas inúteis.²⁰⁷

Após argumentar contra aqueles que chamavam os reformados de hereges, ressalta que a unidade cristã deve ser na Palavra:

Com efeito, também isto é de notar-se: que esta conjunção de amor assim depende da unidade de fé que lhe deva ser esta o início, o fim, a regra única, afinal. Lembremo-nos, portanto, quantas vezes se nos recomenda a unidade eclesiástica isto ser requerido: que, enquanto nossas mentes têm o mesmo sentir em Cristo, também entre si conjungidas nos hajam sido as vontades em mútua benevolência em Cristo. E, assim, Paulo, quando para com ela nos exorta, por fundamento assume haver um só Deus, uma só fé e um só batismo [Ef 4.5]. De fato, onde quer que nos ensina o apóstolo a sentir o mesmo e a querer o mesmo, acrescenta imediatamente: *em Cristo* [Fp 2.1,5] ou: *segundo Cristo* [Rm 15.5], significando ser conluio de ímpios, não acordo de fiéis a unidade que se processa à parte da Palavra do Senhor.²⁰⁸

Em outra parte, instrui: “A melhor maneira de promover a unidade é congregar [o povo] para o ensino comunitário....”.²⁰⁹

Para os irmãos refugiados em Wezel (Alemanha), que sofriam diversas pressões de luteranos e sobreviviam numa pequena Igreja Reformada, Calvino, em 1554, os consola mostrando que apesar dos grandes problemas pelos quais passava o mundo, Deus lhes havia concedido um lugar onde

poderiam adorar a Deus em liberdade. Também os desafia a não abandonar a igreja por pequenas divergências nas práticas cerimoniais, sendo tolerantes a fim de preservar a unidade. Contudo, os exorta a jamais fazer acordos em pontos doutrinários.²¹⁰

Portanto, mesmo desejando a paz e a concórdia, Calvino entendia que essa paz nunca poderia ser em detrimento da verdade, pois, se assim fosse, essa dita paz seria maldita:

Naturalmente, há uma condição para entendermos a natureza desta paz, ou seja, a paz da qual a verdade de Deus é o vínculo. Pois se temos de lutar contra os ensinamentos da impiedade, mesmo se for necessário mover céu e terra, devemos, não obstante, perseverar na luta. Devemos, certamente, fazer que a nossa preocupação primária cuide para que a verdade de Deus seja mantida em qualquer controvérsia; porém, se os incrédulos resistirem, devemos terçar armas contra eles, e não devemos temer sermos responsabilizados pelos distúrbios. Pois a paz, da qual a rebelião contra Deus é o emblema, é algo maldito; enquanto que as lutas, indispensáveis à defesa do reino de Cristo, são benditas.²¹¹

Em 20 de março de 1552, Thomas Cranmer²¹² escreveu a Calvino – bem como a Melanchthon²¹³ e a Bullinger²¹⁴ –, convidando-o para uma reunião no Palácio de Lambeth com o objetivo de preparar um credo que fosse consensual para as igrejas reformadas.²¹⁵ Cranmer tinha em vista também a realização do Concílio de Trento²¹⁶ que estava em andamento, estando preocupado de modo especial com a questão da Ceia do Senhor.

Calvino então responde (abril de 1552), encorajando Cranmer a perseverar no seu objetivo. A certa altura diz: “... Estando os membros da igreja divididos, o corpo sangra. Isso me preocupa tanto que, se pudesse fazer algo, eu não me

recusaria a cruzar até dez mares, se necessário fosse, por essa causa”.²¹⁷

O próprio Cranmer compôs, no *Livro de oração comum*, uma oração para o culto anual anglicano, quando se comemorava a coroação do monarca. A oração diz:

Ó Deus, Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, nosso único Salvador, o Príncipe da paz: dá-nos a graça para com seriedade nos compenetrarmos dos grandes perigos em que nos encontramos por causa de nossas lamentáveis divisões, retira todo o ódio e preconceito e tudo o mais que possa impedir-nos de ter uma união e concórdia piedosas; para que, como existe somente um só corpo e um só Espírito e uma só esperança de nossa vocação, um só Senhor, uma só fé, um só batismo, um só Deus e Pai de todos nós, assim possamos de agora em diante ser todos de um só coração, de uma só alma, unidos em um único e santo vínculo de verdade e paz, de fé e caridade, e possamos de uma só mente e com uma só boca glorificar-te: por meio de Jesus Cristo, nosso Senhor, amém.²¹⁸

Retornemos ao nosso ponto inicial: Robert D. Knudsen, tratando da visão “humanística” de Calvino, diz:

É um erro supor que o duradouro interesse de Calvino pelos estudos humanísticos e pelo desenvolvimento cultural do homem fosse um simples remanescente do tempo que precedeu sua conversão à fé evangélica. Sua preocupação para com os estudos humanísticos e para com aquilo que diz respeito ao que é humano está muito inseparavelmente ligada ao seu modo global de pensar, para permitir tal interpretação.

De fato, num sentido que precisa ser bem definido e cuidadosamente preservado de má compreensão, Calvino pode ser chamado de ‘humanista’. Ao longo de toda a sua vida, ele teve um profundo compromisso para com aquilo que é humano...

Calvino ataca aqueles humanistas que fazem a apoteose do ser humano e pensam que a realização daquilo que é humano pode ser

alcançada somente na presumida independência de Deus e de sua revelação. Ele mesmo, como um humanista, rejeitou aquilo que era o coração da ideia de personalidade do Renascimento, a ideia de que o homem é a fonte criadora de seus próprios valores e, portanto, no fundo, incapaz de pecar.²¹⁹

(Segundo Calvino), o homem só se conhece verdadeiramente quando se conhece à luz de Deus e de sua revelação, com o corolário implícito de que, se se conhece verdadeiramente, conhece verdadeiramente também a Deus. Não é muito extrair desta correlação o pensamento de que o homem, estando verdadeiramente relacionado com Deus pela piedade, estará verdadeiramente relacionado consigo mesmo, e estando relacionado consigo pela piedade, estará verdadeiramente relacionado com Deus.²²⁰

Para Calvino, tornou-se possível relacionar a ideia de humanidade à antítese religiosa retratada na Escritura. O caminho foi aberto pela ideia de que o homem se torna humano em sua relação com Deus. O homem, em si mesmo, é verdadeiramente homem quando responde àquilo que constitui o modo de ser de sua natureza, aquilo para o que foi criado (...). A autonomia humana pecaminosa, longe de ser o caminho para a autorrealização humana, é, em si mesma, uma distorção daquilo que é humano.²²¹

De modo semelhante, escreve André Biéler:

A diferenciação clara das atribuições desses dois campos (teocentrismo e antropocentrismo) explica a grande liberdade com que Calvino soube combinar as valiosas conquistas do Humanismo com os ensinamentos insubstituíveis da Teologia, sem, todavia, cair nas enganosas sínteses almejadas pela escolástica romana e que importava evitar a todo preço...

Calvino foi, portanto, um humanista. E o foi no seu mais alto grau porque, ao conhecimento natural do homem pelo próprio homem, acrescentou, sem confundir, o conhecimento do homem que Deus revela à sua criatura por meio de Jesus Cristo. Não se tratava, pois, de dar as costas ao Humanismo e sim de suplantá-lo, dando-lhe talvez as

suas mais amplas dimensões. De um conhecimento puramente antropocêntrico, Calvino queria passar ao conhecimento do homem total, cujo centro se localiza no mistério de Deus.

Por vezes, ele se opôs aos humanistas, mas sua oposição não visava tanto ao Humanismo como tal, e sim ao ateísmo e ao antropocentrismo exclusivo de alguns, confinados no seu orgulho intelectual e numa confiança ilimitada no homem incompatíveis com a fé cristã.

Resumindo, enquanto a Ciência da Idade Média foi a Teologia, o estudo de Deus, a da Renascença foi o Humanismo, o estudo do homem. A ciência de Calvino, por sua vez, é um humanismo teológico que inclui a um tempo o estudo do homem e da sociedade por meio do duplo conhecimento do homem pelo homem, de um lado, e do homem por Deus, de outro.²²²

Em epítome, podemos dizer que o “humanismo” de Calvino era um “humanismo cristocêntrico”, caracterizando-se pela compreensão de que o homem encontra a sua verdadeira essência no conhecimento de Deus.²²³ Conhecer a Deus significa ter uma perspectiva clara de si mesmo; a recíproca também é verdadeira: não há conhecimento genuíno de Deus sem um conhecimento correto de si mesmo. Todavia, o conhecimento de Deus está associado à verdadeira piedade, que Calvino define como “reverência associada com amor de Deus que o conhecimento de seus benefícios nos faculta”.²²⁴ E: “... zelo puro e verdadeiro que ama a Deus totalmente como Pai, o reverencia verdadeiramente como Senhor, abraça a sua justiça e teme ofendê-lo mais do que a própria morte”.²²⁵ Ele, então, pergunta: “Que ajuda, afinal, conhecer a um Deus com quem nada tenhamos a ver?”.²²⁶ A sua resposta é simples: o conhecimento de Deus deve valer-nos, “primeiro, que nos induza ao temor e à reverência; em segundo lugar, tendo-o por guia e mestre, que aprendamos a dele buscar todo bem e,

em recebendo-o, a ele creditá-lo”.²²⁷ Isto porque o conhecimento de Deus não tem um fim em si mesmo; “O conhecimento de Deus não está posto em fria especulação, mas lhe traz consigo o culto”.²²⁸ “O ser essencial de Deus devemos adorar, não pesquisar com curiosidade.”²²⁹ Portanto, se o conhecimento de Deus nos conduz ao culto, não podemos adorar e servir a um Deus desconhecido:

A menos que haja conhecimento, não é a Deus a quem adoramos, mas um fantasma ou ídolo. Todas as boas intenções, como são chamadas, são golpeadas por esta sentença, como por um raio; disto nós aprendemos que os homens nada podem fazer senão errar, quando são guiados pela sua própria opinião sem a Palavra ou mandamento de Deus.²³⁰

À frente continua: “se desejamos que nossa religião seja aprovada por Deus, ela tem de descansar no conhecimento obtido de sua Palavra”.²³¹

O conhecimento verdadeiro do verdadeiro Deus tem também um sentido profilático; inibe o pecado: “Refreia-se do pecado não só pelo temor do castigo, mas porque ama e reverencia a Deus como Pai, honra-o e cultua-o como Senhor e, mesmo que infernos nenhuns houvesse, ainda assim lhe treme à só ofensa”.²³² E, também, traz como implicação necessária a piedade e a santificação: “... deve observar-se que somos convidados ao conhecimento de Deus, não àquele que, contente com vã especulação,²³³ simplesmente voluteia no cérebro, mas àquele que, se é de nós retamente percebido e finca pé no coração, haverá de ser sólido e frutuoso”.²³⁴ Em outro ponto, acrescenta:

Jamais o poderá alguém conhecer devidamente que não apreenda ao mesmo tempo a santificação do Espírito. (...) A fé consiste no

conhecimento de Cristo. E Cristo não pode ser conhecido senão em conjunção com a santificação do seu Espírito. Segue-se, conseqüentemente, que de modo nenhum a fé se deve separar do afeto piedoso”.²³⁵ Resume: “O conhecimento de Deus é a genuína vida da alma”.²³⁶

A dignidade e beleza do homem estão em ter sido criado “à imagem e semelhança de Deus”,²³⁷ podendo, portanto, relacionar-se com o seu Criador.²³⁸ No homem a “sua imagem e glória peculiarmente brilham”.²³⁹ O conhecimento de Deus deve nos conduzir ao temor e à reverência, tendo a Deus como guia e mestre, buscando nele todo o bem.²⁴⁰

Fiel ao seu princípio de que “... as escolas teológicas [são] berçários de pastores”,²⁴¹ Calvino criou uma academia em Genebra (5/6/1559)²⁴² – contando com 600 alunos, aumentando já no primeiro ano para 900 alunos²⁴³ –, a quem coube a educação dos protestantes da língua francesa, atingindo, em sua maioria, alunos estrangeiros vindos da França, Holanda, Inglaterra, Alemanha, Itália e de cidades da Suíça.²⁴⁴ Além disso, Genebra se tornou um grande centro missionário, uma verdadeira “escola de missões”, porque os foragidos que lá se instalaram puderam, posteriormente, levar para os seus países e cidades o Evangelho ali aprendido. “O estabelecimento da Academia foi em parte realizado por causa do desejo de suprir e treinar missionários evangélicos”, informa-nos Mackinnon.²⁴⁵ Destacamos que, com exceção de Isaías, todos os comentários de Calvino sobre os profetas “consistem em sermões direcionados a alunos em treinamento para o trabalho missionário, principalmente na França”.²⁴⁶

Este objetivo da Academia faz jus à compreensão missionária de Calvino. Comentando 1Timóteo 2.4, Calvino

afirma: "... nenhuma nação da terra e nenhuma classe social são excluídas da salvação, visto que Deus quer oferecer o Evangelho a todos sem exceção".²⁴⁷ Por isso, "O Senhor ordena aos ministros do Evangelho (que puguem) em lugares distantes, com o propósito de espalhar a doutrina da salvação em cada parte do mundo".²⁴⁸ Analisando uma das implicações da petição "*venha o teu Reino*", comenta: "Portanto, nós oramos pedindo que venha o Reino de Deus; quer dizer que todos os dias e cada vez mais o Senhor aumente o número dos seus súditos e dos que nele creem...".²⁴⁹ "... é nosso dever para proclamar a bondade de Deus a toda nação".²⁵⁰

A Academia tornou-se grandemente respeitada em toda a Europa;²⁵¹ o grau concedido aos seus alunos era amplamente aceito e considerado em universidades de países protestantes como, por exemplo, na Holanda. O historiador católico Marc Venard comenta que a Academia "será daí em diante um viveiro de pastores para toda a Europa reformada".²⁵² A Academia contribuiu em grandes proporções para fazer de Genebra "um dos faróis do Ocidente", admite Daniel-Rops.²⁵³ A formação dada em Genebra era intelectual e espiritual; os alunos participavam dos cultos das quartas-feiras bem como em todos os três cultos prestados a Deus no domingo.²⁵⁴ Um escritor referiu-se a Genebra deste modo: "Deus fez de Genebra sua Belém, isto é, sua casa do pão".²⁵⁵

O conceituado historiador católico contemporâneo Delumeau, fazendo eco a um dito comum, afirma – a bem da verdade, com tons românticos e caricatos –, que Calvino fez de Genebra "a Roma do Protestantismo".²⁵⁶ Bem, essa perspectiva pode ser adotada por analogia por um católico, no entanto, para nós reformados, essa figura não existe: não

temos meca, nem basílica, nem catedral, nem bispo, nem papa.²⁵⁷ Que Deus nos livre disso tudo!.²⁵⁸ E nos tem livrado...

Retornemos a Calvino. Ele insistiu junto aos Conselhos para melhorar as próprias condições do ensino, bem como os recursos das escolas. Visto que o Estado estava empobrecido, apelou para doações e legados.²⁵⁹ Sem dúvida, entre os reformadores, Calvino foi quem mais amplamente compreendeu a abrangência das implicações do Evangelho, nas diversas facetas da vida humana,²⁶⁰ entendendo que “o Evangelho não é uma doutrina de língua, senão de vida. Não pode assimilar-se somente por meio da razão e da memória, senão que chega a compreender-se de modo total quando ele possui toda a alma, e penetra no mais íntimo recesso do coração”.²⁶¹ Por isso, ele exerceu poderosa influência sobre a Europa e Estados Unidos. Schaff chega a dizer que Calvino “de certo modo, pode ser considerado o pai da Nova Inglaterra e da república americana”.²⁶²

John Knox, pastor e ex-aluno de Genebra (1515-1572),²⁶³ “delineou um sistema nacional de educação que prometia conduzir a Escócia ao bem-estar espiritual e material”,²⁶⁴ tendo a Bíblia como tema principal de estudo e a gratuidade patrocinada pela igreja.²⁶⁵ Ele advertiu o Grande Conselho da Escócia, dizendo: “Vossas Senhorias sejam ao máximo cuidadosos da educação virtuosa e da santa instrução dos jovens desta região”.²⁶⁶ Em 1639 a Assembleia Geral da Igreja escocesa pediu ao Parlamento que estabelecesse escolas. Em 1641 a Assembleia Geral faz outra petição. Nada de positivo ocorreu. Em 1646, quando pede outra vez, o Parlamento escocês atende, aprovando a criação de uma escola para cada região conforme indicação do presbitério, votando-se verba para salário dos professores. Aqui houve uma cooperação

entre a igreja e o Estado, estando a supervisão das escolas e professores entregue à igreja. Este sistema foi tão bem-sucedido na Escócia que, excetuando o período de domínio inglês, só viria sofrer alterações significativas no século 19.

Outro personagem de grande destaque é Comênio. João Amós Comênio (Comenius), natural de Nivnitz, Morávia, foi batizado com este nome em homenagem ao pré-reformador João Huss e iniciador da *Igreja Morávia (Irmãos Unidos)*.²⁶⁷ Aquele que seria conhecido como “pai da didática moderna”,²⁶⁸ – teve uma vida difícil: órfão aos 12 anos (1604), foi acolhido por uma tia paterna. Mesmo seus pais tendo-lhe deixado uma boa herança, ela foi dissipada em razão da má administração de seus tutores.²⁶⁹ Neste período pôde estudar na escola dos Irmãos Unidos (1604-1605). Somente aos 16 anos (1608) é que entrou para a escola latina de Prerau. Em 1611 ingressou na Universidade de Herborn e em 1613 foi admitido na Universidade de Heidelberg (Alemanha), onde estudou Teologia. Em 26 de abril de 1616 é ordenado pastor. Desde 1618 exerce o pastorado na cidade de Fulnek, na Morávia. No entanto, com a invasão da Boêmia e de sua cidade, que é saqueada e queimada, Comênio é proscrito em 1621, perde sua biblioteca e manuscritos, e o pior: sua mulher, grávida, e seus dois filhos morrem vitimados pela peste. Ele passou a ter uma vida errante pela Europa. No entanto, apesar de suas tribulações Comênio pôde produzir uma obra vastíssima ligada especialmente à educação (mais de 140 tratados), sendo o seu principal trabalho – que resume bem a sua obra –, a *Didática magna* (escrita em 1632 e publicada em latim em 1657). O método audiovisual encontrou a sua gênese em Comênio.²⁷⁰ De fato, ele foi o

evangelista da moderna pedagogia.²⁷¹ Ele foi o último bispo da igreja dos irmãos Boêmios (1632).²⁷²

Comênio foi o filósofo da educação e o educador mais importante do século 17 e um dos mais importantes de toda a História, tendo a sua obra exercido grande influência durante a sua vida e especialmente nos séculos posteriores, sendo um dos incentivadores da *escola pública*. Há evidências de que ele teria sido convidado por John Winthrop Jr. (1606-1676),²⁷³ a quem conheceu na Holanda, a presidir o Harvard College (1642), cargo que de fato nunca ocupou.²⁷⁴ Na realidade, Comênio recebeu ao longo da vida diversos convites, os quais não pôde atender, como o do Cardeal Richelieu da França, da cidade de Hamburgo e de alguns nobres poloneses. Em 1641 Comênio atendeu o convite de Luís de Gerr, que em nome do rei Gustavo Adolfo da Suécia o solicitou para que ajudasse a reformar o sistema de escola nacional sueco.²⁷⁵ Em 1656 ele foi, a convite, viver na Holanda, onde passou o restante de seus dias. Morreu em 15 de novembro de 1670. O filósofo luterano G. W. Leibniz (1646-1716), então com 24 anos, dedicou-lhe o seguinte verso: *“Tempo virá, Comenius, em que a multidão dos homens de bem te honrará e honrará não somente tuas obras, mas também tuas esperanças e teus votos”*.²⁷⁶

Vejamos alguns de seus princípios educacionais:

Um de seus desejos era que toda a humanidade fosse uma só família, tendo em comum uma mesma língua, mesma educação e governo. A educação seria o grande veículo para atingir este objetivo, proporcionando uma melhor compreensão dos povos.

1) Democracia educacional: “ensinar tudo a todos”

Um de seus princípios educacionais era: *ensinar tudo a todos*,²⁷⁷ começando desde bem cedo, já que é mais difícil reeducar o homem na vida adulta:

(...) Não há coisa mais difícil que voltar a educar bem um homem que foi mal educado. Na verdade, uma árvore, tal como cresce, alta ou baixa, com os ramos bem direitos ou tortos, assim permanece depois de adulta e não se deixa transformar. (...) Se se devem aplicar remédios às corruptelas do gênero humano, importa fazê-lo de modo especial por meio de uma educação sensata e prudente na juventude.²⁷⁸

Entende que “*as escolas são oficinas da humanidade*”.²⁷⁹ e: “*vivas oficinas de homens...*”.²⁸⁰

Desse modo, discordando de outros teóricos, entendia que todos os seres humanos deveriam receber “uma instrução geral capaz de educar todas as faculdades humanas”.²⁸¹ Portanto, “devem ser enviados às escolas não apenas os filhos dos ricos ou dos cidadãos principais, mas todos por igual, nobres e plebeus, ricos e pobres, rapazes e moças, em todas as cidades, aldeias e locais isolados...”.²⁸²

2) Sólido conhecimento aliado à piedade

A piedade para Comênio era um dos alvos fundamentais da educação, considerando indigno o ensino que não conduzisse a esse propósito.²⁸³

Prometemos uma organização das escolas, por meio da qual (...) todos se formem com uma instrução não aparente, mas verdadeira, não superficial mas sólida; ou seja, que o homem, enquanto animal racional, habitue-se a deixar-se guiar, não pela razão dos outros, mas pela sua, e não apenas a ler livros e a entender, ou ainda a reter e a recitar de cor as opiniões dos outros, mas a penetrar por si mesmo até ao âmago das próprias coisas e a tirar delas conhecimentos genuínos e

utilidade. Quanto à solidez da moral e da piedade, deve dizer-se o mesmo.²⁸⁴

Ele ora a Deus nesse sentido:

Oh! que Deus, tendo misericórdia de nós, nos faça encontrar um modo e um método geral, capaz de nos ensinar a voltar para Deus todas as coisas que estão fora de Deus, e de que se ocupa a inteligência humana, e a voltar para o estudo das coisas celestes todas as ocupações desta vida, nas quais se embaraça e se imerge o mundo! Assim teríamos uma espécie de escada sagrada, pela qual, mediante todas as coisas que existem e que se fazem, as nossas mentes subiriam, sem obstáculo, até ao supremo e eterno senhor de todas as coisas, fonte da verdadeira felicidade.²⁸⁵

3) Metodologia voltada para o aluno

A proa e a popa da nossa didática será investigar e descobrir o método segundo o qual os professores ensinem menos e os estudantes aprendam mais; nas escolas, haja menos barulho, menos enfado, menos trabalho inútil e mais sólido progresso; na cristandade, haja menos trevas, menos confusão, menos dissídios, e mais luz, mais ordem, mais paz e mais tranquilidade.²⁸⁶

No entanto, todos os métodos legítimos devem ser usados acompanhados de oração para que, pela misericórdia divina, os homens sejam salvos e Deus seja glorificado.²⁸⁷

4) Educação para o tempo e para a eternidade

Somos criados para a eternidade: “somos destinados à eternidade. Porque, portanto, pertencemos à eternidade, é necessário que esta vida seja apenas uma passagem”.²⁸⁸ O seu objetivo é que nesta vida sejamos moldados conforme a imagem de Cristo (Rm 8.29). Considerando que temos três espécies de morada – o útero materno, a terra e o céu –,²⁸⁹

sustenta que a educação não visa apenas a nossa atuação nesta vida (terra), mas nos preparar para o nosso fim último, a vida eterna com Deus (céu), a “academia eterna”:²⁹⁰ “Feliz aquele que sai do útero materno com os membros bem formados! Mil vezes mais feliz aquele que sair desta vida com a alma bem limpa!”²⁹¹ Toda a sua metodologia destina-se a isso: “Cremos, portanto, que é nosso dever pensar nos meios pelos quais toda a juventude cristã seja mais fervidamente impelida para o vigor da mente e para o amor das coisas celestes”.²⁹² Este é o fim último do homem: “a beatitude eterna com Deus”.²⁹³

Considerando o homem como *imagem de Deus*, devendo ser, por isso, santo (Lv 19.2), sustenta que os autênticos requisitos do homem são: “1º) que tenha conhecimento de todas as coisas [instrução]; 2º) que seja capaz de dominar as coisas e a si mesmo [honestidade de costumes]; 3º) que se dirija a si e todas as coisas para Deus, fonte de tudo [piedade]”.²⁹⁴

Comênio entendia por *instrução* o pleno conhecimento das artes e das línguas; por *honestidade de costumes*, a formação interior do homem que se revelasse no seu comportamento; e por *piedade* ou *religião*, “a veneração interior, pela qual a alma humana se liga e se prende ao ser supremo”.²⁹⁵

Ele apresenta os 21 cânones para conduzir o jovem à piedade. Aqui não temos espaço para transcrevê-los, no entanto, quero destacar alguns que julgo resumir os seus princípios: 1º) “O cuidado para incutir a piedade deve começar nos primeiros anos da infância”;²⁹⁶ 2º) “Aprendam, pois, desde o princípio da vida, a ocuparem-se, o mais que possam, nas coisas que conduzem imediatamente a Deus: na leitura das sagradas Escrituras, nos exercícios do culto divino

e nas boas obras corporais”;²⁹⁷ 3º) “Que a sagrada Escritura seja, nas escolas cristãs, o alfa e o ômega”.²⁹⁸

6. A REFORMA E O TRABALHO

[Albert von] Wallenstein, o maior de todos os *condottieri*,²⁹⁹ descobriu o segredo de manter um exército pagando-lhe com as contribuições cobradas nas províncias e cidades conquistadas e alimentando, vestindo e armando os seus homens nas suas próprias oficinas, fábricas e minas. Mas por trás de Wallenstein estava, sabemos hoje, outro homem, cuja presença, por muito tempo oculta, só recentemente foi revelada: Hans de Witte, um calvinista de Antuérpia...

Hans de Witte, apesar de professar o Calvinismo até ao fim, era um péssimo calvinista... – H. R. Trevor-Roper.³⁰⁰

A. Definição

Trabalho pode ser definido como o esforço físico ou intelectual, com vistas a determinado fim. O verbo “trabalhar” é proveniente do latim vulgar *tripaliar*: torturar com o *tripallium*. Este é derivado de *tripalis*, cujo nome é proveniente da sua própria constituição gramatical: *tres* e *palus* (pau, madeira, lenho, estaca), que significava o instrumento de tortura de três paus e que também servia para “ferrar os animais rebeldes”.³⁰¹ O *tripallium* também era um instrumento de três paus aguçados que, algumas vezes munidos de pontas de ferro, eram utilizados pelos agricultores para bater o trigo, as espigas de milho e o linho para rasgá-los e esfiapá-los.³⁰² A ideia de tortura evoluiu, tomando o sentido de “esforçar-se”, “laborar”, “obrar”.³⁰³ Le Goff nos chama a atenção para uma conexão interessante: a condenação de Adão – que após a queda obteria o alimento em “fadigas” – e Eva – que daria a

luz “em meio de dores”, dizendo: “A origem etimológica da palavra ‘trabalho’ aparece com um sentido particular na locução ‘sala de trabalho’, designando ainda hoje a sala de parto em uma maternidade”.³⁰⁴

Etimologia à parte, devemos observar que o trabalho apresenta as seguintes características:³⁰⁵

a) Envolve o uso de energia – “força em ação” – destinada a vencer a resistência oferecida pelo objeto que se quer transformar – intencionalidade.

b) O trabalho se propõe sempre a uma transformação ainda que pequena.

c) Todo trabalho está ligado a uma necessidade pessoal e social.

d) Todo trabalho traz como pressuposto fundamental o conceito de que o objeto, sobre o qual trabalha, é de algum modo aperfeiçoável, mediante o emprego de determinada energia contribuindo para o progresso da sociedade – esforço e perseverança.

B. Algumas perspectivas históricas e filosóficas

Aqui temos de ter cautela para não incorrer no equívoco generalizante de tomar um pensamento aqui e outro ali e presumir termos a amostragem característica do pensamento grego. Nem sempre, por exemplo, os pensamentos de Sócrates, Platão e Aristóteles representam o modo habitual de os gregos verem a realidade.³⁰⁶

Tomando o cuidado necessário, podemos observar que dentro do ideal grego de reflexão e serenidade não há espaço

para se pensar em “trabalho braçal”. Daí a visão grega do trabalho ser extremamente negativa, sendo considerado algo inferior.³⁰⁷ Assim, é fácil compreender a justificativa da escravidão. Como a vida contemplativa é a mais valiosa, nos assemelhando aos deuses,³⁰⁸ os homens livres poderiam se aproximar deste modelo de contemplação divina.³⁰⁹

Mesmo Hesíodo, reconhecendo que “o trabalho não é vergonha alguma, mas a preguiça é!”,³¹⁰ na descrição que faz da *Idade de ouro*,³¹¹ os deuses viviam sob o domínio de Cronos em perfeita paz, sem preocupações, alegrando-se nas festas, usufruindo dos bens produzidos espontânea e generosamente pela terra; ou seja: na ociosidade celestial e terrena.³¹²

No mundo Romano, apesar de todo o seu empreendimento, filósofos como Cícero (106-43 a.C.) e Sêneca (c. 4 a.C.-65 d.C.) e o historiador Tito Lívio (59 a.C. – 17 d.C.), exaltavam o ócio em detrimento do trabalho, olhando com desprezo o trabalho do artesão.³¹³

Na perspectiva judaica, o trabalho manual era altamente estimado; sendo profundamente respeitados aqueles que o praticavam, visto ser considerado este talento uma dádiva de Deus.³¹⁴ Aliás, Deus é apresentado no primeiro verso de Gênesis como trabalhando, criando todas as coisas (Gn 1.1) e, nas páginas do Antigo Testamento, com frequência somos desafiados a contemplar a criação de Deus e maravilhar-nos (Jó 37.14-15; Sl 8.3,6; 19.1-6; 28.5; 86.8; 92.4-5; 104.24; 111.2; 139.14; 145.9,17, etc.).

O trabalho não está associado ao pecado, antes, faz parte do propósito primevo de Deus para o homem e revela a sabedoria divina (Gn 1.28; 2.15; Êx 20.9; Sl 104.23; Is 28.23-29). Os rabinos, como exemplo desta perspectiva, além do

estudo metódico da lei, aplicavam-se ao trabalho manual para suprir as suas necessidades (ver Mc 6.3 [Mt 13.55]; At 18.3).

Alfred Edersheim (1825-1889) comenta com propriedade:

Entre os judeus o desprezo pelo trabalho braçal, uma das características dolorosas do paganismo, não existia. Pelo contrário, era considerado obrigação religiosa, com frequência e muita seriedade insistia-se na necessidade de se aprender algum ofício, desde que ele não levasse a extravagâncias nem propiciasse um desvio da observância pessoal da lei.³¹⁵

Há um ditado, atribuído ao Rabino Judá (2º século), que diz: “Aquele que não ensina o próprio ofício ao filho ensina-o a roubar”.³¹⁶

No entanto, com o passar dos anos, foi criada uma dicotomia entre o sagrado e o profano. No *Talmude*,³¹⁷ há uma oração (séc. 1º) feita pela perspectiva do escriba, que diz o seguinte:

Eu te agradeço, Senhor, meu Deus, porque me deste parte junto daqueles que se assentam na sinagoga, e não junto daqueles que se assentam pelas esquinas das ruas; pois eu me levanto cedo, eles também se levantam cedo; eu me levanto cedo para as palavras da lei, e eles, para as coisas fúteis. Eu me esforço, eles se esforçam: eu me esforço e recebo a recompensa, eles se esforçam e não recebem recompensa. Eu corro e eles correm: eu corro para a vida do mundo futuro, e eles, para a fossa da perdição.³¹⁸

No Novo Testamento encontramos uma perspectiva semelhante à do Antigo Testamento, sendo o trabalho visto com naturalidade nas parábolas de Jesus (Mt 20.1-2,8; 21.28; 25.16; Mc 13.34),³¹⁹ evidenciando ser o trabalho algo comum em nossa vida cotidiana (Jo 6.27; Jo 9.4),³²⁰ inclusive instando

com os seus discípulos no sentido de orarem ao Pai, senhor da seara, por mais trabalhadores (Mt 9.37-38).³²¹

Em duas declarações lapidares de Jesus vemos a sua perspectiva teológica, indicando, na primeira citação, o governo preservador e diretor de Deus sobre todas as coisas criadas: “*Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também*” (Jo 5.17). “... *as obras que o Pai me confiou para que eu as realizasse, essas que eu faço testemunham a meu respeito de que o Pai me enviou*” (Jo 5.36).

Há também outro grupo de palavras que realçam a visão cristã a respeito do serviço. O termo “diácono” e suas variantes provêm do grego *διάκονος*, *διακονία* e *διακονέω*, palavras que significam, respectivamente, “servo”, “serviço” e “servir”.

Essas palavras apresentam três sentidos especiais, com uma pesada conotação depreciativa: *a) servir à mesa; b) cuidar da subsistência; c) servir*: no sentido de “servir ao amo”.

Para os gregos, servir era algo indigno. Os sofistas chegavam a afirmar que o homem reto só deve servir aos seus próprios desejos, com coragem e prudência.

Partindo da compreensão grega de que nascemos para comandar, não para servir, Platão e Demóstenes, um pouco mais moderados, admitiam que o serviço (*διακονία*) só tinha algum valor quando prestado ao Estado. Portanto, “a ideia de que existimos para servir a outrem não cabe, em absoluto, na mente grega”.³²²

Jesus Cristo deu uma grande lição aos seus ouvintes ao verbalizar a sua missão. Ele apresenta um contraste evidente com o conceito grego e, ao mesmo tempo, eleva de maneira magnífica o pensamento judeu: “... *O Filho do homem, que não*

veio para ser **servido** (διακονέω), mas para **servir** (διακονέω)..." (Mt 20.28).

Terminadas a série de tentações satânicas desferidas contra o Senhor Jesus, registra Mateus: "... e eis que vieram anjos e o **serviram** (διακονέω)" (Mt 4.11; Hb 1.14).

Paulo demonstra que "O **ministério** (διακονία) do Espírito" (2Co 3.8), que opera de modo eficaz por meio do Evangelho, é glorioso.

Paulo se declara *diácono* do Evangelho: "Se é que permaneceis na fé, alicerçados e firmes, não vos deixando afastar da esperança do evangelho que ouvistes e que foi pregado a toda criatura debaixo do céu, e do qual eu, Paulo, me tornei **ministro** (δίακονος)" (Cl 1.23). Bem como *diácono* da igreja: "24 Agora, me regozijo nos meus sofrimentos por vós; e preencho o que resta das aflições de Cristo, na minha carne, a favor do seu corpo, que é a igreja; 25 da qual me tornei **ministro** (δίακονος) de acordo com a dispensação da parte de Deus, que me foi confiada a vosso favor, para dar pleno cumprimento à palavra de Deus" (Cl 1.24-25). É, como também Apolo, instrumento de Deus para que os homens creiam no Evangelho: "Quem é Apolo? E quem é Paulo? **Servos** (δίακονος) por meio de quem crestes, e isto conforme o Senhor concedeu a cada um" (1Co 3.5).

Vemos, portanto, como o conceito de trabalho demonstrado por Jesus Cristo e pelos apóstolos está longe de ser irrelevante ou humilhante, antes, tem uma nova conotação que ultrapassa em muito a visão predominante.

O apóstolo Paulo trabalhava como fazedor de tendas (At 18.3),³²³ não sendo o seu trabalho fácil, quer nesta ou em outra atividade (1Co 4.12).³²⁴ Mesmo se valendo de uma figura comum que declara que o trabalhador é digno de seu

salário (Rm 4.4), lutava para não ser pesado a ninguém, ainda que isso não fosse ilegítimo como pregador da Palavra (1Tm 5.17-18; Mt 10.10).³²⁵

À igreja de Tessalônica onde, ao que parece, alguns, por motivos pretensamente escatológicos, eram inclinados a abandonar o trabalho, Paulo insiste em lembrar a estes “piedosos preguiçosos” o seu testemunho e ratificar seus ensinamentos: ⁸ *Nem jamais comemos pão à custa de outrem; pelo contrário, em **labor** (κόπος) e **fadiga** (μόχθος = um trabalho de difícil execução), de noite e de dia, trabalhamos, a fim de não sermos pesados a nenhum de vós; ⁹ não porque não tivéssemos esse direito, mas por termos em vista oferecer-vos exemplo em nós mesmos, para nos imitardes. ¹⁰ Porque, quando ainda convosco, vos ordenamos isto: se alguém não quer **trabalhar** (ἐργάζομαι), também não coma.*³²⁶ ¹¹*Pois, de fato, estamos informados de que, entre vós, há pessoas que andam desordenadamente, não **trabalhando** (ἐργάζομαι); antes, se intrometem na vida alheia. ¹² A elas, porém, determinamos e exortamos, no Senhor Jesus Cristo, que, **trabalhando** (ἐργάζομαι) tranquilamente, comam o seu próprio pão. ¹³ E vós, irmãos, não vos canseis de fazer o bem (2Ts 3.8-13). “Porque, vos recordais, irmãos, do nosso **labor** (κόπος) e **fadiga** (μόχθος); e de como, noite e dia **labutando** (ἐργάζομαι) para não vivermos à custa de nenhum de vós, vos proclamamos o evangelho de Deus” (1Ts 2.9). “E a diligenciardes por viver tranquilamente, cuidar do que é vosso e **trabalhar** (ἐργάζομαι) com as próprias mãos, como vos ordenamos” (1Ts 4.11). O cristão, justamente por ser cristão, deve ser um trabalhador exemplar.³²⁷ É curioso que Paulo sempre desafiava os crentes que conviveram com ele a considerarem o seu testemunho, o seu passado em sua*

companhia. Considerando que ele tinha a Cristo como modelo supremo, procurava, de maneira coerente, tornar-se o modelo (τύπος) daquilo que ele mesmo ensinava (2Ts 3.9; 1Co 10.6; Fp 3.17). Sustentava que isso era uma característica indispensável aos mestres (1Tm 4.12; Tt 2.7). Do mesmo modo entendia Pedro (1Pe 5.3).

Certamente, como reflexo desses ensinamentos, encontramos, no segundo século, o *Didaquê* (c. 120 d.C.), capítulo XII,³²⁸ instruindo:

1. Acolha todo aquele que vier em nome do Senhor. Depois, examine para conhecê-lo, pois você tem discernimento para distinguir a esquerda da direita.

2. Se o hóspede estiver de passagem, dê-lhe ajuda no que puder. Entretanto, ele não deve permanecer com você mais que dois ou três dias, se necessário.

3. Se quiser se estabelecer e tiver uma profissão, então que trabalhe para se sustentar.

4. Porém, se ele não tiver profissão, proceda de acordo com a prudência, para que um cristão não viva ociosamente em seu meio.

5. Se ele não aceitar isso, trata-se de um comerciante de Cristo. Tenha cuidado com essa gente!³²⁹

Retornando ao Novo Testamento, vemos Paulo instruindo àquele que, no seu antigo modo de vida, furtava, agora, convertido ao Senhor, deve, em novidade de vida, se sustentar com o fruto de seu trabalho, tendo também uma preocupação social: *“Aquele que furtava não furte mais; antes, **trabalhe** (κοπιῶ), fazendo com as próprias mãos³³⁰ o que é bom, para que tenha com que acudir ao necessitado”* (Ef 4.28; At 20.34; 28.10; Rm 12.13;³³¹ Fp 4.16). É curioso e emblemático que Paulo use neste texto (Ef 4.28) o verbo κοπιῶ, ordenando ao convertido que trabalhe árdua, intensa e exaustivamente para

se manter e ainda ter como suprir as necessidades eventuais de seus irmãos. Vejo aqui um princípio pedagógico. É como se ele dissesse: aprenda na prática como é difícil obter licitamente o sustento. Faça isso com perseverança. Ainda mais: você, que subtraiu de outros no passado o produto de seu trabalho, esforce-se agora por ajudar os que necessitam.

Paulo dá uma dimensão teológica ao trabalho, mostrando que todo e qualquer trabalho deve ser feito para a glória do Senhor (Cl 3.23). Timóteo deveria se esforçar por se apresentar a Deus como obreiro aprovado que manejava bem a Palavra da verdade: *“Procura apresentar-te a Deus aprovado, como **obreiro** (ἐργατής) que não tem de que se envergonhar, que maneja bem a palavra da verdade”* (2Tm 2.15).

Contrastando a isso e, ao mesmo tempo refletindo aspectos da compreensão de seu tempo, no século 13 o poeta francês Rutebeuf (c. 1245-1285), formado na Universidade de Paris, proclama com orgulho: “Não sou trabalhador manual”.³³² Na Idade Média – entre duas tradições antagônicas: a greco-romana, que desprestigia o trabalho, e a cristã, que o valoriza³³³ –, há, de certo modo, um retorno à ideia grega, considerando o trabalho – no sentido manual (βαναυσία), “arte mecânica”, como sendo algo degradante para o ser humano,³³⁴ e inferior à (σχολή), ao ócio, descanso, repouso, à vida contemplativa e ociosa (σχολάζω), por um lado, e à atividade militar pelo outro.³³⁵ Aliás, é possível que esta perspectiva tenha contribuído para que os gregos não tivessem desenvolvido uma ciência empírica.³³⁶

Na visão de Tomás de Aquino, o trabalho era, no máximo, considerado “eticamente neutro”.³³⁷ Contudo, perpetuou a sua preferência para com a vida contemplativa.³³⁸ Segundo a Igreja Romana, “a finalidade do trabalho não é enriquecer, mas

conservar-se na condição em que cada um nasceu, até que desta vida mortal passe à vida eterna. A renúncia do monge é o ideal a que toda a sociedade deve aspirar. Procurar riqueza é cair no pecado da avareza. A pobreza é de origem divina e de ordem providencial”, interpreta Pirenne.³³⁹

Ainda na Idade Média, especialmente a partir do século 11, a posição ocupada pelo trabalho era regida pela divisão gradativa de importância social: oradores (*oratores*) (eclesiásticos), defensores (*bellatores*) (guerreiros) e trabalhadores (*laboratores*)³⁴⁰ (agricultores, camponeses).³⁴¹ Desta maneira, os eclesiásticos, no seu ócio e abstrações “teológicas” é que tinham a prioridade, ocupando um lugar preeminente.

Desse modo, a ordem social estava tão bem estabelecida – supostamente amparada no modelo da sociedade celestial com seus arcanjos e anjos – que, se por um lado tentar ascender socialmente seria um sinal de orgulho; por outro, decair socialmente era um pecado vergonhoso. Portanto, “o dever do homem medieval era permanecer onde Deus o tinha colocado”.³⁴²

O trabalho manual era imposto ao monge apenas como castigo e penitência.³⁴³ Mesmo para designar o trabalho, como acentuam Le Goff e Truong, há duas palavras distintivas: *opus* e *labor*. *Opus* “é o trabalho criador, o vocábulo do Gênesis que define o trabalho divino, o ato de criar o mundo e o homem à sua imagem. Desse termo derivará *operari* (criar uma obra) *operarius* (aquele que cria)”.³⁴⁴ *Labor*, por sua vez, refere-se ao trabalho laborioso, “está do lado do erro e da penitência”.³⁴⁵

Biéler comenta:

o trabalho, especialmente o trabalho criador de bens e riqueza, o trabalho manual, se não decaíra mais até o nível do trabalho servil da

Antiguidade, foi, todavia, considerado como uma necessidade temporal desprezível com relação aos exercícios da piedade. E aqueles que se dedicavam às atividades econômicas e financeiras, os negociantes e banqueiros, eram particularmente desconsiderados.³⁴⁶

No próprio currículo das universidades medievais era explícita a visão desprivilegiada do trabalho: “... as disciplinas ‘mecânicas’ ou ‘lucrativas’, vítimas do duplo preconceito dos antigos contra o trabalho manual e do cristianismo contra o dinheiro e a matéria, eram banidas da escola, deixadas para os leigos pecadores e ‘iletrados’ (*illiteratus* quer dizer aquele que ignora o latim, que não estudou as artes liberais)”.³⁴⁷

C. A perspectiva de Calvino

A liberdade está na obediência ao nosso chamado – Charles Colson; Harold Fickett.³⁴⁸

Que tragédia quando grande quantidade dos homens de um país procura cargos em lugar de vocações – John Mackay.³⁴⁹

Não nos cabe aqui analisar a história da filosofia do trabalho, contudo, devemos mencionar que a Reforma resgatou o conceito cristão de trabalho, fazendo uma crítica fundamental à concepção monástica medieval, eliminando, por exemplo, a distinção entre *vida ativa* representada por Marta e a *vida contemplativa* representada por Maria (Lc 10.38-42),³⁵⁰ sendo este o modelo do caminho monástico.³⁵¹

Biéler resume:

Calvino, fundamentando-se nas Escrituras, é um dos raros teólogos a pôr em evidência, com tanta clareza, a participação do trabalho do homem na obra de Deus. Dessarte, conferiu ele ao labor humano

dignidade e valor espirituais que jamais teve na Escolástica, nem, por mais forte razão, na Antiguidade. Este fato irá ter grandes repercussões no desenvolvimento econômico das sociedades calvinistas”.³⁵²

Na ética do trabalho, Lutero e Calvino estavam acordes quanto à responsabilidade do homem de cumprir a sua vocação por meio do trabalho. Não há lugar para ociosidade. “Quando quis Deus, escreve Calvino, que o homem se aplicasse a cultivar a terra, na pessoa do homem condenou Deus a ociosidade e a indolência. Portanto, nada é mais contrário à ordem da natureza que consumir a vida comendo, bebendo e dormindo...”³⁵³ Com isto, não se quer dizer que o homem deva ser um ativista, mas sim que o trabalho é uma “bênção de Deus”. Lutero teve uma influência decisiva quando traduziu para o alemão o Novo Testamento (1522), empregando a palavra *beruf* para trabalho, em lugar de *arbeit* (palavra derivada do latim *arvus*,³⁵⁴ terreno arável). *Beruf* – com toda a dificuldade de encontrar um equivalente em nossa língua –, acentua mais o aspecto da vocação do que o do trabalho propriamente dito. As traduções posteriores, inglesas e francesas, tenderam a seguir o exemplo de Lutero. A ideia que se fortaleceu é a de que o trabalho é uma vocação divina.³⁵⁵

Como vimos, Calvino afirma com firmeza: “Se seguirmos fielmente nosso chamamento divino, receberemos o consolo de saber que não há trabalho insignificante ou nojento que não seja verdadeiramente respeitado e importante ante os olhos de Deus”.³⁵⁶ Em outro texto, combatendo a interpretação clerical medieval que estimulava a ociosidade e especulações inúteis, diz:

É um erro que aqueles que fogem dos afazeres do mundo e se engajam em contemplação estão vivendo uma vida angelical. (...) Sabemos que os homens foram criados para se ocuparem com o trabalho e que nenhum sacrifício é mais agradável a Deus do que quando cada um atende ao seu chamado e procura viver completamente em prol do bem comum”.³⁵⁷

O amor ao próximo faz com que o nosso honesto trabalho não se limite a satisfazer as nossas necessidades, mas, também, a ajudar aos nossos irmãos: “O amor nos leva a fazer muito mais. Ninguém pode viver exclusivamente para si mesmo e negligenciar o próximo. Todos nós temos de nos dedicar à ação de suprir as necessidades do próximo”.³⁵⁸

Entende que “a indolência e a inatividade são amaldiçoadas por Deus”.³⁵⁹ Em outro ponto:

Moisés acrescenta agora que a terra foi outorgada ao homem com esta condição: que se ocupasse em cultivá-la, de onde se segue que foram os homens criados para empregar-se em fazer alguma coisa e não para estarem ociosos e indolentes. Verdade é que esse labor era bem alegre e agradável, longe de todo aborrecimento e cansaço; porém, quando Deus quis que o homem se afizesse a cultivar a terra, na pessoa dele condenou todo repouso indolente”.³⁶⁰

Todavia, a graça de Deus atenua a severidade de punição, anexando ao labor humano uma dose de satisfação que deveria caracterizar primariamente o trabalho.³⁶¹

Além disso, o trabalho está relacionado com o progresso de toda a raça humana, logo, a um crescimento sustentável:

Há modos diferentes de se trabalhar. Para quem ajuda a sociedade dos homens pela indústria, ou regendo sua família, ou na administração pública ou em negócios privados, ou aconselhando, ou ensinando ou de qualquer outra maneira, não será considerado entre

os inativos. Paulo censura aqueles zangões preguiçosos que querem viver pelo suor dos outros, não contribuindo assim com nenhum serviço em comum para ajudar a raça humana.³⁶²

Pregando no livro de Efésios, Calvino instrui aos pais. Podemos resumir assim:

Atente cada um com diligência para consigo, e os pais, querendo dirigir os filhos a quaisquer empregos, não tenham esse costume a que se têm habituado de dizer: qual profissão será a mais rendosa? Antes, estes dois aspectos se conjuguem, isto é, quando houver considerado em que é que meu filho poderá ganhar a vida e, quando estiver casado, como proverá para si e sua família? Que sirva ao próximo e o uso de sua arte e de sua profissão redunde no proveito comum de todos.

Assim, pois, por essa razão, impõe-nos ter sempre diante dos olhos que, em qualquer estado que vivamos, é necessário que Deus marche adiante, como se a si nos chamasse e nós seguíssemos o caminho que por sua Palavra nos mostra. Certo é que jamais profissão alguma será dele aprovada se não for útil, e se o público não for dela servido, e se também não redundar em proveito de todos.³⁶³

O ganho ilícito, por meio do qual o patrimônio de nosso próximo é dilapidado, é, na realidade – independentemente do nome que se dê, já que o ser humano é pródigo em adjetivar a maldade com termos nobres –, não um sinal de inteligência, mas de iniquidade: é, portanto, uma forma de furto.³⁶⁴ Mais tarde, o grande teólogo genebrino Francis Turretin, interpretando o pensamento de Calvino, diria que receber salário por um trabalho mal feito é uma forma de roubo.³⁶⁵ Assim, retornando ao próprio Calvino, “não se deve fazer um uso pervertido dos labores que outras pessoas empreendem em seu próprio benefício”.³⁶⁶

Ainda que o dinheiro emprestado a juros seja permitido³⁶⁷ – prática tão comum na Europa há muitos séculos antes de

Calvino³⁶⁸ –, o trabalho honesto, fruto do nosso labor, é que deve ser a fonte de recursos para a manutenção de nossa família. Não devemos nos aproveitar das necessidades alheias, vivendo simplesmente de transações financeiras. Um princípio justo é que em todas as negociações haja benefícios para ambas as partes.

Fazendo uma digressão, observamos que no salmo 15 o salmista faz uma pergunta sobre habitar na casa do Senhor e, antes mesmo que possamos tentar esboçar uma resposta, ele apresenta uma série de requisitos. Aliás, deve ser dito que a pergunta não se dirige a nós, mas a Deus. A resposta mais completa já fora dada pelo Senhor na sua lei.³⁶⁹ Portanto, ela é uma maneira de destacar aspectos da lei a fim de serem atualizados em nossas mentes e corações.

Inclino-me a pensar que esse salmo, mais do que algo apenas litúrgico, um preparativo para entrar no santuário,³⁷⁰ descreve um solilóquio no qual o salmista alegre, e ao mesmo tempo compenetrado, indaga a respeito desta habitação, ou seja, desta comunhão com Deus e, à luz da própria lei de Deus, apresenta a resposta.

Os princípios éticos aqui descritos positiva e negativamente – longe de serem completos ou meritórios –, são atinentes àqueles que já foram regenerados, integrando a família da fé.³⁷¹ Por isso, aqui não se está tratando da doutrina da justificação.³⁷² Nesse salmo temos uma descrição de nossa impossibilidade de cumprir as exigências divinas e, ao mesmo tempo, de nossa responsabilidade como filhos da aliança. Por isso, as instruções, em vez de serem apenas ritualísticas, demandam um exame de consciência.³⁷³ “O primeiro fato que nos chama a atenção é que num cântico destinado ao culto não se faz nenhuma menção de coisas cúlticas, como sacrifícios,

ofertas, ritos de purificação, mas só de exigências morais. Toda a ênfase recai nesses requisitos. É da essência do culto da aliança que a ‘obediência’ é mais importante que os sacrifícios.”³⁷⁴

Especificando as exigências divinas, escreve o salmista: “*O que não empresta o seu dinheiro com **usura** (נִשְׁכָּה) (neshek) (interesse, morder,³⁷⁵ mastigar)³⁷⁶ (...)*” (Sl 15.5).

Aqui o que se tem em vista, ao que parece, é a cobrança extorsiva sobre o bem emprestado. Ou cobrar juros do que não deveria ser cobrado.³⁷⁷ O empréstimo dentro da visão bíblica não fazia parte simplesmente da esfera financeira. O fator econômico não era o elemento determinante, nem autônomo, antes, refletia valores teológicos e espirituais. Portanto, o empréstimo dentro do princípio teológico bíblico envolvia também uma perspectiva social: aliviar a pobreza.³⁷⁸ “Os que afirmam estar em uma relação de pacto com Deus têm a obrigação moral de evitar práticas exploratórias, refletindo a compaixão divina, mostrando bondade para com os companheiros menos afortunados e protegendo o direito do pobre quanto às necessidades básicas da vida.”³⁷⁹

O princípio estabelecido na lei não obrigava o cidadão a emprestar seu dinheiro, contudo, ao emprestar, havia condições básicas contra a usura, inclusive no que diz respeito à prática permitida do penhor: “*Se emprestares dinheiro ao meu povo, ao pobre que está contigo, não te haverás com ele como **credor** (נִשְׁכָּה) (nashah) que impõe **juros** (נִשְׁכָּה) (neshek)*” (Êx 22.25; Lv 25.36-37; Dt 24.6,10-13).

O princípio não se restringia ao dinheiro: “*A teu irmão não emprestarás com **juros** (נִשְׁכָּה) (neshek), seja dinheiro, seja comida ou qualquer coisa que é costume se emprestar com **juros** (נִשְׁכָּה) (neshek)*” (Dt 23.19)

Ao estrangeiro poderia ser emprestado com juros: “Ao estrangeiro emprestarás com **juros** (נִשְׁכָּה) (*neshek*), porém a teu irmão não emprestarás com **juros** (נִשְׁכָּה) (*neshek*), para que o SENHOR, teu Deus, te abençoe em todos os teus empreendimentos na terra a qual passas a possuir” (Dt 23.20). Se considerarmos que este preceito visa a apenas equilibrar as relações comerciais, fica mais fácil entendê-lo. O estrangeiro cobrava juros naturalmente. Deste modo, para que houvesse um equilíbrio econômico, era permitido ao judeu cobrar juros de tais pessoas.³⁸⁰

Não devemos nos esquecer de que a prática de juros era comum na Antiguidade, sendo que os juros praticados eram altíssimos, chegando a 50% ao ano.³⁸¹ À luz do Antigo Testamento, os juros cobrados aos estrangeiros certamente não seriam extorsivos, visto que isso quebraria os próprios princípios da lei. Além disso, os *credores* não deveriam cobrar juros adicionais no pagamento da dívida, o que inviabilizaria a sua quitação.³⁸² É possível que os juros praticados em Israel após o cativeiro não passassem de 1% ao mês (Ne 5.11),³⁸³ contudo, temos dificuldades com o texto e a sua melhor tradução.³⁸⁴

Quando Deus fala sobre a responsabilidade de cada um perante ele, ilustra alguns comportamentos que deveriam ser rejeitados por causa da pecaminosidade de tais atos. O povo de Judá, por exemplo, estava colhendo os frutos no cativeiro de seus próprios pecados. Entre os preceitos de Deus que foram quebrados, lemos: “Não dando o seu dinheiro à **usura** (נִשְׁכָּה) (*neshek*), não recebendo **juros** (תַּרְבִּיִּת) (*tarbiyth*) (acréscimo, aumento),³⁸⁵ desviando a sua mão da injustiça e fazendo verdadeiro juízo entre homem e homem” (Ez 18.8).

Mais à frente: “Emprestar com **usura** (נִשְׁכָּה)(*neshek*) e receber **juros** (תְּרִבִּית) (*tarbiyth*), porventura, viverá? Não viverá. Todas estas abominações ele fez e será morto; o seu sangue será sobre ele” (Ez 18.13).

“No meio de ti, aceitam **subornos** (שָׁחַד)(*shachad*)³⁸⁶ para se derramar sangue; **usura** (נִשְׁכָּה)(*neshek*) e **lucros** (תְּרִבִּית) (*tarbiyth*) (acréscimo, aumento) tomaste, extorquindo-o; exploraste o teu próximo com extorsão; mas de mim te esqueceste, diz o SENHOR Deus” (Ez 22.12).

Quem tais coisas pratica não será abençoado por Deus. A sua riqueza será agregada ao que acode misericordiosamente o necessitado: “O que aumenta os seus bens com **juros** (נִשְׁכָּה) (*neshek*) e **ganância** (תְּרִבִּית) (*tarbiyth*) ajunta-os para o que se compadece do pobre” (Pv 28.8). “Quem se compadece do pobre ao SENHOR empresta, e este lhe paga o seu benefício” (Pv 19.17).

Há uma relação gramatical entre a atitude do agiota e o agir com *impiedade* e *falsamente*.³⁸⁷ Fisher, seguindo Speiser,³⁸⁸ comenta que na prática antiga de empréstimos “descontavam-se os juros normais e que a ‘usura’ consistia numa segunda taxa de juros cobrada depois que o devedor inadimplente era preso como escravo”.³⁸⁹

Comentando o salmo 15.5, Calvino faz uma longa explanação sobre isso:

Nesse versículo Davi prescreve aos santos a não oprimirem seu próximo com usura, nem a forçá-lo a aceitar suborno em favor de causas injustas. (...) Lembremo-nos, pois, de que toda e qualquer barganha em que uma parte injustamente se empenha por angariar lucro em prejuízo da outra parte, seja que nome lhe damos, é aqui condenada. (...) Aconselharia a meus leitores a se precaverem de engenhosamente inventar pretextos, pelos quais tirem proveito de

seus semelhantes, e para que não imaginem que qualquer coisa pode ser-lhes lícita, quando para outros é grave e prejudicial.

Com respeito à usura, é raríssimo encontrar no mundo um usurário que não seja ao mesmo tempo um extorquidor e viciado ao lucro ilícito e desonroso. Consequentemente, Cato, desde outrora, corretamente colocava a prática da usura e o homicídio na mesma categoria de criminalidade, pois o objetivo dessa classe de pessoas é sugar o sangue de outras pessoas. É também algo muito estranho e deprimente que, enquanto todos os demais homens obtêm sua subsistência por meio do trabalho, enquanto os cônjuges se fatigam em suas ocupações diárias e os operários servem à comunidade com o suor de sua fronte, e os mercadores não só se empenham em variados labores, mas também se expõem a muitas inconveniências e perigos – os agiotas se deixam levar por vida fácil sem fazer coisa alguma, recebendo tributo do labor de todas as outras pessoas. Além disso, sabemos que, geralmente, não são os ricos que são empobrecidos por sua usura, e, sim, os pobres, precisamente quem deveria ser aliviado.³⁹⁰

a. Trabalho, poupança e frugalidade

Calvino defendeu três princípios éticos fundamentais: trabalho, poupança e frugalidade.³⁹¹ Note-se que a poupança deveria ter sempre o sentido social.³⁹² Comentando 2Coríntios 8.15, diz:

Moisés admoesta o povo, que por algum tempo fora alimentado com o maná, para que soubesse que o ser humano não é alimentado por meio de sua própria indústria e labor, senão pela bênção de Deus. Assim, no maná vemos claramente como se ele fosse, num espelho, a imagem do pão ordinário que comemos. (...) O Senhor não nos prescreveu um ômer ou qualquer outra medida para o alimento que temos cada dia, mas ele nos recomendou a frugalidade³⁹³ e a temperança, e proibiu que o homem exceda por causa da sua abundância.³⁹⁴ Por isso, aqueles que têm riquezas, seja por herança ou

por conquista de sua própria indústria e labor, devem lembrar que o excedente não deve ser usado para intemperança ou luxúria, mas para aliviar as necessidades dos irmãos. (...) Assim como o maná, que era acumulado como excesso de ganância ou falta de fé, ficava imediatamente putreficado, assim também não devemos alimentar dúvidas de que as riquezas que são acumuladas às expensas de nossos irmãos são malditas, e logo perecerão, e seu possuidor será arruinado juntamente com elas, de modo que não conseguimos imaginar que a maneira de um rico crescer é fazendo provisões para um futuro distante e defraudando os nossos irmãos pobres daquela ajuda que a eles é devida.³⁹⁵

Calvino também nos adverte quanto ao perigo de transformar o nosso trabalho em objeto de avareza justamente pela falta de fé na provisão do Senhor:

O que nos torna mais avarentos do que deveríamos em relação ao nosso dinheiro é o fato de sermos tão precavidos e enxergarmos tão longe quanto possível os supostos perigos que nos podem sobrevir, e assim nos tornamos demasiadamente cautelosos e ansiosos, e passamos a trabalhar tão freneticamente como se devêssemos suprir de vez as necessidades de todo o curso de nossa vida, e afigura-se-nos como grande perda quando uma mínima parcela nos é tirada. Mas aquele que depende da bênção do Senhor tem o seu espírito livre dessas preocupações ridículas, enquanto que, ao mesmo tempo, tem suas mãos livres para a prática da beneficência.³⁹⁶

b. Fundamentos da nossa ética

Se as reformas de Calvino desempenharam um papel central na história do Ocidente, elas o fizeram não por serem princípios de organização que moldaram desenvolvimentos políticos e econômicos, e sim por causa de suas exigências de que os crentes e as congregações

conformassem, individualmente, sua vida à Palavra de Deus - D. G. Hart.³⁹⁷

Desde o princípio, a Reforma foi um movimento tanto religioso quanto ético - Herman Bavinck.³⁹⁸

Quando, há alguns anos, fui consultado sobre a publicação de uma seleção das cartas de Calvino em português,³⁹⁹ entre outras ideias sugeri que a obra passasse por um trabalho de inserção de notas cruzando as suas cartas com a sua Teologia expressa especialmente nas *Institutas* e em seus comentários bíblicos, à semelhança do que fora feito na edição das *Institutas* de 1541 publicada em português em 2006.⁴⁰⁰ Deste modo, teríamos uma aproximação por via inversa: partiríamos de suas cartas para a sua Teologia. Não obtive resposta.

As cartas de Calvino, bem como os seus sermões, revelam uma preocupação eminentemente pastoral bem como uma coerência de pensamento amparada nas Escrituras. A sua fé e prática eram decorrentes de sua compreensão bíblica. Não é de se estranhar que, próximo do final da vida, depois de um ministério profícuo em Genebra (1536-1538; 1540-1564), no leito, tendo os ministros de Genebra à sua volta, despede-se (28/4/1564), e lhes diga o que empiricamente já sabiam por meio de seu convívio: “A respeito de minha doutrina, ensinei fielmente e Deus me deu a graça de escrever. Fiz isso do modo mais fiel possível e nunca corrompi uma só passagem das Escrituras, nem conscientemente as distorci...”.⁴⁰¹

A ética de Calvino tem como um de seus fundamentos a doutrina da Providência. Crê que é impossível uma vida cristã autêntica sem o descanso proveniente da confiança subjetiva no cuidado de Deus: “Quem quer que não confie na

providência divina, bem como não encomende sua vida à fiel direttriz dela, ainda não aprendeu corretamente o que significa viver. Em contrapartida, aquele que confiar a guarda de sua vida ao cuidado divino não duvidará de sua segurança mesmo em face da morte”.⁴⁰²

Ele está convencido de que “a regra que devemos observar, quando estamos em angústia e sofrimento, é esta: que busquemos conforto e alívio só na providência de Deus; porque em meio às nossas agitações, apertos e preocupações devemos encher-nos da certeza de que sua função peculiar consiste em prover alívio ao miserável e aflito”.⁴⁰³

A doutrina da providência propicia ao crente “o melhor e mais doce fruto”⁴⁰⁴ resultante da compreensão de que tudo está nas mãos de Deus. Nada acontece por acaso: para o cristão não há lugar para o “azar”, “sorte” ou “acaso”. Deus dirige todas as coisas de modo pessoal, sábio e amoroso! “A providência de Deus, qual é ensinada na Escritura, é o oposto da sorte e dos acontecimentos atribuídos ao acaso. (...) Todos e quaisquer eventos são governados pelo conselho secreto de Deus.”⁴⁰⁵

A certeza do cuidado de Deus é suficiente para acalmar a nossa ansiedade e a nos alegrar em Deus:

Não há outro método de aliviar nossas almas da ansiedade, senão repousando sobre a providência do Senhor (...). Nossos desejos e petições devem ser oferecidos com a devida confiança em sua providência, pois quem há que ore com clamor de espírito e que, com inusitada ansiedade e vencido pela inquietação, parece resolvido a ditar termos ao Onipotente? Em oposição a isso, Davi a recomenda como sendo a devida parte da modéstia em nossas súplicas para que transfiramos para Deus o cuidado daquelas coisas que pedimos, e não pode haver dúvida de que o único meio de refrear nossa excessiva

impaciência é mediante a absoluta submissão à divina vontade quanto às bênçãos que queremos nos sejam concedidas.⁴⁰⁶

Daí a importância de mantermos nossa fé amparada em Deus, que cuida de nós, não nos sendo indiferente: “... Quando nada, senão destruição, manifestar-se ante nossos olhos, para qualquer lado que nos viremos lembremo-nos de erguê-los em direção do trono celestial, donde Deus vê tudo o que se faz aqui em baixo”.⁴⁰⁷

Qual a implicação ética disso tudo? Indiferença? Não. Analisemos este ponto.

A compreensão de Calvino a respeito da direção de Deus sobre todas as coisas, ao contrário do que poderia parecer, não o leva à ociosidade ou a um tipo de perspectiva fatalista afirmando que nada podemos fazer a não ser nos contentar com o que está previamente fixado por uma causa sobrenatural. Pelo contrário, sua compreensão de providência de Deus inspira-o ao trabalho, consciente de que somos instrumentos de Deus para a execução do seu sábio e eterno propósito. Esta doutrina tem, portanto, uma “urgência pragmática” para todo o povo de Deus. O tempo é um recurso precioso que Deus nos concede para o progresso em todas as esferas de nossa vida.⁴⁰⁸

A ética de Calvino leva em questão duas necessidades básicas: 1) A consideração sobre o drama da existência humana, sujeita ao pecado e à morte. O pecado afetou a integralidade do homem;⁴⁰⁹ 2) Explorar as implicações de nossa fé: responsabilidade humana.⁴¹⁰

O pecado tende a anestesiar a nossa consciência nos acomodando à paisagem de miséria cotidiana nas diversas molduras de nossa existência. A Palavra, no entanto, desperta as nossas consciências.

Assim, a certeza do cuidado de Deus não nos deve conduzir à letargia, antes a nos tornar agentes deste cuidado. Devemos ter em vista que o cuidado de Deus envolve pessoas das quais ele cuida e, ao mesmo tempo, pessoas por meio das quais ele assiste. Deste modo, somos agentes ordinários de Deus – ainda que não tenhamos o discernimento constante deste fato em nossas ações – no seu socorro. Muitas vezes, em nossas ações ordinárias, estamos sendo agentes de Deus em resposta a orações dos fiéis. Existe ética porque há um Deus providente. A ética cristã é uma resposta à certeza do cuidado de Deus. Somos responsáveis diante de Deus por levar adiante o que nos compete, dentro de nossa esfera: “Se o Senhor nos confiou a proteger a nossa vida, que a cerquemos de cuidados; se oferece recursos, que os usemos; se nos previne de perigos, a eles não nos arrojem temerariamente; se fornece remédios, não os negligenciemos”.⁴¹¹

A lei de Deus revela o nosso pecado, evidenciando a sua gravidade,⁴¹² e aponta-nos o caminho proposto por Deus. Conforme já citamos, a lei moral permanece:

(...) A lei moral de Deus é a verdadeira e perpétua regra de justiça, ordenada a todos os homens, de todo e qualquer país e de toda e qualquer época em que vivam, se é que pretendem reger a sua vida segundo a vontade de Deus. Porque esta é a vontade eterna e imutável de Deus: que ele seja honrado por todos nós, e que todos nós nos amemos uns aos outros.⁴¹³

A lei, portanto, nos conduz à graça que brilha de maneira magnífica na face de Cristo.⁴¹⁴

A ética cristã é fortemente marcada pela certeza de que a nossa salvação é por graça; pertence totalmente a Deus e, ao mesmo tempo, pela consciência da necessidade de sermos obedientes à lei de Deus: “Um cristão medirá todas as suas

ações por meio da lei de Deus, seus pensamentos secretos estarão sujeitos à sua divina vontade”.⁴¹⁵

A salvação é totalmente pela graça, contudo, esta salvação, libertação do domínio do pecado, não nos conduz a uma ética anomista (sem lei),⁴¹⁶ antes a um compromisso de fé, de busca de coerência entre o crer, o fazer e o ensinar, na certeza de que somos agentes da providência de Deus, convictos de que temos a responsabilidade de viver à altura de nossa fé no Senhor Jesus Cristo, moldando a nossa ética pela Palavra de Deus. Em outras palavras: a santificação se reflete em nossa ética.

c. O comportamento cristão na riqueza e na pobreza

Calvino, interpretando Hebreus 13.16, entende que os benefícios que prestamos aos homens se constituem parcialmente em culto a Deus, sendo isto uma grande honra que Deus nos concede. Não amar o nosso próximo constitui-se numa ofensa a Deus e às pessoas. Por outro lado, o nosso auxílio recíproco revela a unidade do Espírito em nós.

Embora Deus não possa receber de nós nenhum benefício, no entanto considera nosso ato de invocar seu nome como sacrifício; aliás, como o principal dos sacrifícios, que supre a falta de todos os demais. Além disso, sejam quais forem os benefícios que façamos pelos homens, Deus os considera como feitos a ele próprio, e lhes imprime o título de sacrifício, para que fique evidente que os elementos da lei são agora não apenas supérfluos, mas até mesmo nocivos, uma vez que nos desviam da genuína forma de sacrificar.

Em suma, o significado consiste em que, se porventura queremos oferecer sacrifício a Deus, então devemos invocar seu nome, fazer

conhecida sua munificência por meio de ações de graça e fazer o bem aos nossos irmãos. Esses são os verdadeiros sacrifícios com os quais os verdadeiros cristãos devem comprometer-se; e não sobra nem tempo nem lugar para qualquer outro.⁴¹⁷

Não é uma honra trivial o fato de Deus considerar o bem que fazemos aos homens como sacrifício oferecido a ele próprio, e o fato de valorizar tanto nossas obras, que as denomina de *santas*. Portanto, onde nosso amor não se manifesta, não só despojamos as pessoas de seus direitos, mas também a Deus mesmo, o qual solenemente dedicou a si o que ordenou fosse feito em favor dos homens.⁴¹⁸

“Repartir com os outros” tem uma referência mais ampla do que *fazer o bem*. Inclui todos os deveres pelos quais os homens se auxiliam reciprocamente; e é um genuíno distintivo do amor que os que se encontram unidos pelo Espírito de Deus comunicam entre si.⁴¹⁹

Seguem alguns princípios apresentados e vivenciados por Calvino, concernentes ao uso dos bens concedidos por Deus. Pode-se perceber, em suas orientações, a fundamentação teológica de sua prática.

Sobre a vida exemplar de Calvino, escreve André Biéler:

(...) a pregação do reformador é o prolongamento de sua ação. A modéstia em que vive com seus colegas é proverbial e toca as raias da pobreza.⁴²⁰ Suas providências em favor dos deserdados são constantes. Importuna persistentemente os conselheiros da cidade para que tomem medidas de atendimento aos pobres. Depois da chacina dos protestantes em Provence, em 1545, organiza pessoalmente uma coleta geral, subindo as escadarias dos edifícios repletos de refugiados⁴²¹ para recolher a esmola de todos.⁴²²

Vejamos, agora, alguns dos princípios estabelecidos nas *Institutas*.

Em tudo devemos contemplar o Criador, e dar-lhe graças

Assim também não deixemos passar nenhum tipo de prosperidade que nos beneficie, ou que beneficie a outros, sem declarar a Deus, com louvor e ação de graças, que reconhecemos que tal bênção provém do seu poder e da sua bondade – João Calvino.⁴²³

Ao executar o que Deus lhes determinou, os homens devem começar sempre com oração, invocando o nome de Deus e oferecendo-lhe seus labores, para que ele os abençoe – João Calvino.⁴²⁴

A ingratidão para com Deus é resultado, em parte, de nossa não consideração de seus feitos:⁴²⁵ “... a desconsideração quase universal leva os homens a negligenciar os louvores a Deus. Por que é que tão cegamente olvidam as operações de sua mão, senão justamente porque nunca dirigem seriamente sua atenção para elas? Precisamos ser despertados para este tema”.⁴²⁶ Portanto, devemos cultivar o tipo de sensibilidade espiritual que nos faça enxergar com gratidão e louvor os atos de Deus em nossa existência, a fim de não sermos injustos para com ele:

(...) Quando Deus, em qualquer tempo, nos socorre em nossa adversidade, cometemos injustiça contra seu nome se porventura esquecermos de celebrar nossos livramentos com solenes reconhecimentos”.⁴²⁷ “Deus é o autor de todo bem, segue-se que devemos receber tudo como vindo de sua mão, e com incessante ação de graças. Reconheçamos igualmente que não haverá nenhuma boa maneira de fazer uso dos benefícios que generosa e abundantemente ele derrama sobre nós se não lhe estivermos dando constante louvor, com ações de graças”.⁴²⁸

A gratidão, por isso, é resultado da compreensão de que tudo que temos foi criado por Deus a fim de que reconhecêssemos o seu autor, rendendo-lhe, assim, graças. “Às vezes pensamos que podemos alcançar facilmente as riquezas e as honras com nossos próprios esforços, ou por meio do favor dos demais; porém, tenhamos sempre presente que estas coisas não são nada em si mesmas, e que não poderemos abrir caminho por nossos próprios meios, a menos que o Senhor queira nos prosperar.”⁴²⁹

Os recursos de que dispomos devem ser um estímulo a sermos agradecidos a Deus por sua generosa bondade:

À luz desse fato aprendemos, também, que os que são responsáveis pelo presunçoso uso da bondade divina se aproveitam dela para orgulhar-se da excelência que possuem, como se a possuíssem por sua própria habilidade, ou como se a possuíssem por seu próprio mérito; enquanto que sua origem deveria, antes, lembrá-los de que ela tem sido gratuitamente conferida aos que são, ao contrário, criaturas vis e desprezíveis e totalmente indignas de receber algum bem da parte de Deus. Qualquer qualidade estimável, pois, que porventura virmos em nós mesmos, que ela nos estimule a celebrar a soberana e imerecida bondade que a Deus aprouve conceder-nos.⁴³⁰

Usemos deste mundo como se não usássemos dele

Devemos viver neste mundo com moderação, sem colocar o coração nos bens materiais, pois tais preocupações nos fazem esquecer a vida celestial e de “adornar nossa alma com seus verdadeiros atavios”.⁴³¹ Comentando o salmo 30.6 – quando Davi reflete a sua momentânea confiança no sucesso adquirido –, diz: “... Davi reconhece que havia sido justa e merecidamente punido por sua estulta e precipitada

confiança, ao esquecer-se de sua mortal e mutável condição de ser humano, e ao pôr demasiadamente seu coração na prosperidade”.⁴³² Em outro ponto, fazendo menção da mesma passagem, escreve: “Davi afirma que a prosperidade havia obnubilado de tal modo seus sentidos, que deixou de pôr seus olhos na graça de Deus, da qual deveria depender continuamente. Em vez disso, creu que poderia andar por suas próprias forças e imaginou que não cairia jamais”.⁴³³

Portanto, devemos usar nossos bens com moderação:

(...) ainda que a liberdade dos fiéis, com respeito às coisas externas, não deva ser limitada por regras ou preceitos, sem dúvida deve regular-se pelo princípio de que deve regalar-se o mínimo possível; e, ao contrário, que temos de estar mui atentos para cortar toda superfluidade, toda vã ostentação de abundância – devem estar longe da intemperança! –, e guardar-se diligentemente de converter em impedimentos as coisas que se lhes há dado para que lhes sirvam de ajuda.⁴³⁴ (Jo 15.19; 17.14; Fp 3.20; Cl 3.1-4; Hb 11.16; 1Jo 2.15).

Em razão dos nossos desejos incontrolados, devemos rogar a Deus que nos dê moderação, “pois a única maneira de agir com moderação própria é quando Deus governa e preside nossos afetos”.⁴³⁵

Para que não nos ensoberbeçamos, Deus, que nos conhece perfeitamente, preventivamente, para que não sejamos tentados, equilibra a abundância com a amargura:

Deus modera a doçura da riqueza com amargura; e não permite que a mente de seu servo fique encantada em demasia com isto. E sempre que uma estimativa enganadora de riquezas nos impulsiona a desejá-las imoderadamente, porque nós não percebemos os grandes prejuízos que trazem junto com elas, deixa a lembrança desta história [Abraão e Ló] ajudar a conter tal imoderada fixação. Além disso, tão frequentemente o rico ache qualquer dificuldade que surja da sua

riqueza, faz com que aprenda a purificar a sua mente por este medicamento, que ele não pode se tornar excessivamente devotado às coisas boas da presente vida. E, verdadeiramente, a menos que o Senhor ocasionalmente ponha rédea nos homens, a que profundidades não cairiam quando abundassem em sua prosperidade? Por outro lado, se nós somos oprimidos com pobreza, faz-nos saber que, por este método também, Deus corrige os males ocultos de nossa carne. E, por fim, permite que aqueles que têm abundância lembrem-se de que estão rodeados de espinhos e tomem muito cuidado para não serem picados.⁴³⁶

Suportemos a pobreza; usemos moderadamente da abundância

Seguindo o que Paulo disse aos filipenses: “*Tanto sei estar humilhado, como também ser honrado...*” (Fp 4.12) comenta:

Quem sofre a pobreza com impaciência mostra o vício contrário na abundância. Quero dizer com isso que quem se envergonha de andar pobremente vestido, se vangloriará de ver-se ricamente ataviado; que quem não se contenta com a mesa frugal, se atormentará com o desejo de outra mais rica e abundante.⁴³⁷

O pobre deveria aprender a ser paciente sob as privações, para não se encontrar atormentado com uma excessiva paixão pelas riquezas.⁴³⁸

Devemos aprender a superar a pobreza quieta e pacientemente, e desfrutar da abundância com moderação.⁴³⁹

Para assegurar que a suficiência [divina] nos satisfaça, aprendamos a controlar nossos desejos de modo a não querer mais do que é necessário para a manutenção de nossas vidas.⁴⁴⁰

O nosso desejo incontrolado nos coloca em oposição direta à vontade de Deus: “Todo aquele que se permite desejar mais do que lhe é necessário, francamente se põe em direta

oposição a Deus, visto que todas as luxúrias carnavais se lhe opõem diretamente”.⁴⁴¹

A tendência é de nos envaidecermos com a abundância e nos deprimir com a carência. Para muitos de nós, não se ensoberbecer com a riqueza pode ser mais difícil do que não se desesperar com a pobreza.⁴⁴² “Aquele que é impaciente sob a privação manifestará vício oposto quando estiver no meio do luxo.”⁴⁴³ Paulo sabia, por experiência própria, agir de modo santo em ambas as circunstâncias. Em tudo Paulo era agradecido a Deus (1Ts 5.18), sabendo que em Cristo poderia suportar e vencer qualquer situação. Calvino observa que temos de usar moderadamente dos recursos que Deus nos deu, para que não caiamos na torpeza do excesso, da vanglória e da arrogância (Rm 13.14).⁴⁴⁴

Os bens terrenos, à luz de nossa natural perversidade, tendem a ofuscar nossos olhos e a levar-nos ao esquecimento de Deus, e portanto devemos ponderar, atentando-nos especialmente para esta doutrina: tudo quanto possuímos, por mais que pareça digno da maior estima, não devemos permitir que obscureça o conhecimento do poder e da graça de Deus.”⁴⁴⁵

Calvino insiste no ponto de que aqueles que não aprenderem a viver na pobreza, quando ricos, revelarão a sua arrogância e orgulho. O apóstolo Paulo constitui-se num exemplo de simplicidade em qualquer situação (Fp 4.12).

Ele também entende que na pobreza é que tendemos a nos tornar mais humildes e fraternos. Devemos aprender a repartir e, também, a ser assistidos pelos nossos irmãos:

Todas as pessoas desejam possuir o bastante que as poupe de depender do auxílio de seus irmãos. Mas quando ninguém possui o suficiente para suas necessidades pessoais, então surge um vínculo de

comunhão e solidariedade, pois que cada um se vê forçado a buscar empréstimo dos outros. Admito, pois, que a *comunhão dos santos* só é possível quando cada um se vê contente com sua própria medida, e ainda reparte com seus irmãos as dádivas recebidas, e em contrapartida admite ser também assistido pelas dádivas alheias.⁴⁴⁶

Aos pastores e aos crentes em geral, Calvino apresenta uma recomendação:

“Os ministros devem viver contentes com uma mesa frugal,⁴⁴⁷ e devem evitar o perigo do regalo e do fausto. Logo, até onde suas necessidades o requeiram, que os crentes considerem toda a sua propriedade como à disposição dos piedosos e santos mestres”.⁴⁴⁸

Somos administradores dos bens de Deus

Visto que nosso Pai celestial nos concede todas as coisas por sua livre graça, devemos ser imitadores de sua graciosa benevolência, praticando também atos de bondade em favor de outrem; e em razão de nossos recursos virem dele, não somos mais que despenseiros dos dons de sua graça – João Calvino.⁴⁴⁹

1) Tudo pertence a Deus

A Bíblia nos ensina que todas as coisas nos são dadas pela benignidade de Deus e são destinadas ao nosso bem e proveito. Deste modo, tudo que temos constitui-se em um depósito do que um dia teremos de dar conta. “Portanto, assim importa administrá-las para que aos ouvidos nos soe constantemente esta ordem: ‘Dá conta de tua mordomia’ [Lc 16.2].”⁴⁵⁰ Deus concede-nos bens para que o gerenciemos. Ele continua sendo o Senhor de tudo: “Quando Deus nos envia riquezas não renuncia à sua titularidade, nem deixa de ter

senhorio sobre elas (como o deve ter) por ser o Criador do mundo. (...) E ainda que os homens possuam cada um sua porção segundo Deus os há engrandecido mediante os bens deste mundo, não obstante, ele sempre continuará sendo Senhor e dono de tudo”.⁴⁵¹ Por isso, “o uso legítimo de todas as graças é o liberal e generoso compartilhar com os outros. Nenhuma, nem mais certa, regra, nem mais válida exortação para mantê-la, se podia excogitar do que onde somos ensinados que todos os dotes de que somos possuidores são consignações de Deus, creditadas à nossa confiança com esta condição: que sejam dispensadas em benefício do próximo” (1Pe 4.10).⁴⁵²

2) O sentido da riqueza

Os crentes gozam de genuína riqueza quando confiam na providência divina que os mantém com suficiência e não se desvanecem em fazer o bem por falta de fé. (...) Ninguém é mais frustrado ou carente do que aquele que vive sem fé, cuja preocupação com suas posses dilui toda a sua paz – João Calvino.⁴⁵³

Para Calvino a riqueza residia em não desejar mais do que se tem e a pobreza, o oposto.⁴⁵⁴ Por sua vez, também entendia que a prosperidade poderia ser uma armadilha para a nossa vida espiritual: “Nossa prosperidade é semelhante à embriaguez que adormece as almas”.⁴⁵⁵ “Aqueles que se aferram à aquisição de dinheiro e que usam a piedade para granjear lucros, tornam-se culpados de sacrilégio.”⁴⁵⁶ Daí que, para o nosso bem, o Senhor nos ensina, por meio de várias lições, a vaidade dessa existência.⁴⁵⁷ Os servos de Deus não podem ser reconhecidos simplesmente pela sua riqueza.

Esclarecendo uma interpretação errada de Eclesiastes 9.1, afirma:

Se alguém quiser julgar pelas coisas presentes quem Deus ama e quem Deus odeia, trabalhará em vão, visto que a prosperidade e a adversidade são comuns ao justo e ao ímpio, ao que serve a Deus e ao que lhe é indiferente. De onde se infere que nem sempre Deus declara amor aos que ele faz prosperar temporalmente, como tampouco declara ódio aos que ele aflige”.⁴⁵⁸

Comentando o salmo 62.10, diz:

Pôr o coração nas riquezas significa mais que simplesmente cobiçar a posse delas. Implica ser arrebatado por elas a nutrir uma falsa confiança. (...) É invariavelmente observado que a prosperidade e a abundância engendram um espírito altivo, levando prontamente os homens a nutrirem presunção em seu procedimento diante de Deus, e a se precipitarem em lançar injúria contra seus semelhantes. Mas, na verdade, o pior efeito a ser temido de um espírito cego e desgovernado desse gênero é que, na intoxicação da grandeza externa, somos levados a ignorar quão frágeis somos, e quão soberba e insolentemente nos exaltamos contra Deus”.⁴⁵⁹

Ele considera a cobiça de dinheiro uma “praga” que, conforme nos ensina Paulo (1Tm 6.10), traz muitos males: “Os que sofrem dessa praga gradualmente se degeneram até que renunciam completamente a fé”.⁴⁶⁰

Devemos, em todas as coisas, ser gratos a Deus, que nos confere tudo o que temos, usando com prudência dos bens que ele nos concede para o seu serviço. “Quanto mais liberalmente Deus trate alguém, mais prudentemente deve ele vigiar para não ser preso em tais malhas.”⁴⁶¹ “Quando depositamos nossa confiança nas riquezas, na verdade estamos transferindo para elas as prerrogativas que

pertencem exclusivamente a Deus.”⁴⁶² A nossa riqueza está em Deus, aquele que soberanamente nos abençoa.⁴⁶³ Portanto, “... é uma tentação muito grave, ou seja, avaliar alguém o amor e o favor divinos segundo a medida da prosperidade terrena que ele alcança”.⁴⁶⁴ Do mesmo modo, as aflições não devem ser vistas de forma mística e supersticiosa:

É certamente um erro muitíssimo comum entre os homens olharem eles para os que se acham oprimidos com angústias como se fossem condenados e réprobos. Visto que, de um lado, a maioria dos homens, julgando o favor divino pelo prisma de um estado incerto e transitório de prosperidade, aplaude os ricos e aqueles para quem, como dizem, a fortuna sorri. E então, de outro lado, age com desprezo em relação aos que enfrentam infortúnio e miséria, e estultamente imagina que Deus os odeia por não exercer sobeja clemência para com eles como o faz em favor dos réprobos. O erro do qual falamos consiste em que a atitude de se julgar injusta e impiamente é algo que tem prevalecido em todas as eras do mundo. As Escrituras, em muitas passagens, clara e distintamente afirmam que Deus, por várias razões, prova os fiéis com adversidades, numa ocasião para exercitá-los à paciência, e noutra para subjugar as inclinações pecaminosas da carne, e ainda noutra para purificá-los dos resíduos que restam das paixões da carne, os quais ainda persistem neles; às vezes para humilhá-los, às vezes para fazer deles um exemplo para outros, e ainda outras vezes para instigá-los à contemplação da vida celestial”.⁴⁶⁵

Isso porque

Riquezas e outros confortos mundanos devem ser vistos como que propiciando alguma experiência do favor e benevolência divinos, mas não se deduz daí que os pobres sejam objetos do desprazer divino; ter um corpo saudável e boa saúde são bênçãos de Deus, porém não devemos conceber que isso constitua prova de que a fraqueza e a enfermidade devam ser consideradas com desaprovação.⁴⁶⁶

Quanto ao dinheiro, como tudo que temos provém de Deus, “o dinheiro em minha mão é tido como meu credor, sendo eu, como de fato sou, seu devedor”.⁴⁶⁷ Somos sempre e integralmente dependentes de Deus: “Um verdadeiro cristão não deverá atribuir nenhuma prosperidade à sua própria diligência, trabalho ou boa sorte, mas antes ter sempre presente que Deus é quem prospera e abençoa”.⁴⁶⁸

Jesus Cristo é quem nos pedirá conta. O mesmo Jesus, que em sua vida terrena viveu de maneira sóbria e modesta combatendo todo excesso, soberba, ostentação e vaidade.

3) A justa graça de compartilhar com alegria

Notemos bem como podemos ser sempre liberais mesmo quando mergulhados na mais terrível pobreza, se suprimos as deficiências de nossas bolsas pela generosidade de nossos corações – João Calvino.⁴⁶⁹

A grandeza de nosso trabalho não está simplesmente no que fazemos, mas como e com qual objetivo o fazemos. É agradável a Deus que, por meio de nosso trabalho, a sociedade seja beneficiada.⁴⁷⁰

Calvino entende que o ato de repartir o que temos consiste em uma prática de justiça relacionada ao propósito de nossa existência: “Assim como não nascemos unicamente para nós mesmos, também o cristão não deve viver unicamente para si mesmo, nem usar o que possui somente para os seus propósitos particulares ou pessoais”. Continua: “Já que dar assistência às necessidades de nosso próximo é uma parte da justiça – e de maneira alguma é a menor parte –, os que negligenciam esta parte de seu dever devem ser tidos na conta

de injustos”.⁴⁷¹ A nossa “riqueza”, ou seja, suficiência, como resultado da bondade de Deus, tem um sentido social:

O Senhor administra em nosso favor tanto quanto nos é proveitoso, às vezes mais e às vezes menos, mas sempre na medida em que ficamos satisfeitos e que vale muito mais do que ter o mundo inteiro e sermos consumidos. Dentro desta suficiência devemos ser ricos para o bem de outrem. Porque Deus não nos faz o bem com o fim de cada um de nós guardar para si mesmo o que recebe, mas para que haja mútua participação entre nós, de acordo com os reclamos das necessidades”.⁴⁷²

A ajuda aos nossos irmãos só se torna possível quando nos despimos da primazia de nossos interesses, quando renunciamos ao nosso direito em prol do outro.⁴⁷³

Que esta, pois, nos seja a regra para a benevolência e beneficência: tudo quanto Deus nos dispensou com que possamos assistir ao próximo, somos disso mordomos, *mordomos* que estão obrigados a prestar conta de *sua* mordomia. Essa, afinal, é sobretudo a mordomia correta: a que se amolda à norma do amor. Daí resultará que não só juntaremos ao cuidado de nossa própria utilidade a diligência em fazer o bem ao próximo, mas que também subordinaremos nosso proveito ao dos demais.”⁴⁷⁴

Ajudar os necessitados deve ser entendido não como a perda de algum bem, antes, como um privilégio que é-nos concedido pela graça de Deus, que nos capacita a ser generosos e a suportar com paciência as tribulações.

Os membros de Cristo têm o dever de ministrar uns aos outros, de modo que, quando nos dispomos a socorrer nossos irmãos, não fazemos mais do que desempenhar o ministério que é também dever deles. Por outro lado, negligenciar os santos, quando necessitam de nosso socorro, é algo mais do que apenas ausência de bondade; é usurpá-los daquilo que lhes é devido.⁴⁷⁵

Em outro ponto:

Ainda que seja universalmente consensual que é uma virtude louvável prestar ajuda ao necessitado, todavia nem todos os homens consideram o dar como sendo uma vantagem, tampouco o atribuem à graça de Deus. Ao contrário disso, acreditam que alguma coisa sua, ao ser doada, perdeu-se.⁴⁷⁶ No entanto, Paulo declara que quando prestamos auxílio aos nossos irmãos, devemos atribuí-lo à graça de Deus, e devemos considerá-lo um extraordinário privilégio a ser ardorosamente buscado. (...) Os homens rapidamente fracassam quando não são sustentados pelo Espírito do Senhor, que é o autor de toda consolação, e uma inveterada carência de fé confiante nos permeia e nos mantém afastados de todos os deveres de amor até que superemos tudo isso pela graça do mesmo Espírito”.⁴⁷⁷

Pregando em 30 de outubro de 1555, disse: “Deus mescla rico e pobre de modo que eles podem se reunir e manter comunhão um com o outro, de maneira que o pobre recebe e o rico dá”.⁴⁷⁸

No entanto, essa ajuda não poderá ser com arrogância; antes deve ser praticada com amor, prontidão, humildade, cortesia, simpatia e alegria. Aliás, somente assim as nossas esmolas se constituem em sacrifício agradável a Deus: “A esmola é um sacrifício agradável a Deus. Pois quando se diz que Deus ama o doador contente, se deduz o contrário, ou seja: que Deus rejeita o constrangimento e a coerção. Não é sua vontade dominar-nos como tirano; ele nos revela como Pai, portanto, requer de nós a espontânea obediência de filhos”.⁴⁷⁹

Todavia, Calvino constata com tristeza:

Quase ninguém é capaz de dar uma miserável esmola sem uma atitude de arrogância ou desdém. (...) Ao praticar uma caridade, os

cristãos deveriam ter mais do que um rosto sorridente, uma expressão amável, uma linguagem educada.

Em primeiro lugar, deveriam se colocar no lugar daquela pessoa que necessita de ajuda, e simpatizarem-se com ela como se fossem eles mesmos que estivessem sofrendo. Seu dever é mostrar uma verdadeira humanidade e misericórdia, oferecendo sua ajuda com espontaneidade e rapidez como se fosse para si mesmos.

A piedade que surge do coração fará com que se desvaneça a arrogância e o orgulho, e nos prevenirá de termos uma atitude de reprovação ou desdém para com o pobre e o necessitado.⁴⁸⁰

Em nossa beneficência, nada devemos esperar em troca, ainda que esta seja uma prática comum. Aliás, “quando damos nossas esmolas, nossa mão esquerda deve ignorar o que a mão direita fez”.⁴⁸¹ Comentando o salmo 68 enfatiza que o Deus da glória é também o Deus misericordioso; em seguida, observa a atitude pecaminosa comum aos homens: “Geralmente distribuimos nossas atenções onde esperamos nos sejam elas retribuídas. Damos preferência a posição e esplendor, e desprezamos ou negligenciamos os pobres”.⁴⁸² E quanto à ingratidão, tão comum ao gênero humano? Bem, em nossa ajuda aos nossos irmãos não devemos nos preocupar com isso, visto que “ainda que os homens sejam ingratos, de modo que pareça termos perdido o que lhes damos, devemos perseverar em fazer o bem”.⁴⁸³ E mais: “... não dependemos da gratidão humana, e, sim, de Deus que se coloca no lugar do pobre como devedor, para que um dia venha restituir-nos cheio de solicitude, tudo quanto distribuimos...”.⁴⁸⁴

4) O valor de cada um

As pessoas devem ser avaliadas não pelo seu dinheiro, mas por sua piedade. Os piedosos aprendem a reverenciar e a imitar os genuínos servos de Deus:

Aprendamos, pois, a não avaliar uma pessoa pelo prisma de seu estado ou seu dinheiro, nem pelo prisma de suas honras transitórias, mas avaliá-la pelo prisma de sua piedade ou de seu temor a Deus. É certamente que ninguém jamais aplicará verdadeiramente seu intelecto ao estudo da piedade que, ao mesmo tempo, também não reverencie os servos de Deus; da mesma maneira, por outro lado, o amor que nutrimos por eles nos incita a imitá-los em sua santidade de vida.⁴⁸⁵

Socorro e oração

Da *oração do Senhor*, Calvino extrai o princípio de que devemos nos preocupar com todos os necessitados. Contudo, sabendo da impossibilidade de conhecer a todos e de ter recursos para ajudar a todos os que conhecemos, diz que a ajuda não exclui a oração nem esta àquela. Portanto, devemos orar por todos:

O mandamento de Deus que nos compele a socorrer a indigência dos pobres é mandamento geral. E, todavia, os que obedecem a esse mandamento e com este fim fazem misericórdia estendendo seus bens a todos os que eles veem ou sabem que têm necessidade, não obstante não dão ajuda a todos os que têm igual necessidade, ou por não poderem conhecê-los a todos, ou porque não têm meios suficientes para supri-los. De igual modo, não contrariam a vontade de Deus aqueles que, considerando e tendo em mente a sociedade comum da igreja, a comunidade cristã, fazem uso das orações particulares por meio das quais, com palavras particulares, mas com espírito amplo e afeto comum, encomendam a Deus a si mesmos ou outros, cuja necessidade ele lhes quis dar a conhecer mais de perto. Se bem que

nem tudo que diz respeito à oração é semelhante a fazer caridade. Porque não podemos socorrer com os nossos bens senão aqueles cuja pobreza conhecemos, mas podemos e devemos ajudar pela oração mesmo aqueles dos quais não temos conhecimento, e que estão distantes de nós por qualquer distância que haja no tempo ou no espaço. Isso se faz por causa da amplitude geral das orações, amplitude que abrange todos os filhos de Deus, no número dos quais eles também estão incluídos.⁴⁸⁶

Uma advertência geral

Comentando o nono mandamento, *Não furtarás*, Calvino admite que “há muitas espécies de ladrões”; porém, não quer se deter em demasia “fazendo listas das diferentes classes de furtos e roubos”. Resume então:

(...) todos os meios utilizados pelos homens para enriquecimento com prejuízo de outros, afastando-se da sinceridade cristã, que deve ser mantida com carinho, e agindo com fingimento e astúcia, enganando e prejudicando o próximo – os que assim procedem devem ser considerados ladrões. Embora os que agem desse modo muitas vezes ganhem na defesa da sua causa diante do juiz, Deus não os considerará como outra coisa senão ladrões. Porque ele vê as armadilhas que pessoas da alta sociedade de longe armam para pegar gente simples em suas redes; ele vê os pesados impostos e taxas que os grandes da terra impõem aos pequenos, para oprimi-los; ele vê como são venenosas as lisonjas utilizadas por aqueles que querem destruir o próximo por meio de mentiras e outras formas de falsidade. Essas coisas geralmente não chegam ao conhecimento dos homens.

Além disso, a transgressão desse mandamento não é só prejudicar alguém quanto a dinheiro, comércio ou direito de propriedade, mas também quanto ao não atendimento a qualquer dever nosso e a qualquer direito do próximo. Porque tanto defraudamos o nosso próximo usurpando os seus bens como lhe negando os serviços que lhe

devemos prestar. Assim, se um procurador, mordomo ou administrador, em vez de zelar pelos bens entregues aos seus cuidados, viver na ociosidade, sem se preocupar com o seu dever de procurar o bem daquele que lhe dá o sustento; se desperdiçar ou empregar mal o que lhe foi confiado, ou o gastar em coisas supérfluas; se o empregado zombar do seu chefe ou patrão, se divulgar os seus segredos, ou se planejar algo contra os bens dele ou contra a sua reputação ou contra a sua vida [Rm 13; 1Pe 2; Tt 3]; se, por outro lado, o chefe, ou patrão, ou pai tratar desumanamente os seus subordinados ou a sua família, para Deus é um ladrão. Porque aquele que não pratica o que a sua vocação o manda fazer pelos outros, com isso retém o que pertence a outros.⁴⁸⁷

Em 1562 Calvino escreve esta oração para ser feita antes do trabalho:

Nosso bom Deus, Pai e salvador, uma vez que a ti te aprouve ordenar que trabalhemos para poder atender à nossa indigência, por tua graça, de tal modo abençoa nosso labor que tua bênção estenda até nós, sem o que ninguém poderá prosperar no bem, e que tal favor nos sirva para testemunho de sua bondade e assistência mercê da qual reconheçamos o paternal cuidado que tens de nós. Ademais, Senhor, que te apraza assistir-nos por teu Santo Espírito, para que possamos exercer fielmente nossos múnus e vocação sem qualquer dolo ou engano, pelo contrário, que tenhamos antes o propósito de seguir tua injunção que satisfazer o desejo de enriquecer-nos; que se, não obstante, a ti te apraz prosperar nosso labor, que também nos dês a disposição de proporcionar a assistência àqueles que estão na indigência, segundo os recursos que nos houverses dado, retendo-nos em toda humildade, a fim de que nos não elevemos acima daqueles que não hajam recebido tal abundância da tua dadivosidade. Ou, se nos queres tratar em maior pobreza e indigência do que desejaria nossa carne, que te apraza fazer-nos a graça de acrescentar fé em tuas promessas, para fazer-nos seguros de que nos haverás de, por tua bondade, prover-nos sempre o sustento, de sorte que não caiamos na desconfiança; antes, pelo contrário, esperemos pacientemente que nos cumules não somente de tuas graças temporais, mas também de suas

graças espirituais, para que tenhamos sempre mais amplo motivo e ocasião de render-te graças e descansar inteiramente em tua só bondade. Ouve-nos, Pai de misericórdia, por Jesus Cristo, teu Filho, nosso Senhor.⁴⁸⁸

D. O trabalho no Brasil: anotações fortuitas

Ainda que de passagem, quero citar a questão do Brasil no século 19. O trabalho escravo teve uma atuação fundamental na construção de nosso país.⁴⁸⁹ Apesar de não sabermos precisar quando chegou a primeira leva de negros em nosso território, é provável que tenha sido já em 1531.⁴⁹⁰ Enquanto era comum o trabalho branco na América (os escravos só seriam introduzidos em 1619 por traficantes holandeses), no Brasil jamais se cogitou “ensaiar o trabalho branco”, seguindo, assim, a tradição portuguesa que tinha escravos desde o início do século 15.⁴⁹¹

O trabalho escravo, além de duro, prolongava-se por todo o dia e, às vezes, adentrava a noite. Mesmo assim, Koster observa que os escravos europeus, apesar de disporem de melhores condições de tratamento, tinham um trabalho mais pesado.⁴⁹² O que aliviava um pouco o trabalho escravo era o fato de o brasileiro ter bastante dias santos (35 dias durante o ano), nos quais, juntamente com os domingos, os escravos não trabalhavam para os seus senhores.⁴⁹³ Aliado a tudo isso, o nosso país era uma festa contínua, sempre procurando motivos para comemorações, havendo também as festas populares – que eram inúmeras, variando de região para região –⁴⁹⁴ as quais, de certa maneira, contribuía, ainda que de modo tênue, para amenizar a estafante rotina escrava.

O que causava espanto aos europeus que por aqui passavam era a ociosidade de nosso povo, sempre dependente do escravo, negando-se a executar tarefas corriqueiras e, ao mesmo tempo, sendo ávido por um emprego público. Para concluir esta pequena nota, cito alguns testemunhos da época.

A educadora Ina von Binzer (1856-c.1916) escreve à sua amiga, Grete, em 14/8/1881:

Neste país [Brasil], os pretos representam o papel principal; acho que, no fundo, são mais senhores do que escravos dos brasileiros.

Todo trabalho é realizado pelos pretos, toda a riqueza é adquirida por mãos negras, porque o brasileiro não trabalha, e quando é pobre prefere viver como parasita em casa dos parentes e de amigos ricos, em vez de procurar uma ocupação honesta.

Todo o serviço doméstico é feito por pretos: é um cocheiro preto quem nos conduz, uma preta quem nos serve, junto ao fogão, o cozinheiro é preto e a escrava amamenta a criança branca; gostaria de saber o que fará essa gente quando for decretada a completa emancipação dos escravos.⁴⁹⁵

O casal Agassiz, que viajou pelo Brasil nos anos de 1865-1866, observou:

A importância exagerada que em toda parte se dá aos empregos públicos é uma desgraça; relega para a sombra todas as demais ocupações e sobrecarrega o Estado com uma massa de empregados pagos que, sem utilidade, atravancam os serviços públicos e esgotam o Tesouro. Todo homem que aqui tenha recebido alguma instrução aspira a uma carreira política, como meio aristocrático e fácil de ganhar a vida. Somente há pouco tempo é que os moços de boa família começaram a entrar no comércio.⁴⁹⁶

E. Considerações pontuais

A obra de Cristo é o que torna possível os pecadores viverem doxologicamente e trabalharem em obediência a Deus – Ray Pennings.⁴⁹⁷

Retornando, vemos que o protestantismo, com os seus princípios econômicos, com a sua ênfase no livre exame das Escrituras, na salvação pessoal e na responsabilidade de cada homem diante de Deus, contribuiu na esteira renascentista para a maturidade do homem moderno, enfatizando a responsabilidade individual perante Deus, sem excluir, contudo, o aspecto comunitário da vida cristã e a relevância da sociabilidade entre os fiéis. Onde quer que o Protestantismo fincasse suas raízes, a sua influência se tornaria notória como uma força modeladora da cultura, não apenas da vida religiosa.⁴⁹⁸ Lembremo-nos de que a Revolução industrial ocorreu na Inglaterra protestante e de que F. W. Taylor (1856-1915), “o fundador da administração científica”, era protestante e norte-americano.⁴⁹⁹

Max Weber (1864-1920), ao analisar o progresso econômico protestante, não conseguiu captar adequadamente este aspecto fundamental no protestantismo, que enfatiza o trabalho, não simplesmente pelo dever ou vocação, conforme Weber entendeu, mas sim para a glória de Deus; este é o fator preponderante que escapou à sua compreensão.⁵⁰⁰

Precisamos aqui enfatizar alguns pontos já vistos. As Escrituras nos ensinam que Deus nos criou para o trabalho (Gn 2.8,15). O trabalho, portanto, faz parte do propósito de Deus para o ser humano, sendo objeto de satisfação humana: *“Em vindo o sol (...) sai o homem para o seu trabalho, e para o seu encargo até à tarde”* (Sl 104.22-23). Na concepção cristã, o trabalho dignifica o homem, devendo o cristão estar motivado a despeito do seu baixo salário ou do reconhecimento

humano; embora as Escrituras também observem que o trabalhador é digno do seu salário (Lc 10.7). Seu trabalho deve ser entendido como uma prenda feita a Deus, independentemente dos senhores terrenos; deste modo, o que de fato importa não é o trabalho em si, mas sim o espírito com o qual ele é feito; a dignidade deve permear todas as nossas obras, visto que as realizamos para o Senhor e pela capacitação do Senhor: “Ao executar o que Deus lhes determinou, os homens devem começar sempre com oração, invocando o nome de Deus e oferecendo-lhe seus labores, para que ele os abençoe”.⁵⁰¹ O nosso trabalho revela a nossa percepção de Deus e de sua criação.

A prestação de contas de nosso trabalho deverá ser feita a Deus; é ele, com o seu escrutínio perfeito e eterno, quem julgará as obras de nossas mãos, daí a recomendação do apóstolo Paulo:

E tudo o que fizerdes, seja em palavra, seja em ação, fazei-o em nome do Senhor Jesus, dando por ele graças a Deus (...). Servos, obedeci em tudo aos vossos senhores segundo a carne, não servindo apenas sob vigilância, visando tão só agradar homens, mas em singeleza de coração, temendo ao Senhor. Tudo quanto fizerdes, fazei-o de todo o coração, como para o Senhor, e não para homens, cientes de que recebereis do Senhor a recompensa da herança. A Cristo, o Senhor, é que estais servindo; pois aquele que faz injustiça receberá em troca a injustiça feita; e nisto não há acepção de pessoas. Senhores, tratai aos servos com justiça e com equidade, certos de que também vós tendes Senhor no céu. (Cl 3.17,22-4.1 – ver Ef 6.5-9).

Portanto, não há desculpas para a fuga do trabalho, mesmo em nome de um motivo supostamente religioso (1Ts 4.9-12; Ef 4.28; 1Tm 5.11-13).

Um comentarista bíblico resume bem o espírito cristão do trabalho, afirmando: “O trabalhador deve fazê-lo como se fosse para Cristo. Nós não trabalhamos pelo pagamento, nem por ambição, nem para satisfazer a um amo terreno. Trabalhamos de tal maneira que possamos tomar cada trabalho e oferecê-lo a Cristo”.⁵⁰² (Ver 1Tm 6.1-2.)

Como vimos, desde a criação o homem foi colocado numa posição acima das outras criaturas, cabendo-lhe o domínio sobre os outros seres criados, sendo abençoado por Deus com a capacidade de procriar-se (Gn 1.22)⁵⁰³ e dispondo de grande parte da criação para o seu alimento (Gn 1.26-30; 2.9). Como indicativo da posição elevada em que o homem foi colocado, o Criador compartilha com ele do poder de nomear os animais, e também de dar nome à sua mulher (Gn 2.19-20,23; 3.20). E mais: Deus delega-lhe poderes para cultivar e guardar o jardim do Éden (Gn 2.15), demonstrando a sua relação de domínio sobre a natureza. No entanto, todas estas atividades envolvem o trabalho compartilhado por Deus com o ser humano. O nomear, o procriar, o dominar, o guardar e o cultivar refletem a graça providente e capacitante de Deus.

O homem é um ser que trabalha. A sua mão é uma arma “politécnica”, instrumento exclusivo e incomparável de construção, reconstrução e transformação.⁵⁰⁴ É por meio de nossas mãos que exteriorizamos o nosso ser.⁵⁰⁵ Faz parte da essência do homem trabalhar. O trabalho é algo bom em si mesmo, não simplesmente pelo que ele proporciona.⁵⁰⁶ O homem é um artífice que constrói, transforma, modifica; a sua vida é um eterno devir, que se realiza no fazer como expressão do seu ser orientado e direcionado para valores que acredita serem relevantes. Portanto, o trabalho deve ter sempre um sentido axiológico.⁵⁰⁷ O ser, como não pode se limitar ao

simples fazer, está sempre à procura de outras criações que envolvem trabalho. No trabalho o homem concretiza a sua liberdade de ser. Acontece que se o homem é o que é, o seu trabalho revela parte da sua essência. A “originalidade” do seu trabalho será uma decorrência natural da sua autenticidade.⁵⁰⁸ O homem autentica-se no seu ato construtivo, ainda que este seja resultado de suas tensões.⁵⁰⁹ Por isso, nunca poderemos ter como meta da sociedade a ausência do trabalho. O trabalho não é resultado do pecado. O homem foi criado para o trabalho não para permanecer na inatividade e indolência.⁵¹⁰ Por isso, aposentar-me de determinado trabalho não significa abandonar a condição de “ser” que trabalha.⁵¹¹ No trabalho nós expressamos e aperfeiçoamos a nossa humanidade, cumprindo a nossa vocação.⁵¹² Deixar de trabalhar significa deixar de utilizar parte da sua potência, equivale a deixar parcialmente de ser homem; em outras palavras, seria uma desumanidade.

Lamentavelmente, o conceito protestante do trabalho, no pensamento moderno, foi secularizado, abandonando aos poucos a concepção religiosa que lhe dera suporte, tornando-se agora apenas uma questão de racionalidade, não necessariamente de “vocação” ou de “glorificação a Deus”. Perdeu-se a “infraestrutura”, ficou-se apenas com a “superestrutura”.⁵¹³ Delumeau resume com pertinência: “Na verdade, o protestantismo não engendrou em seus fiéis a mentalidade capitalista a não ser na medida em que perdeu seu tônus religioso e se tornou infiel a Calvino”.⁵¹⁴

7. A RELEVÂNCIA DAS ESCRITURAS NO SISTEMA REFORMADO

Acredito que esta questão vem sendo demonstrada ao longo destas anotações, todavia, à guisa de conclusão, apresentarei, de maneira resumida, a perspectiva de Calvino e, também, algumas proposições partindo da *Confissão de Westminster*.

A. João Calvino: o exegeta da Reforma⁵¹⁵

Ele [Calvino] foi o habilidoso exegeta entre os reformadores, e seus comentários estão entre os melhores do passado e do presente – Philip Schaff.⁵¹⁶

(...) Eu poderia, feliz e proveitosamente, assentar-me e passar o restante de minha vida somente com Calvino – Carta de Karl Barth (1886-1968) a um amigo, Eduard Thurneysen, escrita em 8 de junho de 1922.⁵¹⁷

Que proveito há se porventura alguém se interessa apenas por especulações curiosas? Que proveito há se porventura ele só adere à letra da lei e não busca a Cristo? Que proveito há se ele perverte o significado natural com as interpretações estranhas a ela? O apóstolo tem boas razões para lembrar-nos da fé que está em Cristo, a qual é o centro e a suma da Escritura – João Calvino, *As pastorais* (2Tm 3.15), p. 261-262.

Calvino, falando das diversas calúnias que levantavam contra ele,⁵¹⁸ partindo, inclusive, de falsos irmãos, diz:

Só porque afirmo e mantenho que o mundo é dirigido e governado pela secreta providência de Deus,⁵¹⁹ uma multidão de homens presunçosos se ergue contra mim alegando que apresento Deus como sendo o autor do pecado⁵²⁰

“(...) Outros tudo fazem para destruir o eterno propósito divino da predestinação, pelo qual Deus distingue entre os réprobos e os eleitos (...)”.⁵²¹

O que nos chama a atenção na aproximação bíblica de Calvino, é, primeiramente, o seu amplo e em geral preciso conhecimento dos clássicos da exegese bíblica, os quais cita com abundância, especialmente a Crisóstomo (c. 347-407),⁵²² Agostinho (354-430) e Bernardo de Claraval (1090-1153).⁵²³ Outro aspecto é o domínio de algumas das principais obras dos teólogos protestantes contemporâneos, tais como: Melanchthon – a quem considera um homem de “incomparável conhecimento nos mais elevados ramos da literatura, profunda piedade e outros dons” e que por isso “merece ser recordado por todas as épocas” –,⁵²⁴ Bucer e Bullinger. Contudo, o mais fascinante é o fato de que ele, mesmo se valendo dos clássicos – o que, aliás, nunca escondeu –, conseguiu seguir um caminho por vezes diferente, buscando na própria Escritura o sentido específico do texto: a Escritura se interpretando a si mesma.

Escapar de um clichê histórico-teológico é especialmente difícil.⁵²⁵ Para que possamos ter uma visão mais clara da perspectiva de Calvino a respeito das Escrituras, precisamos refletir um pouco sobre a sua forma de aproximação da Bíblia; assim, poderemos entender a sua visão hermenêutica e exegética. Começemos do início.

Em 1539, Calvino, o jovem de 30 anos, podia tornar a fazer o que julgava determinado à sua vida: o estudo, a reflexão e a pregação. Depois de uma rápida e turbulenta passagem por Genebra (1536-1538), agora, finalmente,⁵²⁶ está em Estrasburgo⁵²⁷ – a “Antioquia da Reforma” –, disposto a recomeçar a sua vida pastoral e de estudo, tendo então, como

marco desta nova fase, a redação do seu comentário do livro que considerava o principal das Escrituras: *A Epístola de Paulo aos Romanos* (1539).⁵²⁸ Este foi o seu primeiro comentário de um livro da Bíblia, sobre o qual o seu sistema teológico está principalmente fundamentado.⁵²⁹ Seu objetivo: “o bem público da igreja”, escreve na Carta Dedicatória. Expor e comentar a Palavra de Deus sempre foi para Calvino algo de extrema seriedade e prazer.⁵³⁰ A partir de Romanos ele comentará quase todos os livros da Bíblia e no púlpito fará também exposição da maior parte dos livros das Escrituras,⁵³¹ tornando-se um dos maiores e mais importantes exegetas de todos os tempos, sendo, não sem razão, alcunhado de “o exegeta da Reforma”.⁵³² “Seus comentários têm resistido ao teste do tempo, e sempre podem ser consultados com proveito”, comenta Schaff.⁵³³ Ludwig von Diestel (1825-1879), considerado o melhor historiador de exegese do Antigo Testamento, ainda que de formação liberal, admite que Calvino foi o “criador da genuína exegese”.⁵³⁴ De fato, ainda hoje Calvino continua sendo lido com entusiasmo e proveito por todos aqueles que desejam obter uma interpretação clara, simples e fiel das Escrituras. Em seus comentários encontramos profundidade exegetica, firmeza doutrinária, objetividade e uma piedade que brota com naturalidade de sua pena, como resultado de seu apego irrestrito ao texto sagrado. Sem dúvida, um dos aspectos da Teologia de Calvino que fazem com que ela permaneça viva – e com muito boa saúde –, é a sua simplicidade bíblica, aliada a uma singeleza cristã erudita. “Calvino é exegeta competente e erudito – comenta Boanerges Ribeiro –; e é crente em Jesus Cristo: sabe que qualquer texto da Palavra de Deus se entende no contexto de toda a Palavra de Deus.”⁵³⁵

Na sua carta dedicatória – dirigida a seu amigo de Basileia, Simon Grynaeus (1493-1540), a quem chama de “homem dotado de excelentes virtudes”⁵³⁶ –, com quem discutira alguns anos antes sobre a melhor maneira de interpretar as Escrituras, concluía, conforme também pensava Grynaeus, que “a lúcida brevidade [*perspicua brevitatis*] constituía a peculiar virtude de um bom intérprete. Visto que quase a única tarefa do intérprete é penetrar fundo a mente do escritor a quem deseja interpretar, o mesmo erra seu alvo, ou, no mínimo, ultrapassa seus limites, se leva seus leitores para além do significado original do autor”.⁵³⁷ Anos mais tarde (1546), escreveria: “... não aprecio as interpretações que são mais engenhosas do que sadias”.⁵³⁸ A clareza⁵³⁹ e a brevidade recomendadas por Calvino, mais do que virtudes, constituíam-se para ele em princípios decisivos de exegese.⁵⁴⁰ Mesmo tendo consciência de que o “mundo” prefere aqueles que torcem o sentido literal do texto, fazendo alegorias⁵⁴¹ em vez de expor o genuíno sentido da passagem,⁵⁴² Calvino optou por uma interpretação que considerava ser a única bíblica, visto que para ele “o genuíno significado da Escritura é único, natural e simples...”;⁵⁴³ daí a importância de se entender o sentido das palavras⁵⁴⁴ e o contexto histórico ou “circunstância” da passagem.⁵⁴⁵ Calvino sustentava que competia ao intérprete entender o que o autor quis dizer e o seu propósito. Ele exemplifica isso quando comenta o salmo 8. Após falar sobre três possibilidades de interpretação de determinada palavra hebraica, conclui: “O elemento primordial a ser apreendido é no que tange ao conteúdo do salmo e ao que ele visa”.⁵⁴⁶ Calvino se insere, portanto, dentro do método histórico-gramatical.⁵⁴⁷ Deste modo, o que o norteia em seus comentários é a “brevidade na interpretação”. Pois bem, foi sob esta bandeira que Calvino comentou

Romanos, guiado também por uma singular acuidade hermenêutica e exegética que lhe permitiu interpretar textos complexos com clareza, simplicidade e fidelidade textual,⁵⁴⁸ não deixando de, de vez em quando, confessar a sua ignorância,⁵⁴⁹ admitir ser irrelevante as conjecturas,⁵⁵⁰ reconhecer como não destituída de fundamento uma posição diferente da sua,⁵⁵¹ deixar a critério do leitor a escolha da melhor interpretação apresentada,⁵⁵² deixar a questão indecisa,⁵⁵³ seguir a interpretação tradicional,⁵⁵⁴ de outros intérpretes,⁵⁵⁵ uma pessoal,⁵⁵⁶ ou de admitir ter mudado de opinião.⁵⁵⁷

Calvino, em sua interpretação e exposição, procurava entender as passagens bíblicas à luz de toda a Escritura; a sua exegese, conforme expressão de Murray, é “teologicamente orientada”.⁵⁵⁸ Calvino não buscava algo novo – aliás, a busca do novo pelo novo sempre me soou estranha teologicamente falando –, antes desejava compreender a Palavra de Deus e aplicá-la à sua vida e à igreja. Deus se revelou na sua Palavra, para que possamos ser conduzidos a Cristo, aprendendo dele a respeito de si mesmo, de nós e do significado de todas as coisas... Portanto, ele deseja nos ensinar. A Teologia deve estar sempre a este serviço: aprender e ensinar. Enquanto não aprendermos a aprender, não poderemos ser teólogos! O teólogo tem paixão por ensinar, mas a sua paixão primeira e prioritária deve ser a de ouvir a voz de Deus nas Escrituras. O Verbo de Deus nas Escrituras é sempre criador; Deus fala por meio da sua Palavra, logo, o trabalho do teólogo é procurar ouvir a voz de Deus e proclamá-la com fidelidade. Ou, como resumiu James Anderson em 1845: “Seu primeiro e grande objetivo é descobrir a intenção do Espírito Santo”.⁵⁵⁹

Acredito que a essa altura não seria mau – especialmente para nós, teólogos jovens –, recordar a observação do experiente e erudito teólogo calvinista Herman Bavinck: (1854-1921):

(...) Teólogo, um verdadeiro teólogo, é aquele que fala de Deus, da parte de Deus, a respeito de Deus, e sempre faz isto para a glorificação do seu nome. Entre o instruído e o simples há uma diferença de grau. Ambos têm um só Senhor, uma só fé, um só batismo, um só Deus e Pai de todos, o qual é sobre todos, age por meio de todos e está em todos. Porém, a graça foi concedida a cada um de nós segundo a proporção do dom de Cristo (Ef 4.5-7).⁵⁶⁰

Tornemos a Calvino. Por que começar por Romanos? Calvino entende que nessa carta temos uma “porta amplamente aberta para a sólida compreensão de todo o restante da Escritura”.⁵⁶¹ Em outro ponto, acrescenta: “Se porventura conseguirmos atingir uma genuína compreensão desta Epístola, teremos aberto uma amplíssima porta de acesso aos mais profundos tesouros da Escritura”.⁵⁶² Isto porque ele considera o assunto principal de toda a epístola a “justificação pela fé”.⁵⁶³

Não deixa de ser interessante o fato de que Calvino, na medida em que escrevia os seus comentários da Bíblia, ampliava a sua *Instituição da Religião Cristã* – “obra-prima da Teologia protestante”⁵⁶⁴ –, como resultado do seu aprofundamento bíblico,⁵⁶⁵ tendo em vista também os novos questionamentos de seu tempo. Por sua vez, nos seus comentários não raramente ele remete o leitor às Institutas.⁵⁶⁶ Neste sentido a sua Teologia foi uma obra apologética, como, na realidade, deve ser toda Teologia. Aliás, a sua Teologia nada mais era do que um esforço por comentar as Escrituras;⁵⁶⁷ por isso sua obra pode ser corretamente chamada de uma

“Teologia bíblica”, ⁵⁶⁸ certamente escrita por um teólogo sistemático⁵⁶⁹ que tão bem sabia se valer dos recursos da exegese e da hermenêutica, dispondo tudo isso de forma erudita e devocional.⁵⁷⁰ Por isso a história dos comentários bíblicos de Calvino e a das sucessivas edições das *Institutas* se confundem e se completam.⁵⁷¹ A sua exegese era teologicamente orientada e a sua Teologia estava amparada em uma sólida exegese bíblica.

Portanto, não obstante as diversas revisões e adições das *Institutas*, o seu propósito permanecia o mesmo: “... preparar e instruir os candidatos à sagrada Teologia, que não só lhe tenham fácil acesso, mas ainda possam, nesta escalada, avançar sem tropeços”.⁵⁷² Na tradução francesa de 1541 – tradução que, juntamente com outros dos seus muitos e belos escritos, contribuiu para modelar essa língua⁵⁷³ –, feita pelo próprio Calvino, no prefácio, diz que a sua obra poderia servir como “uma chave e uma abertura para dar acesso a todos os filhos de Deus para entenderem bem, e diretamente, a Escritura sagrada”.⁵⁷⁴ No parágrafo anterior justificara: “Redigi-a primeiramente em latim, para que pudesse servir a todos os estudiosos, de qualquer país que fossem, então, ao depois, almejando comunicar o que daí poderia advir de proveito à nossa gente francesa, traduzi-a também para nossa língua”.

As *Institutas* foi logo traduzida para diversos idiomas, sendo amplamente lida: “Nenhum livro seria mais lido durante o século 16”, especula um historiador católico.⁵⁷⁵ A justificativa para essa enorme popularidade é-nos fornecida parcialmente pelo mesmo autor: “É que ele trazia para a Reforma o essencial do que ela esperava para ganhar

fisionomia própria perante a Igreja Católica. Além disso, era a obra dum grande escritor”.⁵⁷⁶

Warfield (1851-1921) escreve fazendo uma comparação das *Institutas* com outros trabalhos:

O que Tucídides é para os gregos, ou Gibbon entre os historiadores ingleses do século 18, o que Platão é entre os filósofos, ou a *Ilíada* entre os épicos, ou Shakespeare entre os dramas, é o que as ‘Instituições’ de Calvino é entre os tratados teológicos.⁵⁷⁷

Na mesma linha, escrevera William Cunningham (1805-1861), professor (1843) e reitor (1848) do *New College de Edimburgo*, dizendo que na ciência teológica, as *Institutas* ocupa um lugar semelhante ao *Novum Organum* de Bacon e os *Princípios matemáticos* de Newton nas ciências físicas.⁵⁷⁸

Nesse ínterim, Calvino elaborou em francês, durante o inverno de 1536-1537, um Catecismo, não sendo constituído em forma de perguntas e respostas, escrito de modo que julgou acessível a toda a igreja. O seu objetivo era puramente didático. Esta obra foi intitulada: *Instrução e Confissão de Fé, segundo o uso da Igreja de Genebra*, sendo traduzida para o latim em 1538.⁵⁷⁹ Posteriormente, Calvino a reviu – tornando a sua Teologia mais acessível aos seus destinatários: as crianças⁵⁸⁰ –, e a ampliou consideravelmente, mudando inclusive a sua forma, passando, então, a ser constituída de perguntas e respostas, contendo 373 questões.⁵⁸¹ Esta nova edição foi publicada entre o fim de 1541 e o início de 1542, tornando-se, juntamente com a *Instituição*, um sucesso editorial.⁵⁸² Em 1545,⁵⁸³ Calvino traduziu o *Catecismo* para o latim visando dar um alcance maior aos seus ensinamentos, contribuindo deste modo para a maior unidade entre as igrejas reformadas.⁵⁸⁴ A partir de 1561, este Catecismo

ganhou maior importância, visto que desde então todo ministro da igreja deveria jurar fidelidade aos ensinamentos nele expressos e comprometer-se a ensiná-los.⁵⁸⁵ Calvino entendia que a igreja não permaneceria sem o ensino sistemático por meio de catecismo, o qual deveria ser ministrado às crianças numa linguagem adequada à idade delas. O ensino do catecismo contribuiria para preservar a unidade da igreja e prevenir contra a invenção de doutrinas fictícias engendradas por pessoas presunçosas.⁵⁸⁶

Retornando ao estilo de Calvino, observamos que a sua brevidade desejada não era estranha a outros comentaristas contemporâneos, a quem ele se reporta com gratidão sincera. Ele menciona Ph. Melanchthon (1497-1560)⁵⁸⁷ – obra que o próprio Calvino traduziria para o francês (1546), fazendo também o prefácio⁵⁸⁸ –, J. H. Bullinger (1504-1575)⁵⁸⁹ e, de modo especial, Martin Bucer (1491-1551),⁵⁹⁰ que, mais extenso do que os outros, foi também mais profundo em sua interpretação. Em outra parte, Calvino o chama de “o mais fiel doutor da igreja de Deus” e “mui excelente servo de Cristo”.⁵⁹¹

Calvino está convencido de que ninguém pode “provar sequer o mais leve gosto da reta e sã doutrina, a não ser aquele que se haja feito discípulo da Escritura”;⁵⁹² e que “só quando Deus irradia em nós a luz de seu Espírito é que a Palavra logra produzir algum efeito”.⁵⁹³ Portanto, “o conhecimento de todas as ciências não passa de fumaça quando separada da ciência celestial de Cristo”.⁵⁹⁴ Daí o seu estilo inconfundível, evitando discussões filosóficas⁵⁹⁵ e sutilezas gramaticais⁵⁹⁶ – fugindo sabiamente da aridez escolástica⁵⁹⁷ –, de certos refinamentos exegéticos ou especulativos, de questões periféricas,⁵⁹⁸ bem como da eloquência frívola,⁵⁹⁹ que, quando muito, servem apenas para

revelar “erudição” ou “simplória invenção”, mas não contribuem para esclarecer o texto e edificar o povo de Deus.⁶⁰⁰ “Deus nos deu sua Palavra na qual, quando fincamos bem as raízes, permanecemos inamovíveis; os homens, porém, fazendo uso de suas invenções, nos extraviam em todas as direções.”⁶⁰¹ Aliás, o critério estabelecido por Calvino para avaliar a doutrina é a sua edificação para a igreja.⁶⁰² Isso não significa que ele achasse más a retórica e a erudição: “... a eloquência não se acha de maneira alguma conflitante com a simplicidade do Evangelho quando, livre do desprezo dos homens, não só lhe dá o lugar de honra e se põe em sujeição a ele, mas também o serve como uma empregada à sua patroa”.⁶⁰³ No entanto: “Para que possa haver eloquência, devemos estar sempre em alerta a fim de impedir que a sabedoria de Deus venha sofrer degradação por um brilhantismo forçado e corriqueiro”.⁶⁰⁴ A eloquência “é um dom muito excelente, mas que, quando se vê divorciado do amor, de nada serve para alguém obter o favor divino”.⁶⁰⁵ Em outro ponto, respondendo a uma possível pergunta referente à possibilidade de Paulo estar condenando a sabedoria de palavras como algo que se acha em oposição a Cristo (1Co 1.17), diz: “... Paulo não seria tão irracional que condenasse como algo fora de propósito aquelas artes, as quais, sem a menor dúvida, são esplêndidos dons de Deus, dons estes que poderíamos chamar de *instrumentos* para auxiliar os homens no desempenho de suas atividades nobres. Portanto, não há nada de irreligioso nessas artes, pois são detentoras de ciência saudável, e estão subordinadas a princípios verdadeiros; e visto que são úteis e adequáveis às atividades gerais da sociedade humana, é indubitável que sua origem está no Espírito. Além do mais, a utilidade que é derivada e experienciada delas não deve ser atribuída a ninguém, senão a

Deus. Logo, o que Paulo diz aqui não deve ser considerado como um desdouro das artes, como se estas estivessem agindo contra a religião”.⁶⁰⁶ A questão está em não usar desses meios como sendo a força do Evangelho, esquecendo-se de sua simplicidade que é-nos comunicada pelo Espírito: “Não devemos condenar nem rejeitar a classe de eloquência que não almeja cativar cristãos com um requinte exterior de palavras, nem intoxicar com deleites fúteis, nem fazer cócegas em seus ouvidos com sua suave melodia, nem mergulhar a *cruz de Cristo* em sua vã ostentação”.⁶⁰⁷ “O Espírito de Deus também possui uma eloquência particularmente sua.”⁶⁰⁸ Continua: “... a eloquência que está em conformidade com o Espírito de Deus não é bombástica nem ostentosa,⁶⁰⁹ como também não produz um forte volume de ruídos que equivalem a nada. Antes, ela é genuína e eficaz, e possui muito mais sinceridade do que refinamento”.⁶¹⁰ Em outra parte: “A erudição, unida à piedade e aos demais dotes do bom pastor, é como uma preparação para o ministério, pois aqueles que o Senhor escolhe para o ministério equipa-os antes com essas armas que são requeridas para desempenhá-lo, de sorte que lhe não venham vazios e despreparados”.⁶¹¹ E, como vimos: “O homem que mais progride na piedade é também o melhor discípulo de Cristo, e o único homem que deve ser tido na conta de genuíno teólogo é aquele que pode edificar a consciência humana no temor de Deus”.⁶¹²

Deve ser enfatizado que Calvino usou como ninguém de todas as ferramentas então acessíveis para uma boa exegese,⁶¹³ dispondo o seu material de maneira clara, lógica e simples, sendo chamado, não sem razão, de o “príncipe dos expositores”.⁶¹⁴ Em sua interpretação bíblica Calvino combinou de modo harmonioso a análise filológica com a

teológica associando tudo isso a um pensamento construtivo que fez com que a sua Teologia tivesse seus próprios fundamentos na Palavra de Deus.⁶¹⁵ Ele foi, de fato, o exegeta da Reforma por excelência,⁶¹⁶ sustentando que a Escritura é a melhor intérprete de si mesma.⁶¹⁷ Portanto, qualquer doutrina ou mesmo profecia que não se harmonize com Escritura, “a norma da fé”, será considerada falsa.⁶¹⁸ Da própria Escritura procedem os princípios de interpretação e os termos empregados: “Das Escrituras deve buscar-se a regra precisa tanto do pensar quanto do falar, pela qual se pautem não apenas os pensamentos todos da mente, como também as palavras da boca”.⁶¹⁹ Desse modo, em nossa interpretação, devemos nos limitar ao revelado: “... Que esta seja a nossa regra sacra: não procurar saber nada mais senão o que a Escritura nos ensina. Onde o Senhor fecha seus próprios lábios, que nós igualmente impeçamos nossas mentes de avançar sequer um passo a mais”.⁶²⁰ Por isso, a eloquência de Deus deve propiciar a nossa adoração; o seu silêncio, o nosso reverente temor. Em outro ponto, comenta: “Tudo o mais que pesa sobre nós e que devemos buscar é nada sabermos senão o que o Senhor quis revelar à sua igreja. Eis o limite de nosso conhecimento”.⁶²¹ Afinal, tentar ensinar fora das Escrituras é tolice e o papel do mestre cristão não é outro senão o de ensinar as Escrituras: “Mestre é aquele que forma e instrui a igreja na Palavra da verdade”.⁶²² Em outra parte: “A tarefa dos mestres consiste em preservar e propagar as sãs doutrinas para que a pureza da religião permaneça na igreja”.⁶²³ “O alvo de um bom mestre deve ser sempre converter os homens do mundo para que voltem seus olhos para o céu.”⁶²⁴

Por outro lado, tudo o que o Senhor ensinou e fez registrar em sua Palavra é útil e necessário para a sua igreja. Comentando o texto de 2Timóteo 3.16, Calvino diz:

‘A Escritura é proveitosa.’⁶²⁵ Segue-se daqui que é errôneo usá-la de maneira inaproveitável. Ao dar-nos as Escrituras, o Senhor não pretendia satisfazer nossa curiosidade, nem alimentar nossa ânsia por ostentação, tampouco deparar-nos uma chance para invenções místicas e palavreado tolo; sua intenção, ao contrário, era fazer-nos o bem. E assim, o uso correto da Escritura deve guiar-nos sempre ao que é proveitoso.⁶²⁶

O “proveitoso” tem a ver com o objetivo de Deus para o seu povo: que tenha uma vida piedosa e santa; seja maduro (perfeito).⁶²⁷ Por isso, conclui que “é quase impossível exagerar o volume de prejuízo causado pela pregação hipócrita, cujo único alvo é a ostentação e o espetáculo vazio”.⁶²⁸

Tratando da doutrina da *predestinação*, delimita o campo da sua Teologia: “A Escritura é a escola do Espírito Santo, na qual, como nada é omitido, não só necessário, mas também proveitoso de conhecer-se, assim também nada é ensinado senão o que convenha saber”.⁶²⁹

Nas *Institutas*, orienta e adverte aqueles que querem discutir com Deus, limitando-os ao seu raciocínio:

Ponderem, por uns instantes, aqueles a quem isto se afigura áspero, quão tolerável lhes seja a impertinência, quando, porque lhes excede a compreensão, rejeitam matéria atestada de claros testemunhos da Escritura e inquinam de vício o serem a público trazidas cousas que, a não ser que houvesse reconhecido serem proveitosas de conhecer-se, Deus jamais haveria ordenado fossem ensinadas por meio de seus profetas e apóstolos. Ora, nosso saber não deve ser outra coisa senão

abraçar com branda docilidade e, certamente, sem restrição, tudo quanto foi ensinado nas Sagradas Escrituras.⁶³⁰

Portanto, a doutrina não é apenas para o nosso deleite espiritual e reflexivo, antes, exige de, forma imperativa, um compromisso de vida e obediência. Deste modo, “O fim de um teólogo não pode ser deleitar o ouvido, senão confirmar as consciências ensinando a verdade e o que é certo e proveitoso”.⁶³¹

O conhecimento de Deus e da sua Palavra não visa satisfazer a nossa curiosidade pecaminosa – “O ser essencial de Deus devemos adorar, não pesquisar com curiosidade”⁶³² – mas, sim, conduzir-nos a ele em adoração e louvor: “O conhecimento de Deus não está posto em fria especulação, mas lhe traz o culto”,⁶³³ que é o objetivo máximo de nossa existência.⁶³⁴ “A função peculiar do Espírito Santo consiste em gravar a lei de Deus em nossos corações.”⁶³⁵ É o Espírito quem nos ensina por meio das Escrituras;⁶³⁶ esta é “a escola do Espírito Santo”,⁶³⁷ que é a “escola de Cristo”,⁶³⁸ “escola do Senhor”,⁶³⁹ “escola do Filho de Deus”.⁶⁴⁰ A igreja é a “escola de Deus”.⁶⁴¹ O Espírito é o “mestre”;⁶⁴² “o melhor mestre”;⁶⁴³ “ótimo mestre”;⁶⁴⁴ é o “mestre interior”.⁶⁴⁵ Calvino fala também da “escola do céu”.⁶⁴⁶ “O Espírito de Deus, de quem emana o ensino do evangelho, é o único genuíno intérprete para no-lo tornar acessível.”⁶⁴⁷ A Palavra é, “mediante o Espírito, eficazmente impressa nos corações”.⁶⁴⁸ “... é ele quem nos ilumina com a sua luz para nos fazer entender as grandezas da bondade de Deus, que em Jesus Cristo possuímos. Tão importante é o seu ministério que com justiça podemos dizer que ele é a chave com a qual são abertos para nós os tesouros do reino celestial, e que a sua iluminação são os olhos do nosso entendimento, que nos habilitam a

contemplar os mencionados tesouros. Por essa causa ele é agora chamado penhor e selo, visto que sela em nosso coração a certeza das promessas. Como também agora ele é chamado mestre da verdade, autor da luz, fonte de sabedoria, conhecimento e discernimento”.⁶⁴⁹ Portanto, “Se porventura desejamos lograr algum progresso na escola do Senhor, devemos antes renunciar nosso próprio entendimento e nossa própria vontade”.⁶⁵⁰ “Nossa oração a Deus deve ser no sentido de desimpedir nossa vista e nos capacitar para a meditação sobre suas obras”.⁶⁵¹

Conforme já vimos, a Reforma teve como uma de suas características principais a ênfase na pregação da Palavra.⁶⁵² “A Reforma foi, antes de tudo, uma proclamação positiva do evangelho cristão.”⁶⁵³

A igreja foi confiada a Palavra de Deus, a qual ela deve preservar em seus ensinamentos e prática (Rm 3.2; 1Tm 3.15). Calvino entendia que “a verdade, porém, só é preservada no mundo por meio do ministério da igreja. Daí, que peso de responsabilidade repousa sobre os pastores, a quem se tem confiado o encargo de um tesouro tão inestimável!”.⁶⁵⁴ Em outro ponto, comentando Gálatas 5.9, insiste:

Essa cláusula os adverte de quão danosa é a corrupção da doutrina, para que cuidassem de não negligenciá-la (como é costumeiro) como se fosse algo de pouco ou nenhum risco. Satanás entra em ação com astúcia, e obviamente não destrói o evangelho em sua totalidade, senão que macula sua pureza com opiniões falsas e corruptas. Muitos não levam em conta a gravidade do mal, e por isso fazem uma resistência menos radical. (...) Devemos ser muito cautelosos, não permitindo que algo (estranho) seja adicionado à íntegra doutrina do Evangelho”.⁶⁵⁵

Escrevendo a Cranmer (jul./1552?) diz: “A sã doutrina certamente jamais prevalecerá, até que as igrejas sejam melhor providas de pastores qualificados que possam desempenhar com seriedade o ofício de pastor”.⁶⁵⁶ Calvino, fiel à sua compreensão da relevância da pregação bíblica,⁶⁵⁷ usou de modo especial o método de expor integralmente e aplicar⁶⁵⁸ quase todos os livros das Escrituras à sua congregação.⁶⁵⁹ A sua mensagem se constitui num monumento de exegese, clareza⁶⁶⁰ e fidelidade à Palavra, sabendo aplicá-la com mestria aos seus ouvintes. De fato, não deixa de ser surpreendente o conselho de Jacobus Arminius (1560-1609), antigo aluno de Beza (1582): “Eu exorto aos estudantes que depois das sagradas Escrituras leiam os comentários de Calvino, pois eu lhes digo que ele é incomparável na interpretação da Escritura”.⁶⁶¹

A fecundidade exegética de Calvino tinha sempre uma preocupação primordialmente pastoral.⁶⁶² Para ele o fundamento da verdadeira Teologia e da genuína exegese estava no ofício pastoral.⁶⁶³ Portanto, o seu direcionamento não era simplesmente acadêmico. Percebe-se que para Calvino o academicismo, por si só, era irrelevante para a vida da igreja. Notamos em suas obras que os pontos em que ele revela maior erudição – demonstrando conhecer bem o hebraico, grego, latim, os pais da igreja, etc. – visam a sempre esclarecer determinada doutrina ou passagem bíblica que tem pontos de debate ou que são passíveis de interpretações diferentes. No entanto, percebemos que a sua erudição é demonstrada em sua simplicidade; ou seja: falar de assuntos complexos de maneira simples e clara, isto sim é profundidade.

A convergência de sua interpretação era a vida da igreja, entendendo que as Escrituras foram dadas visando à nossa obediência aos mandamentos de Deus. Logo, conforme já frisamos, a sua preocupação estava longe de ser meramente acadêmica. Ele entendia que “a pregação é um instrumento para a consecução da salvação dos crentes”, e que, “embora não possa realizar nada sem o Espírito de Deus, todavia, por meio da operação interior do mesmo Espírito, ela revela a ação divina muito mais poderosamente”.⁶⁶⁴ “O ‘Espírito’ está unido com a Palavra, porque sem a eficácia do Espírito, a pregação do Evangelho de nada adiantará, mas permanecerá estéril.”⁶⁶⁵ “Deus, a si prescrevendo a iluminação da mente e a renovação do coração, adverte ser sacrilégio se o homem a si arroga alguma parte de uma e outra dessas duas operações.”⁶⁶⁶

A contribuição de Calvino nas diversas áreas do pensamento humano (economia, política, filosofia, ética) emerge, em geral, de seus sermões e comentários bíblicos. Ele não tinha a pretensão de revolucionar nenhuma dessas áreas, antes, desejava interpretar as Escrituras, colocando-as diante do povo a fim de que este pudesse entendê-las e colocá-las em prática, tendo uma dimensão mais ampla da fé cristã em todo o âmbito de nossa existência. O princípio orientador de sua Teologia é a glória de Deus. Biéler resume bem isso, ao dizer:

A Reforma de Calvino é, de princípio e essencialmente, uma reforma teológica; tem em mira, em primeiro lugar, as relações do homem com Deus. Não é senão secundariamente e em consequência dessas relações que a Reforma assume teor moral, social, político e econômico. (...) O homem é primariamente determinado em seu comportamento moral e social por suas relações com Deus; são elas que lhe comandam o destino e lhe condicionam a vida individual e social. (...) Calvino, de fato, não é nem um moralista nem um jurista,

nem um sociólogo, nem um economista; é ele um teólogo e homem da igreja, cômico de todas as implicações humanas do Evangelho, persuadido de que o conselho de Deus, de quem ele é ministro, não pode deixar de lado nenhum problema humano.⁶⁶⁷

Estima-se que Calvino, durante os seus trinta e cinco anos de ministério – pregando dois sermões por domingo e uma vez por dia em semanas alternadas – tenha pregado mais de três mil sermões.⁶⁶⁸

Para Calvino, a “revelação é um ato de condescendência divina”.⁶⁶⁹ Ele entendia que Deus, na sua Palavra, “se acomodava à nossa capacidade”,⁶⁷⁰ balbuciando a sua Palavra a nós como as mães fazem com as crianças.⁶⁷¹ Deus se vale de analogias, recorrendo a metáforas – comparando-se a um leão, ao urso e ao homem –, visando ser entendido por nós. “Deus não pode se revelar a nós de nenhuma outra maneira do que não por meio de comparações com coisas que conhecemos...”⁶⁷² Por exemplo, quando Deus se compara a um homem embriagado – “excitado pelo vinho” (Sl 78.65) –, assumindo um caráter totalmente estranho ao seu, Calvino diz que ele se acomoda “à estupidez do povo”.⁶⁷³ Ou seja: Deus adapta-se à linguagem humana e “ao nível humano de compreensão”.⁶⁷⁴ “... Deus acomoda-se ao nosso modo ordinário de falar por causa de nossa ignorância, às vezes também se me é permitida a expressão gagueja.”⁶⁷⁵ Resumindo: “Em Cristo, Deus, por assim dizer, tornou-se pequeno, para acomodar-se à nossa compreensão”.⁶⁷⁶ “O Senhor Jesus (...) acomoda de algum modo suas palavras à capacidade deles...”⁶⁷⁷ Portanto, quando lemos as Escrituras, “somos arrebatados mais pela dignidade do conteúdo que pela graça da linguagem”.⁶⁷⁸ Calvino observa, contudo, que

sempre os homens procuram uma desculpa para a sua impiedade:

Se Deus, acomodando-se à tacanha capacidade dos homens, fala num estilo humilde e acessível, esse método de ensino é desprezado como simples demais; porém, se ele se manifesta num estilo mais elevado, com vistas a imprimir maior autoridade à sua Palavra, os homens, com o intuito de eximir-se de sua ignorância, dirão que ele é obscuro demais. Como esses dois vícios são por demais prevalecentes no mundo, o Espírito Santo assim tempera seu estilo, para que a sublimidade das verdades que ele ensina não fique oculta daqueles que porventura sejam de uma capacidade mais débil, contanto que sejam de uma disposição submissa e dócil e tragam consigo um desejo solícito de ser instruídos.⁶⁷⁹

Esses pontos tornam o homem inescusável e realçam a relevância das Escrituras para a vida cristã. Ele diz:

Ora, primeiro, com sua Palavra, nos ensina e instrui o Senhor; então, com os sacramentos no-la confirma; finalmente, com a luz de seu santo Espírito a mente nos ilumina e abre acesso em nosso coração à Palavra e aos sacramentos, que, de outra sorte, apenas feririam os ouvidos e aos olhos se apresentariam, mas longe estariam de afetar-nos o íntimo.⁶⁸⁰

Aqui temos um paradoxo: a Palavra acomodatória de Deus permanece, entretanto, como algo misterioso para os que não creem ou que desejam entendê-la por sua própria sabedoria, pois os “tesouros da sabedoria celestial” acham-se fora “do alcance da cultura humana”.⁶⁸¹ Todos somos incapazes de entender os “mistérios de Deus” até que ele mesmo, por sua graça, nos ilumine.⁶⁸² “A Palavra de Deus é uma espécie de sabedoria oculta, a cuja profundidade a frágil mente humana não pode alcançar. Assim, a luz brilha nas trevas, até que o

Espírito abra os olhos ao cego.”⁶⁸³ “De nenhum efeito é a Palavra sem a iluminação do Espírito Santo.”⁶⁸⁴ O Espírito que vocaciona, revela e inspira, é o mesmo que testifica em nossos corações a respeito da autoridade bíblica e nos faz compreender a Palavra:

O mesmo Espírito que deu certeza a Moisés e aos profetas de sua vocação, também agora testifica aos nossos corações que ele tem feito uso deles como ministros por meio de quem somos instruídos. E assim não é de estranhar que muitos ponham em dúvida a autoridade da Escritura. Pois ainda que a majestade divina esteja exibida nela, somente aqueles que têm sido iluminados pelo Espírito possuem olhos para ver o que deveria ser óbvio a todos, mas que, na verdade, é visível somente aos eleitos. Eis o significado da primeira cláusula, a saber: que devemos à Escritura a mesma reverência devida a Deus, já que ela tem nele sua única fonte, e não existe nenhuma origem humana misturada nela.⁶⁸⁵

Portanto, “se Deus nos ilumina pelo seu Espírito Santo, nós julgaremos a doutrina e a discerniremos de tal maneira que não poderemos ser enganados por nenhuma de todas as tentações de Satanás”.⁶⁸⁶ “Da mesma maneira, ‘a Palavra’ não pode ser separada ‘do Espírito’, como imaginam os fanáticos, que, desprezando a Palavra, ufanam-se do nome do Espírito, e incrementam coisas, como confidenciais, em suas próprias imaginações. É o espírito de Satanás que é separado da Palavra, à qual o Espírito de Deus está continuamente unido.”⁶⁸⁷ Assim, quando o Espírito aplica a Palavra ao nosso coração, ele produz a sua boa obra em nós, gerando a fé salvadora que se direciona para Cristo e para os feitos de sua redenção.⁶⁸⁸

O *Comentário de Romanos* – o primeiro de sua lavra –, não foge a este princípio: o reconhecimento de que é o Espírito

quem deve nos guiar na compreensão das Escrituras. E o conselho que o próprio Calvino emitiu no prefácio à edição francesa das *Institutas* (1541) permanece para todas as suas obras também como princípio avaliador de qualquer labor humano: “Importa em tudo quanto exponho recorrer ao testemunho da Escritura, que aduzo para ajuizar da procedência e justeza do que afirmo”. Em outras palavras, a autoridade daquilo que dizia era relativa. A autoridade do teólogo é decorrente de sua seriedade para com a Palavra e interpretação fidedigna. Somente as Escrituras são absolutas. A Teologia tem como propósito principal nos ajudar a compreender as Escrituras.⁶⁸⁹ O seu valor está na mesma proporção de seu auxílio na interpretação da Palavra de Deus. Ainda que Calvino recorresse às interpretações dadas aos textos no decorrer da história da igreja, o foco da autoridade estava nas Escrituras.

Dessa concepção, subentende-se a distinção, ainda que não formalizada por Calvino, seguindo a linha de Kuyper,⁶⁹⁰ que:

- a) A Teologia nunca é “arquétipa” mas sim “éctipa”;⁶⁹¹ ela não é gerada pelo esforço de nossa observação de Deus, mas sim o resultado da revelação soberana e pessoal de Deus. Uma “Teologia arquétipa” – se é que podemos falar deste modo –, pertence somente a Deus, porque somente ele se conhece perfeitamente. Por isso, como temos insistido em outros trabalhos, a Teologia sempre será o efeito da ação reveladora, inspiradora e iluminadora de Deus por meio do Espírito; a Teologia nunca é a causa primeira; sempre é o efeito da ação primeira de Deus em revelar-se. “No princípio Deus...”, isto deve ser sempre considerado em todo e qualquer enfoque que dermos à realidade. Deus se revela e se

interpreta por meio do Espírito; e é somente por meio dele que poderemos ter um genuíno conhecimento de Deus. A Teologia sempre é relativa: “relativa à revelação de Deus. Deus precede e o homem acompanha. Este ato seguinte, este serviço, são pensamentos humanos concernentes ao conhecimento de Deus”.⁶⁹²

- b) A Teologia não termina em conhecimento teórico e abstrato, antes se plenifica no conhecimento prático e existencial de Deus mediante sua revelação nas Escrituras sagradas, mediante a iluminação do Espírito. Conhecer a Deus é obedecer a seus mandamentos. “A boa Teologia desloca-se da cabeça até o coração e, finalmente, até a mão.”⁶⁹³ A Teologia não pode ser um estudo descompromissado feito por um transeunte acadêmico; ela é função da igreja cristã, dentro da qual estamos inseridos. “Estudamos dogmática como membros da igreja, com a consciência de que temos uma incumbência dada por ela, um serviço a lhe prestar, em razão de uma compulsão que pode originar-se somente no seu interior.”⁶⁹⁴ “Pensamento dogmático não é somente pensar *sobre* a fé, é um pensar *crendo*”, conclui Brunner (1889-1966).⁶⁹⁵

Calvino sustentava que o mesmo Espírito que inspirou o registro das Escrituras nos convence da autoridade de sua Palavra, concedendo-nos discernimento espiritual. O testemunho do Espírito é mais relevante e eficaz do que qualquer argumento ou arrazoado humano. Comentando 1Coríntios 2.11, interpreta:

Paulo, aqui, pretende ensinar duas coisas: 1ª) que o ensino do evangelho só pode ser entendido pelo testemunho do Espírito Santo; e

2ª) que a segurança daqueles que possuem tal testemunho do Espírito Santo é tão forte e firme como se o que creem pudesse realmente ser tocado com suas mãos e isto em razão do fato de que o Espírito é uma testemunha fiel e confiável.⁶⁹⁶

Em outro ponto: “A genuína convicção que os crentes têm da Palavra de Deus, acerca de sua própria salvação e de toda a religião, não emana das percepções da carne, ou de argumentos humanos e filosóficos, e sim da selagem do Espírito, o que faz suas consciências mais seguras e todas as dúvidas resolvidas”.⁶⁹⁷

A Palavra de Deus jamais poderá ser recebida salvadoramente sem o ensino do Espírito; é ele quem de fato abre as Escrituras diante dos nossos olhos, nos capacitando a enxergar o Evangelho da glória de Deus. “Nós nunca conheceremos nada enquanto não formos ensinados pelo Espírito Santo, que fala mais ao coração do que ao ouvido.”⁶⁹⁸ Calvino, comentando o texto de 2Pedro 1.3, diz:

A causa eficaz de fé não é a perspicácia de nossa mente, mas a vocação de Deus. E ele [Pedro] não se refere somente à vocação externa, que é em si mesma ineficaz; mas à vocação interna, realizada pelo poder secreto do Espírito, quando Deus não somente emite sons em nossas orelhas pela voz do homem, mas pelo seu próprio Espírito atrai intimamente nossos corações para ele mesmo.⁶⁹⁹

A autoridade da Palavra não depende do testemunho de nenhum homem ou instituição, antes, baseia-se na autoridade divina do seu autor que nos fala por meio da Escritura: “a credibilidade da doutrina se não firma antes que se nos persuada além de toda dúvida de que seu autor é Deus. Destarte, a suprema prova da Escritura se estabelece reiteradamente da pessoa de Deus nela falar”.⁷⁰⁰ Portanto, não

é o testemunho interno do Espírito – sem dúvida fundamental para a compreensão das Escrituras –, que as torna autoritativas; antes a sua autoridade é proveniente da inspiração divina que as produziu e as preservou pelo Espírito. Portanto, o Espírito e a Palavra são inseparáveis. Sem a inspiração do Espírito não haveria o registro da Palavra; sem a iluminação do Espírito jamais seríamos persuadidos de sua autenticidade e nunca poderíamos compreender salvadoramente a revelação de Deus. Na Palavra temos uma ação retroalimentadora: o Espírito nos conduz à Palavra; a Palavra nos instrui sobre o Espírito.

No entanto, não nos enganemos. Calvino não ignorava os argumentos em prol da autoridade bíblica; ele simplesmente entendia que sem a iluminação do Espírito estes argumentos, por mais razoáveis que fossem (e ele os considerava convincentes), não produziram um conhecimento salvador. Em síntese: sem o Espírito, não haveria evidência objetiva que se tornasse persuasiva ao homem. Gerstner interpreta: “O papel do Espírito Santo não é alterar a evidência (de insatisfatória para satisfatória), mas, sim, mudar as atitudes dos homens, da resistência à verdade para a submissão a ela. (...) Calvino não ensina que o Espírito é a evidência em prol da inspiração da Bíblia. Tudo quanto faz é levar as pessoas a crerem na evidência”.⁷⁰¹ Do mesmo modo, Sproul, interpretando Calvino:

Para Calvino, o testemunho do Espírito Santo não é um sussurro interior trazendo uma nova informação ou um truque interno que transforme um argumento fraco em um bom argumento. O testemunho interno não nos leva a crer em oposição a uma evidência; ele trabalha em nossos corações para levar-nos à rendição diante de uma evidência objetiva. (...) O Espírito nos leva a ser persuadidos pela prova.⁷⁰²

Calvino, o teólogo da Palavra e do Espírito, escreveu magistralmente sobre esse ponto:

O testemunho do Espírito é superior a todos os argumentos. Deus, na sua Palavra, é a única testemunha adequada a respeito de si mesmo, e, de maneira semelhante, sua Palavra não será verdadeiramente crida nos corações dos homens até que tenha sido selada pelo testemunho do seu Espírito. O mesmo Espírito que falou por meio dos profetas deve entrar em nosso coração para convencer-nos de que eles entregaram fielmente a mensagem que Deus lhes deu. (...) Sendo iluminados pelo seu poder, já não devemos, ao nosso próprio juízo, nem ao de outros, o fato de crermos que as Escrituras vêm da parte de Deus; mas, por razões além do julgamento humano, temos perfeita certeza, como se nelas contemplássemos a glória do próprio Deus, que elas foram transmitidas a nós da própria boca de Deus, pela instrumentalidade dos homens. Não procuramos argumentos ou probabilidades sobre os quais fundamentar nosso julgamento, mas sim sujeitamos nosso julgamento e nosso intelecto a elas como sendo algo acima e além de toda disputa. Nossa convicção, portanto, é tal que não requer argumentos; nosso conhecimento é tal que é consistente com o melhor dos argumentos; porque nelas a mente descansa com mais segurança e firmeza do que em quaisquer argumentos.⁷⁰³

Comentando o salmo 62:

Toda palavra que foi pronunciada por Deus deve ser recebida com autoridade implícita, e não a aprovação dada à abominável prática da recusa de receber uma doutrina, a menos que seja apoiada por dois ou três textos da Escritura.⁷⁰⁴

Em outro texto, Calvino disse:

Deus não deu a conhecer a Palavra aos homens com vistas a momentânea apresentação, assim que de pronto a abolisse com a vinda de seu Espírito; pelo contrário, enviou o mesmo Espírito, pelo poder de quem havia dispensado a Palavra, para que realizasse sua

obra mediante a eficaz confirmação dessa mesma Palavra. Desta maneira, Cristo abriu o entendimento aos dois discípulos de Emaús (Lc 24.27,45), não para que, postas de parte as Escrituras, se fizessem sábios de si mesmos, mas para que entendessem essas Escrituras.⁷⁰⁵ De modo semelhante, Paulo, enquanto exorta aos tessalonicenses a que não extingam o Espírito, não os arrebatava às alturas, a vãs especulações à parte da Palavra, mas imediatamente acrescenta que as profecias não deveriam ser desprezadas (1Ts 5.19-20).⁷⁰⁶ Com o que acena, longe de dubiamente, que a luz do Espírito é sufocada assim que em desprezo vêm as profecias.⁷⁰⁷

Em resposta ao cardeal Sadoletto, Calvino diz: “... Hás sido castigado pela injúria que fizeste ao Espírito Santo, separando-o e dividindo-o da Palavra. (...) Aprende, pois, por tua própria falta, que é tão insuportável vangloriar-se do Espírito sem a Palavra, como desagradável o preferir a Palavra sem o Espírito”.⁷⁰⁸

Comentando 1Coríntios 2.11, arremata: “Não há nada no próprio Deus que escape ao seu Espírito”.⁷⁰⁹

Em 6 de fevereiro de 1564, Calvino, já muito enfermo, foi transportado para a igreja numa cadeira, pregando então com dificuldade o seu último sermão; na ocasião falou sobre a harmonia dos Evangelhos. A tosse e o sangue que subia pela boca o impediram de concluir a sua mensagem.⁷¹⁰ No dia de Páscoa, 2 de abril, foi levado pela última vez de sua casa na rua do Canhão à igreja; participou da Ceia, recebendo o sacramento das mãos de Beza, pregador e celebrante. Mesmo com a voz trêmula, cantou junto com a congregação o cântico de Simeão.⁷¹¹

Em 28 de abril de 1564, um mês antes de morrer, convoca os ministros de Genebra à sua casa; tendo-os à sua volta, despede-se;⁷¹² a certa altura diz:

A respeito de minha doutrina, ensinei fielmente e Deus me deu a graça de escrever. Fiz isso do modo mais fiel possível e nunca corrompi uma só passagem das Escrituras, nem conscientemente as distorci. Quando fui tentado a requintes, resisti à tentação e sempre estudei a simplicidade.

Nunca escrevi nada com ódio de alguém, mas sempre coloquei fielmente diante de mim o que julguei ser a glória de Deus.⁷¹³

Na sequência, acrescenta:

(...) Esquecia-me de um ponto: peço-lhes que não façam mudanças, nem inovem.⁷¹⁴ As pessoas muitas vezes pedem novidade.

Não que eu queira por minha própria causa, por ambição, a permanência do que estabeleci, e que o povo o conserve sem desejar algo melhor; mas porque as mudanças são perigosas, e às vezes nocivas...⁷¹⁵

Temos aqui, na primeira parte de sua despedida, a demonstração daquilo que anos antes redigira no *Catecismo de Genebra*. Nas primeiras duas perguntas, lemos:

Mestre: Qual é o fim principal da vida humana?

Discípulo: Conhecer os homens a Deus, seu Criador.

Mestre: Por que razão chamais este o principal fim?

Discípulo: Porque nos criou Deus e nos pôs neste mundo para ser glorificado em nós. E é coisa justa que nossa vida, da qual ele é o começo, seja dedicada à sua glória.⁷¹⁶

Em outro ponto: “Sabemos que somos postos sobre a terra para louvar a Deus com uma só mente e uma só boca, e que esse é o propósito de nossa vida”.⁷¹⁷

Alhures, tratando da doutrina da eleição, escrevemos: esta doutrina deve ser estudada não com espírito armado e defensivo, mas em oração, com o desejo sincero de aprender

de Deus a sua Palavra, certos de que, mediante este aprendizado, poderemos usufruir de modo consciente as bênçãos que ele reservou para o seu povo. O que se segue é que este assunto é para ser tratado pelo povo de Deus; não tem nenhum sentido debates “acadêmicos” sem um coração novo: a revelação de Deus não visa satisfazer a nossa curiosidade ou perguntas acidentais da nossa vida; Deus sempre trata do que é vital para esta existência e para o por vir. Quando vemos a abordagem de Calvino a este assunto, percebemos que a sua preocupação é fortemente pastoral e não especulativa.⁷¹⁸ Não deixa de ser instrutivo e revelador o fato de Calvino, na edição final das *Institutas* (1559), ter tratado deste assunto depois de um longo capítulo sobre a oração que, sozinho, é maior do que os quatro dedicados à doutrina da eleição.⁷¹⁹

De maneira figurada, Calvino diz que “o coração de Deus é um ‘Santo dos Santos’, inacessível a todos os homens”, sendo o Espírito quem nos conduz a ele.⁷²⁰ Calvino entendia que “com a oração encontramos e desenterramos os tesouros que se mostram e se descobrem à nossa fé pelo Evangelho”,⁷²¹ e que “a oração é um dever compulsório de todos os dias e de todos os momentos de nossa vida”,⁷²² e “os crentes genuínos, quando confiam em Deus, não se tornam por essa conta negligentes à oração”.⁷²³ Portanto, este tesouro não pode ser negligenciado como se “enterrado e oculto no solo!”.⁷²⁴ “Agora, quanto é necessário, e de quantas maneiras o exercício da oração é útil para nós, não se pode explicar satisfatoriamente com palavras.”⁷²⁵ Aqui está o segredo da Palavra de Deus, segundo a percepção de Calvino: estudo humilde⁷²⁶ e oração, atitudes que se revelam em nossa obediência a Cristo.⁷²⁷

Schaff resume: “Absoluta obediência de seu intelecto à Palavra de Deus, e obediência de sua vontade à vontade de Deus: esta foi a alma de sua religião”.⁷²⁸ “A oração tem primazia na adoração e no serviço a Deus.”⁷²⁹ Daí o seu conselho: “A não ser que estabeleçamos horas definidas para a oração, facilmente negligenciaremos a prática”.⁷³⁰ No entanto, devemos ter sempre presente o fato de que é o Espírito “quem deve prescrever a forma de nossas orações”.⁷³¹

Ele observou que na oração “a língua nem sempre é necessária, mas a oração verdadeira não pode carecer de inteligência e de afeto de ânimo”;⁷³² a saber: “O primeiro, que sintamos nossa pobreza e miséria, e que este sentimento gere dor e angústia em nossos ânimos. O segundo, que estejamos inflamados com um veemente e verdadeiro desejo de alcançar misericórdia de Deus, e que este desejo acenda em nós o ardor de orar”.⁷³³

O seu grande consolo e estímulo é saber que o Deus soberano, de maneira misteriosa a nós, utiliza-se de nossas orações na concretização de seus propósitos: “Deus responde aos verdadeiros crentes quando mostra, por meio de suas operações, que ele leva em conta suas súplicas”.⁷³⁴

Cerca de 300 anos depois, um erudito católico francês, Ernest Renan (1823-1892), como um dos primeiros historiadores da França, revela a sua incompreensão diante da figura inquietante daquele personagem distante no tempo e nas ideias, mas que continuava vivo em seu país e em quase todo o mundo ocidental. Assim, no seu *Estudos da história das religiões*, revela sua perplexidade:

Era Calvino um daqueles homens absolutos que parecem ter sido vazados de um só jato num molde, e que se estudam por meio de um simples olhar. Uma carta, um gesto é bastante para se formar deles um

juízo... Não dava importância a riquezas nem a títulos, nem a honras; indiferente às pompas, modesto no viver, aparentemente humilde, tudo sacrificava ao desejo de tornar os outros iguais a si. Excetuando Inácio de Loyola, não conheço outro homem que pudesse rivalizar com ele nestes raros predicados. É surpreendente como um homem, cuja vida e cujos escritos atraem tão pouco as nossas simpatias, se tornasse o centro de um tão grande movimento e que suas palavras tão ásperas, sua elocução tão severa, pudessem ter uma tão espantosa influência sobre os espíritos de seus contemporâneos. Como se pode explicar, por exemplo, que uma das mulheres mais distintas de seu tempo, Renata de França, que, no seu palácio de Ferrara, se via cercada dos mais brilhantes talentos da Europa, se deixasse cativar por aquele severo doutrinador, enveredando, por sua influência, numa senda que tão espinhosa lhe deveria ter sido? Semelhantes vitórias só podem ser alcançadas por aqueles que trabalham com sincera convicção. Sem manifestar aquele ardente desejo de procurar o bem dos outros, que foi o que assegurou a Lutero o bom êxito de seus trabalhos, sem possuir o encanto, a perigosa, posto que lânguida doçura de S. Francisco de Salles, Calvino saiu vitorioso, numa época e num país em que tudo anunciava uma reação contra o Cristianismo, e isso simplesmente por ser o maior cristão do seu século.⁷³⁵

Após a sua morte, Beza escreveu: “Agora que Calvino morreu, a vida será menos doce e a morte menos amarga”.⁷³⁶

B. A Confissão de Westminster

O uso de modas, na área do pensamento, tem por objetivo distrair a atenção dos homens para que não percebam o real perigo no qual se encontram – John F. MacArthur, Jr.⁷³⁷

A aqueles que pensam que os filósofos têm um sistema melhor de conduta, lhes pediria que nos mostrem um plano mais excelente que obedecer e seguir a Cristo – João Calvino.⁷³⁸

a. Introdução

Durante toda a História, a Palavra de Deus foi alvo dos mais diversos ataques: entre eles, o mais comum é a suposição de sua falibilidade. No entanto, um ataque mais sutil, que também permeou boa parte da história da igreja, é a concepção, ainda que muitas vezes velada, de que as Escrituras não são suficientes para nos dirigir e orientar.

Melanchthon e Lutero depararam-se explicitamente com esse problema bem no início da Reforma protestante. Por volta de 1520, na pequena, porém próspera e culta, cidade alemã de Zwickau, surgiu um grupo de homens “iluminados” – chamados por Lutero de “profetas de Zwickau”⁷³⁹ –, que alegava ter revelações especiais vindas diretamente de Deus, entendendo ter sido chamado por Deus para “completar a Reforma”. A sua religião partia sempre de uma suposta revelação interior do Espírito. Acreditavam que o fim dos tempos estava próximo – os ímpios seriam exterminados –, e que, por isso, não era necessário estudar Teologia, visto que o Espírito estaria inspirando os pobres e ignorantes. Combatiam também o batismo infantil. Assim pensando, esses homens diziam: “De que vale aderir assim tão estritamente à Bíblia? A Bíblia! Sempre a Bíblia! Poderá a Bíblia nos fazer sermão? Será suficiente para a nossa instrução? Se Deus tivesse tencionado ensinar-nos por meio de um livro, não nos teria mandado do céu uma Bíblia? Somente pelo Espírito é que poderemos ser iluminados. O próprio Deus fala dentro de nós. Deus em pessoa nos revela aquilo que devemos fazer e aquilo que devemos pregar”.⁷⁴⁰

Certo alfaiate, Nicolás Storck, escolheu doze apóstolos e setenta e dois discípulos, declarando que finalmente tinham sido devolvidos à igreja os profetas e apóstolos.⁷⁴¹ Ele,

acompanhado de Marcos Stübner e Marcos Tomás, foi a Wittenberg (27/12/1521) – que já enfrentava tumultos liderados por Andreas B. von Carlstadt (c. 1477-1541) e Gabriel Zwilling (c. 1487-1558) –, pregar o que considerava ser a verdadeira religião cristã, contribuindo grandemente para a agitação daquela cidade. Stübner, antigo aluno de Wittenberg, justamente por ter melhor preparo, foi comissionado a representá-los. Melanchthon, que conversou com Stübner, interveio na questão, ainda que timidamente. Storck,⁷⁴² mais inquieto, logo partiu de Wittenberg; Stübner, no entanto, permaneceu, realizando ali um intenso e eficaz trabalho proselitista; “era um momento crítico na história do cristianismo”.⁷⁴³ Comentando os problemas suscitados pelos “espiritualistas”, o historiador D’aubigné (1794-1872) conclui: “A Reforma tinha visto surgir do seu próprio seio um inimigo mais tremendo do que papas e imperadores. Ela estava à beira do abismo”.⁷⁴⁴ Daí ouvir-se em Wittenberg o clamor pelo auxílio de Lutero. E Lutero, consciente da necessidade de sua volta, abandonou a segurança de Warteburgo retornando a Wittenberg⁷⁴⁵ a fim de colocar a cidade em ordem (1522), o que fez com firmeza e espírito pastoral.⁷⁴⁶ Mais tarde, Lutero escreveria: “Onde, porém, não se anuncia a Palavra, ali a espiritualidade será deteriorada”.⁷⁴⁷

Não nos iludamos, essa forma de misticismo ainda está presente na igreja e tem sido extremamente perniciosa para o povo de Deus, acarretando um desvio espiritual e teológico, deslocando o “eixo hermenêutico” da Palavra para a experiência mística, nos afastando, assim, da Palavra e, conseqüentemente, do Deus da Palavra. O trágico é que justamente aqueles que supõem desfrutarem de maior “intimidade” com Deus são os que patrocina o

distanciamento da Palavra revelada de Deus. Davi enfatiza: “*A intimidade do SENHOR é para os que o temem, aos quais ele dará a conhecer a sua aliança*” (Sl 25.14). Portanto, a nossa intimidade com Deus revela-se em nosso apego à sua Palavra, à sua aliança. Nesse texto, Calvino faz uma aplicação bastante contextualizada: “... É uma ímpia e danosa invenção tentar privar o povo comum das santas Escrituras, sob o pretexto de serem elas um mistério oculto, como se todos os que o temem de coração, seja qual for seu estado e condição em outros aspectos, não fossem expressamente chamados ao conhecimento da aliança de Deus”.⁷⁴⁸

Nós somos herdeiros dos princípios bíblicos da Reforma; para nós, como para os reformadores, a Palavra de Deus é a fonte autoritativa de Deus para o nosso pensar, crer, sentir e agir: a Palavra de Deus nos é suficiente. Por esta óptica, estudemos o assunto.

A *Confissão de Westminster* (1647)⁷⁴⁹ – que, juntamente com os *Catecismos maior e breve*, normalmente constituem os símbolos de fé das igrejas Presbiterianas –, segundo nos parece, tem como pressupostos fundamentais:

a) Que as Escrituras são inspiradas por Deus (CW, I.2,8) – ele é o seu autor (CW, I.4);

b) Tendo Deus as concedido “para serem a regra de fé e de prática” (CW, I.1-2); portanto,

c) Ela é “indispensável” para a vida cristã (CW, I.1), devendo ser lida e estudada “no temor de Deus” (CW, I.8). Por isso, a igreja deve promover a sua tradução para todos os idiomas, a fim de que o homem possa, pela Palavra, conhecer a Deus, adorando-o de maneira aceitável, bem como usufruir

das bênçãos espirituais decorrentes da compreensão das Escrituras (CW, I.8). O objetivo do correto conhecimento de Deus não é a nossa satisfação pessoal e, também, não tem valor em si mesmo, a menos que nos conduza a honrar-lhe.⁷⁵⁰

b. Autoridade interna

“A autoridade da Escritura Sagrada, razão pela qual deve ser crida e obedecida, não depende do testemunho de qualquer homem ou igreja, mas depende somente de Deus (a mesma verdade) que é o seu autor; tem, portanto, de ser recebida, porque é a Palavra de Deus” (CW I.4).⁷⁵¹

A autoridade da Bíblia é derivada do fato de ser ela a Palavra de Deus; portanto, o seu testemunho é interno e evidente, mesmo que os homens assim não creiam. Ela não depende do nosso testemunho para ter autoridade; ela é o que é! (1Ts 2.13; 2Tm 3.16; 2Pe 1.20-21; 1Jo 5.9).

Não é a igreja que autentica a Palavra por sua interpretação,⁷⁵² como a Igreja Romana sustentou em diversas ocasiões;⁷⁵³ “um testemunho humano falível (como o da igreja) não pode moldar o fundamento da divina fé”.⁷⁵⁴ É a Bíblia que se autentica a si mesma como Palavra autoritativa de Deus e é ele mesmo quem nos ilumina para que possamos interpretá-la corretamente (Sl 119.18). Por isso, o Espírito não pode ser separado da Palavra.⁷⁵⁵ Somente pela operação divina poderemos reconhecer a sua origem divina bem como compreendê-la salvadoramente. “A suprema prova da Escritura se estabelece reiteradamente da pessoa de Deus nela a falar.”⁷⁵⁶ A *Confissão Gaulesa* (1559), redigida, primariamente, por Calvino, no Capítulo IV diz: “Nós sabemos que esses livros [das Escrituras] são canônicos, e a regra

segura de nossa fé (Sl 19.9; 12.7), não tanto pelo comum acordo e consentimento da igreja quanto pelo testemunho e persuasão interior do Espírito Santo”.

Na mesma linha, registra a *Confissão de Westminster*

(...) A nossa plena persuasão e certeza da sua infalível verdade e divina autoridade provém da operação interna do Espírito Santo, que pela palavra e com a palavra testifica em nossos corações (I.5).

(...) Reconhecemos, entretanto, ser necessária a íntima iluminação do Espírito de Deus para a salvadora compreensão das cousas reveladas na palavra... (I.6).⁷⁵⁷

Anglada resume bem esse ponto do seguinte modo: “O testemunho do Espírito não é uma nova luz no coração, mas a sua ação, por meio da qual ele abre os olhos de um pecador, permitindo-lhe reconhecer a verdade que lá estava, mas não podia ser vista por causa da sua cegueira espiritual”.⁷⁵⁸

Cabe a nós submeter o nosso juízo e entendimento à verdade de Deus conforme testemunhada pelo Espírito.⁷⁵⁹

A Palavra de Deus direcionada ao homem revela a seriedade com que Deus nos trata: “Sempre que o Senhor se nos acerca com sua Palavra, ele está tratando conosco da maneira mais séria, com o fim de mover todos os nossos sentidos mais profundos. Portanto, não há parte de nossa alma que não receba sua influência”.⁷⁶⁰

c. Autoridade hermenêutica

A Bíblia apresenta a melhor interpretação a respeito dos seus ensinamentos!

A regra infalível de interpretação da Escritura é a mesma Escritura; portanto, quando houver questão sobre o verdadeiro e pleno sentido de qualquer texto da Escritura (sentido que não é múltiplo, mas único), esse texto pode ser estudado e compreendido por outros textos que falem mais claramente (CW, I.9).

Nós não podemos criar uma suposta categoria científica que se torne a varinha de condão para a interpretação da Palavra. Os princípios hermenêuticos devem estar subordinados a esta verdade e devem ser derivados, portanto, da própria Palavra: a harmonia do seu todo e das suas partes estabelece uma unidade harmoniosa, pela qual formulamos os princípios de interpretação, tendo como mestres os profetas – que interpretaram os acontecimentos passados e a História dos seus dias –, Jesus Cristo e os apóstolos, os quais deram lições práticas de hermenêutica, interpretando o Antigo e o Novo Testamentos.⁷⁶¹

Posteriormente li a advertência do Dr. David M. Lloyd-Jones (1899-1981): “Quão importante é dar-nos conta do perigo de começar com uma teoria e impô-la às Escrituras! (...). Temos de ser cuidadosos quando estudamos as Escrituras para não suceder que elaboremos um sistema de doutrina baseado num texto ou numa compreensão errônea de um texto”.⁷⁶²

F. F. Bruce (1910-1990) está correto ao afirmar que:

Os crentes possuem um padrão permanente e um modelo no uso que nosso Senhor fez do Antigo Testamento, e uma parte do atual trabalho do Espírito Santo no tocante aos crentes é abrir-lhes as Escrituras, conforme o Cristo ressurreto as abriu para os dois discípulos no caminho para Emaús (Lc 24.25ss).⁷⁶³

Quando nos aproximamos da Bíblia partimos do pressuposto de que ela é o registro fiel e inerrante da revelação de Deus (Jo 10.35; 1Tm 1.15; 3.1; 4.9; 2Tm 3.16; 2Pe 1.20-21); por isso podemos dizer como Paulo: “Fiel é a Palavra” (1Tm 3.1; 4.9). É por intermédio das Escrituras que aprendemos que o melhor intérprete da Palavra é “o Espírito falando na Escritura”⁷⁶⁴ (Mt 22.29,31; At 4.24-26; 28.25; 1Co 2.10-16); como nos instruiu o Senhor Jesus Cristo:

Quando vier, porém, o Espírito da verdade, ele vos guiará a toda a verdade; porque não falará por si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido, e vos anunciará as cousas que hão de vir (Jo 16.13). Mas o Consolador, o Espírito Santo, a quem o Pai enviará em meu nome, esse vos ensinará todas as cousas e vos fará lembrar de tudo o que vos tenho dito (Jo 14.26; Jo 5.30; 14.6; 17.17).

A oração do exegeta cristão, que usa os meios científicos disponíveis, deve ser como a do salmista: *Desvenda os meus olhos, para que eu contemple as maravilhas da tua lei* (Sl 119.18; Lc 24.44-45; Ef 1.16-19).

d. Autoridade norteadora

“Sob o nome de Escritura sagrada, ou Palavra de Deus escrita, incluem-se agora todos os livros do Antigo e do Novo Testamentos, todos dados por inspiração de Deus para serem a regra de fé e de prática...” (CW, I.2).

Como bem sabemos, a Escritura é infalível, não a nossa interpretação, portanto, devemos buscar sempre nas Escrituras o sentido pleno da revelação. A Teologia é uma reflexão⁷⁶⁵ interpretativa e sistematizada da Palavra de Deus. Não existe Teologia inspirada infalivelmente por Deus. A sua

fidedignidade estará sempre no mesmo nível da sua fidelidade à Escritura. A relevância de nossa formulação não dependerá de sua “beleza”, “popularidade” ou “significado para o homem moderno”, mas sim na sua conformação às Escrituras.⁷⁶⁶ O mérito de toda Teologia está no seu apego incondicional e irrestrito à revelação; a melhor interpretação é a que expressa o sentido do texto à luz de toda a Escritura,⁷⁶⁷ ou seja, em conexão com toda a verdade revelada. Não há nada mais edificante e prático do que a verdade de Deus!⁷⁶⁸

A Teologia reformada é uma reflexão baseada na Palavra em submissão ao Espírito, buscando sempre uma compreensão exata do que Deus revelou e inspirou pelo Espírito e que, agora, nos ilumina pelo mesmo Espírito (Ef 1.15-21; Sl 119.18).

É a partir dessa compreensão que a Teologia reformada passa a avaliar tudo o mais, como bem expressou J. I. Packer: “O Calvinismo é uma maneira teocêntrica de pensar acerca da vida, sob a direção e controle da própria Palavra de Deus”.⁷⁶⁹ O Calvinismo⁷⁷⁰ envolve uma nova cosmovisão, que afeta obviamente todas as áreas de nossa existência, não havendo escaninhos do ser e do saber em que a perspectiva teocêntrica não se faça presente de maneira determinante em nossa epistemologia doutrinária e existencial.

Como já dissemos, a preocupação dos reformadores era principalmente “a reforma da vida, da adoração e da doutrina à luz da Palavra de Deus”.⁷⁷¹ Deste modo, a partir da Palavra passaram a pensar acerca de Deus, do homem e do mundo!

Aqui parece-nos relevante destacar a observação de A. Kuyper,⁷⁷² de que não devemos considerar a Revelação especial ou a Escritura como fonte da Teologia (*fons theologiae*), tendo em vista que o termo “fonte” no estudo

científico tem um significado muito definido. Em geral denota uma área de estudo sobre a qual o homem, como agente ativo, faz uma triagem para a sua pesquisa, como na Botânica, Zoologia e História; neste caso, o objeto de estudo é passivo; o homem é quem é ativo, debruçando-se sobre o fenômeno para extrair do objeto o conhecimento desejado. Assim sendo, usando o termo neste sentido, tem-se a impressão de que o homem, como agente ativo, pode se colocar sobre as Escrituras, para descobrir ou tirar delas o conhecimento de Deus, que ali está passivamente esperando o seu descobridor... Sabemos que isto não é verdade! Deus se revela ao homem e mais uma vez, ativamente, fornece os meios para a compreensão desta revelação: o Espírito Santo. A Teologia sempre será o efeito da ação reveladora, inspiradora e iluminadora de Deus por meio do Espírito. Daí que, falar de Teologia americana, europeia ou da América Latina, constitua-se, no mínimo, numa ignorância bíblica: ou a Teologia é bíblica ou não é Teologia; surja em que continente for, em que movimento for, em que regime político for...⁷⁷³

A Teologia nunca é a causa primeira; sempre é o efeito da ação primeira de Deus em revelar-se. “No princípio Deus...”, isto deve ser sempre considerado em todo e qualquer enfoque que dermos à realidade.⁷⁷⁴ Deus se revela e se interpreta; “O Espírito Santo é a chave para todo verdadeiro conhecimento”.⁷⁷⁵ “Só quando Deus irradia em nós a luz de seu Espírito é que a Palavra logra produzir algum efeito. Daí a vocação interna, que só é eficaz no eleito e apropriada para ele, distingue-se da voz externa dos homens.”⁷⁷⁶

A Teologia sempre é relativa: “relativa à revelação de Deus. Deus precede e o homem acompanha. Este ato seguinte, este

serviço, são pensamentos humanos concernentes ao conhecimento de Deus”.⁷⁷⁷

Deus não se deixa invadir pela razão humana ou mesmo pela fé; ele se dá a conhecer livre, fidedigna e explicitamente; Deus se revela a si mesmo como Senhor e “senhorio significa liberdade”.⁷⁷⁸

Sem a revelação, o homem passaria toda a sua vida e estaria na eternidade sem o menor conhecimento de Deus ou de sua negação (não existiria “teísmo” nem “ateísmo”); por mais engenhosos que fossem os seus métodos, por mais sistemáticos que fossem as suas pesquisas; por mais que evoluísse a Ciência... O homem nunca conseguiria chegar a Deus ou mesmo à sua ideia: ignoraria eternamente a própria ignorância!.⁷⁷⁹ Entretanto, Deus continuaria sendo o que sempre foi: o Senhor! Todavia, graças a Deus porque ele soberanamente se revelou a si mesmo, para que pudéssemos conhecer-lhe e render-lhe toda a glória que somente a ele é devida.⁷⁸⁰ Em Cristo nós somos confrontados com o clímax e plenitude da revelação de Deus (Jo 14.9-11; 10.30; Cl 1.19; 2.9; Hb 1.1-4); “No Filho temos a revelação final de Deus. Assim como é certo que quem viu o Filho viu o Pai, também é certo que aquele que não viu o Filho não viu o Pai”.⁷⁸¹ Jesus Cristo é a medida da revelação!

Lembremo-nos mais uma vez das palavras de A. Kuyper, de que o homem não pode se colocar sobre a Bíblia para fazer uma investigação de Deus; Deus é quem se comunica, quem se dá; ele é sempre o sujeito, nunca o objeto na relação do conhecimento. Somos o que se chamaria de *positivistas teológicos*,⁷⁸² isto porque partimos sempre da revelação contida nas Escrituras, nunca da especulação filosófica ou

metafísica; e é justamente isto que nos distingue de maneira marcante de outros sistemas teológicos.⁷⁸³

A Teologia reformada reconhece a centralidade real de Deus em todas as coisas, tendo como alvo principal não o tão decantado bem-estar humano – que por certo tem a sua relevância⁷⁸⁴ –, mas a glória de Deus, sabendo que as demais coisas serão acrescentadas (Mt 6.33; Ef 1.11-12).⁷⁸⁵

Para nós reformados, é a Palavra de Deus que deve dirigir toda a nossa abordagem e interpretação teológica, bem como toda a nossa compreensão do real; a epistemologia cristã é determinada pelas “lentes” da Palavra. O Espírito, por meio da Palavra, é quem deve nos guiar à correta interpretação da revelação.

e. Autoridade para nos conduzir a Deus

Ainda que a luz da natureza e as obras da criação e da providência manifestem de tal modo a bondade, a sabedoria e o poder de Deus, que os homens fiquem inescusáveis, todavia não são suficientes para dar aquele conhecimento de Deus e de sua vontade necessário à salvação; por isso foi o Senhor servido, em diversos tempos e diferentes modos, revelar-se e declarar à sua igreja aquela sua vontade (...) foi igualmente servido fazê-la escrever toda (CW, I.1).

“A própria luz da natureza no homem e as obras de Deus claramente testificam que existe um Deus; porém, só a sua Palavra e o seu Espírito o revelam de um modo suficiente e eficaz aos homens para a sua salvação” (*Catecismo maior*, pergunta 2).

Nós reformados entendemos que sem as Escrituras não podemos ter um conhecimento correto e salvador de Jesus Cristo (Jo 5.39; Rm 10.17), como bem observou Calvino: “Ora,

já que, em razão de sua obtusidade, de modo nenhum pode a mente humana chegar até Deus, salvo se assistida e sustentada por sua sagrada Palavra”.⁷⁸⁶

Todavia, também sabemos que esse conhecimento não deve ter um fim em si mesmo; a revelação foi-nos dada a fim de que fôssemos conduzidos ao Deus da revelação (Jo 5.39-40), adorando-o na liberdade do Espírito e nos parâmetros da Palavra.⁷⁸⁷ Sem as Escrituras, Cristo não pode ser conhecido salvadoramente. O conhecimento de Cristo deve implicar sempre na sua adoração. “O culto é a essência e o coroamento da atividade cristã.”⁷⁸⁸

Desse modo, o suposto dilema: – Cristo ou as Escrituras? –, é tolo, carecendo de uma compreensão adequada das Escrituras e da Teologia reformada. As Escrituras encontram o seu sentido em Cristo, que é o seu conteúdo e cumprimento. Insistimos, a Palavra escrita tem um caráter temporário e indicativo: aponta para o Senhor eterno que deu a vida pelo seu povo. “A compreensão evangélica do íntimo relacionamento entre Jesus Cristo e a Escritura é tal, que um apelo a Cristo é simultaneamente um apelo à Escritura, assim como um apelo à Escritura é um apelo a Cristo.”⁷⁸⁹ O Evangelho, antes de ser uma mensagem, é uma pessoa: Jesus Cristo, o Deus encarnado: verdadeiro Deus e verdadeiro homem.

Portanto, devemos meditar nas Escrituras; nelas temos a Palavra de Deus registrada de maneira infalível. Quando Deus nos regenera mediante o Espírito que age na Palavra (Tg 1.18; 1Pe 1.23; Tt 3.5), temos o conhecimento de Cristo pelo Espírito (1Co 12.3).

f. Autoridade para julgar a nossa teologia

“O Antigo Testamento em hebraico (...) e o Novo Testamento em grego (...) sendo inspirados imediatamente por Deus, e pelo seu singular cuidado e providência conservados puros em todos os séculos, são, por isso, autênticos, e assim, em todas as controvérsias religiosas, a igreja deve apelar para eles como para um supremo tribunal...” (CW, I.8).

“... O Juiz Supremo, em cuja sentença nos devemos firmar, não pode ser outro senão o Espírito Santo falando na Escritura” (CW I.10).

Para nós reformados, o valor da Teologia estará sempre subordinado à sua fidelidade bíblica. Por isso é que reafirmamos que a Teologia ou é bíblica ou não é Teologia.⁷⁹⁰ Não julgamos a Bíblia; antes, é ela que deve julgar a veracidade do nosso sistema: o Espírito falando por meio da Palavra é o fogo depurador da genuína Teologia.⁷⁹¹ A nossa doutrina estará de pé ou cairá à medida em que for ou não bíblica. A vivacidade da Teologia reformada está em sua preocupação em ser fiel às Escrituras.

g. Autoridade completa

“Todo o conselho de Deus concernente a todas as coisas necessárias para a glória dele e para a salvação, fé e vida do homem, ou é expressamente declarado na Escritura ou pode ser lógica e claramente deduzido dela” (CW I.6).

A Escritura é a revelação completa de Deus; tudo o que Deus quer que saibamos a respeito da nossa salvação está registrado de maneira explícita (CW 1.7). As demais verdades

reveladas, “que precisam ser obedecidas, cridas e observadas para a salvação”, podem ser compreendidas mediante uma interpretação lógica, amparada no conjunto dos ensinamentos bíblicos (CW I.6).

h. Autoridade escrita final

“... À Escritura nada se acrescentará em tempo algum, nem por novas revelações do Espírito, nem por tradições dos homens...” (CW I.6).

Entendemos que nos 66 livros canônicos encontra-se a revelação escrita de Deus, registrada de modo inerrante. À Bíblia não se fará nenhum acréscimo, correção ou eliminação (Dt 4.2; 12.32; Mt 5.18; Ap 22.18-19). Ela é a palavra final de Deus no que se refere à sua vontade para nós: a revelação é completa – atingindo tudo o que Deus deseja –, e final: permanece para sempre.

O que afirmamos exclui, obviamente, a aceitação dos apócrifos (CW I.3), as supostas revelações complementares,⁷⁹² as interpretações “oficiais” (CW I.4) e a tradição verbal ou escrita (como no caso da Igreja Romana).⁷⁹³

Daqui concluímos que o nosso sistema doutrinário deve permanecer sempre aberto a uma volta, a um reestudo das Escrituras. O nosso sistema doutrinário, por melhor que seja – e eu estou convencido de que é –, não pode ser mais rico do que a Palavra de Deus, como bem observou Berkouwer (1903-1996): “Porventura a Escritura não é mais rica do que qualquer pronunciamento eclesiástico, por mais excelente e atento ao Verbo divino que este possa ser?”.⁷⁹⁴ Por isso, o critério último de análise será sempre “o Espírito Santo falando na Escritura” (CW 1.10).⁷⁹⁵

8. A ADORAÇÃO CONFORME CALVINO: UMA PERSPECTIVA TEOCÊNTRICA⁷⁹⁶

No período de 12 de junho de 1559 até meados de abril de 1560, Calvino dedicou-se com afinco a expor o livro do profeta Daniel a alunos que estavam sendo treinados para o trabalho missionário, especialmente na França.⁷⁹⁷ Após cada exposição Calvino encerrava a aula com uma oração. Na 13^a. exposição, quando falou de modo especial sobre o culto, ora:

Deus Todo-Poderoso, visto que sempre e de maneira desgraçada nos perdemos em nossos pensamentos e quando tentamos te adorar não fazemos nada a não ser profanar a pura e verdadeira adoração de tua divindade e somos mais facilmente levados a superstições depravadas, permite, pois, que permaneçamos na obediência pura de tua Palavra e nunca nos desviemos para lado algum....⁷⁹⁸

Calvino foi influenciado de certa maneira pela adoração dirigida por Martin Bucer em Estrasburgo, durante o período em que lá permaneceu (1538-1541),⁷⁹⁹ pastoreando os franceses banidos que desejavam cultivar a sua fé em liberdade. Algo que chamava a atenção de Calvino era o entusiasmo com que os franceses ali exilados cantavam salmos quando se dirigiam ao culto.⁸⁰⁰ É verdade que na sua primeira estada em Genebra já propusera o cântico de salmos, formando um coro de crianças que, depois de bem ensaiado, ensinaria ao restante da congregação.⁸⁰¹ Quando Calvino retornou a Genebra, adaptou muitos elementos da liturgia de Bucer, tornando-se o rito de Genebra (1542) a base para a adoração das igrejas calvinistas em toda a Europa – Suíça, França, Alemanha, Holanda e Escócia.⁸⁰²

Calvino, no estabelecimento da ordem do culto, não foi dogmático,⁸⁰³ entendendo que muitos detalhes poderiam ser

modificados a critério da congregação, sem que com isso propiciasse abusos.⁸⁰⁴ A Palavra de Deus será sempre o elemento aferidor de toda a nossa alegada liberdade:

O Senhor nos permite liberdade em relação aos ritos externos para não concluirmos que o seu culto se acha limitado por essas coisas. Ao mesmo tempo, entretanto, ele não nos concedeu liberdade ilimitada e descontrolada, mas construiu, por assim dizer, cerca em torno dela; ou, de algum modo, restringiu a liberdade que nos deu de tal maneira que somente à luz de sua Palavra é que podemos orientar nossas mentes sobre o que é correto.⁸⁰⁵

Calvino, comentando o texto de João 4.24, nos admoesta para a distinção entre o Deus que é “Espírito” e nós que somos “carne”, mostrando que não podemos simplesmente querer agradar a Deus com aquilo que nos agrada, visto que “as coisas que agradam a maioria são objetos da sua repugnância e aversão”; portanto, devemos ser modestos em nossos juízos e atos, considerando “com suspeita tudo o que nos está satisfazendo de acordo com a carne. Além disso, como nós não podemos ascender à altura de Deus, devemos lembrar que deveríamos buscar na Palavra dele a regra pela qual somos governados”.⁸⁰⁶ Na dedicatória do seu comentário das *Epístolas pastorais*, escreve (1556) ao Príncipe Eduardo, Duque de Somerset: “Não há outro caminho pelo qual podeis estabelecer o reino da Inglaterra, da maneira a mais sólida possível, senão banindo os ídolos e *assentando ali o genuíno culto que Deus prescreveu para que lho tributemos*”.⁸⁰⁷ (Grifos meus.)

Em outro ponto: “Deus ordenou como deve ser devidamente adorado, e pelo modo como se deve preservar a liberdade espiritual que se refere a ele. Tem-se tornado costume chamar de *tradições humanas* a todas as disposições

relativas ao culto a Deus criadas pelos homens, à parte da sua Palavra".⁸⁰⁸

As tradições humanas, diz ele [Paulo], ocultam o engano sob a aparência de sabedoria. De onde procede essa aparência enganosa? Do fato de terem sido inventadas por homens. O espírito humano reconhece nelas o que é propriamente seu e, uma vez reconhecido, abraça-o com mais prazer do que a qualquer outra coisa verdadeiramente excelente, mas não tão de acordo com a sua vaidade.⁸⁰⁹

Acontece que o homem costuma ter um alto conceito de si mesmo, achando que o que lhe agrada, agrada a Deus; afinal, especula, somos tão inteligentes, criativos e bem intencionados, que o Senhor, certamente, gostará do que lhe oferecemos... Calvino insiste no seu ponto:

Não estou inadvertido de quão difícil é persuadir o mundo de que Deus rejeita e até mesmo abomina tudo que, relativamente a seu culto, é inventado pela razão humana. O erro desse item deve-se a várias razões: 'todo mundo tem-se em alta conta', diz o antigo provérbio. Por essa causa é que o fruto da nossa própria mente nos delicia, e, além disso, como admite Paulo, esse pretenso culto tem aparência de sabedoria. Portanto, como tem ele em grande parte um esplendor exterior agradável à vista, é mais aprazível à nossa natureza carnal do que somente aquele que Deus requer e aprova, mas que é menos ostentoso. (...) Embora demande-se dos verdadeiros adoradores a entrega do coração e da mente, os homens estão sempre querendo inventar um modo de servir a Deus com características totalmente diferentes, sendo o objetivo deles cumprir em seu favor alguma observância física, mantendo a mente em si mesmos.⁸¹⁰ Além disso, imaginam que por terem lhe forçado essa pompa exterior, ficaram, através desse artifício, livres de darem a si mesmos. Essa é a razão pela qual submetem-se a inumeráveis observâncias que os fatigam miseravelmente, sem medida e sem fim, e por que preferem andar

erráticos num labirinto perpétuo, em vez de simplesmente adorarem a Deus em espírito e verdade.⁸¹¹

Bem sei quão difícil é persuadir o mundo de que Deus desaprova todos os modos de culto não sancionados expressamente pela sua Palavra. A persuasão oposta, que se lhes entranha, por assim dizer, nas suas próprias juntas e medulas, é de que tudo aquilo que fazem – desde que apresente algum tipo de zelo pela honra de Deus – tem em si mesmo aprovação suficiente. Mas Deus não apenas considera infrutífero como também abomina totalmente tudo o que por nossa própria conta consideramos ser zelo pelo seu culto. E se estiver em oposição ao seu mandamento, o que ganhamos indo contra ele? (1Sm 15.22; Mt 15.9)...⁸¹²

Havendo notado que a Palavra de Deus é o teste que distingue entre o seu culto verdadeiro e aquilo que é falso e corrompido, prontamente inferimos que a forma total do culto divino dos dias presentes, de modo geral, nada mais é que pura corrupção. Pois os homens não atentam ao que Deus ordenou, ou ao que ele aprova, para poder servi-lo de modo apropriado, mas dão a si mesmos o direito de inventar modos de culto, e depois os impõem a ele como substituto à obediência.⁸¹³

Resumindo: “Ninguém é verdadeiro adorador de Deus senão aqueles que reverentemente obedecem a sua Palavra”.⁸¹⁴

Mas Deus seria mais espiritual no Novo Testamento do que no Antigo, quando ele mesmo prescreveu diversos rituais para o seu culto? Obviamente que não. Devemos observar primariamente que, no aspecto litúrgico, a diferença entre o Antigo e o Novo Testamentos estava mesmo no aspecto ritual, externo. A integridade exigida por Deus permanece a mesma: Deus sempre desejou um culto responsável, sincero e comprometido com os seus preceitos. Em outro texto, Calvino explica: “Em todo aspecto essencial o culto era o mesmo. A distinção era de forma inteiramente externa: Deus acomoda-

se às apreensões mais fracas e imaturas deles mediante os rudimentos da cerimônia, enquanto nos estendia uma forma simples de culto que atingiu uma época de mais maturidade desde a vinda de Cristo. Não há nenhuma alteração propriamente dita”.⁸¹⁵

Ele estabelece, então, como elementos essenciais ao culto, a Palavra, a oferta, a Ceia e a oração.⁸¹⁶

Calvino propôs um culto simples; no que concerne à celebração da Ceia, por exemplo, pouco se lhe importava se alguns aspectos externos, tais como se o participante devolvia o cálice ao diácono ou passava a outro participante, se o pão – que chama de “pão místico” ⁸¹⁷ – deveria ser ou não fermentado, se o vinho deveria ser tinto ou branco. Tudo isso deveria ser decidido pela congregação.⁸¹⁸ Assim ele sugere um modo despretensioso, sem as cerimônias pomposas da Idade Média, que pareciam feitas para “ofuscar os olhos de Deus”:⁸¹⁹

E o início far-se-ia por preces públicas; ter-se-ia, a seguir, o sermão, então, posto na mesa pão e vinho, repetiria o ministro as palavras da instituição da Ceia; depois, reiteraria as promessas que nos foram nela deixadas; ao mesmo tempo, vedaria à comunhão todos aqueles que são dela barrados pelo interdicto do Senhor; após isto, orar-se-ia para que o Senhor, pela benignidade com que nos prodigalizou este alimento sagrado, também a isto receber em fé e gratidão de alma nos instruisse e preparasse, e, uma vez que de nós mesmos não o somos, por sua misericórdia, dignos, nos fizesse de tal repasto. Aqui, porém, ou cantar-se-iam salmos ou ler-se-ia algo da Escritura, e, na ordem que convém, participariam os fiéis do sacrossanto banquete, os ministros partindo o pão e oferecendo-o ao povo. Terminada a Ceia, ter-se-ia uma exortação a fé sincera e a sincera confissão dessa fé, ao amor cristão e a comportamento digno de cristãos. Por fim, ação de graças se daria e louvores se cantariam a Deus, findos os quais a congregação seria despedida em paz.⁸²⁰

No seu *“Manual do culto”*, na terceira edição (1545), temos outra descrição, sempre atenta à simplicidade da igreja antiga:

Começamos com a confissão de nossos pecados, escreve, ‘acrescentando versículos da lei e o Evangelho (ou seja, palavras de absolvição... e logo que nos assegura que, assim como Jesus Cristo possui em si mesmo justiça e vida, e assim como ele vive por amor do Pai, nós somos justificados nele e vivemos a nova vida mediante o mesmo Jesus Cristo..., continuamos com salmos, hinos e louvor, a leitura do Evangelho, a confissão de nossa fé (ou seja, o Credo apostólico), e as santas oblações e oferendas... E..., estimulados e animados pela leitura e pregação do Evangelho e a confissão de nossa fé..., se segue que devemos orar pela salvação de todos os homens, para que a vida de Cristo se acenda grandemente dentro de nós. Agora, bem, a vida de Cristo consiste nisto, em buscar e salvar o que está perdido; bem fazemos então em orar por todos os homens. E, porque verdadeiramente recebemos a Jesus Cristo neste sacramento..., lhe adoramos em espírito e verdade; e recebemos a eucaristia com grande reverência, concluindo todo o mistério com louvor e ação de graças. Portanto, esta é toda a ordem e razão para sua administração desta forma; e concorda também com a administração da antiga igreja dos apóstolos, mártires e santos padres.⁸²¹

A. Sacramento: a Santa Ceia

(...) mistério que, na verdade, não vejo possa eu suficientemente compreender com a mente, e de bom grado por isso o confesso, para que não lhe meça alguém a sublimidade pela medidazinha de minha pobreza de expressão. (...) Portanto, nada resta, afinal, senão que prorrompa eu em admiração desse mistério ao qual nem pode estar em condições de pensá-lo claramente o intelecto, nem de explicá-lo a língua. – João Calvino.⁸²²

(...) Na Ceia [temos] uma veemente exortação a viver santamente, e sobretudo a manter a caridade e amor fraternal entre nós. Pois se na

Ceia somos feitos membros de Jesus Cristo, sendo incorporados a ele e a ele unidos, que é a nossa cabeça, há razão mais que suficiente para que nos conformemos à sua pureza e inocência e mui especialmente que tenhamos entre nós a caridade e concórdia que devem reinar entre os membros de um mesmo corpo. – J. Calvino.⁸²³

A palavra “sacramento” não ocorre nas Escrituras; ela vem do latim *sacramentum*, que, na Vulgata, traduziu o grego μυστήριον (“mistério”). (Ver Ef 1.9; 3.3,9; 5.32; Cl 1.27; 1Tm 3.16; Ap 1.20; 17.7.)⁸²⁴ A palavra *sacramentum*, em si, significava primariamente um depósito financeiro feito em juízo entre as partes litigantes; posteriormente, passou a significar aquilo que era separado como santo, ou o juramento que os soldados prestavam ao seu comandante, envolvendo as obrigações decorrentes deste compromisso.⁸²⁵ Tornou-se clássica a definição pioneira⁸²⁶ de Agostinho de sacramento como sendo a “palavra visível”⁸²⁷ e um sinal visível de uma graça invisível.⁸²⁸ Na Escolástica predominou o conceito de sacramento como a “Palavra visível de Deus”, distinguindo-a, mas não separando-a, da Palavra audível de Deus.⁸²⁹

Calvino entende que somente Deus pode instituir o sacramento e que este traz consigo sempre uma promessa ou “onde a promessa brilha na cerimônia”.⁸³⁰ “O poder de instituir sacramentos só pertence ao Deus único. Pois, graças à promessa firme e segura de Deus, o sacramento deve dar segurança e consolo à consciência dos crentes, segurança que eles nunca poderiam obter dos homens. O sacramento deve ser para nós um testemunho da boa vontade de Deus para conosco.”⁸³¹ “O sacramento é um selo que se imprime no Testamento e na promessa de Deus.”⁸³² “O sacramento deve ser para nós um testemunho da boa vontade de Deus para conosco.”⁸³³

A igreja alimenta-se dos sacramentos firmada na promessa de Deus, olhando firmemente para o autor da promessa:

Não há sacramento sem promessa de salvação. Nunca. Todos os homens juntos não saberiam nem poderiam garantir coisa alguma quanto à nossa salvação. Logo, não podem, eles mesmos, ordenar nem planejar nenhum sacramento. Por isso a igreja cristã se satisfaz com estes dois [Batismo e Santa Ceia]. E não somente não admite, nem aprova e nem reconhece no presente, mas também não deseja nem espera jamais um terceiro, até à consumação do século.⁸³⁴ Não devemos pôr a nossa confiança nos sacramentos, nem transferir para eles a glória de Deus, como se eles fossem a causa e a fonte das bênçãos que por meio deles recebemos. Antes, deixando de lado todas as coisas e delas nos desprendendo, elevemos e dirijamos o nosso testemunho de fé àquele que é o autor dos sacramentos e de todos os demais bens.⁸³⁵

A compreensão bíblica de Calvino a respeito da Ceia envolve uma síntese do pensamento de Lutero e de Zuínglio,⁸³⁶ conseguindo combinar de maneira adequada o “espiritualismo”⁸³⁷ de Zuínglio com o “realismo”⁸³⁸ de Lutero sem, contudo, limitar-se à perspectiva de ambos.⁸³⁹

Antes de expor a sua interpretação a respeito da Ceia, Calvino faz uma advertência:

Isso confesso de boa vontade, a fim de que ninguém meça a grandeza do mistério por minhas palavras, as quais são tão fracas que sucumbem, totalmente vencidas. Mas, por outro lado, admoesto os leitores a que não se mantenham entre marcos e limites tão estreitos, mas que subam a pontos mais altos, além daqueles aos quais eu os possa conduzir. Porque eu mesmo, sempre que trato dessa matéria, depois de esforçar-me para dizer tudo que posso, vejo quanto me falta para alcançar a excelência. E por maior que seja o entendimento, por mais capacidade que se tenha de pensar e de avaliar, e por melhor que a língua se exprima, não obstante, tudo isso é sobrepujado e humilhado

por tal grandiosidade. Assim, não me resta outra coisa senão prostrar-me em admiração ante esse mistério; mistério tal que, para pensar nele adequadamente o entendimento não é suficiente, como também a língua é incapaz de o explicar.⁸⁴⁰

Calvino define “sacramento” como:

Um sinal exterior pelo qual o Senhor representa para nós e nos testifica a sua boa vontade para conosco, para sustentar, confirmar e fortalecer a nossa fraca fé. Também se pode definir diferentemente o sacramento, e descrevê-lo como um testemunho da graça de Deus, testemunho declarado mediante um sinal exterior. Com isso vemos que jamais o sacramento é apresentado sem a Palavra de Deus, que o precede. Ele é acrescentado à Palavra como um apêndice ordenado para simbolizá-la, confirmá-la e certificá-la mais fortemente em nosso interesse, pois o Senhor vê que temos necessidade disto pela ignorância com que julgamos as coisas e pela fraqueza da nossa carne. Não significa que a Palavra não seja suficientemente forte e firme em si mesma, ou que ela própria careça de melhor confirmação e fortalecimento (porque outra coisa ela não é senão a verdade de Deus, em si e por si tão certa e segura que não pode receber de outra parte melhor confirmação e fortalecimento; só o pode receber de si mesma); o objetivo é que com ela e por ela sejamos fortalecidos.⁸⁴¹

Os sacramentos são sinais visíveis que representam uma realidade espiritual, sendo-nos concedidos para ajudar a nossa fé – como pedagogos –, em sua limitação,⁸⁴² propiciando um recurso material para exemplificar uma realidade mais ampla e profunda, selando uma promessa que sempre lhes precede;⁸⁴³ sendo como que colunas de nossa fé apoiadas sobre a Palavra que é o fundamento;⁸⁴⁴ portanto, eles nada acrescentam à Palavra,⁸⁴⁵ mas nos conduzem sempre de volta à Palavra, atestando a sua fidedignidade.⁸⁴⁶ Eles não têm nenhum poder mágico;⁸⁴⁷ antes, a sua efetividade está na atuação do Espírito, nosso “Mestre interior”, pois se este nos

faltar, “nada nos podem mais à mente oferecer os sacramentos que se ou a olhos cegos refulja o esplendor do sol, ou a ouvidos moucos ressoe uma voz”.⁸⁴⁸ Tudo isso porém deve ser acompanhado de fé, que é então confirmada por aquele que antes a produziu,⁸⁴⁹ já que a fé é a principal obra do Espírito.⁸⁵⁰ O Espírito dispõe os nossos corações à Palavra e aos sacramentos.⁸⁵¹ Devemos, por isso, firmar-nos não nos sacramentos em si mesmos, mas em Deus:

não devemos pôr a nossa confiança nos sacramentos, nem transferir para eles a glória de Deus, como se eles fossem a causa e a fonte das bênçãos que por meio deles recebemos. Antes, deixando de lado todas as coisas e delas nos desprendendo, elevemos e dirijamos o nosso testemunho de fé àquele que é o autor dos sacramentos e de todos os demais bens.⁸⁵²

Deste modo, os sacramentos compreendidos corretamente como sinais podem, no entanto, nos sugerir dois caminhos, os quais devemos evitar por serem equivocados: nos deter nos sinais, exaltando desproporcionalmente o seu valor, ou desvalorizá-los excessivamente.⁸⁵³ Entende que na Ceia “nos são oferecidos todos os dulçores do Evangelho”.⁸⁵⁴

Na Ceia temos uma representação real da unidade da igreja em Cristo Jesus a qual deve ser preservada:

(...) assim seu corpo aí nos comunica ao Senhor que um conosco inteiramente se faça e nós com ele. De fato, quando somente um corpo tenha ele, do qual a todos partícipes nos faz, necessariamente, mercê de participação desta natureza, um só corpo também nós todos nos tornamos. Esta unidade representa o pão que no sacramento é exibido, o qual, como se de muitos grãos foi confeccionado, de tal modo entre si misturados que um do outro se não possa distinguir, nesta maneira convém também nós de tão grande concordância de espíritos termos

sido unidos e ligados, que algo se não interponha de dissentimento ou divisão.⁸⁵⁵

Calvino observa que “Sempre que Deus deu algum sinal aos patriarcas, o uniu indissolivelmente com a doutrina, sem a qual nossos sentidos ficariam atônitos com visão única do signo. Portanto, quando ouvimos menção da palavra sacramental, entendamos por ela a promessa, que deve ser pregada em voz alta pelo ministro para levar ao povo o sinal”.⁸⁵⁶

Creio que Calvino resume bem o seu pensamento a esse respeito quando diz:

Pelo que, fixo permaneça que não são outras as funções dos sacramentos que da Palavra de Deus, as quais são oferecer-nos e apresentar-nos Cristo, e nele os tesouros da graça celeste. Nada, entretanto, conferem ou aproveitam, a menos que recebidos em fé, não diferentemente do vinho, ou óleo, ou outro líquido, não importa quão copiosamente o derrames, efluirá, no entanto, e se perderá, a menos que aberto o bocal do vaso, mas o vaso mesmo, regado de todos os lados, permanecerá, não obstante, inane e vazio. (...) Aqui também é de notar-se que Deus realiza interiormente o que o ministro representa e atesta pela ação externa, para que não seja atribuído ao homem mortal o que Deus para si só reivindica.⁸⁵⁷

Ele faz uma analogia entre o alimento físico e o espiritual, mostrando que aquele que é fundamental para a manutenção de nosso corpo, Deus, como Pai providente, nos tem dado como “testemunho de sua bondade paternal”;⁸⁵⁸ “Porém – continua – assim como é espiritual a vida em que nos há regenerado, é preciso que também o seja o alimento que deve nutrir-nos e confirmar-nos nela.”⁸⁵⁹

Calvino, combatendo o costume da Alta Idade Média de se celebrar a Ceia uma vez por ano,⁸⁶⁰ mostra que no início da

igreja não era assim.⁸⁶¹ Portanto, sustenta que a Ceia deveria ser celebrada semanalmente e⁸⁶² que todos os membros deveriam participar do pão e do vinho.⁸⁶³ Escreve:

Pois bem, é necessário proceder doutra forma. Ao menos uma vez por semana se deve oferecer à congregação dos cristãos a Ceia do Senhor; e devem ser proclamadas as promessas que, presentes nela, nos renovam e nos nutrem espiritualmente. Certamente ninguém deve ser constrangido a participar, mas todos devem ser exortados e quem se mostrar negligente deve ser repreendido e corrigido. Então, que todos, como que famintos espiritualmente, se reúnam para tão feliz repasto. Portanto, não é sem motivo que desde o começo eu insisto em dizer que a prática ordenada de uma ministração da Ceia por ano, que nos torna preguiçosos e nos faz dormir por todo o resto do tempo, foi introduzida pela astúcia do diabo.⁸⁶⁴

Na realidade, para tristeza de Calvino, a sistematicidade da Ceia por ele proposta jamais foi praticada em Genebra. Os magistrados compreendiam que a Ceia deveria ser ministrada apenas quatro vezes por ano.⁸⁶⁵ No entanto, “Calvino procurou atenuar a severidade destes decretos fazendo arranjos para que as datas da comunhão variassem em cada igreja da cidade, provendo assim oportunidade para a comunhão mais frequente do povo, que podia comungar em uma igreja vizinha”.⁸⁶⁶ Costume este que se tornou comum na Escócia (1560).⁸⁶⁷ Todavia, em Genebra, Calvino não teve esta oportunidade, já que os magistrados determinaram que a Ceia fosse celebrada no Natal, na Páscoa, no Pentecostes e na Festa das Colheitas.⁸⁶⁸

Se por um lado Calvino conviveu com a separação entre a Palavra e a Ceia, não admitia o sacramento sem a Palavra, já que a “correta ministração do sacramento não subsiste à parte da Palavra, pois qualquer benefício que seja, que da Ceia

nos provém, requer a Palavra...”.⁸⁶⁹ Visto que sem a Palavra “os sacramentos não são sacramentos”.⁸⁷⁰

Entre o final de 1539 e início de 1540, Calvino publicou seu primeiro manual de culto completo em língua francesa, contendo diversos salmos e versos acompanhados de suas respectivas melodias para o canto congregacional.⁸⁷¹ Aliás, como diz Baird, Calvino “introduziu também a prática regular do cântico da congregação”.⁸⁷²

Essa primeira edição infelizmente não sobreviveu; só existem exemplares da segunda edição em diante, a de Genebra (1542) e a de Estrasburgo (1542).⁸⁷³ Este “Manual” continuou sendo adotado em Estrasburgo mesmo pelo seu sucessor à frente daquele rebanho, Valérand Pullain.⁸⁷⁴ Comparando-se, entretanto, a liturgia de Estrasburgo com a de Genebra, observa-se que esta foi ainda mais simplificada, ao que parece, por influência dos magistrados genebrinos.⁸⁷⁵ Calvino esforçou-se por recuperar o sentido singelo da Santa Ceia conforme o descrito nos Evangelhos e praticado na Igreja Primitiva;⁸⁷⁶ no seu *Manual do culto*, intitulou: “As formas das orações e maneira de administrar os sacramentos de acordo com o uso da igreja antiga”.⁸⁷⁷

Do que foi exposto subentende-se que o sacramento é composto de três partes, a saber: 1ª) O sinal visível; 2ª) A graça interna que o acompanha; 3ª) A unidade entre o sinal e a coisa significada; neste ponto temos a essência do sacramento. “O sinal externo torna-se um meio empregado pelo Espírito Santo na comunicação da graça divina.”⁸⁷⁸

B. Cânticos

Mark Noll inicia o capítulo de um de seus livros assim:

A enxurrada de hinos protestantes que inundou a Europa juntamente com as primeiras crises da Reforma criou dificuldades incomuns para a Igreja Católica Romana. O canto congregacional estava associado ao protestantismo de maneira tão profunda e os protestantes foram tão eficazes na utilização dos hinos que alguns personagens importantes da Igreja Católica por breve tempo consideraram a proibição da música nas missas.⁸⁷⁹

Para os reformadores os cânticos tinham um grande apelo didático, objetivando, inclusive, a fixação das Escrituras (Dt 31.19).⁸⁸⁰ Como a Escritura é a Palavra de Deus, cantá-la significa relembrar e fixar os seus ensinamentos.⁸⁸¹ Calvino não ignorava o poder da música: “... Todos sabemos, pela própria experiência, quão tremendo é o poder da música para agitar as emoções do ser humano; como corretamente ensina Platão,⁸⁸² dizendo que, de uma forma ou outra, a música é da maior importância para moldar o caráter moral do Estado”.⁸⁸³ O canto tinha também uma relação direta com a nossa experiência religiosa, não estando relacionado simplesmente a momentos de lazer e entretenimento; o cantar, além de refletir a nossa fé – por se amparar o seu conteúdo na Palavra –, tem também uma conotação de lembrete e estímulo espiritual para aquele mesmo que canta; é como o “falar entre vós com salmos”, recomendado por Paulo (Ef 5.19). Comentando o salmo 13, quando Davi, em grande aflição, conclui o salmo dizendo: “*Cantarei ao SENHOR, porquanto me tem feito muito bem*”, Calvino diz: “... Davi, ao apressar-se com prontidão de alma a cantar os benefícios divinos, mesmo antes que os houvesse recebido, coloca o livramento, que aparentemente estava então distante, imediatamente diante de seus olhos”.⁸⁸⁴ Do mesmo modo, comentando o salmo 40, diz que à medida em que Deus nos socorre, devemos nos exercitar em louvar agradecidamente a ele: “devemos exercitar-nos a um

fervoroso zelo nesse santo exercício, de sorte que nossos cânticos correspondam à grandeza do favor que porventura nos tenha sido conferido”.⁸⁸⁵ Uma fé que se expressa em cântico se fortalece do seu próprio conteúdo proveniente da Palavra de Deus.

Ele também optou pelo cântico de salmos, entendendo que somente a Palavra de Deus era digna de ser cantada.⁸⁸⁶ No prefácio do *Saltério genebrino*, Calvino explica-nos os motivos dessa prática: “Os salmos nos incitam a louvar a Deus, orar a ele, meditar nas suas obras a fim de que o amemos, temamos, honremos e o glorifiquemos. O que Agostinho diz é totalmente verdade; a pessoa não pode cantar nada mais digno de Deus do que aquilo que recebemos dele”.⁸⁸⁷ Aqui, obviamente, está implícito o princípio da inspiração bíblica: os salmos provêm do Espírito Santo.

O cântico congregacional – que como tudo o mais deve ser acompanhado do verdadeiro afeto do coração –, tornou-se uma parte importante na liturgia de Calvino.⁸⁸⁸ O cântico a quatro vozes era utilizado no culto,⁸⁸⁹ todavia, enfatizou o cântico congregacional.⁸⁹⁰

Ainda que Calvino fosse apreciador da harpa,⁸⁹¹ os cânticos eram como na sinagoga, sem acompanhamento instrumental.⁸⁹² Calvino entendia que algumas práticas do Antigo Testamento faziam parte da infância espiritual do povo;⁸⁹³ entre elas, inclui o uso de instrumentos no culto: “Os levitas, sob a lei, eram justificados ao fazer uso de música instrumental no culto divino. (...) Seu intuito era treinar seu povo, enquanto eram ainda imaturos e semelhantes a crianças, necessitando de tais rudimentos, até a vinda de Cristo. Mas então, quando a lídima luz do Evangelho já dissipou as sombras da lei, e já nos ensinou que Deus deve ser

servido numa forma mais simples, estaremos agindo como tolos e equivocados imitando aquilo que o profeta ordenou somente aos de seu próprio tempo”.⁸⁹⁴ As orações eram sugeridas mas não deveriam ser lidas; eram espontâneas;⁸⁹⁵ o Pai-nosso e o Credo apostólico eram recitados pela congregação.⁸⁹⁶ Colocou, como já vimos, a Eucaristia como elemento integrante do culto público e deu ênfase especial à Palavra de Deus como elemento central do culto.⁸⁹⁷ “As igrejas reformadas simbolizaram isto nos edifícios que ergueram durante a Reforma, ao colocar o púlpito à frente e no centro do templo.”⁸⁹⁸

Calvino, considerando a complexidade e a riqueza da experiência cristã, entendia que “os salmos constituem uma expressão muito apropriada da fé reformada”,⁸⁹⁹ e que “Tudo quanto nos serve de encorajamento, ao nos pormos a buscar a Deus em oração, nos é ensinado neste livro [Salmos]”.⁹⁰⁰ Portanto, no livro de Salmos temos um guia seguro para a edificação da igreja que pode cantá-lo sem correr o risco de proferir heresias melodiosas. “Não existe outro livro em que mais se expressem e magnifiquem as celebrações divinas, seja da liberalidade de Deus sem paralelo em favor de sua igreja, seja de todas as suas obras. (...) Não há outro livro em que somos mais perfeitamente instruídos na correta maneira de louvar a Deus, ou em que somos mais poderosamente estimulados à realização desse sacro exercício.”⁹⁰¹ Calvino considerava os salmos como “uma anatomia de todas as partes da alma”.⁹⁰² Creio que isso explica, ainda que parcialmente, o seu tom tão pastoral no *Comentário de Salmos*. Nos salmos, Calvino, dentro da sua descrição característica, expõe-se de modo mais pessoal. Acredito que em nenhum outro de seus comentários temos acesso tão direto ao coração

de Calvino como nesses. Retornando: no Prefácio do seu *Comentário de Salmos*, diz: “Se a leitura destes meus comentários confere algum benefício à igreja de Deus como eu obtive vantagem da composição deles, eu não terei nenhuma razão para lamentar por ter empreendido este trabalho”.⁹⁰³

Quanto à questão da música na igreja, Calvino seguiu de perto o pensamento de Agostinho, que, nas *Confissões*, havia dito:

Quando ouço cantar essas vossas santas palavras com mais piedade e ardor, sinto que o meu espírito também vibra com devoção mais religiosa e ardente do que se fossem cantadas doutro modo. Sinto que todos os afetos da minha alma encontram, na voz e no canto, segundo a diversidade de cada um, as suas próprias modulações, vibrando em razão dum parentesco oculto, para mim desconhecido, que entre eles existe. Mas o deleite da minha carne, ao qual se não deve dar licença de enervar a alma, engana-me muitas vezes. Os sentidos, não querendo colocar-me humildemente atrás da razão, negam-se a acompanhá-la. Só porque, graças à razão, mereceram ser admitidos, já se esforçam por precedê-la e arrastá-la! Deste modo peço sem consentimento, mas advirto depois.

Outras vezes, preocupando-me imoderadamente com este embuste, peço por demasiada severidade. Uso às vezes de tanto rigor que desejaria desterrar meus ouvidos e da própria igreja todas as melodias dos suaves cânticos que ordinariamente costumam acompanhar o saltério de Davi. Nessas ocasiões parece-me que o mais seguro é seguir o costume de Atanásio, bispo de Alexandria. Recordo-me de muitas vezes me terem dito que aquele prelado obrigava o leitor a recitar os salmos com tão diminuta inflexão de voz que mais parecia um leitor que um cantor.

Porém, quando me lembro das lágrimas derramadas ao ouvir os cânticos da vossa igreja nos primórdios da minha conversão à fé, e ao sentir-me agora atraído, não pela música, mas pelas letras dessas

melodias, cantadas em voz límpida e modulação apropriada, reconheço, de novo, a grande utilidade deste costume.⁹⁰⁴

A seguir, Agostinho relata o seu impasse:

Assim flutuo entre o perigo do prazer e os salutareos efeitos que a experiência nos mostra. Portanto, sem proferir uma sentença irrevogável, inclino-me a aprovar o costume de cantar na igreja, para que, pelos deleites do ouvido, o espírito, demasiado fraco, se eleve até aos afetos da piedade. Quando, às vezes, a música me sensibiliza mais do que as letras que se cantam, confesso com dor que pequei. Neste caso, por castigo, preferiria não ouvir cantar. Eis em que estado me encontro.⁹⁰⁵

Assim, Calvino escreveu:

Nem, contudo, aqui condenamos a voz ou o canto, senão que antes, muito os recomendamos, desde que acompanhem o afeto da alma. Ora, assim exercitam a mente na cogitação de Deus e a retêm atenta, a qual, como é escorregadia e versátil, facilmente se afrouxa e a variadas direções se distrai, a menos que seja de variados adminículos sustentada. Ademais, como em cada parte de nosso corpo, uma a uma, deva luzir, de certo modo, a glória de Deus, convém especialmente seja a língua, que foi criada peculiarmente para declarar e proclamar o louvor de Deus, adjudicada e devotada a este ministério, quer cantando, quer falando...⁹⁰⁶

E, certamente, se a essa gravidade que convém à vista de Deus e dos anjos haja sido temperado o canto, por um lado, concilia dignidade e graça aos atos sacros, por outro, muito vale para incitar os ânimos ao verdadeiro zelo e ardor de orar. Entretanto, impõe-se diligentemente guardar que não estejam os ouvidos mais atentos à melodia que a mente ao sentido espiritual das palavras. [...] Aplicada, portanto, esta moderação, dúvida nenhuma há de que seja uma prática muito santa e sadia, da mesma forma que, por outro lado, todos e quaisquer cantos que hão sido compostos apenas para o encanto e o deleite dos ouvidos

nem são compatíveis com a majestade da igreja, nem podem a Deus não desagradarem sobremaneira.⁹⁰⁷

Em outro ponto:

E, na verdade, conhecemos por experiência que o canto possui grande força e poder de comover e inflamar o coração dos homens para invocar e louvar a Deus com zelo mais veemente e ardoroso. Há sempre a considerar-se que o canto não seja frívolo e leviano; pelo contrário, tenha peso e majestade, como diz Agostinho. E, assim, haja grande diferença entre música feita para alegrar os homens à mesa ou em casa e os salmos que se cantam na igreja, na presença de Deus e de seus anjos... se bem que o uso do cântico vai bem mais longe. Mesmo nas casas e nos campos é-nos ele um incitamento e dir-se-á um órgão para louvar a Deus e elevar-lhe o coração para que nos console enquanto meditamos em seu poder, bondade, sabedoria e justiça. Mais necessário é isso do que se poderia dizer. Acima de tudo, não é sem causa que o Santo Espírito exorta-nos tão cuidadosamente pelas sagradas Escrituras a regozijar-nos em Deus e que toda nossa alegria a isso se reporte, como a seu verdadeiro fim. Sabe ele quanto somos inclinados a regozijar-nos em frivolidades. Tanto quanto, pois, nos inclina e induz nossa própria natureza a procurar todos os meios de alegria leviana e viciosa, apresenta-nos o Senhor nosso, para detrair-nos e demover-nos das seduções da carne e do mundo, todos os meios possíveis, a fim de ocupar-nos nessa alegria espiritual que ele tanto nos recomenda. Ora, entre outras coisas próprias para recrear o homem e proporcionar-lhe prazer, a música é ela dom de Deus delegado a este uso. Eis por que tanto mais devemos tomar tanto a dela não abusarmos, temendo conspurcá-la e contaminá-la, convertendo-a à condenação nossa onde foi dedicada a nosso proveito e benefício. Outra consideração não houvesse senão esta, deve-nos ela bem mover a moderar o uso da música, de sorte a fazê-la servir a tudo que é decente e não nos seja ocasião de soltar-nos a rédea à dissolução, ou de efeminar-nos em deleites desregrados, e que seja instrumento de devassidão nem de qualquer impudicícia.⁹⁰⁸

Continua:

Eis por que devemos ser tanto mais diligentes em regulá-la, de tal sorte que nos seja ela útil e de maneira alguma perniciosa. Por esta razão, queixaram-se frequentemente os antigos doutores da igreja de que o povo de seu tempo era dado a canções indecorosas e impudicas, que não sem causa consideram e chamam veneno mortal e satânico para corromper o mundo. Ora, falando particularmente da música, admito-lhe duas partes: a letra, ou conteúdo e matéria; em segundo lugar, o canto, ou melodia. Verdade é que toda palavra má (como diz Paulo) perverte os bons costumes; quando, porém, se lhe associa a melodia, muito mais profundamente penetra ela o coração e de tal modo se instila dentro de nós que, assim como por um funil é o vinho entornado na vasilha, assim também, através da melodia, são lançados ao fundo do coração o veneno e a corrupção. Que se há, pois, de fazer? É de ter canções não apenas decorosas, mas também santas, que nos sejam como agulhões a instigar-nos a orar e louvar a Deus, a meditar em suas obras, a fim de amá-lo, temê-lo, honrá-lo e glorificá-lo... Eis por que exorta Crisóstomo tanto a homens como a mulheres e crianças a acostumarem-se a cantá-las, para que lhes seja isso como pia meditação e associá-los à companhia dos anjos. Quanto ao mais, importa lembrar-nos do que Paulo diz: que as canções espirituais se não podem cantar bem senão de coração. O coração, porém, requer o entendimento. E nisto (diz Agostinho) está a diferença entre o canto dos homens e o cantar das aves: um pintarroxo, um rouxinol, um papagaio, cantarão bem, mas sem entenderem o que cantam. Ora, o próprio dom do homem é cantar, sabendo o que está a dizer; ao entendimento deve seguir-se o coração e a afeição, o que se não pode dar a menos que tenhamos o cântico impresso em nossa memória para jamais cessar de cantar.⁹⁰⁹

Calvino, na elaboração do que seria conhecido como *Saltério genebrino*, traduziu alguns salmos [Sl 25, 36, 43, 46, 91, 113, 120, 138 e 142],⁹¹⁰ valendo-se efetivamente do talento do poeta francês Clément Marot (c. 1496-1544) – que

conhecera na Corte da Duquesa de Ferrara em 1536⁹¹¹ –, e Teodoro Beza (1519-1605) e, posteriormente, recorreu ao precioso trabalho do compositor francês Loys Bourgeois (c.1510-c. 1560),⁹¹² “pai do moderno hino de louvor”,⁹¹³ – que adaptou as canções populares⁹¹⁴ e antigos hinos latinos e, também, compôs outras músicas para a métrica dos salmos de Marot⁹¹⁵– e Claude Goudimel (1510-1572),⁹¹⁶ que, aderindo à igreja reformada em 1562, viria morrer em Lyon no massacre da noite de São Bartolomeu. As lindas melodias de Goudimel tornaram-se um ingrediente enriquecedor do Saltério e, também, contribuíram em muito para a sua divulgação. “Goudimel, particularmente, tinha em mente, em suas composições, uma família cantando no lar.”⁹¹⁷ O Saltério, iniciado por Calvino em 1539, dispunha de 19 salmos. Mais tarde seriam impressas várias edições em Genebra, contendo 50 salmos (1543) e outra em Estrasburgo (1545). As edições foram sendo aumentadas, até a definitiva, concluída por Beza (c. 1561-1562).⁹¹⁸ Ele tornou-se “um dos livros mais importantes da Reforma”,⁹¹⁹ tendo um verdadeiro “dom de línguas”, sendo traduzido para o alemão, holandês, italiano, espanhol, boêmio, polonês, latim, hebraico, malaio, tamis, inglês, etc., sendo usado por católicos, luteranos e outras denominações.⁹²⁰

No prefácio à edição de 1542 do *Saltério genebrino* Calvino escreveu: “(...) Nós sabemos por experiência que o canto tem grande força e vigor para mover e inflamar os corações dos homens, a fim de invocar e louvar a Deus com um mais veemente e ardente zelo.”⁹²¹

Comentando o livro de Gênesis, diz:

Embora a invenção da harpa e de similares instrumentos de música possa servir antes ao deleite e ao prazer que à necessidade, ainda

assim não se pode tê-los por de todo supérfluos e ainda menos merece ser condenados.⁹²² É verdade que se impõe condenar a voluptuosidade que não se afina com o temor de Deus e o benefício comum da comunidade humana. A música, entretanto, é de tal natureza que pode ser aplicada aos exercícios de piedade e pode beneficiar aos homens, escoimada dos viciosos engodos e, também, da vã deleitação que detrai os homens de melhores exercícios para ocupá-los com a vaidade.⁹²³

Um estudante francês refugiado, que visitou a igreja de Calvino em Estrasburgo (1545), descreveu emocionado o que viu:

Todos cantam, homens e mulheres, e é um belo espetáculo. Cada um tem um livro de cânticos nas mãos. (...) Olhando para esse pequeno grupo de exilados, chorei, não de tristeza, mas de alegria, por ouvi-los todos cantando tão sinceramente, enquanto cantavam agradecendo a Deus por tê-los levado a um lugar onde seu nome é glorificado.⁹²⁴

Os salmos tiveram um papel extremamente marcante na formação espiritual dos reformados, constituindo-se, também, em uma de suas grandes demonstrações de fé. Schaff resume:

A introdução do Saltério na língua vernácula foi um dos mais importantes feitos, e o começo de um longo e heroico capítulo na história do culto e da vida cristã. O Saltério ocupa um lugar tão importante na igreja reformada como os hinos entre os luteranos.⁹²⁵ Ele foi a fonte de conforto e força para a igreja dos huguenotes do deserto, e para os covenanters⁹²⁶ presbiterianos da Escócia, nos dias de amargo sofrimento e perseguição.⁹²⁷

Em 7 de julho de 1553, Calvino escreve mais uma carta aos “prisioneiros de Lyon” que aguardavam a sua condenação por terem aderido à Reforma protestante. Esta ele dirige em

especial a dois deles: Denis Peloquin de Blois e Louis de Marsac. A certa altura, diz:

Meus irmãos (...), estejam certos de que Deus, que se manifesta em tempos de necessidade e aperfeiçoa sua força em nossa fraqueza, não vos deixará desprovidos daquilo que poderosamente glorificará o seu nome. (...) E como vocês sabem, temos resistido firmemente as abominações do papado, a menos que nós renunciássemos o Filho de Deus, que nos comprou para si mesmo pelo precioso preço. Medite, igualmente, naquela glória celestial e imortalidade para as quais nós somos chamados, e é certo de alcançar pela Cruz -- por infâmia e morte. De fato, para a razão humana é estranho que os filhos de Deus sejam tão intensamente afligidos, enquanto os ímpios divertem-se em prazeres; porém, ainda mais, que os escravos de Satanás esmaguem-nos sob seus pés, como diríamos, e triunfem sobre nós. Contudo, temos meios de confortar-nos em todas as nossas misérias, buscando aquela solução feliz que está prometida para nós, que ele não apenas nos libertará mediante seus anjos, mas pessoalmente enxugará as lágrimas de nossos olhos.⁹²⁸ E, assim, temos todo o direito de desprezar o orgulho desses pobres homens cegos, que para a própria ruína levantam seu ódio contra o céu; e, apesar de não estar neste momento em suas condições, nem por isso deixamos de lutar junto com vocês em oração, com ansiedade e suave compaixão, como companheiros, percebendo que agradou a nosso Pai celeste, em sua bondade infinita, unir-nos em um só corpo sob seu Filho, nossa cabeça. Pelo que eu lhe suplicarei que possa garantir a vocês essa graça; que ele os conserve sob sua proteção e lhes dê tal segurança disso que possam estar aptos a desprezar tudo o que é deste mundo. Meus irmãos os saúdam mui afetuosamente, e assim também muitos outros. -- Seu irmão, João Calvino.⁹²⁹

Louis de Marsac, na prisão, responde-lhe:

Senhor e irmão, eu não posso expressar o grande conforto que recebi... da carta que você enviou para meu irmão Denis Peloquin que passou-a a um de nossos irmãos que estavam numa cela abobadada

acima de mim, e leu-a para mim em voz alta, porque eu não pude lê-la por mim mesmo, sendo incapaz de ver qualquer coisa em meu calabouço. Então, eu lhe peço que persevere nos ajudando com semelhante consolação, pois isso nos convida a chorar e orar.⁹³⁰

Posteriormente, Louis de Marsac, Etienne Gravot de Gyen, e Marsac, primo de Louis, serão condenados à morte, sendo queimados: morreram cantando um hino. Aliás, o canto em meio às chamas tornou-se um testemunho fervoroso da fé calvinista na França.

Leith comenta que,

O cântico dos salmos contribuiu para moldar o caráter e a piedade reformada e sua influência dificilmente poderia ser superestimada. Os salmos eram as orações do povo na liturgia de Calvino. Por meio deles, os adoradores respondiam à Palavra de Deus e afirmavam sua confiança, gratidão e lealdade a Deus.⁹³¹

O cântico de salmos tornou-se essencial para a piedade calvinista. Os protestantes franceses, ao serem levados para a prisão ou para a fogueira, cantavam salmos com tanta veemência que foi proibido por lei cantar salmos e aqueles que persistiam tinham sua língua cortada. O salmo 68 era a Marselhesa huguenote.⁹³²

Na França, em diversas ocasiões, os protestantes foram atacados enquanto prestavam culto a Deus, orando, lendo a Palavra e cantando salmos. Depois de narrar algumas dessas perseguições, Baird constata: “A liturgia do protestantismo francês foi banhada com o sangue de seus mártires”.⁹³³

Quanto aos cânticos, devemos observar, contudo, que os hinos da igreja não precisam estar limitados ao livro de Salmos, mesmo reconhecendo o seu indiscutível valor como Palavra inspirada de Deus; além disso, deve ser observado que muitos dos salmos refletem a expressão de fé dos servos de Deus na antiga aliança, que ainda não se plenificara em

Cristo, aquele que selou a nova aliança com o seu próprio sangue.

C. Culto como profissão de fé

“Sempre que os verdadeiros crentes se congregam hoje, o fim que devem ter em vista é envolver-se nos exercícios religiosos – evocar em sua memória os benefícios que têm recebido de Deus; fazer progresso no conhecimento de sua Palavra; e testificar da unicidade de sua fé”, escreve Calvino.⁹³⁴

Todas as partes do culto devem ser a expressão daquilo que cremos, conforme é- nos ensinado nas Escrituras; portanto, é necessário que tenhamos consciência daquilo que falamos, cantamos e ouvimos. O nosso “amém” não pode se transformar em “vãs repetições”⁹³⁵ desconexas, antes, deve ser fruto da fé e da compreensão do que foi falado e cantado. Deste modo, o culto deve ser compreensível aos participantes a fim de que todos possam fazer ressoar em seus lábios a oração de seus corações: amém! O apóstolo Paulo enfatiza que o culto deve ser prestado no idioma dos participantes, ou seja; deve ser inteligível (1Co 14.9-11); dirigir o culto de maneira não compreensível aos participantes é um ato de desrespeito para com os adoradores; é uma atitude de barbárie.⁹³⁶ “Se aquele que compõe e recita as orações em lugar do povo não for entendido pela congregação, como o vulgo irá participar delas de maneira apropriada, e estará apto a perceber no final que a oração inclui o que eles mesmos gostariam de pedir?”⁹³⁷

Calvino resumiu e aplicou isto, dizendo:

Disto também fica claro que as orações públicas devem ser formuladas não em grego entre os latinos, nem em latim entre os franceses ou ingleses, como até aqui a cada passo se tem feito, mas na

fala popular, que possa ser generalizadamente entendida por toda a assembleia, uma vez que, na verdade, importa isso se faça para edificação de toda a igreja, à qual de um som não compreendido nenhum fruto absolutamente advém.⁹³⁸

Leith comenta: “Calvino abandonou muitos recursos litúrgicos que não atendiam suficientemente a adoradores disciplinados e comprometidos. O culto calvinista exigia uma congregação disciplinada que sustentasse o diálogo da fé com o mínimo de apoio exterior.”⁹³⁹

A visão de Calvino é bastante clara a respeito do culto agradável a Deus. Interpretando o pensamento de Davi, diz:

Deus não requer meras cerimônias daqueles que o servem, mas que se satisfaz unicamente com a sinceridade do coração, com a fé e santidade da vida. E Deus não tem prazer algum meramente no santuário visível, no altar, na queima de incenso, na morte de animais, na iluminação, nos aparelhos caros e nas abluções externas. À luz disto ele conclui que precisava ser guiado por outro princípio, e observar outra regra no culto divino, além de uma mera atenção a essas coisas, para que pudesse dedicar-se totalmente a Deus.⁹⁴⁰

Desse modo, conforme a perspectiva de Calvino, a pompa artificial de uma cerimônia religiosa serve apenas para nos enganar; Deus não se fascina com nada disso; o que ele deseja de nós é obediência aos seus preceitos, inclusive na forma de adorá-lo.

O culto cristão é oferecido por santos em santificação. Fomos separados por Deus para prestar-lhe culto, e mediante o culto a nossa santidade se aperfeiçoa. No culto somos aperfeiçoados, sendo transformados cada vez mais na imagem de Cristo, que é o nosso modelo e meta (Rm 8.29-30).

Portanto, para nós calvinistas, soa no mínimo estranho que, enfatizando corretamente como fazemos a centralidade das Escrituras em todas as coisas, sendo a Palavra de Deus a norma de nosso pensar, sentir e atuar, estejamos com demasiada frequência avaliando o nosso culto pelo grau de entretenimento e prazer concedidos ao “adorador”.⁹⁴¹ John MacArthur, com a sua costumeira veemência, acentua: “... Não ousemos menosprezar o principal instrumento de evangelismo: a proclamação direta e cristocêntrica da genuína Palavra de Deus. Aqueles que trocam a Palavra por entretenimento ou artifícios descobrirão que não possuem um meio eficaz de alcançar as pessoas com a verdade de Cristo”.⁹⁴² Mais à frente continua:

Os que desejam colocar a dramatização, a música e outros meios mais sutis no lugar da pregação deveriam levar em conta o seguinte: Deus, *intencionalmente*, escolheu uma mensagem e uma metodologia que a sabedoria deste mundo considera como loucura. O termo grego traduzido por ‘loucura’ [1Co 1.21] é *mōria*, de onde o idioma inglês tira a sua palavra *moronic* (imbecil). O instrumento que Deus utiliza para realizar a salvação é, literalmente, imbecil aos olhos da sabedoria humana. Mas é a única estratégia de Deus para proclamar a mensagem.⁹⁴³

Segundo nos parece, é preciso que estejamos vigilantes para que não caminhemos em direção oposta à satisfação de Deus, ao seu agrado. A *Confissão de Westminster* (1647) capta bem isso ao dizer: “... O modo aceitável de adorar o verdadeiro Deus é instituído por ele mesmo e tão limitado pela sua vontade revelada que não deve ser adorado segundo imaginações e invenções dos homens ou sugestões de Satanás nem sob qualquer outra maneira não prescrita na santa Escritura” (XXI.1).⁹⁴⁴ Adorar a Deus de modo não prescrito em

sua Palavra é um ato idólatra, pois, deste modo, adoramos na realidade a nossa própria vontade e gosto;⁹⁴⁵ aqui há uma inversão total de valores: em nome de Deus buscamos satisfazer os nossos caprichos e desejos; Deus se tornou um mero instrumento para a expressão de nossa vontade; a lógica dessa atitude é a seguinte: desde que estejamos satisfeitos, descontraídos e leves, é isso o que importa. Quem assim procede, já recebeu a sua recompensa: a satisfação momentânea do seu desejo pecaminoso.

Calvino, comentando a expressão “culto racional” (Rm 12.1), diz:

(...) Se Deus só é corretamente adorado à medida que regulamos nossas ações pelo prisma de seus mandamentos, então de nada nos valerão todas as demais formas de culto que porventura engendrarmos, as quais ele, com toda a razão, abomina, visto que põe a obediência acima de qualquer sacrifício.⁹⁴⁶ O ser humano deleita-se com suas próprias invenções e (como diz o apóstolo alhures) com suas vãs exibições de sabedoria; mas aprendemos o que o Juiz celestial declara em oposição a tudo isso, quando nos fala por boca do apóstolo. Ao denominar o culto que Deus ordena de *racional*, ele repudia tudo quanto contrarie as normas de sua Palavra, como sendo mero esforço insensato, insípido e inconsequente.⁹⁴⁷

Em outro ponto:

São falsas e espúrias todas as formas de culto que os homens permitem a si mesmos inventar movidos por sua ingenuidade, mas que são contrárias ao mandamento de Deus. Quando Deus estabelece que tudo deve ser feito em consonância com sua norma, não nos é permitido fazer qualquer coisa diferente: *Olha que faças tudo segundo o modelo; e: Vê que não faças nada além do modelo* [Êx 25.40]. E assim, ao enfatizar a norma que estabelecera, Deus nos proíbe afastar-nos dela, mesmo que seja um mínimo. Por essa razão, todas as formas de culto

produzidas pelos homens caem por terra, bem como aquelas coisas a que chamam sacramentos, e contudo não têm sua origem em Deus.⁹⁴⁸

O culto a Deus é caracterizado pela submissão às Escrituras: “É dever de todo crente apresentar seu corpo como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, como indicam as Escrituras. Nisto consiste a verdadeira adoração”.⁹⁴⁹

Calvino nos adverte quanto à tentativa de adorar a Deus conforme o “senso comum”:

Pelo que, nada de surpreendente, se o Espírito Santo repudie como degenerescências a todos os cultos inventados pelo arbítrio dos homens, pois que em se tratando dos mistérios celestes, a opinião humanamente concebida, ainda que nem sempre engendre farto amontoado de erros, é, não obstante, a mãe do erro.⁹⁵⁰ O culto que não tem uma distinta referência à Palavra outra coisa não é senão uma corrupção das coisas sacras.⁹⁵¹ Deus só aceita a aproximação daqueles que o buscam com sincero coração e de maneira correta.⁹⁵²

Comentando o segundo Mandamento, diz:

Portanto, o fim deste mandamento é que Deus não quer que seu legítimo culto seja profanado mediante ritos supersticiosos. Pelo que, em síntese, ele nos recambia e afasta totalmente das insignificantes observâncias materiais que nossa mente bronca, em razão de sua crassitude, costuma inventar quando concebe a Deus. E, daí, nos instrui a seu legítimo culto, isto é, ao culto espiritual e estabelecido por si próprio. Assinala, ademais, o que é mais grosseiro defeito nesta transgressão: a idolatria exterior.⁹⁵³

Segundo Calvino, o problema está no padrão que o homem estabelece para Deus: ele o analisa partindo de si mesmo, do seu gosto e preferências, não percebendo o salto qualitativo entre nós, pecadores que somos, e o soberano Deus, o Senhor da glória. “Os homens se dispõem naturalmente à exibição

exterior da religião, e, medindo Deus segundo a própria medida deles, imaginam que alguma atenção para as cerimônias constitui a suma de seu dever.”⁹⁵⁴

Antes do povo de Israel entrar na Terra Prometida, Deus o adverte para que não imite o modelo pagão. Então, Deus o exorta estabelecendo um princípio positivo que deveria seguir: *“Tudo o que eu te ordeno, observarás; nada lhe acrescentarás nem diminuirás”* (Dt 12.32). Este é o princípio que deve governar todo o nosso relacionamento com Deus: a obediência. O conhecimento de Deus é uma experiência de amor, que se revela em nossa obediência aos seus mandamentos. Calvino, comentando o texto de Deuteronômio, diz: “Nesta pequena cláusula ele ensina que não há outro serviço considerado lícito por Deus a não ser aquele que ele deu sua aprovação na sua Palavra, e que a obediência é a mãe da piedade; é como se ele tivesse dito que todos os modos de devoção são absurdos e infetados com superstição, quando não são dirigidos por esta regra”.⁹⁵⁵ Em outro ponto insiste na necessidade de sermos obedientes a Deus se quisermos apresentar-lhe um culto agradável: “Deus só é corretamente servido quando sua lei for obedecida. Não se deixa a cada um a liberdade de codificar um sistema de religião ao sabor de sua própria inclinação, senão que o padrão de piedade deve ser tomado da Palavra de Deus”.⁹⁵⁶ “Portanto, em nosso curso de ação, deve-se-nos ter em mira esta vontade de Deus que ele declara em sua Palavra. Deus requer de nós unicamente isto: o que ele preceitua. Se intentamos algo contra o seu preceito, obediência não é; pelo contrário, contumácia e transgressão.”⁹⁵⁷

Em síntese: “Todas as formas de culto são defectivas e profanas, a menos que Cristo as purifique pela aspersão de

seu sangue”.⁹⁵⁸

O culto reflete a nossa maneira de perceber a Palavra de Deus, visto que no culto respondemos com fé em adoração e gratidão a Deus;⁹⁵⁹ o nosso responder revela a nossa Teologia;⁹⁶⁰ é impossível uma genuína Teologia bíblica divorciada de uma adoração bíblica; a chamada “flexibilidade litúrgica” nada mais é do que uma “flexibilidade teológica” que envolverá sempre uma “Teologia” de remendos, distante da plenitude da revelação bíblica, em acordo, quem sabe, com a cultura que nos circunda.

Num documento publicado pela *Igreja Presbiteriana Ortodoxa*, lemos:

O culto, então, não é algo feito superficialmente ou sem séria consideração. No culto os crentes professam e honram o caráter de Deus, em cuja presença eles entram, e quem os tirou de um estado de pecado e miséria. O culto sempre reflete a concepção que as pessoas têm de Deus. A verdadeira Teologia produz um culto verdadeiro e aceitável. A Teologia imprópria ou errônea produz falsa adoração. O culto não é uma questão de gosto: é uma declaração de convicção teológica.⁹⁶¹

9. ANOTAÇÕES FINAIS SOBRE O CALVINISMO

(...) É evidente que o Calvinismo é um sistema perfeito, com ensino sobre todos os aspectos da verdade – D. M. Lloyd-Jones.⁹⁶²

O Calvinismo deixou uma marca profunda mesmo naqueles que contra ele se revoltaram – J. D. Douglas.⁹⁶³

Na França e nos países baixos, apesar das perseguições cada vez mais rigorosas, o Calvinismo impôs-se como o herdeiro do evangelismo – Marc Venard.⁹⁶⁴

Calvino pertence incontestavelmente ao pequeníssimo grupo de mestres que, no decorrer dos séculos, moldaram com as suas mãos o destino do mundo – Daniel-Rops.⁹⁶⁵

Calvino, de modo especial, era um intelectual; todavia não usava do púlpito ou de seus escritos para ostentar isso,⁹⁶⁶ pelo contrário, é frequente a sua preocupação com a simplicidade e em não tentar ultrapassar o revelado mediante especulações pecaminosas: a Palavra é a “escola do Espírito”; é por meio dela que Deus nos fala.⁹⁶⁷ E Deus nos fala objetivando a nossa edificação.⁹⁶⁸ Portanto, como já vimos, Calvino insistia: “Que esta seja a nossa regra sacra: não procurar saber nada mais senão o que a Escritura nos ensina. Onde o Senhor fecha seus próprios lábios, que nós igualmente impeçamos nossas mentes de avançar sequer um passo a mais”.⁹⁶⁹

Moisés registra que foi acabada a terra e acabados os céus, com todo o exército deles (Gn 2.1). Que vale ansiosamente indagar em que dia, à parte das estrelas e dos planetas, hajam também começado a existir os demais exércitos celestes mais recônditos, quais sejam os anjos? Para não alongar-me em demasia, lembremo-nos neste ponto, como em toda a doutrina da religião, de que se deve manter a só norma de modéstia e sobriedade, de sorte que, em se tratando de cousas obscuras, não falemos, ou sintamos, ou sequer almejemos saber, outra coisa que aquilo que nos haja sido ensinado na Palavra de Deus. Ademais, impõe-se, ainda, que no exame da Escritura nos atenhamos a buscar e meditar continuamente aquelas cousas que dizem respeito à edificação, nem cedamos à curiosidade, ou à investigação de coisas inúteis. E, porque o Senhor nos quis instruir não em questões frívolas, mas na sólida piedade, no temor do seu nome, na verdadeira confiança, nos deveres da santidade, contentemo-nos com este conhecimento.⁹⁷⁰

Proceder assim é “douta ignorância”.⁹⁷¹ Isto porque “É estulto e temerário de cousas desconhecidas mais

profundamente indagar do que Deus nos permita saber”.⁹⁷²

O Calvinismo, com sua ênfase na centralidade das Escrituras, é mais do que um sistema teológico, é, sobretudo, uma maneira teocêntrica de ver, interpretar e atuar na História.⁹⁷³ A filosofia calvinista, como todo e qualquer sistema de pensamento e valores, não é neutra. Antes, parte da própria Escritura, tendo como pressuposto a suficiência da revelação para a interpretação e análise de toda realidade. Nesta tarefa ela luta contra os ídolos do pensamento que surgem em cada cultura e em todas as épocas. Um ídolo chama outro ídolo, tendo sempre como ponto de partida o desejo humano de autossuficiência.⁹⁷⁴ Contrariamente, o pensamento reformado reafirma como ponto de partida o Deus soberano⁹⁷⁵ e transcendente que se revela na Escritura e que somente a partir desta compreensão podemos compreender a chamada realidade e atuar de maneira criativa para a glória de Deus e o bem-estar da humanidade. A convicção da direção de Deus sobre a História e sobre a nossa vida em particular não se opõe à oração, à vida devocional. Deste modo, o Calvinismo tem uma fé que, por graça, ultrapassa em muito os limites de nossa racionalidade, mas, também, é uma fé operante que crê que somos os instrumentos ordinários de Deus para construir, transformar e aperfeiçoar a cultura.⁹⁷⁶

O estudioso inglês Tawney (1880-1962) observa que “o Calvinismo foi uma força ativa e radical. Era um credo que buscava não meramente purificar o indivíduo, mas reconstruir a igreja e o Estado, e renovar a sociedade permeando todos os setores da vida, tanto públicos como privados, com a influência da religião”.⁹⁷⁷

O Cristianismo – conforme entende o calvinista⁹⁷⁸ –, não é uma forma de acomodação na cultura, antes de formação e de

transformação por meio de uma mudança de perspectiva da realidade, que redundará necessariamente numa mudança nos cânones de comportamento, alterando sensivelmente as suas agendas e praxes. Assim sendo, a nossa fé tem compromissos existenciais inevitáveis. Ser reformado não é apenas um *status* nominal vazio de sentido, antes reflete a nossa fé em atos de formação e transformação.

Portanto, é urgentemente necessário que não nos deixemos seduzir pelo fascínio da cultura pagã que nos cerca. A força da igreja está na Palavra de Deus. Não importa quanto nos julguemos fortes e imbatíveis; se nos afastarmos da Palavra, nos enamorando das agendas e praxes contrárias à Palavra, tombaremos como Sansão diante de Dalila.⁹⁷⁹

Abraham Kuyper, interpretando o pensamento reformado, diz:

Calvino abomina a religião limitada ao gabinete, à cela ou à igreja. Com o salmista, ele invoca o céu e a terra, invoca todas as pessoas e nações a dar glória a Deus.

Deus está presente em toda vida com a influência de seu poder onipresente e Todo-Poderoso e nenhuma esfera da vida humana é concebida na qual a religião não sustente suas exigências para que Deus seja louvado, para que as ordenanças de Deus sejam observadas, e que todo *labora* seja impregnado com sua *ora* em fervente e contínua oração.⁹⁸⁰

Todavia, nesse estado de existência, nenhuma cultura é ou será perfeita; haverá sempre, em maior ou menor grau, o estigma do pecado. O Calvinismo consiste numa busca constante de fidelidade a Deus; a transformação ou “conversão”⁹⁸¹ cultural é apenas um resultado daqueles que têm os olhos firmados na Palavra, um coração prazerosamente submisso a Deus e um comprometimento

existencial no mundo, no qual vive e atua para a glória de Deus. Portanto, a atitude correta do cristão no mundo não é de isolamento, de indiferença ou síntese, é antes de atuação conforme os ditames da Palavra em obediência aos mandados divinos: cultural, social e espiritual.⁹⁸² Esta obediência não significará necessariamente antítese, contudo, revelará sempre a prioridade última de servir a Deus dentro de todas as esferas nas quais o cristão estiver envolvido. As nossas mãos se constituem em meios de oração por meio daquilo que fazemos para a glória de Deus. Cristo, de fato, é o Senhor da cultura.

Tawney interpreta corretamente: “Para o calvinista, o mundo está ordenado para manifestar a majestade de Deus, e o dever do cristão é viver para tal fim”.⁹⁸³ Com estes princípios o Calvinismo influenciou as artes,⁹⁸⁴ a política,⁹⁸⁵ a Ciência,⁹⁸⁶ a economia,⁹⁸⁷ a literatura⁹⁸⁸ e outros diversos setores da cultura.⁹⁸⁹ Para Calvino, a pergunta condenatória de Tertuliano (c.160-c. 220 d.C.) à filosofia não fazia sentido;⁹⁹⁰ o cristianismo é uma cosmovisão que parte das Escrituras para o exame de todas as facetas da realidade. Portanto, não há exclusão nem conciliação: todo saber pertence a Deus.⁹⁹¹ “Para Calvino, nenhum tipo de ensino que levasse os homens a deixarem de se preocupar com qualquer coisa que afetasse de maneira profunda a vida humana, até mesmo em suas preocupações puramente humanas, poderia, de maneira alguma, ser cristão.”⁹⁹²

Como tenho enfatizado, a fé tem compromissos existenciais irrevogáveis. A nossa cosmovisão consciente deve estar comprometida com a busca de coerência perceptiva e existencial. Isto nós chamamos de integridade, o não esfacelamento condescendente e excludente daquilo que

cremos, falamos e fazemos. Ainda que não haja a ideia de orgulho meritório da fé,⁹⁹³ ela é responsável pelo nosso agir e pensar. “A fé não concerne a um setor particular da vida denominado religioso, ela se aplica à existência em sua totalidade.”⁹⁹⁴

Portanto, insistimos, o distanciamento consciente e docemente acalentado e justificado entre o crer e o fazer produz uma esquizofrenia intelectual, emocional e espiritual, cuja solução definitiva envolverá um destes caminhos: ou mudar a nossa crença, ou abandonar a nossa *práxis*.

O Dr. Hart escreve, com precisão:

Se as reformas de Calvino desempenharam um papel central na história do Ocidente, elas o fizeram não por serem princípios de organização que moldaram desenvolvimentos políticos e econômicos, e sim por causa de suas exigências de que os crentes e as congregações conformassem, individualmente, sua vida à Palavra de Deus.⁹⁹⁵

Para o cristão, cosmovisão é compromisso de fé e prática. Contudo, a genuína fé não pode ser autorreferente. Ela parte da Palavra e para lá se direciona.

A Palavra de Deus oferece-nos o escopo de nosso pensar e agir. Por intermédio dela poderemos ter uma real visão de Deus, de nós mesmos e do mundo. Portanto, uma cosmovisão reformada é uma visão que se esforça por interpretar a chamada realidade pela óptica das Escrituras. Sem as Escrituras permanecemos míopes para distinguir as particularidades do real, tendo uma epistemologia desfocalizada. Calvino usa de uma figura que continua atual:

Exatamente como se dá com pessoas idosas, ou enfermas de olhos, e quantos quer que sofram de visão embaçada, se puseres diante deles até mui vistoso volume, ainda que reconheçam ser algo escrito, mal

poderão, contudo, ajuntar duas palavras; ajudadas, porém, pela interposição de lentes, começarão a ler de forma mais distinta. Assim a Escritura, coletando-nos na mente conhecimento de Deus de outra sorte confuso, dissipada a escuridão, mostra-nos em diáfana clareza o Deus verdadeiro.⁹⁹⁶

O Calvinismo fornece-nos óculos cujas lentes têm o senso da soberania de Deus como perspectiva indispensável e necessária para ver, interpretar e atuar na realidade, fortalecendo, modificando ou transformando-a, conforme a necessidade.⁹⁹⁷ Isso tudo, num esforço constante de atender ao chamado de Deus a viver dignamente o Evangelho no mundo. Schaff comenta que “o senso da soberania de Deus fortaleceu os seus seguidores contra a tirania de senhores temporais, e os fez os campeões e promotores de liberdade civil e política na França, Holanda, Inglaterra e Escócia”.⁹⁹⁸

No entanto, mesmo com toda essa influência,⁹⁹⁹ o Calvinismo não moldou a cultura ocidental somente por meio das ideias, mas principalmente por meio de seus ideais que fizeram com que homens fiéis morressem pelo testemunho de sua fé. Como vimos, “Os protestantes franceses, ao serem levados para a prisão ou para a fogueira, cantavam salmos com tanta veemência que foi proibido por lei cantar salmos e aqueles que persistiam tinham sua língua cortada. O salmo 68 era a Marselhesa huguenote”.¹⁰⁰⁰

Como nos adverte Kuyper, “[a] vida que o Calvinismo tem pleiteado e tem selado, não com lápis e pincel no *estúdio*, mas com seu melhor sangue na estaca e no campo de batalha”.¹⁰⁰¹ A força prática da Teologia reformada não está simplesmente em seu vigor e capacidade de influenciar intelectualmente os homens, mas no que tem produzido na vida de milhões de pessoas, conduzindo-as, em submissão ao Espírito, à

fidelidade bíblica e a uma ética que se paute pelas Escrituras. A grande contribuição do Calvinismo não se restringe aos manuais das mais variadas áreas do saber, mas estende-se à integralidade da vida dos discípulos de Cristo que seguem esta perspectiva.

Bavinck assim se expressou:

Mas apesar de tudo o que a arte pode realizar, é apenas na imaginação que nós podemos desfrutar da beleza que ela revela. A arte não pode fechar o abismo que existe entre o ideal e o real. Ela não pode transformar o além de sua visão no aqui de nosso mundo presente. Ela nos mostra a glória de Canaã a distância, mas não nos introduz nesse país nem nos faz cidadãos dele. A arte é muito, mas não é tudo. (...) A arte não pode perdoar pecados. Ela não pode nos limpar de nossa sujeira. E ela não é capaz de enxugar nossas lágrimas nos fracassos da vida.¹⁰⁰²

Calvino, com sua vida e ensinamentos, contribuiu para forjar um tipo novo de homem: “o reformado”,¹⁰⁰³ que vive no tempo, a plenitude do seu tempo para a glória de Deus! Portanto, “o verdadeiro discípulo de Calvino só tem um caminho a seguir: não obedecer ao próprio Calvino, mas aquele que era o mestre de Calvino”.¹⁰⁰⁴

1 Jacques de Senarclens, *Herdeiros da Reforma*. São Paulo: Aste, 1970, p. 103.

2 Timothy George, *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 319.

3 Ver Alister E. McGrath, *Origens intelectuais da Reforma*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2007, p. 23-24. Os reformadores “consideravam o papado como colossal falsificação da crença de que professava ser o expoente autorizado” (John T. McNeill, A Reforma era necessária?: In: William K. Anderson, dir. *Espírito e mensagem do Protestantismo*. São Paulo: Junta Geral de Educação Cristã da Igreja Metodista do Brasil, 1953, p. 13).

4 Ver Alister E. McGrath, *Origens intelectuais da Reforma*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2007, p. 24-25.

5 Ainda que Erasmo (1466-1536) pudesse declarar de maneira ambígua: “Por certo são numerosos e fortes os argumentos contra a instituição da confissão pelo próprio Senhor. Mas como negar a segurança em que se encontra aquele que se confessou a um padre qualificado?” (Erasmo, *Opera Omnia*, Leyde, 1704, v, col. 145-6. *Apud* Jean Delumeau, *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos 13 ao 18*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 37). Este sentimento não parece ser generalizado: “Depois de tal confissão ser feita, ainda era preciso realizar obras de reparação, antes que a absolvição pudesse ser solicitada. Daí o ativismo febril da religião no fim da Idade Média: a construção de novas igrejas, o comércio de indulgências, o esforço incessante para obter méritos” (Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 30).

Conforme vimos, a experiência de Lutero durante o seu noviciado e depois como monge agostiniano se constitui num bom exemplo de que a confissão auricular, os jejuns e as penitências – os quais ele praticava com frequente rigor –, não lhe proporcionava a paz esperada, daí ele se exceder cada vez mais aos da sua ordem – que a partir da reforma de 1503 feita por João von Staupitz (c. 1469-1524) era ainda mais severa

–, em penitências, buscando encontrar a paz com Deus e a certeza da salvação de sua alma (ver Vicente Themudo Lessa, *Lutero*, 3ª ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1956, p. 30ss.; Albert Greiner, *Lutero: ensaio biográfico*, 2ª ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1983, p. 25ss). O mesmo pode ser dito pelo ex-padre José Manoel da Conceição (ver José Manoel da Conceição, *Sentença de excomunhão e sua resposta*. Rio de Janeiro: Typographia Perseverança, 1867, p. 8).

6 Paul Tillich, *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 1988, p. 210.

7 “A reforma do século 16, portanto, foi uma continuação da busca pela igreja verdadeira que havia começado muito antes que Lutero, Calvino ou os padres de Trento entrassem na lista” (Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 34).

8 Ver Alexandre Herculano, *História da origem e estabelecimento da inquisição em Portugal*. Portugal: Publicações Europa-América (s.d.), Livro I, p. 25ss (em especial). Ainda que por motivos diferentes, podemos ilustrar o “trabalho” efetivo da inquisição por intermédio do testemunho de um famoso inquisidor da Sicília, Luis de Paramo, que, escrevendo em 1597 (*Origem e progresso da inquisição*), calcula que nos últimos 150 anos 30 mil pessoas foram executadas pela prática de feitiçaria (cf. Philip Schaff; D. S. Schaff, *History of the Christian Church*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1996, v. VI, p. 529).

9 Sintomas de mudança, contudo, são indetectáveis já no final do século 15, conforme aponta McGrath (ver Alister E. McGrath, *Origens intelectuais da Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 22-23).

10 E. Carlos Pereira, *O problema religioso na América Latina*. São Paulo: Empresa Editora Brasileira (1920), p. 16.

11 *Apud* D. F. Wright, Protestantismo. in: Walter A. Elwell, org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1990, v. III, p. 194. Quanto ao sentido vago da expressão, ver Alister E. MacGrath, *A revolução protestante*. Brasília, DF: Editora Palavra, 2012, p. 13-15.

12 Ver Philip Schaff; D. S. Schaff, *History of the Christian Church*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1996, v. VII, p. 690ss.;

Roland H. Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century*. Boston, Massachusetts: Beacon Press, 1985 (edição ampliada), p. 149.

13 D. F. Wright, Protestantismo. in: Walter A. Elwell, org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, v. III, p. 194.

14 Mark A. Noll, *Momentos decisivos na história do Cristianismo*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2000, p. 15.

15 Johan Huizinga, *O declínio da Idade Média*. São Paulo: Verbo/Edusp, 1978, p. 31.

16 Ver Johan Huizinga, *O declínio da Idade Média*, *passim*. Tillich denomina a ansiedade predominante nos fins da Idade Média de “ansiedade moral” e “ansiedades da culpa e da condenação” (Paul Tillich, *A coragem de ser*, p. 44 e 45). Ver também Paul Tillich, *A coragem de ser*, 44ss.; Paul Tillich, *História do pensamento cristão*, p. 210ss.; Rollo May, *O significado de ansiedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, p. 175ss.; Timothy George, *A Teologia dos reformadores*, p. 25ss.; Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*, 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, *passim*.

17 Timothy George, *A Teologia dos reformadores*, p. 26.

18 João Calvino, *As Institutas*, I.17.10. Em outro ponto:

“Se considerarmos a enorme quantidade de acidentes aos quais estamos sujeitos, veremos quão necessário é exercitar nossa mente desta maneira.

Enfermidades de todos os tipos tocam nossos débeis corpos, uma atrás da outra: ou a pestilência nos enclausura, ou os desastres da guerra nos atormentam.

Em outra ocasião, as geadas e os granizos destroem nossas colheitas, e ainda somos ameaçados pela escassez e a pobreza.

Em vista desses acontecimentos, as pessoas maldizem suas vidas, e até o dia em que nasceram; culpam o sol e as estrelas, e ainda censuram e blasfemam a Deus, como se ele fora cruel e injusto” (João Calvino, *A verdadeira vida cristã*, São Paulo: Novo Século, 2000, p. 43).

19 João Calvino, *O livro dos Salmos*. São Paulo: Parakletos, 2002, v. 3 (Sl 102.25), p. 585.

20 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 3 (Sl 102.26), p. 586.

21 Blaise Pascal, *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XVI), 1973, VI.399. p. 136.

22 Blaise Pascal, *Pensamentos*, VI.397. p. 136. “O homem não passa de um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo: um vapor, uma gota de água, bastam para matá-lo. Mas, mesmo que o universo o esmagasse, o homem seria ainda mais nobre do que quem o mata, porque sabe que morre, e a vantagem que o universo tem sobre ele é que o universo desconhece tudo isso” (Blaise Pascal, *Pensamentos*, VI.347. p. 127-128).

23 João Calvino, *As Institutas*, I.17.10.

24 João Calvino, *As Institutas*, I.17.11. “... o homem crente e fiel é levado a contemplar, mesmo nessas coisas, a clemência de Deus e sua bondade paternal. E assim, ainda que se sinta consternado pela morte de todos os que lhe são chegados e veja sua casa deserta, não deixará de bendizer a Deus. Antes se dedicará a meditar: visto que a graça de Deus habita em sua casa, não a deixará triste e vazia; ainda que as suas vinhas e suas lavouras sejam destruídas pela geada, pela saraiva ou por qualquer outro tipo de tempestade, prevendo-se por isso o perigo de fome, ainda assim ele não perderá o ânimo e não ficará descontente com Deus. Em vez disso, persistirá em sua firme confiança, dizendo em seu coração: apesar disso tudo, estamos sob a proteção de Deus, somos ‘ovelhas de sua mão’ e ‘rebanho do seu pastoreio’. Por mais grave que seja a improdutividade da terra, ele sempre nos dará o sustento. Mesmo que o crente padeça enfermidade, não se deixará abater pela dor nem se deixará arrastar pela impaciência e queixar-se de Deus. Ao contrário, considerando a justiça e a bondade do Pai celestial nos castigos que nos ministra, o crente fiel se deixará dominar pela paciência” (João Calvino, *As Institutas da Religião Cristã: edição especial com notas para estudo e pesquisa*, v. 4 (Iv. 17), p. 195-197).

25 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 3 (Sl 102.26), p. 586.

26 Ver André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990, p. 43, 67; André Biéler, *A força oculta dos protestantes*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999, p. 49-51; David S. Schaff, *Nossa crença e a de nossos pais*, 2ª ed. São Paulo:

Imprensa Metodista, 1964, p. 66; Felipe Fernández-Armesto; Derek Wilson, *Reforma: o Cristianismo e o mundo 1500-2000*, Rio de Janeiro: Record, 1997, p. 11; Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 20. O filósofo católico Battista Mondin disse: “A Reforma protestante foi um acontecimento essencialmente religioso, mas causou ao mesmo tempo profundas transformações políticas, sociais, econômicas e culturais” (B. Mondin, *Curso de Filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1981, v. II, p. 27). Em outro ponto ele reafirma: “Como dissemos no início do capítulo, a Reforma protestante foi antes e acima de tudo um acontecimento religioso. Em consequência disso, ela deve ser estudada e julgada segundo critérios religiosos, mais precisamente segundo os critérios da fé cristã, cujo espírito original a Reforma se propunha restabelecer” (B. Mondin, *Curso de Filosofia*, v. II, p. 41). O antigo professor de História eclesiástica da Universidade de Yale, Roland H. Bainton (1894-1984), diz que “A Reforma foi acima de tudo um reavivamento da religião” (Roland H. Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century*. Boston, Massachusetts: Beacon Press, 1985 (Enlarged Edition), p. 3). Ver também Fernand Braudel, *Gramática das civilizações*, p. 324.

27 Partilho da ideia de Tom Nettles, de que “Tentativas de Reforma por meio do tratamento de dimensões morais, espirituais e eclesiológicas, ignorando a teológica, sempre falharam” (Tom Nettles, Um caminho melhor: crescimento da igreja através de reavivamento e reforma. In: Michael Horton, org. *Religião de poder*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1998, p. 134).

28 Ver A. Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 47-48; André Biéler, *A força oculta dos protestantes*, p. 50-51.

29 Ver Émile G. Léonard, *O Protestantismo brasileiro*, 2ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Juerp/Aste, 1981, p. 27-28; Felipe Fernández-Armesto; Derek Wilson, *Reforma: o Cristianismo e o mundo 1500-2000*, p. 10-11.

30 Lutero, por exemplo, foi grandemente influenciado por Agostinho (354-430), Mestre Eckhart (c. 1260-c.1327) (veja Paul Tillich, *História do pensamento cristão*, p. 188; Heiko A. Oberman, *The Reformation: Roots & Ramifications*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1994, p. 77ss.), Johannes Tauler (c. 1300-1361) – a quem se refere com grande

apreço – (ver: *Obras selecionadas de Martinho Lutero*, São Leopoldo/Porto Alegre/RS: Sinodal/Concórdia, 1987, v. I, p. 98; Ph. J. Spener, *Mudança para o futuro: Pia Desideria*. Curitiba, PR/São Bernardo do Campo, SP: Encontro Editora/Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1996, p. 112ss.) e Johannes von Staupitz (c. 1465-1524), este, que antes da Reforma era seu mestre, amigo e incentivador (ver Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 259).

31 D. Martyn Lloyd-Jones, *Do temor à fé*. Miami: Editora Vida, 1985, p. 23. “As nações podem levantar-se e cair, todavia o plano de Deus prossegue, firme e sem interrupção” (D. Martyn Lloyd-Jones, *As insondáveis riquezas de Cristo*. São Paulo: Publicações Evangélicas Selecionadas, 1992, p. 69-70).

32 Ver Benjamin Wirt Farley, A providência de Deus na perspectiva reformada. In: Donald K. Mckim, org. *Grandes temas da tradição reformada*. São Paulo: Pendão Real, 1999, p. 74.

33 Ver A. A. Hoekema, *A Bíblia e o futuro*. São Paulo: CEP, 1989, p. 39ss. “O Reino de Deus é no Novo Testamento, a vida e a meta do mundo que correspondem às intenções do Criador” (Karl Barth, *La Oración*. Buenos Aires: La Aurora, 1968, p. 51).

34 Ver Alain Peyrefitte, *A sociedade de confiança: ensaio sobre as origens e a natureza do desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

35 Aliás, este é o pressuposto fundamental do jovem brilhante estudioso Alister McGrath (ver Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of The European Reformation*, p. 4).

36 Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of The European Reformation*, p. 4.

37 Alister E. McGrath, *Origens intelectuais da Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 13.

38 N. Abbagnano; A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, Novena reimpressão. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 253.

39 Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 50.

40 Francis A. Schaeffer, *La Fe de los Humanistas*, 2ª ed. Madri: Felire, 1982, p. 10.

41 Cf. E. Sichel, *O Renascimento*, p. 17; N. Abbagnano; A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, p. 253. “É possível que, sem os humanistas, os reformadores não tivessem conseguido abalar o poderoso edifício da ordem medieval e suscitar sentimentos de consternação humana e de busca ardente da graça (...) pode-se afirmar que os períodos de crise são mais propícios para a Teologia do que os tempos de riqueza espiritual e moral” (Jacques de Senarclens, *Herdeiros da Reforma*. São Paulo: Aste, 1970, p. 103). Nunca é de mais lembrar que, apesar da importância do Humanismo para a Reforma, esta seguiu um rumo diferente daquele, tendo obviamente pontos discordantes e objetivos diferentes (ver Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, 2ª ed. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1993, p. 62-65; Alister MacGrath, *Origens intelectuais da Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 43ss.; Roland H. Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century*, p. 3; F. A. Schaeffer, *La Fe de los Humanistas*, p. 10; André Biéler, *A força oculta dos protestantes*, p. 44-45).

42 “O humanismo renascentista redescobriu e reafirmou os gregos, a Reforma redescobriu e reafirmou a Bíblia. Tanto o classicismo como o biblicismo renasceram de maneira purificada” (Gene Edward Veith, Jr., *Tempos pós-modernos*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999, p. 25).

43 Ver Earle E. Cairns, *O Cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*, p. 223.

44 Ver Paul Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70 (1995), p. 85-86.

45 Cf. Ernst Cassirer, *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992, p. 195.

46 Zuínglio, que era um admirador dos clássicos na juventude, seguiu as ideias de Erasmo – a quem conhecera em 1516 –; posteriormente, 1519-1520, abandonou as suas concepções, descrendo parcialmente do programa humanista e da visão pelagiana de Erasmo; passou a sustentar a total depravação do homem e que este só teria salvação se fosse transformado por Cristo (cf. Bengt Hägglund, *História da Teologia*. Porto Alegre, RS: Casa Publicadora Concórdia, 1973, p. 219; Roger Olson, *História da Teologia cristã*. São Paulo: Editora Vida, 2001, p. 409). George, falando sobre o jovem Zuínglio, assim o descreve: “O

desenvolvimento inicial de Zuínglio foi moldado por dois fatores que continuaram a influenciar seu pensamento por toda a sua carreira: o patriotismo suíço e o humanismo erasmiano” (Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 111). Häggglund observa que “Apesar de sua perspectiva reformada, Zuínglio nunca abandonou seu ponto de vista humanista” (B. Häggglund, *História da Teologia*, p. 220).

47 Ver: Mark A. Noll, *Momentos decisivos na história do Cristianismo*, p. 198ss.

48 Lucas apresenta a seguinte distinção entre alguns reformadores: “O sistema teológico de Calvino foi o mais elaborado e científico corpo de dogma produzido no campo protestante. Lutero foi um poderoso revolucionário, com uma profunda e intuitiva sensibilidade religiosa que, no entanto, nunca conseguiu reduzir a um sistema. Melanchthon foi um discípulo e nunca o proclamador pioneiro de uma Teologia. Zuínglio foi o produto de diversas influências e atuou somente sob o impulso de eventos específicos; ele não foi um teólogo sistemático” (Henry S. Lucas, *The Renaissance and the Reformation*. Nova York: Harper & Brothers Publishers, 1934, p. 579). Ver também Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 257-260; Justo L. Gonzalez, *A era dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1986, p. 107; L. Berkhof, *Introducción a la Teología Sistemática*. Grand Rapids, Michigan: The Evangelical Literature League, © 1932, p. 79-80. Sobre Zuínglio, Schaff diz que a sua importância foi mais histórica que doutrinária (Philip Schaff, *COC*, v. I, p. 360). No entanto, devemos ter em mente que Zuínglio escreveu seus trabalhos em menos de dez anos e raramente teve tempo de revisar alguns de seus sermões para serem publicados (ver Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 119ss.) Contudo, ele, possivelmente influenciado por Erasmo, conhecia muito bem o grego, tendo copiado com suas próprias mãos, de modo destro, as Epístolas de Paulo e a Epístola aos Hebreus, baseando-se na edição do Novo Testamento grego de Erasmo (1516) (cf. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 31). Bullinger diz que Zuínglio memorizou em grego todas as Epístolas de Paulo (cf. Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 113. Ver John B. Payne, *Erasmus's Influence on Zwingli and Bullinger in the Exegesis of Matthew 11:28-30*. In: Richard A.

Muller; John L. Thompson, org. *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation: Essays Presented to David C. Steinmetz in Honor of His Birthday*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: Eerdmans, 1996, p. 61).

49 Timothy George observa corretamente que os reformadores, “Embora acolhessem entusiasticamente os esforços dos eruditos humanistas, tais como Erasmo, por recuperar o primeiro texto bíblico e submetê-lo a uma rigorosa análise filológica, não viam a Bíblia meramente como um livro entre muitos outros. Eles eram irrestritos em sua aceitação da Bíblia como a única e divinamente inspirada Palavra do Senhor” (Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 312). Dentro de outro prisma, afirma Harrison: “A importância da Reforma para a crítica bíblica não esteve tanto na preocupação com os processos históricos ou literários envolvidos na formulação do cânon bíblico, senão em sua insistência contínua na primazia do singelo sentido gramatical do texto por direito próprio, independente de toda interpretação feita pela autoridade eclesiástica” (R. K. Harrison, *Introducción al Antiguo Testamento*. Jenison, Michigan: T.E.L.L., 1990, v. I, p. 7-8). Ainda dentro de outra ótica, afirma o historiador francês Boisset: “A preocupação do humanista, em suma, é afirmar e demonstrar a grandeza do homem; a do reformador, segundo a expressão de Calvino, é dar testemunho da ‘honra de Deus’” (Jean Boisset, *História do Protestantismo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1971 [Coleção “Saber atual”], p. 17).

50 Francis A. Schaeffer, *Como viveremos?*, p. 49.

51 Cf. Quirinus Breen, *John Calvin: A Study in French Humanism*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1931, p. vii.

52 O homem deve ser respeitado, amado e ajudado porque é a imagem de Deus (ver João Calvino, *A verdadeira vida cristã*. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 37-38). Por mais indigno que seja, devemos considerar: “A imagem de Deus nele é digna de dispormos a nós mesmos e nossas posses a ele” (João Calvino, *A verdadeira vida cristã*, p. 38). “Não temos de pensar continuamente nas maldades do homem, mas, antes, darmos conta de que ele é portador da imagem de Deus” (João Calvino, *A verdadeira vida cristã*, p. 38). “Deus, ao criar o homem, deu uma

demonstração de sua graça infinita e mais que amor paternal para com ele, o que deve oportunamente extasiar-nos com real espanto; e embora, mediante a queda do homem, essa feliz condição tenha ficado quase que totalmente em ruína, não obstante ainda há nele alguns vestígios da liberalidade divina então demonstrada para com ele, o que é suficiente para encher-nos de pasmo” (João Calvino, *O livro dos Salmos*. São Paulo: Paracletos, 1999, v. 1 (Sl 8.7-9), p. 173-174). “A Escritura nos ajuda com um excelente argumento, ensinando-nos a não pensar no valor real do homem, mas só em sua criação, feita conforme a imagem de Deus. A ele devemos toda a honra e o amor de nosso ser” (João Calvino, *A verdadeira vida cristã*, p. 37). Ver também João Calvino, *As Institutas*, I.15.3-4; III.7.6; Francis A. Schaeffer, *A morte da razão*. São Paulo: ABU/Fiel, 1974, p. 20ss.; André Biéler, *A força oculta dos protestantes*, p. 47. É digna de nota a observação do filósofo católico Émile Bréhier (1876-1952): “A Reforma opõe-se tanto à Teologia escolástica quanto ao humanismo. Nega a Teologia escolástica, porque nega, com Ockham, que nossas faculdades racionais possam conduzir-nos da natureza ao seio de Deus. Renega o humanismo, menos por seus erros do que por seus perigos, posto que as forças naturais não podem comunicar qualquer sentido religioso” (É. Bréhier, *História da Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1977-1978, I/3, p. 209).

53 Ernst Cassirer, *A Filosofia do Iluminismo*, p. 196.

54 Colin Brown, *Filosofia e fé cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1983, p. 36. “A Reforma nada inventou propriamente falando, porquanto só fez rebuscar e reencontrar as raízes próprias da fé cristã, que mergulham tanto no patrimônio judeu integral do Antigo Testamento quanto na herança dos apóstolos e dos discípulos de Jesus Cristo, que nos é transmitida pelo Novo Testamento. A força dos reformadores consiste em nos ter ensinado um *método* de reinterpretação sempre nova (com referência a situações históricas cambiantes e a culturas diferentes) da eterna e imutável Palavra que Deus dirige a suas criaturas por meio das Escrituras, dinamizadas pelo Espírito Santo” (André Biéler, *A força oculta dos protestantes*, p. 56-57).

55 John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*. São Paulo: Pendão Real, 1997, p. 36.

56 Lacouture diz que no século 16 “o livre exame avança nas consciências, em todas as consciências” (Jean Lacouture, *Os jesuítas*. Porto Alegre: L&PM, 1994, v. I, p. 389). As consequências deste espírito são incalculáveis na formação e transformação de uma cultura. “Ao proclamar, no domínio religioso, o princípio do exame livre (*sic*), a Reforma atizou as aspirações à liberdade política. Não é possível limitar esse princípio. Se é proclamado num setor, acaba sempre por transbordar para outro. De fato, muitos protestantes compreenderam muito cedo as conclusões políticas do princípio da liberdade do exame” (Padre R. L. Bruckberger, *A República americana*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1960, p. 30). “Por toda parte, nos países protestantes, o exercício do sacerdócio universal dos crentes na igreja prepara-os para a prática da democracia na vida política, na atividade parlamentar” (André Biéler, *A força oculta dos protestantes*, p. 95).

57 Ver João Calvino, *Exposição de Hebreus*. São Paulo: Parakletos, 1997 (Hb 4.12), p. 110.

58 F. A. Schaeffer, *La Fe de los Humanistas*, p. 10.

59 “Em certo sentido, a história da Teologia cristã pode ser entendida como a história da interpretação bíblica” (Alistair E. McGrath, *Fundamentos do diálogo entre Ciência e religião*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 15).

60 “A Reforma protestante foi, em sua raiz, um evento do domínio da hermenêutica” (Edward A. Dowey Jr., Documentos confessionais como hermenêutica. In: Donald K. McKim, org. *Grandes temas da Teologia reformada*. São Paulo: Pendão Real, 1999, p. 13). “A Reforma protestante foi, em muitos sentidos, um movimento hermenêutico” (Augustus Nicodemus Lopes, *A Bíblia e seus intérpretes*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004, p. 159).

61 Richard H. Popkin, *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000, p. 26.

62 Escolar escreve: “O livro teve uma influência considerável na difusão da Reforma e na fixação das ideias dos distintos grupos que se separaram da Igreja Romana” (Hipólito Escolar, *Historia del Libro*, 2ª ed., corregida y ampliada. Salamanca/Madri: Fundación Germán Sánchez Ruipérez/Pirámide, 1988, p. 387). Esta compreensão não quer

indicar, por exemplo, que sem a imprensa não haveria a Reforma; a Reforma protestante não pode ser simplesmente rotulada como “filha da imprensa”..(ver as pertinentes observações de Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*. São Paulo: Hucitec, 1992, p. 409 e 447).

63 Frans Leonard Schalkwijk, *Igreja e Estado no Brasil holandês (1630-1654)*. Recife, PE: Fundarte (Coleção Pernambucana, 2ª fase, v. 25), 1986, p. 22-23. Ver também as p. 227-228.

64 T. M. Lindsay, *La Reforma en su Contexto Histórico*. Barcelona: CLIE (1985), p. 475.

65 João Calvino, *As Institutas*, I.7.4.

66 *Novum Instrumentum omne*. Basileia: Froben, 1516. A palavra *Instrumentum*, mais do que um simples sinônimo de *Testamentum*, significa aqui “pacto” (cf. T. H. L. Parker, *Calvin’s New Testament Commentaries*, 2ª ed. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993 p. 123). Erasmo de Roterdã (1466-1536) demonstrou a sua preocupação em tornar a Palavra de Deus acessível ao povo. No prefácio da sua edição do Novo Testamento grego (1516) e em outros pontos, escreveu: “Eu discordo veementemente daqueles que não permitem a particulares a leitura das Sagradas Escrituras, nem as permitem ser traduzidas em língua vulgar (...). Quero que todas as mulheres, mesmo meninas, leiam os Evangelhos e as epístolas de Paulo. Provera a Deus que a Bíblia fosse traduzida em todas as línguas de todos os povos, para que pudesse ser lida e conhecida, não só pelos escoceses e pelos irlandeses, mas também pelos turcos e pelos sarracenos. Porém, o primeiro passo necessário é fazê-los inteligíveis ao leitor. Eu almejo o dia quando o lavrador recite para si mesmo porções das Escrituras enquanto vai acompanhando o arado, quando o tecelão as balbucie ao ritmo da sua lançadeira e o viajante repare o cansaço da sua viagem com as narrativas bíblicas; e que todas as conversas sejam sobre temas da Bíblia! Com efeito, nós somos aquilo que forem as nossas conversas cotidianas...”. Sobre as crianças: “Que a primeira palavra que se aprendam a balbuciar seja Cristo; e que, com os seus Evangelhos, se forme a primeira infância: desejaria que estas coisas lhes fossem ensinadas entre as primeiras, para que fossem

amadas pelas crianças. Dediquem-se, depois, as crianças aos estudos bíblicos, até que, com tácitos progressos, se transformem em homens robustos em Cristo. Feliz aquele que a morte encontra com a Bíblia na mão!” (*Apud* João Amós Coménio, *Didáctica magna*, 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian [1985], XXIV. 20. p. 361-362; E. J. Goodspeed, *Como nos veio a Bíblia*, 3ª ed. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista, 1981, p. 116; John Mein, *A Bíblia e como chegou até nós*, 3ª ed. Rio de Janeiro: Juerp [revista e ampliada], 1977, p. 64). Erasmo é chamado por Westcott (1825-1901) de “o dirigente verdadeiro das escolas literárias e críticas da Reforma” (B. F. Westcott, *El Canon de la Sagrada Escritura*. Barcelona: CLIE (s.d.), p. 293). O teólogo liberal alemão Johann S. Semler (1725-1791) considerou Erasmo “o verdadeiro fundador da Teologia protestante” (cf. E. Cassirer, *A filosofia do Iluminismo*, p. 198). O historiador Gibbon também o designou de “pai da Teologia racional” (Edward Gibbon, “Decline and Fall of the Roman Empire”, *The Master Christian Library*, volume 5 (CD-ROM) (Albany, OR: Ages Software, 1998), p. 610. O fato é que com a publicação da edição grega do Novo Testamento, a autoridade de Erasmo cresceu em todos os grandes centros; como sintoma disso encontramos a sua correspondência pessoal passando por um aumento considerável atingindo diversos países (ver Johan Huizinga, *Erasmus and the Age Reformation*. Nova York e Evanston: Harper & Row, Publishers, 1957, p. 91; H. R. Trevor-Roper, *Religião, reforma e transformação social*. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes (1981), p. 153). Quanto a uma síntese das críticas de Erasmo à Igreja Romana e o seu desejo de purificá-la, ver Sergio Paulo Rouanet, *As razões do Iluminismo*, 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 283-284.

67 Léonard (1891-1961) observa que constitui-se em “pura lenda o fato de que a Igreja (Romana) tenha constantemente mantido seus fiéis afastados das Sagradas Escrituras.” (Émile G. Léonard, *O Protestantismo brasileiro*, p. 28). Do mesmo modo entende Boisset (ver Jean Boisset, *História do Protestantismo*, p. 19).

68 Ele propôs que o dinheiro da igreja fosse empregado para criar 15 universidades e umas cem instituições de caridade (cf. Christopher

Hill, *A Bíblia inglesa e as revoluções do século 17*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 30).

69 J. R. Branton, Versions, English In: Geoffrey W. Bromiley, General Editor, *The International Standard Bible Enciclopedia*, 2ª ed. Grand Rapids, Michigan: WM. Eerdmans Publishing Co. 1980, v. IV, p. 761. A tradução do Novo Testamento ficou pronta em 1382 e a do Antigo Testamento em 1384. Posteriormente, John Purvey, provavelmente auxiliado por Nicholas de Hereford, fez uma revisão desta tradução em 1388, melhorando-a consideravelmente, procurando colocar a tradução num inglês mais acessível. Todavia, tanto a versão de Wycliff como a revisada de Purvey só circularam em forma manuscrita, já que a imprensa com tipos móveis ainda não havia sido utilizada no Ocidente. A versão de Purvey só foi impressa em 1731 e a de Wycliff, em 1848 (ver E. J. Goodspeed, *Como nos veio a Bíblia*, p. 114-115; J. G. Vos, Bible, English Versions. In: Merrill C. Tenney, org. ger. *The Zondervan Pictorial Encyclopaedia of the Bible*, 5ª. ed. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1982, v. I, p. 575; J. G. G. Norman, Purvey. In: J. D. Douglas, org. ger. *The New International Dictionary of the Christian Church*, 3ª ed. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1979, p. 815; Ian Sellers, Nicholas of Hereford. In: J. D. Douglas, org. ger. *The New International Dictionary of the Christian Church*, p. 709).

70 Cf. P. M. Bechtel; P. M. Comfort, Wycliffe. In: J. D. Douglas; Philip W. Comfort, org. *Who's Who In Christian History*. Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, Inc. 1992, p. 735; E. J. Goodspeed, *Como nos veio a Bíblia*, p. 114; J. R. Branton, Versions, English. In: George A. Buttrick, org. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nova York: Abingdon Press, 1962, v. 4, p. 761.

71 André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 44. Como decorrência disso, há o progressivo interesse comercial, que estimulava alguns impressores a produzirem mais impressões, ainda que com menor qualidade... No entanto, devemos reconhecer que tudo isso preparou o campo para o êxito da Reforma (ver Hipólito Escolar, *Historia del Libro*, p. 310ss).

72 O Novo Testamento foi traduzido primeiro, depois de um trabalho de cerca de nove meses (cf. K. S. Latourette, *Historia del Cristianismo*, 3ª

ed. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1977, v. II, p. 64 e W. Walker, *História da igreja cristã*. São Paulo: Aste, 1967, v. II, p. 20) ou, onze semanas (cf. Bible, Translations of. In: Harry S. Ashmore, Editor in Chief. *Encyclopaedia Britannica*, v. III (1973), p. 584 e Nestor Beck, em notas à coletânea de textos de Lutero, Martinho Lutero, *Pelo Evangelho de Cristo* [Seleção de textos do autor]. Porto Alegre/São Leopoldo, RS: Sinodal/Concórdia, 1984, p. 172) ou em três meses (cf. B. M. Metzger, Versions, medieval, etc. In: Geoffrey W. Bromiley, General Editor, *The International Standard Bible Enciclopaedia*, IV, p. 773 e Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*. Nova York: Menter Books (c. 1950), p. 255). (Este foi traduzido para o espanhol: Roland H. Bainton, *Martin Lutero*, 3ª ed. México: Ediciones CUPSA, 1989). Creio que esta divergência de informação se deve ao fato de que no tempo em que Lutero permaneceu no castelo de Wartburgo (4 de maio/1521-1º. de março/1522), perto de Eisenach, além de traduzir o Novo Testamento ele escreveu mais de dez obras (cf. K. S. Latourette, *Historia del Cristianismo*, v. II, p. 64 e N. Beck. In: Martinho Lutero, *Pelo Evangelho de Cristo*, p. 171). O Novo Testamento de Lutero foi publicado em 21/9/1522 (cf. J. H. Merle D'aubigné, *História da Reforma do décimo-sexto século*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana (s.d.), v. III, p. 94; Gustav Just, *Deus despertou Lutero*. Porto Alegre, RS: Concórdia, 1983, p. 112; W. Walker, *História da igreja cristã*, II, p. 20; W. G. Kummel, *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 714; Earle E. Cairns, *O Cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*, p. 238; B. M. Metzger, Versions, medieval, etc. In: Geoffrey W. Bromiley, General Editor, *The International Standard Bible Enciclopaedia*, v. IV, p. 773. A tradução de Lutero foi baseada na 2ª edição do texto grego de Erasmo, publicado em 1519 (agora com o título *Novum Testamentum omne*. Basileia: Froben, 1519), que já havia corrigido muitíssimos erros (ainda que não todos) da primeira edição (a primeira edição que começou a ser impressa em 11/9/1515 foi concluída em 1º./3/1516, sendo dedicada ao Papa Leão X, grande patrocinador das artes) (ver W. G. Kummel, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 714; Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek Testament*, 2ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/German Bible Society, 1994, p. 8-10 [Introduction]; B. M. Metzger, Versions,

medieval, etc. In: Geoffrey W. Bromiley, General Editor, *The International Standard Bible Enciclopedia*, IV, p. 773; B. M. Metzger, Introdução ao comentário textual do Novo Testamento grego. In: Russel N. Champlin, *O Novo Testamento interpretado*. Guaratinguetá, SP: A Voz Bíblica (s.d.), v. I, p. 128; Wilson Paroschi, *Crítica textual do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1993, p. 108-110; B. F. Westcott, *El Canon de la Sagrada Escritura*, p. 231; Mark A. Noll, *Momentos decisivos na história do Cristianismo*, p. 194; T. H. L. Parker, *Calvin's New Testament Commentaries*, 2ª ed. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993 p. 125; John B. Payne, Erasmus's Influence on Zwingli and Bullinger in the Exegesis of Matthew 11:28-30. In: Richard A. Muller; John L. Thompson, org. *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation: Essays Presented to David C. Steinmetz in Honor of His Birthday*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: Eerdmans, 1996, p. 61). Os três mil exemplares da primeira edição logo se esgotaram e, em poucos anos, diversas edições já tinham sido publicadas em várias cidades da Europa (cf. M. D'aubigné, *História da Reforma do décimo-sexto século*, III, p. 94-95; E. J. Goodspeed, *Como nos veio a Bíblia*, p. 117) (Escolar fala de 5.000 exemplares. Hipólito Escolar, *Historia del Libro*, p. 390). Entre 1522 e 1524 foram feitas 14 reimpressões do NT em Wittenberg e 66 outras em Augsburg, Basileia, Estrasburgo e Leipzig; em Basileia, Adam Petri publica sete reimpressões (cf. Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 416). Calcula-se que durante a vida de Lutero foram feitas 11 edições (cf. B. M. Metzger, *Versions, ancient*. In: Geoffrey W. Bromiley, General Editor, *The International Standard Bible Enciclopedia*, IV, p. 773), 84 impressões originais e 253 baseadas nelas (cf. Jean Delumeau, *O nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 99. Ver outros números em Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 417). Escolar menciona 400 edições (Hipólito Escolar, *Historia del Libro*, p. 390). "A quantidade de obras de Lutero que foram vendidas geraria inveja em nossos modernos escritores de romances populares" (Christopher Hill, *A Bíblia inglesa e as revoluções do século 17*, p. 32). Como é sabido, havia outras traduções do Novo Testamento na língua alemã anteriores à de Lutero, acontece que a sua linguagem era muito imperfeita, sendo inadequada para a leitura do povo; por outro lado, as

Bíblias utilizadas nas igrejas eram latinas e custavam 360 florins; as mais elaboradas chegavam a custar 500 tálares. O Novo Testamento traduzido por Lutero foi vendido por apenas 1 ½ florins (c. 3 francos) (cf. G. Just, *Deus despertou Lutero*, p. 111-112.) (Calvino, que passou inúmeros apuros financeiros em Estrasburgo (1538-1541), recebia, não sem atraso, 1 florim por semana, conforme verba votada pelo Conselho de representantes da cidade (cf. Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*. São Paulo: Editora Vida Evangélica, 1968, p. 101; Daniel-Rops, *A Igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*. São Paulo: Quadrante, 1996, p. 380). Obviamente ele não conseguiria viver com tão pouco; por isso se desdobrava em outras várias atividades; contudo, mesmo assim nada sobrava: o custo de vida em Estrasburgo ao que parece era muito elevado (ver T. George, *Teologia dos reformadores*, p. 181). No seu regresso a Genebra (1541), os seus honorários tornaram-se generosos: 500 florins por ano, doze medidas de milho e duas pipas de vinho; o equivalente a duas garrafas por dia (Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 131. Ver também as p. 155ss.; Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*. São Paulo: Quadrante, 1996, p. 396). Lutero, auxiliado por Melanchthon (1497-1560) e outros eruditos, revisou continuamente a sua tradução, permanecendo neste labor até o dia da sua morte: “A última página impressa que passou a vista foi a prova da última revisão” (Roland H. Bainton, *Martin Lutero*, p. 368). Esta última edição (1545) é considerada a mais importante (cf. J. Delumeau, *O nascimento e afirmação da Reforma*, p. 98). A divulgação de sua obra foi extensa. A primeira edição completa da Bíblia foi de 4.000 exemplares (cf. Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 316-317). Johann Cocleau (Cochlaeus) (1479-1552), doutor em Teologia (1517), violento adversário de Lutero e da Reforma, admitiu: “O Novo Testamento de Lutero foi divulgado de tal modo que também alfaiates e sapateiros, sim, até mulheres e crianças que mal haviam aprendido a ler algumas poucas palavras nas embalagens de um bolo de mel o liam com grande avidez dentro de suas naturais limitações. Alguns o carregavam consigo por onde andavam e, na medida do possível, o aprendiam de cor. Destarte, eles conseguiam em poucos meses capacitar-se a discutir, sem constrangimento, com padres e monges

aspectos da fé e do evangelho. Sim, houve também o caso de mulheres humildes que tiveram a ousadia de discutir temas religiosos com doutores e homens letrados. Acontecia mesmo, nessas discussões, que leigos luteranos mostravam mais facilidade para citar passagens bíblicas de improviso que muitos monges e sacerdotes” (*Apud* G. Just, *Deus despertou Lutero*, p. 114; James Atkinson, *Lutero e o Nascimento do Protestantismo*, 2ª ed. Madri: Alianza Editorial, 1987, p. 255). Hans Lufft durante quarenta anos (1534-1574) chegou a imprimir 100.000 exemplares da Bíblia traduzida por Lutero e, entre (1546-1580) publicou 37 edições do Antigo Testamento (Hipólito Escolar, *Historia del Libro*, p. 390; Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 417). Febvre e Martin dizem que juntando as obras de Lutero – ainda mais populares do que a sua tradução da Bíblia –, “constatamos que, pela primeira vez, constituiu-se então uma literatura de massa, destinada e acessível a todos” (Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 417. Ver também André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 118). Estima-se que as obras de Lutero em suas respectivas primeiras edições se esgotavam em sete a oito semanas (cf. T. M. Lindsay, *La Reforma en su Contexto Histórico*, p. 322). Além da sua prodigalidade em números de escritos, Lutero é um sucesso de venda (muitas de suas obras são reeditadas inúmeras vezes num pequeno espaço de tempo). Mesmo amparando-se em dados “imprecisos”, estima-se que em 1518 a Alemanha publicou 71 obras, sendo 20 de Lutero; em 1519, publicou 111, sendo 50 de Lutero; 1520, 280 obras, 133 do reformador, e assim por diante (ver T. M. Lindsay, *La Reforma en su Contexto Histórico*, p. 322; Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 413ss). Lindsay diz que “Quase poderia dizer-se que o movimento da Reforma criou na Alemanha o comércio de livros” (T. M. Lindsay, *La Reforma en su Contexto Histórico*, p. 321). Havia também uma estratégia própria para estas vendas (ver Elisabeth L. Eisenstein, *A revolução da cultura impressa: os primórdios da Europa moderna*. São Paulo: Editora Ática, 1998, p. 172).

73 E. J. Goodspeed, *Como nos veio a Bíblia*, p. 118; Joseph Angus, *História, doutrina e interpretação da Bíblia*, 3ª ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1971, p. 124; W. Walker, *História da igreja cristã*, II,

p. 20; Otto M. Carpeaux; Sebastião U. Leite, Bíblia. In: Antonio Houaiss, org. *Enciclopédia Mirador Internacional*, 1976, v. IV, p. 1.352; E. E. Cairns, *O Cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*, p. 238; K. S. Latourette, *Historia del Cristianismo*, II, p. 64; Hipólito Escolar, *Historia del Libro*, p. 390; Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 451-452. Para uma panorâmica da história e algumas das principais traduções da Bíblia para o inglês e francês, ver Hermisten M. P. Costa, *A inspiração e inerrância das Escrituras: uma perspectiva reformada*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1998, p. 70-84.

74 Jaroslav Pelikan, *A imagem de Jesus ao longo dos séculos*. São Paulo: Cosac & Naify Edições, 2000, p. 173.

75 Lucien Febvre, *Martín Lutero: um destino*, 7^a. reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 187.

76 Francis A. Schaeffer, *Como viveremos?*, p. 56.

77 T. R. Giles, *História da educação*. São Paulo: EPU, 1987, p. 119.

78 Lorenzo Luzuriaga, *História da educação e da pedagogia*, 17^a. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987, p. 108-109. Franco Cambi não compartilha da ideia de que Lutero foi o iniciador da escola pública (Franco Cambi, *História da pedagogia*. São Paulo: Editora Unesp, 1999, p. 250). Sem que queiramos tornar este assunto uma bandeira em nossas anotações, chamamos a atenção para o fato de que Halsema reivindica o pioneirismo da escola pública primária a Genebra, em 1535 (ver Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 69. Ver também André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 222). N. Abbagnano; A. Visalberghi, observam: “Também no aspecto pedagógico teve a Reforma protestante uma importância decisiva, entre outras razões, porque com ela se delineia pela primeira vez, em termos concretos, o problema da instrução universal, volta necessária pela exigência de que todo cristão deve estar em condições de ler as Sagradas Escrituras” (N. Abbagnano; A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, p. 253).

79 Designativo comum dado a Melanchthon (ver Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 260; Herrlinger; Max Landerer, Melanchthon. In: Philip Schaff, org. *Religious Encyclopaedia: or*

Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology. Chicago: Funk Wagnalls, Publishers, 1887 (revised edition), v. II, p. 1.461; Paul Monroe, *História da educação*, 11^a ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 179 e Lorenzo Luzuriaga, *História da educação pública*, p. 8; Franco Cambi, *História da pedagogia*. São Paulo: Editora Unesp, 1999, p. 250. Monroe diz que Melanchthon, por ter redigido em 1528 os regulamentos escolares da Saxônia, “tornou-se o fundador do sistema escolar do Estado moderno” (P. Monroe, *História da educação*, p. 180). Na presidência da Universidade de Wittenberg, ele “exigiu que os professores ensinassem de acordo com o Credo Apostólico, o Credo de Niceia, o Credo de Atanásio e a Confissão de Augsburgo” (Hayward Armstrong, *Bases da educação cristã*. Rio de Janeiro: Juerp, 1992, p. 62). Lembremo-nos de que A Confissão de Augsburgo foi escrita pelo próprio Melanchthon em 1530.

80 Cf. Ruy A. da Costa Nunes, *História da educação no Renascimento*. São Paulo: EPU/Edusp, 1980, p. 101.

81 Steven R. Fischer, *História da leitura*. São Paulo: Editora Unesp, 2006, p. 206.

82 Ver José Andrés-Gallego, *História da gente pouco importante: América e Europa até 1789*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 101-107.

83 M. Lutero, Aos conselhos de todas as cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs. In: Ilson Kayser, org. ger. *Martinho Lutero: obras selecionadas*. São Leopoldo/Porto Alegre, RS: Sinodal/Concórdia, 1995, v. 5, p. 303.

84 *Idem, ibidem*, p. 310ss.

85 *Idem, ibidem*, p. 306. Lutero defende também o aspecto lúdico da educação (ver *idem, ibidem*, p. 319).

86 *Idem, ibidem*, p. 322ss.

87 *Idem, ibidem*, p. 307 e 308.

88 *Idem, ibidem*, p. 305.

89 M. Lutero, Aos conselhos de todas as cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs. In: Ilson Kayser, org. ger. *Martinho Lutero: obras selecionadas*, v. V, p. 309.

90 Alusão às obras comumente utilizadas nas escolas: *Ars Grammatica*, Elio Donato (4º. séc.), um linguista romano e *Doctrinale Puerorum*, do franciscano Alexandre de Villedieu (séc. 13). Donato foi mestre de Jerônimo (347-420) (cf. Sylvain Auroux, *A revolução tecnológica da gramatização*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 1992, p. 45), quem traduziu a Bíblia para o latim, concluindo a sua obra em 405, depois de 23 anos de trabalho. Posteriormente sua tradução tornar-se-ia conhecida como *Vulgata* (ver Hermisten M. P. Costa, *Inspiração e inerrância das Escrituras*, 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 53-55). Tomás de Aquino (1225-1274) teve em sua formação obras de Donato (cf. Gerald L. Gutek, *Historical and Philosophical Foundations of Education: A Biographical Introduction*, 3ª ed. Columbus, Ohio: Merrill Prentice Hall, 2001, p. 60). Não deixa de ser significativo que a primeira ou uma das primeiras obras impressas na Itália foi a de Donato (c. 1464) – da qual não restou nenhum exemplar –, mas, pelo que parece, é a mesma referida por Lutero. Do mesmo modo a obra de Alexandre atingiu a marca espantosa de 279 edições nos séculos 15 e 16 (ver Hipólito Escolar, *Historia del Libro*, p. 300, 319, 365-366). A obra de Donato era adotada em “todas as universidades da Europa” (cf. António José Saraiva, *História da cultura em Portugal*. Lisboa: Jornal do Fôro, 1950, v. II, p. 114). Como um atestado da importância de Donato na Idade Média, estima-se que a imprensa de Gutenberg fez pelo menos 16 edições da obra de Donato antes de imprimir a famosa “Bíblia de Gutenberg” (cf. D. C. McMurtrie, *O livro: impressão e fabrico*, 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian [1982], p. 168).

91 Lindsay, certamente aludindo a esta passagem de Lutero, diz que o reformador tinha na memória um sistema que facilitava a vida comumente dissoluta dos estudantes universitários da época (ver T. M. Lindsay, *La Reforma en su Contexto Histórico*, p. 68-69. De maneira mais tênue, ver Jacques Le Goff, *Por amor às cidades*, p. 66-67). Lutero, de certo modo, antecipa certas críticas que o padre Verney faria ao sistema português no século 18. Luís Antônio Verney (1713-1792), padre português de ascendência francesa e de formação jesuíta (Colégio de Santo Antão) e oratoriana nos estudos menores, formou-se Bacharel em Artes na Universidade de Évora (1730), licenciando-se em

Filosofia (1736). Verney foi profundamente influenciado pelo Iluminismo. Ele escreveu diversas obras que causaram grande reboiço no sistema pedagógico de Portugal, custando-lhe isso um alto preço. Entre os seus trabalhos, destaca-se o intitulado *Verdadeiro método de estudar*, na qual se opôs à tradição escolástica. Ele desejava renovar os métodos pedagógicos em Portugal, cuja decadência atribuía ao ensino jesuítico. Uma das críticas de Verney que abalou o sistema pedagógico português foi a respeito do estudo do latim. Na sua perspectiva, do mesmo modo como se aprendia o inglês e o francês por meio do português, com o latim não deveria ser diferente; assim, a sua proposta era que se aprendesse latim com explicações em português; desta maneira, ele estava criticando a *gramática latina* do jesuíta Manuel Álvares (1526-1583), que, além de complexa, fora escrita totalmente em latim. Verney veio colocar mais sal na ferida dos jesuítas, já que desde 1729 os oratorianos – que conquistavam terreno no campo pedagógico em Portugal –, também criticaram a *gramática latina*, tendo como principal expositor o padre António Pereira de Figueiredo (1725-1797), ocasionando então uma disputa com os jesuítas, já que a *Ratio Studiorum* recomendava a referida obra. No fundo, além da praticidade de sua tese, havia uma tentativa de valorizar a língua portuguesa. Segundo Ramos de Carvalho, “o ensino do latim por intermédio da língua vernácula, que se transformou num dos pontos fundamentais da reforma pombalina dos estudos menores, fora preconizado pelos pedagogos franceses que seguiram os ensinamentos de Comenius” (Laerte Ramos de Carvalho, *As reformas pombalinas da instrução pública*. São Paulo: Edusp/Saraiva, 1978, p. 64).

92 M. Lutero, Aos conselhos de todas as cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs. In: *Martinho Lutero: obras selecionadas*, 1995, v. 5, p. 320.

93 Martinho Lutero, *Catecismo menor*, Prefácio, § 19-20. In: Lutero, *Os Catecismos*. Porto Alegre/São Leopoldo, RS: Concórdia/Sinodal, 1983, p. 365.

94 Martinho Lutero, *Catecismo menor*, Prefácio, § 20.

95 O pedagogo Paul Monroe (1869-1947), escrevendo em 1907 sobre *As escolas elementares nos países protestantes*, disse: “O primeiro Estado a adotar o princípio da educação obrigatória para crianças de todas as classes foi Weimar, em 1619. Determinava que todos os meninos e meninas frequentassem a escola desde 6 até 12 anos. Deve-se ao Duque Ernesto, o Piedoso, de Gotha, mais do que a qualquer outro governante, a fundação do sistema moderno das escolas alemãs. Em 1642 ele adotou, para as escolas do ducado, um regulamento que, substancialmente, é o mesmo dos Estados alemães da época presente. Exigia-se a frequência, desde a idade de 5 anos, de todo menino e menina da província. O ano escolar tinha a duração de 10 meses e as crianças eram obrigadas a frequentar a escola todos os dias úteis da semana. O horário era das 9 às 12 horas e de 1 às 4, todos os dias da semana, exceto as tardes de quarta e sábado, que eram livres. Os pais eram multados pela falta de frequência de seus filhos” (Paul Monroe, *História da educação*, p. 190. Ver também N. Abbagnano; A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, p. 261; Lorenzo Luzuriaga, *História da educação e da pedagogia*, p. 126). As disciplinas estudadas consistiam em: leitura, escrita, religião, música sacra e latim, com adaptações do sistema de Melanchthon (1528).

Monroe conclui: “Nenhum outro povo chegou, mesmo aproximadamente, ao aperfeiçoamento dos Estados alemães em assuntos de educação” (Paul Monroe, *História da educação*, p. 190).

96 Martinho Lutero, Uma prédica para que se mandem os filhos à escola (1530). In: Ilson Kayser, org. ger. *Martinho Lutero: obras selecionadas*, v. 5, p. 362.

97 Theodore Beza, *Life of John Calvin*. In: *Tracts and Treatises on the Reformation of the Church*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1958, v. I, p. CXXXV. Outra tradução: Theodore Beza, “Life of John Calvin”, *John Calvin Collection* (CD-ROM) (Albany, OR: Ages Software, 1998), p. 64.

98 Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 826.

99 Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 257.

100 Cf. Ford Lewis Battles, *Preface*. In: F. L. Battles; Stanley Tagg, transl. and org. *The Piety of John Calvin: an anthology Illustrative of the*

Spirituality of the Reformer. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1978, p. 7.

101 Cabe aqui uma nota de advertência: alguns dados referentes à juventude de Calvino são incertos, havendo disputa quanto a datas e lugares.

102 Cidade eminentemente religiosa, que distava cerca de 92 quilômetros de Paris, com uma população de aproximadamente 12 mil pessoas. “Noyon a Santa, como se dizia por vezes, tantas eram as igrejas e as relíquias que possuía – era a sua cidade natal, capital diocesana, dotada de um clero poderoso e de um bispo com assento entre os doze pares da França” (Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 365-366).

103 Ver Theodoro Beza, *A vida e a morte de João Calvino*. Campinas, SP: Luz Para o Caminho, 2006, p. 8.

104 Ver Theodoro Beza, *A vida e a morte de João Calvino*. Campinas, SP: Luz Para o Caminho, 2006, p. 10; Wilson de Castro Ferreira, *Calvino: vida, influência e Teologia*. Campinas, SP: Luz Para o Caminho, 1985, p. 32-33; Vicente Temudo Lessa, *Calvino 1509-1564: sua vida e obra*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, [s.d.], p. 27-28; Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 168-169. Havia quatro capelães em Noyon, os quais alternavam na recitação da missa matinal. Calvino, sendo ainda muito jovem, não podendo, portanto, ser ordenado, pagava a um padre para cobrir a sua escala (cf. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 300; Vicente Temudo Lessa, *Calvino: 1509-1564: sua vida e sua obra*, p. 27; William Wileman, “John Calvin. His Life, His Teaching & Influence”, *John Calvin Collection* [CD-ROM] (Albany, OR: Ages Software, 1998), p. 11-12.

105 O Comentário de Calvino sobre Sêneca, publicado em abril de 1532, seria dedicado a Claude; na Dedicatória, redigida em Paris (4/4/1532), reconhecendo a sua dívida para com a família de seu amigo, diz: “Nosso Comentário, que recomendo à sua guarda, receba-o como os primeiros frutos de nossa colheita, dedicado e inscrito por direito e mérito a você; não só porque eu devo a você tudo que sou e que tenho, pois desde bem cedo, ainda menino, fui educado dentro da sua casa e iniciado nos mesmos estudos junto com você, eu estou

endividado com a sua mui nobre família por meu primeiro aprendizado na vida e nas letras” (John Calvin, “Commentary on Seneca’s de Clementia”, *John Calvin Collection* [CD-ROM] (Albany, OR: Ages Software, 1998), p. 8.

106 McGrath discute a possibilidade de esta interpretação tradicional ser equivocada. Em sua opinião Calvino não estudou no Collège de la Marche (ver Alister E. McGrath, *A vida de João Calvino*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004, p. 37-43).

107 As regras do Collège de Montaigu eram bastante rígidas e a alimentação precária. É famosa a descrição de Erasmo a respeito desta escola. Entre outros trabalhos, ver D. Erasmus, *The Colloquies of Erasmus*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965, p. 351-353; Roland H. Bainton, *Erasmo da cristandade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1988), p. 39ss.; Alister McGrath, *A vida de João Calvino*, p. 44-45. Para um estudo detalhado de Montaigu, a obra clássica é: Marcel Godet, *La Congrégation de Montaigu*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1912, 220p.

108 Foi aqui que Calvino se familiarizaria com a Teologia de Aquino, Agostinho e Jerônimo, entre outros teólogos antigos (cf. Wilson de Castro Ferreira, *Calvino: vida, influência e Teologia*, p. 41. Do mesmo modo: Donald S. Wallace, *Calvino, Genebra e a Reforma*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003, p. 10).

109 Cf. Theodore Beza, “Life of John Calvin”, *John Calvin Collection* [CD-ROM] (Albany, OR: Ages Software, 1998), p. 4. Ver Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin*. Edimburgo: Lindsay & Co. Ltd., 1988, p. 80.

110 A amplitude da influência de seus professores é discutível. McGrath dá-nos um resumo de algumas posições, ver Alister E. McGrath, *A vida de João Calvino*, p. 53ss.

111 Cf. Lucien Joseph Richard, *The Spirituality of John Calvin*. Atlanta, Georgia: John Knox Press, 1974, p. 144.

112 Donald S. Wallace, *Calvino, Genebra e a Reforma*, p. 10.

113 Torrance diz que Major considerava a lógica como “A arte das artes e a ciência das ciências” (Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin*, p. 27).

114 Cf. Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin*, p. 80ss. Para uma panorâmica do pensamento de Major, ver Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin*, p. 23ss.

115 Ford L. Battles, *Interpreting John Calvin*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1996, p. 49.

116 Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 302. Loyola, contudo, ficaria pouco tempo no Colégio de Montaigu; em 1º./11/1529 foi estudar Filosofia no já tradicional Colégio de Santa Bárbara (fundado em 1460), dirigido pelo padre português Diogo de Gouveia, o Velho (nascido por volta de 1471), que se propusera, entre outras coisas, à formação de teólogos portugueses com bolsas fornecidas pela coroa portuguesa (ver Rômulo de Carvalho, *História do ensino em Portugal*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian [1986], p. 143-144, 170ss; 284).

117 Ver Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin*, p. 74-75. Ver também Donald S. Wallace, *Calvino, Genebra e a Reforma*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003, p. 10, 158-160. Segundo Peter Toon, a obra de Kempis tem hoje mais de 2.000 edições impressas (Peter Toon, *Tomas de Kempis*. In: J. D. Douglas, org. *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Miami: Editorial Caribe, 1989, p. 632).

118 Ver outras correlações em Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin*, p. 75ss.

119 João Calvino, *A verdadeira vida cristã*. São Paulo: Novo Século, 2000, passim.

120 Beza apenas registra que o pai de Calvino fê-lo estudar Direito, “vendo que seria um meio melhor para chegar às riquezas e às honrarias” (Theodoro Beza, *A vida e a morte de João Calvino*. Campinas, SP: Luz Para o Caminho, 2006, p. 10).

121 Alister E. McGrath, *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à Teologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005, p. 103.

122 Cf. Wilson de Castro Ferreira, *Calvino: vida, influência e Teologia*, p. 45.

123 Cf. Vicente T. Lessa, *Calvino 1509-1564: sua vida e obra*, p. 50.

124 Cf. Theodoro Beza, *A vida e a morte de João Calvino*, p. 10.

125 Cf. W. de Greef, *The Writings of John Calvin: An Introductory Guide*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1993, p. 21.

126 Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 304; Vicente T. Lessa, *Calvino 1509-1564: sua vida e obra*, p. 51; Wilson de Castro Ferreira, *Calvino: vida, influência e Teologia*, p. 46.

127 Beza diz que Calvino se recusou a receber este privilégio (ver Theodoro Beza, *A vida e a morte de João Calvino*. Campinas, SP: Luz Para o Caminho, 2006, p. 11; Theodore Beza, *Life of John Calvin*. In: *Tracts and Treatises on the Reformation of the Church*, v. I, IXI; Theodore Beza, “Life of John Calvin”, *John Calvin Collection* [CD-ROM] (Albany, OR: Ages Software, 1998), p. 5. Ver Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 306; Vicente T. Lessa, *Calvino 1509-1564: sua vida e obra*, p. 51; Wilson de Castro Ferreira, *Calvino: vida, influência e Teologia*, p. 45-46.

128 Cf. Theodoro Beza, *A vida e a morte de João Calvino*. Campinas, SP: Luz Para o Caminho, 2006, p. 11.

129 Emmanuel Le Roy Ladurie, *O mendigo e o professor: a saga da família Platter no século 16*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, v. 1, p. 325.

130 Cf. Alister E. McGrath, *A vida de João Calvino*, p. 77.

131 Emile Doumergue, *Jean Calvin: Les hommes et les choses de son temps*. Lausanne: Georges Bridel & Cie Editerurs, 1899, v. 1, p. 505; David L. Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press (Columbia series Reformed Theological), 1995, p. 76-77 (nota 44); Wilson de Castro Ferreira, *Calvino: vida, influência e Teologia*, p. 47; Vicente Temudo Lessa, *Calvino: 1509-1564: sua vida e sua obra*, p. 55.

132 João Calvino, *O livro dos Salmos*. São Paulo: Paracletos, 1999, v. 1, p. 37-38.

133 Que, por sua vez, mais tarde abriria mão da capela em 26/2/1531 (Emile Doumergue, *Jean Calvin: Les hommes et les choses de son temps*, v. 1, p. 39).

134 Emile Doumergue, *Jean Calvin: Les hommes et les choses de son temps*. Lausanne: Georges Bridel & Cie Editerurs, 1899, v. 1, p. 38-39.

135 Este ponto não é consensual entre os especialistas. Ver Alexandre Ganoczy, *The Young Calvin*. Filadélfia: The Westminster Press, 1987, p. 80-83; Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma*

protestante, p. 370; Jacques Pannier em introdução às Institutas da Religião Cristã: edição especial com notas para estudo e pesquisa. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006, v. 1, p. 10.

136 Cf. Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 370.

137 Ver Alexandre Ganoczy, *The Young Calvin*. Filadélfia: The Westminster Press, 1987, p. 85; Alister E. McGrath, *A vida de João Calvino*, p. 91-92.

138 Ver Vicente Temudo Lessa, *Calvino: 1509-1564: sua vida e sua obra*, p. 63; Wilson de Castro Ferreira, *Calvino: vida, influência e Teologia*, p. 64-65.

139 Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 310. Bem mais tarde, seu discípulo e sucessor, Teodoro Beza (1519-1605), escreveria: “Estes são os eventos principais na vida e morte de Calvino que eu mesmo testemunhei durante os últimos dezesseis anos. Eu penso que estou qualificado para declarar que nele foi exibido diante de todos os homens um dos mais belos e ilustres exemplos de vida piedosa e morte triunfante de um verdadeiro cristão; que será fácil pela malevolência caluniar, como será difícil, graças à sua exaltada virtude, imitar”. (Theodore Beza, “Life of John Calvin,” *John Calvin Collection* [CD-ROM] (Albany, OR: Ages Software, 1998), p. 65; Outra tradução: Theodore Beza, *Life of John Calvin*. In: *Tracts and Treatises on the Reformation of the Church*, v. I, p. cxxxviii. Ver Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 272).

140 Fala-se também de Jacques Lefèvre D'Étaples (1455-1536), a “estrela-d'alva” da Reforma, e de seu discípulo, Melchior Wolmar († 1561), professor de grego de Calvino e “fanático de Lutero”, conforme expressão de Daniel-Rops (Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 367); [ver Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 305, 310; (ver John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*. Nova York: Oxford University Press, 1954, p. 110,195; C. H. Irwin, *Juan Calvino: Su Vida y Su Obra*. Barcelona: CLIE [1991], p. 22)]. O sábio Lefèvre desejava uma reforma na Igreja Romana. O historiador católico Daniel-Rops (1901-1965) (pseudônimo de Henri Petiot), mesmo não admitindo que Lefèvre nutria simpatia

para com o luteranismo (p. 356), escreve: “Na prática, o que ele preconizava era uma reforma levada a cabo na igreja e pela igreja, uma reforma intelectual que substituísse a degenerada escolástica por uma Teologia positiva, baseada no estudo da Escritura e dos santos padres, e também uma reforma moral e disciplinar que pusesse fim aos abusos gritantes. Por que meios se realizaria tal reforma? Por um regresso da alma fiel à verdade de Cristo e por uma penetração do Evangelho em todas as consciências. Era à Escritura, à Palavra sagrada, que, muitos anos antes de Lutero, Lefèvre d’Étaples confiava as possibilidades da indispensável renovação” (Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 352).

141 John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, p. 108-117; Vicente T. Lessa, *Calvino 1509-1564: sua vida e obra*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, [s.d.], p. 47; E. E. Cairns, *O Cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*, p. 252; P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, v. I, p. 425ss.; André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 115 e 121; Alister McGrath, *The Intellectual Origins of The European Reformation*, p. 54; Georgia Harkness, *John Calvin: The Man and His Ethics*. Nova York: Abingdon Press, 1958, “preface”, p. 6-7; Wilson de Castro Ferreira, *Calvino: vida, influência e Teologia*. Campinas, SP: Luz Para o Caminho, 1985, p. 50-51; Jorge P. Fisher, *Historia de la Reforma*. Barcelona: CLIE (1984), p. 196-198; William R. William, *Eras and Characters of History*. Nova York: Harper & Brothers, Franklin Square, 1882, p. 207; Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 368ss.; François Wendel, *Calvin*. Nova York: Harper & Row, Publishers, 1963, p. 37ss.

142 G. de Félice, *História dos protestantes da França*. São Paulo: Typographia International, 1888, p. 51. (Provavelmente, a “Bíblia” mencionada por Félice seja a edição do Novo Testamento de 1534.)

143 Juan Calvino, *Respuesta al Cardeal Sadoletto*, 4ª ed. Barcelona: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1990, p. 63; John Calvin, *Tracts and Treatises on the Reformation of the Church*, v. I, p. 62.

144 Este ato “súbito” não precisa ser entendido necessariamente como algo “repentino”. Pode indicar também algo “não premeditado” (cf. Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 174).

145 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1, p. 38; [ver: Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 171-185 (especialmente)].

146 Ver Juan Calvino, *Respuesta al Cardeal Sadoletto*, p. 61-64.

147 Olivétan estudou grego e hebraico com Bucer em Estrasburgo (1528) (cf. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 299).

148 Cf. W. S. Reid, Olivétan. In: J. D. Douglas; Philip W. Comfort, org. *Who's Who In Christian History*, p. 520; W. S. Reid, A propagação do Calvinismo no século 16. In: W. Stanford Reid, org. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*, p. 46; Vicente T. Lessa, *Calvino 1509-1564: sua vida e obra*, p. 47-48; E. E. Cairns, *O Cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*, p. 252; J. Delumeau, *O nascimento e afirmação da Reforma*, p. 116; Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 172; André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 115.

149 Cf. J. Angus, *História, doutrina e interpretação da Bíblia*, p. 126; P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, v. I, 424.

150 Cf. Ernesto Tron, *Historia de los Valdenses*. Colonia Valdense: Libreria Pastor Miguel Morel, 1952, p. 25; Robert. D. Linder, Olivétan. In: J. D. Douglas, org. ger. *The New International Dictionary of the Christian Church*, p. 730; v. T. Lessa, *Calvino 1509-1564: sua vida e obra*, p. 47; O. F. Fritzsche, Bible Versions. In: Philip Schaff, org. *Religious Encyclopaedia: or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, v. I, p. 288; W. de Greef, *The Writings of John Calvin: An Introductory Guide*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1993, p. 90.

151 Contudo, Olivétan valeu-se também de outras traduções, especialmente da realizada por Lefèvre D'Étaples (NT 1523 e AT 1530) (cf. W. de Greef, *The Writings of John Calvin*, p. 90; O. F. Fritzsche, Bible Versions. In: Philip Schaff, org. *Religious Encyclopaedia: or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, v. I, p. 288; C. Schmidt, Olivétan. In: Philip Schaff, org. *Religious Encyclopaedia: or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, v. II, p. 1.694).

152 Aqui cabe uma nota de esclarecimento. A expressão "Calvinismo" surgiu no contexto de Heidelberg, sendo introduzida em 1552 pelo polemista luterano Joacchim Westphal (c. 1510-1574), pastor em

Hamburgo, para referir-se em especial aos conceitos teológicos de Calvino. Na realidade, Calvino deplorou o uso do termo (1563) que ele considera empregado cruelmente por esses “zelotes frenéticos” (cf. John Calvin, *Commentaries on the Prophet Jeremiah*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House (*Calvin's Commentaries*, v. IX), 1996 (reimpr.), p. xxii). A palavra foi empregada pelos luteranos alemães referindo-se ao *Catecismo de Heidelberg* (1563), que havia penetrado no até então inabalável território luterano [lembremo-nos do princípio predominante então de que: “sua região determina sua religião” e, “quem governa a região decide sua religião”]; assim a expressão queria indicar algo que era “estrangeiro”, estranho à fé luterana, era “calvinista” (ver Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, 2ª ed. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1993, p. 9; Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*, p. 202-203; Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, p. 6 [edição brasileira: *Origens intelectuais da Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 16-17]; Bernard Cottret, *Calvin: a Biography*. Grand Rapids, MI: Eerdmans and Edimburgo: T & T Clark, 2000, p. 239; Alister E. McGrath, *A revolução protestante*. Brasília, DF: Editora Palavra, 2012, p. 90-91). Barth está correto quando nos diz que “O ‘Calvinismo’ é um conceito que devemos aos historiadores modernos. Quando nós o usarmos, tenhamos a certeza de que as igrejas reformadas do século 16, do século 17, e mesmo as do século 18, jamais se nomearam como sendo ‘calvinistas’” (Karl Barth, em Introdução à obra, *Calvin*, Textes Choisis par Charles Gagnebin, p. 10). “O Calvinismo é uma construção dogmática que eu distinguiria da fé viva de Calvino. Muitos protestantes calvinistas preferem dizerem-se reformados para não incorrer na censura de idolatria. Um bom calvinista não deveria dizer-se ‘calvinista’, e, em sua origem, o Calvinismo é uma invenção de luteranos da segunda ou terceira geração, hostis à Teologia de Calvino, em particular sobre as questões eucarísticas” (Bernard Cottret, *A purificação calvinista do Cristianismo*. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2961&secao=316 (Acesso em 4.3.14). (O *Catecismo de Heidelberg* (1563) foi escrito por dois jovens

teólogos: Caspar Olevianus (1536-c. 1587) – que recebeu influência de Melanchthon e de Peter Martyr Vermigli (1500-1562) –, professor de Teologia na Universidade de Heidelberg, e Zacharias Ursinus (1534-1583), que fora aluno de Melanchthon, em Wittenberg (1550-1557), bem como amigo de Calvino (1509-1564) (ver o artigo de Alderi Mattos, *O Catecismo de Heidelberg: sua história e influência*. In: *Fides Reformata*, 1/1 [1996] 25-33).

153 Cf. Robert. D. Linder, Olivétan. In: J. D. Douglas, org. ger. *The New International Dictionary of the Christian Church*, p. 730.

154 Ver o Prefácio em Eduardo Galasso Faria, org. *João Calvino: textos escolhidos*. São Paulo: Pendão Real, 2008, p. 13-30.

155 Ver o Prefácio em Eduardo Galasso Faria, org. *João Calvino: textos escolhidos*. São Paulo: Pendão Real, 2008, p. 31-36. Os detalhes destas duas edições ficam um tanto confusos, parcialmente pela falta de detalhamento. Ver P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, v. I, 424; Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 242 e 299; O. F. Fritzsche, Bible Versions. In: Philip Schaff, org. *Religious Encyclopaedia: or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, v. I, p. 288; C. Schmidt, Olivétan. In: Philip Schaff, org. *Religious Encyclopaedia: or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, v. II, p. 1.694; J. Delumeau, *O nascimento e afirmação da Reforma*, p. 116; Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 172; B. F. Westcott, *El Canon de la Sagrada Escritura*, p. 247; John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, p. 120; *Idem*, *Los Forjadores del Cristianismo*. Buenos Aires: La Aurora/Casa Unida de Publicaciones, [1956], v. II, p. 209; Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 372-373. Quem esclarece a questão de modo satisfatório é Gilmont. Ver Jean-François Gilmont, *John Calvin and the Printed Books*. Missouri: Sixteenth Century Essays & Studies, v. 72, 2005, p. 148-156.

156 Antes da tradução de Olivétan, o francês já dispunha de outras traduções completas das Escrituras, como a de 1226-1250, feita por um grupo de tradutores da Universidade de Paris e a de Guiars de Moulins, feita entre 1291-1295. Esta tradução, depois de ser revisada, foi, por ordem de Carlos VIII, publicada, sendo a primeira Bíblia

francesa a ser impressa (1487). Ela foi chamada de “A grande Bíblia”, sendo editada 12 vezes no período de 1487-1545 (ver B. M. Metzger, *Versions medieval, etc.*: In: Geoffrey W. Bromiley, General Editor, *The International Standard Bible Encyclopaedia*, v. IV, p. 772; J. Angus, *História, doutrina e interpretação da Bíblia*, p. 125). Pouco antes da versão de Olivétan, foi publicada outra tradução, a do católico Jacques Lefèvre D’Étaples – possivelmente parcialmente simpatizante do Luteranismo, desejando orar “em língua que se entenda” –, que, partindo da Vulgata, publicou a tradução do Novo Testamento em 1523, e a do Antigo Testamento em 1530. Daniel-Rops, sustentando que Lefèvre – pelos seus escritos anteriores à Reforma – era uma espécie de Lutero antes de Lutero, ainda que não precursor deste –, mostra que no prefácio da tradução do Novo Testamento Lefèvre escreveu: “Chegou o tempo em que Nosso Senhor Jesus Cristo, único, sol, verdade e vida, quer que o seu Evangelho seja puramente anunciado em todo o mundo, para que ninguém se deixe extraviar por loucas promessas ou criaturas, nem por quaisquer tradições humanas, que não podem salvar” (Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 354). No entanto, em 1546 a tradução de Lefèvre foi incluída no *Index*, porém, em 1550, após alguns expurgos das passagens consideradas heréticas, foi reimpressa (cf. Bible, *Translations of*. In: Harry S. Ashmore, Editor in Chief. *Encyclopaedia Britannica*. Chicago: *Encyclopaedia Britannica*, INC. v. III (1963), p. 585; G. Bromiley, Lefèvre D’Étaples. In: J. D. Douglas; Philip W. Comfort, org. *Who’s Who In Christian History*, p. 418; P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, v. I. 492; J. Angus, *História, doutrina e interpretação da Bíblia*, p. 125; Gordon A. Catherall, Faber, Jacobus. In: J. D. Douglas, org. ger. *The New International Dictionary of the Christian Church*, p. 367; André Biéler, *A força oculta dos protestantes*, p. 45). D’Aubigné apresenta datas um pouco diferentes; ele diz: “No dia 30 de outubro de 1522 publicou uma tradução francesa dos quatro Evangelhos; no dia 6 de novembro os livros restantes do Novo Testamento; no dia 12 de outubro de 1524 todos esses livros juntos, na editora Collin, em Meaux, e em 1525 uma versão francesa dos salmos” (M. D’Aubigné, *História da Reforma do décimo-sexto século*, IV, p. 169. Ver também a p. 231). A tradução de Lefèvre D’Étaples foi de grande

importância para a implantação e disseminação da Reforma na França (ver M. D'Aubigné, *História da Reforma do décimo-sexto século*, IV, p. 168ss).

157 Cf. J. Angus, *História, doutrina e interpretação da Bíblia*, p. 126; v. T. Lessa, *Calvino 1509-1564: sua vida e obra*, p. 47. Nunca é de mais lembrar que Calvino dominava o latim, hebraico e grego (ver W. Walker, *História da igreja cristã*, v. II, p. 69-71; K. S. Latourette, *Historia del Cristianismo*, v. II, p. 100-101; P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, v. I, p. 424ss; Hans-Joachim Kraus, Calvin's Exegetical Principles. In: *Interpretation* 31 (1977), Virginia, p. 14-15).

158 Cf. Moisés Silva, Em favor da hermenêutica de Calvino. In: Walter C. Kaiser Jr.; Moisés Silva, *Introdução à hermenêutica bíblica*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002, p. 246-247.

159 Não consideramos aqui o prefácio de Calvino ao trabalho de seu amigo Nicholas Duchemin, *Antapologia* (6/3/1531).

160 Cf. John Calvin, "To Francis Daniel", *John Calvin Collection* (CD-ROM) (Albany, OR: Ages Software, 1998) (23/5/1532), nº. 5, p. 37 e John Calvin, "To Francis Daniel", *John Calvin Collection* (CD-ROM) (Albany, OR: Ages Software, 1998) (1532), nº. 6, p. 38.

161 John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, p. 104. "Os comentários sobre Sêneca foram, de certo modo, a culminação do humanismo do jovem Calvino" (Quirinus Breen, *John Calvin: A Study in French Humanism*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1931, p. 67).

162 Jean Boisset, *História do protestantismo*, p. 57.

163 T. H. L. Parker, *Portrait of Calvin*. Londres: SCM Press, 1954, p. 19.

164 Alexandre Ganoczy, *The Young Calvin*. Filadélfia: The Westminster Press, 1987, p. 179.

165 George a denomina de "obra-prima de erudição" (Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 171).

166 Ver B. B. Warfield, *Calvin and Calvinism*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House (The Work's of Benjamin B. Warfield), 1981, v. V, p. 4; Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 171; Alister C. McGrath, *The Intellectual Origins of The European Reformation*, p. 54; Wilson C. Ferreira, *Calvino: vida, influência e Teologia*, p. 141ss.; Ronald S. Wallace, *Calvin, Geneva and the Reformation*. Grand Rapids,

Michigan/Edimburgo, UK: Baker Book House/Scottish Academic Press, 1990, p. 5; Justo L. Gonzalez, *A era dos reformadores*, p 109; P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, v. I, p. 424-425; Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 308-309; Moisés Silva, Em favor da hermenêutica de Calvino. In: Walter C. Kaiser Jr.; Moisés Silva, *Introdução à hermenêutica bíblica*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002, p. 246-247.

167 Aristóteles escrevera que “Na tirania há pouca ou nenhuma amizade. Com efeito, onde nada aproxima o governante dos governados não pode haver amizade, uma vez que não há justiça” (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. IV), 1973, VIII.11, 1160 30. p. 391).

168 John Calvin, “Commentary on Seneca’s de Clementia”, *John Calvin Collection* (CD-ROM) (Albany, OR: Ages Software, 1998), p. 133. “Muitas farpas que disparava tinham em vista a ordem estabelecida, a Igreja e a escolástica” (Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 367-368). Mais tarde, escreveria em textos diferentes: “Os príncipes e os magistrados devem, pois, recordar de quem são servidores quando cumprem seu ofício, e não fazer nada que seja indigno de ministros e lugar-tenente de Deus. A primeira de suas preocupações deve ser a de conservar, em sua verdadeira pureza, a forma pública da religião, conduzir a vida do povo com boas leis, e procurar o bem, a tranquilidade pública e doméstica de seus súditos” (Juan Calvino, *Breve Instruccion Cristiana*. Barcelona: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1966, p. 83). Partindo do princípio que as formas de governo estão sujeitas a falhas, diz: “É verdade que o rei, ou qualquer indivíduo que exerça o poder monárquico, facilmente baixa à condição de tirano. Mas é igualmente fácil, quando elementos de alta posição exercem o governo, eles conspirarem para impor uma dominação iníqua. E ainda é muito mais fácil o surgimento de sedições quando é o povo que exerce a autoridade”, conclui, mostrando que Deus se digna em manifestar a sua providência por meio da variedade de governos, aos quais devemos nos submeter: “se deixarmos de fixar o nosso olhar só numa cidade e observarmos o mundo inteiro ou alguns países, por certo veremos que não é sem a ação da providência

de Deus que diversas regiões sejam governadas por formas diversas de governo. Porque, assim como não se podem manter os elementos senão com uma proporção e uma temperatura desiguais, assim também não se pode manter os governos senão por meio de certa desigualdade. Contudo, não há necessidade de demonstrar todos os aspectos disto para aqueles para os quais a vontade de Deus é argumento suficiente. Porque, se é da vontade de Deus constituir reis sobre os reinos, e outras formas de autoridade sobre povos não sujeitos à monarquia, a nós compete sujeitar-nos e obedecer as autoridades que nos dominarem onde vivermos” (João Calvino, *As Institutas* (1541), Iv. 16). “(Os governantes) encontram amplíssima consolação ao verificar que a sua vocação não é algo profano nem alheio a um servo de Deus, mas um cargo sacratíssimo, já que, ao exercê-lo, eles fazem as vezes de Deus e executam o seu ofício” (João Calvino, *As Institutas* (1541), Iv. 16). “Ele (Davi) prescreve uma norma aos reis terrenos, a saber: que, devotando-se ao bem público, seu único desejo para que sejam preservados é o bem de seu povo. Quão longe a realidade se acha disto, nem é preciso dizer. Cegados de soberba e presunção, desprezam o restante do mundo, como se sua pompa e dignidade os elevassem totalmente acima do estado comum do homem. Nem é para se admirar que a humanidade seja tão insolente e habitualmente pisoteada pelos pés dos reis, já que a maioria rejeita e desdenha carregar a cruz de Cristo” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, São Paulo: Paracletos, 1999, v. 1 (Sl 28.9), p. 610). Comentando o salmo 45, faz uma crítica aos reis de sua época que governam pela força e não pela persuasão dos argumentos: “Quão manifestamente isso reprova a pobreza de espírito dos reis de nossos dias, por quem é considerado como derogatório de sua dignidade dialogar com seus súditos e empregar a censura a fim de assegurar sua submissão; mas qual? exibem um espírito de bárbara tirania, buscando antes compeli-los pela força do que persuadi-los com humanidade; e em preferir antes abusar deles, como se fossem escravos, do que governá-los por leis e com justiça como pessoas tratáveis e obedientes” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 45.2), p. 307). Ver John T. McNeill, *Los Forjadores del Cristianismo*, v. II, p. 210.

169 Cf. W. Stanford Reid, *Calvin and the Founding of the Academy of Geneva*. In: *Westminster Theological Journal*, 18 (1955), p. 4.

170 Sobre a influência de Erasmo no campo exegético-hermenêutico, ver John B. Payne, *Erasmu's Influence on Zwingli and Bullinger in the Exegesis of Matthew 11.28-30*. In: Richard A. Muller; John L. Thompson, org. *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation: Essays Presented to David C. Steinmetz in Honor of His Birthday*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: Eerdmans, 1996, p. 61-81.

171 Cf. Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía*. Madrid: La Editorial Católica, S.A. 1966, v. III, p. 62.

172 John Calvin, *Calvin's Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1981, v. XXI (Prefácio do seu comentário de 1^a aos Tessalonicenses) p. 234.

173 Na dedicatória de 1^a Tessalonicenses, disse: “Eu me reconheço endividado para você pelo progresso que foi feito desde então. E isto eu estava desejoso de testemunhar à posteridade que, se qualquer vantagem provirá a eles de meus escritos, eles saberão que tem em algum grau originado com você” (John Calvin, *Calvin's Commentaries*, v. XXI, p. 234).

174 Ver Theodore Beza, “Life of John Calvin”, *John Calvin Collection* (CD-ROM) (Albany, OR: Ages Software, 1998), p. 4; Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 170; Jorge P. Fisher, *Historia de la Reforma*. Barcelona: CLIE (1984), p. 195-196; C. H. Irwin, *Juan Calvino: Su Vida y Su Obra*, p. 16s.; John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, p. 98,192; *idem*, *Los Forjadores del Cristianismo*, v. II, p. 207; Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 301-302.

175 Beza registra que Corderius (Cordier) faleceu em Paris “aos 85 anos, instruindo alunos do sexto ano, até três ou quatro dias antes de morrer” (Theodoro Beza, *A vida e a morte de João Calvino*. Campinas, SP: Luz Para o Caminho, 2006, p. 9).

176 Cf. Nicholas Hans, *Educação comparada*, 2^a ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971, p. 192-193.

177 Beza testemunha a respeito de seu generoso mestre: “De quem me lembro com tanto maior agrado em que foi ele meu fiel preceptor e

guia de toda a minha juventude, pelo que louvarei a Deus por toda a minha vida” (Theodoro Beza, *A vida e a morte de João Calvino*, p. 12).

178 Ver J. T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, p. 110,195; C. H. Irwin, *Juan Calvino: Su Vida y Su Obra*, p. 22; Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 305.

179 João Calvino, *Exposição de 2Coríntios*. São Paulo: Paracletos, 1995, *Dedicatória*, p. 8.

180 Aliás, Calvino enfatiza em diversos textos quanto o homem tornou-se infeliz por ter pecado, alienando-se de Deus. “Quando de seu estado original decaiu Adão, não há a mínima dúvida de que por esta defecção se haja alienado de Deus. Pelo que, embora concedamos não haja sido nele aniquilada e apagada de todo a imagem de Deus, foi ela, todavia, corrompida a tal ponto que, o que quer que resta, é horrenda deformidade” (*As Institutas*, I.15.4.). “Pelo pecado estamos alienados de Deus” (João Calvino, *Efésios*. São Paulo: Paracletos, 1998 [Ef 1.9], p. 32); “Tão logo Adão alienou-se de Deus em consequência de seu pecado, foi ele imediatamente despojado de todas as coisas boas que recebera” (João Calvino, *Exposição de Hebreus*. São Paulo: Paracletos, 1997 [Hb 2.5], p. 57); Todos os homens estão “totalmente alienados de Deus” (John Calvin, *Calvin’s Commentaries*, v. XVIII [Jo 14.22], p. 97) (Do mesmo modo: *As Institutas*, II.6.1; *O livro dos Salmos*, v. 2 [Sl 62.9], p. 579).

Biéler comenta que a conversão de Calvino é marcada por “sua ruptura com as concepções espirituais do humanismo e sua descoberta de uma nova condição do homem e da sociedade, tal como lhe foi revelada pelas Sagradas Escrituras”. Continua: “Para Calvino, ademais, não é tanto questão de virar as costas ao humanismo, quanto de ir além dele e marcar as suas verdadeiras dimensões. De um conhecimento antropocêntrico, ele passa ao conhecimento do homem total, que tem seu centro no mistério de Deus” (André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 261).

181 Na opinião do historiador Daniel-Rops, essa carta é um “magnífico trecho de eloquência, de inspiração firme e comedida” (Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 373).

182 Carta ao Rei Francisco I de França, 3. In: *As Institutas*, v. I.

183 João Calvino, *As Institutas*, I.1.2.

184 Francis A. Schaeffer, *Como viveremos?* São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003, p. 51.

185 Cf. *As Institutas*, II.2.16-17,27; II.3.4. Esta doutrina, que nada mais é do que a compreensão de que o Espírito Santo exerce influência comum sobre os homens em geral, pode ser resumida em três pontos: 1) Uma atitude favorável da parte de Deus para com a humanidade em geral – eleitos e réprobos –, concedendo-lhes os bens necessários à sua existência: chuva, sol, água, alimento, vestuário, abrigo; 2) A restrição do pecado feita pelo Espírito Santo na vida dos indivíduos e na sociedade: “A obra da graça divina se vê em tudo que Deus faz para restringir a devastadora influência e desenvolvimento do pecado no mundo....” (L. Berkhof, *Teologia sistemática*. Campinas, SP: Luz Para o Caminho, 1990, p. 436); 3) A possibilidade da aplicação da justiça civil por parte do não regenerado: aquilo que é certo nas atividades civis ou naturais. No entanto, deve ser dito que esta graça: a) Não remove a culpa do pecado; b) Não suspende a sentença de condenação, portanto, o homem continua sob o juízo de Deus. Deste modo, esta ação do Espírito deve ser distinta da sua operação efetiva no coração dos eleitos mediante a qual ele os regenera (ver L. Berkhof, *Teologia sistemática*, p. 433ss.; Charles Hodge, *Systematic Theology*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1986, v. II, p. 654ss.; A. A. Hodge, *Comentario de La Confesion de Fe de Westminster*. Barcelona: CLIE (1987), Cap. X, p.155-156; A. A. Hodge, *Esboços de Theologia*. Lisboa: Barata Sanches, 1895, Cap. XXVIII, p. 420-421; William G. T. Shedd, *Systematic Theology*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1980, v. II, p. 483ss.; R. L. Dabney, *Lectures in Systematic Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1985, Cap. XLVIII, p. 583ss.; P. E. Hughes, Graça. In: Walter A. Elwell, org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1990, v. II, p. 216-217; Wayne A. Grudem, *Teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1999, p. 549; D. Martyn Lloyd-Jones, *Deus, o Espírito Santo*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1998, p. 34-42).

186 João Calvino, *As pastorais*. São Paulo: Paracletos, 1998 (Tt 1.12), p. 318. Ver também *As Institutas*, I.5.2; I.15.6; II.2.13,15, 16. John Calvin, To

Bucer, “Letters”, *John Calvin Collection* (CD-ROM) (Albany, OR: Ages Software, 1998), fevereiro de 1549, nº. 236. Fiel a esse princípio, na Academia de Genebra estudavam-se autores gregos e latinos, tais como: Heródoto, Xenofonte, Homero, Demóstenes, Plutarco, Platão, Cícero, Virgílio, Ovídio, entre outros (ver Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 805; Ronald S. Wallace, *Calvin, Geneva and the Reformation*, p. 99). Nas *Institutas*, escreveu: “Admito que a leitura de Demóstenes ou Cícero, de Platão ou Aristóteles, ou de qualquer outro da classe deles, nos atrai maravilhosamente, nos deleita e nos comove a ponto de nos arrebatam” (João Calvino, *As Institutas* (1541), I.24). Calvino considerava Platão “entre todos o mais religioso (filósofo) e particularmente sóbrio” (João Calvino, *As Institutas*, I.5.11). Ver também Heber Carlos de Campos, A “Filosofia educacional” de Calvino e a Fundação da Academia de Genebra. In: *Fides Reformata*. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, 5/1 (2000) 41-56, p. 51.

187 João Calvino, *As Institutas*, II.2.15. Ele acrescenta: “... 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” (João Calvino, *As Institutas*, II.2.16) (ver J. Calvino, *As Institutas*, II.2.12-17).

188 John Calvin, *Calvin’s Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996 (reimpr.), v. I (Gn 4.20), p. 217.

189 John Calvin, *Calvin’s Commentaries*, v. I (Gn 4.20), p. 218.

190 John Calvin, *Calvin’s Commentaries*, v. I (Gn 4.20), p. 218. “É bem verdade que os que receberam instrução sobre as artes liberais, ou que provaram algo delas, têm nesse conhecimento uma ajuda especial para aprofundar-se nos segredos da sabedoria divina” (João Calvino, *As Institutas* (1541), I.11).

191 R. Hooykaas, *A religião e o desenvolvimento da Ciência moderna*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1988, p. 152. Ver João Calvino, *As Institutas*, II.12-13; Donald S. Wallace, *Calvino, Genebra e a Reforma*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003, p. 91-96.

192 Donald S. Wallace, *Calvino, Genebra e a Reforma*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003, p. 11-12. Ver uma boa análise em Mary Potter Engel, *John Calvin's Perspectival Anthropology*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2002, p. 199-205.

193 João Calvino, *Breve tratado sobre La Santa Cena*. In: *Tratados breves*. Buenos Aires/México: La Aurora/Casa Unida de Publicaciones, 1959, p. 46 (ver J. I. Packer, *"Fundamentalism" and the Word of God*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1988 [reimpr.], p. 34).

194 "Paulo, pois, nos ensina (Ef 5.11) que, quando não reprovamos os maus, essa é uma espécie de comunhão com as obras infrutíferas das trevas. É certamente um modo de agir muito perverso quando certas pessoas, buscando alcançar o favor humano, indiretamente desdenham de Deus; e todos são coniventes em fazer com que seus negócios sejam do agrado dos perversos. Davi, contudo, sente deferência, não tanto pela pessoa do perverso, mas pelas suas obras. O homem que vê o perverso sendo honrado, e pelos aplausos do mundo se torna ainda mais obstinado em sua perversidade, e que de bom grado dá seu consentimento ou aprovação, com isso não estará enaltecendo o vício, em vez da autoridade, e o envolvendo de soberano poder?" (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 15.1), p. 293).

195 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 1.12. Em outro ponto: "Onde se professava o cristianismo, se adorava um único Deus, se praticavam os sacramentos e se exercia algum gênero de ministério, ali permaneciam as marcas da igreja. Nem sempre encontramos nas igrejas tal pureza como era de se desejar. Ainda a mais pura tem suas máculas, e algumas têm não só umas poucas manchas aqui e ali, mas são quase que completamente deformadas. Não devemos ficar tão desconcertados pelo ensino e vida de alguma sociedade que, se não ficamos satisfeitos com tudo o que se procede ali, então prontamente negamos ser ela uma igreja" (João Calvino, *Gálatas*. São Paulo: Paracletos, 1998 (Gl 1.2), p. 25).

196 João Calvino, *O livro dos Salmos*. São Paulo: Parakletos, 1999, v. 2 (Sl 50.4), p. 401.

197 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 15.1), p. 287-289.

- 198 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 1.15. Em outro ponto Calvino diz: “Deus só é corretamente servido quando sua lei é obedecida. Não se deixa a cada um a liberdade de codificar um sistema de religião ao sabor de sua própria inclinação, senão que o padrão de piedade deve ser tomado da Palavra de Deus” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 1.1), p. 53).
- 199 João Calvino, *Exposição de Hebreus*. São Paulo: Parakletos, 1997 (Hb 10.25), p. 272.
- 200 João Calvino, *Exposição de Hebreus* (Hb 10.25), p. 273.
- 201 João Calvino, *Efésios*. São Paulo: Parakletos, 1998 (Ef 4.1), p. 108.
- 202 João Calvino, *Efésios* (Ef 4.1-4), p. 109.
- 203 Ver Theodoro Beza, *A vida e a morte de João Calvino*, p. 30-31.
- 204 João Calvino, *O profeta Daniel: 1-6*. São Paulo: Parakletos, 2000, v. 1, p. 26.
- 205 Cf. John Calvin, *Calvin's Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996 (reimpr.), v. XV (Ag 2.1-5), p. 351.
- 206 João Calvino, *Gálatas* (Gl 5.15), p. 165.
- 207 João Calvino, *As pastorais*. São Paulo: Parakletos, 1998 (2Tm 2.22), p. 244.
- 208 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 2.5. Calvino entendia que “onde os homens amam a disputa, estejamos plenamente certos de que Deus não está reinando ali” (João Calvino, *Exposição de 1Coríntios*. São Paulo: Edições Parakletos, 1996 [1Co 14.33], p. 436). T. George comenta, com acerto, que “Calvino não estava disposto a comprometer pontos essenciais em favor de uma paz falsa, mas ele tentou chamar a igreja de volta à verdadeira base de sua unidade em Jesus Cristo” (T. George, *Teologia dos reformadores*, p. 182-183).
- 209 João Calvino, *Efésios* (Ef 4.12), p. 125.
- 210 John Calvin, To the Brethren of Wezel, “Letter”, *John Calvin Collection* (CD-ROM) (Albany, OR: Ages Software, 1998), nº. 346, p. 32-34.
- 211 João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 14.33), p. 437.
- 212 Arcebispo de Canterbury, que em 1549 havia elaborado o *Livro de oração comum*, no qual dava ênfase ao culto em inglês, à leitura da

Palavra de Deus e ao aspecto congregacional da adoração cristã.

213 Melanchthon, mesmo sendo luterano e amigo pessoal de Lutero, desfrutou também de boa amizade com Calvino, mantendo com este ampla correspondência. Nos dizeres de Schaff, Melanchthon “permaneceu como um homem de paz entre dois homens de guerra” (Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 260). O seu principal trabalho teológico foi *Loci Communes* (abril de 1521). Este tratado foi a primeira obra de Teologia sistemática protestante do período da Reforma, marcando época, portanto, na história da Teologia. Nele Melanchthon segue a ordem da Epístola aos Romanos (ver Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VII, 368-370). A tradução francesa do trabalho de Melanchthon foi prefaciada por Calvino (1546) (cf. W. de Greef, *The Writings of John Calvin: An Introductory Guide*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1993, p. 205).

214 Bullinger foi amigo, discípulo e sucessor de Zuínglio (1484-1531), tendo escrito cerca de 150 obras, entre elas: *A segunda Confissão Helvética* (1562-1566).

215 Cranmer, na carta a Calvino, diz: “Como nada mais tende a separar as igrejas de Deus que as heresias e diferenças sobre as doutrinas de religião, assim nada mais eficazmente as une, e fortalece a obra de Cristo mais poderosamente, que a doutrina incorrupta do evangelho, e união em opiniões reconhecidas. Eu tenho frequentemente desejado, e agora desejo que esses homens instruídos e piedosos, que superam outros em erudição e julgamento, constituíssem uma assembleia em um lugar conveniente, onde se realizasse uma consulta mútua, e comparando as suas opiniões, eles poderiam discutir todas as principais doutrinas da igreja... Nossos adversários estão agora organizando o seu concílio em Trento, no qual eles podem estabelecer os seus erros. E devemos nós negligenciar convocar um sínodo piedoso que nos possibilite refutar os erros deles, e purificar e propagar a verdadeira doutrina?” (Thomas Cranmer to Calvin, “Letter”, *John Calvin Collection* [CD-ROM] (Albany, OR: Ages Software, 1998), 16).

216 Cranmer era um teólogo e estadista; a sua preocupação com Trento era pertinente e a história já demonstrou amplamente esse fato.

217 *Letters of John Calvin*, selected from the Bonnet Edition. Edimburgo: The Banner of Truth Trust, 1980, p. 132-133. Comentando sobre o egoísmo humano que gera divisões na igreja e, ao mesmo tempo, a falta de tolerância, Calvino escreve exortando-nos a amar os nossos irmãos: (*retomo aqui parte de citação já feita*) “Há tanta rabugice em quase todos esses indivíduos que, estando em seu poder, de bom grado fariam para si suas próprias igrejas, porquanto se torna difícil acomodarem-se aos modos das demais pessoas. Os ricos invejam uns aos outros, e raramente se encontra um entre cem que acredite que os pobres são também dignos de ser chamados e incluídos entre seus irmãos. A menos que haja similaridade em nossos hábitos, ou alguns atrativos pessoais, ou vantagens que nos unam, será muitíssimo difícil manter uma perene comunhão entre nós. Essa advertência, pois, torna-se mais que necessária a todos nós, a fim de sermos encorajados a amar, antes que odiar, e não nos separarmos daqueles a quem Deus nos uniu. Torna-se urgente que abracemos com fraternal benevolência aqueles que nos são ligados por uma fé comum. É indubitável que a nós compete cultivar a unidade da maneira a mais séria, porque Satanás está alerta, seja para arrebatá-los da igreja ou para desacostumar-nos dela de maneira furtiva” (João Calvino, *Exposição de Hebreus*. São Paulo: Parakletos, 1997 (Hb 10.25), p. 272-273). Schaff analisa: “A igreja de Deus era a sua casa, e aquela igreja não conhece nenhum limite de nacionalidade e idioma. O mundo era a sua paróquia. Tendo rompido com o papado, ele ainda permaneceu um católico na melhor acepção da palavra, e orou e trabalhou para a unidade de todos os crentes” (Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 799).

218 *Apud* Mark A. Noll, *Momentos decisivos na história do Cristianismo*, p. 204.

219 Robert D. Knudsen, O Calvinismo como uma força cultural. In: W. Stanford Reid, org. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*, p. 13-14.

220 Robert D. Knudsen, O Calvinismo como uma força cultural. In: W. Stanford Reid, org. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*, p. 19

221 Robert D. Knudsen, O Calvinismo como uma força cultural. In: W. Stanford Reid, org. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*, p. 20.

222 André Biéler, *O humanismo social de Calvino*. São Paulo: Edições Oikoumene, 1970, p. 12-13.

223 “Esse *humanismo cristocêntrico*, essa nova imagem do homem, redescoberta pelo Cristianismo reformado, permitia a cada indivíduo compreender que sua natureza atual era uma natureza degradada e que devia ser restaurada. Mas essa nova concepção permitia-lhe também descobrir que ele trazia em si, como toda pessoa, os *traços* maravilhosos de sua identidade primeira. Cada indivíduo podia, portanto, conhecer-se a si mesmo e redescobrir que toda a criação era também convidada para sua renovação (Rm 8.20-21)” (André Biéler, *A força oculta dos protestantes*, p. 47).

224 João Calvino, *As Institutas*, I.2.1.

225 João Calvino, *Instrução na fé*. Goiânia, GO: Logos Editora, 2003, Cap. 2, p. 12.

226 João Calvino, *As Institutas*, I.2.2.

227 João Calvino, *As Institutas*, I.2.2.

228 João Calvino, *As Institutas*, I.12.1. Ver também *As Institutas*, I.5.9.

229 João Calvino, *As Institutas* (1541), I.14.

230 John Calvin, *Calvin's Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1981, v. XVII (Jo 4.22), p. 159.

231 John Calvin, *Calvin's Commentaries*, v. XVII (Jo 4.22), p. 160-161.

232 João Calvino, *As Institutas*, I.2.2.

233 Ver João Calvino, *As Institutas*, I.14.4.

234 João Calvino, *As Institutas*, I.5.9. “... Importa se nos transfunda ela (a doutrina) ao coração e se nos traduza no modo de viver, e, a tal ponto a si nos transforme, que nos não seja infrutuosa. Se, com razão, se incendem os filósofos contra aqueles que, em professando uma arte que lhes deva ser a mestra da vida, a convertem em sofística loquacidade, e os alijam ignominiosamente de sua grei, de quão melhor razão haveremos de detestar estes fúteis sofistas que se contentam em revoltear o Evangelho no topo dos lábios, Evangelho cuja eficácia devera penetrar os mais profundos afetos do coração, arraigar-se na alma e afetar o homem todo, cem vezes mais do que as frias exortações dos filósofos” (João Calvino, *As Institutas*, III.6.4). “Ela (a doutrina) só será consistente com a piedade se nos estabelecer no temor e no culto

divino, se edificar nossa fé, se nos exercitar na paciência e na humildade e em todos os deveres do amor” (João Calvino, *As pastorais* [1Tm 6.3], p. 164-165). “Visto que todos os questionamentos supérfluos que não se inclinam para a edificação devem ser com toda a razão suspeitos e mesmo detestados pelos cristãos piedosos, a única recomendação legítima da doutrina é que ela nos instrui na reverência e no temor de Deus. E assim aprendemos que o homem que mais progride na piedade é também o melhor discípulo de Cristo, e o único homem que deve ser tido na conta de genuíno teólogo é aquele que pode edificar a consciência humana no temor de Deus” (João Calvino, *As pastorais* [Tt 1.1], p. 300).

235 João Calvino, *As Institutas*, III.2.8.

236 João Calvino, *Efésios*. São Paulo: Parakletos, 1998 (Ef 4.18), p. 136-137.

237 Ver J. Calvino, *As Institutas*, I.15.3 e 4; John Calvin, *Commentaries on The First Book of Moses Called Genesis*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1996 (reimpr.), v. 1 (Gn 1.26-27), p. 92 (Gn 5.1), p. 227; João Calvino, *A verdadeira vida cristã*, p. 37-38; João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 8.7-9), p. 173-174; Juan Calvino, *Breve Instruccion Cristiana*. Barcelona: Fundació Editorial de Literatura Reformada, 1966, p. 25; Francis A. Schaeffer, *A morte da razão*, p. 20ss; Francis A. Schaeffer, *Como viveremos?*, p. 52-53; André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 265ss.; André Biéler, *A força oculta dos protestantes*, p. 47; H. Henry Meeter, *La Iglesia e El Estado*. Michigan: T.E.L.L. (s.d.), Caps. VI e VII, p. 63-91; Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of The European Reformation*, p. 55ss.; Anthony Hoekema, *Criados à imagem de Deus*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999, p. 55-62 (especialmente); G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1984 (reimpr.), especialmente as p. 148ss. Sobre a relação entre o Renascimento e os puritanos, ver Leland Ryken, *Santos no mundo*. São José dos Campos, SP: Fiel, 1992, p. 175-177 (especialmente).

238 Ver Millard J. Erickson, *Introdução à Teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1997, p. 207.

239 John Calvin, *Commentaries on the Epistle of James*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996 (*Calvin's Commentaries*, v. XXII) (Tg 3.9), p. 322.

240 Cf. João Calvino, *As Institutas*, I.2.2.

241 João Calvino, *As pastorais* (1Tm 3.1), p. 82. Schaff usa essa expressão referindo-se à Academia de Genebra, um “berçário de pregadores evangélicos” (Philip Schaff, *History of the Christian Church*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1996, v. VIII, p. 820). Em carta ao Rei Eduardo VI da Inglaterra (janeiro de 1551), na qual ele o instrui quanto ao uso devido das bolsas acadêmicas nas universidades, Calvino diz que “uma vez que as escolas contêm as sementes do ministério, é extremamente necessário conservá-las puras e totalmente livres de toda espécie de erva daninha”. À frente diz que as escolas devem ser pilares do Evangelho (João Calvino, *Cartas de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009, p. 88-89).

242 Data da sessão solene de inauguração, presidida por Calvino, na Catedral de São Pedro (A. Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 192; Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 805; *Calvin*, Textes Choisis par Charles Gagnebin, Egloff, Paris, © 1948, p. 302; Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 195). Na ocasião estavam presentes todo o Conselho e os ministros. Calvino rogou a bênção de Deus sobre a Academia, a qual estava sendo dedicada à ciência e religião. Michael Roset, o secretário de Estado, leu a Confissão de Fé e os estatutos que regeriam a instituição. Beza foi proclamado reitor, ministrando uma aula inaugural em latim. A reunião foi encerrada com uma breve palavra de Calvino e oração pelo próprio (cf. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 805; Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 195). John Knox (1515-1572), que estudou na Academia, escreveria mais tarde a uma amiga (9/12/1556), dizendo ser a Genebra de Calvino “a mais perfeita escola de Cristo que jamais houve na terra desde os dias dos apóstolos” (esta citação, que está nas obras completas de Knox (*Work's*, IV, p. 240), é frequentemente mencionada. Ver, por exemplo: Basil Hall, *John Calvin: Humanist and Theologian*. Floet Street: The Historical Association by George Philip & Son, Ltd., 1956, p. 6 e 36; John T. McNeill, *The History*

and Character of Calvinism, p. 178; Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 263; *Idem*, *The Creeds of Christendom*, v. I, p. 460; Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 167; W. Stanford Reid, John Calvin, John Knox, and the Scottish Reformation. In: James E. Bradley; Richard A. Muller, org. *Church, Word, and Spirit*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1987, p. 149; Machiel A. van den Berg, *Friends of Calvin*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009, p. 228; Douglas Bond, *A poderosa fraqueza de John Knox*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2011, p. 34). Schaff observa que havia uma faculdade em Genebra, desde 1428, chamada “Faculdade Versonnex”, que se destinava à preparação de clérigos; no entanto, ela havia entrado em decadência, sendo reorganizada por Calvino em 1541. A instrução era gratuita. Ainda segundo Schaff, Calvino incentivou a educação fundando diversas escolas estrategicamente distribuídas na cidade. As taxas eram baixas até que foram abolidas (1571) conforme pedido de Beza. “Calvino às vezes é chamado o fundador do sistema de escola pública.” Calvino desejava criar uma grande universidade, contudo os recursos da República eram pequenos para isso, assim ele se limitou à Academia. Todavia, até para criar a Academia ele teve de pedir de casa em casa donativos, conseguindo arrecadar a soma respeitável de 10,024 guilders de ouro. Também diversos estrangeiros que ali residiam contribuíram generosamente, havendo também um genebrino, Bonivard [François Bonivard, 1493-1570], que doou toda a sua fortuna à instituição (cf. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 804-805; Charles Borgeaud, *Histoire l’Université de Genève*. Genebra: Georg; Libraires de L’Université, 1900, p. 214).

243 Cf. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 805; Ronald S. Wallace, *Calvin. Geneva and the Reformation*, p. 99. Em 1564 a Academia contaria com 1.200 alunos nos cursos superiores e 300 nos inferiores (cf. Wilson C. Ferreira, *Calvino: vida, influência e Teologia*, p. 196; A. Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 192; Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 413).

244 Genebra chegou a abrigar mais de 6 mil refugiados vindos da França, Itália, Inglaterra, Espanha e Holanda (cf. Philip Schaff, *History of*

the Christian Church, v. VIII, p. 802; Ricardo Cerni, *Historia del Protestantismo*, 2^a ed. corregida. Edimburgo: El Estandarte de la Verdad, 1995, p. 63), aumentando este número com os estudantes que para lá se dirigiram com a fundação da Academia de Genebra (1559). Lembremo-nos que a população de Genebra era de 9 a 13 mil habitantes (9 mil segundo Reid (W. S. Reid, *A propagação do Calvinismo no século 16*. In: W. Stanford Reid, org. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*, p. 52; 12 mil conforme McNeill (J. T. McNeill, *Los Forjadores del Cristianismo*, v. II, p. 211); 13 mil de acordo com Nichols (Robert H. Nichols, *História da igreja cristã*. São Paulo: CEP, 1978, p. 164); em torno de 10 mil (William G. Naphy, *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003, p. 21, 36). Em 1550 Genebra dispunha de 13.100 habitantes, saltando para 21.400 em 1560. Dez anos depois, em 1570, a população voltaria a 16.000. A casa dos 20 mil habitantes só seria ultrapassada em 1720, atingindo 20.800 (cf. Alfred Perrenoud, *La Population de de Genève du Seizième au Début Du Dix-Neuvième Siècle: Étude Démographique*. Genebra: Libraririe A. Jullien, 1979, v. 1, p. 37). Schaff apresenta dados mais específicos relativos a cada período: cerca de 12 mil habitantes no início do século 16, aumentando para mais de 13 mil em 1543, tendo um surto de crescimento de 1543 a 1550, quando a população saltou para 20 mil (Philip Schaff, *History of the Christian Church*, VIII, p. 802. Ver também Tomas M. Lindsay, *La Reforma y Su Desarrollo Social*. Barcelona: CLIE [1986], p. 117; Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 193). Segundo McGrath, em 1550 a população foi estimada em 13.100 habitantes. Em 1560 era de 21.400 habitantes (Alister E. McGrath, *A vida de João Calvino*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004, p. 145). Biéler estima 10.300 habitantes em 1537, chegando a 13.000 em 1589 (André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 216, 220, 251 [nota 514]). Afora isso, Calvino exerceu poderosa influência por meio da palavra falada e escrita; a sua *Instituição* – contrariamente à *De Clementia* – tornara-se um sucesso editorial desde o seu lançamento em 1536. Wendel nos diz que a primeira edição da *Instituição* esgotou-se em menos de um ano (François Wendel, *Calvin*. Nova York: Harper & Row, Publishers, 1963, p. 113; Justo L. Gonzalez, *A era dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova,

1986 (reimpressão), p. 111). Ou, mais precisamente, em janeiro de 1537 (cf. Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 374) (veja também Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 177-178). Ladurie diz que o ponto mais alto da tipografia de Platter-Lasius foi com a obra de Calvino, a qual “projetara Thomas” (ver Emmanuel Le Roy Ladurie, *O mendigo e o professor: a saga da família Platter no século 16*, v. 1, p. 152, 153, 166). Warfield comenta que “no sentido literal da palavra, este livro pode ser realmente chamado de o trabalho de sua vida (‘life-work’)” (ver B. B. Warfield, *Calvin and Calvinism*, v. V, p. 7). Gonzalez acrescenta: “Sem dúvida alguma, esta foi a obra-prima de Teologia sistemática protestante em todo esse século” (Justo L. Gonzalez, *A era dos reformadores*, p. 112).

Febvre diz que “de 1550 a 1564 (ano da morte de Calvino) serão publicadas 256 edições, das quais 160 em Genebra. *A Institution chrétienne* é, então, sozinha, objeto de 25 reedições, nove latinas e dezesseis francesas das quais a maioria provém dos prelos genebrinos...” (Lucien Febvre; Henry Jean-Martin, *O aparecimento do livro*, p. 442-443). *As Institutas*, concluída em agosto de 1535, teve a sua primeira edição em março de 1536 (Basileia), na tipografia dos “amigos-inimigos” Thomas Platter e Balthasar Lasius, vulgo “Ruch” (sobre a saga da família Platter e as peripécias de Thomas Platter, ver Emmanuel Le Roy Ladurie, *O mendigo e o professor: a saga da família Platter no século 16*, v. 1, *passim*). O trabalho tipográfico foi primoroso: “As páginas de sua *Instituição Cristã* e calvinista, de 1536, não amarelaram passadas quinze gerações”, admira-se Ladurie (Emmanuel Le Roy Ladurie, *O mendigo e o professor: a saga da família Platter no século 16*, v. 1, p. 156). Esta edição original escrita em latim dispunha de seis capítulos em apenas 520 páginas, com formato aproximado de 15x10 – um livro de bolso que facilitava o seu transporte discreto; a última – passando por algumas ampliações, revisões e reorganizações (1536, 1539, 1543 [sem alteração, 1545], 1550 [sem alterações: 1553 e 1554]), até atingir a forma definitiva – publicada em Genebra (1559) na tipografia de Robert Estienne. Esta foi reimpressa duas vezes em 1561. Tive acesso a uma destas, editada em Genebra por Antonius

Rebulins, constando de 980 páginas e mais 67 páginas de índice remissivo (formato 18x11), dividida em 80 capítulos.

Conforme o próprio Calvino nos diz; ele só se satisfaz com o arranjo e ordem desta última (Prefácio à edição de 1559, v. I, p. 45). A tradução francesa (1541) – que não foi simplesmente uma tradução da edição de 1539, tendo muito material da edição de 1536 (ver Alister C. McGrath, *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*. Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell Publishers, 1991 (reimpr.), p. 138) – foi impressa na tipografia de Jean Girard – “uma das glórias da arte impressora do século 16” (André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 218) – (ou de Michel du Bois), em Genebra (1541) – esta edição tem um sabor especial pois, ao que parece, foi traduzida inteiramente por Calvino, não apenas revisada, conforme, ao que parece, aconteceu com as demais traduções francesas (cf. Jacques Pannier, *Introduction à Institution de la Religion Chrestienne*, Paris: Société Les Belles Lettres, 1936, v. I, p. XXII) –, seguindo-se outras: 1545, 1551 (sem alterações: 1553 e 1554), 1557 e a definitiva: 1560. Objetivando facilitar a difusão da obra de Calvino na França, parte da segunda edição latina (1539) circulou subscrita sob o pseudônimo de Alcuino, um anagrama do seu próprio nome que possivelmente visava despistar seus inquisidores (ver Jean Cardier. In: Prefácio à edição francesa: Jean Calvin, *L’Institution Chrétienne*. Genebra: Labor et Fides, 1955, v. I, p. IX; François Wendel, *Calvin*, p. 113-114; Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 297). Ela exerceria poderosa influência sobre as igrejas da França, tendo o Parlamento francês inclusive interditado a obra e destruído alguns volumes (1542) e a Faculdade de Teologia a incluiu entre os livros censurados (23/6/1545) (ver Jean Cardier. In: Prefácio à edição francesa: Jean Calvin, *L’Institution Chrétienne*, p. IX; Jacques Pannier. In: Prefácio à edição francesa comemorativa do 4º. centenário da 1ª edição: Jean Calvin, *Institution de la Religion Chrestienne*. Paris: Société Les Belles Lettres, 1936, v. I, p. XX-XXI; François Wendel, *Calvin*, p. 116-117; Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 383; Alister E. McGrath, *A vida de João Calvino*, p. 159-160). Apesar das sucessivas edições ampliadas da *Instituição*, a realidade é que a sua

Teologia não mudou. As modificações refletem, na verdade, mais uma preocupação pedagógica do que metodológica e menos ainda teológica (ver Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*. Oxford, UK & Cambridge, USA, Blackwell Publishers, 1991 (reimpr.), p. 148). É bom lembrar que toda a sua obra foi produzida não num clima de sossego e paz, numa “torre de marfim”, mas em meio a inúmeros problemas: administrativos, domésticos, financeiros e, principalmente, de saúde (ver John Calvin, To Farel, “Letters”, *John Calvin Collection* (CD-ROM) (Albany, OR: Ages Software, 1998), nº. 34; John Calvin, To the Physicians of Montpelier, “Letters”, *John Calvin Collection* (CD-ROM), nº. 665; John Calvin, To Monsieur de Falais, “Letters”, *John Calvin Collection* (CD-ROM), 161; T. H. L. Parker, *Portrait of Calvin*, p. 72; Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 131-132; David Mathis, Introdução: a glória divina e a labuta diária. In: John Piper; David Mathis, org. *Com Calvino no teatro de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 15-16 (em especial). É interessante uma observação semelhante feita por Rossi a respeito do surgimento da Ciência moderna (ver Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 9).

Não é exagero dizer que graças à sua profundidade e coerência teológica, as *Institutas* tem para a Igreja Protestante a mesma relevância da *Suma Teológica* de Aquino para a Igreja Católica (ver Preserved Smith, *The Age of The Reformation*. Nova York: Henry Holt and Company, 1920, p. 163; J. T. McNeill, *Los Forjadores del Cristianismo*, v. II, p. 213. Ver outras comparações em T. H. L. Parker, *Portrait of Calvin*. Londres: SCM Press LTD., 1954, p. 38-39; Vicente T. Lessa, *Calvino 1509-1564: sua vida e obra*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana (s.d.), p. 74,78; Alister E. McGrath, *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à Teologia cristã*, p. 111). No entanto, deve ser lembrado que o campo das comparações entre Aquino e Calvino não pode avançar em demasia, considerando o objetivo mais pedagógico que metodológico de Calvino que se harmonizava muito mais com o ideário humanista do que com o escolástico (cf. Alister E. McGrath, *A vida de João Calvino*, p. 174-175).

Assim como a edição definitiva da *Instituição*, a primeira edição encontra-se traduzida para o espanhol diretamente do latim (*Institución de la Religión Cristiana*. Buenos Aires: La Aurora [1958] [*Obras Clásicas de la Reforma*, vols. XV e XVI], 2 vols.). A edição definitiva da *Instituição* (latim: 1559; francês: 1560), seguindo a ordem do Credo Apostólico, pode ser, *grosso modo*, assim esboçada:

I – Do conhecimento de Deus, o Criador (Teologia)

II – Do conhecimento de Deus, o Redentor (Cristologia)

III – O Espírito Santo e a aplicação da obra salvadora de Cristo (Pneumatologia/Soteriologia)

IV – Os meios externos de salvação: a igreja e os sacramentos (Eclesiologia) (um esboço mais detalhado pode ser encontrado em Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 186).

245 James MacKinnon, *Calvin and the Reformation*. Londres: Longmans, Green, and Co. 1936, p. 196.

246 T. H. L. Parker em Prefácio à versão inglesa do Comentário de Daniel (João Calvino, *O profeta Daniel: 1-6*. São Paulo: Parakletos, 2000, v. 1, p. 13).

247 João Calvino, *As pastorais* (1Tm 2.4), p. 60. Ver também John Calvin, *Calvin's Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996 (reimpr.), v. XII (Ez 18.23), p. 246-249. Para um estudo sobre a visão missionária de Calvino, ver James MacKinnon, *Calvin and the Reformation*. Londres: Longmans, Green, and Co. 1936, p. 195-205; Philip E. Hughes, John Calvin: Director of Missions. In: John H. Bratt, org. *The Heritage of John Calvin*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1973, p. 40-54; R. Pierce Beaver, The Genevan Mission to Brazil. In: J. H. Bratt, org. *The Heritage of John Calvin*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1973, p. 55-73; W. Stanford Reid, Calvin's. Genebra: A Missionary Centre. In: Richard C. Gamble, org. *Calvin's work in Geneva*. Nova York: Garland Pub., 1992; J. Vanden Berg, Calvino y las Misiones. In: Jacob T. Hoogstra, org. Juan Calvino, *Profeta Contemporáneo*. Barcelona: CLIE, 1973, p. 169-185; S. L. Morris, The Relation of Calvin and Calvinism to Missions. In: R. E. Magill, org. *Calvin Memorial Addresses*. Richmond VA: Presbyterian Committee of Publication, 1909, p. 127-146; Antonio Carlos Barro, A consciência missionária de João Calvino. In: *Fides*

Reformata. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, 3/1 (1998), 38-49; Ray Van Neste, John Calvin on Evangelism and Missions. In: <http://wwwFOUNDERS.org/FJ33/article2.html> (consultado em 14/1/2009); Frank A. James III, Calvin, the Evangelist. In: <http://www.rts.edu/quarterly/fall01/james.html> (consultado em 8/11/2007).

248 John Calvin, *Calvin's Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996 (reimpr.), v. XVII (Mt 28.19), p. 384.

249 João Calvino, *As Institutas da Religião Cristã: edição especial com notas para estudo e pesquisa*, v. 3 (III.9.39), p. 124. Conforme já citamos: “Como nós não sabemos quem são os que pertencem ou deixam de pertencer ao número e companhia dos predestinados, devemos ter tal afeto, que desejemos que todos se salvem; e assim, procuraremos fazer a todos aqueles que encontrarmos, sejam participantes de nossa paz (...). Quanto a nós concerne, deverá ser a todos aplicada, à semelhança de um remédio, salutar e severa correção, para que não pereçam eles próprios, ou a outros não percam. A Deus, porém, pertencerá fazê-la eficaz àqueles a quem pré-conheceu e predestinou” (João Calvino, *As Institutas*, III.23.14).

250 John Calvin, *Calvin's Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996 (reimpr.), v. VII (Is 12.5), p. 403.

251 “Foi dessa escola que saiu toda uma elite culta que difundiu a Reforma na Europa inteira” (Eric Fuchs, Calvino. In: Monique Canto-Sperber, org. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2003, v. 1, p. 184b).

252 Marc Venard, O Concílio Lateranense V e o Tridentino. In: Giuseppe Alberigo org. *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 339. Do mesmo modo escreve Willemart: “Genebra torna-se o centro de formação dos pastores que serão enviados para todas as comunidades francesas e que permitirão a unidade da Igreja Evangélica Reformada” (Philippe Willemart, *A Idade Média e a Renascença na literatura francesa*. São Paulo: Annablume, 2000, p. 42).

253 Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 414.

254 Cf. Charles W. Baird, *A liturgia reformada: ensaio histórico*. Santa Bárbara D'Oeste, SP: Socep, 2001, p. 29.

255 *Apud* Charles W. Baird, *A liturgia reformada: ensaio histórico*, p. 30.

256 Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, v. I, p. 128-129; Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 415 e Elisabeth L. Eisenstein, *A revolução da cultura impressa: os primórdios da Europa moderna*. São Paulo: Editora Ática, 1998, p. 185. Expressão já usada por Schaff. Ver *The Creeds of Christendom*, v. I, p. 445. Lindberg usa figura análoga denominando Genebra de “uma espécie de Vaticano protestante” (Carter Lindberg, *As reformas na Europa*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2001, p. 326). É curioso que, mesmo Calvino tendo uma alma francesa, ele jamais deixaria a igreja de Genebra; quando foi convidado a pastorear a Primeira Igreja Protestante de Paris, não aceitou (cf. P. Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 807).

257 “No Cristianismo evangélico não existe papa que pode falar *ex cathedra*, e assim impor pronunciamentos infalíveis aos fiéis” (John Richard De Witt, *O que é a fé reformada?* In: John R. De Witt; Terry L. Johnson; F. Solano Portela, *O que é a fé reformada?* São Paulo: Editora Os Puritanos, 2001, p. 9).

258 Barth, combatendo a figura de Genebra como a Roma do Protestantismo, escreveu que era um equívoco revestir “a instituição cristã, as ordenanças eclesiásticas e a própria pessoa de Calvino de uma autoridade profética e apostólica (...) Primeiramente, o termo Roma protestante é uma flor de retórica sentimental. A ‘Roma protestante’ nunca existiu – senão em caricaturas, bem-intencionadas ou malévolas” (Karl Barth, em Introdução à obra, *Calvin*, Textes Choisis par Charles Gagnebin, p. 11).

259 Conforme mencionamos, Calvino pessoalmente chegou a sair pedindo donativos de casa em casa para a escola. Ver André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 192-193; Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 804-805. Ver também L. Luzuriaga, *História da educação e da pedagogia*, 17^a. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987, p. 108-116; Ruy A. C. Nunes, *História da educação no Renascimento*, p. 97-102; T. R. Giles, *História da*

educação, p. 119-128; Wilson C. Ferreira, *Calvino: vida, influência e Teologia*, p. 193,196.

260 Ver André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 28; Wilson C. Ferreira, *Calvino: vida, influência e Teologia*, p. 188-189.

261 John Calvin, *Golden Booklet of the True Christian Life*, 6ª. ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1977, p. 17. Ver também João Calvino, *As Institutas* (1541), Iv. 17.

262 P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, v. I, p. 445.

263 Quanto à influência de Calvino sobre Knox, ver W. Stanford Reid, John Calvin, John Knox, and the Scottish Reformation. In: James E. Bradley; Richard A. Muller, org. *Church, Word, and Spirit*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1987, p. 141-151.

264 *Planejamento da educação: um levantamento mundial de problemas e prospectivas*, conferências promovidas pela Unesco. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1975, p. 4.

265 Ver Wilson C. Ferreira, *Calvino: vida, influência e Teologia*, p. 198.

266 *Apud* Leland Ryken, *Santos no mundo*, p. 168.

267 Cito, como curiosidade, que mais tarde o Regente Feijó tentará trazer os “irmãos morávios”, ao Brasil (1836), com o objetivo de trabalhar na catequese dos índios. Contudo, lamentavelmente eles estavam “impossibilitados de atender” o convite (ver Daniel P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil [Rio de Janeiro e Província de São Paulo]*. São Paulo: Martins Fontes [1951], v. I, p. 41).

268 Ele foi alcunhado de “Bacon da pedagogia” e de “O Galileu da educação” (J. Michelet, *Nos fils*, Paris: Librairie Internationale 1870, p. 175. Ver Gabriel Compayré, *Histoire Critique des Doctrines de L'Éducation en France Depuis le Seizième Siècle*, 2ª ed. Paris: Librairie Hachette Et Cie. 1880, v. I, p. 249; J. P. Piobetta, João Amos Comenius. In: Jean Château, et al., *Os grandes pedagogistas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978, p. 131; M. F. Sciacca, *O problema da educação*. São Paulo: Herder/Edusp, 1966, p. 396).

269 Cf. Frederick Eby, *História da educação moderna*, 5ª. ed. Porto Alegre, RS: Editora Globo, 1978, p. 154.

270 Nos séculos 17-18, juntamente com o Catecismo de Lutero, a obra ilustrada de Comênio era amplamente estudada em Leipzig (cf.

Elisabeth L. Eisenstein, *A revolução da cultura Impressa: os primórdios da Europa moderna*. São Paulo: Editora Ática, 1998, p. 53).

271 Título da obra de Will S. Monroe, publicada em Boston (1892): "*Comenius, the evangelist of modern pedagogy*".

272 Cf. Paul Kleinert, Comenius. In: Philip Schaff, org. *Religious Encyclopaedia: or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, v. I, p. 517 e John C. Osgood, Comenius. In: Harry S. Ashmore, Editor in Chief. *Encyclopaedia Britannica*. Chicago: *Encyclopaedia Britannica*, INC., 1962, v. 6, p. 100; Salomon Bluhm, Johann Amos Comenius. In: Lee C. Deighton, editor-in chief. *The Encyclopedia of Education* (s. cidade), The Macmillan Company & The Free Press, 1971, v. II, p. 301.

273 Ele foi o primeiro governador de Connecticut, sendo reeleito em várias ocasiões. Foi também o primeiro astrônomo da América e o primeiro habitante da Colônia a tornar-se membro da Real Academia Britânica (1663) (cf. Richard L. Greaves, *The Puritan Revolution and Educational Thought: Background for Reform*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1969, p. 79; Perry Miller; Thomas H. Johnson, org. *The Puritans*, Mineola. Nova York: Dover Publications (2 volumes bounds as one), 1991, p. 740 e John Winthrop. In: Harry S. Ashmore, Editor in Chief. *Encyclopaedia Britannica*. Chicago: *Encyclopaedia Britannica*, INC. 1962, v. 23, p. 671). A Real Academia era dominada por puritanos (cf. Alister E. McGrath, *A vida de João Calvino*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004, p. 286).

274 Ver John C. Osgood, Comenius. In: Harry S. Ashmore, Editor in Chief. *Encyclopaedia Britannica*. Chicago: *Encyclopaedia Britannica*, INC. 1962, v. 6, p. 100; N. Abbagnano; A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, p. 303; Joaquim Ferreira Gomes, Introdução à didáctica magna. In: João Amós Coménio, *Didáctica magna*, p. 17; Christopher Hill, *Origens intelectuais da revolução inglesa*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, 82; Inez Augusto Borges, *Educação e personalidade: a dimensão sócio-histórica da educação cristã*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2002, p. 59.

275 Cf. Salomon Bluhm, Johann Amos Comenius. In: Lee C. Deighton, editor-in chief. *The Encyclopedia of Education*, v. II, p. 302.

276 O poema completo:

Velho Fortunato, novo habitante do mundo verdadeiro
Que seu esforço desenhou para nós:
Livre, mas mesmo assim comovido por nossos males,
Você vê as coisas humanas e as brigas insanas;
Observando os segredos dos céus e o esplendor das coisas,
Você tem agora a Pansofia que na terra lhe foi negada:
Não abandone a esperança; a sua obra superará a morte,
As sementes que você espalhou caíram na terra fértil.
As gerações futuras colherão os frutos que estão crescendo,
O destino, sem falhar, sabe manter os seus compromissos.
Paulatinamente, a natureza se abre e, felizes, poderemos conhecê-la,

Se nos unirmos nos nossos esforços, desta vez.

Tempo virá, Comenius, quando as multidões de gente boa

Honrarão o sonho das suas esperanças e aquilo que você fez.

(Tradução de B. Araújo) (ver Bohumila B. de Araújo, *A atualidade do pensamento pedagógico de J. A. Comenius*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 1996, “Anexo B”, p. 167).

277 João Amós Comênio, *Didáctica magna*, 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1985), X.1. p. 145.

278 João Amós Comênio, *Didáctica magna, Dedicatória*, 18-19, p. 65.

279 João Amós Comênio, *Didáctica magna*, X.3. p. 146. Como curiosidade, cito que em 1987 a Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro fez a seguinte pergunta: “Qual será a opção do educador: reproduzir a atual sociedade ou lutar para transformá-la?” (Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro: *Questionando a avaliação*. In: *Avaliação*, 1987, p. 5.) Pergunta atual? Relevante? Talvez... Em 1657, Comênio já fornecera a resposta: “as escolas são oficinas da humanidade”.

Como é notório na História, o advento da imprensa trouxe uma maior difusão da literatura impressa, bem como acarretou gradativamente um aumento significativo da alfabetização. “Nos países reformados e nas nações católicas, nas cidades e nos campos, no Velho e no Novo Mundo, a familiaridade com a escrita progride,

dotando as populações de competências culturais que antes constituíam apanágio de uma minoria”, escreve Roger Chartier (Roger Chartier, *As práticas da escrita*. In: R. Chartier, org. *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, v. 3, p. 116). O autor sustenta que foi com o pietismo que a prática da leitura se difundiu amplamente na Alemanha (*idem, ibidem*, p. 121-122. Do mesmo modo, ver José Andrés-Gallego, *História da gente pouco importante: América e Europa até 1789*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 103). Mais à frente ele reconhece que a leitura e posse de livros se tornaram mais evidentes nos países protestantes. “À frente da Europa que possui livros estão incontestavelmente as cidades dos países protestantes. Por exemplo, em três cidades da Alemanha renana e luterana – Tübingen, Speyer e Frankfurt –, os inventários com livros constituem em meados do século 18 respectivamente 89%, 88% e 77% do total registrado. Assim, é grande a diferença em relação à França católica, seja na capital (na década de 1750 apenas 22% dos inventários parisienses incluem livros), seja na província (nas novas cidades do Oeste francês a porcentagem é de 36% em 1757-1758; em Lyon, de 35% na segunda metade do século). Ao contrário, a diferença é pequena com relação a outros países protestantes – mesmo que majoritariamente rurais como, por exemplo, os da América.

“No final do século 18, 75% dos inventários no condado de Worcester, em Massachusetts, 63% em Maryland, 63% na Virgínia assinalam a presença de livros – o que traduz um belo progresso em comparação com o século anterior, no qual a porcentagem das melhores regiões não passava de 40%.

“Deste modo, a fronteira religiosa parece um fator decisivo no tocante à posse do livro. Nada o mostra melhor que a comparação das bibliotecas das duas comunidades numa mesma cidade. Em Metz, entre 1645-1672, 70% dos inventários dos protestantes incluem livros contra apenas 25% dos inventários católicos. E a distância é sempre muito acentuada, seja qual for a categoria profissional considerada: 75% dos nobres reformados têm livros, mas apenas 22% dos católicos os possuem, e as porcentagens são de 86% e 29% nos meios jurídicos, 88% e 50% na área médica, 100% e 18% entre pequenos funcionários,

85% e 33% entre comerciantes, 52% e 17% entre artesãos, 73% e 5% entre 'burgueses', 25% e 9% entre trabalhadores braçais e agrícolas. Mais numerosos como proprietários de livros, os protestantes também possuem mais livros: os reformados membros das profissões liberais têm em média, o triplo dos seus homólogos católicos; a situação é idêntica para comerciantes, artesãos ou pequenos funcionários; e entre os burgueses a diferença é ainda maior, com bibliotecas calvinistas dez vezes mais ricas que as dos católicos.

"A essa diferença na posse do livro acrescentam-se outras que opõem a própria economia das bibliotecas às práticas da leitura. Nos países luteranos, seja qual for o nível social de seu proprietário, todas são organizadas em torno do mesmo conjunto de livros religiosos" (*idem, ibidem*, p. 131-133).

O autor mostra, com alguns testemunhos históricos, que toda a cultura protestante estava vinculada à leitura da Bíblia (ver *idem, ibidem*, p. 133ss).

D. S. Schaff observou corretamente que: "Para o protestante, a Bíblia é um livro popular, um livro tanto para o lar como para o santuário, tanto para a choupana como para o gabinete do erudito. Traduzida para a linguagem do leitor, ela será tão livre como o ar e a luz do sol. É o livro da vida, a mensagem do Evangelho. Como é franca a mensagem para todos os que a aceitem, assim o volume que contém a mensagem deve ser aberto a todos os que queiram ler" (D. S. Schaff, *Nossa crença e a de nossos pais*, p. 172-173).

280 João Amós Comênio, *Didáctica magna*, p. 71.

281 João Amós Comênio, *Didáctica magna*, p. 425. É importante ler todo o capítulo.

282 João Amós Comênio, *Didáctica magna*, IX.1, p. 139.

283 Ver João Amós Comênio, *Didáctica magna*, XXIV. 1ss. p. 353ss. Melanchthon, antes de Comênio, sustentava que o objetivo da escola era promover a "piedade evangélica" (cf. Franco Cambi, *História da pedagogia*. São Paulo: Editora Unesp, 1999, p. 251). "A única coisa que, segundo a autoridade de Paulo, realmente merece ser denominada de *conhecimento* é aquela que nos instrui na confiança e no temor de Deus,

ou seja, na piedade” (João Calvino, *As pastorais*. São Paulo: Parakletos, 1998 (1Tm 6.20), p. 187).

284 João Amós Comênio, *Didáctica magna*, XII, p. 163-164.

285 João Amós Comênio, *Didáctica magna*, XXIV. 15, p. 365.

286 João Amós Comênio, *Didáctica magna (Introdução)*, p. 44. Ver as p. 73-74, 157.

287 João Amós Comênio, *Didáctica magna*, p. 76.

288 João Amós Comênio, *Didáctica magna*, III.5, p. 92. Ver a p. 358.

289 João Amós Comênio, *Didáctica magna*, II.10, p. 87.

290 João Amós Comênio, *Didáctica magna*, III.3, p. 91.

291 João Amós Comênio, *Didáctica magna*, III.6, p. 93.

292 João Amós Comênio, *Didáctica magna*, p. 75.

293 João Amós Comênio, *Didáctica magna*, IV. 1, p. 95.

294 João Amós Comênio, *Didáctica magna*, IV. 6, p. 97.

295 João Amós Comênio, *Didáctica magna*, IV. 6, p. 97. Ver a p. 353.

296 João Amós Comênio, *Didáctica magna*, XXIV. 10, p. 356.

297 João Amós Comênio, *Didáctica magna*, XXIV. 19, p. 360.

298 João Amós Comênio, *Didáctica magna*, XXIV. 20, p. 360.

299 Chefe de uma hoste de soldados mercenários da Europa nos séculos 15 e 16.

300 H. R. Trevor-Roper, *Religião, reforma e transformação social*. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, c. 1981, p. 20 e 22.

301 “O nome da máquina [*tripalium*] de três pés destinada a ferrar os animais indóceis, tornada a maneira corrente de designar um instrumento de tortura” (Jacques Le Goff; Nicolas Truong, *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 65).

302 Cf. Suzana Albornoz, *O que é trabalho*, 6^a. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004 (6^a. reimpressão), p. 10.

303 Cf. Trabalho. In: José Pedro Machado, *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Lisboa: Confluência, 1956, II, p. 2.098; Trabalhar. In: Aurélio B. H. Ferreira, *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, 2^a ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 1.695; Antônio Geraldo da Cunha, *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*,

2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991, p. 779; Trabajar. In: J. Corominas, *Diccionario Crítico Etimológico de la lengua Castellana*. Madri: Editorial Gredos (1954), v. 4, p. 520-521; Trabalho. In: Antonio Houaiss, org. *Enciclopédia Mirador Internacional*. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil, 1987, v. 19, p. 10.963-10.964; Jacques Le Goff, Trabalho. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, coords. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP/São Paulo, SP: Editora da Universidade Sagrado Coração/Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 2, p. 559-560.

304 Jacques Le Goff, Trabalho. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, coords. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, v. 2, p. 560. Do mesmo modo: Jacques Le Goff; Nicolas Truong, *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 66.

305 Cf. Paul Schrecker, *Work and History*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1948, p. 12-18. Ver também Trabalho. In: José Ferrater Mora, *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001, v. 4, p. 2.900-2.903.

306 Devo esta observação a Forrester (W. R. Forrester, *Christian Vocacion: Studies in Faith and Work*. Londres: Lutterworth Press, 1951, p. 121).

307 Ver Platão, *República*, 369ss.; Aristóteles, *Política*, 1.328b; *idem*, *Metafísica*, I.1. Veja também a interpretação do conceito grego, feita por Ferrater Mora (Trabajo. In: José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia*, 5ª. ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969, v. II, p. 819-822; Alan Richardson, Work. In: Alan Richardson, org. *A Theological Word Book of the Bible*, 13ª ed. Londres: SCM Press, 1975, p. 285).

308 Ver Aristóteles, *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. IV), 1973, X.7-8.

309 Cf. Ray Pennings, Trabalhando para a glória de Deus. In: Joel R. Beeke, *Vivendo para a glória de Deus: uma introdução à fé reformada*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2012 (reimpressão), p. 367.

310 Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1996, Verso 310 (o texto é bilíngue. Optei por fazer a tradução).

311 Em Hesíodo encontramos o exemplo característico da interpretação linear da História, que apresenta um processo finito e

pessimista. Ele entendia que a História se move partindo da idade do ouro, passando pela da prata e de bronze até chegar finalmente à de ferro (ver Otto A. Piper, *A interpretação cristã da História*. São Paulo: Coleção da Revista de História, 1956, 18).

312 Ver Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1996, versos 115-120. Para uma análise deste conceito, ver W. R. Forrester, *Christian Vocation: Studies in Faith and Work*. Londres: Lutterworth Press, 1951, p. 121-126.

313 Ver W. Wrede Fowler, *Social Life at Rome in the Age of Cicero*, cap. II (<http://www.readcentral.com/chapters/W-Warde-Fowler/Social-life-at-Rome-in-the-Age-of-Cicero/003>) (acessado em 17.3.2012); Battista Mondin, *O homem, quem é ele?* São Paulo: Paulinas, 1980, p. 193; W. R. Forrester, *Christian Vocation: Studies in Faith and Work*. Londres: Lutterworth Press, 1951, p. 127-128.

314 Ver J. I. Packer, Carpinteiro. In: Colin Brown, org. ger. *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, v. I, p. 364-365; Paul Johnson, *História dos judeus*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1989, p. 174.

315 Alfred Edersheim, *The Life and Times of Jesus The Messiah*, 3ª ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971, 1981 (reimpr.), v. I, p. 252.

316 Conferir, entre outros: William Barclay, *El Nuevo Testamento Comentado*. Buenos Aires: La Aurora, 1974, v. 7 (At 18.1-11), p. 145; John Stott, *O incomparável Cristo*. São Paulo: ABU, 2006, p. 134.

317 *Talmude*, cujo nome significa “instrução”, consiste numa coleção de leis rabínicas com seus comentários interpretativos a respeito das leis de Moisés, compilada entre o ano 100 e 500 da Era Cristã (ver, entre outros: W. White Jr., *Talmude*. In: Merrill C. Tenney, org. ger., *Enciclopédia da Bíblia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, v. 5, p. 738-744; C. L. Feinberg, *Talmude e Midrash*. In: J. D. Douglas, org. ger. *O Novo Dicionário da Bíblia*. São Paulo, SP: Junta Editorial Cristã, 1966, v. III, p. 1.560-1.561.

318 *Apud* Joachim Jeremias, *As parábolas de Jesus*, 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 144. Quanto às profissões consideradas suspeitas pelo alto grau de perigo de ingressar em práticas pecaminosas, ver J. Jeremias, *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisa de história econômica-social no período neotestamentário*. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 403ss.

319 “Porque o reino dos céus é semelhante a um dono de casa que saiu de madrugada para assalariar trabalhadores para a sua vinha. ² E, tendo ajustado com os trabalhadores a um denário por dia, mandou-os para a vinha (...) ⁸ Ao cair da tarde, disse o senhor da vinha ao seu administrador: Chama os trabalhadores e paga-lhes o salário, começando pelos últimos, indo até aos primeiros” (Mt 20.1-2,8). “E que vos parece? Um homem tinha dois filhos. Chegando-se ao primeiro, disse: Filho, vai hoje trabalhar na vinha” (Mt 21.28). “O que recebera cinco talentos saiu imediatamente a negociar com eles e ganhou outros cinco” (Mt 25.16). “É como um homem que, ausentando-se do país, deixa a sua casa, dá autoridade aos seus servos, a cada um a sua obrigação, e ao porteiro ordena que vigie” (Mc 13.34).

320 “Trabalhai, não pela comida que perece, mas pela que subsiste para a vida eterna, a qual o Filho do Homem vos dará; porque Deus, o Pai, o confirmou com o seu selo” (Jo 6.27). “É necessário que façamos as obras daquele que me enviou, enquanto é dia; a noite vem, quando ninguém pode trabalhar” (Jo 9.4).

321 “E, então, se dirigiu a seus discípulos: A seara, na verdade, é grande, mas os trabalhadores são poucos. Rogai, pois, ao Senhor da seara que mande trabalhadores para a sua seara” (Mt 9.37-38).

322 Hermann W. Beyer, Servir, serviço. In: G. Kittel, org. *A igreja do Novo Testamento*. São Paulo: Aste, 1965, p. 275. Ver também J. Stam, Diácono, diaconisa. In: Merrill C. Tenney, org. ger., *Enciclopédia da Bíblia*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008, v. 2, p. 151.

323 “Depois disto, deixando Paulo Atenas, partiu para Corinto. Lá, encontrou certo judeu chamado Áquila, natural do Ponto, recentemente chegado da Itália, com Priscila, sua mulher, em vista de ter Cláudio decretado que todos os judeus se retirassem de Roma. Paulo aproximou-se deles. E, posto que eram do mesmo ofício, passou a morar com eles e ali **trabalhava** ἐργάζομαι (o modo imperfeito do verbo sugere que Paulo passou algum tempo neste trabalho), pois a profissão deles era **fazer tendas** (*σκηνοποιός) (também: “artesão de couro”)” (At 18.1-3). A palavra tinha uma gama maior de aplicação. Ver o sugestivo comentário de Barclay (William Barclay, *El Nuevo Testamento Comentado*. Buenos Aires: La Aurora, 1974, v. 3 (Mc 6.1-6), p. 153).

324 “Até à presente hora, sofremos fome, e sede, e nudez; e somos esbofeteados, e não temos morada certa, e nos **afadigamos** (κοπιῶω), **trabalhando** ἐργάζομαι com as nossas próprias mãos. Quando somos injuriados, bendizemos; quando perseguidos, suportamos” (1Co 4.11-12). O verbo κοπιῶω e o substantivo κόπος descrevem um trabalho estafante, difícil, árduo, trabalhar até à exaustão. Curiosamente, Paulo é quem mais utiliza esta palavra para se referir ao seu ministério: “... em tudo recomendando-nos a nós mesmos como ministros de Deus: na muita paciência, nas aflições, nas privações, nas angústias, nos açoites, nas prisões, nos tumultos, nos **trabalhos** (κόπος)...” (2Co 6.4-5). (ver At 20.35; 2Co 11.23,27).

325 Devem ser considerados merecedores de dobrados honorários os presbíteros que presidem bem, com especialidade os que se **afadigam** (κοπιῶω) na **palavra** (λο/γοι) e no **ensino** (διδασκαλία). Pois a Escritura declara: Não amordaces o boi, quando pisa o trigo. E ainda: O **trabalhador** (ἐργάτης) é digno do seu salário (1Tm 5.17-18).

326 Hesíodo escreveu algo parecido relacionando a preguiça à fome: “Mas tu, lembrando sempre do nosso conselho, trabalha, ó Perses, divina progênie, para que a fome te deteste, e te queiras a bem coroada e venerada Deméter [deusa da agricultura], enchendo-te de alimentos o celeiro; pois a fome é sempre do ocioso companheira...” (Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1996, versos 298-302).

327 Ver William Barclay, *El Nuevo Testamento Comentado*. Buenos Aires: La Aurora, 1973, v. 11 (2Ts 3.6-18), p. 226-227. Da mesma maneira, com uma visão mais crítica, William Hendriksen, *1 e 2 Tessalonicenses*. São Paulo: Cultura Cristã, 1998 (2Ts 3.10), p. 299-300 e I. Howard Marshall, *e 2 Tessalonicenses*. São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 1984 (2Ts 3.10), p. 259-260.

328 Documento anônimo amplamente aceito, em razão de sua pretensão de ter sido redigido pelos apóstolos, daí o seu nome completo, *Didaquê: ensino do Senhor por meio dos doze apóstolos*.

329 Texto completo em
<http://www.monergismo.com/textos/credos/didaque.htm> (acessado em 19.3.2012). Para uma tradução diferente, ver *Didaquê*, XII. In: *O Didaquê*, J. G. Salvador, org. São Paulo: Imprensa Metodista, 1957, p. 74.

330 Literalmente: “*trabalhe arduamente com as próprias mãos*”.

331 “*Compartilhai as necessidades dos santos; praticai a hospitalidade*” (Rm 12.13).

332 Citado por Jacques Le Goff, Trabalho. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, coords. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP/São Paulo, SP: Editora da Universidade Sagrado Coração/Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 2, p. 570.

333 Cf. Jacques Le Goff, Trabalho. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, coords. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, v. 2, p. 566; Jacques Le Goff, *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa, 1980, p. 88ss. Na Antiguidade, “O exercício das habilidades manuais é socialmente depreciado: elas arruinam a alma e o corpo e *aviltam* aqueles que a elas se dedicam” (Catherine Larrère, Trabalho. In: Monique Canto-Sperber, org. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2003, v. 2, p. 718).

334 βαναυσία está associada à “vida e hábitos de um mecânico” βαναυσοῦς; metaforicamente é aplicada a “mau gosto” e “vulgaridade” (ver Liddell; Scott, *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1935, p. 128b). Ver, por exemplo, Aristóteles, *A política*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint (s.d.), v. 2.1-6. p. 141-143.

335 “A Escolástica (contribuiu) para despojar de todo o prestígio e de todo o valor espiritual as atividades profissionais pela precedência que dava à contemplação sobre a ação” (André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 539).

336 Nancy R. Pearcey; Charles B. Thaxton, *A alma da Ciência*. São Paulo: Cultura Cristã, 2005, p. 22.

337 Ver Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967, p. 52ss. Havia, na realidade, opiniões divergentes entre as ordens eclesiásticas a respeito do valor do trabalho manual (ver Jacques Le Goff, Trabalho. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, coords. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, v. 2, p. 568-570).

338 Cf. Leland Ryken, *Redeeming the Time: A Christian Approach to Work and Leisure*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1995, p. 75. Ver também Jacques Le Goff, Trabalho. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, coords. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru,

SP/São Paulo, SP: Editora da Universidade Sagrado Coração/Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 2, p. 570.

339 H. Pirenne, *História econômica e social da Idade Média*, 6ª. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982, p. 19.

340 “A partir do século 8º., os termos originários da palavra *labor*, como *labores*, que designam mais os frutos do trabalho do que castigo, são os signos tangíveis de uma valorização do trabalho agrícola e rural” (Jacques Le Goff; Nicolas Truong, *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 66).

341 Ver Jacques Le Goff, Trabalho. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, coords. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, v. 2, p. 568-569; José Ferrater Mora, Trabalho. In: *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001, v. 4, p. 2901b; Jacques Le Goff; Nicolas Truong, *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 66-67.

342 Jacques Le Goff, O homem medieval. In: Jacques Le Goff, dir. *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 29. Do mesmo modo, R. H. Tawney, *A religião e o surgimento do capitalismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971, p. 72. Walzer escreveu: “Cria-se que esta hierarquia social não só se refletia no corpo humano, como também no cosmos, no universo de Deus: assim como a cabeça governa o corpo – argumentavam os escritores medievais –, Deus governa o mundo, e o rei governa a organização política; assim como os anjos estão abaixo de Deus em nove gamas e ordens, as partes nobres do corpo político estão abaixo do rei, e os sacerdotes do corpo de Cristo, abaixo de Cristo. A desigualdade, portanto, defendia os padrões estabelecidos de obediência e deferência que faziam a atividade política independente tão difícil na prática como inconcebível na teoria” (Michael Walzer, *La revolución de los santos: Estudio sobre los orígenes de la política radical*. Buenos Aires: Katz Editores, 2008, p. 21).

343 Cf. Jacques Le Goff; Nicolas Truong, *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 66.

344 Jacques Le Goff; Nicolas Truong, *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 64-65.

345 Jacques Le Goff; Nicolas Truong, *Uma história do corpo na Idade Média*. p. 65.

346 André Biéler, *A força oculta dos protestantes*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999, p. 118. Ver Jacques Le Goff, *Mercadores e banqueiros da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, *passim*.

347 Jacques Verger, Universidade. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, coords. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, v. 2, p. 574.

348 Charles Colson; Harold Fickett, *Uma boa vida*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008, p. 41.

349 John A. Mackay, *O sentido da vida*, 2ª ed. São Paulo: Imprensa Metodista, 1971, p. 27.

350 “Indo eles de caminho, entrou Jesus num povoado. E certa mulher, chamada Marta, hospedou-o na sua casa. Tinha ela uma irmã, chamada Maria, e esta quedava-se assentada aos pés do Senhor a ouvir-lhe os ensinamentos. Marta agitava-se de um lado para outro, ocupada em muitos serviços. Então, se aproximou de Jesus e disse: Senhor, não te importas de que minha irmã tenha deixado que eu fique a servir sozinha? Ordena-lhe, pois, que venha ajudar-me. Respondeu-lhe o Senhor: Marta! Marta! Andas inquieta e te preocupas com muitas coisas. Entretanto, pouco é necessário ou mesmo uma só coisa; Maria, pois, escolheu a boa parte, e esta não lhe será tirada” (Lc 10.38-42).

351 Cf. Ulrich H. J. Körtner, Calvinisme et Capitalisme. In: Martin E. Hirzel; Martin Sallmann, org., *Calvin et le Calvinisme*. Genebra: Labor et Fides, 2008, p. 252.

352 André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990, p. 538-539.

353 John Calvin, *Commentaries on The First Book of Moses Called Genesis*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co, 1996 (reimpr.), v. 1 (Gn 2.15), p. 125.

354 *Arvus* significa “arável”. *Arvum* significa “terra lavrada”, “campo”, “terreno”.

355 Ver Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 52 (e notas correspondentes); André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990, p. 628; Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, 21ª ed. Rio de Janeiro: José

Olympio Editora, 1989, p. 114; Alain Peyrefitte, *A sociedade de confiança: ensaio sobre as origens e a natureza do desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999, p. 344ss.

356 João Calvino, *A verdadeira vida cristã*. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 77. Contudo: “Como há muitas ocupações que pouco valem para socorrer os homens em seus deleites lícitos, o apóstolo recomenda-lhes que escolham aquelas que tragam benefício a si e a seu próximo. Nem precisamos admirar-nos disso, pois se aquelas classes voluptuosas de ocupações que só podem trazer corrupção eram denunciadas pelos pagãos, dentre eles Cícero, como sendo em extremo vergonhosas, um apóstolo de Cristo as incluiria para que figurassem entre as ocupações lícitas recomendadas por Deus” (João Calvino, *Efésios* [Ef 4.28], p. 146).

357 John Calvin, *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark, and Luke*. Grand Rapids, Michigan: Baker (*Calvin's Commentaries*, v. XVI/2), 1981 (Lc 10.38), p. 142-143.

358 João Calvino, *Efésios* (Ef 4.28), p. 146.

359 John Calvin, *Commentaries on the Second Epistle to the Thessalonians*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House (*Calvin's Commentaries*, v. XXI), 1996 (reimpr.) (2Ts 3.10), p. 355.

360 John Calvin, *Commentaries on The First Book of Moses Called Genesis*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co, 1996 (reimpr.), v. 1 (Gn 2.15), p. 125.

361 “A aspereza desta pena é ainda atenuada pela clemência de Deus, de sorte que por entre os labores dos homens há certa alegria misturada, para que não sejam de todo ingratos...” (John Calvin, *Commentaries on The First Book of Moses Called Genesis*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1996 (reimpr.), v. 1 [Gn 3.17], p. 174).

362 John Calvin, *Commentaries on the Second Epistle to the Thessalonians*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House (*Calvin's Commentaries*, v. XXI), 1996 (reimpr.) (2Ts 3.10), p. 355.

363 John Calvin, *Sermons on The Epistle to the Ephesians*. Carlisle, Pensilvânia: The Banner of Truth Trust 1998 (reimpr.), Sermon 31, Efésios 4.26-28, p. 447-460.

364 Cf. John Calvin, *Commentaries on The Four Last Books of Moses*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1996 (reimpr.), v. 3 (Êx 20.15), p. 110-111. Veja também John Calvin, *Calvin's Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker, 1981 (reimpr.) (v. XII/1) (Ez 18.5-9), p. 219-228.

365 François Turretini, *Compêndio de Teologia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, v. II, p. 161-162.

366 João Calvino, *As pastorais*. São Paulo: Parakletos, 1998 (1Tm 5.18), p. 149.

367 “O lucro que obtém alguém que empresta seu dinheiro no interesse lícito, sem fazer injúria a quem quer que seja, não está incluído sob o epíteto de usura ilícita (...) Em suma, uma vez que tenhamos gravada em nossos corações a regra de equidade que Cristo prescreve em Mateus: ‘Portanto, tudo quanto quereis que os homens vos façam, fazei-lhes também o mesmo’ (7.12), não será necessário entrar em longa controvérsia em torno da usura” (João Calvino, *O livro dos Salmos*. São Paulo: Edições Parakletos, 1999, v. 1 (Sl 15.5), p. 299). Calvino fazia uma distinção importante entre o “empréstimo de consumo ou de assistência” e o “empréstimo de produção ou de aplicação”. Aquele visava socorrer aos necessitados, sendo improdutivo para o devedor. Este, o devedor, com o seu trabalho, poderia adquirir uma ampliação desses recursos. Os juros neste caso seriam legítimos (ver, por exemplo, John Calvin, *Calvin's Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996 [reimpr.], v. XII [Ez 18.5-9], p. 225-228; v. III/1 [Êx 22.25], p. 126-133). Inspirado em Calvino, argumenta Turretini: “É justo que aquele que recebe benefício do dinheiro de outro o faça também participante dele, de cujo auxílio ele ganha este benefício, como uma compensação devida” (François Turretini, *Compêndio de Teologia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, v. II, p. 165). Do mesmo modo, escreveu de maneira comparativa Marvin Olasky: “Ele entendia que os empréstimos que desenvolvessem um negócio são diferentes dos empréstimos feitos a um homem faminto – e que lucrar no primeiro caso é algo legítimo” (Marvin Olasky, *O roteiro secular no teatro de Deus: Calvino sobre o significado cristão da vida pública*. In: John Piper; David Mathis, org. *Com Calvino no teatro de Deus*.

São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011, p. 87) (ver André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 588; Ronald S. Wallace, *Calvino, Genebra e a Reforma*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003, p. 79-80). Alguns princípios de Calvino a respeito deste tema foram expostos em uma carta (7/11/1545), escrita em resposta às indagações de seu amigo Claude de Sachin. Biéler analisa esta carta e outras passagens nas quais Calvino se posiciona sobre o assunto (ver André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 585ss). Em 1580, Beza, juntamente com outros pastores, opõe-se veementemente à criação de um banco em Genebra, entendendo que as riquezas trazem consigo implicações indesejáveis, tais como o luxo, frivolidades, amor ao prazer, etc., todas incompatíveis com Genebra, que deseja preservar a já conhecida moderação dos costumes (ver André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 239-240; 663 (nota 1.636); André Biéler, *O humanismo social de Calvino*, p. 66-67; André Biéler, *A força oculta dos protestantes*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999, especialmente as p. 132-134; R. H. Tawney, *A religião e o surgimento do capitalismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971, p. 124. Quanto às lutas de Genebra lideradas por Beza quanto à prática de juros extorsivos, trapaça nos negócios (tecelão que vende o tecido com uma polegada mais estreita) e preços exorbitantes (alfaiates e dentistas que cobram preços muito elevados pelos seus serviços), ver Eugène Choisy, *L'État Chrétien Calviniste a Genève au Temps de Théodore de Bèze*. Genebra: Ch. Eggimann & Cie Éditeurs, [1902?], especialmente as p. 436ss. Ainda que Choisy tenha muitas informações importantes, sendo elogiado por Tawney, que confessa sua dívida para com ele (R. H. Tawney, *A religião e o surgimento do capitalismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971, p. 122). Biéler, com razão, faz críticas recorrentes a algumas de suas interpretações (ver André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990, como, por exemplo, na página 185).

368 A Igreja Católica sempre condenou o lucro, ainda que a sua prática não se harmonizasse com a sua teoria, sendo ela mesma extremamente rica. “O empréstimo a juros (...) sempre foi proibido ao clero; a igreja conseguiu, a partir do século 9º, que se tornasse

proibida também aos leigos, e reservou o castigo desse delito à jurisdição de seus tribunais” (H. Pirenne, *História econômica e social da Idade Média*, p. 19).

Pirenne continua:

“É evidente que a teoria dista muito da prática: os próprios mosteiros, amiúde, infringiram os preceitos da igreja. Não obstante, esta impregnou tão profundamente o mundo com seu espírito que serão necessários vários séculos para que se admitam as novas práticas que o renascimento econômico do futuro exigirá, e para que se aceitem, sem reservas mentais, a legitimidade dos lucros comerciais, da valorização do capital e dos empréstimos com juros” (H. Pirenne, *História econômica e social da Idade Média*, p. 19-20) (ver uma anedota bastante ilustrativa do conflito da igreja. In: Pirenne, *História econômica e social da Idade Média*, p. 32-33). Aldo Janotti, comentando a respeito da superioridade intelectual e riqueza da Igreja Romana na Idade Média, observa que:

“A preponderância econômica se manifestava tanto por meio da riqueza agrária quanto da monetária: possuía a igreja inúmeros domínios, superiores em extensão aos da aristocracia laica, como também em organização, pois só ela possuía homens habilitados para estabelecer políticos, ter registros de contas, calcular entradas e saídas e, por consequência, poder equilibrá-las” (Aldo Janotti, *Origens da universidade: a singularidade do caso português*, 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992, p. 31).

Curiosamente, os maiores defensores dos mercadores – associados no imaginário eclesiástico à usura (ver Jacques Le Goff, *A bolsa e a vida: a usura na Idade Média*, 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 17ss.; Jacques Le Goff, *Mercadores e banqueiros da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 73ss.) –, foram as ordens mendicantes (franciscanos e dominicanos), constituindo-se no século 13 “nos instrumentos de justificação ideológica e religiosa do mercador” (Jacques Le Goff, *Mercadores e banqueiros da Idade Média*, p. 98). Notemos que os membros dessas ordens – tão defensoras dos interesses papais –, em geral eram provenientes de famílias abastadas,

muitos de famílias de mercadores (cf. Jacques Le Goff, *Mercadores e banqueiros da Idade Média*, p. 98).

Para a questão da prática dos juros na Idade Média, especialmente estimulada entre os judeus, ver Jerry Z. Muller, *Os judeus e o capitalismo mundial: o que explica o sucesso judaico nas sociedades capitalistas?* São Paulo: Editora Saraiva, 2011; Jacques Attali, *Os judeus, o dinheiro e o mundo*, 5ª. ed. São Paulo: Futura, 2005; Jacques Le Goff, *A bolsa e a vida: a usura na Idade Média*, 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989; Léon Poliakov, *De Cristo aos judeus da Corte*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979, especialmente as p. 61ss. Para uma história mais panorâmica incluindo as relações da igreja com os usurários e as suas incoerências, bem como a situação e valores dos mercadores envolvendo a sua religião e seus fantasmas – como escreve Le Goff: “Eis o grande combate do usurário entre a riqueza e o paraíso, o dinheiro e o inferno” (Jacques Le Goff, *A bolsa e a vida: a usura na Idade Média*, 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 15); ver André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 237ss.; Jack McIver Weatherford, *A história do dinheiro: do arenito ao cyberspace*. São Paulo: Negócio Editora, 2000; Jacques Le Goff, *A bolsa e a vida: a usura na Idade Média*, 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989; Jacques Le Goff, *Mercadores e banqueiros da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1991; Jacques Le Goff, *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa, 1980, p. 43-73; Philippe Wolff, *Outono da Idade Média ou primavera dos tempos modernos?* Lisboa: Edições 70 (1988); Aron J. Gurevic, O mercador. In: Jacques Le Goff, dir. *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 165-189; H. Pirenne, *História econômica e social da Idade Média*, 6ª. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982; Georges Duby, *Economia rural e vida no campo no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70 (1987-1988), 2 vols.; Pierre Monnet, Mercadores. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, coords. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP/São Paulo: Editora da Universidade Sagrado Coração/Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 2, p. 183-196; R. H. Tawney, *A religião e o surgimento do capitalismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971, p. 31-77. Quanto à acusação apaixonada de Pascal contra a Igreja Católica, especialmente na França, de praticar a usura

valendo-se de subterfúgios, ver Blaise Pascal, *Las Cartas Provinciales*. Buenos Aires: Librería “El Ateneo” Editorial (1948), especialmente a Carta 8, p. 589ss. Para uma visão da concepção e prática em Portugal, ver José Calvet de Magalhães, *História do pensamento econômico em Portugal: da Idade-Média ao mercantilismo*. Coimbra: Coimbra Editora, 1967, 537p.

369 Cf. Frans Van Deursen, *Los salmos*. Países Bajos: Fundacion Editorial de Literatura Reformada, 1996, v. 1, p. 173.

370 Aliás, inclino-me a considerar uma mera especulação a associação feita com frequência desse salmo com as indagações do adorador ao sacerdote antes de adentrar ao lugar sagrado (ver, por exemplo, Peter C. Craigie, *Psalms 1-50*, 2ª ed. Waco: Thomas Nelson, Inc [Word Biblical Commentary, v. 19], 2004 [Sl 15], p. 150; James M. Boice, *Psalms: an expository commentary*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1994, v. 1 [Sl 15] [notas] p. 368-369).

371 “Claro que essas características não criam cidadãos do Reino, mas são necessárias para a manutenção da boa postura diante do Senhor” (Eugene H. Merrill, *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Shedd Publicações, 2009, p. 560).

372 Cf. James M. Boice, *Psalms: an expository commentary*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1994, v. 1 (Sl 15), p. 122.

373 Cf. Derek Kidner, *Salmos 1-72: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 1980, v. 1, p. 97. “O primeiro fato que nos chama a atenção é que num cântico destinado ao culto não se faz nenhuma menção de coisas cúlticas, como sacrifícios, ofertas, ritos de purificação, mas só de exigências morais. Toda a ênfase recai nesses requisitos. É da essência do culto da aliança que a ‘obediência’ é mais importante que os sacrifícios” (Artur Weiser, *Os Salmos*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 118). Uma hipótese comum, obviamente não conclusiva, é de que este salmo teria sido escrito por Davi quando trouxe com alegria a Arca da Aliança para Jerusalém (2Sm 6.12ss; 1Cr 15.25-16.6) (ver, entre outros, Ernst W. Hengstenberg; John Thomson, *Commentary on the Psalms*. Tennessee: General Books, © 1846, 2010 (reimpr.), v. 1 [Sl 15], p. 149; W. S. Plumer, *Psalms*. Carlisle, Pensilvânia: The Banner of Truth Trust, © 1867, 1975 [reimpr.] [Sl 15], p. 199; C. F.

Keil; F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans [1871], v. V [I/III] [Sl 15], p. 210-211; E. Calvín Beísner, *Psalms of Promise: Celebrating the Majesty and Faithfulness of God*, 2ª ed. Phillipsburg, NJ: P. & R. Publishing, 1994, p. 143-144; Allan Harman, *Comentário do Antigo Testamento – Salmos*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011 [Sl 15], p. 107).

374 Artur Weiser, *Os Salmos*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 118. Uma hipótese comum, obviamente não conclusiva, é de que esse salmo teria sido escrito por Davi quando trouxe com alegria a Arca da Aliança para Jerusalém (2Sm 6.12ss.; 1Cr 15.25-16.6) (ver, entre outros, Ernst W. Hengstenberg; John Thomson, *Commentary on the Psalms*. Tennessee: General Books, © 1846, 2010 [reimpr.], v. 1 [Sl 15], p. 149; W. S. Plumer, *Psalms*. Carlisle, Pensilvânia: The Banner of Truth Trust, © 1867, 1975 [reimpr.] [Sl 15], p. 199; C. F. Keil; F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans [1871], v. V [I/III] [Sl 15], p. 210-211; E. Calvín Beísner, *Psalms of Promise: Celebrating the Majesty and Faithfulness of God*, 2ª ed. Phillipsburg, NJ: P. & R. Publishing, 1994, p. 143-144; Allan Harman, *Comentário do Antigo Testamento – Salmos*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011 [Sl 15], p. 107).

375 Gênesis 49.17; Números 21.6,8-9; Provérbios 23.32; Eclesiastes 10.8,11; Jeremias 8.17; Amós 5.19; 9.13.

376 “Assim diz o SENHOR acerca dos profetas que fazem errar o meu povo e que clamam: Paz, quando têm o que mastigar (נֶשֶׁךְ) (*neshek*), mas apregoam guerra santa contra aqueles que nada lhes metem na boca” (Mq 3.5).

377 “A usura é a arrecadação de juros por um prestador nas operações que não devem dar lugar ao juro” (Jacques Le Goff, *A bolsa e a vida: a usura na Idade Média*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 18).

378 Cf. Walter P. Gorman III. Crédito. In: Carl Henry, org. *Dicionário de ética cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 146. Do mesmo modo, J. Barton Payne, Usura. In: *ibidem*, p. 591. “A razão para a proibição é que, presumivelmente, o pobre pedira dinheiro emprestado na hora da necessidade. O empréstimo é considerado assistência ao próximo, e tomar-lhe dinheiro na hora da necessidade seria um ato imoral” (R.

Alan Cole, *Êxodo: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, [1979] [Êx 22.25], p. 169).

379 Robin Wakely, ns'. In: Willem A. VanGemeren, org., *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, v. 3, p. 178.

380 No século 12, teólogos cristãos concluíram que a palavra “irmão” aplicava-se a todos os homens. Deste modo, consideraram que o empréstimo de dinheiro com juros é sempre um ato pecaminoso (cf. Jerry Z. Muller, *Os judeus e o capitalismo mundial: o que explica o sucesso judaico nas sociedades capitalistas?* São Paulo: Editora Saraiva, 2011, p. 34). Quanto às diversas definições medievais sobre usura e os pronunciamentos eclesiásticos do mesmo período, ver uma ótima sinopse feita por Le Goff (Jacques Le Goff, *A bolsa e a vida: a usura na Idade Média*, 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 17ss.).

381 Cf. G. L. Archer, Juros. In: M. C. Tenney, org. ger., *Enciclopédia da Bíblia*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008, v. 3, p. 806; John W. Baigent, Salmos (1-72). In: F. F. Bruce, org. ger., *Comentário bíblico NVI: Antigo e Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2009 (Sl 15), p. 777; R. de Vaux, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Teológica/Paulus, 1993, p. 207. Na Idade Média, os judeus praticavam taxas de juros anuais que podiam variar entre 33 a 60 por cento ao ano (cf. Jerry Z. Muller, *Os judeus e o capitalismo mundial: o que explica o sucesso judaico nas sociedades capitalistas?* São Paulo: Editora Saraiva, 2011, p. 38).

382 Cf. E. A. Speiser, *Oriental and Biblical Studies: Collected Writings of E. A. Speiser*, org. J. J. Finkelstein and Moshe Greenberg. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1967, p. 131-135; 140-141; R. Laird Harris, Nashak. In: R. Laird Harris, et. al., org. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1.011.

383 “Restituí-lhes hoje, vos peço, as suas terras, as suas vinhas, os seus olivais e as suas casas, como também o centésimo do dinheiro, do trigo, do vinho e do azeite, que exigistes deles” (Ne 5.11).

384 Ver Derek Kidner, *Esdras e Neemias: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 1985 (Ne 5.11), p. 106; R. de Vaux,

Instituições de Israel no Antigo Testamento. São Paulo: Editora Teológica/Paulus, 1993, p. 207.

385 A palavra sugere juros exorbitantes (ver William White, Raba. In: R. Laird Harris, et. al., org. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, especialmente a p. 1.394).

386 Esta palavra seria usada no século 19 por Karl Marx para identificar os judeus como prontos para regatear, barganhar, fazer qualquer negócio (ver Jerry Z. Muller, *Os judeus e o capitalismo mundial: o que explica o sucesso judaico nas sociedades capitalistas?* São Paulo: Editora Saraiva, 2011, p. 51-52). É muito instrutiva a obra de John T. Noonan, Jr, *Subornos*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989. Para os nossos propósitos, destaco a leitura do tópico, ainda que não exclusivamente, “A moral dos cristãos”, p. 73-109.

387 Ver Milton C. Fisher, Nasha. In: R. Laird Harris, et. al., org. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1.007-1.010.

388 E. A. Speiser, *Oriental and Biblical Studies: Collected Writings of E. A. Speiser*, org. J. J. Finkelstein and Moshe Greenberg. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1967, p. 140.

389 Milton C. Fisher, Nasha. In: R. Laird Harris, et. al., org. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1.008.

390 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 15.5), p. 297-298. Calvino repete este argumento em texto já indicado (*Calvin's Commentaries*, v. XII (Ez 18.5-9), p. 225-228). Este mesmo conceito é encontrado posteriormente em Turretini (François Turretini, *Compêndio de Teologia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, v. II, p. 164).

391 É interessante notar que em 1513 N. Maquiavel (1469-1527), na sua obra *O príncipe*, dedicada a Lorenzo II de Médici (1492-1519), diz: “... um príncipe deve gastar pouco para não ser obrigado a roubar seus súditos; para poder defender-se; para não se empobrecer, tornando-se desprezível; para não ser forçado a tornar-se rapace; e pouco cuidado lhe dê a pecha de miserável; pois esse é um dos defeitos que lhe dão a possibilidade de bem reinar” (N. Maquiavel, *O príncipe*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. IX, 1973, p. 72) (grifos meus).

392 Ver, por exemplo, João Calvino, *As Institutas*, III.7.5-6; III.10.4-5; *idem*, *Exposição de 2Coríntios*. São Paulo: Edições Parakletos, 1995 (2Co 8), p. 165ss.; André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 643; Hermisten M. P. Costa, *João Calvino 500 anos*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2009. Quanto à ação prática dos conceitos de Calvino em Genebra, ver, entre outros, W. Fred Graham, *The Constructive Revolutionary: John Calvin & His Socio-Economic Impact*. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1971, p. 97ss.; Ronald S. Wallace, *Calvino, Genebra e a Reforma*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003, *passim*; Alderi Souza de Matos, *Amando a Deus e ao próximo: João Calvino e o diaconato em Genebra*. In: *Fides Reformata*. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, 2/2 (1997), p. 69-88; William C. Innes, *Social Concern in Calvin's Geneva*. Pensilvânia: Pickwick Publications, 1983.

393 “A Igreja Romana, afirmava-se, por intermédio do exemplo de seus governantes, encorajara o luxo e a ostentação; os membros da Igreja Reformada devem ser econômicos e modestos (...) O Calvinismo, em suma, significava não apenas nova doutrina teológica e governo eclesiástico, mas nova escala de valores morais e novo ideal de conduta social” (R. H. Tawney, *A religião e o surgimento do capitalismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971, p. 116).

394 Referindo-se ao texto de Tito 2.11-14, Calvino comenta: “O apóstolo resume todas as ações da nova vida em três grupos: sobriedade, justiça e piedade. Indubitavelmente a sobriedade significa castidade e temperança, como também o uso puro e frugal das bênçãos temporais, incluindo a paciência na pobreza” (João Calvino, *A verdadeira vida cristã*, p. 33. Do mesmo modo: *As Institutas*, III.7.3). “Tudo quanto extrapola o uso natural é supérfluo. Não que algum uso mais liberal de possessões seja condenado como um mal em si mesmo, mas a ansiedade em torno delas é sempre pecaminosa” (João Calvino, *As pastorais* [1Tm 6.8], p. 169). Ver também João Calvino, *A verdadeira vida cristã*, p. 75; *idem*, *As Institutas*, III.10.4.

395 João Calvino, *Exposição de 2Coríntios*. São Paulo: Parakletos, 1995 (2Co 8.15), p. 177. Ver também João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1, p. 45. Em outro ponto: “As Escrituras exigem de nós e nos advertem a

considerarmos que qualquer favor que obtenhamos do Senhor o temos recebido com a condição de que o apliquemos em benefício comum da igreja.

“Temos de compartilhar liberalmente e agradavelmente todos e cada um dos favores do Senhor com os demais, pois isto é a única coisa que os legitima.

“Todas as bênçãos de que gozamos são depósitos divinos que temos recebido com a condição de distribuí-los aos demais” (João Calvino, *A verdadeira vida cristã*, p. 36).

396 João Calvino, *Exposição de 2Coríntios* (2Co 8.2), p. 167-168. Calvino entende que durante todo o curso da vida humana “os homens não conseguem nada por sua própria vigilância e diligência, exceto se Deus os abençoar de cima” (John Calvin, *Calvin’s Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker, 1981 [reimpr.] [v. II/1] [Dt 8.17], p. 401).

397 D. G. Hart, O reformador da fé e da vida. In: Burk Parsons, org., *João Calvino: amor à devoção, doutrina e glória de Deus*. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2010, p. 77.

398 Herman Bavinck, *Dogmática reformada*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2012, v. 4, p. 180.

399 João Calvino, *Cartas de João Calvino*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2009.

400 João Calvino, *As Institutas da Religião Cristã: edição especial com notas para estudo e pesquisa*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, 4 vols.

401 Calvin, *Textes Choisis* par Charles Gagnebin. Paris: LUF Egloff, © 1948, p. 42-43. Ver Hermisten M. P. Costa, João Calvino 500 anos. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2009, p. 26-27; 122.

402 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 31.5), p. 16.

403 João Calvino, *O livro dos Salmos*. São Paulo: Parakletos, 1999, v. 1 (Sl 10.1), p. 205.

404 João Calvino, *As Institutas*, I.17.6.

405 João Calvino, *As Institutas*, I.16.2. “Faz parte de seu [de Davi] propósito também exortar os fiéis a uma consideração da providência de Deus, para que não hesitem em lançar sobre ela toda a sua preocupação” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 [Sl 40.5], p. 222).

406 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 55.22), p. 488-489. “O Deus que governa o mundo por sua providência o julgará com justiça. A expectativa disto, devidamente apreciada, terá um feliz efeito na disposição de nossa mente, acalmando a impaciência e restringindo qualquer disposição ao ressentimento e retaliação em face de nossas injúrias” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 [Sl 62.12], p. 584). “Os crentes gozam de genuína riqueza quando confiam na providência divina que os mantém com suficiência e não se desvanecem em fazer o bem por falta de fé (...) Ninguém é mais frustrado ou carente do que aquele que vive sem fé, cuja preocupação com suas posses dilui toda a sua paz” (João Calvino, *Exposição de 2Coríntios* [2Co 9.11], p. 193-194).

407 João Calvino, *O livro dos Salmos*. São Paulo: Parakletos, 1999, v. 1 (Sl 9.6), p. 184.

408 Ver Hermisten M. P. Costa, *A fortuna e a providência: Maquiavel e Calvino, dois olhares sobre a História e a vida*. In: IV Congresso Internacional de Ética e Cidadania - Filosofia e Cristianismo, 2008. São Paulo: Mackenzie, 2008, v. IV, p. 6-9.

409 Ver João Calvino, *As Institutas*, II.1.9,12 II.3.5; *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 51.5), p. 431; (Sl 62.9), p. 579; *Efésios*. São Paulo: Parakletos, 1998 (Ef 2.1), p. 51; (Ef 2.2), p. 52; (Ef 4.17), p. 134-135. “Por causa do coração, totalmente embebido com o veneno do pecado, o homem nada pode gerar além dos frutos do pecado” (João Calvino, *Instrução na fé*. Goiânia, GO: Logos Editora, 2003, Cap. 5, p. 16).

410 Ver Erich Fuchs, *L'Éthique de Calvin: Calvinisme et Capitalisme*. In: Martin E. Hirzel; Martin Sallmann, org., *Calvin et le Calvinisme*. Genebra: Labor et Fides, 2008, p. 223ss.

411 João Calvino, *As Institutas*, I.17.4. Ver, também, *As Institutas*, I.17.9.

“Aquele que limitou a nossa vida confiou-nos também a solicitude por ela, o cuidado dela; deu-nos os meios para preservá-la; e nos habilitou a prever os perigos, para que não nos surpreendam, dando-nos ao contrário remédios para capacitar-nos a preveni-los.

“Agora se vê qual é o nosso dever. Se o Senhor nos dá a nossa vida para que dela cuidemos, que a preservemos; se nos dá os meios para fazê-lo, que os utilizemos; se ele nos mostra os perigos, que não nos atiremos loucamente e sem propósito; se ele nos oferece remédios,

que não os menosprezemos” (João Calvino, *As Institutas da Religião Cristã: edição especial com notas para estudo e pesquisa*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006, v. 3 [III.8], p. 77).

412 Ver João Calvino, *As Institutas*, II.7.6.

413 João Calvino, *As Institutas da Religião Cristã: edição especial com notas para estudo e pesquisa*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, v. 4 (IV.16), p. 160.

414 Ver João Calvino, *As Institutas*, II.7.8.

415 João Calvino, *A verdadeira vida cristã*. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 31

416 “Não pense que o Evangelho que o liberta da maldição da lei é uma licença para você desprezar e ignorar a lei” (R. C. Sproul, Oh! Como amo a tua lei. In: Don Kistler, org. *Crer e observar: o cristão e a obediência*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2009, p. 14).

417 João Calvino, *Exposição de Hebreus*. São Paulo: Parakletos, 1997 (Hb 13.16), p. 394.

418 João Calvino, *Exposição de Hebreus* (Hb 13.16), p. 394.

419 João Calvino, *Exposição de Hebreus* (Hb 13.16), p. 395.

420 Ver André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 229-230. O testemunho de Farel também é elucidativo. Ver André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 229.

421 A grande quantidade de refugiados abrigados em Genebra contribuiu para modelar determinadas ênfases em sua vida econômica e enriquecimento de diversas profissões (ver alguns exemplos: André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 216ss.).

422 André Biéler, *O humanismo social de Calvino*, p. 45; André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 230.

423 João Calvino, *As Institutas da Religião Cristã: edição especial com notas para estudo e pesquisa*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006, v. 3 (III.9), p. 136.

424 João Calvino, *Salmos*. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, v. 4, 2009 (Sl 127.2), p. 377.

425 “Pois jamais somos devidamente sensibilizados de quanto somos devedores a Cristo nem avaliamos suficientemente sua munificência

para conosco, até que a extrema infelicidade de nosso estado seja por ele posta diante de nossos olhos” (João Calvino, Efésios. São Paulo: Parakletos, 1998, p. 16).

426 João Calvino, *O livro dos Salmos*. São Paulo: Parakletos, 1999, v. 2 (Sl 66.5), p. 624.

427 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 66.13), p. 630.

428 João Calvino, *As Institutas da Religião Cristã: edição especial com notas para estudo e pesquisa*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006, v. 3 (III.9), p. 110.

429 João Calvino, *A verdadeira vida cristã*. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 40-41.

430 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 8.4), p. 165-166.

431 Juan Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*. Rijswijk, Países Bajos: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1967 (Nueva Edición Revisada), III.10.4.

432 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 30.6), p. 631.

433 João Calvino, *A verdadeira vida cristã*, p. 47.

434 João Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, III.10.4.

435 João Calvino, *O livro dos Salmos*. São Paulo: Parakletos, 2002, v. 3 (Sl 106.14), p. 678.

436 John Calvin, *Commentaries on The First Book of Moses Called Genesis*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co, 1996 (reimpr.), v. 1 (Gn 13.5), p. 369.

437 Juan Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, III.10.5. Conforme já citamos, Calvino entendia que: “Quando depositamos nossa confiança nas riquezas, na verdade estamos transferindo para elas as prerrogativas que pertencem exclusivamente a Deus” (João Calvino, *As pastorais* [1Tm 6.17], p. 182).

438 João Calvino, *A verdadeira vida cristã*, p. 74.

439 João Calvino, *A verdadeira vida cristã*, p. 73.

440 João Calvino, *As pastorais* (1Tm 6.8), p. 169.

441 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 3 (Sl 106.14), p. 678.

442 Ver John Calvin, *Commentary on the Epistle to the Philippians*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996 (*Calvin's*

Commentaries, v. XXI) (Fp 4.12), p. 124.

443 João Calvino, *A verdadeira vida cristã*, p. 74.

444 Juan Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, III.10.3.

445 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 48.3), p. 355-356.

446 João Calvino, *Exposição de Romanos*. São Paulo: Parakletos, 1997 (Rm 12.6), p. 430.

447 No entanto, Calvino não era indiferente à necessidade dos ministros serem mantidos condignamente (ver João Calvino, *Cartas de João Calvino*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2009, p. 91-92).

448 João Calvino, *Gálatas*. São Paulo: Parakletos, 1998 (Gl 6.6), p. 181.

449 João Calvino, *Exposição de 2Coríntios* (2Co 8.4), p. 169.

450 João Calvino, *As Institutas* (2006), III.10.5. Veja também John Calvin, *Commentaries on The First Book of Moses Called Genesis*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1996 (reimpr.), v. 1 (Gn 2.15), p. 125.

451 Juan Calvino, El Señor dio y El Señor quito. In: *Sermones Sobre Job*. Jenison, Michigan: T.E.L.L., 1988 (Sermon nº. 2), p. 42.

452 João Calvino, *As Institutas*, III.7.5.

453 João Calvino, *Exposição de 2Coríntios* (2Co 9.11), p. 193-194.

454 “Confesso, deveras, que não sou pobre; pois não desejo mais além daquilo que possuo” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1, p. 46). “Nossa cobiça é um abismo insaciável, a menos que seja ela restringida; e a melhor maneira de mantê-la sob controle é não desejarmos nada além do necessário imposto pela presente vida; pois a razão pela qual não aceitamos esse limite está no fato de nossa ansiedade abarcar mil e uma existências, as quais debalde sonhamos só para nós” (João Calvino, *As pastorais* (1Tm 6.7), p. 168).

455 Juan Calvino, El Uso Adecuado de la Afliccion. In: *Sermones Sobre Job*. Jenison, Michigan: T.E.L.L., 1988 (Sermon nº. 19), p. 227.

“Certamente, o marfim, o ouro e as riquezas são boas criaturas de Deus, permitidas, e até destinadas ao uso dos homens; também em nenhum lugar se proíbe ao homem rir ou fartar-se ou adquirir novas propriedades ou deleitar-se com instrumentos musicais ou beber vinho. É certo. Mas, quando alguém goza abundância de bens, se ele se

deixar envolver pelas coisas que lhe causam deleite, embriagar sua alma e seu coração com os prazeres desta vida e viver buscando outros novos, muito longe estará do uso santo e legítimo dos dons de Deus” (João Calvino, *As Institutas da Religião Cristã: edição especial com notas para estudo e pesquisa*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, v. 4 (Iv. 14), p. 96-97). Ver também João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 30.6), p. 631; *As pastorais* (1Tm 6.17), p. 181.

456 João Calvino, *As pastorais* (1Tm 6.6), p. 168. “Todos quantos têm como seu ambicioso alvo a aquisição de riquezas se entregam ao cativo do diabo” (João Calvino, *As pastorais* [1Tm 6.8], p. 169).

457 Ver João Calvino, *A verdadeira vida cristã*, p. 60.

458 João Calvino, *As Institutas da Religião Cristã: edição especial com notas para estudo e pesquisa*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006, v. 2 (II.4), p. 26. Esta mesma linha de argumentação é seguida em outro ponto: “Onde, pois, o temor de Deus não é prevalecente, a confiança na prosperidade consiste no menosprezo e motejo de sua imensurável munificência. Segue-se disso que aqueles a quem Deus tem poupado nesta vida receberão sobre si a aplicação de um castigo mais severo, visto que têm adicionado sua rejeição ao convite paternal de Deus a suas demais perversidades. Ainda que todos os favores divinos sejam inumeráveis provas de sua paternal bondade, todavia, visto que às vezes ele tem diferentes objetivos em vista, os ímpios se equivocam ao vangloriar-se de sua prosperidade, como se fossem bem-amados de Deus, ao mesmo tempo em que este paternal e liberalmente os sustenta” (João Calvino, *Romanos*, 2ª ed. São Paulo: Parakletos, 2001 [Rm 2.4], p. 81-82). Ver também João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 17.14), p. 346. Mais tarde, o puritano Samuel Willard (1640-1707) escreveria: “Assim como as riquezas não são evidências do amor de Deus, assim também a pobreza não é sinal de sua ira ou ódio” (*Apud* Leland Ryken, *Redeeming the Time: A Christian Approach to Work and Leisure*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1995, p. 100).

459 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 62.10), p. 580.

460 João Calvino, *As pastorais* (1Tm 6.10), p. 170.

461 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 30.6), p. 633.

462 João Calvino, *As pastorais* (1Tm 6.17), p. 182.

463 “... a glória de Deus deve resplandecer sempre e nitidamente em todos os dons com os quais porventura Deus se agrada em abençoar-nos e em adornar-nos. De sorte que podemos considerar-nos ricos e felizes nele, e em nenhuma outra fonte” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 [Sl 48.3], p. 356).

464 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 17.14), p. 346. Pelo contrário, em outras partes ele diz: “Se, então, nós temos cometido fornicção contra Deus, toda nossa prosperidade deveria ser mantida sob suspeição; por esta desobediência, abusando das bênçãos de Deus” (John Calvin, *Calvin’s Commentary*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1996 (reimpr.), v. XIII [Os 9.1], p. 309). “Prosperidade é como mofo ou a ferrugem” (John Calvin, *Calvin’s Commentary*, v. XV [Zc 13.9] p. 403).

465 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 41.1), p. 240-241.

466 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 3 (Sl 91.15), p. 458.

467 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 56.12), p. 504.

468 João Calvino, *A verdadeira vida cristã*, p. 42.

469 João Calvino, *Exposição de 2Coríntios* (2Co 8.2), p. 167.

470 Cf. John Calvin, *Commentary on a Harmony of the Evangelists*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1996 (reimpr.), v. 2 (Mt 25.24), p. 444.

471 João Calvino, *Exposição de 2Coríntios* (2Co 9.10), p. 193.

472 João Calvino, *Exposição de 2Coríntios* (2Co 9.8), p. 191.

473 Cf. João Calvino, *As Institutas*, III.7.5.

474 João Calvino, *As Institutas* (2006), III.7.5. Ver também André Biéler, *O humanismo social de Calvino*, p. 72-74.

475 João Calvino, *Exposição de 2Coríntios* (2Co 9.1), p. 186-187. Beza narra que, com o grande crescimento da igreja em Genebra, composta intensamente de imigrantes, “deu azo a que os estrangeiros que aqui vinham radicar-se formassem uma associação com vistas a subvencionar as diretas necessidades de seus pobres, para que a cidade não fosse sobrecarregada em demasia” (Theodoro Beza, *A vida e a morte de João Calvino*, p. 38).

476 Quando fazemos o bem nada perdemos; é Deus mesmo que nos recompensará, na eternidade e aqui: “O que sai de nós para alguém parece diminuir o que possuímos; mas o tempo da ceifa virá, quando os frutos aparecerão e serão recolhidos. Pois o Senhor considera o que é doado aos pobres como sendo doado a ele mesmo, e um dia reembolsará o doador com fartos juros (...) Esta colheita deve ser entendida tanto em termos de recompensa espiritual de vida eterna como também sendo uma referência às bênçãos terrenas com as quais o Senhor agracia o benfeitor. Não é somente no céu que o Senhor recompensará os feitos nobres do justo, mas o fará ainda neste mundo” (João Calvino, *Exposição de 2Coríntios* [2Co 9.6], p. 189).

477 João Calvino, *Exposição de 2Coríntios* (2Co 8.1), p. 166.

478 João Calvino, Sermon Deuteronomio 15.11-15 (Sermão 95). In: Herman J. Selderhuis, org. *Calvini Opera Database 1.0*. Netherlands: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2005, v. 27, p. 342.

479 João Calvino, *Exposição de 2Coríntios* (2Co 9.7), p. 190. Comentando Romanos, analisando uma possibilidade de interpretação da palavra “liturgia” empregada por Paulo, escreve: “Paulo, estou plenamente certo, está se referindo a algum tipo de sacrifício feito pelos crentes, quando dão de sua própria subsistência para mitigar a pobreza de seus irmãos. Ao quitarem uma dívida de amor, à qual se achavam penhorados, oferecem a Deus, ao mesmo tempo, um sacrifício de aroma suave” (João Calvino, *Romanos*, 2ª ed. São Paulo: Parakletos, 2001 [Rm 15.27], p. 514-515).

480 João Calvino, *A verdadeira vida cristã*, p. 39.

481 John Calvin, *Calvin's Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996 (reimpr.), v. XVIII (At 5.1), p. 196.

482 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 68.4-6), p. 645.

483 João Calvino, *Exposição de 2Coríntios* (2Co 8.10), p. 173. “É realmente verdade que não há nada que fira tanto os que possuem uma disposição mental ingênua que quando os perversos e ímpios os recompensam de maneira um tanto desonrosa e injusta. Mas quando ponderam sobre esta consoladora consideração, de que Deus não é menos ofendido com tal ingratidão do que aqueles a quem se faz a

injúria, eles não têm nenhuma justificativa de se magoarem com tanto excesso” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 [Sl 38.19-20], p. 192).

484 João Calvino, *Exposição de 1 Coríntios* (1Co 16.2), p. 500.

485 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 15.4), p. 294. Ver também João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 17.14), p. 346; v. 2 (Sl 41.1), p. 240-241.

486 João Calvino, *As Institutas da Religião Cristã: edição especial com notas para estudo e pesquisa*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006, v. 3 (III.9), p. 121.

487 João Calvino, *As Institutas da Religião Cristã: edição especial com notas para estudo e pesquisa*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, v. 1 (I.3), p. 207-208. Em outro ponto: “Quando, pois, a fraude, a astúcia, a traição, a crueldade, a violência e a extorsão reinam no mundo; em suma, quando todas as coisas são arremessadas em total desordem e escuridão, pela injustiça e perversidade, que a fé sirva como uma lâmpada a capacitar-nos para visualizar o trono celestial de Deus, e que essa visão nos seja suficiente para fazer-nos esperar pacientemente pela restauração das coisas a um melhor estado” (João Calvino, *O livro dos Salmos*. São Paulo: Parakletos, 1999, v. 1 [Sl 11.4], p. 240). No mundo, “Deus não é um espectador indolente” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 [Sl 11.4], p. 241).

488 In: Herman J. Selderhuis, org. *Calvini Opera Database 1.0*. Netherlands: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2005, v. VI, p. 138 (fiz uso da tradução feita na obra de André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 513).

489 “Com grande surpresa chegamos à conclusão de que os judeus ibéricos foram os principais detentores do comércio negreiro, e mais: que um clã, ligado por interesses econômicos, quando não também por laços sanguíneos, os explorou largamente. De modo que, afora isso, o tráfico seria quase impossível, assim como a colonização do Brasil e da América espanhola, por falta de outros mercadores habilitados, carência de embarcações, escassez de povoadores brancos e de obreiros que se sujeitassem a trabalhos servis, a exemplo dos exigidos pela indústria açucareira e pelo entabulamento das jazidas

mineralógicas” (José Gonçalves Salvador, *Os magnatas do tráfico negreiro: séculos 16 e 17*. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1981, p. XIV).

490 Caio Prado Júnior, *História econômica do Brasil*, 21ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1978, p. 22, nota 5.

491 Ver Caio Prado Júnior, *História econômica do Brasil*, p. 21-22.

492 “Observei que, em geral, os europeus são menos indulgentes para seus escravos que os brasileiros. Os primeiros alimentam melhor mas exigem trabalhos mais pesados, enquanto os segundos deixam que os negócios de suas propriedades sigam o caminho a que estão habituados a seguir. Essas diferenças entre as duas classes de senhores é facilmente explicada. O europeu adquiriu a maioria de seus escravos a crédito e durante o curso de sua vida a acumulação de riquezas é o objeto principal. O brasileiro herdou sua propriedade e não há urgência em obter largos proveitos. Continua o ritmo que fora mantido pelos primeiros possuidores. Seus hábitos de tranquilidade e de indolência o levam a ser doce mas indiferente, e não toma o cuidado com a própria manutenção de sua escravaria que um europeu teria, tendo menos tempo e fiscalizando a comida pessoalmente” (Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, 2ª ed. Recife, PE: Secretaria de Educação e Cultura, Governo do Estado de Pernambuco, Departamento de Cultura (Coleção Pernambucana, v. XVII), 1978, p. 376-377) (O livro foi editado em inglês em 1816).

493 Cf. Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 389.

494 Ver Maria Beatriz Nizza da Silva, et. al., *O Império luso-brasileiro (1750-1822)*. Lisboa: Editorial Estampa (Nova História da Expansão Portuguesa, v. VIII, coordenada por Joel Serrão & A. H. de Oliveira Marques), 1986, p. 532ss.

495 Ina von Binzer, *Os meus romanos: alegrias e tristezas de uma educadora alemã no Brasil*, 5ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 34.

496 Luiz Agassiz & Elizabeth C. Agassiz, *Viagem ao Brasil 1865-1866*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Editora da Universidade de São Paulo: 1975, p. 293. Jean Louis Rodolphe Agassiz era suíço de nascimento, porém naturalizou-se americano. Ele era filho de um ministro protestante e a sua esposa, Elizabeth Cary Agassiz, que fez

parte da sua expedição ao Brasil, era filha de um pastor calvinista (cf. Boanerges Ribeiro, *A Igreja Presbiteriana no Brasil, da autonomia ao cisma*. São Paulo: O Semeador, 1987, p. 9; L. Agassiz & E. C. Agassiz, *Viagem ao Brasil 1865-1866*, p. 75). Agassiz veio chefiando a “Expedição Thayer” (patrocinada pelo milionário Nathaniel Thayer), composta de cerca de quinze pessoas (cf. Prefácio de Luiz Agassiz & Elizabeth Agassiz, *Viagem ao Brasil 1865-1866*, p. 9-10). Fletcher foi um dos que incentivaram a vinda de Agassiz ao Brasil (ver David G. Vieira, *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1980, p. 73, 74, 76ss.). Antes da vinda de Agassiz, Fletcher viajou ao Brasil (1862-1863), recolhendo peixes raros do Amazonas para o naturalista. Agassiz registra em seu livro: “Acrescentarei também que, alguns anos antes da minha viagem ao Amazonas, devi à gentileza do Rev. M. Fletcher (sic) uma preciosa coleção de peixes desta localidade e de outras do Amazonas. O prévio conhecimento que assim adquirira do assunto me foi de grande utilidade quando continuei os meus estudos no próprio local” (L. Agassiz & E. C. Agassiz, *Viagem ao Brasil 1865-1866*, p. 124).

Na sessão do dia 19/5/1865, Agassiz foi agraciado pelo Instituto Histórico e Geográfico, com o título de membro honorário (cf. David G. Vieira, *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, p. 79).

497 Ray Pennings, *Trabalhando para a glória de Deus*. In: Joel R. Beeke, *Vivendo para a glória de Deus: uma introdução à fé reformada*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2012 (reimpressão), p. 375.

498 Ver André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 540.

499 Ver Idalberto Chiavenato, *Teoria geral da administração*, 3ª ed. São Paulo: McGraw-Hill, 1987, v. 1, p. 65. Ver também André Biéler, *A força oculta dos protestantes*, p. 113ss.

500 Ver, também, Christopher Hill, *O eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 195ss.; R. H. Tawney, *A religião e o surgimento do capitalismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971, p. 114-115.

501 João Calvino, *Salmos*. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2009, v. 4 (Sl 127.2), p. 377.

502 William Barclay, *El Nuevo Testamento Comentado*. Buenos Aires: La Aurora, 1973, v. 11, p. 176. Ver também William Barclay, *El Nuevo Testamento Comentado*. Buenos Aires: La Aurora, 1973, v. 11 (2Ts 3.6-18), p. 226-227.

503 “Embora aos homens seja de natureza infundida o poder de procriar, Deus quer, entretanto, que seja reconhecido a sua graça especial que a uns deixa sem progênie, a outros agracia com descendência, pois que dádiva sua é o fruto do ventre” (Sl 127.3) (João Calvino, *As Institutas*, I.16.7).

504 Sobre as mãos como instrumento de trabalho. Ver Oswald Spengler, *O homem e a técnica*. Lisboa: Guimarães e Cia. Editores, 1980, III.5. p. 63ss.; Battista Mondin, *O homem, quem é ele?* São Paulo: Paulinas, 1980, p. 195-196.

505 É magnífico o uso que Schaeffer faz desta figura para falar da “mão de Deus”, como uma expressão bíblica que transmite a ideia de um Deus pessoal que cuida de nós dentro das categorias espaço e tempo, bem como no além e depois (ver Francis A. Schaeffer, *Não há gente sem importância*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2009, p. 31-41).

506 Ver Ray Pennings, *Trabalhando para a glória de Deus*. In: Joel R. Beeke, *Vivendo para a glória de Deus: uma introdução à fé reformada*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2012 (reimpressão), p. 378.

507 Tomei este conceito de Raymond Ruyer, *Métaphisique du Travail*, 1948. Cf. José Ferrater Mora, *Dicionário de Filosofia*, v. 4, p. 2.902.

508 Lewis observou que “O homem que valoriza a originalidade jamais será original. Mas tente dizer a verdade tal como você a vê, tente trabalhar com perfeição por amor ao trabalho, e aquilo que os homens chamam de originalidade surgirá espontaneamente” (C. S. Lewis, *Peso de glória*, 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1993, p. 47).

509 Se o “excesso” de trabalho em determinadas ocasiões assume a característica de uma “fuga”, como observou Rollo May (*A arte do aconselhamento psicológico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977, p. 24ss), não importa; de qualquer maneira, o “fazer” estará revelando o homem que faz, bem como as suas circunstâncias.

510 Cf. John Calvin, *Commentaries on The First Book of Moses Called Genesis*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Co, 1996 (reimpr.), v. 1 (Gn 2.15), p. 125.

511 “Para o cristão, a aposentadoria é libertação para serviço. A pessoa aposentada poderá começar um capítulo totalmente novo na vida, em vez de ficar improdutivo. A filosofia cristã de trabalho é a de que o trabalho nunca está totalmente terminado” (E. Elton Trueblood, Trabalho. In: Carl F. H. Henry, org. *Dicionário de ética cristã*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2007, p. 583). Ver também Gene Edward Veith, Jr., *Deus em ação*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2007, p. 39, 125.

512 “... o homem, por isso mesmo, desde o princípio é chamado ao trabalho. O trabalho é uma das características que distinguem o homem do resto das criaturas, cuja atividade, relacionada com a manutenção da própria vida, não se pode chamar trabalho; somente o homem tem capacidade para o trabalho e somente o homem o realiza preenchendo ao mesmo tempo com ele a sua existência sobre a terra. Assim, o trabalho comporta em si uma marca particular do homem e da humanidade, a marca de uma pessoa que opera numa comunidade de pessoas; e tal marca determina a qualificação interior do mesmo trabalho e, em certo sentido, constitui a sua própria natureza” (João Paulo II, *Carta Encíclica Laborem Exercens* (1981). (<http://www.universocatolico.com.br/index.php?/carta-enciclica-laborem-exercens.html>) (consulta feita em 17.3.2012).

513 Biéler faz uma constatação relevante: “A íntima interpenetração da Reforma e da Renascença contribuiu amplamente para a sua promoção no Ocidente. Mas o materialismo e as ideologias substitutivas engendradas pela secularização do pensamento, no decurso dos séculos subsequentes, acabaram por fazer crer que uma civilização arrancada de suas raízes espirituais conseguiria produzir espontaneamente todos esses valores. Essas ideologias substitutivas proliferaram (...) Todas essas ideologias, que tomaram o lugar da fé cristã, transformaram-se em crenças que, uma vez dissipadas, deixaram no Ocidente e no mundo atual um vácuo espiritual, e muitas vezes um desespero, que se mostram propícios a toda sorte de

novidades inflamadas da demagogia religiosa, filosófica ou política” (André Biéler, *A força oculta dos protestantes*, p. 54-55).

514 Jean Delumeau, *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 305.

515 Para maiores detalhes sobre este assunto ver Hermisten M. P. Costa, *João Calvino 500 anos: introdução ao seu pensamento e obra*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2009.

516 Philip Schaff, *History of the Christian Church*, VIII, p. 261.

517 Karl Barth, *Revolutionary Theology in the Making*. Londres: The Epworth Press, 1964, p. 101. Esta citação também aparece em Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 163 e em T. H. L. Parker, *Calvin's Old Testament Commentaries*. Edimburgo: T&T Clark, 1993 (reimpr.), na folha de rosto.

518 Comentando o salmo 64 Calvino extrai um exemplo extremamente prático concernente a este ponto: “Ao ouvir Davi, homem em todos os aspectos muito mais santo e justo em sua conduta do que nós, suportava as infundadas afrontas contra seu caráter, não temos razão alguma para ficar perplexos ante o fato de que é possível sermos expostos a uma semelhante provação. Este conforto pelo menos sempre temos, a saber, que podemos recorrer a Deus e obter sua defesa para a causa justa” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 [Sl 64.4], p. 601).

519 Esta expressão é comum a Calvino. Ver *O livro dos Salmos*. São Paulo: Parakletos, 1999, v. 2 (Sl 47.3), p. 343.

520 Ver João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 51.4), p. 429.

521 João Calvino, *O livro dos Salmos*. São Paulo: Parakletos, 1999, v. 1, p. 44-45. Ver também John Calvin, “To the Seigneurs of Berne,” *John Calvin Collection* (CD-ROM) (Albany, OR: Ages Software, 1998), nº. 398.

522 “Quando comparados com os escritos de Crisóstomo, a maior parte dos escritores subsequentes parecia prolixa.” (Moisés Silva, Em favor da hermenêutica de Calvino. In: Walter C. Kaiser Jr. & Moisés Silva, *Introdução à hermenêutica bíblica*, p. 245-246.)

523 Ver W. Stanford Reid, *Bernard of Clairvaux in the Thought of John Calvin*. In: Richard C. Gamble, org., *Articles on Calvin and Calvinism*. Nova York & Londres: Garland Publishing, Inc., 1992, p. 35-53; e Dennis E.

Tamburello, *Union with Christ: John Calvin and the mysticism of St. Bernard*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1994, 167p.

524 John Calvin, *Commentaries on the Prophet Jeremiah*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House (*Calvin's Commentaries*, v. IX), 1996 (reimpr.) (Carta dedicatória do seu comentário do livro de Jeremias), p. xxi.

525 “A imagem de Calvino, organizador e disciplinador, como pai da frouxidão na ética social é uma lenda” (R. H. Tawney, *A religião e o surgimento do capitalismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971, p. 113). Richard C. Halverson faz comentário semelhante a respeito do estereótipo puritano. Ver Richard C. Halverson na introdução da obra de Richard Baxter, *O pastor aprovado*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1989, p. 15.

526 Calvino deveria ter chegado a Estrasburgo em 1536, contudo, por encontrar-se impedida a estrada que daria acesso direto àquela cidade – em razão de uma guerra entre Francisco I da França e o Imperador Carlos V –, teve de pernoitar em Genebra, “não mais que uma noite”. Era o mês de agosto. No entanto, o tímido e discreto Calvino, que desejava passar anônimo, foi descoberto... O seu amigo Louis du Tillet contou a Farel de sua estada em Genebra. Então teve o seu encontro dramático com o ousado e “destemido” (conforme expressão de Erasmo) pastor Guilherme Farel (1489-1565) que o persuadiu a permanecer em Genebra e juntos levar adiante a Reforma que oficialmente fora adotada pelo Concílio Geral de Genebra – “democrática e unanimemente pelo Conselho Geral” – no domingo de 21 de maio de 1536 (cf. André Biéler, *A força oculta dos protestantes*, p. 71; Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 70; Ford L. Battles, *Interpreting John Calvin*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1996, 296). Antes disso, depois de ouvir os representantes da causa protestante (Farel, Viret e Froment) e os da causa romana, os Conselhos de Genebra, em edital (27/8/1535) decidiram que o catolicismo não seria mais a religião de Genebra (cf. Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 69). Como bem observa Baird, “A Reforma em Genebra havia se espalhado entre o povo antes que seus magistrados pudessem ser

persuadidos a aderir ao movimento” (Charles W. Baird, *A liturgia reformada: ensaio histórico*, p. 18). Ou seja, a Reforma surgiu não de uma simples decisão autoritária, mas no seio na própria população, desejosa de uma transformação espiritual que se manifestasse numa igreja que atendesse as suas necessidades mais íntimas. Calvino, mais tarde, em 1557, lembrando o fato, diria que Farel o convenceu, “não propriamente movido por conselho e exortação, e, sim, movido por uma fulminante imprecção, a qual me fez sentir como se Deus pessoalmente, lá do céu, houvera estendido sua poderosa mão sobre mim e me aprisionado”. Continua: “E, ao descobrir (Farel) que meu coração estava completamente devotado aos meus próprios estudos pessoais, para os quais desejava conservar-me livre de qualquer outras ocupações, e percebendo ele que não lucraria nada com seus rogos, então lançou sobre mim uma imprecção, dizendo que Deus haveria de amaldiçoar meu isolamento e a tranquilidade dos estudos que eu tanto buscava, caso me esquivasse e recusasse dar minha assistência, quando a necessidade era em extremo premente.” Farel conseguiu: “Sob o impacto de tal imprecção, eu me senti tão abalado de terror que desisti da viagem que havia começado” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1, p. 40-41) (ver também, entre outros: T. George, *Teologia dos reformadores*, p. 179-180). Quanto a Farel, o seu estilo era agressivo e ousado (ver Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 59-60). Halsema coloca em tom poético: “O viajor chegou para uma noite de sono. Pretendia continuar a viagem despercebido. Mas Deus tinha outros planos” (Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 71. Ver André Biéler, *A força oculta dos protestantes*, p. 71). O exílio de Calvino, Farel e de Coraull foi votado pelo Conselho de Genebra em 23 de abril de 1538 (cf. *Calvin*, Textes Choisis par Charles Gagnebin, p. 297). Eles saíram de Genebra no dia 25 (cf. Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 93). Farel e Viret tornar-se-iam os maiores amigos de Calvino por toda sua vida. Quando sua esposa (casaram-se em 1540), Idelette de Bure – que tinha uma saúde frágil (ver Theodoro Beza, *A vida e a morte de João Calvino*, p. 24,36,39) – morreu (29/3/1549), Calvino, mesmo continuando o seu extenuante trabalho, evidentemente sentiu-se só. Seus três filhos morreram na infância (cf. J. H. Merle D'Aubigné, *Seja Cristo engrandecido: o ensino de Calvino para hoje*. São Paulo:

Publicações Evangélicas Seleccionadas, 2008, p. 24). Oito meses depois, ele dedicou o seu comentário da *Epístola de Tito* a seus amigos que estavam distantes, cuidando das igrejas de Deus: Farel em Neuchâtel e Viret em Lausanne. A certa altura, escreve (29/11/1549): “Creio que jamais houve na vida rotineira um círculo de amigos tão sinceramente devotados uns aos outros quanto temos sido nós em nosso ministério. Com ambos vós desempenhei aqui o ofício de pastor. E longe de existir qualquer aparência de rivalidade, sempre senti haver entre nós uma só mente” (João Calvino, *As pastorais*, p. 292).

527 Não sabia Calvino que em Estrasburgo encontraria outro “farel”, chamado Martin Bucer (1491-1551) que, “empregando um gênero similar de censura e protesto ao que Farel recorrera antes, arrastou-me de volta a uma nova situação. Alarmado com o exemplo de Jonas, o qual ele pusera diante de mim, ainda prossegui na obra do ensino. E embora continuasse como sempre fui, evitando por todos os meios a celebridade, todavia fui levado, sem o saber, como pela força, a comparecer às assembleias imperiais, onde, voluntária ou involuntariamente, fui forçado a aparecer ante os olhos de muitos” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1, p. 41-42). Em 22 de outubro de 1540 – entre outras cartas enviadas –, o Conselho dos Duzentos resolve convidar Calvino a voltar a Genebra (ver parte da carta em Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 115-116. Veja também a p. 120). Escreve uma carta-resposta (19/5/1540) ao seu amigo Viret (1511-1571): “Eu li aquela passagem de sua carta, e certamente sem nenhum sorriso, na qual você mostra preocupações com a minha saúde e recomenda-me voltar a Genebra. Por que você não me disse à cruz? Pois teria sido preferível para mim perecer de uma só vez nas agonias do calvário do que tornar a ser supliciado novamente naquele lugar de tortura” (John Calvin, “Letter to Peter Viret”, *John Calvin Collection* (CD-ROM) [Albany, OR: Ages Software, 1998], nº. 47). Calvino hesita. Em 1º de maio de 1541, o Conselho Geral, por considerar Calvino e Farel “pessoas de bem e de Deus”, revoga o edito de banimento de 1538. Farel, que convencera Calvino em 1536 a permanecer em Genebra, agora, a pedido do Conselho daquela cidade – visto que Calvino não atendera ao seu convite –, persuade Calvino (fevereiro de 1541) a

retornar a Genebra em 1541 (cf. W. Stanford Reid, A propagação do Calvinismo no século 16. In: W. Stanford Reid, org. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*, p. 47; Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 119ss.). Em agosto do mesmo ano, Calvino já se decidira; mesmo desejando permanecer em Estrasburgo voltaria a Genebra. “Mas quando eu me lembro que não pertenço a mim próprio, eu ofereço meu coração, apresentado como um sacrifício ao Senhor” (John Calvin, “Letter to Farel”, *John Calvin Collection* [CD-ROM] [Albany, OR: Ages Software, 1998], nº. 73). Posteriormente, pregando em Genebra (26/2/1554) (cf. Elsie Anne Mckee, org. *John Calvin: Writings on Pastoral Piety*. Nova York, NJ: Paulist Press, 2001, p. 224), diria: “Em primeiro lugar temos de aprender a sujeitar nosso coração a ser obediente a Deus” (Juan Calvino, El Carácter de Job, *Sermones Sobre Job*. Jenison, Michigan: T.E.L.L., 1988 [Sermon nº. 1], p. 32).

Os fatos ocorrem com certa rapidez. Na manhã de terça-feira de 13/9/1541 os magistrados de Genebra, precedidos por um arauto, foram receber Calvino, percorrendo o mesmo caminho que ele e Farel fizeram três anos antes, passando pela porta Cornavin em direção a Versoix (cf. Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma. I. A Reforma protestante*, p. 395; Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 125; Alister E. McGrath, *A vida de João Calvino*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004, p. 125). Neste mesmo dia, Calvino entra em Genebra; no dia 16, escreve a Farel dando-lhe notícia da sua entrevista com os Magistrados e dos passos para a elaboração da forma para disciplina eclesiástica (John Calvin, “Letter to Farel”, *John Calvin Collection* [CD-ROM] [Albany, OR: Ages Software, 1998], nº. 76, p. 276-277). Beza, com tons exageradamente fortes, comenta: “E nesse respeito maravilhosa se mostrou a misericórdia de Deus para com o povo de Genebra. Ora, se com rejeitar o povo antigo a Moisés o livramento foi retardado quarenta anos, o povo de Genebra não seria bastante merecedor de ser para sempre servilizado à tirania do diabo e do Anticristo romano, quando rejeitou a Calvino e seus colegas, fiéis e excelentes servidores do Senhor. No entanto, Deus não permitiu que, em razão disso, houvesse sido postergada a edificação desta igreja, senão por três anos somente” (Theodoro Beza, *A vida e a morte de João*

Calvino, p. 27). Pois bem, a partir de então Calvino dá prosseguimento à implantação de uma intensa reforma naquela cidade. Mais tarde (1557), ele contaria que regressou a Genebra com lágrimas, tristeza, ansiedade e abatimento, contrariando a sua “aspiração e inclinação”; contudo, ele tinha dentro de si um sentimento maior do que simplesmente fazer o que desejava; confessa: “o bem-estar desta igreja, é verdade, era algo tão íntimo de meu coração que por sua causa não hesitaria a oferecer minha própria vida; minha timidez, não obstante, sugeriu-me muitas razões para escusar-me uma vez mais de, voluntariamente, tomar sobre meus ombros um fardo tão pesado. Entretanto, finalmente uma solene e conscienciosa consideração para com meu dever prevaleceu e me fez consentir em voltar ao rebanho do qual fora separado” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1, p. 42). Comentando o salmo 44, faz uma aplicação: “Não é de se estranhar se os fiéis, mesmo em oração, nutram em seus corações divergências e emoções conflitantes. O Espírito Santo, porém, que os habita, amenizando a violência de sua dor, pacifica todas as suas queixas e os conduz paciente e cordialmente à obediência” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 [Sl 44.2], p. 282). Expondo o salmo 13, aplica: “é pela fé que tomamos posse de sua providência invisível” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 [Sl 13.1], p. 262). Do mesmo modo, comentando o salmo 18, afirma: “Não há nada mais miserável do que uma pessoa, em adversidade, que entra em desespero por agir segundo o mero impulso de sua própria mente e não em obediência à vocação divina” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1, p. 354). A sua tarefa não foi fácil nem tranquila. No comentário de *Tito* (1549) – dedicado aos seus amigos Farel e Viret –, escreveu, como que descrevendo a sua própria vivência em Genebra: “A edificação de uma igreja não é uma tarefa tão fácil que se torne possível fazer com que tudo seja imediata e perfeitamente completado” (João Calvino, *As pastorais* [Tt 1.5], p. 306). “Hoje sabemos pela própria experiência que o que se requer não é o labor de um ou dois anos para levantar as igrejas caídas a uma condição mais ou menos funcional. Aqueles que têm alcançado diligente progresso por muitos anos devem ainda preocupar-se em corrigir muitas coisas” (João Calvino, *As pastorais* [Tt 1.5], p. 306). Calvino permaneceu em Genebra até o fim de sua vida (27/5/1564). De fato, este fora o desejo

dos 25 conselheiros que, quando o convidaram a voltar, registraram: “Resolve-se conservar Calvino aqui para sempre” (Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 127). Wallace interpreta acertadamente que “os escritos teológicos de Calvino sobre a questão da providência podem frequentemente ser lidos como um testemunho pessoal da fé que o sustentou na obra da sua vida” (Donald S. Wallace, *Calvino, Genebra e a Reforma*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003, p. 213).

528 Publicado em março de 1540. Outras edições revisadas foram publicadas em 1551 e 1556. É provável que esse trabalho seja o resumo de suas aulas ministradas em Genebra no período de 1536-1538.

529 Cf. P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, v. I, p. 458.

530 “Expor as Escrituras em livros, da cátedra, e do púlpito, foi sua ocupação favorita” (P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, v. I, p. 457-458).

531 Calvino pregava sobre o Antigo Testamento durante os dias da semana; sobre o Novo nos domingos, na maioria das vezes pela manhã e algumas vezes à tarde. Os salmos ele expunha normalmente aos domingos à tarde e de vez em quando às quartas-feiras. Nas quartas-feiras os sermões eram geralmente menores. As exposições de Calvino sobre os livros da Bíblia seguiam uma ordem cronológica; portanto, não necessariamente a ordem dos livros das Escrituras (cf. Elsie Anne Mckee, org. *John Calvin: Writings on Pastoral Piety*. Nova York, NJ; Paulist Press, 2001, p. 220-221). Orr, baseando-se em documentação de segunda mão, que ele mesmo não cita, diz que Calvino não comentou o Apocalipse porque ele “francamente declarou não entender” (James Orr, *Calvin’s Attitude Towards and Exegesis of the Scriptures*. In: R. E. Magill, org. *Calvin Memorial Addresses*. Richmond VA: Presbyterian Committee of Publication, 1909, p. 94). Para uma boa discussão a esse respeito, ver T. H. L. Parker, *Calvin’s New Testament Commentaries*, 2ª ed. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993, p. 116ss.

532 Torrance, erudito estudioso do pensamento de Calvino, resume: “Era certamente o destino de João Calvino ser o pai da Teologia moderna e da exposição bíblica moderna. Foi ele quem, na sua

Instituição da Religião Cristã, pôs as fundações para Teologia bíblica e dogmática como são agora seguidas, e foi ele quem, em seus muitos comentários sobre os livros do Antigo e Novo Testamento, pavimentou o caminho para interpretação sistemática das Sagradas Escrituras no qual muitos grandes eruditos têm se ocupado desde então” (Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin*. Edimburgo: Lindsay & Co. Ltd., 1988, p. 61).

533 P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, v. I, p. 459. “Calvino foi um gênio exegetico de primeira grandeza. Seus comentários nunca foram ultrapassados em originalidade, profundidade, perspicuidade, firmeza e valor permanente” (Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 524).

534 Cf. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 525.

535 Boanerges Ribeiro em Prefácio à Tradução brasileira do Comentário de Salmos de Calvino (João Calvino, *O livro dos Salmos*. São Paulo: Parakletos, 1999, v. 1, p. 11).

536 Antigo professor de grego em Heidelberg (1524-1529) e, posteriormente, de grego (1529) e Teologia (1536) em Basileia. Uma curiosidade: o historiador Hoornaert observa que a ausência de livros no Brasil trouxe graves prejuízos ao cristianismo brasileiro: “O Brasil colonial constituiu praticamente uma civilização sem livro” (Eduardo Hoornaert, *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974, p. 20). Em outro ponto, insiste: “Difícil exagerar a influência negativa da inquisição sobre a formação de uma Teologia livre e viva no Brasil (...) É fácil imaginar o prejuízo decorrente desta falta de livros, ou melhor, de circulação de livros: não pode haver reflexão propriamente cristã sem espírito crítico, que se propaga pelos escritos. Um cristianismo sem livros se expõe ao perigo de tornar-se um cristianismo divorciado da Teologia, um puro moralismo, um puro formalismo, um instrumento nas mãos dos poderosos” (Eduardo Hoornaert, *et. al. História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. São Paulo: Petrópolis, RJ: Paulinas/Vozes, 1983 [*História geral da igreja na América Latina*, II/1], p. 325-326). A política da ignorância colonial não se restringia à imprensa; adquirir livros importados no Brasil também era praticamente impossível. O

historiador paranaense Rocha Pombo (1857-1933) diz: “Obter um livro, em qualquer ponto da Colônia, era um grande problema: era preciso subtraí-lo à vigilância das autoridades, ou então alcançar uma licença especial para recebê-lo da Europa” (José Francisco da Rocha Pombo, *História do Brasil*. Rio de Janeiro: Benjamin Aguilã – Editor (s.d.), v. VII, p. 126).

Curiosamente, no Brasil entravam, de algum modo, obras “proibidas” de caráter político e filosófico, no entanto, não obras religiosas protestantes. Ao que parece, a “profilaxia” católica tinha sido tão bem-feita que nem sequer havia interesse pela literatura religiosa protestante, ainda que as obras de caráter não religioso, mesmo de autores protestantes, fossem encontradas, por exemplo, na rica e variada biblioteca do Cônego de Mariana, Luís Vieira da Silva (1735-?), que dispunha de cerca de 800 volumes e 270 obras, isto em 1789. A biblioteca do Cônego – “o mais instruído e eloquente de todos os conjurados mineiros” –, dispunha do *Novus orbis regionum ac insularum veteribus incognitarum* (1532), obra de compilação das narrativas de diversos viajantes, feita pelo filólogo protestante alemão Simon Grynaeus (ver Eduardo Frieiro, *O diabo na Livraria do Cônego; Como era Gonzaga?; e Outros temas mineiros*, 2ª ed. rev. e aum. São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1981, p. 13,20,24,30,35,55).

537 João Calvino, *Exposição de Romanos*, Dedicatória, p. 19.

538 João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 15.29), p. 472. No entanto, ele admite que “o mundo preferiu, e sempre preferirá, as especulações que aparentam engenhosidade, à sólida doutrina” (João Calvino, *Gálatas*. São Paulo: Parakletos, 1998 [Gl 4.22], p. 139). “O fútil ensino dos sofistas, erguendo-se em airoas especulações e sutilezas, não só obscurece a simplicidade da doutrina genuína com suas implicações, mas também a oprime e a faz desprezível, já que o mundo quase sempre se deixa levar pela aparência externa” (João Calvino, *As pastorais* [1Tm 6.20], p. 186). Ver também João Calvino, *Exposição de Romanos* (Rm 10.18), p. 376; João Calvino, *Gálatas* (Gl 4.22-25), p. 138-144.

539 “Tenho almejado clareza mais do que elegância” (João Calvino, *Gálatas* [Gl 4.24], p. 141).

540 Cf. Hans-Joachim Kraus, Calvin's Exegetical Principles. In: *Interpretation* 31 (1977), Virginia, p. 13. Ver João Calvino, *As Institutas*, III.6.1.

541 Calvino considera a interpretação alegórica como o “mais danoso erro” (ver J. Calvino, *Exposição de 2Coríntios* [2Co 3.6], p. 65-69). Por meio dela tornamo-nos oleiros arbitrários, manipulando o texto, dando-lhe a forma que imaginarmos. Ele escreve: “As alegorias não devem ultrapassar os limites da norma da Escritura que se lhes antepõe, tão longe está de que bastem de si mesmas para servirem de base a quaisquer doutrinas” (João Calvino, *As Institutas*, II.5.19) (ver também *As Institutas* [1541], II.5). Berkhof comenta que Calvino “achava que o método alegórico era uma artimanha satânica para obscurecer o sentido da Escritura” (Louis Berkhof, *Princípios de interpretação bíblica*, 3ª ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1985, p. 30). Lembremo-nos de que o método alegórico de interpretação teve preeminência entre os judeus de Alexandria, que buscavam uma síntese entre a filosofia grega e sua fé em Deus. Por exemplo: como conciliar o Antigo Testamento com o pensamento de Platão? A base teórica desta escola é encontrada em Fílon de Alexandria, tendo como um de seus maiores representantes Clemente de Alexandria (c. 150-c. 215) e seu discípulo, Orígenes (c. 185-254). “Alegorizar é procurar um sentido oculto ou obscuro que se acha por trás do significado mais evidente do texto, mas lhe está distante e na verdade dissociado. Em outras palavras, o sentido literal é uma espécie de código que precisa ser decifrado para revelar o sentido mais importante e oculto. Segundo este método, o literal é superficial, e o alegórico é que apresenta o verdadeiro significado” (Roy B. Zuck, *A interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 34). À frente, continua: “A alegorização passa a ser arbitrária. É um processo que carece de objetividade e que não refreia a imaginação. Ela encobre o verdadeiro sentido dos textos bíblicos. Sua mensagem não se impõe, pois alguém pode dizer que certa passagem ensina determinada verdade em termos alegóricos, ao passo que outra pessoa é capaz de enxergar um significado completamente diferente. É uma forma de despojar as Escrituras de qualquer autoridade” (*ibid.*, p. 53). Terry comenta: “O método alegórico de interpretação se baseia em

uma profunda reverência pelas Escrituras e um desejo de exhibir suas múltiplas profundidades e sabedoria. Porém, se nota imediatamente que seu costume é desatender o significado comum das palavras e dar-lhes todo tipo de ideias fantásticas. Não extrai o significado legítimo da linguagem do autor senão que introduz nele tudo o que o capricho ou fantasia do intérprete se lhe ocorre” (M. S. Terry, *Hermeneutica Bíblica*, 2ª ed. México/Buenos Aires: Casa Unide Publicaciones/Editorial “La Aurora” [1924], p. 21).

542 Ver João Calvino, *Gálatas* (Gl 4.22), p. 139-140.

543 João Calvino, *Gálatas* (Gl 4.22), p. 140; João Calvino, *As Institutas*, Iv. 17.22. Sanday e Headlam afirmam que Calvino “era, sem dúvida, o maior dos comentaristas da Reforma. Ele é claro, lúcido, honesto e direto” (William Sanday & Arthur C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 5ª. ed. Edimburgo: T. & T. Clark, 1975 [reimpressão], p. ciii).

544 Cf. João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 18.5,8), p. 363-364, 368-369. Ele inclusive evitava o emprego de palavras não utilizadas nas Escrituras, ainda que soubesse ser impossível cumprir isso à risca. Nas *Instituições*, falando sobre a palavra “mérito”, faz um apelo: “Quanto a mim, fujo com todas as veras da alma de todas as contendidas que se travam por causa de palavras; mas eu gostaria que sempre fosse mantida pelos cristãos esta sobriedade: que, não havendo necessidade ou algum propósito, não façam uso de palavras alheias à Escritura que possam gerar muito escândalo e pouco fruto” (João Calvino, *As Institutas* [1541], II.6).

545 Cf. João Calvino, *As Institutas*, III.17.14.

546 João Calvino, *O livro dos Salmos*, vol.1 (Sl 8), p. 156-157.

547 Cf. F. F. Bruce, *Interpretação da Bíblia*. In: Walter A. Elwell, org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, v. II, p. 341. “João Calvino, o maior exegeta da Reforma, mais do que qualquer outro, estabeleceu a tendência ao uso do método exegético histórico-gramatical como fundamento para o desenvolvimento da mensagem espiritual baseada no texto” (David S. Dockery, *Hermenêutica contemporânea à luz da igreja primitiva*. São Paulo: Editora Vida, 2005, p. 154).

548 Ver, por exemplo, João Calvino, *As Institutas*, I.9.3; II.2.8; II.8.8.

549 Por exemplo, John Calvin, *Commentary upon the Acts of the Apostles*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company (Calvin's Commentaries), 1981, v. XVIII (At 1.11), p. 54; João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 11.31), p. 345; *idem*, *Exposição de Hebreus* (Hb 7.8), p. 183; *idem*, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 6, introdução; 6.4; 8. introdução), p. 123, 128, 156; João Calvino, *As pastorais* (1Tm 2.1), p. 55. Essa ignorância adquire, em muitos casos, a conotação de “douta” (ver João Calvino, *As Institutas*, III.21.2; III.23.8).

550 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 12), p. 248.

551 João Calvino, *Exposição de Romanos* (Rm 5.15), p. 192; (Rm 16.21), p. 523-524; João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 12.28), p. 390-391.

552 Cf. João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 5.7), p. 113-114; João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 45), p. 305; (Sl 48.4-6), p. 357; (Sl 48.13), p. 367; (Sl 50.17-20), p. 415; (Sl 61.1), p. 561; João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 1.26-27), p. 67; (1Co 4.6), p. 133; (1Co 14.6), p. 412-413; João Calvino, *Efésios* (Ef 3.4), p. 85; (Ef 4.18), p. 135-136.

553 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 3 (Sl 78.66), p. 242.

554 Cf. João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 14.1), p. 272; (Sl 15.4), p. 295; (Sl 56.1), p. 494.

555 Cf. João Calvino, *Exposição de Romanos* (Rm 12.6), p. 431; João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 12.5), p. 253-254; (Sl 25.1), p. 538; (Sl 30.4), p. 628-629; v. 2 (Sl 42.5), p. 264; (Sl 51.5), p. 430; (Sl 61.1), p. 560-561; (Sl 68.1), p. 641; (Sl 68.9-10), p. 648.

556 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 17.7), p. 336; (Sl 30.12), p. 638-639; v. 2 (Sl 31.3), p. 13; (Sl 36), p. 120; (Sl 38), p. 175.

557 Ver, por exemplo, João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 15.29), p. 472; João Calvino, *Gálatas* (Gl 4.25), p. 144.

558 John Murray, em Introdução à edição americana das *Institutas* (Books For The Ages, AGES Software Albany, OR USA Version 2.0 © 1996, 1997), p. 5.

559 James Anderson, Introdução à Tradução Inglesa do Comentário de Salmos de Calvino (*O livro dos Salmos*. São Paulo: Parakletos, 1999, v. 1,

p. 15-16).

560 Herman Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 4^a ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1984, p. 31.

561 João Calvino, *Exposição de Romanos*, Dedicatória, p. 21.

562 João Calvino, *Exposição de Romanos*, p. 26.

563 João Calvino, *Exposição de Romanos*, p. 27.

564 Expressão de Albrecht Ritschl (1822-1889). *Apud* B. B. Warfield, *Calvin and Calvinism*, v. V, p. 9. O historiador Félice a denomina de “primeiro monumento teológico e literário da Reforma francesa” (G. de Félice, *História dos protestantes da França*, p. 53). “Após três séculos e meio, ela conserva sua inquestionável preeminência como o maior e mais influente de todos os tratados dogmáticos” (B. B. Warfield, *Calvin and Calvinism*, v. V, p. 8). Um testemunho que consideramos de grande valor, ao qual poderíamos anexar dezenas, é o de Cunningham (1805-1861): “A primeira edição da sua grande obra, ‘A Instituição da Religião Cristã’, foi publicada quando ele tinha 27 anos de idade; e ela é a mais extraordinária prova da maturidade e vigor de sua mente, do cuidado com que ele estudou a Palavra de Deus, e da profundidade e vastidão de suas meditações sobre as coisas divinas, e não obstante a obra ter sido posteriormente grandemente ampliada, e ainda que algumas alterações tenham sido feitas em sua disposição dos tópicos discutidos, contudo nenhuma alteração de qualquer importância foi feita nas doutrinas que ali estabeleceu” (William Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation*. Carlisle, Pensilvânia: The Banner of Truth Trust, 1989 (reimpr.), p. 294) (ver, por exemplo, William Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation*, p. 295; André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 192; Georgia Harkness, *John Calvin: The Man and His Ethics*, p. 258).

565 Ver John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 152-153.

566 Ver, por exemplo, Gênesis 3.1; Atos 6.3; Romanos 3.21,28; 1Coríntios 1.1; 3.9,14; 5.5; 9.5-6; 2Coríntios 4.17; 5.10; Efésios 3.18-10; 1Timóteo 2.6; 3.8; 1Pedro 1.20.

567 Este comentário bíblico não significa o uso apenas de termos bíblicos para expressar o seu ensinamento mas, sim, o domínio do pensamento bíblico (ver J. Calvino, *As Institutas*, I.13.3).

568 Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1994, p. 71 (edição brasileira: Alister E. McGrath, *Teologia, sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à Teologia cristã*, p. 115). “Calvino é um teólogo bíblico. A primeira e mais importante fonte de suas ideias religiosas era a Bíblia. A obra de Calvino como um comentarista bíblico serve para reforçar a impressão geral que se tem por meio de uma leitura atenta das *Institutas*: que ele se considera como um expositor obediente da Bíblia” (Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*, p. 150-151). Ver Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, v. I, p. 458. W. S. Reid, acentua: “Calvino era primariamente um teólogo bíblico” (W. S. Reid, Calvinismo. In: Walter A. Elwell, org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, v. I, p. 225). Murray acrescenta: “Calvino foi um exegeta e teólogo bíblico de primeira linha” (John Murray, em Introdução à tradução americana da *Instituição* [*Reformation History Library* [CD-ROM] [Albany, OR: Ages Software, 1997], p. 4). Barth entende que os sermões de Calvino “são excelentes explicações da Escritura” (Karl Barth, *La Proclamacion del Evangelio*. Salamanca, Ediciones Sigueme, 1969, p. 83). Tony Lane diz que Calvino “é o único escritor a pertencer indubitavelmente tanto à primeira linha de teólogos como à primeira linha de comentaristas” (Tony Lane, *Pensamento cristão*. São Paulo: Abba Press, 1999, v. 2, p. 19).

569 Curiosamente McGrath escreveu: “Ele (Calvino) foi inquestionavelmente um pensador sistemático, que plenamente reconheceu a necessidade de garantir consistência interna entre os vários componentes de seu pensamento” (Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*, p. 150). Timothy George chama a obra de Calvino de “enorme tomo e tesouro da dogmática protestante” (Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 178). “Esta obra magistral, que perdura como uma das mais lúcidas e mais vigorosas sumas teológicas da história cristã, espalha-se por toda a Europa” (André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p.

192). Schaff diz que “Calvino foi, antes de tudo, um teólogo”. Ele acrescenta que Melanchthon denominou, com grande ênfase, a Calvino de “o teólogo” (Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 260; *idem*, *The Creeds of Christendom*, v. I, p. 446; Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 112, 117). Este título fora dado ao Apóstolo João e a Gregório de Nazianzo, especialmente graças à sua defesa da divindade de Cristo (distinção homologada em Calcedônia, 451) (cf. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 261; W. C. Weinrich, Gregório de Nazianzo. In: Walter A. Elwell, org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, v. II, p. 226; C. Folch Gomes, *Antologia dos santos padres*, 2ª ed. (revista e aumentada). São Paulo: Paulinas, 1980, p. 245; Gregório Nazianzeno. In: R. N. Champlin & J. M. Bentes, *Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia*, São Paulo: Candeia, 1991, v. II, p. 979).

570 “A *Institutio* não é somente uma obra-prima de Teologia cristã; ela é um clássico devocional” (John Murray, *Calvin as Theologian and Expositor*. Carlisle, Pensilvânia: The Banner of Truth Trust [*Collected Writings of John Murray*, v. I], 1976, p. 311). Ver também John Murray, em Introdução à tradução americana da *Instituição* (*Reformation History Library* [CD-ROM] [Albany, OR: Ages Software, 1998], p. 6).

571 Aliás, Calvino desejava que a *Instituição* fosse lida em conjunto com os comentários. Ver o Prefácio à edição latina a partir da segunda edição (1539) e o Prefácio à edição francesa (1560) (Jean Calvin, *L’Institution Chrétienne*. Genève, Labor et Fides, 1955, v. I, p. XIX). Também algumas vezes ele nos remete para seus sermões (ver, por exemplo, João Calvino, *Efésios* [Ef 3.18], p. 105; [Ef 4.5], p. 110; *As pastorais* [1Tm 2.6], p. 67; [1Tm 3.8], p. 92; [1Tm 4.14], p. 124).

572 J. Calvino, Prefácio à edição da *Instituição* (1559). Ele conclui o Prefácio: “Felicidades, leitor amigo, e se destes labores meus algum fruto colhes, ajuda-me com tuas preces diante de Deus, nosso Pai”. No prefácio de Salmos, Calvino explica os motivos que o levaram a escrever a *Instituição* (J. Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1, p. 39-40).

573 Ver Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 266; T. George, *Teologia dos reformadores*, p. 181-182; T. H. L. Parker, *The Oracles of God: An Introduction to the Preaching of John Calvin*.

Cambridge, England: James Clarke & Co, 1947 (2002). Reprinted, p. 30; Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 100; Alister E. McGrath, *A vida de João Calvino*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004, p. 157-160. Willemart afirma que “Calvino foi, de certo modo, fundador da prosa francesa com a *Institution* e seus tratados” (Philippe Willemart, *A Idade Média e a Renascença na literatura francesa*. São Paulo: Annablume, 2000, p. 43). Schaff diz que Calvino “escreveu em duas línguas com igual clareza, força e elegância” (Philip Schaff, *History of the Christian Church*, VIII, p. 267). Ver também, entre outros, o testemunho do erudito Joseph Scaliger (1540-1609) e dos católicos Etienne Pasquier (1528-1615) em *idem, ibidem*, p. 272-274 e Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma. I. A Reforma protestante*, p. 384-386. 574 É curioso que no Prólogo da *Suma Teológica* (c. 1266-1273), de Tomás de Aquino, ele diz: “... É nossa intenção, na obra presente, ensinar as verdades da religião cristã de modo convincente à instrução dos principiantes”. Após falar das dificuldades encontradas pelos leitores neófitos na leitura de obras de outros autores – basicamente, prolixidade e assuntos desinteressantes –, continua: “Esforçando-nos por evitar esses e outros defeitos, tentaremos, confiantes no divino auxílio, expor, breve e lucidamente, o que respeita à doutrina sagrada, na medida em que a matéria o comporta” (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 2ª ed. Porto Alegre/Caxias do Sul, RS: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Livraria Sulina Editora/Universidade de Caxias do Sul, 1980, v. I, “Prólogo”, p. 1).

575 Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 383.

576 Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 383.

577 B. B. Warfield, *Calvin and Calvinism*, v. V (Reprinted, 2000), p. 374.

578 Ver William Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation*, p. 295.

579 Ver Theodoro Beza, *A vida e a morte de João Calvino*. Campinas, SP: Luz Para o Caminho, 2006, p. 18, 28.

580 Cf. Tomas M. Lindsay, *La Reforma y Su Desarrollo Social*, p. 100.

581 Este Catecismo consistiu num resumo da primeira edição da *Instituição* (1536). Foi a primeira exposição sistemática do pensamento teológico de Calvino em língua francesa. O Catecismo pode ser assim esboçado:

I - Fé (1-130)

Introdução (1-18)

Segue a exposição do Credo Apostólico, da seguinte forma:

a) Deus Pai (19-29)

b) Deus Filho (30-87)

c) Deus Espírito Santo (88-91)

d) A igreja (92-130)

II - Os Dez Mandamentos (131-232)

III - A oração (233-295)

IV - A Palavra e os Sacramentos (296-373)

a) A Palavra e o Ministro (296-308)

b) Os Sacramentos (309-373)

- Definição e significado (309-323)

- Batismo (324-339)

- Ceia do Senhor (340-373)

582 Conforme já fizemos menção, Febvre diz que “de 1550 a 1564 (ano da morte de Calvino) serão publicadas 256 edições, das quais 160 em Genebra. A *Institution chrétienne* é, então, sozinha, objeto de 25 reedições, nove latinas e dezesseis francesas das quais a maioria provém dos prelos genebrinos; e, mais ainda talvez, o *Catéchisme par demandes et réponses* que Calvino publica em 1541...” (Lucien Febvre & Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*, p. 442-443). Wendel nos diz que a primeira edição da *Instituição* esgotou-se em menos de um ano (François Wendel, *Calvin*, p. 113; Justo L. Gonzalez, *A era dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1986 (reimpressão), p. 111) (ver também T. George, *Teologia dos reformadores*, p. 177-178; Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism*. New Haven: Yale University Press, 2002, p. 90-93).

583 A dedicatória de Calvino é de 2/12/1545 (ver em John Calvin, *Tracts and Treatises on the Doctrine and Worship of The Church*. Grand

Rapids, Michigan: Eerdmans, 1958, v. II, p. 36).

584 Cf. Theodoro Beza, *A vida e a morte de João Calvino*, p. 34.

585 Cf. *Catecismo de la Iglesia de Ginebra*. In: *Catecismos de la Iglesia Reformada*. Buenos Aires: La Aurora, 1962, p. 7-8.

586 Ver Calvin to Somerset, *Letter 21*. In: *Letters of John Calvin*, Selected from the Bonnet Edition. Edimburgo, The Banner of Truth Trust, 1980, p. 96-97.

587 *Loci Communes* (abril de 1521). Este tratado foi a primeira obra de Teologia sistemática protestante do período da Reforma, marcando época, portanto, na história da Teologia. Nele Melanchthon segue a ordem da Epístola aos Romanos (ver Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VII, p. 368-370). Melanchthon, mesmo sendo luterano, e amigo pessoal de Lutero, desfrutou também de boa amizade com Calvino, mantendo com este ampla correspondência. Nos dizeres de Schaff, Melanchthon “permaneceu como um homem de paz entre dois homens de guerra” (Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 260).

588 Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 270.

589 Bullinger foi amigo, discípulo e sucessor de Zuínglio, tendo escrito cerca de 150 obras, entre elas, *A segunda Confissão Helvética* (1562-1566).

590 Bucer, amigo de Lutero, Melanchthon e Calvino, foi um dos líderes da Reforma em Estrasburgo (1523-1549) e, posteriormente, trabalhou ativamente como professor de Teologia da Universidade de Cambridge (1549), desempenhando importante papel na reformulação do *Livro de oração comum* (1552). Ele passou seus últimos dias colaborando ativamente como professor de Teologia na Universidade de Cambridge. Seis anos depois de sua morte, sob a perseguição de Maria Tudor, seu corpo foi desenterrado, preso numa estaca e queimado. Posteriormente, sob o reinado da Rainha Elizabeth, a sua tumba foi reconstruída e sua memória honrada (cf. P. Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 364).

591 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. I, p. 31 e 41.

592 João Calvino, *As Institutas*, I.6.2. Os verdadeiros discípulos da Escritura tornam-se “discípulos da igreja” (ver João Calvino, *Efésios* [Ef

4.13], p. 126).

593 João Calvino, *Exposição de Romanos* (Rm 10.16), p. 374.

594 João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 1.20), p. 60.

595 Ver John Calvin, *Golden Booklet of the True Christian Life*, p. 12-13. Ainda que não temesse a Filosofia, entendendo inclusive que toda a verdade provém de Deus (ver João Calvino, *As Institutas*, II.2.15; *idem*, *As pastorais* [Tt 1.12], p. 318).

596 Cf. J. Calvino, *As Institutas*, II.2.7. Compare com João Calvino, *As pastorais* (Tt 1.14), p. 320.

597 Schaff, após elogiar a erudição de Calvino, diz que a “sua Teologia, entretanto, é mais bíblica que escolástica, e tem todo o frescor da devoção entusiástica para com as verdades da Palavra de Deus” (Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 261) (ver também P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, v. I, p. 458).

598 Ver João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 11.27), p. 361.

599 Ver João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 1.17), p. 56.

600 Justificando o seu estilo, que não seria o mais apetecível àqueles que desejavam grande acervo de material, diz (1557): “... nada é mais importante do que granjear o respeito que produza a edificação da igreja” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1, p. 48). Em 26 de janeiro de 1559, Calvino escreve a Dedicatória do seu comentário do livro de Oseias. Nas palavras dirigidas ao rei Gustavo da Suécia, diz: “... porque há muito tempo aprendi a não cortejar o aplauso do mundo (...) Se Deus me dotou com alguma inteligência para a interpretação da Bíblia, eu estou completamente convencido de que tenho fiel e cuidadosamente procurado excluir todo e quaisquer refinamentos estéreis, porém procuro ser aceitável, agradável e adequável às pessoas, preservando a genuína simplicidade, adaptada firmemente à edificação dos filhos de Deus que, não estando contentes com a casca, desejem penetrar no núcleo” (John Calvin, *Calvin’s Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996, v. XIII, p. XVIII-XIX). Ver também João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 40.8), p. 228; João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 1.17), p. 50ss.

601 João Calvino, *Efésios*. São Paulo: Parakletos, 1998 (Ef 4.14), p. 128-129.

602 “Tudo o que não edifica deve ser rejeitado, ainda que não tenha nenhum outro defeito; e tudo o que só serve para suscitar controvérsia deve ser duplamente condenado. Tais são todas as questões sutis nas quais os homens ambiciosos praticam suas habilidades. É mister que lembremos de que todas as doutrinas devem ser comprovadas mediante esta regra: aquelas que contribuem para a edificação devem ser aprovadas, mas aquelas que ocasionam motivos para controvérsias infrutíferas devem ser rejeitadas como indignas da igreja de Deus. Se este houvera sido aplicado há muitos séculos, então, ainda que a religião viesse a se corromper por muitos erros, ao menos a arte diabólica das controvérsias ferinas, a qual recebeu a aprovação da Teologia escolástica, não haveria prevalecido em grau tão elevado. Pois tal Teologia outra coisa não é senão contendidas e vãs especulações sem qualquer conteúdo real de valor. Por mais versado um homem seja nela, mais miserável o devemos considerar. Estou cômico dos argumentos plausíveis com que ela é defendida, mas jamais descobrirão que Paulo haja falado em vão ao condenar aqui tudo quanto é da mesma natureza (...) Sutilezas desse gênero edificam os homens na soberba e na vaidade, mas não em Deus” (João Calvino, *As pastorais* [1Tm 1.4], p. 30).

603 João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 1.17), p. 55. “Demais, ninguém terá por genuína a verdade que se apoia na excelência da oratória. Naturalmente que a oratória pode servir de auxílio para a verdade, mas esta não pode depender daquela” (João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* [1Co 2.5], p. 79). “Não existe nada de grandioso em alguém ser adepto de uma elocução fluente quando o tal nada emite senão sons vazios! Portanto, aprendamos que a atratividade linguística meramente superficial e a habilidade na transmissão do ensino, são como um corpo bem formado e saudável na aparência, enquanto que o poder de que Paulo fala aqui é como a alma” (João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* [1Co 4.20], p. 148-149). “Embora o salmo contenha muitas coisas que são geralmente conhecidas, todavia ele ilustra com todo o esplendor e ornamento de retórica, para que possa afetar ainda mais poderosamente os corações dos homens e adquirir para si uma

autoridade ainda maior” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 3 [Sl 78.3], p. 197).

604 João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 2.13), p. 91.

605 João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 13.1), p. 394.

606 João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 1.17), p. 53-54.

607 João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 1.17), p. 55. “Deus quer que sua igreja seja edificada com base na genuína pregação de sua Palavra, não com base em ficções humanas (...) Nesta categoria estão questões especulativas que geralmente fornecem mais para ostentação – ou algum louco desejo – do que para a salvação de homens” (João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* [1Co 3.12], p. 112). “A pregação de Cristo é nua e simples; portanto, não deve ela ser ofuscada por um revestimento dissimulante de verbosidade” (João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* [1Co 1.17], p. 54). “(A) fé saudável equivale à fé que não sofreu nenhuma corrupção proveniente de fábulas” (João Calvino, *As pastorais* [Tt 1.14], p. 320). “Se porventura desejarmos conservar a fé em sua integridade, temos de aprender com toda a prudência a refrear nossos sentidos para não nos entregarmos a invencionices estranhas. Pois assim que a pessoa passa a dar atenção às fábulas, ela perde também a integridade de sua fé” (João Calvino, *As pastorais* [Tt 1.14], p. 320).

O Diretório de Culto de Westminster (1645), falando sobre o Ministério pastoral, diz que na pregação o ministro deve desempenhar a sua tarefa “claramente, para que o mais simples possa entender, expondo a verdade, não em palavras sedutoras de sabedoria humana, mas na demonstração do Espírito e do poder, para que a cruz de Cristo não seja tornada ineficaz; abstendo-se também de um uso sem proveito de línguas desconhecidas, frases estranhas, e cadência de sons e palavras; citando bem poucas vezes sentenças de escritores teológicos ou outros humanistas, antigos ou modernos, por mais elegantes que sejam” (*O Diretório de Culto de Westminster*. São Paulo: Editora os Puritanos, 2000, p. 40).

608 João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 1.17), p. 56.

609 “Pois ninguém é mais radical do que os mestres desses discursos bombásticos, quando fazem pronunciamentos precipitados sobre

coisas das quais nada sabem” (João Calvino, *As pastorais* [1Tm 1.7], p. 34).

610 João Calvino, *Exposição de 1 Coríntios* (1Co 1.17), p. 56.

611 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 3.11. “Não se requer de um pastor apenas cultura, mas também inabalável fidelidade pela sã doutrina, a ponto de jamais apartar-se dela” (João Calvino, *As pastorais* [Tt 1.9], p. 313). “O pastor é aquele a cujos cuidados são confiadas almas. Não é apenas um homem fino e agradável que visita as pessoas, toma uma chávena de chá com elas à tarde ou se entretém com elas. Ele é o guardião, o vigia, o preceptor, o organizador, o diretor, que governa o rebanho. O mestre ministra instrução na doutrina, na verdade” (David M. Lloyd-Jones, *A unidade cristã*. São Paulo: PES, 1994, p. 167).

612 João Calvino, *As pastorais* (Tt 1.1), p. 300.

613 Ver João Calvino, *As Institutas*, I.5.2; II.2.12-17; Hans-Joachim Kraus, *Calvin's Exegetical Principles*. In: *Interpretation* 31 (1977), Virginia, p. 12; Donald K. McKim, Calvin's View of Scripture. In: Donald K. McKim, org. *Readings in Calvin's Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1984, p. 64-65; Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*, p. 151; Anthony N. S. Lane, *John Calvin: Student of the Church Fathers*, especialmente as p. 15-66.

614 Cf. expressão de Singer (C. Gregg Singer, *John Calvin: His Roots and Fruits*. Greenville: Abingdon Press, 1989, p. 6). Os editores das obras de Calvino em Brunswick, comparando Calvino com outros reformadores, concluem que ele pode, com justiça, ser chamado de o “príncipe e guia (standard-bearer) dos teólogos” (cf. John Murray, *Calvin as Theologian and Expositor*, p. 306).

615 Ver Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin*. Edimburgo: Lindsay & Co. Ltd., 1988, p. 61.

616 “A palma pertence a Lutero como tradutor; a Calvino como intérprete da Palavra” (Jorge P. Fisher, *Historia de la Reforma*. Barcelona: CLIE [1984], p. 204). “Lutero foi o príncipe dos tradutores; Calvino, o príncipe dos comentaristas” (P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, v. I, p. 459). “O maior exegeta e teólogo da Reforma foi indubitavelmente Calvino” (F. W. Farrar, *History of Interpretation*.

Londres: Macmillan and Co., 1886, p. 342 (edição fac-símile feita pela Kessinger Publishing). “Ele foi um dos maiores intérpretes da Escritura que já viveu” (F. W. Farrar, *History of Interpretation*, p. 343). “Calvino foi um exegeta e teólogo bíblico de primeira linha” (John Murray, em Introdução à tradução americana da *Instituição, Reformation History Library* [CD-ROM] [Albany, OR: Ages Software, 1997], p. 4). “O maior exegeta do seu tempo...” (Henri Strohl, *O pensamento da Reforma*. São Paulo: Aste, 1963, p. 222). “Ele encontra-se facilmente entre os mais brilhantes (comentaristas) de sua era” (Alister E. McGrath, *A vida de João Calvino*, p. 167). “João Calvino, o maior exegeta da Reforma...” (David S. Dockery, *Hermenêutica Contemporânea à luz da igreja primitiva*. São Paulo: Editora Vida, 2005, p. 154).

617 Ver João Calvino, *Exposição de Romanos* (Rm 12.6), p. 430-432; *As Institutas*, Iv. 17.32.

618 João Calvino, *Exposição de Romanos* (Rm 12.6), p. 432.

619 João Calvino, *As Institutas*, I.13.3.

620 João Calvino, *Exposição de Romanos* (Rm 9.14), p. 330.

621 João Calvino, *Exposição de 2Coríntios* (2Co 12.4), p. 242-243. George comenta: “Com toda sua reputação de teólogo de lógica rigorosa, Calvino preferiu viver com o mistério e a incoerência de lógica a violar os limites da revelação ou imputar culpa ao Deus que as Escrituras retratam como infinitamente sábio, completamente amoroso e absolutamente justo” (Timothy George, *A Teologia dos reformadores*, p. 209) (ver também Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*, p. 147). Atitude similar encontramos em Agostinho: “Ignoremos de boa mente aquilo que Deus não quis que soubéssemos” (Agostinho, *Comentário aos Salmos*. São Paulo: Paulus [Patrística, 9/1], 1998 [Sl 6], v. I, p. 60). (ver João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 [Sl 51.5], p. 431-432).

622 João Calvino, *Exposição de Romanos* (Rm 12.7), p. 432.

623 João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 12.28), p. 390.

624 João Calvino, *As pastorais* (Tt 1.2), p. 301.

625 “Aquele que não tenta ensinar com o intuito de beneficiar não pode ensinar corretamente; por mais que faça boa apresentação, a

doutrinação não será sã, a menos que cuide para que seja proveitosa a seus ouvintes” (João Calvino, *As pastorais* [1Tm 6.3], p. 165).

626 João Calvino, *As pastorais* (2Tm 3.16), p. 263.

627 João Calvino, *As pastorais* (2Tm 3.16-17), p. 264.

628 João Calvino, *As pastorais* (1Tm 6.3), p. 164.

629 João Calvino, *As Institutas*, III.21.3. Ver também *As Institutas*, IV. 17.36. “A tal ponto se tem proveito em sua escola que não há necessidade de acrescentar nada que venha de outros, e se deve ignorar tudo o que não é ensinado nela” (João Calvino, *As Institutas* [1541], IV. 12).

630 João Calvino, *As Institutas*, I.18.4.

631 João Calvino, *As Institutas*, I.14.4.

632 João Calvino, *As Institutas*, (1541), I.14.

633 João Calvino, *As Institutas*, I.12.1. “Até que sejamos iluminados do genuíno conhecimento do Deus único, haveremos de sempre servir aos ídolos, com cuja dissimulação podemos encobrir nossa falsa religião. O legítimo culto divino, portanto, deve ser precedido por um sólido conhecimento” (João Calvino, *Gálatas*. São Paulo: Parakletos, 1998 [Gl 4.8], p. 127).

634 “Sabemos que somos postos sobre a terra para louvar a Deus com uma só mente e uma só boca, e que esse é o propósito de nossa vida” (João Calvino, *O livro dos Salmos* [Sl 6.5], v. 1, p. 129). Ver também *Catecismo de la Iglesia de Ginebra*, Perg. 1. In: *Catecismos de la Iglesia Reformada*. Buenos Aires: La Aurora, 1962.

635 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 40.8), p. 228. “O ensino interno e eficaz do Espírito é um tesouro que lhes pertence de forma peculiar (...) A voz de Deus, aliás, ressoa pelo mundo inteiro; mas ela só penetra o coração dos santos, em favor de quem a salvação está ordenada” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 [Sl 40.8], p. 229).

636 Ver João Calvino, *As Institutas*, I.9.3.

637 João Calvino, *As Institutas*, III.21.3; *As Institutas* (1541), IV. 12 (sobre o testemunho do Espírito, ver *As Institutas*, I.7.4-5; I.9.3). Calvino pode com razão ser chamado de o teólogo da Palavra e do Espírito Santo. Schaff diz que a “Teologia de Calvino está baseada sobre um perfeito conhecimento das Escrituras” (Philip Schaff, *History of the*

Christian Church, v. VIII, p. 261). Murray, não isoladamente, declara: “Calvino tem sido corretamente chamado de o teólogo do Espírito Santo” (John Murray, *Calvin as Theologian and Expositor*, p. 311). O primeiro a assim designá-lo foi o teólogo presbiteriano B. B. Warfield (1851-1921) (B. B. Warfield, *Calvin and Augustine*. Filadélfia: Presbyterian & Reformed Publishing, 1956, p. 21-24,107) (cf. Hendriksus Berkhof, *La Doctrina del Espiritu Santo*. Buenos Aires: Junta de Publicaciones de las Iglesias Reformadas/Editorial La Aurora [1969], p. 23; D. M. Lloyd-Jones, *Deus o Espírito Santo*. São Paulo: PES, 1998, p. 13; I. John Hesselink, O Movimento Carismático e a tradição reformada. In: Donald K. McKim, org. *Grandes temas da tradição Reformada*, p. 339; Sinclair B. Ferguson, *O Espírito Santo*. São Paulo: Os Puritanos, 2000, p. 10).

638 João Calvino, *Efésios* (Ef 4.17), p. 133; João Calvino, *O profeta Daniel: 1-6*. São Paulo: Parakletos, 2000, v. 1, p. 27.

639 João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 1.17), p. 55; (1Co 3.3), p. 100; João Calvino, *Beatitudes: sermões sobre as bem-aventuranças*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008, p. 35.

640 John Calvin, To the Marchioness of Rothelin, “Letters”, *John Calvin Collection* (CD-ROM) (Albany, OR: Ages Software, 1998), 5 de fevereiro de 1558, nº. 489.

641 João Calvino, *As pastorais* (1Tm 5.7), p. 136; João Calvino, *O profeta Daniel: 1-6*. São Paulo: Parakletos, 2000, v. 1 (Dn 3.2-7), p. 190.

642 João Calvino, *Exposição de Romanos* (Rm 1.16), p. 58.

643 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 17.36. Calvino diz que quem rejeita o “magistério do Espírito” é desvairado (João Calvino, *As Institutas*, I.9.1).

644 João Calvino, *As Institutas* (1541), Iv. 12.

645 João Calvino, *As Institutas*, III.1.4; III.2.34; Iv. 14.9.

646 John Calvin, *Calvin’s Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996 (reimpr.), v. III (Êx 31.18), p. 328.

647 João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 2.14), p. 93.

648 João Calvino, *As Institutas*, I.9.3.

649 João Calvino, *As Institutas* (1541), II.4.

650 João Calvino, *Exposição de 1 Coríntios* (1Co 3.3), p. 100.

651 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 3 (Sl 92.6), p. 465.

652 Ver John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 125; Roland H. Bainton, *Martin Lutero*, p. 391; W. Stanford Reid, A propagação do Calvinismo no século 16. In: W. S. Reid, org. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*, p. 49. Podemos dizer que na Reforma houve uma revitalização da pregação bíblica. A Palavra de Deus passou a ser pregada com ênfase e a pregação a ser estudada, considerando-se a sua natureza e propósito. No período da Renascença e da Reforma houve diversas contribuições neste campo (para uma amostragem destas, ver Vernon L. Stanfield, *The History of Homiletics*. In: Ralph G. Turnbull, org. *Baker's Dictionary of Practical Theology*, 7ª. ed. Michigan: Baker Book House, 1970, p. 52-53).

Henry Bullinger (1504-1575), na *Segunda Confissão Helvética* (1562-1566), após declarar o reconhecimento da Bíblia como Palavra autoritativa de Deus, diz que: “Quando esta Palavra de Deus é agora anunciada na igreja por pregadores legitimamente chamados, cremos que a própria Palavra de Deus é anunciada e recebida pelos fiéis; e que nenhuma outra Palavra de Deus pode ser inventada, ou esperada do céu; e que a própria Palavra anunciada é que deve ser levada em conta e não o ministro que a anuncia, pois, mesmo que este seja mau e pecador, contudo a Palavra permanece boa e verdadeira” (Capítulo I) (veja também a *Confissão escocesa* (1560), Capítulo XIX; *Confissão belga* (1561), Artigo 5; *Confissão de Westminster* (1647), (Capítulo I).

653 John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 36.

654 João Calvino, *As pastorais* (1Tm 3.15), p. 97. Calvino, comentando a expressão “coluna da verdade”, continua falando da responsabilidade dos pastores: “Deus mesmo não desce do céu para nós, nem diariamente nos envia mensageiros angelicais para que publiquem sua verdade, senão que usa as atividades dos pastores, a quem destinou para esse propósito” (João Calvino, *As pastorais* [1Tm 3.15], p. 97). “... Em relação aos homens, a igreja mantém a verdade porque, por meio da pregação, a igreja a proclama, a conserva pura e íntegra, a transmite

à posteridade” (João Calvino, *As pastorais* [1Tm 3.15], p. 98). Veja também *As Institutas*, Iv. 1.5.

655 João Calvino, *Gálatas* (Gl 5.9), p. 158-159.

656 Calvin to Cranmer, “Letter”, *John Calvin Collection* (CD-ROM) (Albany, OR: Ages Software, 1998), 18. Do mesmo modo, *Letters of John Calvin*, Selected from the Bonnet Edition, p. 141-142.

657 Ele escreveu: “... Quão necessária é a pregação da Palavra, e quão indispensável é que a mesma seja realizada continuamente” (João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* [1Co 3.6], p. 103). Ver também *As Institutas*, Iv. 1.9-11. Falando sobre a sua vocação, Calvino diz: “... Deus, me havendo tirado de minha originariamente obscura e humilde condição, considerou-me digno de ser investido com o sublime ofício de pregador e ministro do Evangelho” (J. Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1, p. 37).

658 Ver T. H. L. Parker, *Calvin’s Preaching*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992, p. 79ss. “Na pregação de Calvino o método expositivo dos pregadores da Reforma encontrou ênfase. Seus comentários eram frutos de sua pregação e aula, e seus sermões eram comentários ampliados e aplicados (...) (O seu estilo) mostra-nos como o comentarista obteve o melhor do pregador. Contudo, os seus sermões não eram meros comentários. Ali temos uma agilidade de percepção, uma firmeza no posicionamento, um poder de expressão que aliados fazem o pensamento da Escritura marcar e produzir sua impressão sem o auxílio da arte do orador” (Edwin C. Dargan, *A History of Preaching*. Grand Rapids, Mi: Baker Book House, 1954, vol. 1, p. 449).

659 Uma tabela parcial sobre o que Calvino pregava durante a semana (de manhã e de tarde) e aos domingos pode ser encontrada em T. H. L. Parker, *The Oracles of God: An Introduction to the Preaching of John Calvin*. Cambridge, England: James Clark & Co. © 1947 (reprinted 2002), p. 160-162. Do mesmo modo, T. H. L. Parker, *Calvin’s Preaching*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992, p. 150-152.

660 “Os comentários de Calvino são modelos de clareza e excelência” (Moisés Silva, O argumento em favor da hermenêutica de Calvino. In: *Fides Reformata*. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, 5/1 [2000], p. 7).

661 Carta escrita a Sebastian Egberts em 3/5/1607 (?), publicada em 1704 (ver F. F. Bruce, *The History of New Testament Study*. In: I. H. Marshall, org. *New Testament Interpretation; Essays on Principles and Method*. Exeter: The Paternoster Press, 1979, p. 33. A. Mitchell Hunter, *The Teaching of Calvin: A Modern Interpretation*, 2ª ed. Revisada. Cambridge, Inglaterra: James Clarke & Co. Ltd. 1950, p. 20; P. Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 280; James Orr, *Calvin's Attitude Towards and Exegesis of the Scriptures*. In: R. E. Magill, org., *Calvin Memorial Addresses*. Richmond VA: Presbyterian Committee of Publication, 1909, p. 92.

662 “O maior exegeta do seu tempo sempre manifestou nos seus sermões preocupação nitidamente pastoral” (Henri Strohl, *O pensamento da Reforma*. São Paulo: Aste, 1963, p. 222). Do mesmo modo afirma W. S. Reid: “[Calvino] não era um estudioso encerrado numa torre de marfim, mas um pastor que pensava e escrevia suas obras teológicas sempre tendo em vista a edificação da igreja cristã” (W. S. Reid, *Calvinismo*. In: Walter A. Elwell, org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, I, p. 225). Ver também W. Gary Crampton, *What Calvin Says*. Maryland: The Trinity Foundation, 1992, p. 28.

663 Cf. Ford L. Battles, *Interpreting John Calvin*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1996, p. 117-118, 301.

664 João Calvino, *Romanos*, 2ª ed. São Paulo: Parakletos, 2001 (Rm 11.14), p. 407.

665 John Calvin, *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company (Calvin's Commentaries), 1996, v. VIII/4 (Is 59.21), p. 271.

666 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 1.6.

667 André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990, p. 257.

668 Cf. J. H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 126; T. George, *Teologia dos reformadores*, p. 187. Bouwsma calcula que Calvino tenha pregado cerca de 4 mil sermões depois que voltou para Genebra em 1541, pouco mais de 170 sermões por ano; em média, mais de três por semana (William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait* Nova York/Oxford: Oxford

University Press, 1988, p. 29). Em 11/9/1542, o Conselho decidiu que Calvino aos domingos não pregasse mais do que um sermão (cf. W. Greef, *The Writings of John Calvin: An Introductory Guide*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1993, p. 110). Ainda em 1539 (20 de abril), Calvino, em carta a Farel, revela incidentalmente quão pesada era a sua rotina diária: preparação de sermões, tradução para o francês da *Instituição*, cartas para responder, interrupções constantes, etc. (ver John Calvin, To Farel, "Letters", *John Calvin Collection* (CD-ROM) (Albany, OR: Ages Software, 1998, nº. 34).

669 Alister E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998, p. 210. A *Confissão de Westminster* fala também da "condescendência" de Deus em firmar um pacto com o homem caído (ver *Confissão de Westminster*, VII.1).

670 João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 2.7), p. 82. "Não podemos compreender plenamente a Deus em toda a sua grandeza, mas que há certos limites dentro dos quais os homens devem manter-se, embora Deus acomode à nossa tacanha capacidade toda declaração que faz de si mesmo. Portanto, somente os estultos é que buscam conhecer a essência de Deus" (João Calvino, *Exposição de Romanos* [Rm 1.19], p. 64). "O Espírito Santo propositadamente acomoda ao nosso entendimento os modelos de oração registrados na Escritura" (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 [Sl 13.3], p. 265). "Porque se viesse a nós em sua majestade estaríamos perdidos; porém quando se nos apresenta por meio de homens se acomoda a nossas debilidades para que possamos conhecer mais convenientemente sua verdade a qual ele nos propõe" (Juan Calvino, *Autoridad y Reverencia que Debemos a la Palabra de Dios*. In: *Sermones Sobre Job*. Jenison, Michigan: T.E.L.L., 1988 [Sermon nº. 17], p. 212). "Este é aquele arrependimento tão amiúde referido nas Escrituras. Não que Deus seja em si mutável, mas ele usa a linguagem humana para que sejamos afetados com o mais profundo senso de sua ira" (João Calvino, *O livro dos Salmos*. São Paulo: Parakletos, 2002, v. 3 [Sl 106.23], p. 685). "O Espírito Santo não teve intenção de ensinar astronomia; e, com o propósito de instruir, procurou ser comum às pessoas mais simples e iletradas" (John Calvin,

Commentary on the Book of Psalms. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House [Calvin's Commentaries, v. VI/4], 1996 [reimpr.] [Sl 136.7], p. 184). Ver James Orr, Ciência e fé cristã. In: R. A. Torrey, org. *Os fundamentos* (edição atualizada por L. Feinberg). São Paulo: Hagnos Editora, 2005, p. 129-139. Ver também Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics: Volume 1: Prolegomena*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2003, p. 214.

671 Calvino usou deste recurso hermenêutico para explicar assuntos aparentemente contraditórios na Bíblia. Falando sobre os antropomorfismos bíblicos, diz em pontos diferentes: “Pois quem, mesmo que de bem parco entendimento, não percebe que Deus assim conosco fala como que a balbuciar, como as amas costumam fazer com as crianças? Por isso, formas de expressão que tais não exprimem, de maneira clara e precisa, tanto que Deus seja, quanto lhe acomodam o conhecimento à paucidade da compreensão nossa. Para que assim se dê, necessário lhe é descer muito abaixo de sua excelsitude” (João Calvino, *As Institutas*, I.13.1). “A descrição que dele se nos outorga tem de acomodar-se-nos à capacidade, para que seja de nós entendida. Esta é, na verdade, a maneira de acomodar-se: que tal se nos represente, não qual é em si, porém, qual é possível de ser de nós apreendido” (João Calvino, *As Institutas*, I.17.13). Ver também João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 13.3), p. 265; v. 2 (Sl 50.14), p. 409; v. 3 (Sl 78.65), p. 241; (Sl 91.4), p. 447; (Sl 93.2), p. 474; (Sl 106.23), p. 685; *As Institutas*, 1.14.3,11; I.16.9; Iv. 17.11; *As Institutas* (1541) III.8. Deste princípio derivado da retórica (cf. Alister E. McGrath, *A vida de João Calvino*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004, p. 154ss. Ele tirou um princípio pedagógico: “Um sábio mestre tem a responsabilidade de acomodar-se ao poder de compreensão daqueles a quem ele administra o ensino, de modo a iniciar-se com os princípios rudimentares quando instrui os débeis e ignorantes, não lhes dando algo que porventura seja mais forte do que podem suportar” (J. Calvino, *Exposição de 1Coríntios* [1Co 3.1], p. 98-99). Hooykaas sustenta que a “teoria da acomodação de Calvino” exerceu poderosa influência sobre os astrônomos protestantes (ver R. Hooykaas, *A religião e o desenvolvimento da Ciência moderna*, p. 160ss.; Alister E. McGrath, *Historical Theology: An*

Introduction to the History of Christian Thought. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998, p. 210. Em que pese o marxismo do autor, ver a obra publicada recentissimamente em português de Christopher Hill, *A Bíblia inglesa e as revoluções do século 17*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 43ss).

672 John Calvin, “Commentary on the Book of the Prophet Isaiah”, *John Calvin Collection* (CD-ROM) (Albany, OR: Ages Software, 1998) (Is 40.18), p. 64.

673 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 3 (Sl 78.65), p. 241.

674 John H. Gerstner, A atitude da igreja perante a Bíblia: Calvino e os teólogos de Westminster. In: Norman Geisler, org. *A inerrância bíblica*. São Paulo: Editora Vida, 2003, p. 477. Ver também Alister E. McGrath, *A vida de João Calvino*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004, p. 154ss.

675 John Calvin, *Commentary on the Gospel According to John*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House (Calvin’s Commentaries, v. XVIII), 1996 (reimpr.) (Jo 21.25), p. 299.

676 John Calvin, *Calvin’s Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996 (reimpr.), v. XXII (1Pe 1.21), p. 54. Parker, interpretando Calvino, diz: “... Os pensamentos e a linguagem de Deus são incompreensíveis ao homem. Mas revelação só é revelação se ela for compreensível. Portanto, o pensamento e a linguagem de Deus devem tornar-se compreensíveis, e isso acontece quando Deus, para dizer assim, os traduz em pensamentos e linguagem humanos” (T. H. L. Parker, *Calvin’s New Testament Commentaries*, 2ª ed. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993, p. 94).

677 João Calvino, *As Institutas da Religião Cristã: edição especial com notas para estudo e pesquisa*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006 (III.7), v. III, p. 9.

678 João Calvino, *As Institutas*, I.8.1. Calvino continua: “Ora, e não sem a exímia providência de Deus isto se faz, que sublimes mistérios do reino celeste fossem, em larga medida, transmitidos em termos de linguagem apoucada e sem realce, para que houvessem eles de ser adereçados em mais esplendorosa eloquência, os ímpios não alegassem cavilosamente que a só força desta aqui impera.

“Agora, quando essa não burilada e quase rústica simplicidade provoca maior reverência de si que qualquer eloquência de retóricos oradores, que é de julgar-se, senão que a pujança da verdade da Sagrada Escritura tão sobranceira se estadeia, que não necessite do artifício das palavras?” (João Calvino, *As Institutas*, I.8.1).

No entanto, ele também entendia que “alguns profetas têm um modo de dizer elegante e polido, até mesmo esplendoroso, assim que a eloquência lhes não cede aos escritores profanos” (João Calvino, *As Institutas*, I.8.2).

679 João Calvino, *O livro dos Salmos*. São Paulo: Parakletos, 2002, v. 3 (Sl 78.3), p. 198.

680 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 14.8. Ver também João Calvino, *Exposição de Romanos* (Rm 10.16), p. 373-374.

681 João Calvino, *Exposição de Romanos* (Rm 16.21), p. 522.

682 Cf. João Calvino, *As Institutas*, II.2.21.

683 João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 2.11), p. 89.

684 João Calvino, *As Institutas*, III.2.33.

685 João Calvino, *As pastorais* (2Tm 3.16), p. 262-263.

686 Juan Calvino, *Autoridad y Reverencia que Debemos a la Palabra de Dios*. In: *Sermones Sobre Job*. Jenison, Michigan: T.E.L.L., 1988 (Sermon nº. 17), p. 208.

687 John Calvin, *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company (Calvin's Commentaries), 1996, v. VIII/4 (Is 59.21), p. 271.

688 Cf. William Hendriksen, *O Evangelho de João*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004 (Jo 17.20), p. 772.

689 Ver Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin*, p. 70-71.

690 A. Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, § 60, p. 257ss. Esta distinção, ao que parece, originou-se no teólogo Polanus (cf. Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1987, v. 1, p. 126-127).

691 *Éctipo* é uma palavra de derivação grega, “ἐκτύπος” (cópia de um modelo, ou reflexo de um arquétipo), passando pelo latim *ectypus* (feito em relevo, saliente). *Éctipo* é o oposto a *arquétipo* (do grego,

ὁρχέτυπος = “original”, “modelo”). Na filosofia, G. Berkeley (1685-1753) estabeleceu esta distinção no campo das ideias:

“Pois acaso não admito eu um duplo estado de coisas, a saber: um etípico, ou natural, ao passo que o outro é arquetípico e eterno? Aquele primeiro foi criado no tempo; e este segundo desde todo o sempre existiu no espírito de Deus” (G. Berkeley, *Três diálogos entre Hilas e Filonous*. São Paulo: Abril Cultural [Os Pensadores, v. XXII], 1973, 3º. diálogo, p. 119).

692 Karl Barth, *The Faith of the Church: A Commentary on Apostle's Creed According to Calvin's Catechism*. Great Britain: Fontana Books, 1960, p. 27.

693 Stanley J. Grenz & Roger E. Olson, *Quem precisa de Teologia? Um convite ao estudo sobre Deus e sua relação com o ser humano*, p. 51.

694 Emil Brunner, *Dogmática*. São Paulo: Novo Século, 2004, v. 1, p. 15.

695 Emil Brunner, *Dogmática*, v. 1, p. 18.

696 João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 2.11), p. 88.

697 João Calvino, *Efésios*. São Paulo: Parakletos, 1998 (Ef 1.13), p. 36.

698 C. H. Spurgeon, *Firmes na verdade*. Lisboa: Peregrino, 1987, p. 72.

699 John Calvin, *Calvin's Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1996 (reimpr.), v. 22 (2Pe 1.3), p. 369.

700 João Calvino, *As Institutas*, I.7.4.

701 John H. Gerstner, A doutrina da igreja sobre a inspiração bíblica. In: James M. Boice, org. *O alicerce da autoridade bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 1982, p. 41.

702 R. C. Sproul, *A alma em busca de Deus*. São Paulo: Eclésia, 1998, p. 62.

703 João Calvino, *As Institutas da Religião Cristã*. São Paulo: PES., 1984 (resumo feito por J. P. Wiles), I.7, p. 40 (ver João Calvino, *As Institutas*, I.7.4-5). Hesselink diz que “a contribuição mais original e duradoura de Calvino para uma compreensão evangélica da natureza e da autoridade da Escritura foi sua doutrina do testemunho interno do Espírito Santo” (I. John Hesselink, O movimento carismático e a tradição reformada. In: Donald K. McKim, org. *Grandes temas da tradição reformada*, p. 339).

704 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 62.11), p. 582.

705 Sproul comenta: “Aqui a Palavra de Deus encarnada explica a Palavra de Deus escrita” (R. C. Sproul, *A alma em busca de Deus*, p. 71).

706 Comentando 1Coríntios 11.4, Calvino explica o que entende por profecia: “*Explicar* os mistérios de Deus visando à instrução daqueles que ouvem” (João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* [1Co 11.4], p. 331-332). Em outro ponto: “Profecia é simplesmente o correto entendimento da Escritura e o dom particular de explicá-la, visto que todas as antigas profecias e todos os oráculos divinos já foram concluídos em Cristo e seu evangelho” (João Calvino, *Exposição de Romanos* [Rm 12.6], p. 431). Portanto, o profeta é “o mensageiro de Deus aos homens” (João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* [1Co 12.10], p. 378). Desse modo, “a profecia não é o dom da predição” (João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* [1Co 14.3], p. 410. Do mesmo modo, ver João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* [1Co 12.28], p. 390). Podemos perceber, então, que a profecia tem uma ligação dupla e indissolúvel. A sua fonte é a Palavra de Deus; na outra ponta, temos o seu objetivo especial: a edificação da igreja (João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* [1Co 14.22], p. 425) e, de modo geral, o bem de todos (João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* [1Co 14.24], p. 426-427). “Um profeta será o intérprete e ministro da revelação (...) (A) profecia não consiste na simples *interpretação* da Escritura, mas também inclui o *conhecimento* para fazer aplicação às necessidades do momento, e isto só pode ser obtido por meio da revelação e da influência especial de Deus” (João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* [1Co 14.6], p. 413).

707 João Calvino, *As Institutas*, I.9.3.

708 Juan Calvino, *Respuesta al Cardeal Sadoletto*, p. 30 (ver também a p. 29).

709 João Calvino *Exposição de 1Coríntios* (1Co 2.11), p. 88.

710 Ver Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 199-200. Dois dias depois, 8/2/1564, escreveria a médicos de Montpellier agradecendo os remédios e a gentil atenção. Nesta carta ele descreve suas enfermidades: artrite, pedras nos rins, hemorroidas (que o impediam de cavalgar), febre, nefrite, indigestão, cólicas, úlceras, emissão de sangue por via urinária (ver John Calvin, *To the Physicians of Montpellier*, “Letters”, *John Calvin Collection* [CD-ROM] [Albany, OR:

Ages Software, 1998], nº. 665/Theodoro Beza, *A vida e a morte de João Calvino*, p. 36, 56).

711 Theodore Beza, “Life of John Calvin”, *John Calvin Collection* (CD-ROM) (Albany, OR: Ages Software, 1998), p. 50 e 52. Ver também P. Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, 820-821; Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 201-202. Veja uma descrição desse acontecimento em Charles W. Baird, *A liturgia reformada: ensaio histórico*, p. 39-42.

712 Ver Theodore Beza, *Life of John Calvin*. In: *Tracts and Treatises on the Reformation of the Church*, v. I, p. cxxxi; J. T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, p. 227. Após sua morte – por volta das 20 horas e 30 minutos de sábado, 27/5/1564 –, Beza, que o acompanhou durante todo o tempo, escreveu: “Assim esta luz esplêndida da reforma foi levada de nós com o pôr do sol. Durante aquela noite, e o dia seguinte, houve grande lamentação por toda a cidade; para a República a tristeza da perda de um de seus cidadãos mais sábios; a igreja lamentou a morte de seu pastor fiel; a Academia se entristeceu por se ver privada de um professor incomparável, e todos se afligiram pela perda daquele que foi, sob Deus, o pai e confortador de todos” (Theodore Beza, *Life of John Calvin*. In: *Tracts and Treatises on the Reformation of the Church*, p. cxxxiv e, em outra tradução: Theodore Beza, “Life of John Calvin”, *John Calvin Collection* [CD-ROM] [Albany, OR: Ages Software, 1998], p. 63. Ver J. T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, p. 227). Em 1835, nas comemorações dos 300 anos da Reforma de Genebra, construiu-se um monumento em homenagem a Calvino, que, entre outras coisas, dizia: “Quebrado no corpo, poderoso no espírito; vencedor pela fé; o reformador da igreja; o pastor e protetor de Genebra” (P. Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 825).

713 *Calvin*, Textes Choisis par Charles Gagnebin, p. 42-43 (há tradução em inglês, *Letters of John Calvin*, Selected from the Bonnet Edition, p. 259-260; ver também P. Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 833-834).

714 Ainda jovem, com 30 anos, havia escrito: “Ainda quando, por outros aspectos, é algo extremamente desejável, não devemos esperar

que haja na presente vida concordância durável entre nós na exposição de passagens da Escritura. Quando, pois, dissentimos dos pontos de vista de nossos predecessores, *não devemos, contudo, deixar-nos estimular por algum forte desejo a inovação*, nem impelidos por algum intuito de difamar outros, nem despertados por algum ódio, nem induzidos por alguma fortuita ambição. A nossa única necessidade é a de não ter em vista nenhum outro objetivo além do desejo sincero de só fazer o bem” (João Calvino, *Exposição de Romanos*, p. 24) (grifos meus).

715 Calvin, Textes Choisis par Charles Gagnebin, p. 43 (na tradução em inglês, *Letters of John Calvin*, p. 260).

716 John Calvin, *Catechism of the Church of Geneva*, perguntas 1 e 2. In: John Calvin, *Tracts and Treatises on the Doctrine and Worship of the Church*, v. II, p. 37. “Ora, a vida eterna e imortal só pode ser encontrada em Deus. Portanto, é necessário que a principal preocupação e solicitude de nossa vida seja buscar a Deus, aspirá-lo com toda a afeição de nosso coração e descansar nele somente” (J. Calvino, *Instrução na Fé*. Goiânia, GO: Logos Editora, 2003, Cap. 1, p. 11).

717 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 6.5), p. 129.

718 Philip Schaff (1819-1893), referindo-se a Calvino, diz que “Seu principal interesse foi mais religioso do que metafísico. Ele achou nesta doutrina (predestinação) o apoio mais forte para a sua fé. Ele combinou com isto a certeza da salvação, que é o privilégio e conforto de todo crente. Neste ponto ele diferiu de Agostinho, que ensinou o conceito católico da incerteza subjetiva de salvação. Calvino fez da certeza, Agostinho da incerteza, um estímulo ao zelo e santidade” (Philip Schaff & David S. Schaff, *History of the Christian Church*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1996, v. VIII, p. 549). Ver também Philip Schaff & David S. Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 561.

719 Ver João Calvino, *As Institutas*, III.20. Do mesmo modo, no *Catecismo de Genebra*, das 373 perguntas, Calvino dedica 63 à oração. Assim também na *Instrução na fé* (Goiânia, GO: Logos Editora, 2003), uma das seis partes é dedicada à oração. Ver Moisés Silva, *Em favor da hermenêutica de Calvino*. In: Walter C. Kaiser Jr. & Moisés Silva,

Introdução à hermenêutica bíblica. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 256-257.

720 João Calvino, *Exposição de 1 Coríntios* (1Co 2.11), p. 88.

721 João Calvino, *As Institutas*, III.20.2. Em outro ponto, escreve: “Se devemos receber algum fruto de nossas orações, devemos também crer que os ouvidos de Deus não se fecharam contra elas” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 [Sl 6.8-10], p. 133). “A genuína oração provém, antes de tudo, de um real senso de nossa necessidade, e, em seguida, da fé nas promessas de Deus” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1, p. 34). “Nossas orações só são aceitáveis quando as oferecemos em submissão aos mandamentos de Deus e somos por elas animados a uma consideração da promessa que ele tem formulado” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 [Sl 50.15], p. 412). Comentando Romanos 12.12 enfatiza que “a diligência na oração é o melhor antídoto contra o risco de soçobrarmos” (João Calvino, *Exposição de Romanos* [Rm 12.12], p. 438).

722 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 50.14-15), p. 410.

723 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 30.6), p. 633. “Quando a segurança carnal se haja assenhoreado de alguém, tal pessoa não pode entregar-se alegremente à oração até que seja feita maleável pela cruz e completamente subjugada. E esta é a vantagem primordial das aflições, ou seja, enquanto nos tornam conscientes de nossa miséria, nos estimulam novamente para suplicarmos o favor divino” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 [Sl 30.8], p. 635).

724 João Calvino, *As Institutas*, III.20.1.

725 João Calvino, *As Institutas* (1541), III.9.

726 Calvino, cita Agostinho: “Se me interrogues acerca dos preceitos da religião cristã, primeiro, segundo e terceiro, aprazer-me-ia responder sempre: a humildade” (João Calvino, *As Institutas*, II.2.11). “Ao cultivar a bondade fraternal, é mister que comecemos com a humildade (...) Será inútil a mansidão, a menos que tenhamos iniciado com a humildade” (João Calvino, *Efésios* [Ef 4.1], p. 108).

727 “Sempre que a carne, ou seja, a corrupção natural, governa uma pessoa, ela toma posse de sua mente para que a sabedoria divina não logre entrada. Em razão disto, se porventura desejamos lograr algum

progresso na escola do Senhor, devemos antes renunciar nosso próprio entendimento e nossa própria vontade” (João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* [1Co 3.3], p. 100). “Os filósofos pagãos põem a razão como o único guia de vida, de sabedoria e conduta, porém a filosofia cristã demanda que rendamos nossa razão ao Espírito Santo, o que significa que já não mais vivemos para nós mesmos, senão que Cristo vive e reina em nós. Ver Romanos 12.1; Efésios 4.23; Gálatas 2.20” (John Calvin, *Golden Booklet of the True Christian Life*, p. 22).

728 Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 310. Ver também P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, v. I, p. 448.

729 João Calvino, *O profeta Daniel: 1-6*. São Paulo: Parakletos, 2000, v. 1 (Dn 6.10), p. 371.

730 João Calvino, *O profeta Daniel: 1-6* (Dn 6.10), p. 375.

731 João Calvino, *Exposição de Romanos*. São Paulo: Parakletos, 1997 (Rm 8.26), p. 291.

732 João Calvino, *Catecismo de Genebra*, perg. 240.

733 João Calvino, *Catecismo de Genebra*, perg. 243.

734 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 28.1), p. 600.

735 Ernst Renan, *Études D'Histoire Religieuse*. Paris: Michel Lévy Frères, Libraires-Éditeurs, 1857, p. 341-342.

736 *Apud* Charles W. Baird, *A liturgia reformada: ensaio histórico*, p. 40.

737 John F. MacArthur, Jr., *Nossa suficiência em Cristo*. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 1995, p. 9.

738 John Calvin, *Golden Booklet of the True Christian Life*, p. 14.

739 Os principais líderes eram: Nicolás Storck, Marcos Tomás e Marcos Stübner. Tomás Münzer (c. 1490-1525) tornar-se-ia o mais famoso dos que foram influenciados por esse círculo, tendo mais tarde as suas ideias próprias, ainda que fiel aos mesmos princípios (ver George H. Williams, *La Reforma Radical*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 66ss; Jean Delumeau, *O nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 101). Delumeau diz que tal grupo considerava a teologia de Lutero do Cristo “doce como mel”, um tanto “efeminada”, contrastando com isso a rudeza da cruz (Jean Delumeau, *O nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 101).

740 Apud J. H. Merle D'aubigné, *História da Reforma do décimo-sexto século*, v. III, p. 64. Mais tarde, Calvino escreveria, possivelmente referindo-se aos “libertinos”, também conhecidos como “espirituais”: “Ora, surgiram, em tempos recentes, certos desvairados que, arrogando-se, com extremada presunção, o magistério do Espírito, fazem pouco caso de toda leitura da Bíblia e se riem da simplicidade daqueles que ainda seguem, como eles próprios a chamam, a letra morta e que mata”.

“Eu, porém, gostaria de saber deles que tal é esse Espírito de cuja inspiração se transportam a alturas tão sublimadas que ousem desprezar como pueril e rasteiro o ensino das Escrituras? Ora, se respondem que é o Espírito de Cristo, certeza dessa espécie é absurdamente ridícula, se, na realidade, concedem, segundo penso, que os apóstolos de Cristo e os demais fiéis na igreja primitiva não de outro Espírito hão sido iluminados. O fato é que nenhum deles daí aprendeu o menoscabo da Palavra de Deus; ao contrário, cada um foi antes imbuído de maior reverência, como seus escritos o atestam mui luminosamente...

“... Não é função do Espírito que nos foi prometido configurar novas e inauditas revelações ou forjar um novo gênero de doutrina, mediante quê sejamos distraídos do ensino do Evangelho já recebido; ao contrário, sua função é selar-nos na mente aquela própria doutrina que é recomendada por meio do Evangelho” (J. Calvino, *As Institutas*, I.9.1). Ver também *As Institutas*, I.9.2-3.

McNeill explica que o termo “libertino” foi usado por Calvino para “designar uma seita religiosa que se espalhou na França e na Península dinamarquesa, a qual, dando ênfase ao Espírito, rejeitava a lei. Posteriormente, o termo veio a ser aplicado em Genebra àqueles que se opunham à disciplina, os quais incluíam pessoas que desconsideravam a lei moral e outros, mais motivados politicamente em resistir a Calvino” (John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, p. 169).

741 Cf. J. H. Merle D'aubigné, *História da Reforma do décimo-sexto século*, v. III, p. 64-65; Heinrich W. Erbkam, Münzer. In: Philip Schaff, org.

Religious Encyclopaedia: or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology, v. II, p. 1.596a.

742 Como resultado das supostas revelações diretas de Deus, Storck e seus companheiros sustentavam que “dentro de cinco a sete anos os turcos invadiriam a Alemanha e destruiriam os sacerdotes e todos os ímpios. Storck via-se como cabeça de uma nova igreja, designada por Deus para completar a Reforma que Martinho Lutero deixara inacabada” (J. D. Weaver, Profetas de Zwickau. In: Walter A. Elwell, org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, v. III, p. 657).

743 James Atkinson, *Lutero e o Nacimiento del Protestantismo*, p. 254.

744 J. H. Merle D’aubigné, *História da Reforma do décimo-sexto século*, III, p. 71.

745 Justificando-se com o príncipe o motivo da sua volta, escreveu-lhe no dia de sua chegada a Wittenberg, 7 de março de 1522: “Não são acaso os wittenberguenses as minhas ovelhas? Não mas teria confiado Deus? E não deveria eu, se necessário, expor-me à morte por causa delas?” (Apud J. H. Merle D’aubigné, *História da Reforma do décimo-sexto século*, III, p. 83.)

746 Lutero, iniciando no dia 9/3/1522, pregou oito dias consecutivos em Wittenberg. Veja o seu primeiro sermão em Martinho Lutero, *Pelo Evangelho de Cristo: obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma*. Porto Alegre/São Leopoldo, RS: Concórdia Editora/Editora Sinodal, 1984, p. 153-161. Quanto aos detalhes da sua volta, ver: J. H. Merle D’aubigné, *História da Reforma do décimo-sexto século*, III, p. 72ss.; James Atkinson, *Lutero e o Nacimiento del Protestantismo*, p. 254ss.

747 Martinho Lutero, Uma prédica para que se mandem os filhos à escola (1530). In: *Martinho Lutero: obras selecionadas*, 1995, v. 5, p. 334.

748 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 25.14), p. 558.

749 Doravante citada como *CW*.

750 João Calvino, Catecismo de la Iglesia de Ginebra. In: *Catecismos de la Iglesia Reformada* Buenos Aires: La Aurora, 1962, pergunta 6, p. 30; Karl Barth, *The Faith of the Church: A Commentary on Apostle’s Creed According to Calvin’s Catechism*. Great Britain: Fontana Books, 1960, p. 24.

751 Ver *Catecismo Maior de Westminster*, pergunta 4. Calvino escrevera: “É chocante blasfêmia afirmar que a Palavra de Deus é falível até que obtenha da parte dos homens uma certeza emprestada” (João Calvino, *As pastorais* [1Tm 3.15], p. 98). Em outro ponto: “... a Palavra do Senhor é semente frutífera por sua própria natureza” (João Calvino, *Exposição de 1 Coríntios* [1Co 3.6], p. 103).

752 Antes, é da Palavra que nasce a igreja e é justamente pela fidelidade à Palavra que a igreja de Cristo é reconhecida (veja João Calvino, *As Institutas*, I.7.1-2).

753 Como exemplo, citamos Stanilaus Hosius (1504-1579) que considerava a Bíblia como “propriedade da Igreja Católica” (cf. Sudhoff, Hosius. In: Philip Schaff, org. *Religious Encyclopaedia: or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, v. II, p. 1.024). Escrevendo contra Brentius (J. Brenz [1499-1570]?), Hosius disse que “As Escrituras têm tão somente a mesma força que as fábulas de Esopo, se destituída da autoridade da igreja” (*Apud Francis Turretin, Institutes of Elenctic Theology*. Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1992, v. I, I.6.2. p. 86). Segundo citação de Turretin, Hosius “não hesitou em blasfemar ao dizer”: “Melhor seria para os interesses da igreja se jamais houvesse existido a Bíblia” (*Apud Francis Turretin, Institutes of Elenctic Theology*, v. I, p. 57). Johann Maier von Eck (1486-1543), amigo e depois severo oponente de Lutero, escreveu em 1525 que “As Escrituras não são autênticas, exceto pela autoridade da igreja” (*Enchiridion of Commonplaces*, 1, *Apud Turretin, Institutes of Elenctic Theology*, I.6.2. p. 86) (Francis Turretin (1623-1687) cita diversos outros pronunciamentos feitos por católicos a respeito deste assunto. Ver *Institutes of Elenctic Theology*, I.6.2. p. 86). Notemos que aqui, nestas questões levantadas pelos católicos, não há uma negação da procedência das Escrituras, mas sim a afirmação da supremacia do subjetivo sobre o objetivo. Neste caso, a verdade não é o que é; ela é o que digo (no caso a Igreja Católica Romana) que ela seja...

754 Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 1.6.10, p. 89.

755 Zuínglio dissera textualmente: “Entendo a Escritura somente na maneira em que ela interpreta a si mesma pelo Espírito Santo. Isso não

requer nenhuma opinião humana” (*Apud* Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 129. Ver as p. 126-130; Calvino: “A verdade de Deus não depende da verdade do homem” (João Calvino, *Romanos*, 2ª ed. São Paulo: Parakletos, 2001 [Rm 3.4], p. 111). Paul Tillich, *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 1988, p. 234ss. Ver Tomás de Aquino, *Súmula contra os gentios*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. VIII), 1973, VI, p. 69; João Calvino, *As Institutas*, I.9.3; D. M. Lloyd-Jones, *Vida no Espírito*. São Paulo: PES, 1991, p. 126ss.

756 João Calvino, *As Institutas*, I.7.4. Ver também *As Institutas*, I.9.3.

757 Do mesmo modo diz a *Confissão Belga* (1561), Art. 5.

758 Paulo Anglada, A doutrina reformada da autoridade suprema das Escrituras. In: *Fides Reformata*. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, 2/2 (1997), p. 124-125.

759 João Calvino, *As Institutas*, I.7.5.

760 João Calvino, *Exposição de Hebreus* (Hb 4.12), p. 108.

761 Ver Hermisten M. P. Costa, *Teologia sistemática: prolegômena*. São Paulo, 2000, *passim*.

762 D. Martyn Lloyd-Jones, *As insondáveis riquezas de Cristo*. São Paulo: PES, 1992, p. 43.

763 F. F. Bruce, Interpretação bíblica. In: J. D. Douglas, org. *O Novo Dicionário da Bíblia*. São Paulo: Junta Editorial Cristã, 1966, v. II, p. 753. Ver também João Calvino. *As Institutas*, I.9.3; II.8.7. “Muito embora todo cristão seja participante do Espírito e, portanto, por ele guiado à verdade, parece que a revelação dos mistérios de Deus contidos nas Escrituras do Antigo Testamento era um dom apostólico, consignado aos autores do Novo Testamento como parte da inspiração divina para registrar infalivelmente a verdade de Deus” (Augustus Nicodemus Lopes, *A Bíblia e seus intérpretes*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004, p. 120).

764 *Confissão de Westminster*, I.10.

765 O conceito da “Teologia” como “reflexão” é comum entre teólogos, mesmo de quadros de referência diferentes. O teólogo católico alemão Heinrich Fries (1911-) define a Teologia como *scientia fidei* (“ciência da fé”) e “reflexão sistemática sobre a revelação” (H. Fries, Teologia. In: H. Fries, org. *Dicionário de Teologia*, 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1987, v. 5,

p. 300,302). O presbiteriano John H. Leith conceitua: “Teologia cristã é reflexão crítica sobre Deus, sobre a existência humana, sobre a natureza do universo e sobre a própria fé à luz da revelação de Deus registrada nas Escrituras e, especialmente, personificada em Jesus Cristo, que é, para a comunidade cristã, a revelação final, isto é, a revelação definitiva, o critério para todas as outras revelações” (John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 140).

766 Em outro ponto escrevemos: “A Teologia sistemática não reivindica para si o *status* de detentora da verdade ou de infalibilidade; antes ela sabe que o seu vigor estará sempre na sua procura acadêmica e piedosa pela interpretação correta e fiel das Escrituras. A Teologia é uma reflexão interpretativa e sistematizada da Palavra, tendo como meta a compreensão e sistematização de toda a doutrina cristã, sendo portanto uma ciência ‘normativa’, cujo compromisso é com Deus e com a sua verdade revelada. ‘A dogmática vai em busca da verdade absoluta’” (Hermisten M. P. Costa, *Teologia sistemática: prolegômena*. São Paulo, 2000, p. 35).

767 Damião Berge, um estudioso de Heráclito, descreveu a função do intérprete, que pode nos ser útil aqui. Diz o autor: “Interpretar é apreender o sentido depositado nas palavras do autor; é retirá-lo de sua reclusão e pô-lo, gradativamente, ao alcance do leitor, processo esse que, em geral, culmina num ensaio de tradução tão verbal como acessível” (Damião Berge, *O Logos heraclítico: introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969, p. 63).

768 Stott coloca a questão nestes termos: “(...) Nada coloca o coração em fogo como a verdade” (John R. W. Stott, *Cristianismo equilibrado*. Rio de Janeiro: CPAD, 1982, p. 62).

769 J. I. Packer, *O “Antigo” Evangelho*. São Paulo: Fiel, 1986, p. 8.

770 Sabermos que a expressão “*Calvinismo*” foi introduzida em 1552 pelo polemista luterano Joaquin Westphal (c. 1510-1574), pastor em Hamburgo, para referir-se em especial aos conceitos teológicos de Calvino (cf. Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of The European Reformation*, p. 6, edição brasileira: *origens Intelectuais da Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 16-17; Bernard Cottret, *Calvin: a*

Biography. Grand Rapids, Mi: Eerdmans and Edinburg, T & T Clark, 2000, p. 239). Na realidade, Calvino deplorou o uso do termo (1563), que ele considera empregado cruelmente por esses “zelotes frenéticos” (cf. John Calvin, *Commentaries on the Prophet Jeremiah*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House [*Calvin’s Commentaries*, v. IX], 1996 [reimpr.] [carta dedicatória do seu comentário do livro de Jeremias], p. xxii). No entanto, usamos o termo no sentido que permanece até os nossos dias, como designativo da Teologia reformada em contraste com a luterana (ver B. B. Warfield, *Calvin and Calvinism*, v. V, p. 353; W. S. Reid, Tradição reformada. In: Walter A. Elwell, org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, v. III, p. 562). McGrath oferece-nos dados complementares sobre o uso da expressão em outro de seus valiosos livros, indicando que a palavra foi empregada pelos luteranos alemães referindo-se ao *Catecismo de Heidelberg* (1563), que havia penetrado no até então inabalável território luterano (lembremo-nos dos princípios predominantes então, de que “sua região determina sua religião” e, “quem governa a região decide sua religião”; assim a expressão queria indicar algo que era “estrangeiro”, estranho à fé luterana, era “calvinista”. Ver Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, 2ª ed. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1993, p. 9; Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*, p. 202-203; Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, p. 6; Bernard Cottret, *Calvin: a Biography*. Grand Rapids, Mi: Eerdmans and Edimburgo: T & T Clark, 2000, p. 239; Alister E. McGrath, *A revolução protestante*. Brasília, DF: Editora Palavra, 2012, p. 90-91). Barth está correto quando nos diz que “O ‘Calvinismo’ é um conceito que devemos aos historiadores modernos. Quando nós o usarmos, tenhamos a certeza que as igrejas reformadas do século 16, do século 17, e mesmo as do século 18, jamais se nomearam como sendo ‘calvinistas’” (Karl Barth, em Introdução à obra, *Calvin*, Textes Choisis par Charles Gagnebin, p. 10).

771 Colin Brown, *Filosofia e fé cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1989, p. 36.

772 Abraham Kuyper, *Principles of Sacred Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1980, p. 341ss.

773 Ver Hermisten M. P. Costa, Teologia hoje: bíblica ou ideológica? In: *Brasil presbiteriano*, julho/1984 p. 3 e O fascínio do descompromisso. In: *Brasil presbiteriano*, outubro/1985, p. 5 e novembro/1985, p. 6.

774 Ver Hermisten M. P. Costa, *Teologia do culto*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1987, p. 12-13.

775 Edwin H. Palmer, *El Espiritu Santo*. Gran Bretaña: El Estandarte de la Verdad (s.d.), p. 50.

776 João Calvino, *Exposição de Romanos* (Rm 10.16), p. 374. A vocação eficaz do eleito “não consiste somente na pregação da Palavra, senão também na iluminação do Espírito Santo” (João Calvino, *As Institutas*, III.24.2).

777 K. Barth, *The Faith of the Church*, p. 27.

778 K. Barth, *Church Dogmatics*, 3ª ed. Edimburgo: T. & T. Clark Limited, 1975, I/1, p. 306.

779 Ver João Calvino, *As Institutas*, I.3.2.

780 Como temos insistido, Calvino acentuou que “o conhecimento de Deus não está posto em fria especulação, mas lhe traz o culto” (João Calvino, *As Institutas*, I.12.1).

781 G. Hendriksen, *El Evangelio Segun San Juan*. Grand Rapids, Michigan: Subcomision Literatura Cristiana, 1981, p. 543. Ver também G. Hendriksen, *El Evangelio Segun San Juan*, p. 73ss; 394; 543ss; *idem*, *Colossenses e Filemom*. Grand Rapids, Michigan: SLC, 1982, p. 95ss; 130ss; J. Calvino, *Exposição de Hebreus*, p. 29ss.; John Owen, *A glória de Cristo*. São Paulo: PES, 1989, p. 16ss.

782 Foi esta acusação que D. Bonhoeffer (1906-1945) fez a Barth. Veja a sua carta datada de 5/5/1944. In: D. Bonhoeffer, *Resistência e submissão*, 2ª ed. Rio de Janeiro/Porto Alegre, RS: Paz e Terra/Sinodal, 1980, p. 134 (quanto à expressão “*positivista teológico*”, ver Bernard Ramm, *Diccionario de Teologia Contemporanea*, 2ª ed. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1975, p. 109; *idem*, Positivismo. In: E. F. Harrison, org. *Diccionario de Teologia*. Grand Rapids, Michigan: T.E.L.L., 1985, p. 417).

783 “A mente piedosa não sonha para si um Deus qualquer; ao contrário, contempla somente o Deus único e verdadeiro, nem lhe atribui o que quer que à imaginação haja acudido, mas se contenta com

tê-lo tal qual ele próprio se manifesta e, com a máxima diligência, precavam-se sempre, para que não venha, mercê de ousada temeridade, a vaguear errática, trespassados os limites de sua vontade” (João Calvino, *As Institutas*, I.2.2).

784 Calvino, comentando a respeito desta vida e da futura, diz: “... Esta vida, por mais que esteja cheia de infinitas misérias, com toda a razão se conta entre as bênçãos de Deus, que não é lícito menosprezar” (*Institutas*, III.9.3). À frente, acrescenta: “E muito maior é essa razão, se refletirmos que nesta vida nos está Deus de certo modo a preparar para a glória do Reino celeste” (*Institutas*, III.9.3). “... nossos constantes esforços para diminuir a estima por este mundo presente não devem nos levar a odiar a vida ou a sermos mal agradecidos para com Deus. Se bem que esta vida está cheia de incontáveis misérias, não obstante, merece ser contada entre aquelas bênçãos divinas que não devem ser desprezadas” (João Calvino, *A verdadeira vida cristã*. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 62). “Porém, à vida presente não se deve odiar, com exceção de tudo o que nela nos sujeita ao pecado, este ódio não deve aplicar-se à vida mesma” (João Calvino, *A verdadeira vida cristã*, p. 64). Do mesmo modo, ver *idem, ibidem*, p. 69 e 71.

785 J. I. Packer, *O “Antigo” Evangelho*, p. 1ss., traça uma boa distinção entre o “Antigo” e o “Novo” Evangelho, mostrando que o “Antigo” buscava a glória de Deus, enquanto que o “Novo” está preocupado em “ajudar” o homem. Em 1768, Abraham Booth (1734-1806) observara que a mensagem dos cristãos primitivos gerava a perseguição “porque a verdade que pregavam ofendia o orgulho humano (...) não dava lugar ao mérito humano” (A. Booth, *Somente pela graça*. São Paulo: PES, 1986, p. 9-10).

786 João Calvino, *As Institutas*, I.6.4. “A comunicação divina é a base fundamental da fé cristã” (D. Martyn Lloyd-Jones, *O combate cristão*. São Paulo: PES, 1991, p. 24).

787 Ver Hermisten M. P. Costa, *Teologia do culto*, p. 27; J. Calvino, *As Institutas*, I.12.1. O filósofo Sócrates (469-399 a.C.) faz uma pergunta que permanece relevante em nossos dias: “Haverá culto mais sublime e piedoso que o que prescreve a própria divindade?” (Xenofonte, *Ditos*

e feitos memoráveis de Sócrates. São Paulo: Abril Cultural [Os Pensadores, v. II], 1972, IV, 3.16, p. 149.)

788 C. F. D. Moule, *As origens do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 45 (ver também Boanerges Ribeiro, *O Senhor que se fez servo*. São Paulo: O Semeador, 1989, p. 47; J. Calvino, *Catecismo de la Iglesia de Ginebra*, pergunta 6).

789 Alister E. McGrath, *Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007, p. 44.

790 O. Michel, escreveu: “Toda Teologia genuína é a batalha contra o teologismo, a teorização, e contra a tentativa de substituir o motivo genuinamente bíblico e histórico por uma transformação filosófica (...). Atualmente desejamos cada vez mais ouvir a nós mesmos, enquanto a Bíblia nos convidaria a ouvir a palavra pura” (*Apud* Johannes Blauw, *A natureza missionária da igreja*. São Paulo: Aste, 1966, p. 105).

A Teologia deve ser entendida como o estudo da revelação pessoal de Deus conforme registrada nas Escrituras Sagradas. “O tema e o conteúdo da Teologia formam a revelação de Deus” (John Mackay, *Prefacio a la Teologia Cristiana*. México/Buenos Aires: Casa Unida de Publicaciones/La Aurora, 1946, p. 28). Desta concepção, subentende-se, seguindo a linha de Kuyper(*) (A. Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, § 60, p. 257ss.), que a Teologia nunca é *arquétipa*, mas sim *éctipa*;(**) ela não é gerada pelo esforço de nossa observação de Deus, mas sim o resultado da revelação soberana e pessoal de Deus. Uma “Teologia arquétipa” – se é que podemos falar deste modo – pertence somente a Deus, porque somente ele se conhece perfeitamente. Por isso, como temos insistido em outros trabalhos, a Teologia sempre será o efeito da ação reveladora, inspiradora e iluminadora de Deus por meio do Espírito; a Teologia é sempre o efeito da ação primeira de Deus em revelar-se. *No princípio Deus...*, isto deve ser sempre considerado em todo e qualquer enfoque que dermos à realidade. Deus se revela e se interpreta por meio do Espírito; e é somente por meio dele que poderemos ter um genuíno conhecimento de Deus.

(*) – Esta distinção, ao que parece, originou-se no teólogo Polanus (cf. Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*. Grand

Rapids, Michigan: Baker Book House, 1987, v. 1, p. 126-127).

(**) – Éctipo é uma palavra de derivação grega, “ἔκτυπος” (cópia de um modelo, ou reflexo de um arquétipo), passando pelo latim *ectypus* (feito em relevo, saliente).

Éctipo é o oposto a *arquétipo* (do grego, ὀρχέτυπος = “original”, “modelo”). Na filosofia, G. Berkeley (1685-1753) estabeleceu esta distinção no campo das ideias:

“Pois acaso não admito eu um duplo estado de coisas, a saber: um etípico, ou natural, ao passo que o outro é arquetípico e eterno? Aquele primeiro foi criado no tempo; e este segundo desde todo o sempre existiu no espírito de Deus” (G. Berkeley, *Três diálogos entre Hilas e Filonous*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XXII), 1973, 3º. diálogo, p. 119).

791 Corretamente declarou Lloyd-Jones (1899-1981): “O Espírito Santo é o poder atuante na igreja, e o Espírito Santo jamais honrará coisa alguma senão a sua Palavra. Foi o Espírito Santo quem nos deu esta Palavra. Ele é o seu autor. Não é dos homens! Tampouco a Bíblia é produto da ‘carne’ e do ‘sangue’ (...). O Espírito não honrará nada, senão sua Palavra. Portanto, se não crermos e não aceitarmos sua Palavra, ou se de algum modo nos desviarmos dela, não teremos direito de esperar a bênção do Espírito Santo. O Espírito Santo honrará a verdade, e não honrará outra coisa. Seja o que for que fizemos, se não honrarmos esta verdade, ele não nos honrará” (D. M. Lloyd-Jones, *O combate cristão*. São Paulo: PES, 1991, p. 103).

792 O Mormonismo originou-se das supostas visões e revelações alegadas por Joseph Smith Jr. a partir de 1820 (ver A. Hoekema, *Mormonismo*. Grand Rapids, Michigan: Subcomision Literatura Cristiana de la Iglesia Cristiana Reformada, 1977, p. 5ss.; 15ss.; J. K. Van Baalen, *O caos das seitas*, 3ª ed. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1977, p. 121ss.; 128, 144).

793 Ver L. Boettner, *Catolicismo romano*. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1985, p. 67-88 e L. Berkhof, *Introduccion a la Teologia Sistemática*, p. 186-189.

794 G. C. Berkouwer, *A pessoa de Cristo*. São Paulo: Aste, 1964, p. 72. Dentro desta mesma linha de pensamento, escreveu Kuiper (1886-

1966): “... Todos juntos, os credos do cristianismo, de nenhuma maneira se aproximam de esgotar a verdade da Sagrada Escritura” (R. B. Kuiper, *El Cuerpo Glorioso de Cristo*, p. 99).

795 Timothy George observa que “Os reformadores eram grandes exegetas das Escrituras Sagradas. Suas obras teológicas mais incisivas encontram-se em seus sermões e comentários bíblicos. Eles estavam convencidos de que a proclamação da igreja cristã não poderia originar-se da filosofia ou de qualquer cosmovisão autoelaborada. Não poderia ser nada menos que uma interpretação das Escrituras. Nenhuma outra proclamação possui direito ou esperança na igreja. Uma Teologia que se baseia na doutrina reformada das Escrituras Sagradas não tem nada a temer com as descobertas precisas dos estudos bíblicos modernos” (Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 313).

796 Para uma abordagem mais completa, ver Hermisten M. P. Costa, *Princípios bíblicos da adoração cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

797 Conforme informações de T. H. L. Parker. Ver João Calvino, *O profeta Daniel: 1-6*. São Paulo: Parakletos, 2000, v. 1, p. 13 e 17.

798 João Calvino, *O profeta Daniel: 1-6*. São Paulo: Parakletos, 2000, v. 1 (Dn 3.2-7), p. 195.

799 Cf. Henriqueta R. F. Braga, Contribuição da Reforma ao desenvolvimento musical. In: Bill H. Ichter, org. *A música sacra e sua história*. Rio de Janeiro: Juerp, 1976, p. 77; Donald P. Hustad, *Jubilate! A música na igreja*. São Paulo: Vida Nova, 1986, p. 119; Cf. Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 99-100. Conforme já fizemos alusão, Calvino diz que Bucer é “o mais fiel doutor da igreja de Deus” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1, p. 31). Com o passar dos anos, Calvino nutria profundo respeito e admiração por Bucer, a quem pede que o corrija como um pai a um filho (ver Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 130). A importância de Bucer – pastor da igreja de Santo Aurélio, uma congregação constituída por pessoas bastante pobres em Estrasburgo –, como um grande líder da Reforma não tem sido enfatizada com justiça. Calvino foi, nas palavras de Mickey, o seu “aluno mais ilustre” (P. A. Mickey, Martin Bucer. In: Walter A. Elwell, org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, I, p. 214). Benoît diz que

Bucer “incorporou, em sua doutrina, o melhor de Lutero e renunciou o melhor de Calvino” (J. D. Benoît, *in Calvin a Strasburg 1538-1541*, Estrasburgo, 1938, p. 17 *Apud* Ronald S. Wallace, *Calvino, Genebra e a Reforma*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003, p. 25).

800 Cf. Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 100.

801 Ver Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 82; Joubert Heringer da Silva, A música na liturgia de Calvino em Genebra. In: *Fides Reformata*. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, VII.2 (2002), p. 99.

802 Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 371; D. P. Hustad, *Jubilate! A música na igreja*, p. 118; John Calvin, *Tratacts and Treatises*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1958, v. II, p. 99a (notas de T. F. Torrance).

803 Comentando o salmo 50, Calvino emite o seu conceito sobre os ritos externos: “Estes ritos externos são, portanto, em si mesmos, de nenhuma importância, e deve-se mantê-los só até ao ponto em que nos são úteis na confirmação de nossa fé, de sorte que possamos invocar o nome do Senhor com um coração puro” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 [Sl 50.14], p. 410). Sobre a ordem do culto estabelecida por Calvino, Leith comenta: “O primeiro ato significativo com relação à liturgia de Calvino é que ela não é canônica. Calvino se ajustou às práticas litúrgicas de Genebra e Estrasburgo” (John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 296). “Embora Calvino e outros reformadores hesitassem em prescrever uma liturgia específica para todas as igrejas, espalhadas pela Europa Oriental desde o século 16 até meados do século 18, havia um notável acordo entre as comunidades presbiterianas e reformadas quanto à natureza e conduta do culto” (*A Igreja Presbiteriana Ortodoxa e o culto* [Documento oficial da Orthodox Presbyterian Church], traduzido por Sonedi H. Evangelista (s.d.), trabalho mimeografado, p. 3).

804 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 17.43. Compare com Iv. 10.31. Em 22 de outubro de 1548, Calvino escreveu a Edward Seymour, Duque de Somerset, Regente da Inglaterra durante a menoridade de Eduardo VI: “Há alguns que, sob o pretexto de moderação, estão a favorecer muitos abusos... Nós vemos quão fértil é a semente de falsidade e que apenas

um único grão é necessário para encher o mundo com ele em três tempos; e para isso há homens inclinados e devotados... (Entretanto) eu reconheço isso de boa vontade que nós temos de ser moderados, e que exceder não é prudente nem útil; de fato, a forma de adoração necessita ser acomodada à condição e gosto das pessoas. Mas as corrupções de Satanás e do Anticristo não devem ser admitidas sob esse pretexto..." (Calvin to Somerset, *Letter 21*. In: *Letters of John Calvin*, Selected from the Bonnet Edition, p. 98-99).

805 João Calvino, *Exposição de 1 Coríntios* (1Co 14.40), p. 444.

806 John Calvin, *Calvin's Commentaries*, v. XVII (Jo 4.24), p. 164. "Devemos ter sempre em mente que tudo quanto não agrada a Deus, que vise a seu próprio bem, e somente até onde ele leva a algum outro fim, se porventura é posto no lugar de seu culto e serviço verdadeiros, é por ele rejeitado e desvanece" (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 [Sl 40.6], p. 226-227).

807 João Calvino, *As pastorais, Dedicatória*, p. 14.

808 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 10.1.

809 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 10.11.

810 "Como poderíamos, sem que pecássemos, deixar de repreender a zombaria que é adorar a Deus com nada mais que gesticulações exteriores e fantasias humanas? Sabemos quanto ele odeia a hipocrisia, contudo ela imperava no culto fictício que se praticava em toda parte" (John Calvin, "The Necessity of Reforming the Church", *John Calvin Collection* [CD-ROM] [Albany, OR: Ages Software, 1998], p. 250). "Os homens se dão o direito de imaginar todos os tipos de culto, e de moldá-los e remodelá-los ao seu bel-prazer. Não é pecado exclusivo de nossa era, pois desde o princípio o mundo porta-se licenciosamente assim para com Deus. Ele mesmo proclama que não há nada que valorize mais do que a obediência (1Sm 15.22). Por essa razão, a todos os modos de culto inventados contrariamente ao seu mandamento, ele não apenas os reputa por vazios, mas os condena claramente. Que necessidade tenho eu de aduzir provas numa questão tão óbvia? Passagens com esse sentido deveriam ser proverbiais entre os cristãos" (John Calvin, "The True Method of Giving Peace to Christendom and Reforming the Church", *John Calvin Collection* [CD-

ROM] [Albany, OR: Ages Software, 1998], p. 240). “Do seu caminho estão bem longe aqueles que pensam que podem agradar-lhe com observâncias formuladas ao bel-prazer dos homens” (João Calvino, *As Institutas* [1541], Iv. 15).

811 John Calvin, “The Necessity of Reforming the Church”, *John Calvin Collection* (CD-ROM) (Albany, OR: Ages Software, 1998), p. 218-219.

812 John Calvin, “The Necessity of Reforming the Church”, *John Calvin Collection* (CD-ROM) (Albany, OR: Ages Software, 1998), p. 198.

813 John Calvin, “The Necessity of Reforming the Church”, *John Calvin Collection* (CD-ROM) (Albany, OR: Ages Software, 1998), p. 201.

814 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 3 (Sl 103.18), p. 603.

815 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 50.14), p. 409.

816 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 17.44.

817 João Calvino, *As Institutas*, II.8.32.

818 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 17.43. “Quer os crentes peguem o pão com a mão, quer não; quer eles o dividam entre si, quer cada um coma o que lhe for dado; quer tomem o cálice da mão do ministro, quer o passem ao próximo seguinte; quer o pão seja feito com fermento, quer sem; quer o vinha seja tinto, quer branco – é tudo a mesma coisa e pouco importa. Porque essas coisas são indiferentes, e a igreja deve ser deixada em liberdade quanto a elas. Embora seja certo que o costume da igreja antiga tenha sido que todos o pegavam com a mão. E Jesus Cristo disse: ‘Reparti entre vós’ (Lc 22.17)” (João Calvino, *As Institutas* [1541], Iv. 12.36).

819 Ver João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 50.16), p. 413. “Pouco tempo depois da era apostólica, a Ceia do Senhor ficou como que enferrujada por causa das invenções humanas” (João Calvino, *As Institutas* [1541], Iv. 12).

820 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 17.43. Do mesmo modo: *As Institutas* (1541), Iv. 12.35.

821 *Apud* William D. Maxwell, *El Culto Cristiano: sua evolución y sus formas*. Buenos Aires: Methopress Editorial y Grafica. Buenos Aires, 1963, p. 139.

822 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 17.7.

823 João Calvino, *Breve tratado sobre la Santa Cena*. In: *Tratados breves*, p. 19. Em outro ponto: “Grande fruto, porém, de confiança e satisfação podem deste sacramento coligir as almas pias, porque têm nele o testemunho de havermo-nos unido com Cristo em um só corpo, de tal sorte que tudo quanto é dele nosso seja lícito chamar” (João Calvino, *As Institutas*, Iv. 17.2).

824 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 14.2; L. Berkhof, *Teologia sistemática*. Campinas, São Paulo: Luz para o Caminho, 1990, p. 622.

825 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 14.13; D. S. Schaff, *Nossa crença e a de nossos pais*, p. 290; L. Berkhof, *Teologia sistemática*, p. 622.

826 Cf. Howard L. Rice & James C. Huffstutler, *Reformed Worship*. Louisville, Kentucky: Geneva Press, 2001, p. 19.

827 Agostinho, *On The Gospel of St. John*. In: *NPNF1*, v. 7, Tractate LXXX.3, p. 344b.

828 Augustin, *On The Catechising of the Uninstructed*, XXVI.50. In: *NPNF1*, v. 3, p. 312; Agostinho, *Cartas*, 105.III,12. *Apud* J. Calvino, *Institución*, Iv. 14.1.

829 Cf. Sacramentum. In: Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, 4^a ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1993, p. 267. Barth observa que “a pregação extrai seu conteúdo do sacramento que em si mesmo é uma referência em ato ao acontecimento da revelação. A pregação é comentário, interpretação do sacramento; tem o mesmo sentido que este, porém em palavras” (Karl Barth, *La Proclamacion del Evangelio*, p. 32).

830 João Calvino, *As Institutas* (1541), Iv. 13.

831 João Calvino, *As Institutas* (1541), Iv. 13. “Ninguém pode ordenar ou instituir nenhum sinal ou símbolo que testifique alguma vontade e promessa de Deus. É unicamente ele que, dando-nos um sinal, pode nos dar testemunho de si mesmo” (João Calvino, *As Institutas* [1541], Iv. 12).

832 João Calvino, *As Institutas* (1541), Iv. 13.

833 João Calvino, *As Institutas* (1541), Iv. 13.

834 João Calvino, *As Institutas* (1541), Iv. 12.

835 João Calvino, *As Institutas* (1541), III.10. “Os sacramentos confirmam e fortalecem a nossa fé, pondo diante dos nossos olhos a

boa vontade do nosso Pai celestial para conosco, sendo que é no conhecimento da sua boa vontade que subsiste a firmeza da nossa fé e se apoia toda a sua força. O Espírito igualmente confirma e fortalece a fé, na medida em que imprime em nosso coração essa confirmação tornando-a eficaz” (João Calvino, *As Institutas* [1541], III.10).

836 Ver Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 590ss (boa documentação primária); Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, 6^a. ed (revised and enlarged). Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1977, v. I, p. 471; Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 237; Hermann Sasse, *Isto é o meu corpo*, 2^a ed. Porto Alegre, RS: Concórdia, 2003, p. 241; Tony Lane, *Pensamento cristão*. São Paulo: Abba Press, 1999, v. 2, p. 18-19.

837 Ver João Calvino, *As Institutas*, Iv. 17.5. “Uma cópia desse pequeno livro (*Breve tratado sobre a Santa Ceia*) traduzido do francês para o latim foi encontrada por Martinho Lutero em 1545 numa livraria na Alemanha. Depois de lê-lo, declarou: ‘Eu poderia ter confiado este assunto controvertido a ele (Calvino) desde o princípio. Se os meus adversários tivessem feito o mesmo, teríamos nos reconciliado sem muita demora”’ (Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 113). Compare esta informação com a de Hermann Sasse, *Isto é o meu corpo*, 2^a ed. Porto Alegre, RS: Concórdia, 2003, p. 240.

838 Ver João Calvino, *As Institutas*, Iv. 17.11,30.

839 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 17.19. Ver Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 590ss.

840 João Calvino, *As Institutas* (1541), Iv. 12.

841 João Calvino, *As Institutas* (1541), III.10. Do mesmo modo, na edição de 1559, escreve: “um sinal externo mediante o qual o Senhor nos sela à consciência as promessas de sua benevolência para conosco, a fim de suste-nos a fraqueza da fé, e nós, de nossa parte, atestamos nossa piedade para com ele, tanto diante dele e dos anjos, quanto junto aos homens” (João Calvino, *As Institutas*, Iv. 14.1. Ver também Juan Calvino, *O catecismo de Genebra*, perg. 310. In: *Catecismos de la Iglesia Reformada*. Buenos Aires: La Aurora, 1962).

842 Ver João Calvino, *As Institutas*, Iv. 14.1,3,6,8,9,12.

843 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 14.3.

844 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 14.6. “Podemos usar ainda outras figuras para designar os sacramentos e, por elas, tornar a sua significação mais completa e mais clara. Por exemplo, podemos chamá-los colunas da nossa fé. Porquanto, assim como um edifício se fixa e se sustém sobre o seu fundamento, e, contudo, quando se acrescentam a ele colunas que lhe deem suporte, ele se torna mais seguro e mais firme, assim também a fé descansa e se sustém sobre a Palavra de Deus como sobre seu fundamento; mas, quando lhe são acrescentados os sacramentos, estes lhe servem como colunas, sobre as quais se apoia com mais firmeza e mais se fortalece” (João Calvino, *As Institutas* [1541], III.10).

845 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 14.5.

846 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 14.6.

847 Ver John Calvin, *Commentary upon the Acts os the Apostles* (Calvin's Commentaries), 1981, v. XVIII (At 8.13), p. 335-336.

848 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 14.9/Iv. 1.14/*Catecismo de Genebra*, perg. 312; John Calvin, *The Consensus Tigurinus* (1549, publicado em 1551), II (para a história deste *consensus*, ver P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, v. I, p. 471-473). “Atribuo aos sacramentos o ofício de confirmar e aumentar a fé, não porque eu considere que eles tenham em si a virtude necessária e perpétua para fazerem isso, mas porque foram instituídos por Deus para essa finalidade. No mais, eles produzem eficazmente o esperado efeito quando o Mestre interno, instruidor do espírito, lhes acrescenta a sua virtude, único poder capaz de penetrar o coração, sensibilizar nossos afetos e possibilitar a entrada dos sacramentos em nosso ser interior. Se esta ação do Espírito de Deus faltar, os sacramentos não poderão oferecer ao nosso espírito mais que aquilo que a luz do sol pode oferecer aos cegos, nem mais que o que uma voz altissonante pode dar a ouvidos surdos. Por isso eu traço esta diferença entre o Espírito e os sacramentos: que o poder de ação reside no Espírito, só restando aos sacramentos a função de instrumentos dos quais o Senhor se serve a nosso favor, sendo que serão inúteis e vãos sem a operação do Espírito. Grande é, porém, a sua eficácia, quando o Espírito age internamente” (João Calvino, *As Institutas* [1541], III.10).

849 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 14.9,16/*Catecismo de Genebra*, perg. 317.

850 João Calvino, *As Institutas*, III.1.4.

851 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 14.10. Calvino, ao contrário de Zuínglio e Lutero, atribuiu grande importância à agência sobrenatural do Espírito Santo na celebração da Ceia (cf. Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 592).

852 João Calvino, *As Institutas* (1541), III.10.

853 Cf. João Calvino, *As Institutas*, Iv. 17.5.

854 João Calvino, *As Institutas* (1541), Iv. 12.

855 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 17.38.

856 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 14.4.

857 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 14.17. "... Devemos precaver-nos de transferir para o sinal, ou para o ministro, o que pertence exclusivamente a Deus – ou seja, imaginar que o ministro é o autor da lavagem, ou que a água limpa as impurezas da alma, o que somente o sangue de Cristo pode efetuar. Em síntese, devemos precaver-nos de aplicar alguma porção de nossa confiança ao elemento ou ao homem; pois o propósito legítimo e próprio do sacramento é levar-nos pela mão diretamente a Cristo e firmar-nos nele" (João Calvino, *Efésios*. São Paulo: Parakletos, 1998 [Ef 5.26], p. 169). "O poder e o uso dos sacramentos são corretamente subentendidos quando conectamos o sinal com aquilo que está implícito nele, de tal modo que o sinal não é algo vazio e ineficaz, e quando, querendo enaltecer o sinal, não despojamos o Espírito Santo do que lhe pertence (...) Se porventura não fizermos nem quisermos fazer do santo batismo um ato nulo e vazio, devemos provar sua eficácia mediante a novidade de vida" (João Calvino, *As pastorais* [Tt 3.5], p. 350). "O homem crente, ao ver o sacramento, não se prende à exterioridade, mas sim, com santa consideração, eleva-se para contemplar os altos mistérios ali ocultos conforme a harmonia existente entre a figura carnal e a realidade espiritual" (João Calvino, *As Institutas* [1541], III.10).

858 "Porque quando vemos o pão que nos é apresentado como sinal do sacramento do corpo de Jesus Cristo, devemos imediatamente tomar essa figura ou semelhança no sentido de que, assim como o pão nutre,

sustenta e mantém a vida do nosso corpo, assim também o corpo de Jesus Cristo é o alimento, a nutrição e a preservação da nossa vida espiritual. E quando vemos o vinho que nos é oferecido como sinal do sangue de Jesus Cristo, somos levados a pensar no efeito e no proveitoso benefício do vinho para o corpo humano, fazendo-nos apreciar o que o sangue de Jesus Cristo efetua em nós e o proveito que nos dá espiritualmente. Ele nos fortalece, nos consola, nos dá refrigério e nos alegra. Porque, se avaliarmos bem a bênção que é para nós o fato de que o corpo sacratíssimo de Jesus foi entregue e seu sangue foi derramado por nós, veremos claramente que é muito próprio o que se atribui ao pão e ao vinho, nos termos desta analogia e símile” (João Calvino, *As Institutas* [1541], Iv. 12).

859 João Calvino, *Breve tratado sobre la Santa Cena*. In: *Tratados breves*, p. 8. Cf. *As Institutas*, Iv. 17.1,3.

860 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 17.46. Calvino refere-se à decisão do 4º. Concílio de Latrão (1215), Cânon XXI. No Novo Testamento encontramos testemunho que indica a celebração diária da Ceia em Jerusalém (At 2.42-47) e aos domingos em Trôade (At 20.7). Nos séculos seguintes, a Ceia era celebrada dominicalmente em algumas igrejas; em outras, diariamente e ainda, em outras, em três dias da semana, gerando uma variedade de formas de celebração e o pior, falta de discernimento (ver Agostinho, *Letter*, 54.2. In: Philip Schaff, org. *Nicene And Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2ª ed. [First series]. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995, v. I, p. 321 [doravante, citado como *NPNF1*]); *idem*, *On The Gospel of St. John*, Tractate XXVI.2 e 7. In: *NPNF1*, v. 7, p. 168-169; 170; Crisóstomo, *Homilies on the Gospel of Saint Matthew*, 50.3. In: *NPNF1*, v. 10, p. 312-313; *idem*, *Homilies on the Epistles of St. Paul the Apostle to Timothy*, v. In: *NPNF1*, v. 13, p. 423-426. Crisóstomo (347-407) recrimina aqueles que vão à celebração da Ceia mas não participam, retirando-se então ou alegando indignidade (Crisóstomo, *Homilies on Ephesians*, III. In: *NPNF1*, v. 13, p. 63-64). Calvino discute algumas destas questões. J. Calvino, *As Institutas*, Iv. 17.43ss.. Maiores detalhes podem ser encontrados em Hans Lietzmann, *From Constantine to Julian* (A History of the Early Church, v. III), Londres: Lutterworth Press, 1960 (reimpr.),

p. 298ss. Calvino faz um resumo das deturpações romanas deste sacramento. In: *Exposição de 1Coríntios* (1Co 11.30), p. 366.

861 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 17.44-45.

862 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 17.44,46. “Quanto à sacra Ceia, é conveniente que seja administrada com bastante frequência, ao menos uma vez por semana, e que seja oferecida à igreja desta maneira” (João Calvino, *As Institutas* [1541], Iv. 12). “Para a igreja, a ceia era tão importante como nutrição espiritual que Calvino advogava sua celebração semanal” (T. George, *Teologia dos reformadores*, p. 238).

863 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 17.48.

864 João Calvino, *As Institutas* (1541), Iv. 12.

865 Cf. D. P. Hustad, *Jubilate! A música na igreja*, p. 119; W. Stanford Reid, *El Culto Reformado*. In: R. G. Turnbull, org. ger. *Diccionario de la Teología Práctica*. Grand Rapids, Michigan: SLC, 1977, p. 45; William D. Maxwell, *El Culto Cristiano: sua evolución y sus formas*, p. 139-140. Numa tentativa de negociar com os magistrados de Genebra, Calvino propôs, então, que a Ceia fosse ministrada mensalmente; contudo, nem com isso concordaram... (ver William D. Maxwell, *El Culto Cristiano: sua evolución y sus formas*, p. 140; Thea B. Van Halsema, *João Calvino era assim*, p. 81ss.; Charles W. Baird, *A liturgia reformada: ensaio histórico*, p. 28). Em Berna a Ceia era ministrada três vezes ao ano; Calvino, em carta aos magistrados de Berna (1555), lamenta a prática de Berna e Genebra – que considera um erro –, dizendo: “Queira Deus, cavalheiros, que tanto vós como nós sejamos capazes de estabelecer um uso mais frequente...” (John Calvin, “To the Seigneurs of Berne”, *John Calvin Collection* [CD-ROM] [Albany, OR: Ages Software, 1998], nº. 395, p. 163). Calvino não perdeu apenas esta questão. Ele entendia que durante o culto deveria haver uma declaração de perdão feita pelo dirigente após a confissão de pecados. No entanto, como não encontrou apoio para esta prática, cedeu (ver Charles W. Baird, *A liturgia reformada: ensaio histórico*, p. 22. Ver também a p. 28).

866 William D. Maxwell, *El Culto Cristiano: sua evolución y sus formas*, p. 140-141. Esta prática era comum em Estrasburgo desde 1534. Conforme decisão de um Sínodo realizado em junho de 1533, “a Santa Ceia deveria ser celebrada ao menos uma vez por mês em cada igreja,

com um rodízio para assegurar a celebração todo domingo ao menos numa igreja” (Conforme M. Max Dominicé em notas à edição francesa das *Institutas* [1541], v. IV).

867 Cf. William D. Maxwell, *El Culto Cristiano: sua evolución y sus formas*, p. 141. Ver J. K. Cameron, org., *The First Book of Discipline*. Edimburgo, St. Andrew Press, 1972, p. 183. Cf. Peter White, *O pastor mestre*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003, p. 93.

868 Ver John Calvin, “To the Seigneurs of Berne”, *John Calvin Collection* (CD-ROM) (Albany, OR: Ages Software, 1998), nº. 395, p. 163. Ver também William D. Maxwell, *El Culto Cristiano: sua evolución y sus formas*, p. 141. As cinco festas da igreja reformada eram: Natal, Sexta-Feira Santa, Páscoa, Assunção e Pentecostes (cf. Charles W. Baird, *A liturgia reformada: ensaio histórico*, p. 28).

869 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 17.39.

870 João Calvino, *As Institutas* (1541), Iv. 12.

871 Cf. William D. Maxwell, *El Culto Cristiano: sua evolución y sus formas*, p. 136. Figueiredo comenta: “Calvino entendia que a igreja, para ser unida, deveria submeter-se a regras paramétricas doutrinárias, disciplinares, governamentais e litúrgicas. Cada comunidade prestando culto à sua maneira, a porta ficaria aberta às distorções, aos desvios, e às divisões. O culto é importante demais para ficar à mercê de idiossincrasias de lideranças, nem sempre bem formadas, ou exposto às influências externas” (Onezio Figueiredo, *Culto [Opúsculo II]*, São Paulo: 1997, p. 25).

872 Charles W. Baird, *A liturgia reformada: ensaio histórico*, p. 26.

873 Cf. William D. Maxwell, *El Culto Cristiano: sua evolución y sus formas*, p. 136.

874 Cf. William D. Maxwell, *El Culto Cristiano: sua evolución y sus formas*, p. 136.

875 Cf. William D. Maxwell, *El Culto Cristiano: sua evolución y sus formas*, p. 137-138 e John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 293-296.

876 Em 1541 escreveria: “... todas as igrejas bem ordenadas devem ter o costume de celebrar com frequência a Ceia, segundo a capacidade do povo. E cada um em particular deve preparar-se para recebê-la cada

vez que é administrada na congregação, a menos que algum grande impedimento o obrigue a abster-se” (João Calvino, *Breve tratado sobre la Santa Cena*. In: *Tratados breves*, p. 26-27).

877 Cf. William D. Maxwell, *El Culto Cristiano: sua evolución y sus formas*, p. 136.

878 L. Berkhof, *Teologia sistemática*, p. 623.

879 Mark A. Noll, *Momentos decisivos na história do Cristianismo*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2000, p. 206.

880 Ver John A. Hughes, Por que educação cristã e não doutrinação secular?: In: John MacArthur, org. ger. *Pense biblicamente!: recuperando a visão cristã do mundo*. São Paulo: Hagnos, 2005, p. 389.

881 Ver Hughes Oliphant Old, *Worship: That Is Reformed According to Scripture*. Atlanta: John Knox Press, 1984, p. 52-53.

882 Platão cita uma frase do famoso mestre de música ateniense do 5º. séc. a.C., Dâmon: “... Nunca se abalam os gêneros musicais sem abalar as mais altas leis da cidade...” (Platão, *A República*, 7ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1993), 401d. p. 133). Platão sustenta que o ritmo e a harmonia devem se adaptar à palavra (Platão, *A República*, 400d. p. 131) e que “a educação pela música é capital, porque o ritmo e a harmonia penetram mais fundo na alma e afetam-na mais fortemente, trazendo consigo a perfeição, e tornando aquela perfeita...” (Platão, *A República*, 401d. p. 133).

883 João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 14.7), p. 414. Ver, por exemplo, Platão, *A República*, 424b e ss. p. 168-170.

884 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 13.6), p. 269.

885 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 40.3), p. 217.

886 Cf. D. P. Hustad, *Jubilate! A música na igreja*, p. 119; W. Stanford Reid, *El Culto Reformado*. In: R. G. Turnbull, org. ger. *Diccionario de la Teología Práctica*, p. 41-42.

887 *Apud* Hughes Oliphant Old, *Worship: That Is Reformed According to Scripture*, p. 51-52.

888 Ver *As Institutas*, III.20.31-32.

889 Cf. John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 337 seguindo aqui as conclusões de Doumergue.

Contraste esta informação com o próprio conceito de Calvino, *Institutas*, III.20.32.

890 John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 299; Donald S. Wallace, *Calvino, Genebra e a Reforma*, p. 96.

891 Ver John Calvin, *Calvin's Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996 (reimpr.), v. I (Gn 4.20), p. 217-218; Vicente Temudo Lessa, *Calvino 1509-1564: sua vida e obra*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana (s.d.), p. 118.

892 W. Stanford Reid, El Culto Reformado. In: R. G. Turnbull, org. ger. *Diccionario de la Teología Práctica*, p. 42. Lembremo-nos de que a música estava subordinada à Palavra e que o órgão era usado no século 16 com “propósitos não litúrgicos” (John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 336).

893 Ver também João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 27.7), p. 532-533.

894 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 3 (Sl 81.2), p. 278. Do mesmo modo, ver John Calvin, *Calvin's Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996 (reimpr.), v. II (Êx 15.20), p. 262-263.

895 W. Stanford Reid, El Culto Reformado. In: R. G. Turnbull, org. ger. *Diccionario de la Teología Práctica*, p. 42-43; D. P. Hustad, *Jubilate! A música na igreja*, p. 119; Charles W. Baird, *A liturgia reformada: ensaio histórico*, p. 23.

896 W. Stanford Reid, El Culto Reformado. In: R. G. Turnbull, org. ger. *Diccionario de la Teología Práctica*, p. 43. Há evidências de que na igreja primitiva só poderia recitar esta oração liturgicamente o membro comungante da igreja (ver J. Jeremias, *Pai-nosso: a oração do Senhor*. São Paulo: Paulinas, 1976, p. 5-6,10). O costume de utilizar o credo apostólico liturgicamente nas igrejas era bem antigo: a) *Batismo*: os fiéis declaravam (no caso de serem adultos) (ver Hipólito de Roma, *Tradição apostólica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981, § § 21,44), responsivamente a sua fé na ocasião do batismo (Ver Hipólito de Roma, *A tradição apostólica*, § 46ss, p. 51-53; *Didaquê*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1957, VII.1. p. 70; Agostinho, *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural [Os Pensadores, v. VI], 1973, VIII.2. p. 152-154) (ver At

8.37; Rm 10.9). *b) Santa Ceia*: na Eucaristia a igreja declarava a sua fé por meio de hinos, orações e exclamações devocionais (veja 1Co 12.3; 16.22; Fp 2.5-11). *c) Culto*: ao que parece, a partir do quarto século, os credos passaram a ser usados nos cultos regulares, sendo recitados após a leitura das Escrituras.

897 Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 371.

898 W. Stanford Reid, *El Culto Reformado*. In: R. G. Turnbull, org. ger. *Diccionario de la Teología Práctica*, p. 43.

899 John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 336.

900 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1, p. 34.

901 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1, p. 35-36. Bonhoeffer, apreciando o livro de Salmos, diz: “Devemos ler vários salmos diariamente e, de preferência, em conjunto, a fim de lermos este livro diversas vezes ao ano, penetrando nele com mais profundidade (...) Ao esquecer-se do Saltério, a cristandade perde um tesouro inigualável. Ao recuperá-lo, será presenteada com forças jamais imaginadas” (Dietrich Bonhoeffer, *Orando com os Salmos*. Curitiba, PR: Encontro Editora, 1995, p. 23-24). Agostinho, também já demonstrara quanto a leitura dos Salmos foi importante em sua vida (ver Agostinho, *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural [Os Pensadores, v. VI], 1973, IX.4.8. p. 175).

902 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1, p. 33.

903 John Calvin, *Commentary of the Book of Psalms*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House (Calvin's Commentaries, v. IV), 1996 (reimpr.), Prefácio, p. XXXv (tradução brasileira, João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1, p. 31).

904 Agostinho, *Confissões*, X.33, p. 219-220.

905 Agostinho, *Confissões*, X.33, p. 220.

906 João Calvino, *As Institutas*, III.20.31.

907 João Calvino, *As Institutas*, III.20.32.

908 John Calvin, *Opera Calvini*, volume VI, p. 167. *Apud* André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 577.

909 John Calvin, *Opera Calvini*, volume VI, p. 167. Apud André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 578.

910 Cf. John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, p. 148; Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 374. Não nos esqueçamos de que Calvino, ao contrário de seu amigo Viret, tinha pendor poético, no entanto, reconhecia o pouco tempo disponível para se dedicar a isso (ver John Calvin, To Conrad Hubert, “Letters”, *John Calvin Collection* [CD-ROM] [Albany, OR: Ages Software, 1998], 19/5/1557, nº. 462). Quanto à sensibilidade estética de Calvino, ver John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, p. 148, 231-232.

911 Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 374; André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 133. Marot musicou 81 salmos (cf. Joubert Heringer da Silva, A música na liturgia de Calvino em Genebra. In: *Fides Reformata*. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, VII.2 (2002), p. 97). Ver T. H. L. Parker, *The Oracles of God: An Introduction to the Preaching of John Calvin*. Cambridge, England: James Clark & Co. © 1947 (reprinted: 2002), p. 36-37.

912 Ver Abraham Kuyper, *Calvinismo*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002, p. 176-177.

913 Conforme expressão citada por Silva (Joubert Heringer da Silva, A música na liturgia de Calvino em Genebra. In: *Fides Reformata*. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, VII.2 [2002], p. 98).

914 Isso foi feito com o objetivo de que “agora o povo não cantaria mais no bar ou na rua, mas no santuário, e assim, em suas melodias levaram a seriedade do coração a triunfar sobre o calor das paixões inferiores” (Abraham Kuyper, *Calvinismo*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002, p. 176).

915 Cf. Frank Dobbins, Loys Bourgeois. In: Stanley Sadie, org. *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*. Nova York: Macmillan Publishers, 1980, v. III, p. 111; Abraham Kuyper, *Calvinismo*, p. 175-176. A tradução de Marot tornou-se extremamente popular na corte e na cidade, advogando “materialmente” a causa da Reforma na França (cf. F. J. B. Watson, Clément Marot. In: Harry S. Ashmore, Editor in Chief.

Encyclopaedia Britannica. Chicago: *Encyclopaedia Britannica*, INC. 1962, v. 14, p. 936), ainda que ele não fosse propriamente reformado, tendo um comportamento ambíguo (ver Edward Dickinson, *Music in The History of The Western Church*. Londres: Smith, Elder & Co., 1902, p. 359-360).

916 Ver: Abraham Kuyper, *Calvinismo*, p. 176-177. Goudimel, antes de aderir à Reforma protestante, prestou importantes serviços à Igreja Romana na área musical, compondo *Missas, Motetes e Magnificats* (cf. Jean Delumeau, *Nascimento e afirmação da Reforma*, p. 358).

917 Pierre Courthial, A idade de ouro do Calvinismo na França (1533-1633). In: W. S. Reid, org. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990, p. 107.

918 Edward Dickinson, *Music in The History of The Western Church*, p. 360; Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 374; Charles W. Baird, *A liturgia reformada: ensaio histórico*, p. 26. O trabalho de Beza também foi decisivo na metrificação dos Salmos (cf. Joubert Heringer da Silva, A música na liturgia de Calvino em Genebra. In: *Fides Reformata*. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, VII.2 (2002), p. 96).

919 John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 299. Também a p. 40.

920 Cf. John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 299. Ele também se tornou um grande sucesso editorial, sendo publicadas 25 edições já no primeiro ano de sua edição. Nos quatro anos seguintes foram publicadas 62 edições (ver mais detalhes em John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 336). Curiosamente, Schaff diz que o “Saltério de Genebra” nunca se tornou popular (ver Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 265-266). Talvez Schaff possa estar se referindo ao possível fato de o “Saltério genebrino”, mesmo tendo sido traduzido para vários idiomas, jamais ter usufruído maciçamente do gosto popular, o que de fato não é impossível, tendo acontecido fatos semelhantes em nossa própria igreja no Brasil.

921 *Apud* John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, p. 148.

922 Em outro ponto: “A invenção das artes e outras coisas que servem ao uso comum e ao conforto desta vida é um dom de Deus que não é de desprezar e uma virtude digna de louvor” (John Calvin, *Calvin’s Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996 (reimpr.), v. I [Gn 4.20], p. 217).

923 John Calvin, *Calvin’s Commentaries*, v. I (Gn 4.20), p. 218.

924 Apud T. George, *Teologia dos reformadores*, p. 181. Ver também John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, p. 147; Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 373.

925 Lutero foi o criador do primeiro hinário alemão (1524), e, depois, também elaborou o *Hinário de Wittenberg* (1529). Ele pode ser considerado o fundador da hinologia alemã e o grande difusor da música na igreja. Lutero compôs 36 hinos e várias melodias, as quais adaptou aos hinos.

926 Ou “Pactuantes”, grupo de presbiterianos escoceses que lutou contra o estabelecimento do sistema episcopal de governo na igreja da Escócia e a interferência do governo em assuntos eclesiásticos. Sustenta a manutenção do presbiterianismo, conforme fora acordado pelos parlamentos da Escócia e Inglaterra, respectivamente em 1638 e 1649. Este grupo foi duramente perseguido principalmente no período chamado de “tempos de trucidamento” (killing times) (1684-1688) (ver Robert Hastings Nichols, *História da igreja cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1978 [edição revisada], p. 217-218).

927 Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 374.

928 Comentando o salmo 56.8, Calvino assim se expressou: “... Se Deus concede tal honra às lágrimas de seus santos (lembrar-se delas), então pode ele contabilizar cada gota do sangue que eles derramaram. Os tiranos podem queimar sua carne e seus ossos, mas seu sangue continua a clamar em altos brados por vingança; e as eras intervenientes jamais poderão apagar o que foi escrito no registro divino das memórias” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 [Sl 56.8], p. 501).

929 John Calvin, To the Prisoners of Lyons, “Letters”, *John Calvin Collection* (CD-ROM), nº. 320.

930 In: To the Prisoners of Lyons, “Letters”, *John Calvin Collection* (CD-ROM), nº. 320. Calvino atendeu à solicitação e, em 22/8/1553, escreveu-lhes novamente (ver John Calvin,, To Denis Peloquin and Louis de Marsache, “Letters”, *John Calvin Collection* [CD-ROM], nº 323).

931 John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 301. Ver alguns exemplos significativos em Charles W. Baird, *A liturgia reformada: ensaio histórico*, p. 67ss.

932 John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 299. Foi o próprio Calvino quem adaptou a melodia de um dos corais de Mathias Greiter – organista de Estrasburgo – ao salmo 68 (cf. Henriqueta R. F. Braga, Contribuição da Reforma ao desenvolvimento musical. In: Bill H. Ichter, org. *A música sacra e sua história*. Rio de Janeiro: Juerp, 1976, p. 77). O hino de Lutero baseado no salmo 46 foi chamado por H. Heine (1797-1856) de “Marselhesa da Reforma” (cf. W. J. R. T., Hymnology. In: Rev. John McClintock & James Strong, org. *Cyclopedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature* [CD-ROM] [Rio, WI, Ages Software, 2000], v. 4, p. 130).

933 Charles W. Baird, *A liturgia reformada: ensaio histórico*, p. 65.

934 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 3 (Sl 81.1-3), p. 278.

935 A expressão usada por Cristo em Mateus 6.7, βαπταλογέω, que só ocorre aqui, parece ser onomatopeica, significando “falar sem sentido”, “balbuciar”, “repetir palavras ou sons inarticulados”, “falar sem pensar”, “falar futilmente”, “gaguejar”, “dizer sempre a mesma coisa”, “tagarelar”, “uma repetição supérflua e exagerada”, “repetir uma fórmula muitas vezes” (John Calvin, *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark, and Luke*. Grand Rapids, Michigan: Baker [Calvin’s Commentaries, v. XVI], 1981, v. I, p. 313), etc. Tyndale traduz: “Tagareleis demais”; Knox: “Useis muitas frases”; Velha versão siríaca: “Não digais coisas ociosas”.

O verbo βαπταλογέω é constituído de (Βάπτος = “gago” e λογέω = “falar”). Ele é de derivação incerta; Erasmo, por exemplo, entendia que esta expressão era proveniente de “Bato”, personagem descrito por Heródoto: “Chegando a Teras, Polineto, homem de alta posição, tomou a jovem como concubina, e o casal teve, no fim de certo tempo, um filho

que gaguejava e sibilava. Essa criança, segundo os tereus e cireneus, recebeu o nome de Bato” (Heródoto, *História*, Iv. 155. Ver Βάπτος. In: *A Lexicon Abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*. Londres: Clarendon Press, 1935, p. 128b). No entanto, Heródoto, que discorda desta explicação para o nome do menino, diz que “batus significa rei na língua dos líbios” (Heródoto, *História*, Iv. 155). Também especula-se que esta expressão viria por derivação de um poeta medíocre, Battus, que teria feito hinos extensos, cheios de repetições (ver A. B. Bruce, *The Gospel According to Matthew*. In: W. Robertson Nicoll, org. *The Expositor's Greek Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1983 [reimpr.], v. I, p. 118-119; John R. W. Stott, *A mensagem do Sermão da Montanha*, 3ª ed. São Paulo: ABU, 1985, p. 146). O fato é que ninguém consegue precisar a origem da palavra (para maiores detalhes, ver G. Delling, βαπταλογέω. In: G. Kittel & G. Friedrich, org. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1981 [reimpr.], v. I, p. 597; βαπταλογέω. In: James Hope Moulton & George Mulligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982 [reimpr.], p. 107; H. Balz, βαπταλογέω. In: Horst Balz & Gerhard Schneider, org. *Exegetical Dictionary of New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1978-1980, v. I, p. 209; Βάπτος. In: Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, 5ª. ed. Chicago: The Chicago Press, 1958, p. 137). Para maiores detalhes, veja Hermisten M. P. Costa, *Pai-nosso: a oração do Senhor*. São Paulo, 1999, p. 19ss.

936 Calvino comenta: “(...) É fora de propósito e um absurdo que alguém fale numa assembleia da igreja sem que os ouvintes entendam sequer uma palavra do que ele diz (...) Não importa quão refinada uma língua venha ser, mesmo assim uma pessoa será descrita como ‘bárbara’ se ninguém a pode entender!” (João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* [1Co 14.11], p. 415).

937 João Calvino, *Exposição de 1Coríntios* (1Co 14.16), p. 420.

938 João Calvino, *As Institutas*, III.20.33. *A Segunda Confissão Helvética* (1562-1566), tendo em vista o ensinamento bíblico, nos capítulos XXII e XXIII, exorta:

“Calem-se, pois, todas as línguas estranhas nas reuniões de culto, e sejam todas as coisas expressas na língua do povo, compreendida por todas as pessoas presentes.

“Certo é que se permite a quem quer que seja orar em particular em qualquer língua que entenda, mas as orações públicas nas reuniões do culto devem ser feitas em vernáculo, a língua conhecida do povo.”

O Diretório de Culto de Westminster (1645), falando sobre a leitura dos livros da Bíblia no culto, prescreve: “serão lidos publicamente na língua do povo, na melhor tradução permitida, distintamente, para que todos possam ouvir e entender” (*O Diretório de Culto de Westminster*, p. 29).

939 John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 303. Ver Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 371. Lutero enfatizou que “nem trabalho em pedra, nem boa construção, nem ouro, nem prata tornam uma igreja formosa e santa, mas a Palavra de Deus e a sã pregação. Pois onde é recomendada a bondade de Deus e revelada aos homens, e almas são encorajadas para que possam depender de Deus e chamar pelo Senhor em tempos de perigo, aí está verdadeiramente uma santa igreja” (Jaroslav Pelikan, org. *Luther's Works*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1960, v. II [Gn 13.4], p. 332). O eminente teólogo puritano John Owen (1616-1683), em um sermão, disse: “Quão pouco pensam os homens sobre Deus e seus caminhos, se imaginarem que um pouco de tinta e de verniz faz uma beleza aceitável!” (John Owen, Sermon Iv. In: *The Works of John Owen*. Carlisle, Pensilvânia: The Banner of Truth Trust, 1982, v. IX, p. 78). Ver João Calvino, *As Institutas*, Carta ao Rei Francisco I, p. 28 D. Martyn Lloyd-Jones, *A vida de paz*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 2008, p. 31.

940 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 40.6), p. 225.

941 “O culto cristão contemporâneo é motivado e julgado por padrões diversos: seu valor de entretenimento, seu suposto apelo evangélico, sua fascinação estética, até mesmo, talvez, seu rendimento econômico. A herança litúrgica da Reforma nos recorda a convicção de que, acima de tudo, o culto deve servir para o louvor do Deus vivo” (Tymothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 317).

942 John F. MacArthur Jr., *Com vergonha do evangelho*. São José dos Campos, SP: Fiel, 1997, p. 117-118.

943 John F. MacArthur Jr., *Com vergonha do Evangelho*, p. 130. Wallace, interpretando o pensamento de Calvino, escreveu: “Não devemos fazer da adoração um jogo, quando ela é designada para ser um encontro. Se o pregador está fielmente expondo a verdadeira imagem de Deus em Cristo por meio de sua mensagem da Palavra de Deus e da administração dos Sacramentos, nenhum homem deve precisar de nada além disso a fim de que possa obter a compreensão sobre a pessoa de Cristo e, assim, prestar a ele a verdadeira adoração” (Donald S. Wallace, *Calvino, Genebra e a Reforma*, p. 95).

944 Ver também *Catecismo Maior de Westminster*, perg. 109 e *Catecismo de Heidelberg*, perg. 96. Hodge, comentando o Capítulo XXI.1 da *Confissão de Westminster*, diz: “Por isso, necessariamente segue-se: visto que Deus prescreveu o modo como devemos aceitavelmente adorá-lo e servi-lo, é uma ofensa e um pecado contra ele que negligenciemos seu método ou, em preferência, pratiquemos o nosso próprio (...) Como demonstramos anteriormente à luz da Escritura, não só todo o ensino humano em termos de *doutrinas* e de *mandamentos*, mas também toda forma de culto próprio, de atos e formas de culto estabelecidos pelo homem, são abomináveis para Deus (...) Não temos, em nenhuma circunstância, qualquer direito, com base nos gostos, na moda (*fashion*) ou conveniência, de ir além da clara autoridade da Escritura” (Archibald A. Hodge, *Confissão de fé comentada por A. A. Hodge*. São Paulo: Editora Os Puritanos, 1999, Cap. XXI, p. 369).

945 Ver J. I. Packer, *O conhecimento de Deus*. São Paulo: Mundo Cristão, 1980, p. 37; Paulo Anglada, *O princípio regulador do culto*. São Paulo: PES (1998), p. 28ss.

946 Comentando Romanos 5.19, Calvino diz: “Só quando seguimos o que Deus nos ordenou é que verdadeiramente o adoramos e rendemos obediência à sua Palavra” (J. Calvino, *Exposição de Romanos* [Rm 5.19], p. 198). Em outro ponto: “... Quando os homens se permitem cultuar a Deus conforme suas próprias fantasias, e não observam os seus mandamentos, pervertem a verdadeira religião” (John Calvin,

Commentaries on the Prophet Jeremiah. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House [*Calvin's Commentaries*, v. IX], 1996 [reimpr.] [Jr 7.31], p. 414). “É evidente, à luz desse fato, que os homens cultuarão a Deus inutilmente, se porventura não observarem o modo correto; e que todas as religiões que não contêm o genuíno conhecimento de Deus são não só fúteis, mas também perniciosas, visto que todas aquelas que não sabem distinguir Deus dos ídolos estão sendo impedidas de se aproximarem dele. Não pode haver religião alguma onde não reine a verdade. Se um genuíno conhecimento de Deus habita os nossos corações, seguir-se-á inevitavelmente que seremos conduzidos a reverenciá-lo e a temê-lo. Não é possível ter genuíno conhecimento de Deus exceto pelo prisma de sua majestade. É desse fator que nasce o desejo de servi-lo, e daqui sucede que toda a vida é direcionada para ele como seu supremo alvo” (João Calvino, *Exposição de Hebreus* [Hb 11.6], p. 305-306). “Para o Senhor, os cultos mal orientados, realizados segundo o apetite dos homens, são uma verdadeira abominação. Porque, embora os que o adoram dessa maneira mostrem certa espécie de humildade ao se sujeitar às leis ou normas dos homens para lhe prestarem honra, não obstante não são humildes diante de Deus, porque eles próprios impõem as leis ou normas que observam” (João Calvino, *As Institutas* [1541], Iv. 15).

947 João Calvino, *Exposição de Romanos* (Rm 12.1), p. 424-425. Para Calvino, a racionalidade legítima consistia em submeter o nosso intelecto a Deus: “Quanto tem avançado aquele homem que tem aprendido a não pertencer-se a si mesmo, nem a ser governado por sua própria razão, senão que submete a sua mente a Deus! (...) O serviço do Senhor não só implica uma autêntica obediência, senão também a vontade de pôr aparte seus desejos pecaminosos e submeter-se completamente à direção do Espírito Santo” (John Calvin, *Golden Booklet of the True Christian Life*, p. 21). A *Confissão belga* (1561), após dizer o que entende por Escritura – os 66 livros Canônicos –, acrescenta: “Cremos que esta Sagrada Escritura contém de um modo completo a vontade de Deus, e que tudo o que o homem está obrigado a crer para ser salvo se ensina suficientemente nela. Pois, já que toda forma de culto que Deus exige de nós ali está extensamente descrita,

assim não é permitido aos homens, ainda que sejam apóstolos, ensinar de outra maneira que como agora se nos ensina pela Sagrada Escritura (...) Sua doutrina é perfeitíssima e completa em todas as suas formas” (Art. 7).

Anglada observa com pertinência que “A história das religiões demonstra que quando o próprio homem se arroga o direito de conceber formas de adoração a Deus, os maiores absurdos podem acontecer. Prostitutas cultuais, luxúria, sacrifícios humanos, autoflagelação, adoração da própria natureza, culto a demônios e a espíritos imundos, são alguns exemplos” (Paulo Anglada, *O princípio regulador do culto*, p. 7-8).

948 João Calvino, Exposição de Hebreus (Hb 8.5), p. 208. Do mesmo modo, comentando Deuteronômio 4.1: “Só honram legitimamente a Lei os que não aceitam nada que se oponha ao seu sentido natural. É uma passagem notável, condenando abertamente tudo aquilo que a ingenuidade humana possa inventar para o culto a Deus” (John Calvin, *Commentaries on the Four Last Books of Moses*, v. II/1 [Dt 4.1], p. 345). “... Suponha-se que, deixando de lado todas as máscaras e disfarces, atentássemos verdadeiramente para aquilo que deveria ser a nossa primeira preocupação e que é de grande importância para nós, isso é, o tipo de igreja que Cristo queria para que pudéssemos nos moldar e ajustar ao padrão dela. Veríamos, então, facilmente que não é a igreja que, ultrapassando os limites da Palavra de Deus, formula, a seu irresponsável capricho, novas leis (Dt 12.32; Pv 30.6).” (João Calvino, *As Institutas*, Iv. 10.17). “... se pretendemos ter a sua aprovação à nossa adoração, esse estatuto, que ele em todo lugar reitera com o maior rigor, tem de ser cuidadosamente obedecido. Há uma dupla razão pela qual o Senhor, ao condenar e proibir todo culto fictício, exige que obedeçamos apenas a sua voz. A primeira tende grandemente a estabelecer a sua autoridade de modo que não sigamos nosso próprio arbítrio, mas dependamos inteiramente da sua soberania; e, em segundo lugar, a nossa insensatez é tanta que, ao sermos deixados livres, tudo de que somos capazes de fazer é desviarmo-nos. E uma vez que tenhamos nos apartado da reta vereda, não terá fim a nossa peregrinação, até que estejamos soterrados sob uma multidão de

superstições. Portanto – para fazer valer o seu direito de domínio absoluto – é merecidamente que o Senhor impõe com rigor aquilo que ele quer que façamos e rejeita, de pronto, todos os meios humanos em desacordo com seu mandamento. É também com justiça que define expressamente quais sejam os nossos limites, para que não nos seja permitido – ao inventarmos perversos modos de culto – provocar a sua ira contra nós” (John Calvin, “The Necessity of Reforming the Church”, John Calvin Collection [CD-ROM] [Albany, OR: Ages Software, 1998], p. 197-198).

949 João Calvino, *A verdadeira vida cristã*, p. 29.

950 João Calvino, *As Institutas*, I.5.13. “Portanto, uma vez que, de seguir-se na adoração de Deus, nimiamente fraco e frágil vínculo da piedade seja ou a praxe da cidade, ou o consenso da Antiguidade, resta que o próprio Deus dê do céu testemunho de si” (João Calvino, *As Institutas*, I.5.13).

951 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 50.5), p. 403.

952 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 50.23), p. 420. Horton está correto ao dizer: “É Deus, e não os de fora da igreja, que nos dá o modelo de culto” (Michael S. Horton, *O cristão e a cultura*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1998, p. 82).

953 João Calvino, *As Institutas*, II.8.17. Do mesmo modo, ver também João Calvino, *As Institutas*, II.8.16; *Breve catecismo*, pergs. 49-52; *Catecismo maior*, pergs. 108-110; *Confissão belga*, 7; *Confissão de Westminster*, 21.1.

954 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 2 (Sl 50.1-2), p. 398.

955 John Calvin, *Commentaries of the Four Last Books of Moses*, v. 1. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House (Calvin’s Commentaries, v. II), 1996 (reimpr.) (Dt 12.32), p. 453.

956 João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 (Sl 1.2), p. 53.

957 João Calvino, *As Institutas*, I.17.5.

958 João Calvino, *Exposição de Hebreus* (Hb 9.18), p. 238.

959 Ver João Calvino, *As Institutas*, II.8.16. “Depois de Deus nos conceder gratuitamente todas as coisas, ele nada requer em troca senão uma grata lembrança de seus benefícios” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 [Sl 6.5], p. 129).

960 “O culto reflete a Teologia eclesiológica e deve marcar a fronteira entre o mundano concupiscente e o sagrado espiritualizado” (Onezio Figueiredo, *Culto [Opúsculo II]*, p. 25).

961 *A Igreja Presbiteriana Ortodoxa e o culto*, tradução de Sonedi H. Evangelista, p. 8a.

962 D. M. Lloyd-Jones, em carta à sua esposa, datada de 16/9/1939. In: *D. Martyn Lloyd-Jones: Cartas 1919-1981*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1996, p. 73.

963 J. D. Douglas, A contribuição do Calvinismo na Escócia. In: W. Stanford Reid, org. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*, p. 290.

964 Marc Venard, O Concílio Lateranense V e o Tridentino. In: Giuseppe Alberigo org. *História dos Concílios Ecumênicos*, p. 339.

965 Daniel-Rops, *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*, p. 421.

966 “Portanto, não tenho só observado do começo ao fim um estilo simples de ensinar, mas, a fim de ser afastado ao máximo de toda e qualquer ostentação...” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1, p. 48). Ver também John Calvin, *Calvin’s Commentaries*, v. XIII, p. XVIII-XIX).

967 João Calvino, *As Institutas*, III.21.3.

968 João Calvino, *As Institutas*, I.14.3.

969 João Calvino, *Exposição de Romanos* (Rm 9.14), p. 330.

970 João Calvino, *As Institutas*, I.14.4.

971 João Calvino, *As Institutas*, III.21.2; III.23.8.

972 João Calvino, *As Institutas*, III.25.6 (ver também *As Institutas*, I.5.9; I.14.3; III.21.4; III.23.8; III.25.11; Iv. 17.36 João Calvino, *Exposição de Hebreus* [Hb 7.3,8], p. 177-178, 183).

973 Do mesmo modo, diz J. D. Douglas: “O Calvinismo era mais do que um credo; era uma filosofia compreensiva que abrangia toda a vida” (J. D. Douglas, A contribuição do Calvinismo na Escócia. In: W. Stanford Reid, org. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*, p. 290).

974 Ver J. M. Spier, *What is Calvinistic Philosophy?* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1953, p. 18-20.

975 “A soberania divina não é uma doutrina ‘teórica’, mas sim um incentivo prático que deve desafiar os cristãos à conquista de novas

áreas para o seu Senhor” (David Lyon, *O cristão e a sociologia*. São Paulo: ABU Editora, 1996, p. 99).

976 “Essa é uma das maneiras pelas quais Deus manifesta a sua soberania. Não há conflito entre a soberania de Deus e a oração, pois foi o soberano Deus quem decidiu realizar sua obra neste mundo por meio de homens e mulheres que oram. Longe de serem contraditórias, ambas trabalham juntas” (D. M. Lloyd-Jones, *Salvos desde a eternidade*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 2005 [Certeza espiritual: v. 1], p. 37).

977 R. H. Tawney, *A religião e o surgimento do capitalismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971, p. 109.

978 Ver H. Richard Niebuhr, *Cristo e cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1967, p. 223ss.

979 Quanto à interessante analogia feita entre Dalila e a cultura moderna, ver *Roger Ellsworth*, Sansão e a sedução da cultura. In: *Fé para hoje*. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, nº. 1, 1999 (versão online).

980 Abraham Kuyper, *Calvinismo*, p. 62-63.

981 Ver J. G. Machen, *Cristianismo y Cultura*. Barcelona: Asociación Cultural de Estudios de la Literatura Reformada, 1974, 20p.

982 “Deus deu a Adão e Eva e a todos os seus descendentes o mandato cultural (Gn 1.26-28). Ser obediente ao mandato cultural não significa necessariamente que alguém tem de ser menos espiritual. Um ponto principal que precisa ser entendido é que a obediência ao mandato cultural está inseparavelmente relacionada com os mandatos social e espiritual. Deus, o Criador do mundo, foi quem nos deu todos estes aspectos culturais na criação. Deus é um Deus digno; ele deve ser honrado, servido e adorado em todas as esferas da vida (...) A nós foi dado o mandato cultural que significa ter domínio sobre, cultivar, desenvolver, participar e de gozar cada aspecto da vida” (Harriet e Gerard Van Groningen, *A família da aliança*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1997, p. 189).

983 R. H. Tawney, *A religião e o surgimento do capitalismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971, p. 115.

984 Ver Paul Romane Musculus, *La Prière des Mains: L'Église Réformée et L'Art*. Paris: Editions "Je Sers", 1938, *passim*; Abraham Kuyper, *Calvinismo*, p. 149-177; John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 322-327.

985 J. J. Rousseau, no *Do contrato social*, assim se referiu a Calvino: "Os que consideram Calvino somente um teólogo não conhecem bem a extensão de seu gênio. A redação de nossos sábios editos, da qual participou ativamente, honra-o tanto quanto sua *Instituição*. Qualquer que seja a revolução que o tempo possa trazer a nosso culto, enquanto o amor à pátria e à liberdade não se extinguir entre nós, jamais a memória desse grande homem deixará de ser abençoada" (J. J. Rousseau, *Do contrato social*. São Paulo: Abril Cultural [Os Pensadores, v. XXIV], 1973, II.7. p. 64). Ver John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 337-344; Quentin Skinner, *As fundações do pensamento moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 465ss.; H. H. Meeter, *La Iglesia e El Estado*, 3ª ed. Grand Rapids, Michigan: T.E.L.L. (s.d.), p. 93ss. "O Estado (segundo Calvino) não é, pois, um mal necessário, mas um instrumento da providência divina" (André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 369); André Biéler, *A força oculta dos protestantes*, *passim*.

986 Abraham Kuyper, *Calvinismo*, p. 117-147.

987 Ver W. Fred Graham, *The Constructive Revolutionary: John Calvin & His Socio-Economic Impact*. Richmond, Virginia: John Knox Press, 1971, p.65ss.; John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 344-346; André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, *passim*.

988 John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 328-330.

989 Ver W. Stanford Reid, org. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990, *passim*.

990 "Esta é a sabedoria profana que temerariamente pretende sondar a natureza e os decretos de Deus. E as próprias heresias vão pedir seus petrechos à filosofia....

"Que tem a ver Atenas com Jerusalém? Ou a academia com a igreja? A nossa doutrina vem do pórtico de Salomão, que nos ensina a buscar o

Senhor na simplicidade do coração. Que inventem, pois, se o quiserem, um cristianismo de tipo estoico, platônico e dialético! Quanto a nós, não temos necessidade de indagações depois da vinda de Cristo Jesus, nem de pesquisas depois do Evangelho. Nós possuímos a fé e nada mais desejamos crer. Pois começamos por crer que para além da fé nada existe que devamos crer” (Tertuliano, *Da prescrição dos hereges*, VII. In: Alexander Roberts & James Donaldson, org. *Ante-Nicene Fathers*, 2ª ed. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995, v. III, p. 246).

991 Giles resume bem a posição de Calvino ao dizer: “Calvino aprecia a cultura grega e a considera imprescindível para o cumprimento da evangelização. É a partir dessa mesma época que Calvino considera a Bíblia como fonte que deve predominar nos estudos teológicos. Não há questão de conciliação e tampouco de harmonização entre Filosofia e Teologia” (Thomas R. Giles, *Jerusalém e Atenas: Filosofia e Teologia*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 2000, p. 182).

992 Ronald S. Wallace, *Calvino, Genebra e a Reforma*, p. 90-91.

993 “Não existe orgulho na fé. Fé é simplesmente a crença de que nada podemos fazer para nos salvar, mas que confiamos plenamente na graça de Deus” (Peter Jones, *Verdades do Evangelho x mentiras pagãs*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 34).

994 Karl Barth, *Esboço de uma dogmática*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 24.

995 D. G. Hart, O reformador da fé e da vida. In: Burk Parsons, org., *João Calvino: amor à devoção, doutrina e glória de Deus*. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2010, p. 77.

996 João Calvino, *As Institutas*, I.6.1.

997 A figura dos óculos foi usada mais recentemente por Nash para falar de cosmovisão. Ver Ronald H. Nash, *Questões últimas da vida: uma introdução à Filosofia*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008, p. 14.

998 Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 562. Hans diz que o Calvinismo, ainda que de modo indireto, foi “responsável pelo desenvolvimento das ideias democráticas de autogoverno. A mais poderosa e valiosa contribuição de Calvino à causa democrática não foi a sua Teologia, mas sim a organização da sua igreja, porque os

consistórios, as assembleias provinciais e os sínodos nacionais constituíam um excelente treinamento básico para um ulterior governo autônomo” (Nicholas Hans, *Educação comparada*, 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971, p. 192).

999 “A influência do Calvinismo não foi simples, mas complexa, estendendo-se muito além do círculo de igrejas que poderiam ser apropriadamente chamadas de calvinistas” (R. H. Tawney, *A religião e o surgimento do capitalismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971, p. 117).

1000 John H. Leith, *A tradição reformada*, p. 299.

1001 Abraham Kuyper, *Calvinismo*, p. 149.

1002 Herman Bavinck, *Teologia sistemática*. Santa Bárbara d’Oeste, SP: Socep, 2001, p. 22.

1003 Cf. Émile G. Léonard, *Histoire Générale du Protestantisme*. Paris: Press Universitaires de France, 1961, v. I, p. 307; ver também Ricardo Cerni, *Historia del Protestantismo*, p. 64-65; Alister Mcgrath, *A vida de João Calvino*, p. 224.

1004 Karl Barth, em introdução à obra, *Calvin*, Textes Choisis par Charles Gagnebin, p. 11.

3

O Pensamento Moderno

O homem moderno perdeu em grande parte a capacidade de crer e afirmar qualquer valor – Rollo May.¹

A filosofia moderna é relativamente moderna – J. Hirschberger.²

Quem entre vós é sábio [σοφός] e entendido [ἐπιστήμων]? Mostre em mansidão de sabedoria, mediante condigno proceder, as suas obras – Tiago 3.13.

Os séculos 16 e 17 foram decisivos para o pensamento contemporâneo, sendo um período, usando expressão de Hobsbawm, “crucial no desenvolvimento do período moderno”.³ No entanto, o pensamento moderno, como todo pensamento, não é resultado de um ato ou de um novo conceito que irrompeu na História, determinando uma nova maneira de pensar e de analisar a realidade. Ele é produto de uma evolução histórica, permeada por transformações econômicas, filosóficas, religiosas, educacionais e políticas, entre outras, estando todas elas entrelaçadas, tornando-se, portanto, praticamente impossível determinar com precisão qual foi a causa primeira, qual elemento teve um papel mais preponderante nessas transformações. É melhor pensar em concausas que tiveram de forma inter-relacionante a sua importância na geração do denominado “pensamento moderno”.

Analisemos agora, de maneira resumida, a Filosofia e a Ciência modernas, traçando uma linha de influência com a Teologia, que é o alvo principal de nossos estudos.

1. A FILOSOFIA

A. O que é filosofar?

Uma questão que vem à baila é: o que significa filosofar?

Essa pergunta já envolve por si só uma atitude filosófica. Quando perguntamos sobre “o que é filosofar?” ou “O que é a Filosofia?”, estamos na realidade buscando a filosofia da filosofia. Na pretensão da ignorância sabida, revelamos a prática do que buscamos, demonstramos ignorar aquilo que de certo modo sabemos...

A Filosofia e o ato de filosofar comportam diversas respostas, conforme a visão de cada escola de pensamento; todavia, não é o nosso objetivo analisar neste trabalho as inúmeras escolas filosóficas, com a sua perspectiva do ato de filosofar. Contudo, a pergunta permanece: “O que é filosofar?”

Filosofar é a busca-do-ente-do-ser,⁴ e o caminho rumo à essência do real em si como tal e, em suas multifárias relações. Filosofar significa buscar a compreensão das coisas como seres essenciais e em suas relações.

Ludwig Feuerbach (1804-1872) revela-nos a tarefa da Filosofia; e nesta revelação, oferece-nos uma pista do significado do filosofar. Ele diz: “A Filosofia é o conhecimento do que é.⁵ Pensar e conhecer as coisas e os seres como são – eis a lei suprema, a mais elevada tarefa da Filosofia. (...) A veracidade, a simplicidade, a exatidão são as características formais da Filosofia real”.⁶

B. A Filosofia moderna

A Filosofia moderna apresenta três características que a distinguem da Filosofia medieval,⁷ e que refletem as mudanças havidas desde o século 14. Ei-las:

a. Autonomia da Filosofia

A Filosofia se desvincula da Teologia, não tendo mais comprometimentos explícitos com nenhum sistema teológico. A Filosofia passou a ser estudada por si mesma e não mais para fornecer uma base racional à Teologia, como ocorria na Idade Média. Ela tem agora uma nova meta.

A Filosofia recupera sua autonomia perante a Teologia. Isso lhe consente assumir novas responsabilidades perante o homem. Graças ao seu papel de rainha de todo saber, cabe à Filosofia o direito de servir de guia ao homem, de redimi-lo de todo erro e de todo mal e de assisti-lo na conquista da meta da felicidade.⁸

b. O pluralismo das perspectivas filosóficas

Como decorrência da autonomia da Filosofia em relação à Teologia, o filósofo moderno sente-se livre para sustentar qualquer sistema que apresente elementos de racionalidade ou de pretensa racionalidade, já que a História revela que, em nome da razão, muitas vezes, nega-se o raciocínio.

Dentro desse pluralismo, vamos encontrar sistemas que afirmam a existência de Deus (panteísmo e deísmo), a criação do mundo, a imortalidade da alma, a lei moral, etc., e outros que negam algumas ou todas estas afirmações. Agora, gradativamente, os debates deixam de ser domésticos, dentro de “fronteiras teístas”, partindo de pressupostos excludentes.

Por outro lado, por causa da pluralidade de disciplinas que surgem, resultantes de novas perguntas, que não podiam ser respondidas no “currículo” tradicional, tornou-se impossível apresentar uma visão globalizante do saber.⁹

c. O progressivo desinteresse pela metafísica

No pensamento grego e medieval, a metafísica era considerada a rainha das disciplinas filosóficas e, conseqüentemente, de todas as ciências. Agora, ela já não ocupa o primeiro lugar, nem mesmo nos autores que a cultuam, como, por exemplo, Descartes, Espinosa, Leibniz, entre outros.¹⁰ Como sintoma disso, encontramos Voltaire, em 1764, escrevendo no seu *Dicionário filosófico* com aguda ironia e menosprezo pela metafísica:

É por isso que se pode ser metafísico sem ser geômetra. A metafísica é mais divertida; frequentemente é o romance do espírito. Em geometria, pelo contrário, é preciso calcular, medir. É um embaraço contínuo, e muitos espíritos preferiram sonhar docemente do que se fatigar.¹¹

Nesse período, as atenções se voltam para a epistemologia¹² e para a metodologia, tão amplamente tratadas por Descartes e perpetuadas, ainda que não exclusivamente, na “Lógica de Port-Royal” (1662), escrita por Pierre Nicole, discípulo de Descartes.¹³ Os filósofos, impressionados com o progresso científico das ciências naturais, querem usar os mesmos métodos em suas pesquisas para obter progressos semelhantes.

Kant, no prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura* (1787), diz:

A metafísica, um conhecimento especulativo da razão inteiramente isolado que se eleva completamente acima do ensinamento da experiência através de simples conceitos (não como a matemática, através de aplicação da mesma à intuição), na qual, portanto, a razão deve ser aluna de si própria, não teve até agora um destino tão favorável que lhe permitisse encetar o caminho de uma ciência (...). A razão emperra continuamente na metafísica (...). Seu procedimento [da metafísica] constitui, até hoje, sem dúvida alguma, um mero tatear, e o que é pior, sob simples conceitos.¹⁴

2. A CIÊNCIA

A Ciência é perigosa; temos de mantê-la cuidadosamente amordaçada (...). Tenho interesse na verdade, amo a Ciência. Mas a verdade é uma ameaça e a Ciência um perigo público. É hoje tão perigosa como foi antes benfazeja – Aldous Huxley.¹⁵

O que é a verdadeira Ciência senão uma manifestação das ações do Criador, e o que são estas senão ‘verdades reveladas’ que ninguém pode estudar corretamente sem tornar-se melhor e mais sábio – e sem sentir sua natureza alcançar estádios melhores de existência, e suas afeições pulsando de gratidão ao Pai do Universo, pelas incessantes maravilhas que a sua munificência difundiu pela terra? – Thomas Ewbank.¹⁶

A ninguém é dado predizer qual virá a ser o resultado de uma descoberta feita no domínio da natureza – Luiz Agassiz.¹⁷

Foi a fé o que deu existência à nossa Ciência. – Hendrik van Riessen.¹⁸

A revolução essencial do pensamento científico teve lugar nos séculos 16 e 17 – R. Hooykaas.¹⁹

A palavra “ciência” vem do latim *scientia* (conhecimento), derivado de *sciens* (o que sabe), traduzindo o grego ἐπιστήμη, que significa “arte”, “habilidade”, “conhecimento”, “ciência”, “saber”. O termo grego, por sua vez, é constituído de dois outros: ἐπι (preposição cujo sentido radical é “sobre”; todavia apresenta vários significados, inclusive o de direção)²⁰ e ἵστημι (“estabelecer”, “firmar”, “fixar”). Partindo deste ponto, Cassirer (1874-1945) diz que “o processo científico conduz a um equilíbrio estável, à estabilização e à consolidação do mundo das nossas percepções e pensamentos”.²¹ Platão (427-347 a.C.) dizia ser a ἐπιστήμη, o conhecimento perfeito, se caracterizando por ser teórico e prático, tendo como objeto o ser.²² Na sua visão a ἐπιστήμη é a forma mais elevada de conhecimento, sendo resultado de um “encadeamento racional”. No *Mênon*, escreveu:

E assim, pois, quando as opiniões certas (do/ca) são amarradas, transformam-se em conhecimento, em Ciência (e)pisth/mh), e, como Ciência, permanecem estáveis. Por esse motivo é que dizemos ter a Ciência mais valor do que a opinião certa: a Ciência (e)pisth/mh) se distingue da opinião certa (do/ca) por seu encadeamento racional.²³

A. Tipos de conhecimento

Entretanto, devemos observar que nem todo saber é considerado científico, visto haver graus de conhecimento, bem como o conhecimento empírico, fragmentado, que carece de demonstração, mas que nem por isso deve ou pode ser desprezado –, e o conhecimento da fé,²⁴ que ultrapassa a possibilidade racional de explicação e demonstração; aliás, Deus não é passível de demonstração racional; ele a transcende.²⁵ Contudo, mesmo que isso fosse possível

satisfatoriamente, tal demonstração não conduziria ninguém a Deus. A nossa “sabedoria” não conta neste campo, a menos que seja guiada pela fé (1Co 1.21; 2.14); e esta é um dom de Deus, não uma conquista da razão. Obviamente, aqui, não podemos acompanhar o positivismo lógico em sua priorização ao “escrutínio da verificação empírica”.²⁶ O conhecimento científico, apesar de relevante, é extremamente limitado,²⁷ não sendo estranho observar na História que a “Ciência” de hoje pode se tornar o mito de amanhã.

Apesar dessa limitação, o conhecimento científico julga-se capaz de descrever os fenômenos de maneira objetiva, metódica e sistemática, identificando o seu objeto e tendo condições de discorrer sobre ele. Ele almeja ser uma leitura da experiência por meio de uma óptica que se esforça por ser objetiva e sistemática, buscando, dentro de princípios definidos, ordenar os fenômenos²⁸ de modo a poder elucidá-los. A função da Ciência – dentro do âmbito que lhe compete –, é substituir a experiência por uma sistematização passível de verificação experimental; ela faz uma “correspondência simbólica”,²⁹ sendo a linguagem o meio de que a Ciência dispõe para, assim, se expressar: “A linguagem é o primeiro grau do esforço em direção à Ciência”,³⁰ sendo também o seu meio de expressão. Por isso, o conhecimento científico deve ser passível de compreensão, demonstração e comprovação. Ele se propõe a compreender, descrever, controlar e até predizer os fenômenos por ele analisados; por isso é que a Ciência pode ser considerada como “a consciência dos gêneros”.³¹ Deste modo, a Ciência deve poder ser realizada novamente e de maneira aperfeiçoada. Todavia, nem sempre isto ocorre; a Ciência, como um empreendimento humano, é extremamente complexa,³² estando associada a diversos elementos históricos

e sociais, tendo, conseqüentemente, profundas implicações sociais³³ e talvez muitos dos seus projetos tenham de se contentar em permanecer como meras projeções não atingidas. Talvez falte à Ciência a consciência de sua própria limitação. Nesta consciência a sua atividade empírica se tornará mais abrangente. A Ciência não é o único caminho para se chegar ao conhecimento e, na realidade, não pode esgotar o real.³⁴ Este é mais abrangente e complexo do que o instrumental disponível pelo cientista.³⁵ Talvez falte à Ciência a consciência de sua própria limitação. Ela pouco se conhece. “A questão ‘o que é a Ciência?’ é a única que ainda não tem nenhuma resposta científica.”³⁶ Nesta consciência teórica, a sua atividade empírica se tornará mais abrangente e positivamente útil. Isto me faz lembrar o comentário de Braudel (1902-1985), de que quando o sociólogo Edgar Morin se despediu do Partido Comunista, logo depois disse: “O marxismo, meu velho, estudou a economia, as classes sociais; é maravilhoso, meu velho, mas ele se esqueceu de estudar o homem”.³⁷ Talvez falte à Ciência o instrumental necessário para o seu autoexame. Nas palavras de Vieira, “O homem, filho do tempo, reparte com o mesmo a sua ciência, ou a sua ignorância; do presente sabe pouco, do passado, menos, e do futuro, nada”.³⁸

B. Compromisso e limite da Ciência

A Ciência é demonstravelmente falível. (...) Não há nada no aparato cognitivo da mente humana, nem ninguém da comunidade de cientistas, que possa nos proteger do erro ou da incerteza. O melhor que podemos fazer, pelo jeito, é ser eternamente críticos, eternamente vigilantes, eternamente céticos – John Ziman.³⁹

A Ciência está comprometida com a compreensão do real, mesmo que este não lhe pareça algo agradável ou digno; não cabe a ela escolher um “real ideal”, mas sim trabalhar com o que existe. Creio que Bacon captou bem este sentido, ao afirmar que: “Tudo o que é digno de existir é digno de ciência, que é a imagem da realidade. As coisas vis existem tanto quanto as admiráveis”.⁴⁰ Dentro desta perspectiva, a definição de Popper (1902-1994) a respeito do objetivo da Ciência parece-nos correta: “O objetivo da Ciência é encontrar explicações satisfatórias do que quer que nos apresente e nos impressione como estando a precisar de explicação”.⁴¹

O cientista caracteriza-se pela posse do espírito semelhante ao do filósofo, que está sempre a caminho, procurando respostas para problemas pretéritos e presentes e, concomitantemente, busca novos problemas, que amiúde estão abrigados nas soluções encontradas... Gadamer (1900-2002), por exemplo, analisando a hermenêutica filosófica, observa que:

Uma interpretação definitiva parece ser uma contradição em si mesma. A interpretação é algo que está sempre a caminho, que nunca conclui. A palavra interpretação faz referência à finitude do ser humano e à finitude do conhecimento humano (...). Pois então, mais importante que o interpretar o claro conteúdo de um enunciado é inquirir os interesses que nos guiam (...). A hermenêutica filosófica está mais interessada nas perguntas que nas respostas...⁴²

A Ciência, portanto, como a Filosofia, caminha dentro da dialética do saber-ignorância-saber, mantendo este “equilíbrio dinâmico”. Por isso, a Ciência, que para ser genuinamente Ciência tem de ser necessariamente verdadeira –, sofre, em razão de nossa limitação, de uma “desconfiança necessária e proveitosa”... Como não posso ter certeza de que aquilo que

penso saber é de fato “ciência”, estou sempre duvidando do que sei, a fim de que, caso o que eu saiba seja realmente “Ciência”, não tenho o que temer, caso contrário, não me acomodei com a miragem do saber... Nesta hipótese, o novo “edifício do saber” passará pelo crivo da mesma “desconfiança”...

Nesse particular, concordo com as observações de Karl Popper:

O velho ideal científico da epistême do conhecimento absolutamente certo, demonstrável – provou ser um ídolo. A exigência da objetividade científica torna inevitável que todo enunciado científico permaneça provisório para sempre. Pode-se de fato corroborá-lo, mas toda corroboração é relativa aos outros enunciados que, novamente, são provisórios. Somente podemos estar ‘absolutamente certos’ de nossas experiências subjetivas de convicção, de nossa fé subjetiva.

Com o ídolo da certeza (incluindo-se os graus de certeza imperfeita ou probabilidade) cai um dos baluartes do obscurantismo que barra o caminho do avanço científico, reprimindo a audácia de nossas questões e pondo em perigo o rigor e a integridade de nossos testes. A concepção errada da Ciência trai-se em sua pretensão de ser correta; pois o que faz o homem de Ciência não é sua posse do conhecimento, da verdade irrefutável, mas sua indagação persistente e temerariamente crítica da verdade.

(...) A Ciência nunca persegue o fim ilusório de que suas respostas sejam definitivas ou mesmo prováveis. Seu avanço dirige-se, ao contrário, para o fim infinito e ainda assim atingível de sempre descobrir problemas novos, mais profundos e mais gerais, e de sujeitar suas respostas sempre provisórias a testes sempre renovados e cada vez mais rigorosos.⁴³

Hoje em dia todo mundo reconhece que a plena certeza é algo de inatingível nas ciências a que se chama indutivas.⁴⁴

Da mesma maneira, afirma Veith:

Aqueles que veem a Ciência como algo que produz a verdade imutável deveriam estudar a história da Ciência e fazer a si mesmos outras perguntas: Se a Ciência tem nos dado uma série de modelos para explicar dados sempre crescentes, podemos esperar que seja absoluto o que a Ciência nos diz agora? Daqui a cem anos, a Ciência estará nos dizendo o mesmo que nos diz hoje? (...) Se a Ciência de 1500 parece bastante primitiva e ingênua, será que a nossa Ciência também não parecerá primitiva e ingênua daqui a quinhentos anos? O que a Ciência proclama como fato nem sempre é tão certo para a geração seguinte de cientistas.⁴⁵

Nem por isso a Ciência deve ser gratuitamente rejeitada. Na realidade ela é construída tendo um cerne comum, valendo-se das contribuições básicas dos seus predecessores. A Ciência de fato deve ser avaliada e a História nos ajuda bastante na compreensão de determinados conceitos e de sua superação e substituição por outros.⁴⁶ A nossa dúvida quanto à Ciência tem como fundamento a fé na sua capacidade de superação do que foi atingido. Somente a fé que duvida metodologicamente de sua fé pode de fato se tornar confiável.

Numa entrevista concedida (fins de 1984?) Popper, criticando os intelectuais da linha hegeliana, disse que “o primeiro valor (do intelectual) deve ser a busca da verdade”.⁴⁷

Portanto, o que caracteriza o vigor de uma ciência não é a sua rigidez, antes, é o grau de desconfiança a que a nos permitimos submeter os seus enunciados a fim de aperfeiçoá-los.⁴⁸ “Só é realmente livre a Ciência que, enquanto está estritamente limitada a seu próprio princípio, tem o poder de livrar-se de todos os laços artificiais.”⁴⁹

A Ciência não tem pátria nem idade; ela não é privilégio de um povo, menos ainda de um indivíduo;⁵⁰ todo cientista –

usando a figura de João de Salisbury (c. 1110-1180)⁵¹ – equivale a um anão sobre os ombros de gigantes, se valendo das contribuições de seus predecessores, a fim de poder enxergar um pouco além deles. A ciência que envelhece assina o seu obituário, confessando o ocaso de seu saber. A Ciência como verdade é sempre vigorosa; mesmo que os homens tentem negá-la ou ridicularizá-la, o tempo a solidifica e a rejuvenesce. A “ciência” que foi negada evidenciou, por isso mesmo, que não era ciência; contudo, se ela de fato for, renascerá do seu ocaso, atestando a sua perenidade⁵²... Parece-me fundamental para o cientista o reexame constante da “Ciência”, porém, tendo como referencial paradigmático a convicção de que existem conhecimentos absolutos, mas que nem por isso devem estar acima de nosso exame.

C. A Ciência: sonho e trabalho

A Ciência é, em grande parte, filha da necessidade e do trabalho. Aristóteles diz que “o objeto da Ciência (e)pisth/mh) é de necessidade. E, destarte, eterno: porque tudo quanto é de absoluta necessidade, é eterno; o que é eterno, tem de ser ingênito e incorruptível”.⁵³ É a necessidade que se revela no trabalho, na pesquisa, na procura do saber; e esta necessidade está ligada a determinado contexto histórico e social, com os seus valores próprios. Espinosa (1632-1677) disse que “o desejo é a própria essência do homem”.⁵⁴ Parece-me ser fato que o desejo é fruto da carência ou da consciência da carência de totalidade, da falta de onisciência, sendo, portanto, um atributo dos mortais. Todavia, este desejo precisa ser conscientizado: a ignorância do desejo é a acomodação na ausência: o desejo é a consciência da limitação. O desejo produz esperança⁵⁵ e desespero... “Aquilo de que não temos desejo não pode ser objeto de nossa esperança nem de nosso desespero”, observou Agostinho.⁵⁶ Entretanto, o cientista deve ter a

disposição de aceitar as evidências mesmo quando elas colidem com os nossos desejos.⁵⁷

Sócrates (469-399 a.C.) estava correto ao declarar: “Quem não se considera incompleto e insuficiente, não deseja aquilo cuja falta não pode notar”.⁵⁸ Assim sendo, a Ciência é produto do homem consciente da sua necessidade e ao mesmo tempo disposto a suprimi-la. A Ciência, como fruto do labor humano, começa pelo sonho dos inconformados que não se contentam com os atuais limites da sua ignorância. “O sonho é uma fresta do espírito”⁵⁹ e a fé que permeia a Ciência, por ser “racional”, deve ser essencialmente ativa.⁶⁰ Sem sonho não há possibilidade de ciência e, sem trabalho, os sonhos não se constroem, permanecem escondidos, só vindo à luz durante as “trevas” do sono, em que não há perigo de serem concretamente confrontados... “Aqueles de nós que não estão dispostos a expor suas ideias ao risco da refutação não tomam parte no jogo da Ciência.”⁶¹

Por outro lado, a Ciência, juntamente com o sonho, traz consigo uma saudade. A Ciência tende, amiúde, a construir um universo diferente do que estávamos acostumados e, nesta construção, novos valores obviamente surgem e, do mesmo modo, outros se perdem... E de quando em quando nos lembramos de maneira nostálgica “daqueles tempos”, repletos de significado, os quais são normalmente prioritariamente positivos nas injustiças cometidas impunemente por nossa memória... E nisto há uma valorização exagerada do que foi, num esquecimento, ainda que momentâneo do que é, de seus benefícios... A amnésia é uma “estratégia compensadora”, que apaga o que muitas vezes nos convém.⁶² Todavia, se faz parte do homem o sonho, do mesmo modo a saudade constitui o seu ser. Assim todos trazemos dentro de nós uma “máquina do

tempo” que nos faz ir e vir sem impedimentos, exercitando os nossos sonhos e as nossas lembranças. A Ciência excita o nosso sonho mas, também, ainda que por um breve momento, resgata do exílio mental a lembrança saudosa “daqueles tempos”.

D. Ciência e religião no pensamento moderno

Embora a controvérsia centralizada em Galileu seja quase sempre considerada a luta entre Ciência e religião, ou entre libertarismo e autoritarismo, o que estava verdadeiramente em jogo era o sentido da correta interpretação da Bíblia – Alister E. McGrath.⁶³

A primeira preocupação de todo praticante de Ciência, e, particularmente, de todo teólogo, é ser humilde e modesto. Um cientista não deve pensar que é mais sábio do que realmente é. Toda disciplina científica está presa ao seu objeto. Ela não pode – por causa de uma teoria pré-concebida— falsificar ou negar os fenômenos que observa – Herman Bavinck.⁶⁴

[A Ciência] é provisória e limitada – Karl Barth.⁶⁵

“Nos países protestantes, os cientistas não eram obrigados a aceitar o juízo de não cientistas em matéria de Ciência”, afirma Hooykaas.⁶⁶ De fato, a Ciência se não tem pátria nem idade, também não tem religião, ela não tem de estar atrelada a um sistema religioso – ainda que ao longo da História tenha estado com frequência próxima da religião⁶⁷ –; antes, está comprometida com a verdade. Contudo, os pressupostos⁶⁸ dos cientistas são de grande relevância na elaboração científica. Tentar negar a existência de pressupostos em nome de uma suposta “neutralidade” seria uma postura pueril e

inútil.⁶⁹ Francis A. Schaeffer, por exemplo, nos chama a atenção para o fato de que “a Ciência moderna, em seus primórdios, foi o produto daqueles que viveram no consenso e cenário do cristianismo”.⁷⁰ Em outro texto, acrescenta: “A mentalidade bíblica é que deu origem à Ciência”.⁷¹ Alhures, Schaeffer, seguindo Alfred Nort Whitehead (1861-1947), diz: “A Ciência moderna surgiu porque estava cercada por uma estrutura de referências cristãs”.⁷² De fato, independentemente da fé professada pelo cientista, a sua formação, consciente ou não, era cristã; as suas pressuposições teístas – que obviamente orientavam as suas pesquisas – “já vinham no leite materno”.⁷³ O pressuposto da criação divina foi um incremento fundamental à Ciência moderna.⁷⁴

Hooykaas conclui o seu brilhante livro usando uma metáfora: “Podemos dizer (...) que, embora os ingredientes corporais da Ciência possam ter sido gregos, suas vitaminas e hormônios foram bíblicos”.⁷⁵ Entre os puritanos, por exemplo, o estudo científico, juntamente com o teológico e o literário, era amplamente estimulado. “Os puritanos abraçaram o estudo das artes tão completamente como o da Ciência.”⁷⁶

O fato é que o princípio cristão de coerência da realidade resultante de sua compreensão de que toda ela parte de um Deus infinito e pessoal, que não se confunde com a criação e que se revela, trazia como pressuposto a busca de compreensão dos fenômenos naturais, visto que o mundo é possível de compreensibilidade. Estes elementos contribuíram para a busca de compreensão e sistematização dos fenômenos naturais. “A Ciência moderna não poderia ter surgido sem a Bíblia.”⁷⁷

Esses pressupostos não devem significar um atrelamento determinante da pesquisa,⁷⁸ visto que um dos basilares da pesquisa científica é a sua “autonomia”, liberdade indispensável para o seu avanço;⁷⁹ não significando isso uma ausência de pressupostos e mesmo de desejos, conforme já observamos. Devemos notar também que quando um sistema religioso se vincula a determinada concepção “científica”, filosófica ou ideológica e esta se torna ultrapassada, o sistema religioso sofre também as consequências.

Alan Richardson observa que “Tomás havia cristianizado a Aristóteles com tanto êxito que quando a autoridade deste nos campos da astronomia ou da física se pôs na tela do juízo, foi como se a fé cristã mesma tivesse sido atacada impiamente”.⁸⁰ De fato, é comum os homens confundirem as suas interpretações com a própria verdade. Quando sou possuído por uma interpretação, já não consigo imaginar uma conclusão “racional” diferente. A nossa perspectiva tende a assumir um tom “final”, ainda que em nosso discurso a nossa perspectiva seja mostrada como uma das possíveis interpretações...

Mas o fato é que a Ciência moderna, que teve a sua gênese no século 17 em “toda a Europa”,⁸¹ não estava em princípio dissociada da fé cristã. Francis Bacon – que revolucionou o método científico, sendo uma figura fundamental na transição do pensamento humanista-renascentista para o Iluminismo⁸² –, combatendo o método dedutivo de Aristóteles – a quem considerava uma espécie de anticristo –⁸³ e a escolástica – que contribuiu no processo de distanciamento do homem em relação a Deus e às Escrituras⁸⁴ –, sustentou que a única esperança da Ciência estava na indução.⁸⁵ No frontispício da primeira edição do *Novum Organum*, Bacon colocou as

palavras do texto bíblico de Daniel 12.4: “Muitos o esquadrinharão, e o saber se multiplicará”.⁸⁶

Bacon demonstra crer na supremacia da fé sobre a razão, entendendo que a filosofia nada pode contra as Escrituras; antes, ela é a sua fiel serva. Ele diz:

Finalmente, constatar-se-á, mercê da infâmia de alguns teólogos, foi quase que totalmente barrado o acesso à filosofia, mesmo depurada. Alguns, em sua simplicidade, temem que a investigação mais profunda da natureza avance além dos limites permitidos pela sua sobriedade, transpondo, e dessa forma distorcendo, o sentido que dizem as sagradas Escrituras a respeito dos que querem penetrar nos mistérios divinos, para os que se voltam para os segredos da natureza, cuja exploração não está além de maneira alguma interdita. Outros, mais engenhosos, pretendem que, se se ignoram as causas segundas, será mais fácil atribuir-se os eventos singulares à mão e à férula divinas – o que pensam ser do máximo interesse para a religião. Na verdade, procuram ‘agradar a Deus pela mentira’ (Jó 13.7).

Outros temem que, pelo exemplo, os movimentos e as mudanças da filosofia acabem por recair e abater-se sobre a religião. Outros, finalmente, parecem temer que a investigação da natureza acabe por subverter ou abalar a autoridade da religião, sobretudo para os ignorantes. Mas estes dois últimos temores parecem-nos saber inteiramente a um instinto próprio de animais, como se os homens, no recesso de suas mentes e no segredo de suas reflexões, desconfiassem e duvidassem da firmeza da religião e do império da fé sobre a razão e, por isso, temessem o risco da investigação da verdade na natureza. Contudo, bem consideradas as coisas, a filosofia natural, depois da Palavra de Deus, é a melhor medicina contra a superstição, e o alimento mais substancioso da fé. Por isso, a filosofia natural é justamente reputada como a mais fiel serva da religião, uma vez que uma (as Escrituras) torna manifesta a vontade de Deus, outra (a filosofia natural) o seu poder.⁸⁷

O supremo motivo de esperança emana de Deus (...) que é autor do bem e Pai das luzes.⁸⁸

Que o gênero humano recupere os seus direitos sobre a natureza, direitos que lhe competem por dotação divina. Restitua-se ao homem esse poder e seja o seu exercício guiado por uma razão reta e pela verdadeira religião.⁸⁹

O astrônomo luterano⁹⁰ alemão Johannes Kepler (1571-1630),⁹¹ que pacientemente, conforme a sua obsessão por medidas,⁹² procurou dar precisão matemática às descobertas de N. Copérnico (1473-1543) –, descobrindo as leis dos movimentos dos planetas, “sentia-se como se estivesse ‘pensando os pensamentos de Deus após ele’; sentia-se como sendo ‘um sumo sacerdote no livro da natureza, religiosamente obrigado a não alterar nenhum jota ou til daquilo que havia agradado a Deus escrever nele’”.⁹³

O polonês Nicolau Copérnico entendia que os astrônomos, como sacerdotes de Deus, no exame do livro da natureza deveriam glorificar a Deus.⁹⁴ Reconhecendo a sua dívida para com os cientistas que viveram antes dele e admitindo os obstáculos na pesquisa, escreve: “Contudo, para evitar dar a impressão de que esta dificuldade é uma desculpa para a indolência, pela graça de Deus, sem o qual nada podemos aperfeiçoar, vou tentar fazer um estudo mais largo sobre estas matérias”.⁹⁵

Tomás Campanella (1568-1639),⁹⁶ apesar de sua filosofia ter um forte teor panteísta, afirmou (1602) que “a verdade do Evangelho é conforme a natureza”.⁹⁷

N. Copérnico (1473-1543), G. Galilei (1564-1642), I. Newton (1642-1727) e G. W. Leibniz (1646-1716) foram cientistas que reconheceram o poder de Deus na natureza, não encontrando nenhuma contradição entre sua fé em Deus e as suas pesquisas científicas. Newton – ainda que pese o fato de ele conceber um mundo ordenado que funcionava segundo

as suas próprias leis⁹⁸ –, nos seus *Princípios matemáticos* (1687), reconhecendo a soberania de Deus, escreve:

Esse ser governa todas as coisas, não como a alma do mundo, mas como Senhor de tudo; e por causa de seu domínio costuma-se chamá-lo Senhor Deus (...). O Deus Supremo é um ser eterno, infinito, absolutamente perfeito (...). Ele é eterno e infinito, onipotente e onisciente; isto é, sua duração se estende da eternidade à eternidade; sua presença do infinito ao infinito; ele governa todas as coisas que são ou podem ser feitas. Ele não é eternidade e infinitude, mas eterno e infinito; ele não é duração ou espaço, mas ele dura e está presente. (...) Deus é o mesmo Deus, sempre e em todos os lugares. Ele é onipresente não somente virtualmente, mas também substancialmente; pois a virtude não pode subsistir sem substância. Nele, são todas as coisas contidas e movidas; todavia nenhum afeta o outro. (...) Assim como um homem cego não tem ideia das cores, nós também não temos ideia da maneira pela qual o todo-sábio Deus percebe e entende todas as coisas. Ele é completamente destituído de todo corpo e figura corporal, e não pode portanto nem ser visto, nem ouvido, nem tocado; nem deve ser ele adorado sob a representação de qualquer coisa corporal. Temos ideias de seus atributos, mas o que a substância real de qualquer coisa é nós não sabemos.⁹⁹

Leibniz, em 1714, seguindo argumentos de Anselmo (1033-1109) e de Tomás de Aquino (1225-1274), escreveu na sua *Monadologia*:

... A razão última das coisas deve encontrar-se numa substância necessária, na qual o pormenor das modificações só esteja eminentemente, como na origem. É o que chamamos Deus.

Ora, sendo esta substância razão suficiente de todo aquele pormenor que, por sua vez, está entrelaçada em toda parte, há um só Deus, e esse Deus é suficiente.

Esta suprema substância única, universal e necessária, sem nada externo independente dela, e simples resultado da sua possibilidade,

pode também julgar-se que não é suscetível de limites e que contém o máximo possível de realidade.

Segue-se daí que Deus é absolutamente perfeito, pois a perfeição é, apenas, a grandeza da realidade numa rigorosa mente, excluídos os limites ou restrições nas coisas em que os há. E onde não houver quaisquer limites, quer dizer, em Deus, a perfeição é absolutamente infinita.¹⁰⁰

Notemos que na Idade Média, a Bíblia desfrutava o *status* de autoridade em assuntos espirituais e Aristóteles, a autoridade em questões científicas. A partir de Copérnico (1473-1543), desenvolveu-se o método experimental – que permite a comprovação ou não das hipóteses por meio de sua experimentação. A autoridade de Aristóteles foi questionada e relegada a “crendices” medievais. A História e a Ciência gradativamente vão se emancipando da Filosofia – que, por sua vez, havia se libertado da Teologia¹⁰¹ –, existindo autonomamente como disciplinas empíricas independentes. Aos poucos, os pensadores modernos passaram a falar de uma nova física e nova geografia. Esta compreensão moderna era resultado natural do descobrimento da existência de outros povos e culturas e da aplicação do método empírico.

A “autonomia” pretendida pela Ciência não significa o abandono da fé cristã; antes, ela estava repleta de valores cristãos.

A Ciência moderna nos seus primórdios – escreve Schaeffer –, era uma ciência natural porque tratava de coisas naturais, mas longe estava de ser naturalista, pois, embora sustentasse a uniformidade das causas naturais, não concebia a Deus e ao homem como presos dentro do mecanicismo. Tais cientistas nutriam a convicção, primeiro, de que Deus propiciou conhecimento ao homem – conhecimento de si próprio e também do universo e da História; e, segundo, de que Deus e o homem eram partes do mecanismo e poderiam afetar a operação do

processo de causa e efeito (...). Assim se desenvolveu a Ciência, uma Ciência que tratava do mundo natural e real que, porém, ainda não se havia tornado naturalista.¹⁰²

Copérnico, por exemplo, escreveu o seu trabalho demonstrando insatisfação com o geocentrismo (1514?) (*Pequeno comentário*). Este manuscrito só circulou entre amigos de extrema confiança. No entanto, sua obra só ganharia evidência – ainda que restrita¹⁰³ – com a sua edição ampliada em maio de 1543,¹⁰⁴ com o título *As Revoluções dos orbes celestes*. Esta publicação tornou-se possível porque em 1539 Copérnico fora procurado pelo jovem professor de matemática na Universidade de Wittenberg,¹⁰⁵ o protestante Georg Joachim Lauschen, conhecido como Rheticus (1514-1576),¹⁰⁶ que, juntamente com outros amigos de Copérnico, o convencera, não sem relutância,¹⁰⁷ a ampliar e publicar o seu trabalho primitivo. Ele foi publicado em Nuremberg (1543)¹⁰⁸ na tipografia de um amigo de Rheticus, o impressor luterano Johannes Petreius (1497-1550),¹⁰⁹ que se especializaria na publicação de tratados de Teologia e de Direito canônico.¹¹⁰ Copérnico, já paralítico do lado direito e mentalmente cansado, não pôde coordenar a edição de sua obra. Rheticus, por sua vez, tendo de deixar Nuremberg, “não pôde coordenar pessoalmente a impressão da obra. A tarefa foi delegada a Andréas Osiander (1498-1552), que, numa decisão infeliz, redigiu uma introdução, impressa sem assinatura.¹¹¹ Passou-se a atribuir erroneamente a Copérnico uma afirmação feita por Osiander, segundo a qual a ideia de que a Terra girava ao redor do Sol era um simples artifício matemático – e não uma descrição da realidade física”.¹¹² Ou seja; ele retoma as concepções de Simplicio (527-565), Giovanni Filopono (c. 530) e de Tomás de Aquino (1225-1274), que consideravam a

matemática um simples cálculo pelo qual elaboravam-se hipóteses que pouco ou nada tinham a ver com a realidade.¹¹³ Diz Osiander, no prefácio:

Tampouco é necessário que estas hipóteses sejam verdadeiras nem até sequer verossímeis, mas bastará apenas que conduzam um cálculo conforme as observações... No entanto, é bem evidente que esta ciência ignora pura e simplesmente as causas dos movimentos aparentemente não uniformes. E se imagina algumas, pois certamente imagina muitas, não o faz de maneira nenhuma com o objetivo de persuadir alguém de que as coisas são assim, mas apenas para conseguir uma base correta de cálculo.¹¹⁴

No entanto, o sistema de Copérnico era mais do que isso, era uma ciência que se relacionava à concepção real do sistema astronômico, não uma mera especulação abstrata.¹¹⁵

Em seu trabalho, Copérnico desloca a Terra do centro do universo passando a explicar os movimentos dos planetas a partir da centralidade do Sol. Deste modo, ele “destruiu os próprios alicerces da ordem cósmica tradicional, com uma estrutura hierárquica...”.¹¹⁶ A Terra, no caso, seria apenas o centro de rotação da Lua.¹¹⁷ Em suas leituras, Copérnico encontrou evidências de que outros filósofos bem anteriores a ele já haviam sugerido o movimento da Terra, tais como Niceta, Filolau, Heraclides do Ponto e Ecfanto.¹¹⁸ Contudo, como bom católico que era, submete a sua obra ao Papa Paulo III,¹¹⁹ entendendo que “As Matemáticas escrevem-se para os matemáticos, aos quais também esta minha obra...”.¹²⁰

O fato é que com Copérnico a astronomia deu um salto tão grande que, algumas décadas depois, ele seria lembrado apenas pela sua percepção correta a respeito do heliocentrismo – colocando no seu devido lugar as concepções fundamentais da astronomia da qual a astronomia moderna

dependeu fundamentalmente –, e não por outras de suas colaborações que já estariam superadas.¹²¹ Todavia, além de uma revolução científica, a descoberta de Copérnico causou, segundo Kuhn, uma mudança de perspectiva do homem no universo, gerando controvérsias, para limitar a duas, no campo religioso e filosófico.¹²² “A Revolução copernicana foi (...) parte de uma transição na escala de valores do homem ocidental.”¹²³

Como naquela época não havia como provar de modo irrefutável o movimento da Terra, obviamente as ideias de Copérnico – então meras hipóteses¹²⁴ –, não foram aceitas por todos, nem mesmo entre os astrônomos.¹²⁵ No entanto, suscitou questões sérias quanto à interpretação de textos bíblicos que apontavam para a estabilidade da Terra (Jó 10.12-14; Sl 19.5-6; 104.5; Ec 1.4-5). Aliás, esta questão era mais relevante para os protestantes do que para os católicos em razão de sua perspectiva exegética das Escrituras.¹²⁶ Contudo, a concepção de Copérnico, com o passar do tempo, contribuiu para o reexame, por parte dos protestantes, de diversos textos das Escrituras, tendo o “princípio da acomodação”, enfatizado por Calvino, contribuído de maneira decisiva para a interação entre a compreensão das Escrituras e as ciências naturais.¹²⁷ Posteriormente, este princípio interpretativo seria empregado pelo carmelita Paolo Antonio Foscarini (1565-1616) e o próprio Galileu, sendo, porém, rejeitado pela Igreja Romana como uma inovação sem precedentes.¹²⁸

Contudo, a rejeição das hipóteses de Copérnico deu-se entre católicos e protestantes – com todas as suas diversidades – ainda que encontremos uma adoção maior de seu sistema entre os calvinistas e puritanos,¹²⁹ a ponto de ser

relacionado o sistema como “calvinista-copernicano”¹³⁰ e algumas vezes o puritanismo ser identificado com os defensores da “nova Ciência”.¹³¹ Treze anos depois da publicação da obra de Copérnico, ela seria reeditada em Basileia (1556?),¹³² cidade protestante. O matemático e astrônomo puritano Thomas Digges (c. 1546-1596) difundiu e ampliou¹³³ a teoria copernicana na Inglaterra fora dos “círculos dos astrônomos”,¹³⁴ indo além dele em suas teorias.¹³⁵ Na realidade, entre os protestantes havia maior tolerância para as novas correntes de pensamento (lembremo-nos de Descartes e Espinosa).¹³⁶ Galileu, quando adotou a teoria de Copérnico, foi denunciado ao Santo Ofício que reafirmou o geocentrismo. Com o recuo parcial de Galileu (26/2/1616),¹³⁷ no dia 3/3/1616, é promulgado o decreto de condenação das obras de Copérnico, Kepler e Foscarini.¹³⁸ Como nos lembra Hill, Galileu só pôde desenvolver as suas ideias publicamente em países protestantes.¹³⁹ Até o século 18 todas as obras que defendiam o sistema copernicano permaneciam no *Index*.¹⁴⁰ Este instrumento era tão temido que o físico e matemático jesuíta R. R. Giuseppe Boscovich (1711-1787), entre outros, em meados do século 18 – vivendo “no ambiente corrupto e conformista da corte papal”¹⁴¹ – sendo copernicano, adotava uma “duplicidade epistemológica” ou, um “ambíguo conformismo” em suas obras. Deste modo, eufemisticamente poderíamos dizer que “em Roma, a tese copernicana é rejeitada apenas em homenagem à autoridade da igreja”.¹⁴² Deve ser lembrado que a aceitação ou não das teorias de Copérnico não estava simplesmente relacionada à religião ou à ignorância das pessoas. Mesmo entre os astrônomos, Copérnico não foi uma unanimidade.¹⁴³

Contrastando a atitude protestante com a católica, destaca Eisenstein:

Convém frisar que é equivocada a prática, tão comum, de tratar as *declarações* anticopérnico, feitas por protestantes do século 16, como se fossem equivalentes às *medidas* anticopérnico tomadas pelos católicos do século 17. Um texto de grande circulação, escrito para uso de estudantes universitários, por exemplo, dá a seus leitores a impressão errônea de que o desprezo de Lutero por Copérnico acabou ‘sufocando’ a revolução científica na Alemanha (apesar dos êxitos de Rheticus, Reinhold, Maestlin e Kepler). As declarações teológicas não representam a mesma modalidade de resistência às mudanças, que é tipificada nas medidas tomadas para impedir uma publicação. Estas ameaçavam a vida da Ciência, ao contrário das primeiras.¹⁴⁴

Ilustrando a sua tese, exemplifica:

Embora os teólogos, tanto protestantes como católicos, tenham adotado uma posição muito próxima (tanto uns como outros atribuíam uma condição hipotética e provisória às teorias geocinéticas e negaram que o movimento da Terra pudesse constituir algo mais que uma ficção útil), os astrônomos editores protestantes não se sentiram impedidos de rejeitar aquela posição, o que constitui um nítido contraste com a atitude católica, depois que o papa condenou a teoria de Copérnico, em 1616.

Já antes mesmo da condenação de 1616, e mesmo após os vários pronunciamentos de Lutero e Melanchton, os editores católicos faziam menos que os protestantes para promover a causa copernicana.¹⁴⁵

Quanto à teoria de Copérnico, Hooykaas admite que avaliando-a pelos seus próprios méritos “a opção mais sensata àquela época seria considerar a hipótese do movimento da Terra não como um dogma científico, mas tão somente uma teoria muito provável (como o fizeram Beeckman e Pascal)”.¹⁴⁶

E. A *moderna* Ciência moderna

Ao que parece, com a Revolução industrial, a Ciência tornou-se cada vez mais “materialista”, passando a estar preocupada com as necessidades aparentemente emergentes, distanciando-se da concepção de Deus, que soava para alguns como um estorvo no caminho do verdadeiro pensar...

A “moderna Ciência moderna”, seguindo esta linha de raciocínio, considerou Deus desnecessário; “Deus não pertence ao campo da explicação científica e, portanto, na Ciência como tal, essa hipótese não conta”, conforme observou Richardson.¹⁴⁷ O irônico disso tudo, como assinala Hendrik van Riessen (1911-2000), é que a “toda-poderosa” Ciência, que não tinha lugar para Deus, também não encontrou lugar para o próprio homem.¹⁴⁸ Bavinck comenta:

(...) a filosofia, que depois de um período de decadência entra em período de fortalecimento, sempre cria uma expectativa extraordinária e exagerada. Nessas épocas ela vive a esperança de que através de uma séria investigação ela resolverá o enigma do mundo. Mas sempre depois dessa fervente expectativa chega a velha desilusão. Em vez de diminuir, os problemas aumentam com os estudos. O que parece estar resolvido vem a ser um novo mistério, e o fim de todo o conhecimento é então novamente a triste e às vezes desesperadora confissão de que o homem caminha sobre a terra em meio a enigmas, e que a vida e o destino são um mistério.¹⁴⁹

I. Kant – de quem voltaremos a falar –, ilustrou bem o espírito “pós-moderno” na sua famosa definição de Iluminismo. Em 1784, num artigo para uma revista, Kant se perguntou: “O que é o Iluminismo?”. Ele respondeu:

O Iluminismo é a emancipação de uma menoridade que só aos homens se devia. Menoridade é a incapacidade de se servir do seu

próprio intelecto sem a orientação de outro. Só a eles próprios se deve tal menoridade se a causa dela não for um defeito do intelecto mas a falta de decisão e de coragem de se servir dele sem guia. ‘Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio intelecto!’ é o lema do Iluminismo.¹⁵⁰

Mais tarde, em 1793, Kant escreveria um livro, que caracterizaria bem o pensamento iluminista, *A religião dentro dos limites da simples razão*.¹⁵¹

Essa “maioridade” foi saudada jubilosamente por Nietzsche (1844-1900), que em 1882 escreveu:

O mais importante dos eventos mais recentes – que ‘Deus morreu’, que a crença no Deus cristão se tornou indigna de crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa... Na realidade, nós, os filósofos e ‘espíritos livres’ sentimo-nos irradiados como por uma nova aurora pelo relatório de que o ‘velho Deus está morto’; nossos corações transbordam de gratidão, de assombro, de pressentimento e de expectativa. Finalmente, parece que o horizonte está aberto de novo, ainda que reconheçamos que não está brilhante; nossos navios podem finalmente sair para o mar aberto, enfrentando todo o perigo; todo risco é permitido outra vez para quem tiver discernimento; o mar, o nosso mar, mais uma vez fica aberto diante de nós, talvez nunca existisse antes semelhante ‘mar aberto’.¹⁵²

Zilles comenta:

A partir da morte de Deus tudo é reavaliado. A terra ocupa o lugar de Deus. Convencendo-se de que Deus morreu, o homem se abre livremente para suas possibilidades. No lugar do Deus cristão e do reino das ideias platônicas põe a terra. Após a morte de Deus, o homem fala para o homem, invocando sua possibilidade suprema: o super-homem.¹⁵³

O homem moderno, na sua pretensa autossuficiência, propõe-se a controlar todas as coisas; e quando ele considera o seu mundo perfeitamente elaborado dentro dos moldes daquilo que ele chama de “ciência”, já não há mais lugar para Deus; quando muito, este é retido em algum lugar sombrio da memória. Assim, Deus torna-se uma “hipótese desnecessária”,¹⁵⁴ e até mesmo incômoda. O homem, esse desconhecido para si mesmo, arroga-se no direito e na possibilidade de descartar o Senhor da glória, assumindo uma postura secular autônoma.¹⁵⁵ E, como consequência disso, tornou-se escravo do seu próprio saber, tendo uma perspectiva equivocada da realidade, ficando encarcerado pelos próprios valores deste século, que ele, consciente ou inconscientemente – mas não impunemente –, ajudou a formular. O homem tornou-se prisioneiro da sua própria concepção da realidade; o seu conceito o aprisiona, não o real. Gilson comenta: “É importante percebermos que a humanidade está condenada a viver cada vez mais sob o feitiço de uma nova mitologia científica, social e política, exceto se exorcizarmos resolutamente estas noções confusas cuja influência na vida moderna se torna aterradora”.¹⁵⁶

Não nos cabe adentrar à “moderna Ciência moderna”, todavia, a observação de Pierre Teilhard de Chardin parece-nos oportuna na conclusão deste tópico. Em 27 de fevereiro de 1921, numa conferência em Paris, ele disse: “A Ciência, sozinha, não pode descobrir a Cristo – mas o Cristo sacia os anseios que nascem em nosso coração na escola da Ciência”.¹⁵⁷

Aqui, no entanto, vai uma advertência de Kuyper especialmente a nós, reformados:

Se nos consolamos com o pensamento de que podemos sem perigo deixar a Ciência secular nas mãos de nossos oponentes, se somos bem-

sucedidos apenas em salvar a Teologia, nossas táticas serão as do avestruz. É realmente insensato limitar-se à salvação de seu quarto superior, enquanto o resto da casa está em chamas.¹⁵⁸

F. O Deus soberano: o *principium essendi* de todo conhecimento

Os modos de entender a realidade fizeram com que surgissem na História o “princípio do ser” (*principia essendi*) e o “princípio do conhecer” (*principia cognoscendi*). Os filósofos *realistas* – admitindo a independência do ser em relação ao conhecimento –, dão primazia ao “princípio do ser”, entendendo que o princípio do conhecimento vem em decorrência do conhecimento da realidade, da essência. Os *idealistas* – reduzindo a realidade ao pensamento –, priorizam o “princípio do conhecer”, afirmando que os princípios do conhecimento da realidade determinam a realidade enquanto conhecida ou cognoscível.¹⁵⁹

Pelo fato de que a existência do ser em si não depende de nosso conhecimento – o ser é o que é, independentemente da nossa consciência de sua existência –,¹⁶⁰ e de que o nosso conhecimento só é possível se houver um objeto, o ser;¹⁶¹ podemos, então, dizer como Fleming, que “os *principia essendi* podem também ser *principio cognoscendi* porque o fato de que as coisas existem é a base ou razão para que sejam conhecidas. Porém, o contrário não resulta certo; porque a existência das coisas de nenhuma maneira depende de que tenhamos conhecimento delas”.¹⁶²

Os princípios das ciências não teológicas têm algo em comum com os princípios das ciências teológicas; no entanto, também têm pontos divergentes. No decorrer do estudo,

constataremos as semelhanças e as diferenças. Por ora, devemos ter em mente que os princípios de uma ciência são as suas proposições características que dirigem a sua pesquisa, às quais, portanto, todo o seu desenvolvimento posterior está subordinado.¹⁶³ Deste modo, em qualquer abordagem que fizermos, devemos estar conscientes de que os pressupostos são fatores fundamentais na nossa aproximação do assunto estudado.

Enquanto que o conhecimento humano é limitado, só alcançando um conhecimento científico das coisas e suas relações por meio de um processo laborioso de pensamento dialético, o conhecimento que Deus tem é imediato e completo; ele conhece todas as coisas em suas relações e na sua essência: “Deus é a origem e a fonte de todo o nosso conhecimento. Possui um conhecimento arquetípico de todas as coisas criadas, abarcando todas as ideias que estão expressas nas obras de sua criação”.¹⁶⁴

Deus, como fonte de todo o conhecimento, tem, naturalmente, a consciência total da perfeição e amplitude do seu conhecimento. Ele se conhece perfeitamente, tendo ciência de toda a sua perfeição: “Em si mesmo ele é sujeito e objeto de todo o conhecimento”.¹⁶⁵ Qualquer tipo de conhecimento parte de Deus, que é a sua fonte inesgotável; assim, podemos concluir daí algumas coisas: 1ª) Deus é o *principium essendi* de todo o conhecimento, inclusive o científico; logo, 2ª) toda verdade é proveniente de Deus,¹⁶⁶ porque “todas as coisas procedem de Deus”;¹⁶⁷ por isso, não pode haver contradição em Deus mesmo; 3ª) a Ciência e a fé não se contradizem;¹⁶⁸ o mesmo doador da fé (Ef 2.8) é o criador das verdades científicas, logo, quando ambas parecem contraditórias, é porque ou há uma compreensão errada da fé

ou a Ciência não é ciência; está laborando em erro. Por isso é preciso que haja humildade de ambas as partes: do teólogo, na interpretação da Palavra de Deus, sempre em submissão ao Espírito de Deus,¹⁶⁹ sem cair num dogmatismo ingênuo nem num relativismo dogmático, que corre sempre atrás dos modismos científicos e filosóficos para adaptar a Teologia, e da Ciência.¹⁷⁰ É preciso que nós, teólogos, entendamos que trabalhar com a Teologia não significa dizer sempre coisas novas;¹⁷¹ embora reconheçamos “as situações novas que ameaçam a salvação dos homens”,¹⁷² para as quais devemos buscar na Palavra a resposta. Por outro lado, precisamos entender que a Palavra de Deus é mais rica do que qualquer dogma; portanto, o nosso sistema doutrinário, por melhor que seja – e eu estou convencido de que é –, não pode ser mais rico do que a Palavra de Deus, como bem observou Berkouwer: “Porventura a Escritura não é mais rica do que qualquer pronunciamento eclesiástico, por mais excelente e atento ao Verbo divino que este possa ser?”.¹⁷³ Por isso, o critério último de análise será sempre “o Espírito Santo falando na Escritura”.¹⁷⁴

O mundo do conhecimento pertence a Deus, pois ele é o seu autor e revelador; logo, todo e qualquer conhecimento científico que o homem tenha é parte do conhecimento de Deus expresso na sua criação; deste modo, podemos dizer que não existe conhecimento fora de Deus. Quando, então, nos referimos ao conhecimento que podemos ter do próprio Deus, do seu caráter e majestade, temos de reafirmar a verdade bíblica, de que este conhecimento provém do próprio Deus. “Somente quando existir fé na conexão orgânica do universo, haverá também a possibilidade para a Ciência subir da investigação empírica dos fenômenos especiais para os gerais,

e dos gerais para a lei que governa acima deles, e desta lei para o princípio que domina sobre tudo.”¹⁷⁵

Jesus Cristo declara: *“Tudo me foi entregue por meu Pai. Ninguém conhece o Filho senão o Pai; e ninguém conhece o Pai senão o Filho, e aquele a quem o Filho o quiser revelar”* (Mt 11.27). A Pedro, que confessara ser Jesus o Filho de Deus, exclama o Senhor Jesus: *“Bem-aventurado és, Simão Barjonas, porque não foi carne e sangue quem to revelou, mas meu Pai que está nos céus”* (Mt 16.17).

Deus é o autor e o conteúdo do conhecimento. Sem Deus não há conhecimento; sem a sua revelação livre e soberana, o conteúdo do conhecimento permaneceria oculto a nós; e é justamente o que acontece conosco em relação às coisas não reveladas; permanecem ignoradas por nós, até que Deus mesmo nos dê a conhecer de acordo com a sua vontade (Dt 29.29; At 1.7; 1Co 2.6-16).

Acreditamos na coerência de toda a realidade, considerando inclusive o pecado humano conforme registrado nas Escrituras; por isso, a Ciência genuína nunca nos afastará de Deus, antes ela só encontrará o seu sentido pleno naquele que é o seu Senhor e para onde todo o real converge e encontra o seu verdadeiro significado. Aliás, como bem acentuou Bavinck: “Qualquer ciência, filosofia ou conhecimento que suponha poder firmar-se em suas próprias pressuposições, deixando Deus de fora de suas considerações, transforma-se em seu próprio opositor e desilude a todos que constroem suas expectativas nisto”.¹⁷⁶

Portanto, nós não temos medo dos fatos,¹⁷⁷ porque sabemos que os fatos são de Deus; nem temos medo de pensar porque sabemos que toda verdade é verdade de Deus e a razão corretamente conduzida e o exercício da genuína

Ciência não oferecem perigo à fé, antes, são suas aliadas.¹⁷⁸ Contudo, devemos estar atentos ao fato de que as Escrituras não se propõem a fazer ciência; o próprio Calvino destacou isso quando, comentando Gênesis 1.14, disse: “É necessário relembrar que Moisés não fala com agudez filosófica sobre os mistérios ocultos, porém relata aquelas coisas que em toda parte observou, e que igualmente são comuns aos homens simples”.¹⁷⁹ Ou seja, Moisés, inspirado por Deus, escreveu do ponto de vista fenomenológico, sem a preocupação – já que este não era o seu objetivo –, de registrar com terminologia científica os fatos.¹⁸⁰ Acrescentaríamos: na hipótese de Moisés ter escrito conforme os padrões científicos de sua época – o que de fato não fez, sendo isso extremamente impressionante se considerarmos que ele teve uma formação primorosa dentro dos moldes egípcios e conseguiu romper com ela –, certamente o que dissesse seria ridicularizado hoje por ser considerado fruto de uma concepção pré-científica. Por outro lado, se redigisse o relato da criação de forma científica absoluta, que certamente não era a dos egípcios e, também, não é a nossa, pergunto: entenderíamos hoje o que ele teria dito? A resposta é não; as Escrituras continuariam sendo ridicularizadas, nesse caso, simplesmente pela nossa ignorância científica. A linguagem descritiva dos fatos, conforme se apresentam à nossa percepção, é o melhor modo de tornar algo compreensível a todas as épocas; assim, Deus se designou fazer e o fez.

Charles Hodge, um dos grandes teólogos calvinistas norte-americanos do século 19, escreveu:

Ele [Deus] não ensinou astronomia ou química aos homens, porém ele deu-lhes os fatos externos sobre os quais aquelas ciências são construídas. Tampouco ensinou-nos Teologia sistemática, porém ele

deu-nos na Bíblia as verdades que, propriamente compreendidas e organizadas, constituem a ciência da Teologia.¹⁸¹

Dentro da perspectiva de Calvino, por exemplo, a Ciência dirigida pela fé nos aproximaria de Deus, concedendo-nos uma compreensão mais adequada dele.¹⁸²

1 Rollo May, *O homem à procura de si mesmo*, 5^a. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976, p. 176.

2 J. Hirschberger, *História da Filosofia moderna*. São Paulo: Herder, 1960, p. 20.

3 Eric Hobsbawm, *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 196.

4 Ver Martin Heidegger, *Que é isto – A Filosofia?* São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XLV), 1973, p. 211-222.

5 Particularmente acho por demais ambiciosa esta definição; julgo melhor dizer que a Filosofia é a busca do conhecimento do que é; é a procura deste conhecimento que caracteriza o filósofo.

6 L. Feuerbach, *Teses provisórias para a reforma da Filosofia* (1842). In: *Princípios da Filosofia do futuro e outros escritos*. Lisboa: Edições 70 (1988), p. 26.

7 Seguirei neste tópico o esboço de Battista Mondin, *Curso de Filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1981, v. II, p. 6-7.

8 Battista Mondin, *Os teólogos da libertação*. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 14.

9 Ver Johannes Hirschberger, *História da Filosofia moderna*. São Paulo: Herder, 1960, p. 20-21.

10 Lalande faz uma boa descrição da concepção de “metafísica” por meio da história. Ver André Lalande, *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, “Metafísica”, p. 666-675.

11 Metafísica. In: François M. A. Voltaire, *Dicionário filosófico*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XXIII), 1973, p. 253.

12 A palavra “epistemologia” é proveniente da junção de dois termos gregos; a saber: ἐπιστήμη, que significa: “arte”, “habilidade”, “conhecimento”, “ciência”, “saber” e λόγος: “discurso”, “tratado”, “palavra”. Assim, da formação dos termos gregos temos: “discurso sobre a ciência”. Esta composição linguística apareceu pela primeira vez no século 19. A epistemologia – nome mais frequentemente utilizado em inglês –, também é denominada de *gnosilogia*, especialmente em italiano, francês e espanhol; sendo chamada de “teoria do conhecimento”, de modo especial, em alemão e francês. Ela também recebe o designativo geral de “crítica do conhecimento”.

A epistemologia é o estudo das questões relacionadas aos problemas filosóficos do conhecimento. O seu objetivo é conhecer, interpretar e descrever filosoficamente os princípios essenciais que conduzem ao conhecimento científico ou, em outras palavras, “estudar a gênese e a estrutura dos conhecimentos científicos” (Hilton F. Japiassu, *Introdução ao pensamento epistemológico*, 3ª ed. [revista e ampliada]. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1979, p. 38. Ver descrições complementares em Thomas R. Giles, *Introdução à Filosofia*. São Paulo: EPU/Edusp, 1979, p. 121; Franklin L. da Silva, Teoria do conhecimento. In: Marilena Chauí, et. al. *Primeira Filosofia*, 4ª ed. São Paulo: Brasiliense (c) 1984, p. 175; Johannes Hessen, *Teoria do conhecimento*, 7ª. ed. Coimbra: Arménio Amado – Editor, 1976, p. 25).

Apesar de os problemas relacionados com o conhecimento humano serem tratados desde a Antiguidade, especialmente em Aristóteles e Platão –, a exemplo da Filosofia em geral, na Idade Média a epistemologia estava atrelada à metafísica. Temos o embrião de sua autonomia, no Renascimento, com a implosão do universo do saber, estaticamente estabelecido na Idade Média. Todavia, a epistemologia começará a encontrar o seu espaço próprio com Descartes, ao tratar do problema do método (*Discurso do método*, 1637) e, então, sucessivamente, com Leibniz (1646-1716), Locke (1632-1704), Hume (1711-1776) e Berkeley, encontrando a sua sistematização decisória em Kant (1724-1804), no seu trabalho *Crítica da razão pura* (1781). Ernst Cassirer (1874-1945) comenta: “Um dos traços característicos do século 18 é a estreita relação, poderíamos até dizer o vínculo

indissolúvel que existe, no âmbito do seu pensamento, entre o problema da natureza e o problema do conhecimento. O pensamento não pode dirigir-se ao mundo dos objetos exteriores sem voltar-se simultaneamente para si mesmo, procurando assim assegurar-se, num só e mesmo ato, da verdade da natureza e da sua própria verdade. Em vez de o conhecimento ser simplesmente tratado como um instrumento e utilizado de modo singelo como tal, vemos ser continuamente colocada, em termos mais prementes, a questão da legitimidade desse uso e da estrutura desse instrumento” (E. Cassirer, *A filosofia do Iluminismo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992, p. 135).

13 Pierre Nicole (1625-1695) era jansenista e, apesar de seguir de perto o pensamento de Descartes revela elementos aristotélicos. A lógica de Port-Royal foi escrita por ele juntamente com outro filósofo cartesiano, Antoine Arnauld (1612-1694). Todavia, esta obra se constitui numa perfeita síntese da filosofia de Descartes (ver Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1982, v. 6, § 416, p. 113; José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia*, 2ª ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, S.A. 1965. Artigos: Port-Royal [lógica de]; Nicole [Pierre] e Arnauld [Antoine]).

14 I. Kant, *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores. v. XXV), 1974, p. 11-12.

15 Aldous Huxley, *Admirável mundo novo*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 274, 276.

16 Thomas Ewbank, *A vida no Brasil*. São Paulo; Belo Horizonte: Edusp; Itatiaia, 1976, p. 291.

17 Luiz Agassiz. In: L. Agassiz; Elizabeth C. Agassiz, *Viagem ao Brasil, 1865-1866*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1975, p. 75.

18 Hendrik van Riessen, *Enfoque cristiano de la Ciencia*, 2ª ed. Países Bajos: Felire, 1990, p. 52.

19 R. Hooykaas, *A religião e o desenvolvimento da Ciência moderna*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1988, p. 13.

20 Em palavras compostas, pode ter também o sentido de “descansar em um lugar”, ainda que não exclusivamente (entre outros, ver Liddell; Scott, *Greek-English Lexicon*. Oxford: At The Clarendon Press, 1935).

21 Ernst Cassirer, *Antropologia filosófica*, 2ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1977, p. 326.

22 Compare: Platão, *A República*, VII, 534 A; *Filebo*, 55 D, 58 E; 62 A-D. Ver André Lalande, *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, “Ciência”, especialmente as p. 154-156; Federico Klimke & Eusebio Colomer, *Historia de la Filosofía*, 3ª ed. (revisada y ampliada). Barcelona: Editorial Labor, 1961, p. 51ss.

23 Platão, *Mênon*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint (s.d.), 98, p. 108-109 (ver também Platão, *Teeteto*, 190 A-C). Ernst Cassirer observa: “O cientista não atinge seu objetivo sem uma estrita obediência aos fatos da natureza. Mas esta obediência não é uma submissão passiva. A obra de todos os grandes cientistas naturais – de Galileu e Newton, de Maxwell e Helmholtz, de Planck e Einstein – não foi uma simples reunião de fatos; foi um trabalho teórico, o que quer dizer, construtivo” (Ernst Cassirer, *Antropologia filosófica*, p. 345).

24 Platão, de maneira lúcida, afirmou que: “Como a inteligência está para a opinião, está a *ciência* (ἐπιστήμη) para a fé e o entendimento para a suposição” (Platão, *A República*, 7ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian [1993], 534a), p. 350. De fato, a ciência começa sempre por um ato de fé; é impossível haver ciência sem fé (ver Hendrik van Riessen, *Enfoque cristiano de la Ciencia*, 2ª ed. Países Bajos: Felire, 1990, p. 61ss). “Ainda que a ciência esteja livre de certos elementos subjetivos e os transcenda, nunca estará livre da fé do cientista. A ciência é única, porém limitada” (Hendrik van Riessen, *Enfoque cristiano de la Ciencia*, p. 58-59). “A ciência nunca avança sem uma fé, e nunca deverá avançar sem a fé cristã. A ciência sempre está guiada e inspirada pelo crer. O cientista cristão deve escutar e pedir a seu Pai celestial que lhe guie em sua tarefa científica. O resultado dependerá da bênção de Deus” (Hendrik van Riessen, *Enfoque cristiano de la Ciencia*, p. 62). “Toda ciência, em certo grau, parte da fé, e ao contrário, a fé que não leva à ciência é equivocada ou superstição, mas não é fé real, genuína. Toda ciência pressupõe fé em si, em nossa autoconsciência; pressupõe fé no trabalho acurado de nossos sentidos; pressupõe fé na correção das leis do pensamento; pressupõe fé em algo

universal escondido atrás dos fenômenos especiais...” (Abraham Kuyper, *Calvinismo*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002, p. 137-138).

25 Ver Jean Guitton. In: Jean Guitton, Grichka Bogdanov & Igor Bogdanov, *Deus e a Ciência, em direção ao metarrealismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, p. 17. Blaise Pascal (1623-1662) expressou bem a compreensão do limite da razão, ao escrever: “A última tentativa da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Revelar-se-á fraca se não chegar a percebê-lo. Pois, se as coisas naturais a ultrapassam, que dizer das sobrenaturais?” (Blaise Pascal, *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural [Os Pensadores, v. XVI], 1973, IV, 267. p. 110). Ernst Cassirer faz um comentário mordaz a respeito do pensamento de Pascal, dizendo que “a tese que ele sustenta é a de impotência radical da razão, incapaz por si mesma da menor certeza, que só pode chegar à verdade renunciando a ela própria e submetendo-se inteiramente, sem reservas, à fé. Mas, justamente, Pascal não pretende exigir ou pregar a necessidade dessa submissão: *quer prová-la*” (Ernst Cassirer, *A filosofia do Iluminismo*, p. 199).

26 Alister E. McGrath, *Fundamentos do diálogo entre Ciência e religião*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 97.

27 Ver Hendrik van Riessen, *Enfoque cristiano de la Ciencia*, p. 59.

28 Ver Ernst Cassirer. *Antropologia filosófica*, p. 328-329.

29 J. Ortega y Gasset, *Que é Filosofia?* Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1961, p. 40.

30 F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XXXII), 1974, I.1.11, p. 101. Dentro de uma perspectiva semelhante, escreveu Cassirer: “A linguagem é a primeira tentativa do homem para articular o mundo de suas percepções sensoriais. Esta tendência é uma das características fundamentais da linguagem humana” (Ernst Cassirer. *Antropologia filosófica*, p. 328).

31 L. Feuerbach, *A essência do Cristianismo*. Campinas, SP: Papirus, 1988, p. 43.

32 Ver Maria Martha H. D'Oliveira, *Ciência e pesquisa em Psicologia: uma introdução*. São Paulo: EPU (Coleção Temas Básicos de Psicologia, v. 3), 1984, p. 1; John Ziman, *O conhecimento confiável: uma exploração dos*

fundamentos para a crença na Ciência. Campinas, SP: Papirus, 1996, p. 12.

33 Ver Edgar Morin, *Ciência com consciência*, 7ª. ed. (revista e modificada pelo autor). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 8-9, 20; Pierre Bourdieu, *Os usos sociais da Ciência*. São Paulo: Unesp, 2004, *passim*.

34 Ver John Ziman, *O conhecimento confiável: uma exploração dos fundamentos para a crença na Ciência*. Campinas, SP: Papirus, 1996, p. 12-13.

35 Ver algumas boas analogias em Rubem Alves, *Entre a Ciência e a sapiência: o dilema da educação*, 12ª ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 81ss. Na mesma linha de argumentação, ver, do mesmo autor, *Filosofia da Ciência: introdução ao jogo e às suas regras*, 8ª. ed. São Paulo: Loyola, 2004, 223p.

36 Edgar Morin, *Ciência com consciência*, 7ª. ed. (revista e modificada pelo autor). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 21.

37 Fernand Braudel, *Gramática das civilizações*, 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 315.

38 Pe. Antônio Vieira, *História do futuro*, 3ª ed. Lisboa: J. M. C. Seabra e T. Q. Antunes, 1855, p. 6.

39 John Ziman, *O conhecimento confiável: uma exploração dos fundamentos para a crença na Ciência*. Campinas, SP: Papirus, 1996, p. 147.

40 Francis Bacon, *Novum Organum*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XIII), 1973, I.120, p. 85.

41 Karl R. Popper, *O realismo e o objectivo da Ciência* (pós-escrito à lógica da descoberta científica, v. I). Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987, * 15, p. 152. Ver também * 15, p. 164-165.

42 Hans-Georg Gadamer, *A razão na época da Ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, p. 71 e 72. Este comentário de Gadamer, contudo, deve ser tomado com certa cautela, a fim de não cairmos no perigoso labirinto do subjetivismo, eliminando a diferença fundamental entre “sentido” e “significado” na interpretação de um texto.

43 K. R. Popper, *A lógica da investigação científica*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XLIV), 1975, § 85, p. 383-384 (ver também Jean Piaget, *A epistemologia genética*. São Paulo: Abril Cultural [Os Pensadores, v. LI], 1975, p. 129-130).

44 Karl R. Popper, *O realismo e o objectivo da Ciência* (pós-escrito à lógica da descoberta científica, v. I). Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987, * 27, p. 234-235.

45 Gene Edward Veith, Jr., *De todo o teu entendimento*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006, p. 57.

46 Cf. Thomas Kuhn, *A Revolução copernicana*. Lisboa: Edições 70 (2002), p. 20.

47 Karl R. Popper, Entrevista publicada no jornal *O Estado de São Paulo*: 20/1/1985, “Cultura”, p. 12.

48 Ver J. Ortega y Gasset, *Que é Filosofia?*, p. 40.

49 Abraham Kuyper, *Calvinismo*, p. 147.

50 Durkheim disse, com acerto, que “a Ciência é obra coletiva, porquanto supõe vasta cooperação de todos os sábios, não somente de dada época, mas de todas as épocas que se sucedem na História” (Émile Durkheim, *Educação e sociologia*, 5ª. ed. São Paulo: Melhoramentos (s.d.), p. 35).

51 Cf. N. Abbagnano; A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, novena reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 203. Parece que esta figura também foi empregada por outro teólogo medieval, “que morreu quase 300 anos antes de Lutero nascer...”, Pedro de Blois (cf. Timothy George, *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 23). Newton, mais tarde (5/2/1676), em carta a Robert Hooke, supostamente referindo-se a Kepler (1571-1630), Galileu (1564-1643) e Descartes, entre outros, também faria uso desta analogia (ver N. Abbagnano; A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, p. 280; Stephen Hawking, *Os gênios da Ciência: sobre os ombros do gigante: as mais importantes ideias e descobertas da física e da astronomia*. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2005, p. XI, 441).

52 Discordo neste particular de Jean Piaget (1896-1980), que compreende que “não existem conhecimentos absolutos” e que “toda Ciência está em permanente transformação e não considera jamais seu

estado como definitivo” (Jean Piaget, *A epistemologia genética*, p. 130). Creio que esta postura é saudável apenas metodologicamente, mas não absolutamente.

53 Aristóteles, *A ética* (Ética a Nicômaco). Rio de Janeiro: Edições de Ouro (s.d.), VI.3.2, p. 110.

54 B. Espinosa, *Ética*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XVII), 1973, IV. 18, p. 244.

55 “A esperança não é mais do que o alimento e a força da fé” (J. Calvino, *As Institutas*, III.2.43).

56 *Apud* J. Moltmann, *Teologia da esperança*. São Paulo: Herder, 1981, p. 11.

57 Ver B. F. Skinner, *A possibilidade de uma Ciência do comportamento*. In: *Ciência e comportamento humano*. São Paulo: Cultrix, 1966, p. 16.

58 Platão, *Banquete*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint (s.d.), 204, p. 165.

59 Machado de Assis, *Memórias póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Abril Cultural (Obras primas), 1978, p. 65.

60 Ver Erich Fromm, *A revolução da esperança*. São Paulo: Círculo do Livro (s.d.), p. 27-28; *idem*, *A arte de amar*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1960, p. 157ss.

61 Karl R. Popper, *A lógica da investigação científica*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XLIV), 1975, § 85, p. 383.

62 Ver Lucette Valensi, *Fábulas de memória: a batalha de Alcácer Quibir e o mito do sebastianismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994, p. 6ss.

63 Alister E. McGrath, *Fundamentos do diálogo entre Ciência e religião*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 25.

64 Herman Bavinck, *Dogmática reformada*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2012, v. 2, p. 246.

65 Karl Barth, *Esboço de uma dogmática*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 7.

66 R. Hooykaas, *A religião e o desenvolvimento da Ciência moderna*, p. 145.

67 Ver Hendrik van Riessen, *Enfoque cristiano de la Ciencia*, p. 13ss; 27.

68 “Toda ciência vive dos seus pressupostos e tem por objeto o seu próprio conteúdo” (H. Fries, Teologia. In: H. Fries, org. *Dicionário de Teologia*, 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1987, v. 5, p. 302).

69 Ver Hendrik van Riessen, *Enfoque cristiano de la Ciencia*, p. 19ss; 53-54,58. A “neutralidade” é impossível tal qual a “objetividade” completa, no entanto, deve ser buscada. Gilberto Freyre expressou bem isto, ao dizer: “A perfeição objetiva nas Ciências do homem ou nos Estudos Sociais talvez não exista. Mas o afã de objetividade pode existir. É a marca do historiador intelectualmente honesto. E sua ausência, o sinal do intelectualismo desonesto” (Gilberto Freyre, na Apresentação da obra de Davi Gueiros Vieira, *O Protestantismo, a Maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980, p. 9.

70 F. A. Schaeffer, *A morte da razão*, p. 29. Um dos grandes cientistas do século 20, W. Heisenberg (1901-1976), atesta a ligação da física moderna com Bacon, Galileu e Kepler: “A física moderna não é mais do que um elo na longa cadeia de acontecimentos que se iniciaram com a obra de Bacon, Galileu e Kepler e das aplicações práticas das ciências da natureza nos séculos 17 e 18” (Werner Heisenberg, *Reflexões sobre a viagem do artista ao interior*. In: *Werner Heisenberg: páginas de reflexão e autorreflexão*. Lisboa: Gradiva, 1990, p. 52). “O trabalho científico do presente século seguiu essencialmente o método descoberto e desenvolvido por Copérnico, Galileu e seus sucessores nos séculos 16 e 17” (Werner Heisenberg, *A tradição na Ciência* (Conferência realizada em 24/4/1973). In: *Werner Heisenberg: Páginas de reflexão e autorreflexão*. Lisboa: Gradiva, 1990, p. 80-81).

71 F. A. Schaeffer, *A morte da razão*, p. 31. “A ciência moderna não poderia ter surgido sem a Bíblia” (Gene Edward Veith, Jr., *De todo o teu entendimento*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006, p. 23).

72 F. A. Schaeffer, *A igreja no final do século 20*, 2ª ed. (revista). Brasília, DF: Sião, 1988, p. 12. Ver F. A. Schaeffer, *Poluição e a morte do homem: uma perspectiva cristã da ecologia*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1976, p. 51.

73 James W. Sire, *O universo ao lado*. São Paulo: Hagnos, 2004, p. 28.

74 Ver Eugene M. Klaaren, *Religious Origins of Modern Science*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1977.

75 R. Hooykaas, *A religião e o desenvolvimento da Ciência moderna*, p. 196.

76 Leland Ryken, *Santos no mundo*, p. 178.

77 Gene Edward Veith, Jr., *De todo o teu entendimento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 23. “A Ciência moderna surgiu dentro de uma cultura impregnada pela fé cristã. Esse fato histórico, por si só, já é sugestivo. Foi a Europa cristianizada – e nenhum outro lugar – que se tornou o berço da Ciência moderna” (Nancy R. Pearcey; Charles B. Thaxton, *A alma da Ciência*. São Paulo: Cultura Cristã, 2005, p. 19). Ver também Nancy Pearcey, *Verdade absoluta: libertando o Cristianismo de seu cativeiro cultural*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2006, p. 39.

78 Visto que a pesquisa é “o meio que os cientistas têm para verificar suas hipóteses, testar suas ideias, suas teorias, observar os fatos” (Maria Martha H. D’Oliveira, *Ciência e pesquisa em Psicologia: uma introdução*, p. 5).

79 Comenta Kuyper: “A liberdade da Ciência não consiste em licenciosidade ou ilegalidade, mas em ser liberta de todos os laços artificiais, porque não estão enraizados em seu princípio vital” (Abraham Kuyper, *Calvinismo*, p. 133).

80 Alan Richardson, *La Biblia En La Edad de la Ciencia*. Buenos Aires: Editorial Paidós (1975), p. 12. De maneira comparativa, ver Alister E. McGrath, *Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007, p. 50-51.

81 Cf. Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 9.

82 Grenz acentua com perspicácia que “por diversos aspectos, a quintessência do pensamento renascentista foi a obra... (de) Francis Bacon. Embora fruto da Renascença, Bacon floresceu no limiar da Idade da razão. Em certo sentido, portanto, ele marca a transição da Renascença para o Iluminismo (...). A visão de Bacon lançou os fundamentos da sociedade tecnológica moderna” (Stanley J. Grenz, *Pós-Modernismo: um guia para entender a filosofia do nosso tempo*. São Paulo: Vida Nova, 1997, p. 94, 96. Do mesmo modo: Stanley J. Grenz &

Roger E. Olson, *A Teologia do século 20*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003, p. 15).

83 Ver Paolo Rossi, *A Ciência e a Filosofia dos modernos: aspectos da Revolução científica*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992, p. 66.

84 Cf. Paolo Rossi, *A Ciência e a Filosofia dos modernos: aspectos da Revolução científica*, p. 69.

85 F. Bacon, *Novum Organum*, I.14, p. 21.

86 Cf. nota nº. 71, feita por José Aluysio Reis de Andrade, à referida edição da obra de Bacon, p. 68. Bacon, ainda que não fosse puritano, foi educado dentro deste espírito (cf. R. Hooykaas, *A religião e o desenvolvimento da Ciência moderna*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1988, p. 180).

87 F. Bacon, *Novum Organum*, I.89, p. 64-65. A este respeito, o cientista católico Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), em 1921, disse: “A Ciência não deve, portanto, perturbar-se em nossa fé, por suas análises. Deve, ao contrário, ajudar-nos a melhor conhecer, compreender e apreciar a Deus. Quanto a mim, tenho a convicção de que não existe mais poderoso alimento natural para a vida religiosa que o contato das realidades científicas bem compreendidas. O homem que vive habitualmente na companhia dos elementos deste mundo, o homem que pessoalmente experimentou a esmagadora imensidade das coisas e sua miserável dissociação – este, tenho certeza, adquire uma consciência mais aguda que ninguém tanto da imensa necessidade de unidade que impele o Universo sempre para a frente quanto do inaudito futuro que lhe está reservado. Ninguém como o homem debruçado sobre a matéria compreende até que ponto o Cristo, por sua encarnação, é interior ao mundo, enraizado no mundo, até ao coração do menor dos átomos” (*Ciência e Cristo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974, p. 43).

88 F. Bacon, *Novum Organum*, I.93, p. 68.

89 F. Bacon, *Novum Organum*, I.129, p. 95.

90 Cf. R. Hooykaas, *A religião e o desenvolvimento da Ciência moderna*, p. 146; Johannes Hirschberger, *História da Filosofia moderna*, p. 62; Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*, p. 133; James A.

Connor, *A bruxa de Kepler: a descoberta da ordem cósmica por um astrônomo em meio a guerras religiosas, intrigas políticas e julgamento por heresia de sua mãe*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005, p. 28,38,50, *passim*.

91 As pesquisas de Kepler estavam entrelaçadas de aspectos místicos e científicos, o que criava grande dificuldade em sua aceitação mesmo por parte de cientistas tais como Galileu e Descartes, entre outros. Sua mãe, Katharina Kepler, foi condenada à morte injustamente pela prática de bruxaria (James A. Connor, *A bruxa de Kepler*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005, p. 27-32). “As leis de Kepler se tornaram leis ‘científicas’ somente depois que Newton se serviu delas, sendo as mesmas leis aceitas pela maioria dos astrônomos somente no decorrer da década de sessenta do século 17” (Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*, p. 145). Rossi, seguindo a tese de Lynn Thorndike (*History of Magic and Experimental Sciences*. Nova York: Columbia University Press, 1923-1956, 8 vols. e *The True Place of Astrology in the History of Science*. In: *Isis*, XLVI, 1955: 273-278) sobre a transição entre a astrologia e a Ciência moderna, diz: “O fim da astrologia, que não era uma forma de superstição, mas uma coerente e orgânica visão do mundo, foi determinado pela gradual obliteração da distinção entre céu e terra que se verificou no curso dos séculos 16 e 17 e, enfim, pela radical destruição, operada por Newton, de qualquer diferença entre o mundo superior dos corpos celestes e o mundo inferior dos elementos” (Paolo Rossi, *A Ciência e a Filosofia dos modernos: aspectos da Revolução científica*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992, p. 30). “A astrologia era, segundo os conhecimentos de então, um sistema perfeitamente racional” (Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*. São Paulo: Hucitec, 1992, p. 391). “No século 16, a distinção entre astronomia e astrologia era bastante ambígua” (Stephen Hawking, *Os gênios da Ciência: sobre os ombros do gigante: as mais importantes ideias e descobertas da física e da astronomia*. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2005, p. 337).

92 Cf. Stephen Hawking, *Os gênios da Ciência: sobre os ombros do gigante: as mais importantes ideias e descobertas da física e da astronomia*. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2005, p. 335.

93 Apud Michael Green, *O mundo em fuga*. São Paulo: Vida Nova (s.d.), p. 37.

94 Cf. R. Hooykaas, *A religião e o desenvolvimento da Ciência moderna*, p. 137.

95 Nicolau Copérnico, *As revoluções dos orbes celestes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1984), p. 15.

96 Que perseguido pela Inquisição passou por terríveis torturas permanecendo quase 30 anos preso em masmorras italianas (cf. Christopher Hill, *Origens intelectuais da Revolução inglesa*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 42).

97 T. Campanella, *A cidade do sol*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XII), 1973, p. 274.

98 Cf. John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*. São Paulo: Pendão Real, 1997, p. 173-174.

99 Isaac Newton, *Princípios matemáticos*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XIX), 1974, III, p. 26-27.

100 G. W. Leibniz, *Monadologia*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XIX), 1974, § 38-41, p. 67.

101 Apesar de ser ponto pacífico o fato de que na Idade Média a Filosofia estava atrelada à Teologia, parece-nos que isto não é um dado uniforme, havendo pensadores medievais que estavam mais propensos a fazer o oposto (ver André Lalande, *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993 [suplemento] sobre “Escolástica”, p. 1.257).

102 F. A. Schaeffer, *A morte da razão*, p. 31 (ver também F. A. Schaeffer, *A igreja no final do século 20*, p. 12ss; 17ss; 109ss.).

103 “Fora do mundo astronômico o *De Revolutionibus* criou inicialmente muito pouca agitação” (Thomas Kuhn, *A Revolução copernicana*, p. 201).

104 O seu trabalho fora concluído em 1536 (cf. Stephen Hawking, *Os gênios da Ciência: sobre os ombros do gigante: as mais importantes ideias e descobertas da física e da astronomia*. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2005, p. 4). Segundo a tradição, Copérnico recebeu a obra impressa no seu leito de morte (entre outros: Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*, p. 119; Stephen Hawking, *Os gênios da Ciência*, p.

3,6; Alister E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998, p. 207; (cf. Hal Hellman, *Grandes debates da Ciência: dez das maiores contendas de todos os tempos*. São Paulo: Unesp, 1999, p. 25).

105 Que havia renunciado a esta cátedra a fim de poder estudar com Copérnico (cf. Stephen Hawking, *Os gênios da Ciência: sobre os ombros do gigante: as mais importantes ideias e descobertas da física e da astronomia*. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2005, p. 4).

106 “O primeiro discípulo de Copérnico” (Thomas Kuhn, *A Revolução copernicana*, p. 202; Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*, p. 118). Que tornou-se protegido de Melanchthon (cf. R. Hooykaas, *A religião e o desenvolvimento da Ciência moderna*, p. 159).

107 Ver o seu prefácio dedicado ao Papa Paulo III. Nicolau Copérnico, *As revoluções dos orbes celestes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1984), p. 5-7.

108 Rheticus, por sua vez, publicou a sua obra *Tratado sobre as Sagradas Escrituras e o movimento da Terra*, na qual examina a relação da Escritura com a teoria de Copérnico (cf. Alister E. McGrath, *Fundamentos do diálogo entre Ciência e religião*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 22).

109 Cf. *Inter alia* Stephen Hawking, *Os gênios da Ciência: sobre os ombros do gigante: as mais importantes ideias e descobertas da física e da astronomia*. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2005, p. 4; Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*. São Paulo: Hucitec, 1992, p. 391; John Hale, *A civilização europeia no Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 2000, p. 506; Edward Rosen, *Copernicus and the Scientific Revolution*. Malabar, Flórida: Robert E. Krieger Publishing Co., 1984, p.119.

110 Cf. Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*. São Paulo: Hucitec, 1992, p. 276.

111 Sem a permissão de Copérnico (cf. entre outros: Thomas Kuhn, *A Revolução copernicana*, p. 203; John Hale, *A civilização europeia no Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 2000, p. 506).

112 Alexandre Cherman, *Sobre os ombros de gigantes: uma história da Física*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 31. Do mesmo modo:

Stephen Hawking, *Os gênios da Ciência: sobre os ombros do gigante: as mais importantes ideias e descobertas da física e da astronomia*. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2005, p. 6; Philip Schaff; David S. Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 678. Ver o documento em Nicolau Copérnico, *As revoluções dos orbes celestes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1984), p. 1-2; B. A. Gerrish, *The Reformation and the Rise of Modern Science*. In: Jerald C. Brauer, org., *The Impact of the Church upon its Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1968, v. 2, p. 262.

113 Cf. Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*, p. 161.

114 Osiander, In: Nicolau Copérnico, *As revoluções dos orbes celestes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1984), p. 1-2.

115 Cf. R. Hooykaas, *The Reception of Copernicanism in England and the Netherlands*. In: *The Anglo-Dutch Contribution to the Civilization of Early Modern Society: An Anglo-Netherlands Symposium*. Londres: British Academy by Oxford University Press, 1976, p. 33.

116 Ver Alexandre Koyré, *Do mundo fechado ao Universo infinito*, 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 37-38.

117 Cf. Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*, p. 116-117.

118 Ver o seu prefácio dedicado ao Papa Paulo III. Nicolau Copérnico, *As revoluções dos orbes celestes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1984), p. 8-9, 30. Ver também Alexandre Koyré, *Do mundo fechado ao Universo infinito*, 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 37.

119 Só para recordar um pouco, o papa Paulo III (1534-1549) – Alessandro Farnese (1468-1549), filho de importante família italiana, tendo recebido uma forte e extensa formação humanista ┐ foi ele quem encomendou os afrescos da capela Sistina a Miguel Ângelo (1475-1564) em Roma e Florença ┐ destacou-se como o papa da Contrarreforma (cf. Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal*. Lisboa: Editora Verbo, 1982, v. III, p. 52). Também foi ele quem ┐ subornado pelo rei de Portugal, D. João III ┐ estabeleceu definitivamente a Inquisição em Portugal por meio da Bula *Cum ad nihil magis* (23/5/1536) (cf. Alexandre Herculano, *História da origem e*

estabelecimento da Inquisição em Portugal. Portugal: Publicações Europa América [s.d.], v. I, “Apêndices”, p. 156; Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal*, v. III, p. 52). Em 1535, D. João III escreveu ao papa Paulo III solicitando que estabelecesse a “inquisição em meus reinos e senhorios sobre os cristãos novos, que novamente são convertidos, que sou certificado que não vivem como devem” (Documento em J. Lúcio de Azevedo, *História dos cristãos novos portugueses*, 3ª ed. Porto: Clássica Editora, 1989, p. 443 (Apêndice). Novinsky diz: “Afim, D. João III venceu, oferecendo ao papa uma enorme fortuna em troca da permissão para agir sem interferência de Roma” (Anita Novinsky, *A Inquisição*, 10ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 35). Foi ele também quem organizou a Ordem dos jesuítas em 27 de setembro de 1540, por meio da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, batizando-a com o nome de “Companhia de Jesus” (Jean Lacouture, *Os jesuítas. 1. Os conquistadores*. Porto Alegre, RS: L&PM, 1994, p. 106).

120 Ver o seu prefácio dedicado ao Papa Paulo III. Nicolau Copérnico, *As Revoluções dos orbes celestes*, p. 10.

121 Curiosamente Russel diz que “não há nada em suas especulações que não pudesse haver ocorrido a um astrônomo grego” (Bertrand Russell, *História da Filosofia ocidental*, 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967, v. 3, p. 46). De fato, já que o “o Universo de Copérnico, no século 16, ainda era finito por essência” (Alistair Crombie; John North, Universo. In: Jacques Le Goff, Trabalho. In: Jacques Le Goff; Jean-Claude Schmitt, coords. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, SP/São Paulo, SP: Editora da Universidade Sagrado Coração/Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 2, p. 590).

122 “A sua teoria planetária e a consequente concepção de um universo centrado no Sol foram os agentes da transição da sociedade ocidental medieval para a moderna, porque pareciam afetar a relação do homem com o universo e com Deus” (...)

“A Revolução copernicana está entre os episódios mais fascinantes de toda a história da Ciência (...) A civilização ocidental contemporânea é mais dependente, tanto no que se refere à filosofia do cotidiano como ao pão que comemos, de conceitos científicos do que qualquer civilização anterior” (Thomas Kuhn, *A Revolução*

copernicana. Lisboa: Edições 70 [2002], p. 17-18). Compare a opinião de Reale e Antiseri, que seguem Kuhn com a de Collingwood e Hooykaas: Giovanni Reale; Dario Antiseri, *História da Filosofia*, 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1990, v. II, p. 212-213 com R. G. Collingwood, *Ciência e Filosofia: a ideia de natureza*, 5ª. ed. Lisboa: Editorial Presença (1986), p. 108-109; R. Hooykaas, *The Reception of Copernicanism in England and the Netherlands*. In: *The Anglo-Dutch Contribution to the Civilization of Early Modern Society: An Anglo-Netherlands Symposium*. Londres: British Academy by Oxford University Press, 1976, p. 34.

123 Thomas Kuhn, *A Revolução copernicana*, p. 17.

124 Cf. Lucien Febvre, *O problema da descrença no século 16*. Lisboa: Editorial Início, 1970, p. 448.

125 Cf. Philip Schaff; David S. Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 678-679.

126 Cf. Rienk Vermij, *The Calvinist Copernicans: The reception of the new astronomy in the Dutch Republic, 1575-1750*. Amsterdã: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 2002, p. 243.

127 Cf. Alister E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998, p. 208ss.; Alister E. McGrath, *Fundamentos do diálogo entre Ciência e religião*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 23-25. Do mesmo modo, R. Hooykaas, *A religião e o desenvolvimento da Ciência moderna*, p. 160. Hooykaas, por exemplo, demonstra que Kepler recorreu a um argumento semelhante ao de Calvino (ver R. Hooykaas, *A religião e o desenvolvimento da Ciência moderna*, p. 161). Do mesmo modo, ver Heiko A. Oberman, *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1992 (reimpr.), p. 184-185; 264-265; Augustus Nicodemus Lopes, *A Bíblia e seus intérpretes: uma breve história da interpretação*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004, p. 166-167.

128 Cf. Alister E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998, p. 211-213. *Inter alia* Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*, p. 160-161; R. Hooykaas, *The Reception of Copernicanism in England and the Netherlands*. In: *The Anglo-Dutch*

Contribution to the Civilization of Early Modern Society: An Anglo-Netherlands Symposium. Londres: British Academy by Oxford University Press, 1976, p. 42; Alister E. McGrath, *Fundamentos do diálogo entre Ciência e religião*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 25-29.

129 Ver R. Hooykaas, *A religião e o desenvolvimento da Ciência moderna*, p. 169ss. “Do século 4º. ao 16, a atitude da igreja foi um fator determinante no progresso ou na estagnação da astronomia” (Thomas Kuhn, *A Revolução copernicana*, p. 123).

130 Cf. R. Hooykaas, *A religião e o desenvolvimento da Ciência moderna*, p. 171, 173.

131 Cf. R. Hooykaas, *A religião e o desenvolvimento da Ciência moderna*, p. 182ss.

132 Cf. Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*, p. 123. Febvre e Martin dizem: “O público quase não se interessou pelo sábio tratado: foi preciso esperar 23 anos, até 1566, para que ele fosse reimpresso” (Lucien Febvre; Henry-Jean Martin, *O aparecimento do livro*. São Paulo: Hucitec, 1992, p. 391. Do mesmo modo, Lucien Febvre, *O problema da descrença no século 16*. Lisboa: Editorial Início, 1970, p. 451; John Hale, *A civilização europeia no Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 2000, p. 506). Salvo melhor juízo, Febvre, Martin e Hale se referem então à reedição da obra em Nuremberg.

133 Cf. Ver Alexandre Koyré, *Do mundo fechado ao Universo infinito*, 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 43ss.; R. Hooykaas, *The Reception of Copernicanism in England and the Netherlands*. In: *The Anglo-Dutch Contribution to the Civilization of Early Modern Society: An Anglo-Netherlands Symposium*. Londres: British Academy by Oxford University Press, 1976, p. 36.

134 Cf. Thomas Kuhn, *A Revolução copernicana*, p. 203; Giovanni Reale; Dario Antiseri, *História da Filosofia*, 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1990, v. II, p. 227; R. Hooykaas, *A religião e o desenvolvimento da Ciência moderna*, p. 172; Christopher Hill, *Origens intelectuais da Revolução inglesa*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 31ss.

135 “A ideia de um universo infinito veio a ser aceita na Inglaterra basicamente em função do trabalho desenvolvido por Digges; todos os cientistas admitiram a necessidade de as teorias serem continuamente

testadas mediante observação e experimentação, motivo pelo qual as brilhantes especulações metafísicas de um Giordano Bruno tiveram uma influência relativamente pequena na Inglaterra” (Christopher Hill, *Origens intelectuais da Revolução inglesa*, p. 32-33). Ver Bertrand Russell, *História da Filosofia ocidental*, 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967, v. 3, p. 47, 49.

136 Ver Hermisten M. P. Costa, A propósito dos 300 anos da morte de Vieira: reflexões fortuitas sobre a sua vida e obra. In: *Fides Reformata* 2/2 (1997) 35-60.

137 Galileu seria interpelado posteriormente. No dia 22 de junho de 1633, em Roma, “Galilei, em traje de penitência e de joelhos diante dos cardeais da congregação, pronuncia a abjuração pública: ‘com coração sincero e fé não fingida abjuro, condeno e detesto os referidos erros e heresias (...) e juro que no futuro nunca mais direi nem sustentarei, por palavra ou por escrito, coisas dessa espécie pelas quais se possa ter a meu respeito tal suspeita, mas se ficar sabendo de algum herege ou que seja suspeito de heresia, denunciá-lo-ei a este S. Ofício’” (Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*, p. 184). Galileu transforma-se num presidiário herege e um alcaguete em potencial. Mesmo com sua retratação Galileu foi condenado a prisão domiciliar pelo restante de seus dias (cf. Hal Hellman, *Grandes debates da Ciência: dez das maiores contendas de todos os tempos*. São Paulo: Unesp, 1999, p. 21).

138 Ver Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*, p. 163-164; Philip Schaff; David S. Schaff, *History of the Christian Church*, v. VIII, p. 679. “Em 1616, a igreja banuiu todos os livros que advogavam a realidade do movimento da Terra. Nenhuma simples generalização despreverá a influência opressiva da igreja sobre a Ciência, porque a influência alterava-se com a situação mutável da igreja” (Thomas Kuhn, *A Revolução copernicana*, p. 123. Do mesmo modo, p. 208). “É um fato curioso que quando Galileu foi sentenciado ao confinamento na masmorra da Inquisição, por um período indeterminado, por ter defendido o sistema de Copérnico, foi obrigado a repetir como penitência estes sete salmos penitenciais (6, 32, 38, 51, 102, 130 e 143), a cada semana, por três anos; pelo que, a intenção indubitável era

arrancar dele a confissão de sua culpa e o reconhecimento da retidão de sua sentença” (nota de James Anderson ao Comentário de Calvino: João Calvino, *O livro dos Salmos*. São Paulo: Edições Parakletos, 1999, v. 2 [Sl 38], p. 175). Ver também Felipe Fernândes-Armesto; Derek Wilson, *Reforma: o Cristianismo e o mundo 1500-2000*. Rio de Janeiro: Record, 1997, p. 48; Mario Biagioli, *Galileu, cortesão: a prática da Ciência na cultura do absolutismo*. Porto: Porto Editora, 2003, p. 10, 266.

139 Christopher Hill, *Origens intelectuais da Revolução inglesa*, p. 43.

140 Cf. Christopher Hill, *Origens intelectuais da Revolução inglesa*, p. 42. Ver alguns exemplos de condenação em Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*, p. 160ss. Por outro lado, segundo Fernândes-Armesto e Wilson, “Salamanca foi a única universidade europeia onde as teorias de Copérnico chegaram aos programas dos cursos no século 16” (Felipe Fernândes-Armesto; Derek Wilson, *Reforma: o Cristianismo e o mundo 1500-2000*. Rio de Janeiro: Record, 1997, p. 379). No entanto, deve ser observado ainda que os estatutos da Universidade de Salamanca (1561) determinavam que o curso de Matemática deveria abranger Euclides, Ptolomeu ou Copérnico; a critério dos alunos, Copérnico quase nunca foi escolhido (cf. Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*, p. 127).

141 Paolo Casini, *Newton e a consciência europeia*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995, p. 149.

142 Paolo Casini, *Newton e a consciência europeia*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995, p. 155. Ver as p. 147ss.

143 Ver, por exemplo, Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*, p. 124-126.

144 Elisabeth L. Eisenstein, *A revolução da cultura impressa: os primórdios da Europa moderna*. São Paulo: Editora Ática, 1998, p. 252.

145 Elisabeth L. Eisenstein, *A revolução da cultura impressa: os primórdios da Europa moderna*, p. 252-253.

146 R. Hooykaas, *A religião e o desenvolvimento da Ciência moderna*, p. 174.

147 Alan Richardson, *La Biblia En La Edad de la Ciencia*, p. 32.

148 Ver Hendrik van Riessen, *Enfoque Cristiano de la Ciencia*, p. 17. No século 20, homens da estatura de Martin Heidegger (1899-1976) e C. G.

Jung (1875-1961), entre outros, atestam a ignorância contemporânea do que seja o homem (ver Hermisten M. P. Costa, *Antropologia teológica: uma visão bíblica do homem*. São Paulo, 1999, p. 5).

149 Herman Bavinck, *Our Reasonable Faith*, 4^a ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1984, p. 20.

150 E. Kant, Que es la Ilustracion?. In: E. Kant, *Filosofía de la Historia*, 3^a Reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 25.

151 Edição brasileira. I. Kant, *A religião dentro dos limites da simples razão*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XXV), 1974, p. 367-389.

152 Friedrich Nietzsche, *The Joyful Wisdom*, p. 275, *Apud* Colin Brown, *Filosofia e fé cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1983, p. 94. Ver Hermisten M. P. Costa, *Deus em Nietzsche*. São Paulo, 1996, 12 p.

153 Urbano Zilles, *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1981, p. 171.

154 Ver Hendrik van Riessen, *Enfoque cristiano de la Ciencia*, p. 42ss. “Sempre que a Ciência, motivada por suas pressuposições, dê a solução definitiva e determinada, não terá lugar para Deus. Não há lugar para a oração, nem para a graça divina, nem para a bênção de Deus. Se uma sociedade planificada é cientificamente correta, já não necessita de Deus. Cada passo que se dá nessa direção faz o mundo mais profano e o distancia ainda mais de Deus” (Hendrik van Riessen, *Enfoque cristiano de la Ciencia*, p. 43).

155 Harold O. J. Brown captou bem a polarização da mente moderna ao dizer que “A mente secular do século 20 vacila entre dois extremos, sendo que os dois resultam na rejeição do Criador e na negação da criação” (Harold O. J. Brown, A opção conservadora. In: Stanley Gundry, org. *Teologia contemporânea*. São Paulo: Mundo Cristão, 1983, p. 367).

156 Étienne Gilson, *Deus e a Filosofia*. Lisboa: Edições 70 (2003), p. 96.

157 Pierre Teilhard de Chardin, *Ciência e Cristo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974, p. 43. Não deixa de ser notável a tentativa feita no final deste século de se conseguir um diálogo produtivo entre a Ciência e a Filosofia, partindo do pressuposto teológico da existência de Deus. Neste sentido, ver Jean Guitton, Grichka Bogdanov; Igor Bogdanov, *Deus*

e a Ciência em direção ao metarrealismo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, 158 p.

158 Abraham Kuyper, *Calvinismo*, p. 145.

159 Cf. Princípio. In: José Ferrater Mora, *Dicionário de Filosofia*, vol. 3, p. 2.371.

160 Como dizia Agostinho “O verdadeiro é o que é em si (...) é o que é” (Agostinho, *Solilóquios*. São Paulo: Paulinas, 1993, II.5.8, p. 76-77).

161 Não se conhece o “nada” porque ele não é. A afirmação positiva que podemos fazer a respeito dele é que ele é a ausência da coisa. Caso a ausência da coisa tivesse algum conteúdo, o nada seria cognoscível.

162 William Fleming, *The Vocabulary of Philosophy, Mental, Moral, and Metaphysical*, 2ª ed. Nova York: Sheldon & Company, 1869, p. 399.

163 Ver Princípio. In: A. Lalande, *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*, p. 861.

164 L. Berkhof, *Introduccion a la Teologia Sistemática*. Grand Rapids, Michigan: T.E.L.L. (1973), p. 96.

165 H. Hoeksema, *Reformed Dogmatics*, 3ª ed. Grand Rapids, Michigan: Reformed Free Publishing Association, 1976, p. 15. Barth acentua: “A revelação é um círculo fechado em que Deus é o sujeito, o objeto e o termo médio” (Karl Barth, *La Proclamacion del Evangelio*, p. 19).

166 Esta compreensão esteve sempre presente no pensamento teológico da igreja; cito alguns exemplos: 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” (Justino, *Segunda apologia*. São Paulo: Paulus, 1995, XIII.4, p. 104); Agostinho: “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*. São Paulo: Paulinas, 1991, II.19, p. 122). “A verdade fundamenta-se de modo permanente na razão das coisas e foi estabelecida por Deus” (Santo Agostinho, *A doutrina cristã*, II.33, p. 140-141). “Todo bem procede de Deus. Não há, de fato, realidade alguma que não proceda de Deus” (Santo Agostinho, *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995,

II.3.20.54, p. 143) (ver também Santo Agostinho, *A doutrina cristã*. São Paulo: Paulinas, 1991, Prólogo, 7, p. 45-46; II.41, p. 149-151 e II.43, p. 153-154); Calvino: “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” (Calvino, *As Institutas*, II.2.15); “... 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 usado dessa maneira?” (Calvino, *As pastorais*. São Paulo: Parakletos, 1998 [Tt 1.12], p. 318); Strong (1835-1921): “A Ciência e a Escritura lançam luz uma sobre a outra. O mesmo Espírito divino que deu revelação a ambas está ainda presente, capacitando o crente a interpretar uma pela outra e então, progressivamente, chegar ao conhecimento da verdade” (A. H. Strong, *Systematic Theology*, 35ª ed. Valley Forge, PA: The Judson Press, 1993, p. 27); A. A. Hodge (1823-1886): “Toda verdade é um só todo” (A. A. Hodge, *Esboços de Teologia*, p. 7). Ver também a citação nesta mesma direção de alguns puritanos em Leland Ryken, *Santos no mundo*. São José dos Campos, SP: Fiel, 1992, p. 177-179.

167 João Calvino, *As pastorais* (Tt 1.12), p. 318.

168 Tomás de Aquino, com acuidade, comentou: “Já que a Palavra de Deus ultrapassa o entendimento, alguns acreditam que ela esteja em contradição com ele. Isto não pode ocorrer” (Tomás de Aquino, *Súmula contra os gentios*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 [Os Pensadores, VIII], VII, p. 70). Ver A. A. Hodge, *Esboços de Teologia*, p. 7; Abraham Kuyper, *Calvinismo*, p. 137-138.

169 “Não devemos supor que temos toda a verdade e que não estamos enganados em nada” (A. W. Tozer, *O poder de Deus*, 2ª ed. São Paulo: Mundo Cristão, 1986, p. 71).

170 Em 1921 Machen (1881-1937) propunha-se a mostrar “que a tentativa liberal de reconciliar o cristianismo com a Ciência moderna tem realmente abdicado de tudo o que é peculiar ao cristianismo e, assim, o que permanece é, em essência, apenas aquele mesmo tipo

indefinido de aspiração religiosa que havia no mundo antes do cristianismo entrar em cena”. Acrescenta, de modo gravemente contundente: “Ao tentar remover do cristianismo tudo o que possivelmente poderia ser objetado em nome da Ciência, ao tentar subornar o inimigo por meio das concessões que este mais deseja, o apologista realmente abandona o que começou a defender” (J. G. Machen, *Cristianismo e Liberalismo*. São Paulo: Editora os Puritanos, 2001, p. 18-19). “A Teologia tem a tendência de ajustar-se a modas, como a Filosofia” (A. W. Tozer, *O poder de Deus*, p. 70).

171 Cf. G. C. Berkouwer, *A pessoa de Cristo*. São Paulo: Aste, 1964, p. 71. “O Espírito sempre diz a mesma coisa a todo aquele a quem ele fala, e absolutamente sem atentar para as ênfases doutrinárias ou as modas teológicas que passam. Ele faz cintilar a beleza de Cristo no coração surpreso, e o reverente espírito a recebe com um mínimo de interferência” (A. W. Tozer, *O poder de Deus*, p. 70).

172 G. C. Berkouwer, *A pessoa de Cristo*, p. 72.

173 G. C. Berkouwer, *A pessoa de Cristo*, p. 72. Dentro desta mesma linha de pensamento, escreveu Kuiper: “... Todos juntos, os credos do cristianismo, de nenhuma maneira se aproximam de esgotar a verdade da Sagrada Escritura” (R. B. Kuiper, *El Cuerpo Glorioso de Cristo*. Grand Rapids, Michigan: SLC, 1985, p. 99). Com grande satisfação li a declaração de Packer: “A tradição nos permite ficar sobre os ombros de muitos gigantes que pensaram sobre a Bíblia antes de nós. Podemos concluir pelo consenso do maior e mais amplo corpo de pensadores cristãos, desde os primeiros pais até o presente, como recurso valioso para compreender a Bíblia com responsabilidade. Contudo, tais interpretações (tradições) jamais serão finais; precisam sempre ser submetidas às Escrituras para mais revisão” (J. I. Packer, *O conforto do conservadorismo*. In: Michael Horton, org. *Religião de poder*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1998, p. 235).

174 *Confissão de Westminster*, I.10. Conforme já citamos, Timothy George observa que “Os reformadores eram grandes exegetas das Escrituras Sagradas. Suas obras teológicas mais incisivas encontram-se em seus sermões e comentários bíblicos. Eles estavam convencidos de que a proclamação da igreja cristã não poderia originar-se da

filosofia ou de qualquer cosmovisão autoelaborada. Não poderia ser nada menos que uma interpretação das Escrituras. Nenhuma outra proclamação possui direito ou esperança na igreja. Uma Teologia que se baseia na doutrina reformada das Escrituras Sagradas não tem nada a temer com as descobertas precisas dos estudos bíblicos modernos” (Timothy George, *Teologia dos reformadores*, p. 313).

175 Abraham Kuyper, *Calvinismo*, p. 123.

176 Herman Bavinck, *Our Reasonable Faith*, p. 20.

177 “Os cristãos não precisam temer os fatos, mas devem buscá-los até à última fonte” (Gene Edward Veith, Jr., *De todo o teu entendimento*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006, p. 57).

178 Ver J. I. Packer, *“Fundamentalism” and the Word of God*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1988 (reimpr.), p. 34.

179 John Calvin, *Commentaries on The First Book of Moses Called Genesis*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1981 (reimpr.), v. I (Gn 1.14), p. 84. Do mesmo modo, ver Gênesis 1.15, p. 85-86; John Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House (Calvin’s Commentaries, v. VI/4), 1996 (reimpr.) (Sl 136.7), p. 184-185. Curiosamente, Tomás de Aquino havia usado argumento semelhante, ainda que com propósitos diferentes, referindo-se aos leitores de Moisés como “ignorantes”, daí a sua condescendência. Após tratar de Gênesis 1.6, acrescenta: “Deveríamos antes considerar que Moisés estava a falar para gente ignorante, e que condescendendo à sua fraqueza só lhes apresentou coisas tais que fossem aparentes aos sentidos. Ora, mesmo os menos instruídos podem perceber pelos seus sentidos que a terra e a água são corpóreos, embora não seja evidente para todos que o ar também é corpóreo (...) Moisés, então, conquanto mencionasse expressamente a água e o ar, não faz qualquer menção explícita do ar pelo nome, para evitar apresentar a pessoas ignorantes algo que estava para além do seu conhecimento” (Thomas Aquina, “Summa Theologica”, *The Master Christian Library*, version 8.0 [CD-ROM]) (Albany, OR: Ages Software, 2000), v. 1, Primeira parte, questão 68, argumento 3, p. 819. Ver, no mesmo volume, questão 61, p. 724 e questão 66, p. 791-792 (ver

também Philip Schaff; David S. Schaff, *History of the Christian Church*, vol. VIII, p. 680).

180 “... Teria sido perda de tempo para Davi haver ensinado os segredos da astronomia ao rude e iletrado; e, portanto, ele reputou por suficiente falar num estilo familiar, para que pudesse acusar o mundo inteiro de ingratidão caso, ante a visão do sol, não aprendesse o temor e o conhecimento de Deus (...) Ele não discorre aqui em termos científicos (como entre os filósofos se diz que ele o fez) concernente à completa evolução que o sol executa; mas, acomodando-se aos rudes e mais obtusos, ele se limita às aparências ordinárias que se apresentam aos olhos...” (João Calvino, *O livro dos Salmos*, v. 1 [Sl 19.4-6], p. 420-421).

181 Charles Hodge, *Systematic Theology*. Grand Rapids, Michigan: Wm. Eerdmans Publishing Co., 1986, v. I, p. 3. Do mesmo modo Calvino escrevera: “O Espírito Santo não teve intenção de ensinar astronomia; e, com o propósito de instruir, procurou ser comum às pessoas mais simples e iletradas. Ele fez uso de Moisés e de outros profetas que empregaram uma linguagem popular, de tal modo que ninguém poderia se abrigar sob o pretexto de obscuridade, como nós às vezes vemos muito prontamente homens fingindo uma incapacidade para entender, quando qualquer coisa profunda ou misteriosa é submetida à sua consideração” (John Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House [Calvin’s Commentaries, v. VI/4], 1996 [reimpr.] [Sl 137.7], p. 184-185).

182 Ver João Calvino, *As Institutas*, I.5.2. Ver também André Biéler, *O pensamento econômico e social de Calvino*, p. 571-573.

4

A ortodoxia protestante

A ortodoxia, meu senhor, é minha doxia; heterodoxia é a doxia de outra pessoa – William Warburton (1698-1779), bispo de Gloucester.

Os materialistas e os doidos não têm dúvidas – G. K. Chesterton.¹

1. DEFININDO TERMOS

Ortodoxia é uma transliteração da palavra grega ὀρθοδοξία, que é composta por duas outras: ὀρθός, “certo”, “direito” (At 14.10; Hb 12.13) e δόξα, “opinião”, “doutrina”. ὀρθοδοξία não aparece nas Escrituras – nem nos escritos seculares ou cristãos até o segundo século² –, no entanto, o sentido nos é dado em Gálatas 2.14; Paulo escreve: “Quando, porém, vi que não procediam corretamente (ὀρθοποδέω) segundo a verdade do Evangelho...”.³ Este sentido opõe-se à “heterodoxia”, assim descrita por Paulo: “Quando eu estava de viagem, rumo à Macedônia, te roguei permanecesses ainda em Éfeso para admoestares a certas pessoas a fim de que não ensinem outra doutrina (ἑτεροδιδασκαλεῖν)” (1Tm 1.3). “Se alguém ensina outra doutrina (ἑτεροδιδασκαλεῖ) e não concorda com as sãs palavras de nosso Senhor Jesus Cristo, e com o ensino segundo a piedade...” (1Tm 6.3).

Até onde se sabe, foi Inácio, bispo de Antioquia, o primeiro escritor cristão a usar a expressão “heterodoxia” para se referir aos falsos ensinamentos (c. 110 a.C.). Na Carta aos magnésios, VIII.1, diz: “Não vos deixeis iludir pelas doutrinas

heterodoxas, nem pelos velhos mitos sem utilidade”.⁴ Na *Carta aos esmirnenses*, VI.2, escreve: “Considerai bem como se opõem ao pensamento de Deus os que se prendem a doutrinas heterodoxas a respeito da graça de Jesus Cristo, vinda a nós”.⁵

A palavra “ortodoxia” parece ter ganhado força no sentido eclesiástico a partir do quarto século, com a elaboração dos “cânones de fé” (Sínodo de Niceia [325]; Constantinopla [381]; Calcedônia [425]) e com o reconhecimento do Cânon bíblico (3º Sínodo de Cartago [397]),⁶ quando a igreja decidia as questões pertinentes à fé conforme os padrões adotados; deste modo, o que se harmonizasse com este padrão era considerado “ortodoxo”, o que era contrário, era “heterodoxo”.⁷ Posteriormente, a Igreja Oriental se declarou “Santa Ortodoxa Apostólica”.⁸

A *ortodoxia*, enquanto sistema de pensamento, seja em que campo for, baseia-se nos seguintes pressupostos:

- O homem pode conhecer a verdade;
- A verdade é conhecida;
- O que aquela comunidade ou grupo professa, corresponde à verdade.

Desse modo, ainda que a posição ortodoxa não se considere necessariamente proprietária exclusiva da verdade, crê professá-la em seu sistema; daí a observação abrangente de Trevor-Roper, de que “uma das grandes vantagens da ortodoxia é o ímpeto que imprime à difusão do conhecimento”.⁹

O termo “ortodoxia” normalmente é empregado pelos protestantes para se referir ao sumário das doutrinas defendidas pelos reformadores e em geral aceitas pelas igrejas da Reforma. Nesse caso, ser ortodoxo significa estar de acordo com os princípios da Reforma.

Contudo, dentro da história da Teologia há um período denominado de “ortodoxia protestante”; e é justamente sobre isto que vamos tratar nas anotações deste capítulo.

2. CONCEITUANDO

O período entre a Reforma e o Iluminismo, ou, mais precisamente, o século 17, é conhecido na história da Teologia protestante como “Escolasticismo¹⁰ protestante”, “Ortodoxia protestante” ou “Confessionalista”, que se caracterizou por uma preocupação profunda e sistemática pelo rigor doutrinário, elaborando com riqueza de detalhes os posicionamentos teológicos da igreja, conforme a compreensão da amplitude da revelação bíblica. Podemos dizer que este período consistiu na sistematização das doutrinas da Reforma. Normalmente a ortodoxia luterana é colocada a partir do *Livro da Concórdia* (1580),¹¹ livro que contém todos os símbolos aceitos pela Igreja Luterana; e a ortodoxia reformada como tendo sido arquitetada a partir dos escritos de Teodoro Beza (1519-1605) e H. Zanchi (1516-1590).¹²

A denominação *Escolasticismo*, aplicada a este período da Teologia protestante, significa, na visão de Hugh R. Mackintosh (1870-1936), “uma disposição de ânimo intelectual que pode invadir qualquer tema em qualquer época. Na religião, é o espírito da lei que se impõe ao espírito

do Evangelho. O resultado foi o estancamento teológico, especialmente nos campos da exegese bíblica e da história eclesiástica”.¹³

No mesmo diapasão, escreveu George E. Ladd (1911-1984):

Os resultados obtidos pelos estudos históricos da Bíblia, realizados pelos reformadores, logo se perderam no período imediatamente após a Reforma, e a Bíblia foi mais uma vez utilizada sem uma perspectiva crítica e histórica para servir de apoio à doutrina ortodoxa. A Bíblia foi considerada não somente como um livro isento de erros e contradições, mas também como sem desenvolvimento ou progresso. A Bíblia, no seu todo, foi estudada como possuindo um nível único de valor teológico. A História foi completamente absorvida pelo dogma e a filologia tornou-se um ramo da dogmática.¹⁴

Niebuhr (1892-1971) chega a dizer que essa ortodoxia era “estéril”, na qual a experiência da “justificação pela fé” degenerou-se em “justiça de crença”.¹⁵

Creio que as colocações feitas por Mackintosh, Niebuhr e Ladd são extremamente negativas em relação ao “Escolasticismo protestante”, embora também saiba que eles não partilham sozinhos deste conceito, seguindo, de certo modo, um clichê repetido tantas vezes um tanto irresponsavelmente...

Certamente, a ênfase acentuada e por vezes isolada na Teologia trouxe algumas anomalias que geraram uma atitude perniciosa, que consiste em separar a doutrina da piedade individual ou em confundir a fé em Cristo com o mero assentimento intelectual a determinadas doutrinas tidas como fundamentais à fé Cristã.

Todavia, se isso ocorreu, não foi porque os teólogos dessa época ensinaram tal prática, mas sim por causa de um

desvirtuamento da ênfase apresentada. Não podemos simplesmente identificar a ênfase num ponto, como se significasse a exclusão dos demais. Em outras palavras, a ênfase na fidelidade doutrinária não equivale a um desmerecimento da piedade cristã.¹⁶ Por outro lado, devemos estar atentos ao fato de que a visão preconceituosa desse período tem feito com que não consigamos enxergar as contribuições positivas da Teologia sistematizada nessa época, das quais somos herdeiros diretos ou indiretos. W. Robert Godfrey observa, acertadamente, que “o desenvolvimento da Teologia escolástica não pode ser caricaturizado como um exercício acadêmico, árido e irrelevante, em conflito com a vida e a piedade da igreja”.¹⁷

Acredito que um exame mais detido desse período revelará a sua importância como elemento fundamental para que a Reforma pudesse ter sobrevivido e finalmente triunfado teologicamente. E mais, poderemos descobrir os clássicos de Teologia sistemática, passando por Charles e A. A. Hodge, Strong, Shedd, Berkhof, Barth, Brunner e Tillich.

Paul Tillich, mesmo não sendo um teólogo “ortodoxo”, enfatiza em diferentes textos a importância do Escolasticismo protestante:

A ortodoxia clássica relaciona-se com uma grande Teologia. Poderíamos chamá-la de escolástica protestante, com todos os refinamentos e métodos que a palavra ‘escolástica’ inclui. Assim, quando eu falo de ortodoxia, refiro-me à maneira como a Reforma estabeleceu-se, enquanto forma eclesiástica de vida e pensamento, depois que o movimento dinâmico da Reforma terminou. É a sistematização e a consolidação das ideias da Reforma, desenvolvidas em contraste com a contrarreforma.¹⁸

A ortodoxia protestante era construtiva (...) os teólogos ortodoxos trabalharam objetiva e construtivamente, procurando apresentar a

doutrina pura e completa de Deus, do homem e do mundo (...). Os teólogos ortodoxos não eram leigos em Teologia, ignorantes do que queriam dizer os conceitos que empregavam na interpretação bíblica. Sabiam muito bem o seu significado ao longo de quinze séculos de história da igreja já passados. Conheciam também a história da Filosofia e da Teologia da Reforma. O fato de permanecerem na tradição dos reformadores não os impediu de conhecer profundamente a Teologia escolástica, de discuti-la e refutá-la, e até mesmo de aceitá-la quando era o caso.

Tudo isso faz da ortodoxia clássica um dos grandes eventos da história do pensamento cristão.¹⁹

Da mesma maneira analisa Bernhard Lohse, quando escreve: “Naquela época levou-se extremamente a sério a questão da verdade. Por essa razão deve-se evitar um julgamento precipitado da época da ortodoxia”.²⁰

3. ELEMENTOS GERADORES

Para que possamos fazer uma análise objetiva desse período, temos de considerar alguns pontos ligados ao seu contexto histórico.

A. A educação formal da época

Apesar de a filosofia de Aristóteles ter perdido em grande parte a sua força desde a Renascença, ela permaneceu como matéria de estudo em muitas universidades. Isto porque a suposta irrelevância de Aristóteles não era unânime. Houve debates prolongados entre aqueles que defendiam a superioridade da filosofia de Platão e aqueles que sustentavam a supremacia de Aristóteles (Universidade de Pádua, fundada em 1222).²¹ O Cardeal Basílio Bessarion

(1403-1472), mesmo sendo partidário da supremacia platônica – por considerar que Platão se aproximou melhor da verdade do cristianismo –, procurou adotar uma atitude conciliatória, escrevendo, em 1469, uma obra intitulada: *Contra um caluniador de Platão*, na qual dizia: “Amo a Platão e amo a Aristóteles, venerando a ambos como dois homens sapientíssimos”.²²

Entre os protestantes, por exemplo, Ph. Melanchthon (1497-1560)²³ – um *eminente humanista*,²⁴ na Universidade em Wittenberg (1518), que é considerada *a Meca do protestantismo*;²⁵ Pedro Mártir Vermigli (1500?-1562), em Oxford (1548); Jerônimo Zanchi (1516-1590), em Estrasburgo (1553) e depois em Heidelberg (1568); Conrado Gesner, em Zurique e Teodoro Beza (1519-1605),²⁶ em Genebra (1558), continuaram dando ênfase ao pensamento aristotélico, ainda que não do mesmo modo escolástico.²⁷

Nesse tipo de formação, a lógica dedutiva de Aristóteles tinha grande ênfase, bem como o seu aspecto sistemático formal, contribuindo para a elaboração de um pensamento sistemático e coeso. A ortodoxia protestante demonstrou ser possível utilizar a filosofia aristotélica sem os pressupostos da Teologia romana.

B. A controvérsia protestante

“As controvérsias do século 17 eram inevitáveis no desenvolvimento da vida da igreja”, conclui Leith.²⁸ De fato, quando a Reforma proclamou o direito do juízo privado, num primeiro momento, estava rejeitando a autoridade final da igreja; num segundo momento, inevitavelmente, estava contribuindo para a existência de compreensões diferentes

dentro do próprio protestantismo, o que de fato houve... Portanto, a disputa entre Lutero e Zuínglio a respeito da Santa Ceia (1529) e as controvérsias calvinistas posteriores referentes à predestinação (Dort), fomentaram de maneira acentuada a necessidade de uma maior sistematização doutrinária, cada vez mais minuciosa.²⁹ Acrescente-se a isso um inimigo comum existente: a Igreja Romana, que, por meio da contrarreforma – no espírito do Concílio de Trento (1545-1563) –, recuperava terreno desde meados do século 16, sendo os jesuítas instrumentos poderosos³⁰ para “reconverter os adeptos do Protestantismo”,³¹ tendo o reforço do Index (1543) e da Inquisição.³²

C. A confiança na razão

Os teólogos posteriores à Reforma estavam mais abertos às exigências da razão, dispostos a examinar as implicações decorrentes desta ou daquela doutrina, procurando manter um sistema coerente, que pudesse ser compreendido e ensinado. Um perigo evidente é a tentativa, ainda que nem sempre consciente, de reduzir a vida cristã à razão, esquecendo-se que ela é mais do que isso.³³ Todavia, não nos parece que era este o seu desejo; antes, partindo do princípio de que Deus é senhor de todo o saber, de toda a verdade,³⁴ lançaram-se em sua busca, compreendendo que tal tarefa é uma prerrogativa do homem.

D. A preservação da sã doutrina

O objetivo dos teólogos desse período foi preservar a doutrina bíblica de heresias, principalmente das heresias

romanas, apresentando um todo sistematizado que pudesse servir de manual doutrinal e confessional da igreja. “O elemento doutrinário tornou-se muito mais importante para a ortodoxia do que para a Reforma, em que o elemento espiritual sempre teve mais valor do que as doutrinas fixas.”³⁵ “Os limites entre as diversas confissões foram definitivamente colocados. Cada igreja estava particularmente ocupada com a doutrina pura.”³⁶ De um modo especial, na Alemanha, três grandes denominações se consolidaram – luteranos, católicos e calvinistas –, considerando, portanto, a grande necessidade de distinguirem-se entre si, apresentando o seu sistema doutrinário de maneira precisa e razoável.³⁷

É nesse contexto que se acham inseridos alguns dos principais Credos protestantes, que contribuíram de maneira inestimável para a preservação doutrinária do Protestantismo histórico.³⁸

É digno de menção que, no período de controvérsias em que o lado oposto apresenta um sistema doutrinário solidamente elaborado, o oponente tende a seguir um destes caminhos: ou apela para o sentimento, fugindo de qualquer sistematização doutrinária, ou tenta elaborar um sistema tão bom ou melhor do que o outro, partindo de um quadro de referência diferente.

Como temos insistido, no escolasticismo os teólogos estavam interessados em reproduzir de modo coerente e abrangente a riqueza da revelação bíblica, penetrando nos pormenores das Escrituras, gerando um maior conhecimento da Palavra de Deus. Como filho indesejado deste desiderato, surgiram as discussões infundáveis de pontos nem sempre relevantes,³⁹ que contribuíam para o radicalismo, a intolerância e a perda do espírito bíblico, que era comum aos

reformadores... Deste modo, o problema não estava simplesmente na formulação doutrinária, que era uma necessidade presente, mas sim nos exageros havidos, fruto, muitas vezes, de um coração sincero, porém sem maior discernimento. Outras vezes, acredito que certas posições intransigentes eram tomadas no calor da disputa, que tinham, por fim, preservar a igreja do que era considerado herético. Contudo, apesar dos ideais nobres, com muita frequência o que restava era um ministério vazio e um enfraquecimento espiritual da igreja.

Nichols comenta:

O enfraquecimento religioso e as contínuas disputas teológicas entre luteranos e calvinistas explicam o papel obscuro do protestantismo alemão nos primeiros anos da Guerra dos trinta anos. (...) É assim que encontramos a vida religiosa do protestantismo alemão depois de 1648, terrivelmente enfraquecida. Esta situação era a mesma, tanto entre os luteranos como entre os reformados. O ministério era pobre quanto à religião pessoal. A ortodoxia era considerada a característica mais importante de um ministro.⁴⁰

E. “A fé explícita”

Devemos ressaltar que, ao mesmo tempo em que a doutrina cristã precisava ser apresentada de maneira mais completa possível, considerando a autonomia individual proclamada pela Reforma, esses ensinamentos deveriam ser inteligíveis ao cristão mais simples, para que ele pudesse filiar-se à igreja, conhecendo o que ela cria e ensinava.

Calvino já combatera a “fé implícita” (*fides implicita*)⁴¹ que era patente na Teologia católica –, declarando que a nossa fé

deve ser “explícita” (*fides explicita*). No entanto, Calvino ressalta que pelo fato de que nem tudo foi revelado por Deus, bem como pela nossa ignorância e pequenez espiritual, muito do que cremos permanecerá nesta vida de maneira implícita.

Calvino, depois de um extenso comentário, nos diz:

Certamente que não nego (de que ignorância somos cercados!) que muitas cousas nos sejam agora implícitas, e ainda o hajam de ser, até que, deposta a massa da carne, nos hajamos achegado mais perto à presença de Deus, cousas essas em que nada pareça mais conveniente que suspender julgamento, mas firmar o ânimo a manter a unidade com a igreja.⁴² Com este pretexto, porém, *adornar com o nome de fé a ignorância temperada com humildade é o cúmulo do absurdo. Ora, a fé jaz no conhecimento de Deus e de Cristo (Jo 17.3), não na reverência à igreja.*⁴³ (Grifos meus.)

Em outro texto: “Que costume é esse de professar o Evangelho sem saber o que ele significa? Para os papistas, que se deixam dominar pela fé implícita, tal coisa pode ser suficiente. Mas para os cristãos não existe fé em que não haja conhecimento”.⁴⁴

Pelas palavras de Calvino, podemos observar a necessidade latente do ensino e estudo constantes da Palavra de Deus, a fim de que cada homem, sendo como é, um ser responsável, tenha condições de se posicionar diante de Deus de maneira consciente; a fé explícita é patenteada pela igreja por meio do ensino da Palavra.⁴⁵

Tillich, interpretando esse fato, diz:

Cada indivíduo deve ser capaz de confessar os próprios pecados, experimentar o significado do arrependimento, e se tornar certo de sua salvação em Cristo. Essa exigência gerava um problema no Protestantismo. Significava que todas as pessoas precisavam ter o mesmo conhecimento básico das doutrinas fundamentais da fé cristã.

No ensino dessas doutrinas não se emprega o mesmo método para o povo comum e para os candidatos às ordens, ou para os futuros professores de Teologia, com a prática do latim e grego, da história da exegese e do pensamento cristão. Como se pode ensinar a todos? Naturalmente, apenas se tornarmos o ensino extremamente simples.⁴⁶

Essa necessidade determina o uso cada vez mais evidente da razão, a fim de apresentar de modo mais razoável possível a doutrina e, ao mesmo tempo, de maneira simples. Eis dois marcos do ensino ortodoxo: *amplitude* e *simplicidade*. O ser humano é responsável diante de Deus; ele dará contas de si mesmo ao seu Criador; portanto, tendo oportunidade, ele precisa conhecer devidamente a Palavra de Deus em toda a sua plenitude revelada.

Nesse período são compostas diversas “Confissões”, que, além de visar preservar a sã doutrina, objetivavam tornar clara e objetiva a fé dos crentes. Essas declarações de fé precisavam ser, até certo ponto, completas. Entretanto, precisavam ao mesmo tempo ser simples, para que o crente comum (não iniciado nas questões teológicas) pudesse entender o que estava sendo dito. Confrontando este ensinamento com a Palavra de Deus, o crente teria, assim, uma compreensão bíblica da sua fé. Nesse contexto, e com objetivos eminentemente didáticos, surgem os catecismos (gr. κατηχέω = “ensinar”, “instruir”, “informar”. Cf. Lc 1.4; At 18.25; 21.21,24; Rm 2.18; 1Co 14.19; Gl 6.6.), constituídos, ainda que não exclusivamente, com perguntas e respostas. Os catecismos visavam servir para instruir as crianças e os adultos;⁴⁷ este é o motivo que contribuiu decisivamente para a proliferação de catecismos, sendo que a maioria deles jamais passou da forma manuscrita, visto que muitos pastores os

elaboravam apenas para a sua congregação local, visando atender as suas necessidades doutrinárias.⁴⁸

Lutero exerceu poderosa influência por meio de seus Catecismos: O *Catecismo maior* (abril de 1529) e, principalmente, O *Catecismo menor* (maio de 1529), ambos escritos em alemão. No prefácio do *Catecismo menor*, Lutero declara os motivos que o levaram a redigir este Catecismo e apresenta também sugestões de como ensiná-lo à congregação. No decorrer dos sete capítulos, ele quase sempre inicia dizendo: “*Como o chefe de família deve ensiná-lo à sua casa*” ou: “*Como o chefe de família deve ensiná-lo com toda a simplicidade à sua casa*” e expressões similares.

Transcreverei apenas o que Lutero disse a respeito das suas motivações:

A lamentável e mísera necessidade experimentada recentemente, quando também eu fui visitador,⁴⁹ é que me obrigou e impulsionou a preparar este catecismo ou doutrina cristã nesta forma breve, simples e singela. Meu Deus, quanta miséria não vi! O homem comum simplesmente não sabe nada da doutrina cristã, especialmente nas aldeias. E, infelizmente, muitos pastores são de todo incompetentes e incapazes para a obra do ensino (...). Não sabem nem o Pai-nosso, nem o Credo, nem os Dez Mandamentos.⁵⁰

Apesar de exageros de ênfase, conforme já mencionamos, não devemos nos esquecer de que nesse período há evidências de uma viva e sólida piedade cristã.⁵¹ Isto se torna ainda mais patente quando encontramos na obra do pai do Pietismo, Ph. J. Spener (1635-1705), *Pia desideria* (1675), o reconhecimento da piedade de Johann Gerhard (1582-1637), tido como um dos maiores teólogos luteranos da ortodoxia. Spener o chama de “piedoso teólogo”.⁵²

Mais surpreendente ainda é a citação da obra de Gerhard, *Harmonie evangelistarum* (1627), feita por Spener:

Aqueles que não têm o verdadeiro amor a Cristo e negligenciam a prática da piedade, esses não alcançam o pleno conhecimento de Cristo e a mais rica concessão do Espírito Santo. Para se obter o verdadeiro, vivo, ativo e salutar conhecimento das coisas divinas, não é suficiente ler e estudar as Escrituras. Aí é preciso que se acrescente o amor de Cristo, ou seja, que haja o cuidado de não pecar contra a consciência – do contrário, levanta-se uma barreira contra o Espírito Santo – e que se busque com afinho a vida piedosa.⁵³

Spener dá tratamento semelhante a outro teólogo luterano, um dos principais representantes do Escolasticismo protestante do século 17, Abraão Calovius (1612-1686), conhecido por sua piedade, bem como por um espírito polêmico e exclusivista.⁵⁴ Spener faz uma extensa citação de sua obra, *Paedia Theologica de Methodo Studdi Theologici* (1652), aconselhando os estudantes de Teologia a seguirem a orientação de Calovius.⁵⁵

Desse período, entre outros teólogos de grande importância, destacam-se:

1) Johann Gerhard (1582-1637): luterano, que lecionou em Jena de 1616 até a sua morte em 1637. Gerhard é conhecido por sua piedade e erudição, sendo considerado o maior teólogo luterano depois de Lutero e Martinho Chemnitz (1522-1586).⁵⁶ Gerhard sentiu a necessidade de apresentar de forma sistematizada a Teologia luterana em oposição à calvinista.⁵⁷ Assim, ele escreveu uma obra de nove volumes, publicada em Jena, intitulada *Loci Communes Theologici* (1610-1622) (*Lugares comuns da Teologia*),⁵⁸ que foi considerada “o apogeu da Teologia dogmática luterana”,⁵⁹

permanecendo durante muitos anos como um clássico da Teologia luterana.⁶⁰

Nesse seu trabalho, Gerhard analisou exaustivamente a doutrina evangélica. Ele “organizou a Teologia de conformidade com o método sintético (...) cada doutrina foi tratada por sua vez, considerando-se tudo quanto a Bíblia dizia a respeito de cada tópico. Não houve tentativa de fazer da Teologia um sistema filosófico. Cada doutrina foi colocada em relacionamento com outras doutrinas, especialmente com a doutrina principal: o evangelho do perdão dos pecados, por causa da morte de Jesus na cruz”.⁶¹

A obra de Gerhard moldou a Teologia luterana do século 18, permanecendo por muitos anos como uma exposição clássica da Teologia luterana. Rudolf Otto (1869-1937) diz que a partir de Gerhard a Teologia luterana tornou-se mais racionalista.⁶²

2) François Turretin: com Turretin a ortodoxia protestante reformada alcançou seu ponto mais alto de sistematização. Turretin foi um teólogo suíço, filho do pastor calvinista Benedito Turretin (1588-1631), natural de Zurique, seguidor da Teologia de Dort (1618-1619),⁶³ e professor de Teologia em Genebra (1618),⁶⁴ tornando-se um polemista de renome. Benedito, mesmo não tendo sido delegado em Dort, redigiu, juntamente com outros três pastores de Genebra, uma carta, enviando-a ao Sínodo de Dort (6/10/1618), demonstrando a sua posição antiarminiana.⁶⁵ Ele foi representante da igreja de Genebra no Vigésimo Terceiro Sínodo Nacional da Igreja Reformada na França, realizado em Alès (1º/10/1620), contribuindo para o triunfo do decreto de Dort entre os calvinistas na França, quando os *Cânones de Dort* (1619) e a *Confissão francesa* (1559)⁶⁶ foram adotados –

por serem considerados em total harmonia com a Palavra de Deus – e todos os ministros e presbíteros juraram solenemente defendê-los.⁶⁷

François seguiu as pegadas de seu pai. Foi pastor da congregação italiana em Genebra (1647/1648).⁶⁸ Ele pregava com igual facilidade em latim, francês e italiano. Depois de um breve pastorado em Lyons, retornou a Genebra como professor de Teologia, permanecendo nesta função até sua morte (1653-1687). Por vários aspectos, Turretin é filho teológico da Academia de Genebra e do Sínodo de Dort.⁶⁹

François Turretin – o campeão da ortodoxia calvinista no século 17 –, é um legítimo representante do “escolasticismo protestante” calvinista. Ele, juntamente com John Henry Heidegger, de Zurique (1633-1698) e o Rev. Lucas Gernler, de Basileia (1625-1675), elaborou a *Formula Consensus Helvética* (1675),⁷⁰ a qual negava a “expição universal”. Este documento foi a última Confissão doutrinária da Igreja Reformada na Suíça, encerrando assim o período de “Credos calvinistas”. Mesmo não estendendo sua autoridade além da Suíça, essa *Fórmula* é de grande relevância para a história da Teologia protestante⁷¹ e para o fortalecimento da união entre os reformados nos cantões suíços.⁷² Ela tem sido chamada de “Símbolo secundino”, “Fórmula Antissalmuriensis”, ou “Antiamyraldensis” em razão do combate à Teologia de Moisés Amyraut da escola de Saumur.⁷³ Nesta Confissão, encontramos uma reafirmação das doutrinas de Dort, com ênfase especial na “expição limitada”.

A principal obra de Turretin foi o “[lúcido e competente manual de Teologia sistemática]”,⁷⁴ *Institutio Theologiae Elencticae* (Genebra, 1679-1685,⁷⁵ 2ª. ed., 1688 em três volumes; republicada em latim em 1847-1848, em

Edimburgo⁷⁶ e Nova York),⁷⁷ que visava “consolidar e preservar a Teologia reformada”.⁷⁸ Nesse tratado teológico Turretin expõe a Teologia reformada de forma sistemática, lógica, precisa e científica; o seu método revela conhecimento de Aristóteles e de Tomás de Aquino.⁷⁹ A *Institutio* “é a mais importante obra de Teologia sistemática escrita em Genebra durante o século 17”.⁸⁰ O trabalho de Turretin, sem perigo de cometermos algum exagero, é uma das obras mais completas e precisas do pensamento reformado.

Resumindo o pensamento de Turretin a respeito da Bíblia, destacamos que na *Institutio* ele dedica 123 páginas às sagradas Escrituras, tratando o assunto por meio de 20 perguntas, tais como: “A Palavra de Deus era necessária à revelação verbal?”; “A necessidade da Escritura: era necessário que a Palavra de Deus fosse completamente escrita”; “A autoridade das Escrituras sagradas: são as santas Escrituras verdadeiramente autênticas e divinas?”. Podemos perceber que Turretin não apresentou novas contribuições na questão da autoridade bíblica; ele segue de modo natural o pensamento de Calvino e das confissões reformadas, especialmente a de Westminster. Ele diz que um ponto característico de todas as “igrejas ortodoxas” é a afirmação de que a revelação da Palavra de Deus ao homem é absoluta e necessária para a salvação.⁸¹ Seguindo os mesmos princípios da Confissão de Westminster, sustenta que as dúvidas teológicas devem ser decididas à luz dos originais bíblicos, o mesmo fazendo quando houver divergências nas traduções.⁸² As traduções são essenciais para a vida da igreja conforme a História tem demonstrado;⁸³ contudo, elas não são inspiradas por Deus.⁸⁴ Como a nossa fé está fundamentada nas Escrituras, a igreja deve ter como seu propósito fundamental

preservar a Bíblia incólume contra os ataques daqueles que querem negar a sua autoridade.⁸⁵ As traduções devem sempre retornar às fontes (originais) porque estas foram ditadas por Deus, sendo por isso infalíveis.⁸⁶ Todas as versões são fluxos; o texto original é a fonte de onde eles fluem.⁸⁷ Ainda que as versões possam conter erros elas não se equivocam no que diz respeito à doutrina. Assim, a nossa fé não se apoia sobre as palavras, mas materialmente sobre a substância das doutrinas ali ensinadas.⁸⁸ A conformidade para com o original é diferente de igualdade. Qualquer versão (contanto que fiel) realmente é conformável ao original porque tem substancialmente a mesma doutrina. Todavia, não é igual ao original porque é um trabalho humano expresso numa linguagem humana e não divina.⁸⁹ Se uma versão pudesse conter a pura Palavra de Deus em palavras divinas, nenhuma correção poderia ser feita; porém, como compete a nós colocar em palavras humanas a Palavra de Deus, segue que pode admitir-se a necessidade de correção, não com respeito à própria doutrina (que ainda permanece a mesma), mas com respeito às condições que, especialmente em passagens difíceis e obscuras, podem ser traduzidas diferentemente por pessoas diferentes de acordo com a medida do dom de Cristo.⁹⁰

As Escrituras são suficientes para conduzir-nos em nossa fé e prática, tornando-nos perfeitos na prática de boas obras.⁹¹

A *Institutio* exerceria mais tarde uma forte influência na Teologia de Princeton, por meio do seu primeiro professor, Archibald Alexander (1772-1851) – apreciador de John Locke (1632-1704) e da filosofia do senso comum⁹² –, que a adotaria como livro-texto no Seminário de Princeton, desde a sua

fundação em 1812. Charles Hodge, que fora aluno e sucessor de Alexander, lecionando Teologia exegética e didática na mesma instituição (1840-1878),⁹³ adotou também o livro de Turretin,⁹⁴ tendo profundo respeito por este. Em 1845, Hodge escrevera a respeito de Turretin: “... No todo, o melhor escritor de Teologia sistemática que conhecemos. Não obstante a tintura de escolasticismo que está presente em sua obra, ela se adapta, de modo admirável, à situação atual da Teologia em nosso país”.⁹⁵ Na sua Teologia sistemática, publicada posteriormente, Turretin é citado com alguma frequência como um dos fundamentos de suas conclusões.⁹⁶ É sempre bom lembrar que A. G. Simonton (1833-1867), aluno de Hodge,⁹⁷ estudou Teologia nesta obra, já que a Teologia sistemática de Hodge⁹⁸ – ainda em fase de elaboração –, só substituiria o livro de Turretin a partir de 1872-1873.⁹⁹

Boanerges Ribeiro (1919-2003) resume: na sua obra, “Turretin refuta Arminius quanto ao livre-arbítrio; Amyraut, quanto à natureza da expiação; Lutero, quanto aos sacramentos; a Igreja de Roma e os racionalistas, quanto à natureza e autoridade da Bíblia”.¹⁰⁰

Lembrando a observação de Tillich, devemos ter em mente que a ortodoxia protestante “É a sistematização e a consolidação das ideias da Reforma, desenvolvidas em contraste com a contrarreforma”.¹⁰¹

Esse período trouxe a elaboração e sistematização da Teologia protestante, todavia, acarretou a reação pietista que enfatizava mais precisamente o aspecto emotivo da fé cristã.

É fato, também, que a ortodoxia protestante num estágio posterior, mesmo sem jamais ter ensinado isso, impulsionou a preocupação puramente doutrinária, acarretando uma

estagnação espiritual, marcada por um formalismo vazio: ortodoxia doutrinária e heterodoxia vivenciada.

Por certo, insistimos, este não era o desejo dos reformadores, nem dos teólogos ortodoxos do século 17, mas o fato é que a ortodoxia contribuiu na pavimentação do caminho para o racionalismo. Por outro lado, todos os movimentos teológicos posteriores sempre estiveram dependentes da ortodoxia clássica. O Pietismo, como veremos, tentará subjetivá-la; O Liberalismo – cada grupo com sua ênfase específica – tentará superá-la, tendo a razão como elemento norteador de toda a sua Teologia. Nós, reformados, somos herdeiros de muitíssimos de seus conceitos, os quais devem ser preservados, sempre em atenção ao Verbo divino, sustentando uma fé viva em Cristo, que se manifeste em nossa doutrina e vida.

1 G. K. Chesterton (1874-1936), *Ortodoxia*, 5ª. ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1974, p. 50.

2 Encontramos apenas o verbo ὀρθοδόξειν em Aristóteles, com o sentido de “reta opinião” (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural [Os Pensadores, v. IV], 1973, VII.8, 1151a19, p. 368). Platão nos fala do “reto juízo” (“mente reta”) (νοῦς ὀρθός) (*Fedro*. São Paulo: Abril Cultural [Os Pensadores, v. III], 1972, 73ª, p. 82). Eusébio de Cesareia, c. 325 d.C., usou a palavra “ortodoxia” com alguma frequência, referindo-se a Irineu, Clemente e Orígenes, como aqueles que representavam a “ortodoxia da igreja” (Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*. Madri: La Editorial Catolica, S.A. [Biblioteca de Autores Cristianos, vols. 349 e 350], 1973, III.23.2/VI.2.14; VI.36.4 [doravante citado como *HE*]); Eusébio também fala da *verdadeira ortodoxia* (*HE*, III.25.7); *ortodoxia apostólica* (*HE*, III.31.6; 38.5); *ortodoxia da santa fé* (*HE*, IV. 21/v. 22); “*ortodoxia eclesiástica*” (*HE*, VI.18.1); *autores ortodoxos* (*HE*, v. 27).

Dionísio – convertido por Paulo em Atenas, que se tornara bispo de Corinto –, escreve carta às igrejas, as quais Eusébio diz que eram *catequeses de ortodoxia* (HE, IV. 23.2). Berilo, bispo de Bostra, entre os árabes, *opinava retamente* (HE, VI.33.2).

3 ...ὁρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου... O Novo Testamento oferece-nos outros textos que insistem no ensino do verdadeiro Evangelho, conforme o estabelecido por Deus em sua Palavra (ver Rm 16.17; 1Co 15.1-11; 2Co 11.2; Gl 1.6-9; 2Tm 2.15; 4.3-4).

4 In: *Cartas de Santo Inácio de Antioquia*, 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984, p. 53.

5 In: *Cartas de Santo Inácio de Antioquia*, p. 80. Mais tarde, c. 325, Eusébio de Cesareia usaria a expressão aludindo aos ensinamentos de Paulo de Samosata (ver Eusebio de Cesarea, HE, VII.28.2; 29.1; 30.1) e àqueles que se desviaram das Escrituras para ensinamentos “heterodoxos” (HE, VI.12.2). O bispo de Roma, Vitor, tentando disciplinar as igrejas da Ásia, alegou que elas eram heterodoxas (HE, v. 24.9).

Como sabemos, Paulo de Samosata, bispo de Antioquia por volta do ano 260, foi o grande difusor do chamado *Monarquianismo dinâmico*. Ele ensinava que Jesus era originariamente um mero homem (Eusébio, HE, v. 28.2; VII.27.2), sendo elevado a uma posição superior no batismo, quando recebeu o poder (δύναμις) do céu. Este poder, que passou a residir na pessoa humana de Jesus, qualificou-o para uma tarefa especial. Assim, Jesus foi elevado a uma posição intermediária entre Deus e os homens, no entanto, Jesus não é essencialmente divino. A consciência de ser o portador do Logos foi crescendo gradativamente em Jesus a partir do seu batismo. O Logos o capacitou a exercer um ministério especial e era ele quem controlava todas as palavras e obras de Jesus.

Jesus era o filho adotivo de Deus; portanto, a sua “divindade” era apenas de honra, de adoção e *não de essência*; ela ocorre pela graça.

Seus ensinamentos foram condenados no Sínodo de Antioquia (268), sendo ele excomungado (Eusébio, HE, VII.29.1). Eusébio diz que Paulo “caiu (...) da ortodoxia da fé” (HE, VII.30.18) (ver mais detalhes

em Hermisten M. P. Costa, *Introdução à cristologia*. São Paulo, 2000, p. 8ss).

6 Ver Hermisten M. P. Costa, *A inspiração e inerrância das Escrituras: uma perspectiva reformada*, 2ª ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008.

7 Ver Orthodoxy. In: Rev. John M'Clintock; James Strong, org. *Cyclopaedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*. Nova York: Harper & Brothers, Publishers, Franklin Square, 1894, v. VII, p. 460 (doravante citado como *CBTEL*). Devemos nos lembrar que os pais da igreja e alguns concílios usavam com certa frequência a expressão “cânon” (κανών) para distinguir os ensinamentos da igreja cristã das heresias que surgiam. Para uma substancial documentação sobre isto, ver Hermisten M. P. Costa, *A inspiração e inerrância das Escrituras: uma perspectiva reformada*, *passim*.

8 Ver Orthodoxy. In: Philip Schaff, org. *RED.*, v. II, p. 1.707a.; Orthodoxy. In: *CBTEL*, VII, p. 460b. J. I. Packer, Ortodoxia. In: *EHTIC*, III, p. 70.

9 Hugh Trevor-Roper, *A formação da Europa cristã*. Lisboa: Editorial Verbo (s.d.), p. 143.

10 Como sabemos, a palavra “Escolasticismo” fora empregada de maneira depreciativa pelos humanistas para designar a filosofia medieval. A palavra “escolástica” provém do grego σχολαστικός (desocupado, vagaroso, dedicar todo o tempo ao aprendizado) que é derivado de σχολάζω (estar ocioso, consagrar o seu descanso a, ser discípulo, etc.) e σχολή (descanso, repouso, estudo). A palavra foi usada pelos humanistas de modo impreciso e pejorativo (ver Alister McGrath, *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à Teologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005, p. 70-71). Quanto à palavra, como já fizemos menção algures, podemos observar o seguinte: na Idade Média, há, de certa maneira, um retorno à ideia grega, considerando o trabalho – no sentido manual (βαναυσία), “arte mecânica”, como sendo algo degradante para o ser humano (βαναυσία está associada à “vida e hábitos de um mecânico”; metaforicamente é aplicada a “mau gosto” e “vulgaridade” (ver Liddell; Scott, *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1935, p. 128b), e inferior à (σχολή), ao ócio, descanso, repouso, à vida contemplativa e

ociosa (σχολάζω), por um lado, e à atividade militar pelo outro. Na visão de Tomás de Aquino, conforme vimos, o trabalho era, no máximo, considerado “eticamente neutro” (ver Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967, p. 52ss.). Segundo a Igreja Católica, “a finalidade do trabalho não é enriquecer, mas conservar-se na condição em que cada um nasceu, até que desta vida mortal passe à vida eterna. A renúncia do monge é o ideal a que toda a sociedade deve aspirar. Procurar riqueza é cair no pecado da avareza. A pobreza é de origem divina e de ordem providencial”, interpreta Pirenne (H. Pirenne, *História econômica e social da Idade Média*, 6ª. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982, p. 19).

Ainda na Idade Média, a posição ocupada pelo trabalho era regida pela divisão gradativa de importância social: oradores (eclesiásticos), defensores (guerreiros) e lavradores (agricultores). Desta maneira, os eclesiásticos, no seu ócio e abstrações “teológicas”, é que tinham a prioridade, ocupando um lugar preeminente.

“Escolástica” como “filosofia cristã da Idade Média” (Escolástica. In: N. Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, 2ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982, p. 326a) era empregada na Idade Média para se referir à “filosofia da escola”, a qual se esmera por sua precisão. O seu maior representante é, indiscutivelmente, Tomás de Aquino. O pensamento escolástico, com suas variáveis, permaneceu do século 9º. até o 15-16. O termo “Escolástica” é usado por derivação para “toda filosofia que assuma a tarefa de ilustrar e defender racionalmente determinada tradição ou revelação religiosa” (Escolástica. In: N. Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, p. 326b). Por outro lado, a palavra às vezes é empregada de modo pejorativo. No caso da designação “Escolasticismo protestante”, creio ser este o espírito. No entanto, devemos estar sempre atentos ao sentido real de precisão, coerência e consistência que o adjetivo envolve (ver John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*. São Paulo: Pendão Real, 1997, p. 172-173). Lalande comenta: “No sentido pejorativo, diz-se quer daquilo que apresenta um caráter exagerado de formalismo (excesso de divisões, de distinções, de raciocínio *in verbis*); quer do que manifesta um ar de espírito escolar, uma tendência para se fechar

em teses ou questões tradicionais formuladas de uma vez por todas, em vez de se renovar pelo contato imediato da observação e da vida” (Escolástica, André Lalande, *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 318) (ver Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, 2^a ed. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1993, p. 67ss).

11 Cf. Bengt Häggglund, *História da Teologia*. Porto Alegre, RS: Casa Publicadora Concórdia, 1973, p. 259, 263; Arthur C. Piepkorv, Orthodoxy. In: *Encyclopaedia Britannica*, 1973, v. 16, p. 1.126a; Carl E. Braaten, Prolegômenos à dogmática cristã. In: Carl E. Braaten; Robert W. Jenson, org. *Dogmática cristã*. São Leopoldo, RS: Sinodal, v. I, 1990, p. 57. Ver Jan Rohls, *Reformed Confessions: theology from Zurich to Barmen*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998, p. 9.

12 Cf. Arthur C. Piepkorv, Orthodoxy. In: *EB.*, 1973, v. 16, p. 1.126b. Leith, McGrath e Piepkorv tomam como ponto de partida para a definição deste período o ano da morte de Calvino (1564) (ver John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*. São Paulo: Pendão Real, 1997, p. 171; Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, p. 69; Arthur C. Piepkorv, Orthodoxy. In: *EB.*, 1973, XVI, p. 1.126b). McGrath acentua que o período entre 1559-1622 é caracterizado pela ênfase doutrinária (Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, p. 70). Estes pequenos contrastes servem para ilustrar a observação do luterano Braaten, de que “a ortodoxia do cristianismo reformado estava definida com muito menos clareza do que a luterana” (Carl E. Braaten, Prolegômenos à dogmática cristã. In: *Dogmática cristã*, v. I, p. 57). Segundo Muller, a *Ortodoxia* pode ser dividida em três períodos: *Ortodoxia primitiva*: (c. 1565-1640); *Alta ortodoxia*: (c. 1640-1700) e *Ortodoxia tardia*: (c. 1700-1790) (Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1987, v. 1, p. 14ss; 42-52).

13 Hugh R. Mackintosh, *Corrientes Teológicas Contemporâneas: De Schleiermacher a Barth*. Buenos Aires: Methopress Editorial, 1964, p. 20. Conforme Muller, essa designação descreve “o lado técnico e acadêmico do processo de institucionalização da doutrina

protestante” (Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, v. 1, p. 17).

14 George E. Ladd, *Teologia do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: Juerp, 1985, p. 14.

15 Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*. Nova York: Charles Scribner’s Sons, 1964, v. II, p. 188.

16 Sobre a questão da Teologia e piedade, ver Hermisten M. P. Costa, *Teologia sistemática: prolegômena*. São Paulo, 2000.

17 W. Robert Godfrey, Calvino e o Calvinismo nos países baixos. In: W. Stanford Reid, org. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*, p. 133.

18 Paul Tillich, *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 1988, p. 251. Do mesmo modo entende John H. Leith (ver *Creeds of the Churches*. Nova York: Anchor Books, 1963, v. I, p. 308-309).

19 Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*. São Paulo: Aste, 1986, p. 36.

20 Bernhard Lohse, *A fé cristã através dos tempos*, 2ª ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1981, p. 231.

21 Ver Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of The European Reformation*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1993, p. 191ss. Abbagnano coloca a questão nestes termos: “Os platônicos viam no platonismo a síntese do pensamento religioso da Antiguidade e, por conseguinte, no regresso ao platonismo, a condição do renascimento religioso. Os aristotélicos viam no aristotelismo o modelo de Ciência naturalista e, por conseguinte, no regresso ao naturalismo, o renascimento da pesquisa na natureza” (Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1984, v. 5, § 360, p. 109).

22 Ver Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía*. Madri: La Editorial Catolica, 1966, v. III, p. 101ss.; Johannes Hirschberger, *História da Filosofia moderna*, p. 26ss.; Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, v. 5, § 353, p. 90ss.; § 360, p. 109ss; Federico Klimke; Eusebio Colomer, *Historia de la Filosofía*, 3ª ed. Barcelona: Editorial Labor, 1961, p. 385ss.

23 “De caráter conciliador e amante da erudição, Melanchthon não rompe com o humanismo da pré-reforma. Por isso, os estudos de nível secundário na Alemanha não deixam de ter, em sua época, analogias com os dos colégios católicos” (Maurice Debesse, *A Renascença*: In:

Maurice Debesse; Gaston Mialaret, organizadores, *Tratado das Ciências pedagógicas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo, 1977, v. II, p. 234). Todavia, as escolas protestantes desempenharam um relevante papel social e religioso. O historiador Paul Monroe (1869-1947) diz: «Nenhuma prova mais concludente pode ser citada para demonstrar a eficiência das escolas protestantes como fatores de reforma dos males sociais e eclesiásticos e de estabelecimentos de igrejas, do que a adoção dos mesmos meios por parte da Igreja Católica Romana» (Paul Monroe, *História da educação*, 11ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 183). A Reforma teve uma influência maior sobre a educação do que o Humanismo (cf. René Hubert, *História da pedagogia*, 2ª ed (refundida). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967, p. 41). Melanchthon tinha um caráter sistemático; ele contribuiu, a despeito do pensamento contrário de Lutero(*), para a revitalização do pensamento de Aristóteles na Alemanha, limitando, contudo, o seu aristotelismo à dialética, à retórica e à filosofia prática, apresentando excelente contribuição no campo da ética a partir do seu comentário da Ética de Aristóteles, intitulando-o de *Philosophiae Moralis Epitome* (1535) (cf. Johannes Hirschberger, *História da Filosofia moderna*, p. 33; Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VII, p. 369-370). Ele estimulou, em Wittenberg, o estudo das matemáticas, da política; das línguas grega, hebraica e latina, bem como de historiadores e oradores da Antiguidade (ver também Guillermo Fraile, *História da Filosofia moderna*, p. 138ss.). Melanchthon, como já vimos em outro ponto, foi quem escreveu a primeira obra de Teologia sistemática do período da Reforma, intitulada *Loci Comunnes* (abril de 1521) (*Loci Communes*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1992). Nela Melanchthon segue a ordem da Epístola aos Romanos (ver Philip Schaff, *History of the Christian Church*, v. VII, p. 368-370; L. Berkhof, *Introducción a la Teología Sistemática*. Grand Rapids, Michigan: T.E.L.L., 1932, p. 79).

(*) Sobre Aristóteles, Lutero disse: “Quem quiser filosofar sem perigo em Aristóteles precisa antes tornar-se bem tolo em Cristo” (Martinho Lutero, O debate de Heidelberg [1518]. In: *Martinho Lutero: obras seleccionadas*. São Leopoldo/Porto Alegre, RS: Sinodal/Concórdia,

1987, v. 1, tese 29, p. 39). “Se Aristóteles tivesse conhecido o poder absoluto de Deus, ter-lhe-ia sido impossível afirmar que a matéria permanece por si mesma” (Martinho Lutero, O debate de Heidelberg [1518]. In: *idem, ibidem*, tese 34, p. 39-40). No entanto, conforme assinala John H. Gerstner, “Lutero reconhecia o valor do filósofo grego para a política, a retórica, e assuntos semelhantes” (John H. Gerstner, A doutrina da igreja sobre a inspiração bíblica. In: James M. Boice, org. *O alicerce da autoridade bíblica*, p. 38).

24 G. Fraile, *História da Filosofia moderna*, p. 139. Mesmo havendo dúvida em determinados círculos protestantes a respeito do humanismo, Melanchthon insistia: “Quem quer que hoje, sob pretexto da religião, abomina as boas letras, é mais feroz do que um urso e mais ímpio do que jamais foram os epicureus turcos” (*Apud* N. Abbagnano; A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, novena reimpressão. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 260). Kristeller afirma que “Melanchthon, o defensor da retórica contra a filosofia que, por muitos aspectos da Alemanha luterana, teve mais influência do que o próprio Lutero e foi responsável pela tradição humanística nas escolas protestantes alemãs até o século 19” (Paul Kristeller, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70 [1995], p. 90).

25 Cf. René Hubert, *História da pedagogia*, p. 44.

26 Sob a influência de Beza, a lógica silogística de Aristóteles veio a ser um componente essencial no currículo da Academia de Genebra (ver Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of The European Reformation*, p. 194). Beza exerceu uma influência considerável sobre os reformados; ele, que sucedeu a Calvino na Academia de Genebra, lecionando Teologia durante quarenta anos (1559-1599) e escrevendo, entre outras obras, *Tractationes Theologicae* (1570-1582) (3 vols.), na qual expôs a Teologia reformada, usando a lógica aristotélica (ver Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, p. 72).

27 Cf. R. J. Vandermolén, Escolasticismo protestante. In: Walter A. Elwell, org. *EHTIC*, v. II, p. 43.

28 John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 172.

29 Ver Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, p. 70.

30 “Reagindo contra a explosão violenta do heroísmo dos homens da Renascença, o jesuitismo pregava a doutrina da submissão e proclamava a obediência sistemática (...). Mas esta abdicação formal da vontade, assim pregada, não era simplesmente uma regra de consciência religiosa; pois o jesuitismo soubera conciliar a transcendência com a realidade, e dar ao misticismo um caráter prático. Era uma ordem da moral positiva, e o primeiro princípio da educação: o sacrifício da vontade é uma abdicação real nas mãos dos confessores e ministros de Deus, padres da Companhia” (J. P. Oliveira Martins, *História de Portugal*, 6ª. ed. Lisboa: Parceria Antonio Maria Pereira Livraria Editora, 1901, tomo II, p. 86).

31 Earle E. Cairns, *O Cristianismo através dos séculos*, p. 284 (ver W. Robert Godfrey, *Calvino e o Calvinismo nos países baixos*. In: *CSIMO*, p. 133).

32 Com a sua ironia costumeira, Voltaire, em 1764, escrevendo no seu *Dicionário filosófico* sobre a “Inquisição”, diz: “A Inquisição é, como se sabe, uma invenção admirável e absolutamente cristã destinada a tornar o papa e os monges mais poderosos e a tornar todo um reino hipócrita” (Inquisição. In: François M. A. Voltaire, *Dicionário filosófico*. São Paulo: Abril Cultural [Os Pensadores, v. XXIII], 1973, p. 228).

33 Ver John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 172-173. Em 1675, Spener (1635-1705) escreveria: “Quando o homem deixa que o paladar se acostume a outras coisas atraentes à razão, aqueles (a simplicidade e os ensinamentos de Cristo) tornam-se-lhe insípidos” (Phillip J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*. Curitiba, PR/São Bernardo do Campo, SP: Encontro Editora/Instituto Ecumênico. Pós-Graduação em Ciências da religião, 1996, p. 48).

34 Aliás, conforme já citamos com mais detalhes, esta concepção tem uma longa tradição na igreja; apenas para ilustrar, cito algumas passagens que julgo suficientes: Justino Mártir, no segundo século: “... 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” (Justino, *Segunda apologia*. São Paulo: Paulus, 1995, XIII.4, p. 104). Agostinho: “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*. São Paulo: Paulinas, 1991, II.19, p. 122). Tomás de Aquino: “Ninguém pode entregar-se à pesquisa da verdade divina sem muito trabalho e diligência. Este trabalho, muito poucos estão dispostos a assumi-lo por amor à Ciência, embora Deus tenha colocado este desejo no mais profundo do coração humano” (Tomás de Aquino, *Súmula contra os gentios*. São Paulo: Abril Cultural [Os Pensadores, v. VIII], 1973, IV, p. 67). Calvino: “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” (J. Calvino, *As Institutas*, II.2.15). “... Visto que toda verdade procede de Deus, se algum ímpio disser algo verdadeiro não devemos rejeitá-lo, porquanto o mesmo procede de Deus” (J. Calvino, *As pastorais*. São Paulo: Parakletos, 1998, Tt 1.12, p. 318). B. Pascal: “Submissão e uso da razão, eis em que consiste o cristianismo” (B. Pascal, *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural [Os Pensadores, v. XVI], 1973, Iv. 269, p. 110). Blaise Pascal expressou bem a compreensão do limite da razão, ao escrever: “A última tentativa da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Revelar-se-á fraca se não chegar a percebê-lo. Pois, se as coisas naturais a ultrapassam, que dizer das sobrenaturais?” (B. Pascal, *idem, ibidem*, Iv. 267, p. 110).

35 Paul Tillich, *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 1988, p. 253.

36 B. Lohse, *A fé cristã através dos tempos*, p. 231.

37 Ver Alister E. McGrath, *Teologia, sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à Teologia cristã*, p. 113ss.

38 Ver Hermisten M. P. Costa, *Introdução ao estudo dos credos e confissões – patrimônio responsabilizador –*, São Paulo, 2015 (texto de aula). James Orr (1844-1913), na sua obra prima *O progresso do dogma*, escrevendo sobre os “Credos da Reforma”, disse: “... A idade da Reforma se destacou por sua produtividade de credos. Faremos bem se não menosprezarmos o ganho que resulta para nós dessas criações do

espírito do século 16. Cometeremos grave equívoco se, seguindo uma tendência prevalecente (1897), nos permitirmos crer que são curiosidades arqueológicas. Esses credos não são produtos ressecados como o pó, senão que surgiram de uma fé viva, e encerram verdades que nenhuma igreja pode abandonar sem certo detrimento de sua própria vida. São produtos clássicos de uma época que se comprazia em formular credos, com o qual quero dizer, uma época que possuía uma fé que é capaz de definir-se de modo inteligente, e pela qual está disposta a sofrer se for necessário – e que, portanto, não pode por menos que expressar-se em formas que não tenham validade permanente – (...) Estes credos se têm mantido erguidos como testemunhos, inclusive em período de decaimento, às grandes doutrinas sobre as quais foram estabelecidas as igrejas; têm servido como baluartes contra os assaltos e a desintegração; têm formado um núcleo de reunião e reafirmação em tempos de avivamento; e talvez têm representado sempre com precisão substancial a fé viva da parte espiritual de seus membros...

“Os credos da Reforma dão, e isto praticamente pela primeira vez, uma exposição conjunta de todos os grandes artigos da doutrina cristã” (James Orr, *El Progreso del Dogma*. Barcelona: CLIE [1988], p. 226-227).

39 Ver Bengt Hägglund, *História da Teologia*, p. 262; L. Berkhof, *Introducción a la Teología*, p. 80.

40 Robert Hastings Nichols, *História da igreja cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1978 (edição revisada), p. 198.

41 Que chama de “espectro papista” (João Calvino, *Exposição de Romanos*. São Paulo: Parakletos, 1997 [Rm 10.17], p. 375) e “fé forjada e implícita inventada pelos papistas. Pois por fé implícita eles querem dizer algo destituído de toda luz da razão” (João Calvino, *As pastorais* [Tt 1.1], p. 299), que “separa a fé da Palavra de Deus” (João Calvino, *Exposição de Romanos* [Rm 10.17], p. 375).

42 Foi com este espírito que Calvino nos advertiu diversas vezes: “As cousas que o Senhor deixou recônditas em secreto não perscrutemos, as que pôs a descoberto não negligenciemos, para que não sejamos condenados ou de excessiva curiosidade, de uma parte, ou de

ingratidão, de outra” (J. Calvino, *As Institutas*, III.21.4). “Nem nos envergonhemos em até este ponto submeter o entendimento à sabedoria imensa de Deus, que em seus muitos arcanos sucumba. Pois, dessas cousas que nem é dado, nem é lícito saber, douda é a ignorância, a avidez de conhecimento, uma espécie de loucura” (*As Institutas*, III.23.8). “Que esta seja a nossa regra sacra: não procurar saber nada mais senão o que a Escritura nos ensina. Onde o Senhor fecha seus próprios lábios, que nós igualmente impeçamos nossas mentes de avançar sequer um passo a mais” (J. Calvino, *Exposição de Romanos*. São Paulo: Edições Parakletos, 1997 [Rm 9.14], p. 330).

43 João Calvino, *As Institutas*, III.2.3 (ver também III.2.5ss). Em outras passagens, Calvino discorreu sobre a fé; cito aqui algumas delas: “Fé verdadeira, é aquela que o Espírito de Deus sela em nosso coração” (J. Calvino, *As Institutas*, I.7.5). “A fé não consiste na ignorância, senão no conhecimento; e este conhecimento há de ser não somente de Deus, senão também de sua divina vontade” (*As Institutas*, III.2.2). “É um conhecimento firme e certo da vontade de Deus concernente a nós, fundamentado sobre a verdade da promessa gratuita feita em Jesus Cristo, revelada ao nosso entendimento e selada em nosso coração pelo Espírito Santo” (*As Institutas*, III.2.7). “Nossa fé repousa no fundamento de que Deus é verdadeiro. Além do mais, esta verdade se acha contida em sua promessa, porquanto a voz divina tem de soar primeiro para que possamos crer. Não é qualquer gênero de voz que é capaz de produzir fé, senão a que repousa sobre uma única promessa. Desta passagem, pois, podemos deduzir a relação mútua entre a fé dos homens e a promessa de Deus. Se Deus não prometer, ninguém poderá crer” (J. Calvino, *Exposição de Hebreus*. São Paulo: Edições Parakletos, 1997 [Hb 10.23], p. 270). “Fé verdadeira é aquela que ouve a Palavra de Deus e descansa em sua promessa” (João Calvino, *Exposição de Hebreus* [Hb 11.11], p. 318). “Nossa fé não tem de estar fundamentada no que nós tenhamos pensado por nós mesmos, senão no que nos foi prometido por Deus” (Calvino, *Sermones Sobre la Obra Salvadora de Cristo*. Jenison, Michigan: T.E.L.L., 1988, “Sermon nº. 13”, p. 156).

44 João Calvino, *Gálatas* (Gl 1.2), p. 25.

45 “A Escritura é a escola do Espírito Santo, na qual, como nada é omitido e não só necessário, mas também proveitoso de conhecer-se, assim também nada é ensinado senão o que convenha saber” (J. Calvino, *As Institutas*, III.21.3).

46 Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*. São Paulo: Aste, 1986, p. 41.

47 Ver M. Lutero, *Catecismo maior, Prefácio*, II.1-6. In: Martinho Lutero, *Os catecismos*. Porto Alegre/São Leopoldo, RS: Concórdia/Sinodal, 1983, p. 391. Ver também Alister E. McGrath, *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à Teologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005, p. 106.

48 Para mais detalhes sobre a elaboração das Confissões reformadas, ver Hermisten M. P. Costa, *Introdução ao estudo dos Credos e Confissões – patrimônio responsabilizador –*, São Paulo, 2015 (texto de aula).

49 Lutero viajou pela Saxônia Eleitoral e por Meissen, entre 22/10/1528 e 9/1/1529.

50 *Catecismo Menor*. In: *Os Catecismos*, p. 363.

51 Cf. W. Walker, *História da igreja cristã*. São Paulo: Aste, 1967, v. II, p. 190.

52 Philipp J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p. 107.

53 J. Gerhard, *Harmonie Evangelistarum*, capítulo 176, p. 1333b. *Apud* Ph. J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p. 107.

54 Ver S. N. Gundry, Calóvio. In: *EHTIC*, I, p. 224-225; A. Tholuck, Calovius. In: *RED*, I, p. 365. Ainda que ele negasse o seu gosto por controvérsias (cf. Ian Sellers, Calovius. In: Wilton M. Nelson, org. ger. *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Miami: Editorial Caribe, 1989, p. 192) (doravante, citado como *DHL*).

55 Ver Ph. J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p. 105-106.

56 Um ditado popular a respeito de Chemnitz dizia: “Se Martinho Chemnitz não tivesse chegado, Martinho Lutero dificilmente teria sobrevivido” (cf. J. F. Johnson, Chemnitz. In: *EHTIC*, I, p. 277).

57 Cf. Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, p. 72.

58 Esta obra foi reeditada em Leipzig (1863-1876) em 10 volumes.

59 Ian Sellers, Gerhard. In: *DHL*, p. 469.

60 Cf. Alister E. McGrath, *Teologia, sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à Teologia cristã*, p. 116.

61 J. M. Drickamer, Gerhard. In: *EHTIC*, II, p. 197. Por sua vez, Berkhof diz que o trabalho de Gerhard “é uma obra de primeira importância, notável por seu desenvolvimento filosófico e pelo arranjo sistemático de seu conteúdo” (L. Berkhof, *Introducción a la Teología Sistemática*, p. 80).

62 Rudolf Otto, *O sagrado*. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista/Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985, p. 108.

63 Clouse diz que Dort consistiu na principal afirmação do escolasticismo reformado (Roberto G. Clouse, *Escolasticismo*. In: *DHL*, p. 401b. Sobre o Sínodo de Dort, ver Hermisten M. P. Costa, *Introdução ao estudo dos Credos e Confissões – patrimônio responsabilizador –*, São Paulo, 2015 (texto de aula).

64 Dr. Thomas, Turretin. In: *RED*, III, p. 2.408; Turretin. In: *CBTEL*, X, p. 599a.

65 Cf. James T. Dennison, Jr., *The Life and Career of Francis Turretin*. In: F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*. Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1997, v. III, p. 641.

66 *A Confissão francesa ou gaulesa*, que não é muito conhecida e difundida em nosso meio, exerceu grande influência doutrinária sobre outras confissões reformadas. Ela foi escrita por Calvino e seu discípulo Antoine de la Roche Chandieu (De Chandieu) (1534-1591), provavelmente com a ajuda de T. Beza e Pierre Viret (1511-1571). Inicialmente tinha 35 capítulos. No Sínodo Geral de Paris (25-29/5/1559), que congregou representantes de mais de 60 igrejas, das mais de 100 que existiam na França – reunido secretamente –, tendo como moderador François de Morel, esta Confissão foi revista e ampliada em mais cinco capítulos (cf. Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, 6^a. ed. (revised and enlarged). Grand Rapids, Michigan: Baker Book House (1931), v. I, p. 494; III, p. 356 (doravante citado como *COC*); K. S. Latourette, *História del Cristianismo*, 4^a ed. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1978, v. II, p. 117; Earle E. Cairns, *O Cristianismo através dos séculos*, p. 257; W. Walker, *História da igreja*

cristã, v. II, p. 111; Pierre Courthial, A idade de ouro do Calvinismo na França (1533-1633). In: *CSIMO*, p. 93, tendo um prefácio dedicado ao rei Francisco II (1560) e posteriormente, também foi apresentada por Beza a Carlos IX (1561) (cf. P. Schaff, *COC*, I, p. 494-495; *COC*, III, p. 356; N.v. Hope, Confissão gaulesa. In: *EHTIC*, I, p. 332). Calcula-se que à época a França já possuía 400 mil protestantes (cf. W. Walker, *História da igreja cristã*, II, p. 111) ou um sexto da população (cf. E. E. Cairns, *O Cristianismo através dos séculos*, p. 257), existindo em fins de 1561 mais de 670 igrejas calvinistas erigidas em território francês (cf. Jean Delumeau, *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 149-150). Contudo, McGrath, ainda que sendo bastante moderado no uso das estatísticas, fala de pelo menos 1.250 igrejas huguenotes na França em 1562, perfazendo mais de 10% da população estimada em 20 milhões de habitantes (ver Alister E. McGrath, *A vida de João Calvino*, p. 221-222).

Em 1571, tendo como moderador T. Beza, realizou-se o Sétimo Sínodo Nacional de La Rochelle. À ocasião, estavam presentes a Rainha de Navarra, seu filho Henrique IV (1553-1610) e o Almirante Coligny (1519-1572), morto durante “O massacre de São Bartolomeu”, 23-24/8/1572, enquanto cantava e orava em seu leito (ver Charles W. Baird, *A liturgia reformada: ensaio histórico*, p. 64; W. S. Reid, Coligny. In: J. D. Douglas; Philip W. Comfort, org. *Who's Who in Christian History*. Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, Inc., 1992, p. 170 [doravante citado como *WW*]; G. Bromiley, Beza. In: *WW*, p. 83; P. Schaff, *COC*, I, p. 495; Pierre Courthial, Pierre Courthial, A idade de ouro do Calvinismo na França [1533-1633]. In: *CSIMO*, p. 97). Nesse Sínodo, a Confissão foi revisada, reafirmada e solenemente sancionada por Henrique IV, passando, desde então, a ser também chamada de “Confissão de Rochelle” (ver N.v. Hope, Confissão gaulesa. In: *EHTIC*, I, p. 332; P. Schaff, *COC*, III, p. 356). A *Confissão gaulesa* influenciou profundamente a *Confissão belga* (1561) e a *Confissão dos valdenses* (1655).

67 O Vigésimo Quarto Sínodo Nacional da França, realizado em Charenton (set./1623), reafirmou este procedimento. Ver Jean Delumeau, *Nascimento e afirmação da Reforma*, p. 226, 229; Philip

Schaff, *COC*, v. I, p. 478; Turretin. In: *EB*, XXII, p. 630; Turretin. In: *CBTEL*, X, p. 599a.

68 O seu avô, Francesco, era um protestante italiano que, por questões religiosas (Inquisição), emigrou de Lucca para a Suíça em 1579 (cf. Turretin. In: *CBTEL*, X, p. 599a).

69 Turretin estudou na Academia de Genebra, tendo como principais mestres *Giovanni Diodati* (1576-1649), teólogo genebrino, também de ascendência italiana, que lecionara hebraico na Academia de Genebra (1597-1606), vindo a ocupar a cadeira de Teologia (1599-1645), que fora de Calvino e Beza. Diodati foi delegado de Genebra em Dort e fez uma tradução da Bíblia para o italiano partindo dos originais hebraicos e gregos (1603, sendo editada com notas em 1607). Foi reitor da Academia em dois períodos: 1608-1609 e 1618-1619. Em 1644 Diodati fez outra tradução das Escrituras, agora para o francês, sendo a sua edição anotada, adquirindo então grande circulação. Outro mestre de Turretin foi *Theodore Tronchin* (1582-1657), teólogo genebrino, casado com a filha adotiva de Beza, sendo professor de hebraico na Academia de Genebra (1606-1618) e posteriormente de Teologia (1615-1656), substituindo a Diodati, como também já fizera nas línguas orientais quando aquele assumira a cadeira de Teologia. Foi reitor da Academia no período de 1610 a 1614. Ele, juntamente com Diodati, foi delegado de Genebra no Sínodo de Dort; somente os dois foram enviados como delegados.

Após seus estudos básicos (1644), Turretin viajou pela Europa, estudando em Leyden (Universidade fundada em 1579, que se tornaria o abrigo intelectual de muitos puritanos), Utrecht (Universidade fundada em 1636), Paris – onde, além de Teologia, estudou física e astronomia com Pierre Gassendi (1592-1655), então professor de matemática no Colégio Real de Paris –, Saumur, Montauban e Nîmes.

Turretin também foi influenciado pelo teólogo reformado Friedrich Spanheim (1600-1648), que estudara em Heidelberg e Genebra, lecionando Filosofia (1626-1631) e Teologia em Genebra (1631-1642) – sendo reitor no período de 1633-1636 – e Leyden (1648). Assim como Turretin, Spanheim, que era um profícuo escritor, escreveu obras combatendo os ensinamentos de Moisés Amyraut (1596-1664). Em

janeiro de 1653, Turretin foi indicado sucessor de Spanheim na cadeira de Teologia na Academia. Seu discurso inaugural foi baseado em Hebreus 1.1. Mais tarde, em dois períodos, seria Reitor da Academia: 1654-1657 e 1668-1670 (ver Jack B. Rogers; Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*. São Francisco: Harper & Row, Publishers, 1979, p. 172-173; Diodati. In: *RED*, I, p. 640; Spanheim. In: *RED*, III, 2222; Tronchin. In: *RED*, III, p. 2.397-2.398; R. J. Vandermolén, Turretin. In: *EHTIC*, III, p. 580-581; James T. Dennison, Jr., *The Life and Career of Francis Turretin*. In: F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*. Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1997, v. III, p. 648ss.; Charles Borgeaud, *Histoire l'Université de Genève*. Genebra: Georg; Cº, Libraires de L'Université, 1900, p. 636, 640.

70 A. A. Hodge, certamente com uma boa dose de exagero, a denomina de “a mais científica e completa de todas as Confissões reformadas” (A. A. Hodge, *Esboços de Teologia*, p. 113). Talvez seria melhor dizer que essa declaração teológica foi a maior expressão do escolasticismo protestante (ver A. C. McGiffert, *Protestant Thought Before Kant*. Gloucester Mass.: Peter Smith Publisher, Inc., 1971 [reimpr.], p. 153; Jan Rohls, *Reformed Confessions: theology from Zurich to Barmen*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998, p. 27-28).

71 Mais tarde, o filho de François Turretin, Jean-Alphonse Turretin, “Turretin, o Jovem” (1671-1737), pastor em Genebra (1693); professor em Genebra de História eclesiástica (1697), Reitor (1701-1710) e professor de Teologia (1705), não concordando com o ensino do seu pai, não continuou com o ensino calvinista – tinha inclinação arminiana –; assim ele conseguiu que em 1706 a *Fórmula*, que era subscrita por todos os pastores desde 1679, não fosse mais e em 1722-1725 finalmente conseguiu que fosse renunciada (ver P. Schaff, *COC*, I, p. 478-479; A. A. Hodge, *Esboços de Teologia*, p. 113; Richard C. Gamble, Suíça: Triunfo e declínio. In: *CSIMO*, p. 82; Turretin. In: *RED*, IV, p. 2.408b; Turretin. In: *CBTEL*, X, p. 599b; John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*. Nova York: Oxford University Press, 1954, p. 405-406; H. R. Trevor-Roper, *Religião, reforma e transformação social*. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, c. 1981, p. 159; Martin I.

Klauber, The Helvetic Formula Consensus [1675]. An Introduction and Translation. In: *Trinity Journal*, 11NS [1990], p. 103-114). Quanto a uma síntese de seus princípios hermenêuticos, ver Hans-Joachim Kraus, Calvin's Exegetical Principles. In: *Interpretation* 31 (1977), Virginia, p. 18; Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, v. 1, p. 51.

72 “Este *consensus* foi significativo não somente para condenar a Teologia salmuriana, porém também para unir os cantões evangélicos da Suíça na comum definição da fé reformada. Semelhante unidade foi necessária para o fortalecimento reformado da Suíça contra a Igreja Católica Romana” (Martin I. Klauber, The Helvetic Formula Consensus [1675]. An Introduction and Translation. In: *Trinity Journal*, 11NS [1990], p. 107).

73 Ver adendo sobre o Amyraldianismo. Ver também Hermisten M. P. Costa, *Soteriologia: a salvação do Deus triúno para o seu povo*. São Paulo: 2000; Philip Schaff, *COC*, I, p. 478.

74 John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, p. 406.

75 v. I (1679); v. II (1682); v. III (1685).

76 Francisco Turretin, *Institutio Theologiae Elencticae*. Edimburgo: John D. Lowe, 1847-1848. Esta edição foi patrocinada pelo eminente teólogo inglês William Cunningham, professor do New College de Edimburgo desde 1843 e reitor a partir de 1848 (ver W. G. Blaikie, Cunningham, William. In: *RED*, I, p. 585; James T. Dennison, Jr., The Life and Career of Francis Turretin. In: F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*. Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1997, v. III, p. 648).

77 Com a tradução costumeiramente competente e cuidadosa do Rev. Valter Graciano Martins, partindo da edição norteamericana, a obra foi publicada com esmero em português. François Turretin, *Compêndio de Teologia apologética*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011, 3v.

78 John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 184.

79 Ver Jack B. Rogers; Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*, p. 173ss.

80 Donald G. Grohman, Turretin. In: Donald K. McKim, org. *Encyclopaedia of the Reformed Faith*. Louisville, Kentucky:

Westminster/John Knox Press, 1992, p. 378. É “uma das expressões mais plenas do escolasticismo calvinista” (R. J. Vandermolén, Turretin *EHTIC*, III, p. 580) (ver John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 184-185).

81 Cf. F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*. Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1992, v. I, p. 55.

82 F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, v. I, p. 116-123.

83 F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, v. I, p. 123.

84 F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, v. I, p. 128, 132.

85 F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, v. I, p. 116-117.

86 F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, v. I, p. 125.

87 F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, v. I, p. 125.

88 F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, v. I, p. 125.

89 F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, v. I, p. 125-126.

90 F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, v. I, p. 126-127.

91 F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, v. I, p. 136.

92 Cf. Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800-1930*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1978 (reimpr.), p. 115.

93 Hodge fez sua pública profissão de fé na Igreja Presbiteriana de Princeton (13/1/1815). Após estudar no Princeton College, ingressou no Seminário de Princeton (1816) graduando-se em 1819, indo, por sugestão do Dr. Archibald Alexander, estudar hebraico na Filadélfia. Foi ordenado ministro presbiteriano (outubro de 1821) e, em maio de 1822, foi eleito professor do Seminário de Princeton. Neste mesmo ano, Hodge casou-se com Sarah Basche (17/6/1822). No período de 1826-1828 passou estudando na Europa: Paris (1826-1827) e Alemanha, na Universidade de Halle (1827-1828). Em 1840, tornou-se sucessor imediato de Archibald Alexander, permanecendo nesse cargo até a sua morte em 1878, tendo publicado a sua monumental Teologia em 1872-1873.

94 “Sua obra foi muito influente no desenvolvimento da Teologia americana no século 19, particularmente no presbiterianismo

americano” (R. Hesselgrave, Turretin. In: *WW*, p. 683b. Sobre a influência de Turretin na Teologia de Princeton, ver Mark A. Noll, org. *The Princeton Theology: 1812-1921*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1983, p. 29-30; John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 184-185; Jack B. Rogers; Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*, p. 268ss.; 279ss. A influência de Turretin tornar-se-ia também evidente não apenas em Princeton, mas também em outros teólogos presbiterianos do século 19, de diferentes escolas, tais como Robert L. Dabney (1820-1898), professor de Teologia no Union Seminary de Richmond (*Lectures in Systematic Theology*, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1985) e W. G. T. Shedd (1820-1894), professor de Teologia do Union Seminary de Nova York (W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 2ª ed. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1980). O próprio A. H. Strong, o grande teólogo batista do século 19, usa e cita Turretin umas dez vezes, referindo-se a ele como um “claro e vigoroso teólogo” (Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, 35ª. ed. Filadélfia: The Judson Press, 1993, p. 46).

95 Artigo provavelmente escrito por Charles Hodge, *Presbyterian Review*, p. 190. Veja Mark A. Noll, org. *The Princeton Theology: 1812-1921*, p. 29 e John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 186.

96 Basta um exame superficial para verificar este fato: Charles Hodge, *Teologia sistemática*. São Paulo: Editora Hagnos, 2001, p. 352; 445-446, 449, 640, 750-751, etc.

97 Simonton ingressou no Seminário de Princeton em setembro de 1855, tendo um sermão de Hodge, proferido em outubro do mesmo ano, o influenciado bastante quanto ao seu futuro trabalho missionário. Simonton registrou no seu *Diário*, 14/10/1855:

“Ouvi hoje um sermão muito interessante do Dr. Hodge sobre os deveres da igreja na educação. Falou da necessidade absoluta de instruir os pagãos antes de poder esperar qualquer sucesso na propagação do Evangelho (...). Esse sermão teve o efeito de levar-me a pensar seriamente no trabalho missionário no estrangeiro (...). Eu nunca havia considerado seriamente a alternativa de trabalhar no

estrangeiro; sempre parti do princípio de que minha esfera de trabalho seria em nosso país, tão vasto, e que cresce tanto. Pois estou agora convencido de que devo considerar a possibilidade seriamente; e se há tantos que preferem ficar, não será meu dever partir?" (ver Hermisten M. P. Costa, *Os primórdios do Presbiterianismo no Brasil*. São Paulo: 1997, p. 31ss).

98 Tradução brasileira: Charles Hodge, *Teologia sistemática*. São Paulo: Editora Hagnos, 2001.

99 A influência de Princeton se estendeu para fora dos limites presbiterianos. Apenas como amostragem, citamos Edgar Y. Mullins (1860-1928), teólogo batista, presidente do Seminário Batista do Sul em Louisville, foi influenciado pela Teologia de Princeton, por meio de um antigo aluno de C. Hodge, James P. Boyce (1827-1888) (ver Mark A. Noll, org. *The Princeton Theology: 1812-1921*, p. 20) – a quem ele dedica a sua Teologia (Edgar Y. Mullins, *La Religión Cristiana En Su Expresión Doctrinal*, 4ª ed. (corregida). Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1980, p. v).

Walter T. Conner (1877-1952) dedica a sua *Doctrina Cristiana* aos seus mestres: Calvin Goodspeed, A. H. Strong e E. Y. Mullins (W. T. Conner, *Doctrina Cristiana*, 4ª ed. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1978). Conner foi aluno do já mencionado teólogo batista Edgar Y. Mullins e de A. H. Strong no Seminário de Rochester (Nova York). Um antigo aluno de Conner escreveu dizendo que talvez ele tenha influenciado o “pensamento teológico entre os batistas do Sul, mais que qualquer outra pessoa do nosso século” (James W. McClendon, *Teólogos Destacados del Siglo 20*, 2ª ed. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1972, p. 53).

100 Boanerges Ribeiro, *Igreja evangélica e República brasileira (1889-1930)*. São Paulo: O Semeador, 1991, p. 195.

101 Paul Tillich, *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 1988, p. 251.

5

O Pietismo

(...) Contemplamos a aparência externa de nossa igreja [luterana] com os olhos tristes, apesar de ser uma igreja verdadeira e possuidora da doutrina pura. – Ph. J. Spener, *Pia desideria* (1675).¹

INTRODUÇÃO: OS JESUÍTAS, TRENTO E A CONTRARREFORMA

A ordem dos jesuítas foi organizada e reconhecida em 27 de setembro de 1540 pelo papa Paulo III (1468-1549) – papa desde 1534 –, por meio da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, batizando-a com o nome de *Companhia de Jesus*.² No entanto, esta sociedade começara em 15 de agosto de 1533 com seis amigos de Inácio de Loyola (1491-1556): os espanhóis, Francisco Xavier, Diogo Lainez, Afonso Salmeron, Nicolau Bobadilha; o italiano Pedro Fabro e o português Simão Rodrigues. Nessa data “fizeram, além dos votos de pobreza e castidade, um terceiro, pelo qual se comprometiam ir a Jerusalém lutar contra os infiéis”.³ Todos eles desejavam preservar a fé católica e a conversão de fiéis, atuando em lugares diferentes com propósitos específicos conforme a necessidade. A ordem inicialmente limitava-se ao número de sessenta membros, porém, três anos mais tarde, esta cláusula foi abolida.⁴

Os jesuítas, desde a sua origem, personificaram o papado e os seus interesses. Eles surgem como uma resposta católica à

necessidade de diminuir o avanço da Reforma protestante e, também, de reformar a Igreja Romana.

Os jesuítas foram a força motriz do Concílio de Trento,⁵ sendo de fato os teólogos do papa. Como os bispos geralmente não dispunham de grande conhecimento teológico,⁶ mesmo titulados em Direito canônico, eles se valiam de teólogos – em geral pertencentes às ordens religiosas –, que os assessoravam, sendo alguns teólogos enviados diretamente pelo papa. É nessa condição, de modo especial, que destacam-se os jesuítas, entre eles, Tiago Lainez, Cláudio [Afonso?] Salmeron – estes dois sugeridos por Loyola –,⁷ Claude Le Jay, Pedro Canísio e Oto von Truchsess, que passaram, alguns deles, a desempenhar no Concílio um “papel teológico de primeira linha”.⁸

Esse Concílio teve vários percalços, a começar nas suas convocações, visto que, antes de ser realizado, ele foi convocado em 4/6/1536 para Mântua em 7/5/1537; Vicência 1º/5/1538; e em 21/5/1539 ficou adiado indefinidamente. Neste período de incertezas, houve tentativas de diálogo entre católicos e protestantes: no colóquio de Ratisbona (1541),⁹ no qual participaram, pelo lado protestante, Bucer e Melanchthon, e pelo lado católico, Contarini e Gropper, mesmo conseguindo um consenso quanto à justificação, os “representantes” de cada lado não avançaram quando se depararam com a questão da Ceia. Além disso, essas atitudes conciliatórias não desfrutavam de apoio total das igrejas: Lutero e Roma desaprovavam em breve esse colóquio. “Em Roma, aliás, vivia-se na expectativa do concílio, que devia ser um concílio de condenação e de refutação das teses protestantes.”¹⁰

Em 1542, uma bula papal convoca o concílio para Trento, cidade vertente dos Alpes italianos. Compareceram alguns poucos bispos que, depois de sete meses de espera, dispersaram-se.

Finalmente, Paulo III (1468-1549), sendo pressionado por Carlos V (1500-1558), redigiu uma nova bula (19/11/1544), convocando o concílio para o dia 15/3/1545, em Trento. Dia 13 começaram a chegar os prelados, contudo, o concílio só teve o seu início em 13/12/1545, com a presença de quatro cardeais, quatro arcebispos, 21 bispos e cinco gerais de ordens,¹¹ número este que foi aumentado para 60 e 70 posteriormente. Entretanto, a média de presença nas reuniões era abaixo de 50; só no final o número de votantes elevou-se a 250, conforme Eduardo Carlos Pereira,¹² não ultrapassando o número de 213 prelados presentes, conforme Gonzalez;¹³ em suma: “pouco mais de duzentos padres”,¹⁴ isso, em seu período áureo: 1563. Venard diz que no cômputo geral, “participaram do concílio, sob Pio V (1562-1563), sem estarem presentes ao mesmo tempo, nove cardeais, 39 patriarcas e arcebispos, 236 bispos e 17 abades ou gerais de ordens. Esses números devem ser postos em relação com o episcopado católico da época, que devia girar em torno de 700 membros”.¹⁵ E, além disso, aqueles que participaram de Trento não eram de fato os mais representativos do catolicismo.¹⁶

Ao longo de seus 18 anos de funcionamento, o Concílio reuniu-se por 50 meses, realizou 25 sessões, sendo algumas delas meramente formais.¹⁷ O Concílio de Trento pode ser dividido historicamente em três fases:

1ª) Sessões 1-10 (13/12/1545 a 2/6/1547, no pontificado de Paulo III (1534-1549).

2ª) Sessões 11-16 (1º/5/1551 a 28/4/1552), no pontificado de Júlio III (1550-1555).

3ª) Sessões 17-25 (17-18/1/1562 a 4/12/1563), no pontificado de Pio IV (1559-1565).

Concílio deliberou em termos de decretos de definições doutrinárias e de ordem disciplinar. Os primeiros consistiram na rejeição dos postulados protestantes, considerando o fato de que este concílio estava grandemente preocupado com a situação de expansão do Protestantismo.¹⁸ Os sete sacramentos são confirmados à maneira medieval. A Escritura e a tradição são igualmente fontes de verdade. A Vulgata foi elevada à condição de igualdade com os originais hebraicos e gregos. Na 4ª Sessão de 8/4/1546, no “Decreto concernente às Escrituras canônicas”, lemos: “Se alguém não receber como sagrados e canônicos os livros do Antigo e do Novo Testamentos, inteiros e em todas as suas partes, *como se contêm na velha edição Vulgata*, e conscientemente os condenar, seja anátema”.¹⁹ (Destaques meus.)

Os segundos (decretos de ordem disciplinar) proibiam a venda de indulgências, porém as conserva como “grandemente salutar para o povo cristão” (Sessão 25); algumas restrições aos bispos, que teriam de residir em suas paróquias, a criação da lista dos livros mais perigosos, surgindo daí, em 1571, por meio de Pio V (1566-1572), em Roma, a Congregação do Index, para a censura de publicações. A publicação da primeira lista se dera em 1559, que se convencionou denominar *Index Librorum Prohibitorum* (Índice dos Livros Proibidos).

Boanerges Ribeiro escreve, resumidamente, sobre as tarefas gigantescas de Trento:

O Concílio de Trento realizou tarefas colossais: teve de enfrentar a Reforma protestante; e teve de impedir que, no processo de formação e consolidação nacionalista, a Igreja Romana se fragmentasse, mesmo onde não se desse o cisma.

Para o combate ao Protestantismo, além de medidas corretivas na própria Igreja Católica, formulou o concílio sua oposição doutrinária aos princípios básicos da Reforma protestante. Para enfrentar a ameaça de fragmentação, formulou teses de supremacia papal.²⁰

Os jesuítas que foram fomentadores do Concílio de Trento saíram por toda parte levando tais resoluções, enfatizando sempre a supremacia papal, assunto que até então era muito disputado (se o papa ou o concílio tinha a palavra final). Sobre o serviço dos jesuítas, duas palavras: de um regalista e de um tridentino.²¹ “Sem a participação da Companhia de Jesus, a Contrarreforma não teria passado talvez de uma solenidade de resoluções religiosas.”²²

Trento deu ênfase à Contrarreforma e, para isso, valeu-se da inquisição como um de seus meios eficazes para reter o avanço protestante e reconquistar antigos territórios dominados pela fé romana. A Espanha e a Itália foram fundamentais nesse processo de “recatolização”.²³

Os jesuítas, que tinham como regra número um a obediência ao papa, prosseguiram em sua jornada, usando como instrumento de pregação as confissões e a exortação à comunhão frequente – amparados sempre em uma forte coesão interna – e as escolas que abriam, adaptando-se assim às transformações dos tempos modernos, atingindo principalmente as classes ricas e lugares estratégicos, oferecendo escolas de boa qualidade,²⁴ sendo portanto procuradas pelas famílias dos nobres:²⁵ “A Companhia era a própria expressão de Trento. A igreja reformada encontrou na

Companhia de Jesus uma forma nova para sua sobrevivência. Tanto em relação aos protestantes como em relação à crise da igreja, conseguiram os jesuítas dar respostas às expectativas gerais”.²⁶

A fidelidade ao papa era um dos pontos fundamentais do jesuitismo. Assim sendo, parece-nos perfeitamente pertinente o comentário, já aludido, do historiador português Oliveira Martins (1845-1894), quando diz:

Reagindo contra a explosão violenta do heroísmo dos homens da Renascença, o jesuitismo pregava a doutrina da submissão e proclamava a obediência sistemática. (...) Mas esta abdicação formal da vontade, assim pregada, não era simplesmente uma regra de consciência religiosa; pois o jesuitismo soubera conciliar a transcendência com a realidade, e dar ao misticismo um caráter prático. Era uma ordem da moral positiva, e o primeiro princípio da educação: o sacrifício da vontade é uma abdicação real, nas mãos dos confessores e ministros de Deus, padres da Companhia.²⁷

Os jesuítas foram peças importantes na Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) ocorrida na Europa entre protestantes e católicos. A guerra fazia parte de uma engrenagem considerada fundamental para a “reconquista” espiritual da Europa para o seio da Igreja Romana.

Após a guerra, selado o acordo com a Paz de Westfália (1648), o Protestantismo alcançou o seu espaço político, geográfico e religioso. É claro que isso custou um alto preço; a Alemanha, por exemplo, teve a sua população reduzida a um terço com a morte de milhões de pessoas.²⁸ Outros efeitos foram sentidos com a Paz de Westfália: “Este acordo acabou com a agressão da Contrarreforma e também com o progresso do Protestantismo”, resume Nichols, de maneira quase melancólica.²⁹

De fato, “O controle da igreja pelo governo civil nos vários principados não trouxe espiritualidade”.³⁰ A guerra por si só abatera em muito a vida moral e religiosa dos sobreviventes. Além disso, a fé, em determinados círculos, tornara-se apenas uma questão de assentimento intelectual; a vida espiritual carecia de algo mais sólido do que a simples – ainda que muitas vezes necessária e inevitável³¹ –, controvérsia teológica. Isto nos conduz ao nosso tema.

1. CARACTERÍSTICAS DO PIETISMO

Formas de pietismo sempre existiram no seio da igreja como manifestações de uma “posição dialética em face do intelectualismo e do clericalismo”.³² Estas manifestações podem ser mais ou menos isoladas e individuais, tendo como válvula de escape uma religiosidade mais fortemente mística (Mestre Eckhart, Johannes Tauler, Thomas à Kempis, Kasper Von O. Schwenckfeld) ou mediante movimentos até certo ponto amorfos, mas que tenham em comum o elã vital de busca da pureza e de um contato mais direto com Deus sem intermediações (cátaros, albigenses). Contra esses a Igreja Romana lutou arduamente, criando inclusive a Inquisição que estreia no cenário histórico em 1022 com as primeiras execuções dos “hereges” albigenses em Orléans e em Toulouse, que haviam se tornado numerosos no Sul da França e no Norte da Itália.³³ A cruzada contra os albigenses, quando concluída, cerca de 50 anos depois, teria consumido um milhão de pessoas.³⁴ A eliminação dos albigenses provavelmente foi a maior “vitória” da Inquisição nesse período.³⁵

Notemos que a representação social da realidade era unívoca e, todos aqueles que ousassem pensarem-na diferentemente deveriam ser “convertidos” ou destruídos. Num universo de conhecimento “acabado”, não existe possibilidade do pensar diferente, ainda que se tenham argumentos “convincentes” ou mesmo “inquietantes” para este pensar e agir; simplesmente não há nada a ser dito, não existem razões convincentes, não há argumentos plausíveis; enfim, nada a ser falado... exceto a confissão do “erro” ou a “clemência” tardiamente suplicada, como sinal de arrependimento na hora da execução. A realidade “dada” é para ser vivida e engolida, cabe aos “poderosos” o direito de interpretá-la e modificá-la se assim o desejarem sempre em nome da fé.

O pietismo alemão denota um movimento surgido na Igreja Luterana, na segunda metade do século 17, que teve como uma de suas características mais evidentes a reação contra um cristianismo que, por muitos aspectos, tornara-se vazio, tendo uma prática dissociada da genuína doutrina bíblica.³⁶ O alvo do pietismo é um retorno à Teologia viva dos apóstolos e da Reforma, com forte ênfase na pregação do Evangelho, acompanhada de um testemunho cristão condizente. “Eu me pergunto – escreveu Spener em 1675 –, se o nosso estimado Lutero, caso ressurgisse nos dias de hoje, não teria também para nossas universidades palavras de repreensão quanto a essas e outras coisas, à semelhança de como agiu com zelo em seu tempo.” Em outro texto diz: “Se o mais brilhante dos apóstolos [Paulo] voltasse ao nosso convívio hoje, ele próprio não compreenderia muitas coisas que as nossas engenhosas mentes proclamam dos púlpitos e das cátedras”.³⁷

Analisando a *Pia desideria* de Spener – obra que marca “o nascimento do pietismo”³⁸ –, podemos destacar *quatro características principais do pietismo*, a saber:

1ª) *A experiência religiosa*: a experiência religiosa assume um caráter preponderante na vida do crente;

2ª) *Biblicismo*: seus padrões doutrinários emanam da Bíblia. Ainda que o Catecismo (Catecismo menor de Lutero, 1529) deva ser ensinado às crianças e aos adultos;³⁹

3ª) *Perfeccionismo*: preocupação com o seu desenvolvimento espiritual, bem como na proclamação do evangelho e na prática social de socorro aos necessitados;

4ª) *Reforma na igreja*: desejo de reformar a igreja, combatendo a sua letargia espiritual, bem como as suas práticas consideradas mundanas.

Esse programa pode ser assim dividido:⁴⁰

- a) Maior uso das Escrituras;
- b) Diligente exercício do sacerdócio espiritual;
- c) Ensinar que o saber não é suficiente; ele deve se manifestar na obediência a Deus;
- d) Espírito de amor cordial na controvérsia; e) Alimento devocional e preparação pastoral dos estudantes de Teologia.

Um dos aspectos, que nos parece relevante, observado por B. Hägglund,⁴¹ é que o pietismo era uma “nova posição teológica, que se baseava em novo conceito de realidade e que continha em seu âmago as sementes da posição moderna”.

O pietismo, com a sua ênfase na experiência, atribuindo um caráter mais subjetivo à religião, estava, de certo modo, melhor harmonizado com o espírito moderno, que priorizava a independência intelectual e espiritual, desejando o rompimento com qualquer tipo de tradição.

Paul Tillich diz:

O pietismo era mais moderno do que a ortodoxia. Estava mais próximo da mente moderna por causa da sua subjetividade (...). O misticismo era o denominador comum presente no pietismo, ou avivalismo, como também é chamado, e no racionalismo. Esta é uma das mais importantes observações para se entender o desenvolvimento da Teologia protestante depois da Reforma até hoje (...). O racionalismo e o misticismo não se contradizem como, em geral, se pensa.⁴²

Os extremos muitas vezes se tocam e se confundem em suas fronteiras, tornando-se difícil distinguir o território de cada suposto inimigo.

2. SPENER E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Deus bondoso! Até que tempos me tens conservado, para ter de suportar estas coisas! – Policarpo (69-159 a.C.).⁴³

A. Vida

O primeiro grande líder do pietismo foi o alemão Philipp Jakob Spener, que estudou em Estrasburgo, Basileia, Genebra, Stuttgart e Tübingen. Na Suíça (1659), tomou contato com a Teologia reformada, todavia continuou na Confissão Luterana.⁴⁴

Spener recebeu influências diversas, muitas das quais ainda são discutidas em nossos dias, por vezes com uma dose excessiva de paixão. Contudo, parece haver certo acordo quanto ao fato de Spener ter sido influenciado pela leitura de obras atribuídas ao místico dominicano Johannes Tauler (c. 1300-1361) – que recebeu influência⁴⁵ de Mestre Eckhart (c. 1260- c.1327) –, cujos escritos Lutero (1483-1546) cita com enorme apreço;⁴⁶ Thomas à Kempis (c. 1380-1471);⁴⁷ Kasper Von O. Schwenckfeld (1489-1561), reconhecido como um pioneiro na promoção da causa do pietismo alemão;⁴⁸ pelo místico Johann Arndt (1555-1621), por meio de sua principal obra, *Verdadeiro cristianismo*,⁴⁹ que é citada frequentemente por Spener.⁵⁰ Arndt foi opositor da ortodoxia luterana. Spener também fez um bom uso dos escritos puritanos, especialmente dos trabalhos do bispo anglicano Lewis Bayly (c. 1565-1631), *A Prática da piedade*,⁵¹ e de Richard Baxter (1615-1691), *O necessário ensino da negação de si mesmo* e *O pastor reformado* (1656).⁵² Spener parece ter tomado contato com esta obra quando era estudante em Estrasburgo.⁵³

No ano de 1663 tornou-se pastor auxiliar na principal igreja de Estrasburgo, doutorando-se e contraindo núpcias no ano seguinte. Em 1666, foi para Frankfurt, aceitando o convite para pastorear a principal igreja da cidade, tendo sob seu encargo a supervisão de outros doze pastores.⁵⁴

O ano de 1670 foi significativo para o movimento pietista. A pedido de alguns irmãos, Spener estabeleceu em sua casa, aos domingos e quartas-feiras, um grupo de estudo da Bíblia, oração e discussão do sermão do domingo anterior.⁵⁵ Apesar de homens e mulheres participarem destas reuniões, somente os homens poderiam fazer uso da palavra.

Esse trabalho, aparentemente despretensioso, proliferou grandemente, recebendo o nome de *Collegia Pietatis*, de onde proveio a denominação “pietismo”. Junto com a expansão destas reuniões, advieram, concomitantemente, dificuldades para a igreja.

Com o passar do tempo os *Collegia Pietatis* ganharam para os seus participantes o *status* de igrejas dentro da igreja (*Ecclesiolae in ecclesia*), tornando-se exclusivistas e cismáticos, fugindo ao propósito de sua criação.

Alguns dos participantes – escreve Prócoro Velasques – passaram a chamar a igreja de *Babel*, denunciar seus pastores como não convertidos, recusando-se a participar do culto juntamente com os *impiedosos* e receberem a Santa Ceia das mãos dos pastores *mundanos*. Aos poucos foram surgindo *conventículos* independentes das igrejas e dos pastores. Em 1682, Spener tentou mudar o local dos *collegia pietatis*, das casas dos membros para os templos. Foi a tentativa de trazer os *conventículos* para dentro das igrejas. Contudo, foi incapaz de controlar a proliferação dos *collegia pietatis* (...). O pietismo esfacelou-se em *seitas*, dentro e fora da Alemanha.⁵⁶

Mesmo Spener sendo mais místico do que pensador, estava longe de ser um pastor destituído de uma inteligência sensível e perspicaz, sem saber o que se passava à sua volta. Por exemplo, em suas cartas encontramos uma ampla correspondência, durante boa parte da sua vida, com o filósofo protestante⁵⁷ G. W. Leibniz, o qual, por sua vez, estava interessado na união entre luteranos e calvinistas na Alemanha, tendo como objetivo posterior unir o protestantismo ao catolicismo.⁵⁸

No período de 1686-1690, Spener foi capelão na corte do Eleitor da Saxônia, em Dresden, lecionando nas Universidades de Wittenberg e Leipzig, onde restaurou o estudo da Bíblia.

Em 1691 aceitou o convite do Eleitor de Brandenburgo, Frederico III (1657-1713), indo para Berlim, pastoreando a partir de 1697 (?) a igreja de Saint-Nicolas, tornando-se o inspetor eclesiástico de Brandenburgo, onde permaneceu até a sua morte em 1705.⁵⁹

B. Obras

Spener produziu mais de 300 publicações, envolvendo livros, sermões e cartas, sendo que 123 de seus trabalhos versavam sobre Teologia, Moral e História.

A sua obra principal foi *Pia desideria* (1675).⁶⁰

C. Pontos enfatizados

Spener revela em suas obras e comportamento estar preocupado com a piedade prática dos cristãos, resgatando o sentido de uma experiência viva com Deus. Deste princípio fundamental, outros pontos parecem ser decorrentes:⁶¹

a) O sacerdócio universal dos crentes — Todos os crentes devem participar dos serviços religiosos, ensinando e ajudando uns aos outros, sendo assíduos nos estudos bíblicos, etc.⁶²

b) Cultivo da vida espiritual — Leitura sistemática da Bíblia, oração e abstinência — combate ao jogo, bebedeira, bailes e teatro, enfatizando a moderação nas vestes, na bebida e nos alimentos, bem como um comportamento cristão nos negócios, tendo o amor como parâmetro visível da piedade cristã.⁶³

c) Rigor na disciplina da igreja — Santidade de vida:⁶⁴ “Um comportamento santo contribui em muito para a conversão das pessoas, conforme o ensinamento de 1Pedro 3.12”.⁶⁵

d) Teologia com ênfase na vida prática, em detrimento da especulação.⁶⁶

e) A Bíblia tem autoridade superior às confissões; contudo, estas são relevantes, devendo ser ensinadas.⁶⁷

f) A experiência é o fundamento de toda certeza; por isso, apenas um cristão regenerado pode ser um verdadeiro teólogo e possuir um conhecimento real da verdade revelada.⁶⁸ Entretanto, Deus fala a sua Palavra mesmo por meio dos ímpios.⁶⁹

3. FRANCKE: ERUDIÇÃO, PIEDADE E MISSÃO PARA A GLÓRIA DE DEUS⁷⁰

O pietismo foi responsável pelo início de um grande reavivamento espiritual na Alemanha. Um dos maiores personagens do pietismo alemão foi August Hermann Francke (1663-1727), que, além de uma inteligência peregrina, recebeu uma ótima formação intelectual e espiritual, sendo lapidado ao longo dos anos. Ele foi influenciado pelos princípios pedagógicos de Comênio.⁷¹ Francke estudou em Erfurt, Kiel e Leipzig, onde se tornou Livre Docente. Foi professor na Universidade de Leipzig em dois períodos (1685-1687 e 1689-1690). Aqui, em 1686, juntamente com sete outros professores, fundou o Colégio Filobíblico (*Collegium Filobiblicum*), que se destinava ao estudo da Bíblia, tanto do

ponto de vista filológico (exegético) como prático e para oração. Terminou por ser expulso da cátedra em Leipzig em razão de seu fervor piedoso.⁷² Posteriormente, por influência de Spener, também lecionou na que seria a Universidade de Halle (1692-1727), criada (1694)⁷³ por Frederico III, Eleitor de Brandenburgo. Em Halle, ministrou aulas de línguas orientais e, a partir de 1698, também de Teologia. Grande parte da influência de Francke se deve ao fato dele combinar de maneira harmoniosa erudição bíblica com a vida devocional e fervor evangelístico. Eby (1874-1968), falando de Francke, chega a dizer que “É lícito duvidar de que jamais tenha havido, na história da educação, um representante mais eficiente do espírito cristão”.⁷⁴

K. S. Latourette (1884-1968) descreve a presença de Francke em Halle:

De energia prodigiosa, entusiasmo e capacidade como organizador, foi a figura dominante da faculdade teológica e na preparação dos jovens para o ministério. Pastor fiel em sua própria paróquia, expunha em sala de aula não só a teoria se não também a experiência prática. Em Halle fundou escolas que foram famosas graças aos novos programas educativos desenvolvidos em uma atmosfera impregnada de pietismo.⁷⁵ O sustento destas instituições foi possível devido às doações que recebia, as quais Francke cria sinceramente que chegavam em resposta à oração.⁷⁶

4. A INFLUÊNCIA DO PIETISMO

A. Ziegenbalg e Plütschau

Francke também deu ênfase e impulso à missão cristã. Quando o rei Frederico IV da Dinamarca precisou de

missionários para enviar aos seus súditos, na colônia dinamarquesa de Tranquebar, não encontrando em seu reino quem se dispusesse a fazê-lo, recorreu ao pietista alemão August H. Francke, que lecionava na Universidade de Halle, o qual enviou Bartholomew Ziegenbalg (1683-1719) e Henry Plütschau (1677-1747), os quais partiram da Europa no fim de 1705, chegando a Tranquebar no dia 9 de julho de 1706, sendo dois dos primeiros missionários não católicos a chegarem na Índia, provenientes da Europa.⁷⁷

Apesar de não serem bem recebidos pelos colonos dinamarqueses, Ziegenbalg e Plütschau não se intimidaram, iniciando os seus estudos do idioma nativo, tendo Ziegenbalg se destacado pela facilidade em aprender outras línguas. Eles traduziram para o tamil o catecismo de Lutero, orações e hinos luteranos. Em 1711, por questões de saúde, Plütschau regressou definitivamente para a Europa. Ziegenbalg continuou o seu trabalho; compilou uma gramática tamil, escreveu uma obra sobre o hinduísmo, traduziu para o tamil o Novo Testamento (1714) e o Antigo Testamento até o livro de Rute. Ele fundou uma escola industrial e outra para a preparação de catequistas e, também, a primeira imprensa evangélica da Ásia (esta com a ajuda financeira da Sociedade anglicana para a promoção do conhecimento cristão, criada em 1689).⁷⁸

Quando Ziegenbalg morreu, em 1719, existia em Tranquebar uma comunidade luterana de cerca de 350 pessoas.⁷⁹

Estimulados com o trabalho desses pioneiros (Ziegenbalg foi um correspondente minucioso no relato de suas atividades), a Universidade de Halle tornou-se, sob a liderança de Francke, um centro missionário, arrecadando fundos para

as missões, bem como preparando missionários para enviá-los a diversas partes do mundo. O mesmo aconteceu na Dinamarca. Em Copenhague, criou-se uma escola de missões (1714), com o interesse particular pela Lapônia e Groenlândia.⁸⁰

B. Nicolau L. von Zinzendorf

O Pietismo exerceu poderosa influência sobre o Conde Nicolau Ludwig von Zinzendorf, o “teólogo dos moravianos”.⁸¹ Ele é considerado o grande missionário estadista, que deu novo impulso ao trabalho missionário moderno.

Zinzendorf, natural de Dresden, era filho de um alto oficial da Corte eleitoral da Saxônia, sendo amigo de Spener. O seu pai morreu logo depois do seu nascimento e a sua mãe casou-se novamente. Ele foi educado pela avó, a baronesa Henrietta Catarina von Gersdorf, e uma tia, ambas pietistas. Aos 10 anos de idade, foi enviado para estudar em Halle, sob a orientação de Francke, permanecendo ali durante o período de 1710 a 1716. Terminado os seus estudos em Halle, cursou Direito na Universidade de Wittenberg (1716-1719). Depois fez uma demorada viagem à Holanda e à França. No ano de 1721, por causa das pressões familiares, ingressou no serviço do Eleitor, em Dresden, seguindo assim a tradição da família.

A experiência decisiva de sua vida teria início em 1722, quando um carpinteiro da Morávia, convertido do romanismo,⁸² Christian David (1690-1751),⁸³ pediu abrigo para si e para outros irmãos que estavam fugindo da perseguição dos Habsburgos. Zinzendorf atendeu a solicitação e, neste mesmo ano, convidou um grupo de refugiados – que na realidade era o remanescente da Unidade dos Irmãos

Boêmios (*Unitas Fratrum*) – a se estabelecer em sua propriedade em Berthelsdorf, posteriormente chamada de “Herrnhut” (“Refúgio do Senhor”). Foi neste período que ele teve a convicção de ter sido chamado para o ministério, abandonando o seu serviço público, tornando-se evangelista e pregador leigo, sendo mais tarde ordenado ministro, passando a liderar a comunidade de Herrnhut. A comunidade cresceu, organizando-se em igreja em 13/8/1727 – Zinzendorf tornar-se-ia bispo da Igreja dos Irmãos em 1737 –, transformando-se, posteriormente, no grande centro de preparação e envio de missionários.⁸⁴

C. O “contágio” pietista

O pensamento pietista não se limitou à Alemanha e Dinamarca; ele atingiu a Inglaterra, de modo especial por meio de John Wesley (1703-1791), que recebeu ampla influência dos moravianos.⁸⁵ Atingiu também a América (1725-1726), por meio do pastor da Igreja Reformada Holandesa, no Vale de Raritan, New Jersey, Theodore Jacobus Frelinghuysen (1691-1748)⁸⁶ – natural de Born, Westphalia⁸⁷ –, que viera para a América em janeiro de 1720⁸⁸ pastorear os imigrantes holandeses residentes em Nova Jersey,⁸⁹ e que se familiarizara com o pietismo na Holanda,⁹⁰ onde fizera os seus estudos e fora ordenado ministro (1717-1719),⁹¹ e do presbiteriano Gilbert Tennent (1703-1764), de quem falaremos a seguir. O próprio Zinzendorf visitou a América (1741-1743), ajudando a fundar a comunidade Moraviana em Bethlehem, Pensilvânia, servindo também como pastor numa Igreja Luterana.⁹²

Entre 1716 e 1718,⁹³ chega na América, procedente da Irlanda, o “puritano” Rev. William Tennent (1673-1745) – que

havia rejeitado anteriormente o sistema anglicano⁹⁴ –, ingressando na Igreja Presbiteriana por meio do Sínodo de Filadélfia (17/9/1718).⁹⁵ Mais tarde, o Rev. Tennent, preocupado com a preparação de pastores que atendessem a demanda na região de fronteira, fundou o *Log College* (1726), tendo como alunos, entre outros, três dos seus quatro filhos: Gilbert (1703-1764), William (1705-1777) e John (1707-1732) bem como o também irlandês Samuel Finley (1715-1766), que viria ser presidente do College de Nova Jersey (1761). Este “Seminário”, que já funcionava antes da sua construção, foi elaborado fisicamente (1736-1737), de maneira rústica, com troncos de árvores, em frente à sua casa em Neshaminy, Pensilvânia, vindo daí o nome jocoso de *Log College*.⁹⁶ Apesar da oposição de muitos pastores que temiam o rebaixamento acadêmico na formação dos ministros presbiterianos – preocupação que não deixava de ter alguma pertinência –, o *Log College* cumpriu o seu papel, sendo os seus antigos alunos capazes de levar o Evangelho às regiões mais longínquas da Pensilvânia, às Carolinas do Norte e do Sul.⁹⁷ Os jovens que se formaram nesta escola construíram outras iguais, que produziram cristãos devotos e pregadores fervorosos.

Gilbert Tennent, aluno do primitivo *Log College*, foi licenciado em maio de 1726,⁹⁸ pelo Presbitério de Filadélfia, trabalhando por um breve tempo como assistente de seu pai no *Log College*. Posteriormente, foi ordenado e instalado pastor da igreja de New Brunswick, no Vale Raritan, Nova Jersey, no outono de 1727.

Gilbert Tennent, influenciado pelo Rev. Theodore J. Frelinghuysen (pietista),⁹⁹ começou a pregar a necessidade de um avivamento (1733). Em 1743, foi pastorear a Segunda

Igreja Presbiteriana de Filadélfia, que surgira como resultado da pregação de G. Whitefield – que começara a pregar na América em 1739.¹⁰⁰ Em 1747, ele seria um dos fundadores do College of New Jersey (Princeton College).¹⁰¹ Em (1753-1755), Tennent, juntamente com o Rev. Samuel Davies (1724-1761) – também antigo aluno do *Log College*, considerado um dos maiores pregadores americanos do século 18 e notável compositor –, conseguiu levantar na Inglaterra, por meio de doações, mais de quatro mil libras para o Colégio de Nova Jersey (quantia que ultrapassou em muito às suas expectativas).¹⁰²

Tennent, que era um grande admirador de Whitefield e amigo de Jonathan Edwards,¹⁰³ foi um dos responsáveis pelo reavivamento na América, sendo o principal personagem presbiteriano na propagação do avivamento em seu país. A sua pregação era constituída de profundidade teológica e verdadeira piedade cristã.¹⁰⁴

Resumindo: “Em certa medida, através destes homens, o puritanismo da Nova Inglaterra entrou na corrente do presbiterianismo americano, mas a tendência principal desta corrente que se ampliava era composta de irlandeses-escoceses, que lhe acrescentaram seu próprio fervor e entusiasmo”.¹⁰⁵ Não nos esqueçamos, também, que o pietismo contribuiu como um forte ingrediente nesta gama de influências, que zelava pela piedade individual e também pela pureza doutrinária.

Em maio de 1808, na abertura dos trabalhos da Assembleia Geral, o Rev. Archibald Alexander (1772-1851) – convertido no “Grande Reavivamento” de 1789 –,¹⁰⁶ pastor desde 1807 da Terceira Igreja Presbiteriana de Filadélfia, pregou um sermão baseado em 1Coríntios 14.12, falando da

necessidade de a Igreja Presbiteriana ter um seminário em Princeton. Ao que parece este sermão foi decisivo para o projeto e criação do referido seminário.¹⁰⁷ Na Assembleia Geral de 1811, aprovava-se a criação do seminário, tendo como propósito:

(...) formar homens como ministros do Evangelho, que tenham fé sincera, e amem cordialmente, e, portanto, esforcem-se por propagar e defender, em sua pureza, simplicidade, e plenitude, aquele sistema de fé e prática da religião, o qual está estabelecido explicitamente na Confissão de Fé, Catecismos [de Westminster], e Sistema de Governo e Disciplina da Igreja Presbiteriana; e assim perpetuar e estender a influência da verdadeira piedade evangélica e norma do Evangelho...¹⁰⁸

Em maio de 1812, a Assembleia Geral escolhe o primeiro professor do Seminário de Princeton, sendo eleito o Rev. Archibald Alexander¹⁰⁹ – no ano seguinte recebe a ajuda de Samuel Miller (1769-1850) –,¹¹⁰ que iniciou o curso no mês de agosto daquele ano, contando com três alunos.¹¹¹ Alexander continuou trabalhando neste seminário até a sua morte, em 1851.

Desse modo, o *Log College* tornou-se o precursor do Princeton College (1747) e do Theological Seminary (1812), bem como de todas as outras instituições similares dentro da Igreja Presbiteriana na América.

Fazendo uma pequena digressão, em Princeton, podemos destacar três ingredientes fundamentais que estavam pressupostos em sua orientação, quer implícita, quer explícita:

A experiência religiosa

A experiência religiosa, como era vista por Alexander, norteou o pensamento de Princeton:

Na avaliação da experiência religiosa é de todo importante manter continuamente à vista o sistema de verdade divina contido nas Sagradas Escrituras; caso contrário, nossa experiência, como ocorre muito frequentemente, se degenerará em entusiasmo. (...) Em nossos dias não há nada mais necessário que estabelecer na religião uma cuidadosa distinção entre as experiências verdadeiras e as falsas; para ‘provar os espíritos se procedem de Deus’. E ao fazer esta discriminação, não há outro padrão de prova senão a infalível Palavra de Deus. Tragamos cada pensamento, motivo, impulso e emoção ante esta pedra de toque. ‘À lei e ao testemunho, se não falam de acordo com estes, é porque não há luz neles.’¹¹²

A experiência subjetiva seria sempre avaliada pela Palavra. No entanto, esta experiência, ainda que não fosse o fundamento da Teologia, era um ingrediente fundamental na vida do teólogo.

Alexander, mais do que o primeiro professor de Teologia do Seminário de Princeton, foi o modelador do pensamento teológico daquela instituição. Noll observa que,

Archibald Alexander condensou grande parte da tradição de Princeton em sua própria vida. Era uma pessoa de piedade e calor cristão, mas suas ênfases principais na Teologia eram a fidedignidade das Escrituras e a capacidade da razão humana para compreender a verdade cristã. Suas fontes intelectuais eram Calvino, a Confissão de Fé de Westminster e os seus Catecismos, o teólogo suíço François Turretin e a filosofia escocesa do senso comum.¹¹³

Ortodoxia reformada

Os teólogos de Princeton estavam fundamentados dentro da tradição reformada, tendo Turretin e os símbolos de Westminster como expressões fidedignas deste pensamento que encontrava a sua fonte na sistematização de Calvino. O seminário, portanto, considera-se um legítimo defensor da fé

reformada. Contudo, não pensemos em Princeton como um todo monolítico, antes havia variedade de expressões partindo sempre do mesmo quadro de referência reformado.

O quadro de referência mencionado está na autoridade e suficiência da Escritura, pela qual avaliamos as nossas crenças, intuições e experiências.

Herman Bavinck resume bem a Teologia de Princeton: “A chamada Teologia de Princeton é principalmente uma reprodução do Calvinismo do século 17, como foi formulado na Confissão de Westminster e no *Concensus Helveticus*, e especialmente explicado por F. Turretin na sua *Theologia elenctica*”.¹¹⁴

A filosofia do senso comum

A filosofia do “senso comum” encontra o seu expoente no escocês Thomas Reid (1710-1796), pastor e professor de Filosofia moral no Colégio Real de Aberdeen (1752-1753), que depois lecionou a mesma disciplina na Universidade de Glasgow (1764-1780), sucedendo a Adam Smith (1723-1790). Reid foi um leitor assíduo de John Locke e George Berkeley, percebendo, porém, que as implicações dessa filosofia empirista convergeriam para o aniquilamento da Ciência, da religião, da virtude e do senso comum, rompeu com esta acepção. A filosofia de Reid contrapõe-se à filosofia de George Berkeley (idealismo) e de David Hume (ceticismo), afirmando a realidade independente de nossa apreensão. Reid usou a expressão referindo-se às crenças tradicionais de todo o gênero humano, aquilo que todos os homens creem ou deveriam crer.¹¹⁵ O seu fundamento está no conceito de um senso comum a todos os homens, as crenças tradicionais da humanidade, cuja fonte está no Criador. O senso comum é a

base de nosso conhecimento, por meio do qual podemos emitir juízos e fazer inferências. Ainda que o senso comum não possa ser indentificado com a razão, ele faz parte da razão comum de todos os homens em todos os tempos, ainda que nem todos o desenvolvam de maneira plena. O senso comum é a “a razão em estado bruto, a razão sem a reflexão e sem a Ciência”.¹¹⁶

Rogers resume: “Reid adotou um realismo aristotélico simples e aceitou como normativo o ingênuo método de indução científica de Bacon. Reid sustentava que a mente encontrava diretamente os objetos na natureza. Sua convicção de que isso era assim baseava-se num julgamento intuitivo da mente”.¹¹⁷

Essa compreensão filosófica rejeita a especulação e a metafísica como voos destituídos de base, partindo da realidade do mundo físico e da mente humana.

Os teólogos princetonianos estavam acordes que a intuição provê alguns pontos fundamentais na mente humana, os quais transformam-se em bons argumentos contra o ceticismo, sustentando, por exemplo, a existência de Deus e a veracidade das Escrituras. Charles Hodge, em sua Teologia, ilustrou este método, considerando que as verdades religiosas “são percebidas pelo coração e pela consciência”.¹¹⁸ À frente, acrescenta: “O verdadeiro método em Teologia requer que os fatos da experiência religiosa sejam aceitos como fatos; e, quando devidamente autenticados pela Escritura, são permitidos para interpretar as afirmações doutriniais da Palavra de Deus”.¹¹⁹

Depois de examinar diversos métodos, Hodge conclui:

O verdadeiro método de Teologia é, pois, o indutivo, o qual presume que a Bíblia contém todos os fatos ou verdades que formam o conteúdo da Teologia, justamente como os fatos da natureza formam o conteúdo das ciências naturais. Presume-se também a relação dos fatos bíblicos com outros, os princípios envolvidos neles, as leis que os determinam, que estão nos próprios fatos e deles são deduzidos, da mesma maneira que as leis da natureza se deduzem dos fatos da natureza.¹²⁰

A questão é: como isso se diluiu em Princeton? Foi por meio do ensino, que permeou os seus principais teólogos, de que a verdade é autoevidente, não precisando de grandes elucubrações para descobri-la; assim, se algo é aceito por todos e por um longo período, deve ser verdadeiro.

No ano de 1816, ingressa no Seminário de Princeton – após estudar no Princeton College (1811) –, o jovem Charles Hodge; tornando-se professor em 1822 e, em 1840, sucessor imediato de Archibald Alexander, permanecendo neste cargo até a sua morte, em 1878, tendo publicado a sua monumental Teologia em 1872-1873.

No mês de setembro de 1855, A. G. Simonton começa seus estudos no Seminário de Princeton.¹²¹ Em 12 de agosto de 1859, Simonton desembarcou no Brasil como Missionário...

5. ANOTAÇÕES FINAIS

Creio que devemos permanecer alertas quanto à necessidade de manter uma Teologia vigorosamente fiel às Escrituras, aliada à piedade sincera, conforme nos ensinam as Escrituras, para que não caiamos numa aridez acadêmica estéril, destituída de vida. Por outro lado, há sempre o perigo de rejeitarmos a Teologia em busca de uma suposta

vivacidade espiritual; é preciso ter cuidado para não jogar fora junto com a água a criança.¹²²

Portanto, a despeito das contribuições pietistas, máxime a ênfase de uma vida que reflita uma fé compromissada, bem como o seu ardor missionário – contribuições que não devem ser minimizadas –, o pietismo, no seu âmbito geral, ocasionou um desvio epistemológico; a fé passou a estar amparada não na Palavra, mas sim em uma experiência mística individual. O verdadeiro conhecimento repousa na experiência pessoal com Deus.¹²³ Deste modo, ingressamos num subjetivismo religioso¹²⁴ – que por vezes se degenerava numa preocupação exagerada com a situação da alma individual¹²⁵ –, que teria, necessariamente, de se esfacelar em um número infindável de seitas, como de fato ocorreu.

Dentro dessa nova visão epistemológica, o critério último de avaliação da fé deixou de ser a Palavra de Deus, passando a experiência individual a ter a prioridade, sendo decorrente daí um emocionalismo exacerbado. Esse deslocamento não foi acidental; o pietismo não se sentia à vontade dentro de uma perspectiva que se propunha a ter uma visão objetiva da realidade teológica, por meio da afirmação ortodoxa da *inspiração verbal*. Spener e Francke foram mais moderados neste sentido, contudo, os seus seguidores e, em especial Zinzendorf, com a ênfase na *religião do coração*, não tiveram o mesmo discernimento. O subjetivismo, levado ao extremo, conduziria naturalmente à compreensão da religião como sendo assunto de cada homem em particular. Horton resume bem isso: “O pietismo evangélico começou como um movimento de renovação nas igrejas da Reforma, contudo, cada vez mais, tendeu a reduzir a fé a uma experiência subjetiva interna”.¹²⁶

Se o pietismo chegou ao subjetivismo religioso por via *espiritual*, não tardaria chegar a época em que outros concluiriam da mesma maneira; só que por via *racional*. E isto aconteceu: por hora, basta-nos lembrar que I. Kant (1724-1804) era pietista e F. D. E. Schleiermacher (1768-1834) foi educado em escolas moravianas, indo, aos 19 anos, estudar na Universidade de Halle, o centro intelectual do pensamento pietista. Do mesmo modo Johann S. Semler (1725-1791),¹²⁷ um teólogo extremamente popular na Alemanha no século 18. Tillich diz, acertadamente, que “O Pietismo foi o caminho para o Iluminismo”.¹²⁸ No Iluminismo teremos os princípios de sua superação.

Não deixa de ser inquietante o comentário de Tillich: “[...] O existencialismo e o pietismo sempre estiveram relacionados entre si. Sempre me recordo do sermão ateu que Heidegger pregou uma vez para nós, com suas supostas categorias pietistas”.¹²⁹

1 Ph. J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*. Curitiba, PR/São Bernardo do Campo, SP: Encontro Editora/Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Ciências da religião, 1996, p. 62 (existe outra tradução mais antiga, com uma apresentação de Prócoro V. Filho; quando fizer uso da mesma, indicarei (Ph J. Spener, *Pia desideria*. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista/Programa Ecumênico de Pós-Graduação, 1985).

2 Jean Lacouture, *Os jesuítas. 1. Os conquistadores*. Porto Alegre, RS: L&PM, 1994, p. 106; H. H. Muirhead, *O Cristianismo através dos séculos*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1963, v. II, p. 274; Eduardo C. Pereira, *O problema religioso da América Latina*. São Paulo: Empresa Editora Brasileira (1920), p. 333.

- 3 Cf. José Carlos Sebe, *Os jesuítas*. São Paulo: Brasiliense (Coleção “Primeiros Passos”, 57), 1982, p. 35.
- 4 Cf. H. H. Muirhead, *O Cristianismo através dos séculos*, v. II, p. 274.
- 5 Cf. H. H. Muirhead, *O Cristianismo através dos séculos*, v. II, p. 278.
- 6 Vinham da nobreza com cargos comprados ou impostos (cf. Aliste McGrath, *Origens intelectuais da Reforma*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2007, p. 23-24).
- 7 Cf. Jean Lacouture, *Os jesuítas. 1. Os conquistadores*, p. 232.
- 8 Marc Venard, O Concílio lateranense V e o tridentino. In: Giuseppe Alberigo, org. *História dos Concílios ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 332.
- 9 Cf. Theodoro Beza, *A vida e a morte de João Calvino*, p. 26.
- 10 Marc Venard, O Concílio lateranense V e o tridentino. In: Giuseppe Alberigo, org. *História dos Concílios ecumênicos*, p. 331.
- 11 Cf. Marc Venard, O Concílio lateranense V e o tridentino. In: Giuseppe Alberigo, org. *História dos Concílios ecumênicos*, p. 331.
- 12 Cf. Eduardo C. Pereira, *O problema religioso da América Latina*, p. 339-340.
- 13 Cf. Justo L. Gonzalez, *A era dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1983, p. 198.
- 14 Marc Venard, O Concílio lateranense V e o tridentino. In: Giuseppe Alberigo, org. *História dos Concílios ecumênicos*, p. 331.
- 15 Marc Venard, O Concílio lateranense V e o tridentino. In: Giuseppe Alberigo, org. *História dos Concílios ecumênicos*, p. 331.
- 16 Cf. Marc Venard, O Concílio lateranense V e o tridentino. In: Giuseppe Alberigo, org. *História dos Concílios ecumênicos*, p. 331.
- 17 Cf. Marc Venard, O Concílio lateranense V e o tridentino. In: Giuseppe Alberigo, org. *História dos Concílios ecumênicos*, p. 332 e 334.
- 18 Cf. José Gonçalves Salvador, *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição: aspectos de sua atuação nas capitanias do Sul, 1530-1680*. São Paulo: Pioneira, Edusp, 1969, p. 2-3.
- 19 In: Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, 6^a. ed. rev. enlarg. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House (1931), v. II, p. 82.

- 20 Boanerges Ribeiro, *Protestantismo no Brasil monárquico, 1822-1888*. São Paulo: Pioneira, 1973, p. 51.
- 21 Ver Rui Barbosa, *Versão e Introdução de O Papa e o Concílio* (versão e Introdução de Rui Barbosa da obra de Janus), 3ª ed. Rio de Janeiro: Elos (s.d.), v. I, p. 43.
- 22 Philip Hughes, *História da Igreja Católica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1954, p. 212.
- 23 Cf. Michael Mullett, *A Contrarreforma e a Reforma católica nos princípios da Idade Moderna europeia*. Lisboa: Gradiva, 1984, p. 49-50 (ver Earle E. Cairns, *O Cristianismo através dos séculos*, p. 284).
- 24 Ver Jean Lacouture, *Os jesuítas. 1. Os conquistadores*, p. 226-227.
- 25 “Por essas razões, os educandários jesuíticos eram recomendados e aceitos como essenciais à boa educação dos filhos da elite” (José Carlos Sebe, *Os jesuítas*, p. 43).
- 26 José Carlos Sebe, *Os jesuítas*, p. 41.
- 27 J. P. Oliveira Martins, *História de Portugal*, 6ª. ed. Lisboa: Parceria Antonio Maria Pereira Livraria Editora, 1901, Tomo II, p. 86.
- 28 Cf. Earle E. Cairns, *O Cristianismo através dos séculos*, p. 288. Obviamente houve outros enormes prejuízos como há em todas as guerras: alta tributação, motins, desemprego, etc. (ver H. R. Trevor-Roper, *Religião, reforma e transformação social*. Lisboa: Editoria Presença/Martins Fontes, 1981, p. 44).
- 29 Robert H. Nichols, *História da igreja cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1978, p. 189.
- 30 A. C. McGiffert, *Protestant Thought Before Kant*. Gloucester, Mass.: Peter Smith Publisher (reimpr.), 1971, p. 155.
- 31 Ver John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*. São Paulo: Pendão Real, 1996, p. 172.
- 32 Antônio de Gouvêa Mendonça, *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 67.
- 33 Ver James A. Corbett, *Historia de los Papas*. Buenos Aires: Editorial Paidós (1975), p. 61; Alexandre Herculano, *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Portugal: Publicações Europa América (s.d.), v. I, p. 25. Os albigenses eram constituídos

principalmente pelos proletários citadinos (Antônio José Saraiva, *História da cultura em Portugal*. Lisboa: Jornal do Fôro, 1950, v. 1, p. 28. Jacques Fournier (1285-1342), que empregara de todas as suas habilidades nos interrogatórios, mostrando-se “minucioso como um escolástico” (Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, povoado Occitânico, 1294-1324*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 17), “Ilumina, além das crenças e dos desvios, a própria vida da comunidade” (*ibid.*, p. 19). Esse ardor reformador do bispo contabiliza algumas surpresas no que se refere às diferenças sociais de seus acusados, havendo ambos os sexos e, algumas regiões, fornecendo de modo “privilegiado” mais candidatos às garras da inquisição:

“Os 98 dossiês importunaram ou puseram em causa 114 pessoas, entre as quais predominam, em maioria, os heréticos de tendência albigense. Entre essas 114 pessoas, 94 compareceram efetivamente. No conjunto do grupo ‘importunado’ contam-se alguns nobres, alguns padres, tabeliães e sobretudo uma massa esmagadora de gente miúda, camponeses, artesãos, comerciantes ínfimos. Entre os 114 indivíduos acusados ou importunados, 48 mulheres são enumeradas. A grande maioria, masculina e feminina, é originária da alta região de Foix, ou Sabarthès, influenciada pela propaganda dos irmãos Authié (eles foram missionários cátaros e citadinos da cidadezinha de Ax-les-Thermes); essa maioria sabarthésiana compõe-se de 92 pessoas, homens e mulheres. Entre elas, nossa aldeia de Montaillou (com uma população entre 200 e 250 habitantes) (*ibid.*, p. 23) fornece, sozinha, 25 acusados; e ainda delega algumas testemunhas à barra do tribunal!” (Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, povoado Occitânico, 1294-1324*, p. 16).

Visando combater a “heresia” albigense, o papa Gregório IX (1227-1241), fundaria em 1229 a universidade de Toulouse (cf. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, povoado Occitânico, 1294-1324*, p. 30; Jacques Le Goff, *Por amor às cidades*, p. 120).

34 Cf. André Nataf, *El Milagro Catáro*, 2ª ed. Barcelona: Editorial Bruguera, 1976, p. 13. O autor não cita nenhum documento como base para esse número ou mesmo como chegou a ele. Considerando o problema documental e a sua evidente simpatia para com os “cátaros” e movimentos, digamos, “marginais”, confesso que o cito com alguma

insegurança, contudo é, por enquanto, a única estatística de que disponho.

35 Trevor-Roper, comentando sobre as seitas dos séculos 12 e 13 e como a igreja aniquilava os seus principais chefes e “amansava” os outros, conclui: “Os dois triunfos mais significativos foram o aniquilamento dos albigenses e a submissão dos pregadores da santa pobreza, os frades” (Hugh Trevor-Roper, *A formação da Europa cristã*. Lisboa: Editorial Verbo, © 1966, p. 156-157). Temos uma descrição fascinante desse período (sécs. 13 e 14) na obra de Ladurie, que faz a sua análise a partir da vida do futuro papa de Avignon, Bento XII (1334-1342), Jacques Fournier, a quem chama de “bispo inquisidor” (Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, povoado Occitânico, 1294-1324*, p. 502).

36 “O pietismo em suas melhores expressões era uma reação de fé viva contra uma ortodoxia morta e rígida” (Hugh R. Mackintosh, *Corrientes Teológicas Contemporâneas: De Schleiermacher a Barth*. Buenos Aires: Methopress Editorial, 1964, p. 22).

37 Ph. J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p. 44 e 50. Ver também as p. 111-112.

38 Harvie M. Conn, *Teologia Contemporânea em el Mundo*. Grand Rapids, Michigan: Subcomisión Literatura Cristiana de la Iglesia Cristiana Reformada (s.d.), p. 110.

39 Ver Ph. J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p. 118.

40 Ver Ph. J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p. 82ss.

41 B. Hägglund, *História da Teologia*. Porto Alegre, RS: Concórdia, 1973, p. 281.

42 Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*. São Paulo: Aste, 1986, p. 42-43.

43 Policarpo. In: Eusébio de Cesareia, *História eclesiástica*, v. 20.7 (estas palavras foram citadas por Spener no 2º capítulo de sua obra *Pia desideria*, p. 31. Todavia, a citação aqui feita foi extraída da fonte primária).

44 “... Muitos colocam todo o peso nas controvérsias, julgando que o assunto já está resolvido quando sabemos responder aos erros dos

papistas, dos reformados, dos anabatistas, entre outros” (Ph. J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p. 41).

45 Esta influência foi apenas parcial, não devendo portanto ser idealizada a ponto de transformar Tauler em discípulo de Eckhart (ver D. D. Martin, Johannes Tauler. In: Walter A. Elwell, org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1988-1990, v. III, p. 432-433; D. G. Dunbar, Meister Eckhart. In: Walter A. Elwell, org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, v. II, p. 493-494).

46 Ver Ph J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p. 112ss. Ver *Obras selecionadas de Martinho Lutero*. São Leopoldo/Porto Alegre/RS: Sinodal/Concórdia, 1987, v. I, p. 98; Rudolf Otto, *O sagrado*. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista/Programa Ecumênico de Pós-graduação em Ciências da religião, 1985, p. 95-109.

47 Ph. J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p.113. No período de 1600 a 1740, o livro de Kempis, *A imitação de Cristo*, alcançaria, incluindo as traduções, a surpreendente cifra de 744 edições (cf. Joachim H. Fischer, em Introdução à obra de Spener [Ph. J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*. Curitiba, PR/São Bernardo do Campo, SP: Encontro Editora/Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Ciências da religião, 1996], p. 12).

48 Cf. Arndt. In: John M’Clintock; James Strong, org. *Cyclopaedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*. Nova York: Harper & Brothers, Publishers, 1894, v. I, p. 429-430; Anabaptists. In: Vergilius Ferm, org. *A Protestant Dictionary*. Nova York: The Philosophical Library, 1951, p. 9. Apesar de Schwenckfeld ser luterano, os seus ensinamentos foram condenados na *Convenção de Smalcald* (1540), liderada por Ph. Melanchthon e também na *Fórmula Concórdia* (1575) (cf. D. B. Eller, Schwenckfeld. In: Walter A. Elwell, org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, v. III, p. 362). Kuyper o denomina de “fanático perigoso” (Abraham Kuyper, *The Work of The Holy Spirit*, Chattanooga, AMG: Publishers, 1995, p. 4).

49 A primeira parte foi publicada em 1605 e as outras três em 1609. Esta obra alcançou 123 edições até 1740 (cf. Joachim H. Fischer, em Introdução à obra de Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p. 12).

50 Ver, por exemplo, Ph J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p. 24, 60, 98, 119ss.

51 Tendo 104 edições até 1740 (cf. Joachim H. Fischer, em Introdução à obra de Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p. 12).

52 Esta obra foi publicada de forma resumida em português pela editora “Publicações Evangélicas Seleccionadas”, em 1989, com o título de *O pastor aprovado*.

53 O livro de Baxter só seria traduzido para o alemão em 1716 (cf. J. M. Houston, em nota à edição portuguesa de *O pastor aprovado*, p. 12).

54 Cf. Joachim H. Fischer, em Introdução à obra de Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p. 14-15.

55 Trabalho semelhante foi também feito entre os puritanos na Inglaterra (ver Leland Ryken, *Santos no mundo*. São José dos Campos, SP: Fiel, 1992, p. 128-129).

56 Prócoro V. Filho em apresentação à obra de Spener, *Pia desideria*, p. 11-12 (ver K. S. Latourette, *Historia del Cristianismo*, 4ª ed. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1978, v. II, p. 258).

57 Cf. Colin Brown, *Filosofia e fé cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1983, p. 41; Francisco de P. Samaranch, em *Prólogo y notas* à obra de G. W. Leibniz, *La Profesion de Fe del Filosofo*, 3ª ed. Buenos Aires: Aguilar, 1978, p. 17.

58 Ele escreveu a Madame de Brinon (1701?): “Tendes razão, senhora, de julgar-me católico de coração... A essência da catolicidade não consiste em comungar, exteriormente, com Roma; senão, os que são excomungados injustamente deixariam de ser católicos e sem culpa própria. A comunhão verdadeira e essencial, que faz que participemos do corpo de Jesus Cristo, é a caridade” (*Apud Émile Bréhier, História da filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1978, II/1, p. 237). Leibniz possuía uma inteligência extremamente privilegiada, sendo desde bem cedo iniciado nas letras, aprendendo inclusive o latim sozinho. O seu pai faleceu quando ele contava com apenas 6 anos de idade (1652). Guillermo Fraile comenta: «Aos 8 anos lhe permitiram entrar na bem provida biblioteca de seu pai (professor de Moral na Universidade), onde encontrou abundante material para saciar sua curiosidade de saber. Se entregou com avidez à leitura de poetas, historiadores e

filósofos. Antes dos 13 anos compunha versos em latim e havia lido a Tito Lívio, Virgílio, Horácio, Ausônio, Aristóteles, Tomás, Zarabella, Fonseca, Suarez, Rubio e folheado um pouco a Platão e Plotino. Em sua autobiografia declara haver lido os escolásticos com o mesmo interesse que uma novela. Leu também Lutero (*De servo arbítrio*) e autores tomistas, jansenistas e arminianos” (Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofia*. Madri: La Editorial Catolica, S.A., 1966, v. III, p. 650-651).

Leibniz escreveu diversas obras, quase todas publicadas postumamente. As principais foram: *Monadologia* (1714); *Princípios da natureza e da comunicação das substâncias* (1695); *Discurso de metafísica* (1685-1686); *Teodiceia* (1710); *Novos ensaios sobre o entendimento humano* (1701-1709).

59 Cf. K. S. Latourette, *Historia del Cristianismo*, II, p. 258; R. J. Vandermolen, Spener. In: Walter A. Elwell, org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, v. III, p. 424; Jean Delumeau, *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 241.

60 Este livro foi escrito primariamente como prefácio à reedição do *Sermonário* de Johann Arndt, *Auslegung der Sonntagsevangelien* (Exposição do Evangelho do Senhor). Todavia, em razão de diversos pedidos, Spener permitiu que ele fosse publicado separadamente poucos meses depois (ver Ph. J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p. 16-21).

61 Para uma classificação um pouco diferente, ver Richard P. Heitzenrater, *Wesley e o povo chamado Metodista*. São Bernardo do Campo, SP/Rio de Janeiro: Editeo/Pastoral Bennett, 1996, p. 19.

62 Ph. J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p. 83ss.

63 Ph. J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p. 50ss.

64 Ph. J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p. 71ss.

65 Ph. J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p. 102.

66 Ph. J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p. 114ss.

67 Ph. J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p. 32-33; 57-58; 118.

68 Para uma discussão sobre o assunto, ver Paul Tillich, *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 1986, p. 254ss.; *idem*, *Perspectivas*

da Teologia protestante nos séculos 19 e 20. São Paulo: Aste, 1986, p. 40ss.

69 Ph. J. Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*, p. 38-39.

70 Para um bom resumo da influência, especialmente pedagógica do Pietismo, tendo como protagonista Francke, ver Frederick Eby, *História da educação moderna*, 5^a. ed. Porto Alegre, RS: Editora Globo, 1978, p. 212-226.

71 Cf. Franco Cambi, *História da pedagogia*, p. 299. Ver N. Abbagnano; A. Visalberghi, *Historia de la Pedagogía*, Novena reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 316.

72 Cf. Frederick Eby, *História da educação moderna*, 5^a. ed. Porto Alegre, RS: Editora Globo, 1978, p. 215.

73 A Universidade de Halle seria criada em 1694 e, em 1817, como resultado de acordos na Conferência de Viena, se uniria à universidade de Wittenberg (criada em 1502) (para maiores detalhes sobre a cidade de Halle e a sua universidade, ver <http://www.ceisal98.uni-halle.de./lugar.htm>). Monroe diz que a Universidade de Halle foi fundada “principalmente como um protesto contra a estreiteza das velhas instituições. Halle é considerada a primeira universidade moderna, porque foi ali que pela primeira vez as matérias ‘reais’ foram ensinadas, por métodos novos e na língua moderna” (Paul Monroe, *História da educação*, p. 229).

74 Frederick Eby, *História da educação moderna*, 5^a. ed. Porto Alegre, RS: Editora Globo, 1978, p. 214.

75 Iniciou o orfanato em sua casa, em 5/11/1695 (cf. Kramer, Francke. In: Philip Schaff, org. *Religious Encyclopaedia: or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*. Chicago: Funk Wagnalls, Publishers, 1887 (revised edition), v. I, p. 833), que se tornaria modelo para inúmeros outros criados na Alemanha e em outros países. Quando John Wesley visitou este orfanato em 1738, ficou encantado com a sua organização e com o número de crianças que abrigava: 650, dando instrução a três mil (cf. Richard P. Heitzenrater, *Wesley e o povo chamado Metodista*, p. 84). Organizou neste ano o *Paedagogium*, escola elementar que se destinava a crianças pobres e, em 1697, organizou uma escola secundária (cf. Earle E. Cairns, *O Cristianismo através dos*

séculos, p. 327. Ver W. Walker, *História da igreja cristã*. São Paulo: Aste, 1967, v. II, p. 194; Zwínglio Mota Dias; Waldo Aranha L. César, Protestantismo. In: *Enciclopédia Mirador*, v. 17, p. 9.370). Como bem disse Conn, “Como o Cristianismo era a prática de um estilo transformador de vida, as boas obras vieram a ser a expressão externa dessa fé. A fé era o sol, as boas obras eram os raios do sol” (Harvie M. Conn, *Teologia Contemporânea em el Mundo*, p. 111).

76 K. S. Latourette, *Historia del Cristianismo*, v. III, p. 259. Ver um sumário das contribuições de Francke, em J. P. Westervelt (?), Francke. In: John M’Clintock; James Strong, org. *Cyclopaedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, v. III, p. 233-234.

77 Cf. Stephen Neill, *História das missões*. São Paulo: Vida Nova, 1989, p. 233-234. Em meados do século 17 João Ferreira de Almeida (1628-1691) havia trabalhado em Málaga (c. 1642-1651) e no Ceilão (1656-1663) (ver J. L. Swellengrebel, *João Ferreira de Almeida, um tradutor português da Bíblia em Java*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1984).

78 Quanto ao surgimento, objetivo e influência desta sociedade, ver Richard P. Heitzenrater, *Wesley e o povo chamado Metodista*, p. 21ss.

79 Ver S. Neill, *História das missões*, p. 233ss.; K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*. Nova York: Harpers & Brothers, 1939, v. III, p. 278-279; Paul Pierson, O Pietismo. In: *Revista teológica*. Campinas, SP. Dez./1962, nº. 30, p. 96.

80 Ver Justo L. Gonzalez, *A era dos dogmas e das dúvidas*. São Paulo: Vida Nova, 1984, p. 162-163; S. Neill, *História das missões*, p. 234; Gustav Warneck, Missions. In: Philip Schaff, org. *Religious Encyclopaedia: or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, v. II, p. 1.530-1.531.

81 Antônio de Gouvêa Mendonça, *O celeste porvir: A inserção do protestantismo no Brasil*, p. 70.

82 Cf. Robert H. Glover, *The Progress of World-Wide Missions*, 4ª ed. Nova York: Harper, © 1939, p. 82.

83 Christian David viria a ser, juntamente com outros irmãos, o primeiro missionário moraviano na Groenlândia (1733).

84 Para uma visão mais completa da vida e obra de Zinzendorf e dos Irmãos Moravianos, consulte, entre outros: V. Pierard, Zinzendorf. In: Walter A. Elwell, org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, v. III, p. 653-654; S. Neill, *História das missões*, p. 242ss.; Ruth A. Tucker, “... Até os confins da Terra”: uma história biográfica das missões cristãs. São Paulo: Vida Nova, 1986, p. 72-86; Robert H. Nichols, *História da igreja cristã*, p. 201; W. Walker, *História da igreja cristã*, II, p. 197-202; H. H. Muirhead, *O Cristianismo através dos séculos*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1949, v. III, p. 95-97; K. S. Latourette, *Historia del Cristianismo*, II, p. 260; Justo A. Gonzalez, *A era dos dogmas e das dúvidas*, p. 163-173 (com fotos); Jean Delumeau, *Nascimento e afirmação da Reforma*, p. 241-243; Robert H. Glover, *The Progress of World-Wide Missions*, p. 81-84.

85 Ver R. G. Tuttle, Wesley. In: Walter A. Elwell, org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, v. III, p. 642-644; J. L. Gonzalez, *A era dos dogmas e das dúvidas*, p. 173ss; W. Walker, *História da igreja cristã*, II, p. 209; Richard P. Heitzenrater, *Wesley e o povo chamado Metodista*, p. 58ss; 76ss.; Duncan A. Reily, *Metodismo brasileiro e wesleyano: reflexões históricas sobre a autonomia*. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista, 1981, p. 84ss. Wesley é considerado “o iniciador do movimento pietista na Inglaterra” (Alister E. McGrath, *Teologia, sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à Teologia cristã*, p. 119).

86 Frelinghuysen era um homem de profunda piedade e zelo religioso. Seus cinco filhos foram ordenados ministros e suas duas filhas casaram-se com ministros evangélicos (ver W. J. R. T., Frelinghuyen. In: John M’Clintock; James Strong, org. *Cyclopaedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, v. III, p. 660-661). Seus descendentes tiveram uma profícua vida pública, que ultrapassou em muito os limites de Nova Jersey.

87 Cf. John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*. Nova York: Oxford University Press, 1954, p. 344.

88 O seu pastorado foi até cerca de 1747.

89 Cf. Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1993 (reimpr.), p. 111.

90 “Na Holanda, no século 18, desenvolveu-se uma interessante – alguns diriam, uma doentia – aliança da ortodoxia reformada com o pietismo” (I. John Hesselink, O movimento carismático e a tradição reformada. In: Donald M. McKim, org. *Grandes temas da tradição reformada*. São Paulo: Pendão Real, 1998, p. 340).

91 Schalkwijk comenta: “... o Rev. Theodore era herdeiro de uma ênfase do puritanismo holandês que, por sua vez, tinha recebido muita influência do puritanismo inglês: não somente uma doutrina e fé bíblicas, mas também uma ética e comportamento bíblicos” (Frans L. Schalkwijk, Aprendendo da história dos avivamentos. In: *Fides Reformata*. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, 2/2 [1997], p. 63).

92 Cf. Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*, p. 71. Quase um século depois (1836), o Padre Feijó, então Regente do Império, convidaria os Irmãos Morávios a virem para o Brasil catequizar os índios, ao que responderam que “estavam com grande pesar, impossibilitados de atender” (cf. documento em David G. Vieira, *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1980, p. 31-32. D. P. Kidder [1815-1891], também alude ao assunto; ver D. P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*. São Paulo: Livraria Martins Fontes [Biblioteca Histórica Brasileira, III] [1951], p. 41) (ver também Émile G. Léonard, *O protestantismo brasileiro*. São Paulo: Aste [1963], p. 39-40; Carl Joseph Hahn, *História do culto protestante no Brasil*. São Paulo: Aste, 1989, p. 249ss).

93 A data de 1716 é indicada por K. S. Latourette, *Historia del Cristianismo*, II, p. 336 e C. Gregg Singer, Os irlandeses-escoceses na América. In: W. Stanford Reid, editor. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*, p. 335. Por outro lado, W. P. Strickland, Tennent. In: John M’Clintock; James Strong, org. *Cyclopaedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, v. X, p. 276; Tennent. In: Philip Schaff, org. *Religious Encyclopaedia: or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, v. III, p. 2.316; C. Mitchell, Gilbert Tennent. In: J. D. Douglas; Philip W. Comfort, org., *Who’s Who in Christian History*.

Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, Inc. 1992, p. 662 apresentam a data de 1718.

94 Cf. Milton J. Coalter Jr., William Tennent. In: Donald K. McKim, org. *Encyclopedia of the Reformed Faith*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992, p. 362.

95 O Rev. W. Tennent (1673-1745) provavelmente se formou no Trinity College, Dublin e na Universidade de Edimburgo (1695), tendo formação presbiteriana. Contudo, tornou-se ministro da Igreja Anglicana. Foi ordenado diácono em 1º./7/1704 e sacerdote em 22/9/1706 (ver Tennent. In: Philip Schaff, org. *Religious Encyclopaedia: or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, v. III, p. 2.316; Leonard J. Trinterud, Tennent, William. In: Harry S. Ashmore, Editor in Chief. *Encyclopaedia Britannica*. Chicago: *Encyclopaedia Britannica*, INC., 1962, v. 21, p. 931; N.v. Hope, William Tennent. In: J. D. Douglas; Philip W. Comfort, org., *Who's Who in Christian History*, p. 663).

96 O próprio George Whitefield (1714-1770), amigo de William e de Gilbert Tennent, visitou o “Log College” em 1739 (cf. W. P. Strickland, Tennent. In: John M’Clintock; James Strong, org. *Cyclopaedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, v. X, p. 276).

97 Cf. C. Gregg Singer, Os irlandeses-escoceses na América. In: W. Stanford Reid, org. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*, p. 346.

98 C. Mitchell, Gilbert Tennent. In: J. D. Douglas; Philip W. Comfort, org., *Who's Who in Christian History*, p. 663 e W. P. Strickland, Tennent. In: John M’Clintock; James Strong, org. *Cyclopaedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, v. X, p. 275, apresentam a data de 1725 e Tennent. In: Philip Schaff, org. *Religious Encyclopaedia: or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, v. III, p. 2.316, oferece a data de 1726. Ambos, contudo, concordam com o mês de maio. A data de 1725 parece-me equivocada pelo fato do “Log College” só ter sido criado em 1726.

99 Ver C. Gregg Singer, Os irlandeses-escoceses na América. In: W. Stanford Reid, org.. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*, p. 335-336.

100 “... quando Whitefield fez uma campanha evangelística nas colônias (1739-1741), em dois anos mais de trinta mil pessoas foram ganhas, ou seja, 10% da população americana da época” (Frans L. Schalkwijk, *Aprendendo da história dos avivamentos*. In: *Fides Reformata*. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, 2/2 [1997], p. 64).

101 Ver A. A. Hodge, Princeton. In: Philip Schaff, org. *Religious Encyclopaedia: or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, v. III, p. 1.928.

102 Cf. Samuel Davis. In: Philip Schaff, org. *Religious Encyclopaedia: or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, v. I, p. 612-613; A. A. Hodge, Princeton. In: Philip Schaff, org. *idem, ibidem*, v. III, p. 1.928; Tennent. In: Philip Schaff, org. *idem, ibidem*, v. III, p. 2.316; C. Mitchell, Gilbert Tennent. In: J. D. Douglas; Philip W. Comfort, org., *Who's Who in Christian History*, p. 663. Davies viria a ser o sucessor de Jonathan Edwards (1703-1758) na presidência de Princeton (1758-1761).

103 Ver John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, p. 361-362.

104 Para uma informação mais extensa da influência pietista, consulte, K. S. Latourette, *Historia del Cristianismo*, II, p. 259-260; B. Hägglund, *História da Teologia*, p. 286-289; Mark A. Noll, Pietismo. In: Walter A. Elwell, org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, v. III, p. 151-153; W. Walker, *História da igreja cristã*, II, p. 190-196.

105 C. Gregg Singer, Os irlandeses-escoceses na América. In: W. Stanford Reid, org. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*, p. 338.

106 Cf. Alexander, Archibald. In: Philip Schaff, org. *Religious Encyclopaedia: or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, v. I, p. 53; Morton H. Smith, *Studies in Southern Presbyterian Theology*. Nova Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1987, p. 69.

107 Ver Mark A. Noll, editor and compiler, *The Princeton Theology, 1812-1921*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1983, p. 51ss.

108 In: Mark A. Noll, org. e compil., *The Princeton Theology*, p. 56.

109 O Rev. A. Alexander não fez Seminário, ele estudou sob a tutela do Rev. William Graham, sendo licenciado para pregar em 1791 (cf. Morton H. Smith, *Studies in Southern Presbyterian Theology*, p. 69; Alexander, Archibald. In: Philip Schaff, org. *Religious Encyclopaedia: or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, v. I, p. 53). Sobre o ministério de Graham, ver Morton H. Smith, *Studies in Southern Presbyterian Theology*, p. 65-68.

110 Mark A. Noll, editor and compiler, *The Princeton Theology*, p. 13 e Lefferts A. Loetscher, *A Brief History of the Presbyterians*, 4^a ed. Filadélfia: The Westminster Press, 1983, p. 91.

111 Cf. Mark A. Noll, org. e compil., *The Princeton Theology*, p. 61 e Lefferts A. Loetscher, *A Brief History of the Presbyterians*, p. 91.

112 Archibald Alexander, *Thoughts on Religious Experience*. Carlisle, Pensilvânia: The Banner of Truth Trust, 1989 (reimpr.), p. XVIII.

113 Mark A. Noll, Teologia da antiga Princeton. In: Walter A. Elwell, org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, v. III, p. 456.

114 H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4^a ed. (Kampem, 1928), I, 177, *apud* Morton H. Smith, *Studies in Southern Presbyterian Theology*, p. 69.

115 Senso comum: Nicola Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, p. 841b.

116 Jouffroy, *Mélanges Philosophiques*. *Apud* Senso comum. In: André Lalande, *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*, p. 998b.

117 Jack B. Rogers, Autoridade e interpretação da Bíblia na tradição reformada. In: Donald K. McKim, org. *Grandes temas da tradição reformada*, p. 43.

118 Charles Hodge, *Teologia sistemática*, p. 9.

119 Charles Hodge, *Teologia sistemática*, p. 12.

120 Charles Hodge, *Teologia sistemática*, p. 12-13.

121 A. G. Simonton, *Diário, 1852-1867*. São Paulo: CEP/O sementeiro, 1982, 8/9/1855.

122 Ver Abraham Kuyper, *Principles of Sacred Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1980 (reimpr.), p. 667-668.

123 Ver Antônio de Gouvêa Mendonça, *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, p. 70.

124 Mesmo Mackintosh sendo simpático ao movimento pietista, teve de admitir: "... É necessário assinalar que o centro da doutrina pietista vem a ser o processo subjetivo da nova vida..." (Hugh R. Mackintosh, *Corrientes Teológicas Contemporâneas: De Schleiermacher a Barth*, p. 22).

125 Ver Harvie M. Conn, *Teologia Contemporanea en el Mundo*, p. 112.

126 Michael Horton, *Cristianismo sem Cristo*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010, p. 178.

127 Em sua obra, em 4 volumes, *Tratado sobre a livre investigação do Cânon* (1771-1775), ele ensinava que a Palavra de Deus e as Sagradas Escrituras não eram a mesma coisa, sugerindo que nem toda a Bíblia é resultado da inspiração, sendo apenas um documento histórico, que devia ser examinado, como qualquer outro documento congênere, ou seja, por meio de uma metodologia histórico-crítica. Daí a conclusão de que a Teologia bíblica é uma disciplina histórica, que se contrapunha à dogmática.

Não aceitava o Cânon bíblico, crendo ser ele apenas uma coleção de escritos recebidos pela igreja. A origem das Escrituras não é completamente divina, tendo contribuído para a sua formação fatores humanos; por isso, ela contém erros científicos, históricos e geográficos: a revelação está na Escritura, mas nem toda a Escritura é revelação. Rejeitando, assim, a concepção tradicional da inspiração verbal das Escrituras.

Há uma discrepância entre o Antigo e o Novo Testamento; Jesus e os apóstolos se acomodaram às concepções de seu tempo. Distinguia as verdades permanentes das Escrituras e os elementos devidos às épocas em que foram escritos os diversos livros da Bíblia.

O que é verdade na Bíblia são as verdades básicas que dizem respeito diretamente ao aperfeiçoamento moral dos homens e podem produzir resultados éticos. Os ensinamentos bíblicos devem ser considerados apenas moralmente. O conteúdo das Escrituras deve ser julgado por padrões moralistas. Devemos ultrapassar o Cristianismo bíblico, aperfeiçoando-o eticamente.

128 Paul Tillich, *Coragem de ser*, 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 90.

129 Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*, p. 83. Para uma visão crítica do Pietismo, consulte Mark A. Noll, Pietismo. In: Walter A. Elwell, org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*, v. III, p. 152-153; Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*, p. 40-46; *idem*, *História do pensamento cristão*, p. 257-260; Bernhard Lohse, *A fé cristã através dos tempos*, 2ª ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1981, p. 236-238; B. Hägglund, *História da Teologia*, p. 288-289 (especialmente); James Orr, *El Progreso del Dogma*. Barcelona: CLIE, 1988, p. 232.

6

O Iluminismo

É ocioso falar constantemente da alternativa da razão e da fé. A razão é já *de per si* uma matéria de fé. É um ato de fé o afirmar que os nossos pensamentos têm qualquer relação com a realidade – G. K. Chesterton.¹

A maior parte de nossa vida acadêmica se baseia neles – Paul Tillich (referindo-se aos pensadores iluministas).²

“Os cristãos colocam a Teologia em risco quando ignoram o Iluminismo”, enfatizam Grenz e Olson.³ O Iluminismo é, de certo modo, um filho tardio do humanismo renascentista. As concepções da Filosofia e da Ciência moderna dentro de um processo de evolução intelectual contribuíram para que surgisse um novo espírito, caracterizado pela autonomia da razão em detrimento da tradição ou de qualquer outro padrão externo. A razão aqui pretendeu estender os seus limites para todo o ramo do saber, negando-se a reconhecer limites fora de si mesma; deste modo, ela, num gesto sem cerimônia, invade os “domínios” da ética, da epistemologia, da política e da religião,⁴ tendo como elemento aferidor de toda a realidade a razão autônoma.⁵ Para isso, o Iluminismo rejeita qualquer “ajuda” transcendente; ele deseja somente o que pode conseguir com a sua razão, com seus próprios esforços: os seus recursos são suficientes para entender e explicar o mundo ou o que quer que seja que se lhe apresente como carente de explicação.⁶ O Iluminismo, que durou cerca de 150 anos (1650-1800),⁷ tem como uma de suas características fundamentais o retorno constante à razão, não mais à

revelação; o homem racional é o centro do universo... “A razão substituiu a revelação como árbitro da verdade”.⁸ O homem é a medida de todas as coisas e a razão é o seu instrumento de medição; é o cânon da verdade;⁹ o método científico é o agente da onipotente razão, capaz de dizer que “o que é é” e “o que não é não é”.¹⁰ Deste modo, não há realidade intrínseca, toda a verdade é relativa, sendo credenciada pela toda-poderosa razão. Assim, a razão é quem legitima o que quer que seja que tenha pretensão à existência. Reivindicar existência ou relevância pela sua própria condição de ser seria o mesmo que negar a autonomia da razão, elegendo outro padrão epistemológico paralelo e marginal; isto seria uma heteronomia. Tudo, menos isto: a autonomia intelectual deve permanecer! As coisas são o que são porque eu digo que são.

“O século 18, o século do Iluminismo, conserva intacta a confiança na razão e é caracterizado pela decisão de se servir dela livremente.”¹¹ A razão não se opõe à experiência já que é ela quem organiza esta, conforme a concepção kantiana.

Esse movimento originou-se na Inglaterra, expandindo-se pela França e Alemanha, sendo então apelidado de *Aufklärung* (Iluminismo), justamente por causa da sua pretensão de iluminar o obscurantismo da tradição.¹²

O Iluminismo, mais do que um sistema filosófico, é um movimento espiritual, típico do século 18 e caracterizado por uma *ilimitada confiança na razão humana*, considerada capaz de dissipar névoas do ignoto e do mistério, que obstruem e obscurecem o espírito humano, de tornar os homens melhores e felizes, iluminando-os e instruindo-os. O Iluminismo é, em essência, um *antropocentrismo*, um ato de fé apaixonado na natureza humana, considerada com seus caracteres universais e comuns a todos os homens, e não na natureza individual e original de cada um. *Os olhares são dirigidos para o futuro*; é um novo

evangelho, uma nova era na qual o homem, vivendo em conformidade com a natureza, será perfeitamente feliz.¹³(grifos meus.)

Bengt Hägglund resume tudo isso dizendo que o “Iluminismo caracterizou-se por uma fé ingênua no homem e em suas potencialidades”.¹⁴

Como já fizemos menção, Kant, um dos maiores expoentes desse movimento, ilustrou bem o espírito da sua época, na sua famosa definição de Iluminismo. Em 1784, num artigo para uma revista, Kant se perguntou: “*O que é o Iluminismo?*” Ele respondeu:

O Iluminismo é a emancipação de uma menoridade que só aos homens se devia. Menoridade é a incapacidade de se servir do seu próprio intelecto sem a orientação de outro. Só a eles próprios se deve tal menoridade se a causa dela não for um defeito no intelecto, mas a falta de decisão e de coragem de se servir dele sem guia. ‘*Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio intelecto!’ é o lema do Iluminismo.¹⁵

O título de uma obra de Kant, escrita em 1793 – ainda que seja “simples abstração”¹⁶ –, retrata bem esse período: *A religião dentro dos limites da simples razão*. Ela se tornou, conforme expressão de Braaten, o “manifesto religioso para o Iluminismo”.¹⁷

No entanto, deve ser dito que o Iluminismo carrega em seu bojo o germe de sua própria destruição. O escocês David Hume, embalado nesses conceitos, aplicou o ceticismo à religião e à capacidade da mente humana poder conhecer o mundo externo; ele “empregava a razão até aos limites para mostrar as limitações da razão”.¹⁸ Lembremo-nos de que foi justamente Hume quem despertou Kant do “sono dogmático” e que este, mesmo fazendo da razão o único guia seguro para

se chegar à verdade, impunha à razão limites rigorosos a fim de não cair no precipício do naturalismo que exclui a ideia do absoluto: a razão é finita; ela não pode conceber sozinha o infinito.¹⁹

Do Iluminismo confiante na razão surge a crítica mais mordaz concernente à capacidade da razão. Todavia, é necessário que não nos iludamos; em Kant, a razão seria sempre o aferidor final e decisório. Num de seus escritos, enfatiza:

Amigos da humanidade e do que há de mais santo para ela, aceitai também o que vos parecer mais digno de fé após um exame atento e sincero, quer se trate de fato, quer se trate de princípios racionais, mas não recuseis à razão o que a torna o bem mais alto sobre a terra: o privilégio de ser a última pedra de toque da verdade.²⁰

As respostas que buscamos ainda hoje estão relacionadas às questões levantadas direta ou indiretamente pelos iluministas. A Teologia ocorre dentro da História, no tempo, com todos os seus conflitos, angústias e necessidades vitais de resposta.

1 G. K. Chesterton, *Ortodoxia*, 5ª. ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1974, p. 62.

2 Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*. São Paulo: Aste, 1986, p. 47.

3 Stanley J. Grenz; Roger E. Olson, *A Teologia do século 20*, p. 13.

4 Mackintosh diz que o Iluminismo, "... deixou sua marca profunda não só na religião, senão também na Ciência, na filosofia e na filantropia..." (Hugh R. Mackintosh, *Corrientes Teológicas Contemporâneas*. Buenos Aires: Methopress Editorial y Gráfica, 1964, p. 23).

5 Para uma interpretação da “autonomia” da razão iluminista, ver Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*, p. 48ss; *idem*, *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 1988, p. 262-263.

6 Ver E. Cassirer, *A filosofia do Iluminismo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992, p. 191.

7 Ver Stanley J. Grenz, *Pós-Modernismo: um guia para entender a filosofia do nosso tempo*. São Paulo: Vida Nova, 1997, p. 97.

8 S. J. Grenz, *Pós-Modernismo: um guia para entender a filosofia do nosso tempo*, p. 106-107.

9 Na Antiguidade, Aristóteles, comentando a agudez do “homem bom” em discernir a verdade, disse ser este a norma (κανών) e a medida (μέτρον) da verdade (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, III.4. 1113a 33). Protágoras (c. 480-410 a.C.), o filósofo sofista, já havia empregado o conceito de “medida”, aplicando-o ao homem, dizendo ser este “a medida de todas as coisas” (cf. Platão, *Teeteto*, 152a; Aristóteles, *Metafísica*, XI.6.1 062. Veja também Platão, *Eutidemo*, 286). Conforme já indicamos, Platão, diferentemente de Protágoras, entendia que a medida de todas as coisas estava em Deus. “Aos nossos olhos a divindade será ‘a medida de todas as coisas’ no mais alto grau” (Platão, *As leis*. Bauru, SP: Edipro, 1999, IV, 716c, p. 189).

10 “Este método baseia-se na suposição de que nada pode ser realmente conhecido a não ser que o seja cientificamente, o que está longe de ser uma proposição evidente” (Étienne Gilson, *Deus e a Filosofia*. Lisboa: Edições 70 [2003], p. 86).

11 Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, 3ª ed. Lisboa: Presença (1982), v. VII, § 476, p. 131.

12 Cf. U. Padovani, *História da Filosofia*, 13ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1981, p. 337; *idem*, *Filosofia da religião*. São Paulo: Melhoramentos/Edusp, 1968, p. 109 e Michele F. Sciacca, *História da Filosofia*, 3ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1968, v. II, p. 149. Aliás, este foi o grande objetivo de Christian Wolff (1679-1723) em sua *Filosofia*: “Iluminar o espírito humano de modo a tornar possível ao homem o seu uso da atividade intelectual na qual consiste a sua felicidade (...) Tal objetivo não poderá ser atingido se não existir a ‘liberdade filosófica’ que consiste na possibilidade de manifestar publicamente o

que se pensa sobre as questões filosóficas” (cf. Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, 4ª ed. Lisboa: Presença, v. VIII, § 504, p. 20-21). Aliás, este ideal estaria bem próximo do que Kant chamaria posteriormente de “autonomia da razão”.

13 Battista Mondin, *Curso de Filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1981, v. II, p. 153.

14 B. Häggglund, *História da Teologia*. Porto Alegre, RS: Concórdia, 1973, p. 293.

15 E. Kant, *Que es la Ilustracion?* In: E. Kant, *Filosofía de la Historia*, 3ª Reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 25. Tillich, interpretando esta concepção de Kant, diz: “Kant achava que as pessoas vivem mais despreocupadas quando se deixam guiar por líderes religiosos, chefes políticos ou orientadores educacionais. Queria, porém, acabar com essa segurança. Achava que essa dependência contradizia a verdadeira natureza humana” (Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*, p. 47).

16 Ernst Cassirer observa que esta obra “transmite apenas a configuração ideal, a sombra de uma genuína e concreta vida religiosa” (Ernst Cassirer, *Antropologia filosófica*, 2ª ed. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977, p. 51).

17 Carl E. Braaten, *Prolegômenos à dogmática cristã*. In: Carl E. Braaten; Robert W. Jenson, org., *Dogmática cristã*. São Leopoldo, RS: Sinodal, v. I, 1990, p. 59. Tillich diz que a obra de Kant poderia ser também chamada de “pequena Teologia sistemática” (Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*, p. 81).

18 Colin Brown, *Filosofia e fé cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1983, p. 48. Veja também C. Brown, *Iluminismo*. In: *EHTIC*, v. II, p. 308; Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*, p. 78, 83.

19 Cf. Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, v. VIII, §§ 531, 534, p. 129-131, 144; P. Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*, p. 78-79.

20 Kant, *Was heisst: Sich im denken orientieren?*, A 329 *Apud* Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, v. VIII, § 531, p. 131.

Parte 3
O ILUMINISMO E O LIBERALISMO
TEOLÓGICO DO SÉCULO 19

7

Liberalismo Teológico

Apesar de o século 18 não ser abertamente anticristão, havia uma profunda busca por um mundo descristianizado. A religião não era problema, desde que ela fosse de ordem puramente particular e não interferisse nas coisas importantes deste mundo, como a ciência, a filosofia, a erudição e as belas artes – H. R. Rookmaaker.¹

1. DEFINIÇÃO DE LIBERALISMO TEOLÓGICO

Partindo de uma concepção bem ampla, podemos definir o liberalismo teológico como o esforço por interpretar, reformular e explicar a fé cristã dentro de uma perspectiva iluminista.² Deste prisma, só pode ser considerado genuíno o “credo” que se ajuste aos critérios racionais vigentes. De certo modo, o liberalismo teológico é mais dependente do Renascimento do que da Reforma protestante.

Peirard diz que

A característica principal [do liberalismo] é o desejo de adaptar as ideias religiosas à cultura e formas de pensar modernas. Os liberais insistem em que o mundo se alterou desde os tempos em que o cristianismo foi fundado, de modo que as terminologias da Bíblia e dos credos são incompreensíveis às pessoas hoje.³

2. A INFLUÊNCIA ILUMINISTA SOBRE A TEOLOGIA

A Teologia liberal tem as suas raízes fincadas sobre o desenvolvimento da Ciência moderna e os pressupostos da

Filosofia moderna, os quais encontraram a sua síntese no Iluminismo.

O liberalismo religioso – escreve Ramm –, é um produto da Filosofia moderna, da Ciência moderna e da iluminação moderna, que intentam conservar a essência do cristianismo na era iluminada científica ou moderna. Esforça-se por fazer isso através de uma reinterpretação radical da fé cristã.⁴

3. INSPIRADORES CONTEMPORÂNEOS DO LIBERALISMO

A. Kant (1724-1804)

Kant foi o divisor de águas entre a Filosofia moderna e a contemporânea; ele também exerceu grande influência sobre o liberalismo teológico.⁵ A sua presença foi tão marcante no liberalismo que Ramm fez a seguinte afirmação: “De muitas maneiras, foi o fundador teórico do liberalismo religioso, porque grande número de teólogos liberais edificou diretamente sobre a filosofia de Kant ou sobre alguma versão alternativa da mesma”.⁶

Kant merece uma ampla abordagem; contudo, em razão do caráter específico do nosso trabalho, apresentaremos apenas alguns dos seus conceitos que têm uma relação mais direta com o nosso tema.

a. Noúmeno e fenômeno

Kant estabeleceu uma distinção entre a “coisa-em-si”, a qual o homem não pode atingir pela experiência, e a coisa

como se apresenta, perceptível ao homem. Assim, dentro destas duas categorias, temos:

Noúmeno: (Deus, alma, liberdade)

Fenômeno: (A coisa como se mostra)

O homem não consegue apreender o “noúmeno”; as suas categorias intelectuais não dispõem de instrumentos para conhecê-lo; contudo, a partir do fenômeno, consegue *inevitavelmente* deduzi-lo.

De fato, quando consideramos os objetos dos sentidos – como é justo – simples fenômenos, então admitimos, ao mesmo tempo, que uma coisa em si mesma lhes serve de fundamento, apesar de não a conhecermos como é constituída em si mesma, mas apenas seu fenômeno, isto é, a maneira como nossos sentidos são afetados por este algo desconhecido. O entendimento, portanto, justamente por admitir fenômenos, aceita também a existência das coisas em si mesmas, donde podemos afirmar que a representação de tais seres, que servem de fundamento aos fenômenos, e, por conseguinte, a representação de simples seres inteligíveis, não só é admissível como inevitável.⁷

Toda a nossa intuição não é senão representação de fenômenos; que as coisas que intuímos não são o próprio em si, em vista do qual as intuímos, nem que as suas relações são em si mesmas constituídas do modo como nos aparecem e que, se suprimíssemos o nosso sujeito ou apenas a constituição subjetiva dos sentidos em geral, em tal caso toda a constituição, todas as relações do objeto no espaço e no tempo, e mesmo espaço e tempo, desapareceriam. Todas essas coisas enquanto fenômenos não podem existir em si mesmas, mas somente em nós. Qual seja a natureza dos objetos em si e separados de toda receptividade da nossa sensibilidade, permanece-nos inteiramente desconhecida. Não conhecemos senão o nosso modo de perceber os objetos.⁸

Ainda segundo Kant, mesmo que esgotássemos o “fenômeno”, jamais conseguiríamos chegar ao “objeto em si”:

Mesmo se pudéssemos elevar a nossa intuição ao grau supremo de clareza, não nos teríamos com isso aproximado mais da natureza dos objetos em si mesmos. Com efeito, em qualquer caso conheceríamos inteiramente apenas o nosso modo de intuição, isto é, a nossa sensibilidade, e conheceríamos esta sempre sob as condições inerentes originariamente ao sujeito, de espaço e tempo. O que possam ser os objetos em si mesmos não podemos jamais conhecer, mesmo por meio do conhecimento mais esclarecido do seu fenômeno, que unicamente nos é dado (...). Esta receptividade da nossa capacidade de conhecimento denomina-se sensibilidade, a qual – mesmo que se pudesse penetrar com o olhar até o fundo do fenômeno – permanece infinitamente distinta do conhecimento do objeto em si mesmo.⁹

Assim, na concepção kantiana, Deus, alma e liberdade são coisas que pertencem ao mundo do *noúmeno*, ao qual não temos acesso pela razão. Apesar da razão humana ser dotada de ideias *a priori* de *alma-Deus-liberdade*, é impotente para lhes dar conteúdo; por isso, tais ideias são incognoscíveis como coisa em si.

Na minha opinião, Kant, mesmo sem cair num agnosticismo teológico, cai num deísmo. Neste particular, Harvie M. Conn (1933-1999) comenta o efeito devastador dessas colocações kantianas:

O efeito de tudo isso foi e continua sendo devastador. Kant aprisiona Deus com um muro de contenção à prova de som; sua única vinculação com o mundo fenomenal é por meio de um cordão umbilical (que Kant propõe) da necessidade que tem o homem da ideia de Deus para o seu mundo ético. Não se fecha por completo a porta a Deus, porém resulta tão pequena que por ela não pode entrar o Deus soberano.¹⁰

Desse modo, Deus está alheado do homem e o homem de Deus; não há acesso; Deus permanece como um ser distante.

Segundo ainda Harvie Conn este tema é reforçado:

a) Na insistência do Existencialismo na liberdade;

b) Nos escritos de Barth acerca de Deus, apresentando-o como “o totalmente outro”;¹¹

c) Na divisão neo-ortodoxa entre *Historie* (a história que de fato ocorreu e portanto pode ser investigada) e *Geschichte* (“história significativa”, que fala do valor subjetivo de um fato histórico para alguém);

d) Nas distinções que fez Bultmann (1884-1976) entre o *Jesus histórico* e o *Cristo kerigmático*, ou, para usar a linguagem de Kant, o Jesus fenomenal e o Cristo noumenal.¹²

Kant deu uma forte interpretação ética à religião, a qual tem sido uma característica do liberalismo teológico a partir de então até o tempo presente. Houve, pouco a pouco, um descrédito da religião sobrenatural.¹³

b. Gnoseologia: racionalismo ou empirismo?

Kant foi criado dentro de uma tradição filosófica racionalista, que ensinava ser a razão a única fonte do conhecimento; sendo esta dotada das ideias inatas de toda a realidade.

Dentro dessa tradição filosófica, a filosofia tem a função de analisar as ideias inatas, buscando assim a compreensão de toda a verdade. As verdades descobertas são expressas em

juízos analíticos ou explicativos,¹⁴ que nada acrescentam à ideia do sujeito.¹⁵

Kant foi despertado do “sono dogmático” a partir da leitura de Hume, conforme ele mesmo escreveria no início do *Prolegômenos* (1783): “Confesso francamente: a lembrança de David Hume foi justamente o que há muitos anos interrompeu pela primeira vez meu sono dogmático e deu às minhas pesquisas no campo da filosofia especulativa uma direção completamente nova”.¹⁶

Enquanto os *racionalistas* atribuíam à razão a capacidade de discernir toda a verdade, os *empiristas* reconheciam a experiência como a única fonte de conhecimento, não tendo a razão nenhum valor inventivo. Para os empiristas, “a Ciência consiste na soma progressiva de experiência a experiência, de dados sensíveis a dados sensíveis: ela procede por síntese, não por análise”.¹⁷ Durante muito tempo Kant permaneceu partidário das ideias de Hume, até que ele mesmo construiu a sua própria filosofia a respeito do conhecimento: ele passou do *dogmatismo*¹⁸ para o *ceticismo*¹⁹ e, finalmente, chegou ao *criticismo*.

Kant concordava com os empiristas, quando afirmava que todo o nosso conhecimento começa com a experiência mas, ao mesmo tempo, diferia deles, quando afirmava que isto não quer dizer que a totalidade do conhecimento provinha da experiência. Ele exarou:

Não há dúvida de que todo o conhecimento começa com a experiência; do contrário, por meio de que deveria o poder de conhecimento ser despertado para o exercício senão através de objetos que impressionam os nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações, em parte põem em movimento a atividade do nosso entendimento a fim de compará-las, conectá-las ou

separá-las, e deste modo trabalhar a matéria bruta das impressões sensíveis com vistas a um conhecimento dos objetos que se chama experiência? Segundo o tempo, portanto, nenhum conhecimento precede em nós a experiência, e todo o conhecimento começa com ela.

Mas, embora todo o nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso se origina todo ele justamente da experiência.²⁰

Kant escreveu a *Crítica da razão pura* (1781) com o objetivo de demonstrar como isto funciona. A conclusão a que chegou é que o sujeito, com sua mente ativa, dá forma ao conhecimento; o objeto dá a matéria; o intelecto organiza o conhecimento empírico.

Os racionalistas diziam que as verdades empíricas são expressas em juízos analíticos, que nada acrescentam ao conteúdo do conhecimento; os empiristas, por sua vez, diziam que os conhecimentos adquiridos são expressos em juízos sintéticos *a posteriori*, os quais ampliam a ideia do sujeito e, obviamente, são emitidos após a experiência sensível.²¹

Para Kant, essas concepções eram apenas parte da verdade pois, ainda segundo ele, tanto os racionalistas como os empiristas estavam se esquecendo de que toda a Ciência é constituída por juízos sintéticos *a priori*. Ou seja, toda Ciência parte de conceitos que independem da experiência e são universalmente válidos; Kant toma como exemplo a matemática.²²

Ainda segundo Kant, há conhecimento universalmente válido, que acrescenta algo ao conteúdo do sujeito e que ao mesmo tempo é anterior à experiência. Este foi o caminho que ele seguiu para resolver o impasse criado pelo confronto entre o racionalismo dogmático de Leibniz (1646-1716), C. Wolff

(1679-1754)²³ e A. Baumgarten (1714-1762) e o empirismo radical de Hume (1711-1776).

Ele percebeu que temos de partir da experiência; no entanto, esta é singular e subjetiva. Kant queria partir do empirismo mas, ao mesmo tempo, desejava preservar a Ciência que, com seus juízos necessários e universais, não pode partir da experiência individual.

Ciência será salva se partirmos de predicados que não fazem parte da noção do sujeito e, concomitantemente, possuem as qualidades de necessidade e universalidade, as quais a experiência não pode fornecer, mas que será dada pelo sujeito conhecedor.

Kant resolveu o problema do empirismo e do racionalismo criando o juízo sintético *a priori*, que antecede e independe da experiência, tendo a sua origem na razão pura e acrescenta algo à noção do objeto.²⁴ No entanto, esta compreensão trouxe consigo um ônus por demais pesado, que acompanha a Ciência – ainda que de forma bem atenuada –, até os nossos dias: a pretensão da universalidade, da “transcendentalidade” dos conhecimentos individuais, sendo o homem um eu distinto, porém universal.²⁵

Kant também contrariava o ceticismo admitindo a possibilidade de se chegar à verdade e, também, contrariava os dogmáticos, quando desconfiava do conhecimento humano; assim a sua postura era de examinar todas as coisas, antes de chegar a emitir um juízo,²⁶ assumindo, assim, uma postura reflexiva e crítica; “um meio-termo entre a temeridade dogmática e o desespero céptico”.²⁷

B. Hegel (1770-1831)

G. W. F. Hegel nasceu em 27/8/1770, em Stuttgart, e morreu em Berlim, em 14/11/1831, atacado de cólera. Professava a fé luterana, tendo ingressado no Seminário de Tübingen (1788) objetivando se preparar para o pastorado – dedicando-se neste período à leitura de Platão, Aristóteles, Hume, Jacobi e Rousseau. Concluiu seus estudos em 1793, sem brilhantismo.²⁸

Foi professor particular em Basileia (1793-1796) e Frankfurt (1797-1800); lecionou também nas universidades de Jena (1801-1806), Heidelberg (1816-1818) e Berlim (1818-1831).

Ele adotava uma perspectiva otimista da História, entendendo que a “História é o processo no qual a razão se move de um estado de indiferença para um de completa consciência de si, ou da natureza para a cultura (...). História, em outras palavras, é apenas uma fase no processo da natureza ou da razão absoluta”. O homem é “o ponto mais alto atingido pelo processo do desenvolvimento”.²⁹

Para Hegel, a filosofia atingiu o seu ápice com os germânicos.³⁰

Hegel considera o seu sistema como o ponto final de toda a especulação anterior, e os filósofos que o precederam, de Tales a Schelling, como preparadores e precursores da sua doutrina: com suas respectivas teorias, eles contribuíram para o desenvolvimento da filosofia até o amadurecimento completo, que se verificou precisamente com seu sistema.³¹

As suas principais obras foram: *A fenomenologia do Espírito* (1807); *A ciência da lógica* (1812-1816) e *A enciclopédia das ciências filosóficas* (1817).

a. Método dialético

Hegel foi um pensador extremamente sistemático (comparado a Tomás de Aquino)³² e difícil. O seu grande objetivo era construir uma teoria objetiva do conhecimento por meio da qual pudesse produzir um sistema universal de interpretação de toda a realidade. Para ele, o único método adequado para o estudo da realidade era o dialético, o qual tinha como modelo os diálogos de Platão.

O seu método era dividido em três etapas, ainda que Hegel não usasse esta terminologia:

1ª) A tese: é o momento do *ser em si* (*an sich sein*)

Afirma uma parte da realidade negando implicitamente outra parte, considerando que toda afirmação inclui uma negação.

2ª) A antítese: é o momento do *fora de si* (*ausser sich sein*)

É a afirmação da parte da realidade implicitamente negada pela tese. Neste ponto, ocorre a libertação dos limites da estaticidade, revelando a sua riqueza interior.

3ª) A síntese: é o momento do *ser em si e para si* (*an sich und für sich sein*)

É a afirmação da união das partes postas pela tese e pela antítese num todo único, o qual anula as imperfeições dos momentos anteriores, mas conserva a positividade de ambos.

Hegel, no entanto, lamentava que a Filosofia nem sempre fora levada a sério:

Esta ciência tem a má sorte de que aqueles que nunca se ocuparam dela se imaginam e dizem compreender naturalmente os problemas

que trata, e ser capazes, ajudados de uma cultura ordinária, e em especial dos sentimentos religiosos, de filosofar e julgar em Filosofia. Admite-se que, no que diz respeito às demais ciências, é preciso havê-las estudado para conhecê-las, e que só em virtude do dito conhecimento se está habilitado para formular um juízo sobre elas. Ninguém duvida de que para fazer um par de sapatos é preciso ter aprendido e exercitado o ofício de sapateiro, mesmo quando cada um de nós tenha a medida de seu sapato em seu próprio pé, e tenha mãos, e com elas a habilitação natural para dito ofício. Só para filosofar não será necessário estudo, nem aprendizagem, nem trabalho.³³

b. O espírito cósmico

A realidade nada mais é do que o atuar do Espírito que é a realidade última; por meio da História, em seus contornos, há a manifestação desse Espírito. Todo o conhecimento humano nada mais é do que o Espírito absoluto se agenciando por intermédio das mentes humanas. Pessoalmente, acredito que o pensamento de Hegel confunde-se com o panteísmo.³⁴

4. ÁREAS DE INFLUÊNCIA DO ILUMINISMO SOBRE A TEOLOGIA

A falsa filosofia é sempre fonte de errôneas teologias – P. P. Flournoy.³⁵

O pensamento iluminista exerceu influência contundente sobre o liberalismo teológico, especialmente nas seguintes áreas:

A. Historicismo³⁶

Os cânones da história científica (historiografia) foram cada vez mais elaborados, objetivando uma maior exatidão. Este esforço não tardou em promover um contínuo questionar da integridade e credibilidade das narrativas históricas das sagradas Escrituras. Ramm diz que “quando o historicismo é aplicado à história de Israel, à vida de Cristo e à história da igreja cristã registrada no livro de Atos, todo o normativo, único ou sobrenatural, é dissolvido”.³⁷

B. Cientificismo³⁸

Com Galileu a Ciência deu um grande salto, contribuindo de modo decisório para a sua “especialização”.³⁹ Com isto, criou-se uma grande “fé”⁴⁰ na Ciência, entendendo que ela poderia por si só apresentar respostas convincentes para praticamente todas as áreas do saber; daí o ainda hoje evidente mito do “saber científico” como palavra final em uma disputa.⁴¹ “Modernismo era uma cosmovisão baseada na noção de que somente a Ciência podia explicar a realidade.”⁴²

Ramm observa que dentro deste espírito, quando a Ciência entra em choque com as Escrituras, fica-se com aquela:

Para a mentalidade do Iluminismo (...) onde as antigas Escrituras entram em conflito com a Ciência moderna – a geologia, a astronomia e a biologia em especial – então a Escritura deve ceder lugar à Ciência. Sempre que a Escritura retrata o universo de modo contrário ao conceito mundial do cientismo ou descreve eventos que são sobrenaturais, o homem moderno deve escolher a Ciência em preferência à Escritura.⁴³

Surgiu, então, a ideia de que a religião estivera sempre errada e a Ciência teria condições de encontrar solução para

todos os problemas humanos. Dentro desta concepção, a inércia e a ignorância, provindas de modo especial das igrejas, é que estariam obstruindo o avanço triunfante da Ciência tida como salvadora de todos os males humanos...⁴⁴

C. Subjetivismo religioso

O subjetivismo religioso pode assumir de modo principal duas características: uma racional e outra mística; ambas trazem como seu fundamento a revivescência do pensamento de Protágoras (c. 480-410 a.C.), de que “o homem é a medida de todas as coisas...”.⁴⁵ Aliás, como já fizemos menção, Aristóteles soube muito bem interpretar essa concepção quando disse:

O princípio (...) expresso por Protágoras, que afirmava ser o homem a medida de todas as coisas (...) outra coisa não é senão que aquilo que parece a cada um também o é certamente. Mas, se isto é verdade, conclui-se que a mesma coisa é e não é ao mesmo tempo e que é boa e má ao mesmo tempo, e, assim, desta maneira, reúne em si todos os opostos, porque amiúde uma coisa parece bela a uns e feia a outros, e deve valer como medida o que parece a cada um.⁴⁶

No liberalismo teológico encontramos espaço para estas duas vertentes do subjetivismo: a minha razão individual como critério de verdade ou a minha experiência mística. Ambas derivam de algo estranho às Escrituras e à sua fonte de autoridade, elegendo um novo padrão.

Se Kant pode ser colocado entre aqueles que tornaram a religião subjetiva elegendo a razão como critério final de verdade (ainda que a mente humana seja limitada), criando uma “fé racional” necessária ao seu sistema, temos em

Schleiermacher o subjetivismo místico e, atrevo-me a dizer, que em Kierkegaard (1813-1855) também podemos ver semelhantes traços.⁴⁷

F. D. E. Schleiermacher⁴⁸ (1768-1834) – conhecido como “o pai da Teologia protestante liberal”⁴⁹ –, no afã de salvar a religião dos ataques iluministas,⁵⁰ não satisfeito com a redução da religião à simples moralidade racional,⁵¹ colocou toda a sua epistemologia religiosa em termos de “sentimento (ou senso) de absoluta dependência”;⁵² deste modo, toda a nossa compreensão a respeito de Deus estará previamente determinada por esta premissa.⁵³ Portanto, a sua Teologia sistemática não consiste no estudo da revelação de Deus, antes é a elaboração da fé da igreja cristã.⁵⁴

O homem, segundo ele, não consegue atingir, chegar a Deus pelo intelecto nem pela via moral, pois o infinito não é captado no momento racional, mas no momento do sentimento de total dependência. O pecado, por isso, é o desejo de independência e autonomia em vez de harmonia com Deus.

Todas as religiões visam lançar uma ponte entre o universal e o finito; pôr o homem em harmonia com Deus; daí ele tirar uma conclusão pragmática, avaliando a religião pela propensão em alcançar tal objetivo.

Nesse espírito, a religião passou a ser considerada assunto de cada um, este é um assunto privado; a certeza tornou-se subjetiva, respaldando-se na experiência de cada homem individualmente, quer por via racional, quer por via mística: os extremos se encontram. Um dos resultados dessa postura foi o esvaziamento das igrejas na Alemanha: “As pessoas perderam interesse na igreja quando a religião se reduziu ao sentimento e se enfraqueceu com hinos sentimentais, em

lugar dos grandes hinos antigos cheios do poder religioso da presença do divino”, lamenta Tillich.⁵⁵

D. Antropocentrismo

O Iluminismo, na expressão de Blackham, é “a idade de ouro do humanismo”.⁵⁶ Neste sentido, esperava-se que a Teologia promovesse o bem-estar humano, e, para tanto, procurava-se harmonizar a verdade teológica com os princípios racionais geralmente aceitos.

Na abordagem teológica, predominavam alvos relativos a este mundo: felicidade terrena e moralidade racional eram os principais benefícios que os homens esperavam da religião.⁵⁷ Também Deus passou a ser olhado por muitos como aquele que o beneficiaria; deste modo o “valor” de Deus está restrito à sua utilidade egocêntrica.⁵⁸

William James (1842-1910), que é considerado o fundador do Pragmatismo,⁵⁹ resume esta atitude, mostrando que até Deus tem valor se o seu conceito traz algum benefício para o homem...

Se as ideias teológicas provam que têm valor para a vida concreta, são verdadeiras, pois o pragmatismo as aceita, no sentido de serem boas para tanto. O quanto serão verdadeiras dependerá inteiramente de suas relações com as demais verdades, que têm, também, de ser reconhecidas.⁶⁰

O pragmatismo está disposto a tomar tudo, a seguir ou a lógica ou os sentidos e a contar com as experiências mais pessoais e mais humildes. Levará em conta as experiências místicas se tiverem consequências práticas. Acolherá a um Deus que viva no âmago mesmo do fato privado – se esse lhe parecer um lugar provável para encontrá-lo.

O seu único teste de verdade provável é o que trabalha melhor o sentido de conduzir-nos, o que se adapta melhor a cada parte da vida e combina com a coletividade dos reclamos da experiência, nada sendo omitido. Se as ideias teológicas podem fazer isso, se a noção de Deus, em particular, prova que pode fazer isso, como pode o pragmatismo, em sua consciência, negar a existência de Deus? O pragmatismo não pode ver sentido em tratar como 'não verdadeira' uma noção que foi tão bem-sucedida pragmaticamente. Que outra espécie de verdade poderia haver, para o pragmatismo, que toda essa concordância com a realidade concreta?⁶¹

Em carta a E. L. Godkin, datada de 17/8/1897, William James reforça o seu conceito: "O que entendo por religião, para um homem, é *qualquer coisa* que para ele seja uma hipótese viva⁶² nesse assunto, apesar de para outro poder ser uma hipótese morta".⁶³

E. Racionalismo

Os deístas eram pioneiros na concepção teológica de que a razão é o teste de toda a verdade, inclusive da verdade teológica e religiosa.

Aqui, de certo modo, a Teologia se torna dependente da filosofia, pois as doutrinas que ofendem a razão em qualquer de suas funções devem ser eliminadas por serem tópicos inviáveis nesta nova perspectiva teológica. Portanto, em lugar de se exigir que a razão se sujeitasse ao testemunho das Escrituras, passou-se a tentar justificar a revelação perante o tribunal da razão.⁶⁴ A razão humana, como temos salientado, passa a ser a "medida de todas as coisas".

O que ocorre nesses casos é que quando a razão não se submete à Escritura pela fé, racionaliza-se a Escritura,

submetendo-a à razão. Ora, dentro da razão humana não há espaço para um Deus transcendente, soberano, senhor de todas as coisas... Dentro do senhorio da razão, o que nos resta é uma caricatura de Deus, forjado e dominado pela nossa compreensão “racional”.

F. Toleracionismo

Com as descobertas de novas culturas e suas religiões, tentou-se fazer do cristianismo apenas mais uma religião, sendo um produto do gênio inventivo do homem. Agora, fala-se das grandes religiões do mundo, surgindo, então, uma nova disciplina; a das religiões comparadas, objetivando fazer melhores estudos das religiões não cristãs, analisando os seus pontos de contato com o cristianismo e suas distinções.

A conclusão a que se chega desses estudos é que nenhuma religião por si só pode reivindicar a verdade total na presença doutras religiões. Neste particular, a parábola dos três anéis contada por G. E. Lessing (1729-1781), na sua obra *Natã, o sábio* (1779), é reveladora; diz ele:

Havia, certa vez, um anel antigo que tinha o poder de transmitir ao seu dono a dádiva de ser amado por Deus e pelos homens. O anel foi passado de geração em geração por muito tempo, até vir a pertencer a um pai que tinha três filhos igualmente queridos a ele. Para resolver este dilema, mandou fazer duas réplicas, e deu um anel para cada filho. Depois da sua morte, todos os três alegavam ser possuidores do anel verdadeiro. Mas, como no caso da religião, o original não pode ser descoberto. A investigação histórica de nada adianta. Um juiz sábio, no entanto, aconselha cada filho a comportar-se como se tivesse o anel verdadeiro, e a comprová-lo mediante atos de amor. Destarte não importará, afinal das contas, quem tinha o original. Os três filhos representam o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Um dia,

transcenderão a si mesmos e se unirão numa única religião universal de amor.⁶⁵

Portanto, em questões de religião, a tolerância é a virtude suprema e o dogmatismo é a atitude mais repreensível.

A implicação dessas concepções nos conduz ao ecumenismo de todas as religiões, procurando o que cada uma tem de bom.⁶⁶ O cristianismo passa a ser apenas mais uma religião num universo de inumeráveis religiões que existem e estão sendo descobertas.⁶⁷ Este tipo de aproximação metodológica acarretava o fim de uma Teologia vigorosa e forte, caracterizando-se por um desvio do estudo bíblico e teológico para uma abordagem apenas histórica; o ecumenismo decreta, de forma explícita ou não, o fim da voz profética de uma igreja, tendo como critério avaliativo apenas o que promove a “unidade”, ainda que em detrimento da verdade. Esquecendo-se de que a genuína unidade é produzida pelo Espírito (Ef 4.3).⁶⁸

Como vimos, já no século 16, Calvino, após argumentar contra aqueles que chamavam os reformados de hereges, ressalta que a unidade cristã deve ser na Palavra:

Com efeito, também isto é de notar-se: que esta conjunção de amor assim depende da unidade de fé que lhe deva ser esta o início, fim, a regra única, afinal. Lembremo-nos, portanto, quantas vezes se nos recomenda a unidade eclesiástica, isto ser requerido: que, enquanto nossas mentes têm o mesmo sentir em Cristo, também entre si conjungidas nos hajam sido as vontades em mútua benevolência em Cristo. E, assim, Paulo, quando para com ela nos exorta, por fundamento assume haver um só Deus, uma só fé e um só batismo (Ef 4.5). De fato, onde quer que nos ensina o apóstolo a sentir o mesmo e a querer o mesmo, acrescenta imediatamente em Cristo (Fp 2.1,5); ou, segundo Cristo (Rm 15.5), *significando ser conluio de ímpios não acordo*

*de fiéis a unidade que se processa à parte da Palavra do Senhor.*⁶⁹ (Grifos meus.)

Retornando ao nosso ponto, tomemos o comentário de William Hordern:

Vários fatos perturbadores à ortodoxia surgiram dos estudos relacionados com a nova Ciência. Algumas crenças paralelas com crenças cristãs, como, por exemplo, o nascimento virginal, assinalaram-se como constando de outras religiões. Todas as religiões contavam com muitas narrativas miraculosas e a admitir que o cristianismo podia lançar mão de milagres para demonstrar-se verdadeiro, coisa que até mesmo os socianos faziam, como proceder-se em face dos milagres alegados por outras firmas de fé? Todas as religiões apresentam-se detentoras de escrituras sagradas, as quais são tidas como reveladas pelas respectivas divindades. Por que se deve asseverar a superioridade das Escrituras cristãs? Além disso, pessoas interessadas primariamente nas consequências éticas da religião tomaram conhecimento de que outras religiões também contavam com elevados padrões éticos. Em suma, a natureza exclusiva do cristianismo passou a ser objeto de discussão e polêmica.⁷⁰

G. Otimismo

Junto ao antropocentrismo, encontramos, como decorrência, uma antropologia vitoriosa, otimista, inteiramente confiante na capacidade humana. A mentalidade do Iluminismo já não acredita na doutrina do pecado original; ela é relegada ao esquecimento, sendo considerada uma credence ultrapassada. O progresso da humanidade relacionado com o conhecimento da Psicologia e da Sociologia significa que a raça humana está em plena ascensão. Deste modo, não há mais lugar para doutrinas sombrias do homem e desta vida, tais como: carregar o fardo, tomar a cruz, negar-se

a si mesmo, etc. Não se pode pensar mais em “depravação total” do homem.

Esses ensinamentos antigos cederam lugar à confiança no homem e em seus poderes; a vida aqui na terra, se ainda não reproduz o paraíso, pelo menos tem o homem trabalhando positivamente na construção de um mundo melhor por meio da Ciência e da técnica; portanto, a concepção de pecado cede lugar à alegria e vitalidade da vida aqui e agora. De certo modo, a sensação da possibilidade da onisciência caracteriza bem este período, desejo de conhecer todas as coisas, acreditando que se fosse usado o método correto, todo o saber poderia ser dominado, conduzindo o homem a viver em harmonia com este conhecimento, sendo, assim, feliz. O futuro não era incerto, antes, um concretizar de antigos sonhos de conhecimento, sucesso e felicidade. O processo histórico indica o avanço da humanidade de maneira intensiva, apontando para a construção de um mundo melhor, onde a razão caminharia de mãos dadas com a ordem da natureza.

O interesse pela vida por vir foi substituído pelo desejo de uma longevidade aqui na terra a fim de poder acompanhar as novas maravilhas alcançadas pelo homem. A Ciência, com a sua pretensão à onisciência, tinha um objetivo extremamente prático: a felicidade do homem aqui na terra.

É extremamente perturbadora a observação do historiador Ariès (1914-1984), nosso contemporâneo, ao declarar que “talvez estejamos assistindo hoje, neste último terço do século 20, ao fim das luzes, pelo menos ao fim da crença na irreversibilidade e no caráter benéfico absoluto do progresso científico e técnico. Não, é claro, ao fim do progresso, mas ao fim da religião do progresso, da crença no progresso”.⁷¹

H. Ética

A moralidade passou a ser considerada assunto de primeira importância, pois “julgava-se que conseguir moralidade elevada era a principal finalidade do cristianismo, e o conteúdo ético sua própria essência”.⁷² Deste modo, o que importa é a ética não a doutrina. Pela razão, o homem pode descobrir a lei moral e obedecê-la sem maiores problemas. O homem pode; ele é capaz.

Outro aspecto da questão amparava-se no argumento de que por mais que tenhamos de refugar o cristianismo como história, ainda é possível salvá-lo da lata do lixo ao recorrer ao seu ensino, à ética de Jesus.⁷³

Albrecht Ritschl (1822-1889), professor de Teologia sistemática na Universidade de Göttingen (1864-1889), é um bom exemplo desta postura: fazendo uma síntese entre Kant e Schleiermacher, eliminou a possibilidade de uma religião transcendente e também a realidade de uma religião natural (negou a metafísica e o misticismo), optando pela religião do coração, acreditando ter descoberto o cerne da religião: a moralidade e a ética. O seu discurso teológico centrou-se no tema “reino de Deus”.⁷⁴

I. Crítica

O estudo dos manuscritos medieval e clássico demonstrou que muitos documentos considerados autênticos de fato não eram. O resultado imediato disso é que todos os documentos do passado devem ser cuidadosamente perscrutados quanto à autenticidade, à exatidão e à fatuidade; eles já não podem ser

aceitos apenas por aquilo que parecem ser ou pelo fato de usufruírem de tradicional credibilidade.

R. K. Harrison comenta:

A era da Ilustração se caracteriza pela entronização da razão humana, acompanhada de uma rebelião contra a autoridade externa. Um dos produtos desta situação foi a pretensão de que o Antigo Testamento deveria ser sujeito aos mesmos princípios de estudo cuidadoso como os que se aplicavam aos escritos seculares em geral. Ainda mais importante que isto era o sentimento de que tal investigação deveria fazer-se independentemente da autoridade eclesiástica, dos dogmas religiosos, ou das tradições da igreja de quaisquer tipos.⁷⁵

Isso significa, entre outras coisas, o abandono da doutrina da inspiração plenária, pois o conceito que se formou no Iluminismo é que não devemos dar atenção para nenhuma suposta intervenção divina na criação por meio de algo sobrenatural e revelador.⁷⁶

Johann A. Ernesti (1707-1781), professor em Leipzig desde 1742,⁷⁷ sustentou (1761) que a Bíblia deveria ser interpretada da mesma maneira como são interpretados os outros livros da Antiguidade clássica; portanto, as Escrituras deveriam ser julgadas *textual, histórica e filologicamente*.

A proposta de Ernesti estava longe de ser liberal; o que ele desejava era provar que os textos sagrados são absolutamente plausíveis. No entanto, o seu argumento teve um efeito bumerangue: “Durante o século 19, o método foi aplicado à Bíblia, considerada como simples livro antigo cujas credenciais teriam de submeter-se a critérios de avaliação histórica. Isso resultou, com efeito, em muitas descobertas que produziram abalos na ortodoxia”.⁷⁸

O resultado disso não demoraria: dentro de pouco tempo o Pentateuco passou a ser considerado apenas uma série de fragmentos colados juntos, composto num período posterior da história de Israel. Isaías teria sido escrito por quatro ou seis mãos. Os Evangelhos passaram a ser considerados como escritos por homens desconhecidos, não por aqueles alegados pela igreja. Das Epístolas de Paulo são autênticas apenas Romanos, 1 e 2Coríntios e Gálatas. O Novo Testamento tem o seu conteúdo redigido em sua maior parte no segundo século.

a. Três críticos do século 18 que influenciaram a Teologia crítica do século 19

Johann S. Semler (1725-1791)

Teólogo liberal alemão, fundador do criticismo histórico da Bíblia.⁷⁹ Filho de um pastor pietista, teve formação pietista, estudando em Halle (1743-1750), sendo influenciado pela leitura de A. Baumgarten (1714-1762). Depois de lecionar em Coberg e em Altdorf, em 1752 viria a ser professor de Teologia em Halle (1753-1791), sucedendo em 1757 a Baumgarten na mesma instituição, exercendo ali poderosa influência, chegando a ser o diretor da Faculdade de Teologia⁸⁰ e também um dos mais populares teólogos na Alemanha.

Semler contribuiu de maneira decisiva para promover o estudo da Teologia por meio da aplicação do método histórico, tanto à Bíblia como à história do dogma. O seu objetivo era reviver a antiga Teologia luterana, libertando-a dos dogmas;⁸¹ para isso, ele se valeu da sua proficuidade como escritor, tendo publicado mais de 170 obras.⁸²

Apesar de suas ideias radicais, procurou manter uma conexão com o antigo luteranismo.

Ideias:

1. A Bíblia

- a) Em sua obra, em quatro volumes, *Tratado sobre a livre investigação do Cânon* (1771-1775), ele ensinava que a Palavra de Deus e as sagradas Escrituras não eram a mesma coisa, sugerindo que nem toda a Bíblia é resultado da inspiração, sendo apenas um documento histórico que devia ser examinado como qualquer outro documento congênere, ou seja, mediante uma metodologia histórico-crítica. Daí a conclusão de que a Teologia bíblica é uma disciplina histórica, que se contrapunha à dogmática.⁸³
- b) Não aceitava o Cânon bíblico, crendo ser ele apenas uma coleção de escritos recebidos pela igreja.
- c) A origem das Escrituras não é completamente divina, tendo contribuído para a sua formação fatores humanos; por isso ela contém erros científicos, históricos e geográficos: a revelação está na Escritura, mas nem toda a Escritura é revelação. Rejeitando, assim, a concepção tradicional da inspiração verbal das Escrituras.⁸⁴
- d) Há uma discrepância entre o Antigo e o Novo Testamentos; Jesus e os apóstolos se acomodaram às concepções de seu tempo. Distinguiam as verdades permanentes das Escrituras e os elementos devidos às épocas em que foram escritos os diversos livros da Bíblia.

- e) O que é verdade na Bíblia são os princípios básicos que dizem respeito diretamente ao aperfeiçoamento moral dos homens e podem produzir resultados éticos. Os ensinamentos bíblicos devem ser considerados apenas moralmente. O conteúdo da Escritura deve ser julgado por padrões moralistas. Devemos ultrapassar o Cristianismo bíblico, aperfeiçoando-o eticamente.

2. Teologia e religião

Para Semler, escreve Häggglund:

A Teologia era meramente o conhecimento de fatos que os professores de Teologia discutem. A Teologia, portanto, é consideração humana, histórica, mutável em seu conteúdo, dependendo do tempo, lugar e partido religioso. Em contraste com a Teologia existente na religião, que significa a piedade viva que coincide com a consciência religiosa universal, mas que, ao mesmo tempo, baseia-se na revelação cristã. Em face da religião, a Teologia tem função histórico-crítica. A relação íntima entre Teologia e fé da igreja, que caracteriza a tradição mais antiga, foi substituída por Semler por uma linha de demarcação nítida.⁸⁵

3. Religião privada e religião pública

Enquanto o indivíduo deve concretizar seus próprios sentimentos religiosos (de acordo com a consciência moral), a sociedade, por causa da ordem pública e da praxe religiosa, deve adotar certas confissões ou certas doutrinas, que não correspondem inteiramente às intenções da piedade individual.⁸⁶

Hermann S. Reimarus (1694-1768)

Nasceu em Hamburgo, em 22 de dezembro de 1694; filho de um erudito em Teologia e neto de um ministro protestante.

Estudou filosofia e línguas orientais em Jena e Wittenberg, sendo mais tarde nomeado livre docente em Wittenberg. Na juventude, viajou pela Inglaterra, recebendo uma forte influência do deísmo inglês e do racionalismo de Wolff (1679-1754),⁸⁷ de onde derivou todos os seus argumentos.⁸⁸

Em 1723 foi nomeado diretor de uma das escolas superiores de Weimar em Mecklenburgo. Posteriormente, em 1727, tornou-se professor de hebraico e línguas orientais no *Johanneum Gymnasium* em Hamburgo, posto que ocupou até o final de sua vida em 1768. As suas obras foram redigidas de forma avulsa e fragmentária. Ainda hoje a maior parte de sua obra encontra-se em forma manuscrita, perfazendo um total de 4 mil páginas.⁸⁹

Obras:

- 1) *Ensaio sobre as mais gratas verdades da religião natural* (1754).
- 2) *Doutrina da razão* (1756).
- 3) *Apologia ou defesa em favor dos adoradores racionais* (1764?).
- 4) *Fragmentos de Wolfenbüttel* (1774-1778).⁹⁰

Ideias:

- a) Seu ponto de partida foi o exame do conteúdo da pregação de Jesus. Ele concluiu que devia haver uma grande diferença entre a intenção e a mensagem de Jesus e dos apóstolos.

- b) A religião ampara-se na “verdade” da experiência; esta não pode ser derivada de um documento escrito; portanto, as evidências históricas são insuficientes para a fé.
- c) Jesus foi um judeu religioso. Ele não queria estabelecer uma nova religião; antes, objetivava o restabelecimento da independência judaica; neste sentido, ele foi o Messias; um messias político judaico.
- d) Todos os elementos miraculosos e sobrenaturais do Evangelho são invenções dos apóstolos. O único milagre de Deus foi a criação; a única religião verdadeira é a natural; a que entrar em choque com ela é falsa.⁹¹
- e) Jesus não ressuscitou; ele morreu desesperado ao ver o insucesso de sua pregação em torno do advento do Reino dos céus; daí a sua exclamação: *“Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?”* (Mt 27.46).
- f) Os discípulos, após a morte de Jesus, perceberam que tinham achado um bom negócio; assim, conservaram-no oculto por algum tempo e depois fingiram que Jesus tinha ressuscitado dentre os mortos e proclamaram o seu iminente retorno. Assim, o cristianismo era uma fraude gigantesca, e já se fazia necessário o seu desmascaramento.
- g) Reimarus focalizou sua atenção na escatologia, na proximidade do Reino de Deus e na mensagem de Jesus. Após estudar os Evangelhos, concluiu que a mensagem de Jesus podia ser sumariada em duas frases: “Arrependei-vos e crede no Evangelho” e “Arrependei-vos porque o Reino dos céus está próximo”.

Observação crítica:

Como se torna evidente pelas teses de Reimarus, a sua obra estava longe de ser resultado de uma investigação histórica séria; antes, as suas conclusões partiam de um princípio de que não há ação ou intervenção sobrenatural na História; logo, tudo o que entra em choque com o seu pressuposto é excluído ou racionalizado.⁹² Klimke e Colomer comentam: “Enquanto Wolff havia somente estabelecido os princípios deste racionalismo e naturalismo, Reimarus os aplica à religião cristã e deduz todas suas consequências”.⁹³

Gotthold Efraim Lessing (1729-1781)

Nasceu em Kamenz, Saxônia, em 22 de janeiro de 1729 e morreu em Braunschweig em 25 de fevereiro de 1781.

Filho de pastor luterano, recebeu a educação clássica em Meissen. Ainda jovem se empolgou com as comédias de Plauto e Terêncio, despertando o seu interesse pelo teatro. Estudou em 1746 Teologia na Universidade de Leipzig; no entanto, frequentava aulas de filologia clássica e arte. Estudou também em Berlim, onde conheceu Voltaire.

Lessing absorveu de maneira decisiva o racionalismo otimista do iluminismo alemão, sintetizando-o com o deísmo inglês. Deste modo, tinha a razão como elemento definidor de qualquer autoridade externa, inclusive de Jesus Cristo ou da Escritura. A razão é autônoma.⁹⁴

Com sua “mente universal”⁹⁵ tornou-se dramaturgo e crítico artístico e literário, ocupando um lugar entre os escritores clássicos como Goethe e Schiller, sendo considerado “o maior poeta do iluminismo alemão”, conforme expressão de Mittner,⁹⁶ e, nas palavras de Abbagnano, “A mais genial figura do iluminismo alemão”.⁹⁷ No campo da dramaturgia, ele

desempenhou um papel principal na fundação do drama alemão: “Ajudou a libertar o drama da imitação servil da tragédia francesa clássica, e introduziu a praxe novel de escrever peças de teatro acerca de pessoas da classe média em vez dos reis e da nobreza”.⁹⁸

Lessing foi influenciado pelo racionalismo de Voltaire, entretanto, preferiu seguir o modelo shakesperiano.

No período de 1770-1778, trabalhou como bibliotecário do príncipe herdeiro Fernando, duque de Brunswick, em Wolfenbüttel, dedicando-se ao estudo da história do cristianismo.

Obras/peças:

- 1) O jovem erudito (comédia).
- 2) 1753-1755 – Publicou seis volumes de obras, incluindo epigramas, fábulas, comédias e a primeira tragédia burguesa alemã: Miss Sara Sampson (1755).
- 3) Cartas sobre a literatura moderna (1759-1765).
- 4) Laocoonte ou sobre os limites da pintura e da poesia (1766) (clássico da teoria das artes, tratando de distinguir a pintura da poesia).
- 5) Minna von Barnhelm (comédia).
- 6) Dramaturgia de Hamburgo (1767-1769) (análise crítica das peças francesas).
- 7) Emília Galotti (1772) (tragédia política).
- 8) Editou os fragmentos de Reimarus, intitulados Fragmentos Wolfenbüttel (1774-1778).
- 9) Natã, o sábio (1779) (drama no qual proclama a igualdade das grandes religiões).

10) A educação da raça humana (1780) (prevê a salvação da humanidade por uma igreja humanitária, além do cristianismo).

Ideias:

- a) O valor de qualquer religião não está ligado aos seus dogmas, antes, depende da sua capacidade de transformar a vida mediante o amor (*Natã, o sábio*).
- b) Supunha que todas as religiões dizem a mesma coisa, e que todas têm o poder de levar a efeito a reconciliação entre os homens e Deus.
- c) A História não pode ser de importância decisiva para a religião, visto que nenhuma pessoa ou evento no tempo pode afetar as questões centrais da religião.⁹⁹
- d) A revelação era uma etapa ultrapassada; seu conteúdo podia ser transformado em verdade racional.¹⁰⁰ “Assim como o indivíduo passa pelos sucessivos estágios da infância, juventude e maturidade, assim também a raça humana. As Escrituras foram dadas por Deus para satisfazer a essas necessidades. A infância é impulsionada por recompensas e castigos imediatos. O Antigo Testamento é um livro de preparo para os homens nessa condição, com promessas de vida longa e bênçãos temporais pela obediência. A juventude está pronta a sacrificar a tranquilidade presente e os bens menores pelo êxito e a felicidade futura. Para ela, os homens nesse estágio, o Novo Testamento, com sua presente autoentrega e eterna recompensa, é um guia adequado. Mas na maturidade, o que governa é o dever, sem esperança de recompensa ou temor da punição. Seu guia é a razão, ainda que possivelmente Deus possa

enviar alguma nova revelação em seu auxílio. A obra de Lessing espalhou em profusão na Alemanha culta que o cristianismo histórico pertencia a um estágio passado do desenvolvimento humano ou a um estágio inferior presente.”¹⁰¹

e) O que importa não é ter certeza mas a busca da certeza:

O que constitui o valor do homem – escreveu Lessing –, não é a verdade que ele possui, ou que pensa possuir. Pois não é sua possessão, mas sua busca pela verdade que fortalece as forças que contribuem para sua perfeição sempre crescente. A possessão faz o homem afrouxar em sua mente, tornando-se inerte e satisfeito consigo mesmo. Se Deus segurasse na sua mão direita toda a verdade e na esquerda, o anelo eterno pela verdade... e se ele me ordenasse escolher, humildemente eu escolheria a mão esquerda, dizendo: ‘Dá-me isso, Pai, pois a verdade perfeita pertence somente a ti’.¹⁰²

b. A crítica bíblica: dois personagens

Julius Wellhausen (1844-1918)

Wellhausen nasceu em Hameln, Westphalia, tendo estudado em Göttingen, lecionando posteriormente, por um breve período, Teologia na Universidade de Göttingen, passando a lecionar Antigo Testamento em Greifswald (1872-1882).¹⁰³ No entanto, logo depois, viria a ser professor de línguas orientais em Halle (1882), Marburgo (1885) e Göttingen (1892).

Wellhausen foi o divulgador da teoria documental. Seguiu a filosofia hegeliana e, de um modo especial, a sua interpretação da História (tese, antítese e síntese).

Seguiu também as ideias de Charles Darwin (1809-1882), expostas em seu livro *A origem das espécies por meio da seleção natural* (1859). O pensamento representado por Wellhausen “harmonizava-se com a tendência intelectual da época, ‘propagada por Hegel e Darwin, de que os princípios da evolução eram a chave mágica que destrancava todos os segredos da História’”.¹⁰⁴

Obras:

- 1) *A composição do hexateuco* (1876-1877)
- 2) *Prolegômena à história de Israel* (1878)¹⁰⁵

Ideias:

1) O início do livro de Gênesis é constituído por dois documentos: Javista e Eloísta.

2) Sustentando que o Pentateuco foi escrito por diversos autores em períodos diferentes, estabeleceu a seguinte sequência de documentos: Javista (J) (850 a.C.), Eloísta (E) (750 a.C.) (Deuteronômio) D (621 a.C.), Sacerdotal (P) (composto em várias etapas, desde Ezequiel, cerca de 570 a.C., até Esdras).¹⁰⁶

F. C. Baur (1792-1860)

Filho de um pastor protestante, aluno (1810-1815) e depois professor da Universidade de Tübingen (1826-1860). Baur foi o fundador da Escola de Tübingen. Na sua juventude foi muito influenciado por Schleiermacher e posteriormente pela filosofia de Hegel.

Embora ele tenha negado, o fato que permanece é que Baur seguiu a interpretação hegeliana da História,¹⁰⁷ sendo um dos primeiros a aplicar a interpretação dialética de Hegel ao Novo Testamento. A sua influência foi quase onipresente no protestantismo alemão no século 19 e mesmo em parte do século 20. Somente recentemente tem-se avaliado a influência negativa de seu pensamento para a Teologia.

Obras:

- 1) *Apreciação dos partidos da igreja de Corinto* (1831).
- 2) *Paulo, o apóstolo de Jesus Cristo* (2 vols.) (1845).¹⁰⁸
- 3) *Introdução ao estudo dos Evangelhos* (1851).

Ideias:

- 1) Tese, antítese e síntese:

Entendia que o Novo Testamento, apesar de uma unidade aparente, revelava a existência de três grupos:

a) Palestiano/judaico: o cristianismo começou essencialmente com o judaísmo messiânico. Mateus era o Evangelho mais antigo porque lhe parecia mais judaico (Petrino). O Apocalipse também pertence a este círculo. (Tese.)

b) Helenístico/paulino: as ideias petrinas e paulinas lutaram até dentro do segundo século. Este período é representado pelas “autênticas” epístolas de Paulo. O Evangelho de Lucas também provém dos círculos de Paulo. (Antítese.)

c) Católico/conciliador: a síntese veio com a velha Igreja Católica, que honrou a Pedro e a Paulo, estando inconsciente de quanto eles estiveram em séria oposição.

O Evangelho de João (final do segundo século), no qual não existem mais vestígios da oposição, representa bem esta fase. Atos (meados do segundo século) e as demais epístolas são deste período.¹⁰⁹

2) A maioria das epístolas “paulinas” do NT foi escrita no segundo século; as únicas autênticas seriam: Romanos, 1 e 2Coríntios e Gálatas.

Dentro desse espírito, surgiu a “alta crítica”, termo aplicado pela primeira vez à literatura bíblica por J. G. Eichhron (1752-1827) no prefácio da segunda edição¹¹⁰ da sua obra, *Introdução ao Velho Testamento* (1787).¹¹¹

Um dos importantes desenvolvimentos do alto criticismo consistiu nas investigações na busca do “Jesus histórico”, partindo do princípio de que havia uma diferença fundamental entre o “Jesus histórico” e o “Cristo da fé”; o Jesus histórico seria, dentro desta perspectiva, diferente do apresentado nos Evangelhos. Como pressuposto, havia a ideia de que os elementos milagrosos e sobrenaturais da Bíblia já não são dignos de crédito.

A questão fundamental aqui está na conceituação de “histórico”. Stein resume o problema nestes termos:

O principal problema que envolve qualquer tentativa de se chegar ao ‘Jesus histórico’ revela-se na definição do termo ‘histórico’. Nos círculos críticos o termo é geralmente entendido como ‘o produto do método histórico-crítico’. Este método, para muitas pessoas, pressupõe a existência de um contínuo espaço-tempo fechado, em que a intervenção divina, isto é, o milagroso, não pode intervir.

Naturalmente, tal definição sempre terá problemas, ao tentar descobrir uma continuidade entre o Cristo sobrenatural e o Jesus da História, sendo que ele, segundo semelhante definição, não pode ser sobrenatural. Se 'histórico' significa não sobrenatural, nunca pode haver uma verdadeira continuidade entre o Jesus da pesquisa histórica e o Cristo da fé. Está ficando claro, portanto, que esta definição de 'histórico' deve ser contestada, e até mesmo na Alemanha surgem porta-vozes falando que o método histórico-crítico deve assumir uma receptividade diante da transcendência, isto é, uma receptividade diante da possibilidade do milagroso. Somente desta maneira poderá algum dia haver esperança de se estabelecer uma continuidade entre o Jesus da pesquisa histórica e o Cristo da fé.¹¹²

c. Principais “biografias” de Jesus

a) A vida de Jesus (1835) – Strauss

David F. Strauss (1808-1874), alemão, aluno de F. C. Baur e discípulo de Hegel. Rejeitava todo o sobrenatural, introduzindo a ideia de “mito”. Sua obra teve pouca repercussão.

b) A vida de Jesus (1863) – Renan

Joseph E. Renan (1823-1892), francês, católico. Seu livro teve grande influência nos meios católicos. Sua obra alcançou oito edições em apenas três meses e muitas outras durante a sua vida. Para ele, Jesus era um grande homem que percorreu a Palestina pregando a “doce Teologia do amor”. No final da sua vida ficou obcecado pelo fervor revolucionário e por mania de perseguição.

c) Ecce Homo (1865) – Seeley

Sir John R. Seeley (1834-1895), inglês, tendo estudado na Universidade Cambridge (1852-1857). Essa que foi a sua obra teológica mais importante, foi publicada anonimamente. O foco de sua atenção não foram os milagres de Jesus, mas, sim, a sua maravilhosa moralidade. Jesus esteve tão perto de Deus que podia-se dizer que Deus estava nele.

J. Autonomia

Prevalece a compreensão de que o homem, por meio da sua razão, é a lei para si mesmo; é ele quem se governa não outro (heteronomia).¹¹³ Kant assim escreveu: “Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei... Pela simples análise dos conceitos da moralidade pode-se, porém, mostrar muito bem que o citado princípio da autonomia é o único princípio da moral”.¹¹⁴ Neste caso, ser autônomo é ser regido única e exclusivamente pelas suas próprias leis, as quais são ditadas pela toda-suficiente razão.

Tillich assim define este conceito: “Representa a vida humana vivida segundo a lei da razão em todos os aspectos da atividade espiritual (...). Para os indivíduos, autonomia é a coragem de pensar; coragem de se valer dos próprios poderes racionais”.¹¹⁵

O conceito de revelação, portanto, como algo estranho e independente da razão, é algo ofensivo ao Iluminismo. Para o Iluminismo a admissão da revelação como algo independente da razão e mesmo contrário a ela era impossível de ser aceito. Este tipo de heteronomia necessitava ser refutado, como resume McGrath: “Afirmar a prioridade da revelação é, em última análise, afirmar que Deus é a autoridade suprema

sobre Deus, sem considerar quanto isso é humilhante para as autodeclaradas autoridades humanas no assunto”.¹¹⁶ Dentro deste espírito, a tradição é rejeitada. Esta não pode pretender rivalizar com a razão em seu domínio. A razão é quem lhe pode conferir o direito de existir; mas ela, coerente com seus princípios autônomos, não quer fazê-lo.¹¹⁷ “Na tradição, o Iluminismo vê uma força hostil que mantém vivas crenças e preconceitos que é sua obrigação destruir.”¹¹⁸ Na realidade, prevalece a compreensão de que tradição e erro coincidem, mantendo o homem aprisionado em sua ignorância heteronômica.

Obviamente nesse conceito subjaz a confiança na razão, na sua capacidade em detectar e interpretar o conjunto de leis naturais conforme elas se mostram à razão humana. Por isso, o homem é desafiado a usar a sua razão na interpretação da realidade.¹¹⁹

K. Harmonia

Esse conceito completa o anterior; ainda que cada homem seja regido autonomamente, há uma lei anterior que rege o cosmos de tal modo que as coisas ocorram sempre harmoniosamente, contribuindo para a realização da vontade geral. Este conceito é, digamos, a secularização da fé cristã na providência de Deus.¹²⁰

Assim Deus pode ser encontrado em todas as coisas, havendo uma manifestação de sua presença em tudo que existe, não havendo mais dicotomia entre profano e sagrado; natural e sobrenatural.¹²¹

Nesta altura, parece-nos oportuno o comentário de Lloyd-Jones (1899-1981), quando observa que Jesus Cristo viveu

séculos depois de um período de exuberância intelectual, marcado pelos maiores luminares do pensamento grego – Sócrates, Platão e Aristóteles –, no entanto, diante de um auditório de formação modesta e em geral de recursos débeis, Jesus diz: “*Vós sois a luz do mundo*” (Mt 5.14).¹²² Na realidade, e isto é extremamente estimulante, a igreja como povo de Deus é desafiada em sua própria existência e testemunho a ser o sal da terra e luz do mundo; e isso ela faz, não pelo acúmulo de conhecimento – que sem dúvida, por meio da História, tem revelado de modo indelével a “graça comum” de Deus –, mas no discernimento dado por Deus para agir no mundo, com a sabedoria do alto, aquela que dá sentido e utilidade eficaz ao conhecimento. Sem a sabedoria concedida por Deus, o conhecimento humano torna-se motivo de pretensão frívola ou um fardo que nos permite ver melhor aspectos da realidade sem, contudo, ter a solução definitiva. O Iluminismo, sobre muitos aspectos, trouxe não a luz mas as trevas. Ele propôs uma autonomia que jamais poderia ser alcançada, visto que a genuína “autonomia” exige a coragem da “teonomia”, a submissão aos princípios de Deus expressos em sua Palavra.

Portanto, a esperança para o mundo, em última instância, não está na Ciência, mas nos homens fiéis a Deus, que usam dos recursos fornecidos por Deus para a sua glória. Deste modo, a igreja, como luz do mundo e sal da terra, constitui-se numa bênção inestimável para toda a humanidade.

1 H. R. Rookmaaker, *A arte não precisa de justificativa*. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2010, p. 15.

- 2 Ver Bernard L. Ramm, A Teologia de Schleiermacher a Barth e Bultmann. In: Stanley Gundry, org. *Teologia contemporânea*. São Paulo: Mundo Cristão, 1983, p. 17; Liberalismo. In: Bernard Ramm, *Diccionario de Teologia Contemporanea*, 2ª ed. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1975, 89-91.
- 3 R. V. Pierard, Liberalismo teológico. In: *EHTIC*, II, p. 425.
- 4 Liberalismo. In: B. L. Ramm, *Diccionario de Teologia Contemporanea*, p. 89-90.
- 5 "Nenhum outro pensador influenciou tão profundamente o rumo da Filosofia e da Teologia dos séculos 19 e 20" (Colin Brown, Immanuel Kant. In: *EHTIC*, II, p. 394). Do mesmo modo entende Tillich (ver P. Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*, p. 78).
- 6 B. L. Ramm, A Teologia de Schleiermacher a Barth e Bultmann. In: Stanley Gundry,org. *Teologia contemporânea*, p. 16.
- 7 I. Kant, *Prolegômenos*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XXV), 1974, § 32, p. 143-144.
- 8 I. Kant, *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XXV), 1974, § 8, p. 49.
- 9 I. Kant, *Crítica da razão pura*, § 8, p. 50.
- 10 Harvie M. Conn, *Teologia Contemporanea en el Mundo*. Michigan: Subcomision Literatura Cristiana de la Iglesia Cristiana Reformada (s.d.), p. 12.
- 11 Ver Karl Barth, *Church Dogmatics*, 2ª ed. Edimburgo: T. & T. Clark, 1992, II/1, § 27, p. 179ss. Barth acentua que "Entre Deus e o homem, como entre Deus e a criatura em geral, há uma irrevogável diferença" (*ibidem*, II/1, p. 189).
- 12 Harvie M. Conn, *Teologia Contemporanea en el Mundo*, p. 13.
- 13 Ver C. Brown, *Filosofia e fé cristã*, p. 61-69.
- 14 Kant assim se expressou: "O juízo é o conhecimento mediato de um objeto e, por conseguinte, a representação de uma representação do mesmo" (I. Kant, *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural [Os Pensadores, v. XXV], 1974, § 8, p. 66. Veja também a Introdução, IV, p. 27-28; § 19, p. 86).

Ver J. Locke, *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XVIII), 1973, Iv. 14.4, p. 328. Juízo analítico ou explicativo é aquele em que a ideia do predicado está contida ou é essencial ao sujeito, portanto o seu enunciado nada acrescenta à ideia do sujeito. Ex.: *todo homem é racional; o círculo é redondo*. Kant assim explica: “Juízos analíticos (...) são (...) aqueles em que a conexão do predicado com o sujeito é pensada por identidade” (I. Kant, *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural [Os Pensadores, v. XXV], 1974, p. 27). Em outro ponto: “Os juízos analíticos não afirmam no predicado nada que já não tenha sido pensado no conceito do sujeito, embora com menos clareza e consciência. Quando eu digo: todos os corpos são extensos, não terei ampliado em nada meu conceito de corpo, mas apenas o decompus, pois a extensão daquele conceito já havia sido realmente pensada antes do juízo, apesar de não afirmada explicitamente.” (I. Kant, *Prolegômenos*, São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XXV), 1974, § 2, p. 109).

15 Ver: Battista Mondin, *Curso de Filosofia*, v. II, p. 173.

16 I. Kant, *Prolegômenos*, São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XXV), 1974, p. 104.

17 Battista Mondin, *Curso de Filosofia*, II, p. 173.

18 A palavra *dogmatismo* vem do grego δόγμα (“dóγμα”), que comporta as seguintes traduções: *opinião, certeza, proposição, enunciação, doutrina, verdade, decreto, estatuto, ordenança, parecer* (ver Lc 2.1; At 16.4; 17.7; Ef 2.15; Cl 2.14); “decreto real” (LXX: Et 4.8; 9.1; Dn 3.10,29). Δόγμα é derivado de δοκέω (*dokéō*), que pode ser traduzido por *pensar, cuidar, considerar, supor* (ver Mt 3.9; Lc 24.37; 1Co 3.18; Hb 10.29; Tg 4.5). O verbo δογματίζω (*dogmatízō*) não é encontrado no grego clássico. Temos em Josefo (*Antiguidades*, 14.249), com o mesmo sentido do substantivo: *representar e afirmar uma opinião ou princípio* (cf. G. Kittel, δόγμα. In: G. Kittel; G. Friedrich, org. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1981 [reimpr.], v. II, p. 232 [doravante citado como *TDNT*]) e na LXX, “proclamar um edito” (Dn 2.13; Et 3.9; 2Mac. 10.8).

Na epistemologia, considera-se dogmatismo – dogmatismo gnoseológico –, aquela posição que afirma que no contato entre o

sujeito e o objeto temos um conhecimento exato e verdadeiro, não pairando nenhuma dúvida sobre o mesmo.

Neste caso, julga-se a razão humana como sendo capaz de atingir a verdade absoluta, não havendo, de fato, o problema do conhecimento.

Normalmente, quando definimos o dogmatismo, nos referimos ao “dogmatismo ingênuo”, que consiste em não duvidar do valor de seus conhecimentos. Esta é psicológica e historicamente a primeira posição do homem. O primeiro momento do homem é de certeza; a dúvida só aparece quando ele começa a questionar a sua percepção dos fatos. Historicamente, foram os sofistas os primeiros a identificar o problema do conhecimento. Desde então, a reflexão sobre esta questão se tornou uma constante no pensamento filosófico.

19 A palavra *ceticismo* provém do grego σκεπτικῶν, sendo o “cético” (σκεπτικός) um “observador”. O verbo σκοπέω significa “observar”, “vigiar”, “examinar”, “refletir”, “julgar”, “considerar” (ver *Lc 11.35; Rm 16.17; 2Co 4.18; Gl 6.1; Fp 2.4; 3.17).

O ceticismo, também conhecido como “dogmatismo negativo” (cf. Dogmatismo. In: André Lalande, *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 273 [notas]), é a doutrina que, partindo do princípio de que a inteligência humana não pode apreender a verdade, sustenta que não devemos formular qualquer juízo, mantendo, portanto, uma atitude de dúvida universal e sistemática.

20 I. Kant, *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XXV), 1974, p. 23 (Kant refere-se aqui ao conhecimento *a priori*, que é totalmente independente de toda a experiência sensível).

21 Ver I. Kant, *Crítica da razão pura*, p. 27.

22 Ver I. Kant, *Crítica da razão pura*, p. 28ss.

23 Hirschberger diz que “A importância essencial de Wolff para a filosofia alemã está em ter ele lançado a ponte para uma grande tradição. Os mais importantes dentre os seus múltiplos discípulos são: M. Knutzen († 1751), o mestre de Kant; e A. Baumgarten († 1762), o fundador da estética alemã” (J. Hirschberger, *História da Filosofia moderna*, p. 252).

24 Ver I. Kant, *Prolegômenos*, § 3, p. 111-112.

25 Ver S. J. Grenz, *Pós-Modernismo: um guia para entender a filosofia do nosso tempo*, p. 121ss.

26 A palavra “juízo” é a tradução do grego κριτήριο, que significa um padrão ou um meio pelo qual se julga, e, também, tribunal, corte de justiça (1Co 6.2,4; Tg 2.6). A palavra provém de κρίνω, que significa “separar”, “fazer uma distinção entre”, “exercitar julgamento sobre” (Mt 7.1-2; Lc 7.43; 12.57, etc.). O juiz é o κριτής (Mt 5.25; 12.27; At 10.42; 2Tm 4.8, etc.).

27 Johannes Hessen, *Teoria do conhecimento*, 7^a. ed. Coimbra: Armênio Amado – editor, sucessor, 1976, p. 55.

28 Ver P. H. Devries, Hegel. In: *EHTIC*, II, p. 242.

29 Otto A. Piper, *A interpretação cristã da História*. São Paulo: (Coleção da “Revista de História”, VIII), 1956, p. 18.

30 “Em geral devemos distinguir somente duas épocas na história da Filosofia, a Filosofia grega e a Filosofia germânica, como se distingue a arte antiga e a arte moderna” (G. W. F. Hegel, *Introdução à história da Filosofia*, 3^a ed. Coimbra: Armênio Amado – editor, sucessor, 1974, p. 155).

31 Battista Mondin, *Curso de Filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1983, v. 3, p. 35.

32 Tillich diz que, assim como Schleiermacher, produziu a grande síntese teológica, Hegel construiu a grande síntese filosófica (ver Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*, p. 120).

33 G. W. F. Hegel, *Wesen und Begriff der Philosophie (Essência e conceito da Filosofia)*. Berlim, 1938, p. 79. Apud J. Hessen, *Tratado de Filosofia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1957, v. 1, p. 12.

34 Ver Colin Brown, *Filosofia e fé cristã*, p. 84-85; Colin Chapman, *O Cristianismo no banco dos réus*. São Paulo: Vida Nova, 1978, p. 158.

35 P. P. Flournoy, *Revelações do século 3*, 2^a ed. Rio de Janeiro: Centro Cristão de Literatura (1965), p. 71.

36 Esse termo – bastante equívoco –, que foi provavelmente criado por Novalis (pseudônimo do alemão Friedrich Leopold [1772-1801]), “... pode ser definido, *stritu sensu*, como a doutrina ou a visão segundo a

qual a mudança social ou o desenvolvimento histórico obedecem a leis incondicionais de sucessão que dão à história uma direção ou sentido (...). Nesse caso, historicismo e evolucionismo são praticamente sinônimos (...) *Lato sensu*, o historicismo coincide com a família das teorias que propõem ser a mudança social sujeita a leis evolutivas ou a leis cíclicas ou a regularidades rítmicas ou a leis reprodutivas” (Historicismo. In: Raymond Boudon; François Bourricaud, *Dicionário crítico de sociologia*. São Paulo: Ática, 1993, p. 268) (ver Historicismo. N. Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, 2ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982, p. 483-484; Historicismo. In: A. Lalande, *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*, p. 472-473).

37 Historicismo. In: Bernard L. Ramm, *Diccionario de Teologia Contemporanea*, p. 66.

38 Essa palavra é empregada aqui no sentido pejorativo usual (ver Cienticismo. In: *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*, p. 160).

39 “A física moderna não é mais do que um elo na longa cadeia de acontecimentos que se iniciaram com a obra de Bacon, Galileu e Kepler e das aplicações práticas das ciências da natureza nos séculos 17 e 18” (Werner Heisenberg, *Reflexões sobre a viagem do artista ao interior*: In: *Werner Heisenberg: páginas de reflexão e autorreflexão*. Lisboa: Gradiva, 1990, p. 52).

40 “Foi a fé que deu existência à nossa Ciência” (Hendrik van Riessen, *Enfoque Cristiano de la Ciencia*, 2ª ed. Países Bajos: Felire, 1990, p. 52).

41 “Graças à Ciência e à tecnologia o homem tem conseguido um grande poder sobre a realidade. Estes instrumentos surgiram como resposta a duas tendências: a vocação do homem para servir a Deus em sua criação, e o esforço humano por ser independente e, assim, igual a Deus. Por causa desta última tendência a Ciência se tem convertido em um ídolo do homem” (Hendrik van Riessen, *Enfoque Cristiano de la Ciencia*, p. 47).

42 John F. MacArthur Jr., *Princípios para uma cosmovisão bíblica: uma mensagem exclusivista para um mundo pluralista*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003, p. 17.

43 Bernard L. Ramm, A Teologia de Schleiermacher a Barth e Bultmann. In: Stanley Gundry, org. *Teologia contemporânea*, p. 14. “Com os pés

firmemente plantados na realidade, o enfoque cristão da Ciência rejeita, com razão, os conceitos de neutralidade e preeminência da Ciência” (Hendrik van Riessen, *Enfoque Cristiano de la Ciencia*, p. 54).

44 Ver William E. Hordern, *A Teologia protestante ao alcance de todos*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1974, p. 46.

45 *Apud* Platão, *Teeteto*, 152a.

46 Aristóteles, *Metafísica*, XI, 6.1062. Veja também Platão, *Eutidemo*, 286.

47 Tillich diz que Kierkegaard aprendeu do romantismo “a capacidade para questionar todas as situações da vida” (Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*, p. 100).

48 Schleiermacher, neto de dois pastores e filho de um capelão do exército, pietista, foi educado numa tradição pietista, tendo estudado em escolas moravianas (Seminário em Barby) e na Universidade de Halle (1787). A partir de 1804 passou a dar aulas em Halle (primeiramente como professor assistente), onde teria a oportunidade de lecionar todas as matérias do currículo, com exceção do Antigo Testamento. Retornando a Berlim (1809), trabalhou de maneira efetiva na criação da Universidade de Berlim. A sua obra principal foi *A fé cristã* (1821-1822) (cf. Hugh R. Mackintosh, *Corrientes Teológicas Contemporâneas*, p. 41; W. A. Hoffecker, Schleiermacher. In: *EHTIC*, III, p. 358; Colin Brown, Schleiermacher. In: J. D. Douglas; Philip W. Comfort, org., *Who's Who in Christian History*. Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, inc. 1992, p. 611-612 [doravante citado como *WW*]; Colin Brown, *Filosofia e fé cristã*, p. 78-82). Schleiermacher, além de erudito, foi um escritor profícuo, perfazendo as suas obras – muitas das quais foram preleções ministradas em Halle e Berlim, que foram anotadas por dedicados alunos e publicadas postumamente –, trinta volumes (cf. C. Brown, *Filosofia e fé cristã*, p. 78-79).

49 A quem Paul Ricoeur também atribui a paternidade da “hermenêutica moderna” (P. Ricoeur, *Interpretação e ideologias*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983, p. 22-23); e Tillich o denomina de “Pai da Teologia protestante moderna” (Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*, p. 101).

50 "Aquilo (...) que Schleiermacher se esforçou para fazer foi analisar a experiência religiosa e extrair dela a essência da religião. Tendo feito isto, poderia então reinterpretar a fé cristã em termos aceitáveis ao homem moderno, esteja ele dentro da igreja ou fora dela" (C. Brown, *Filosofia e fé cristã*, p. 79).

51 Segundo Otto, foi Schleiermacher quem, "em primeiro lugar, tentou ultrapassar esse racionalismo (luterano)" (Rudolf Otto, *O sagrado*. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista/Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985, p. 108).

52 Rudolf Otto comenta que para Schleiermacher o sentimento religioso de dependência (que Otto chama de "sentimento de ser criatura") era o único "absoluto" enquanto que os outros eram "relativos"; no entanto, a diferença de qualidade entre eles era objetivamente incomunicável visto ocorrer na alma humana (R. Otto, *O sagrado*, p. 14-15).

53 Schleiermacher escreve: "Todos os atributos com os quais nós designamos a Deus serão levados como não denotando algo especial em Deus, mas somente algo especial da maneira na qual o sentimento de dependência absoluta será relacionado a ele" (F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, 2ª ed. Edimburgo: T&T Clark, 1948, p. 194). "O elemento comum em toda e qualquer forma de expressão de piedade (...) é este: a consciência de estar absolutamente dependente, ou o que é a mesma coisa, de estar em relação com Deus" (*idem, ibidem*, p. 12).

54 Ver, por exemplo, F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, p. 3.

55 Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*, p. 106.

56 H. J. Blackham, Humanismo. O tema das objeções. H. J. Blackham, coordenador, *Objeções ao Humanismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, p. 5.

57 Ver B. Häggglund, *História da Teologia*, p. 295.

58 Ver Stanley J. Grenz, *Pós-Modernismo: um guia para entender a Filosofia do nosso tempo*, p. 98-99.

59 Cf. Johannes Hessen, *Teoria do conhecimento*. Coimbra: Armênio Amado - Editor, 1976, p. 51.

60 William James, *Pragmatismo*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XL), 1974, p. 19.

61 William James, *idem, ibidem*, p. 22.

62 Em 1897, na sua obra *A vontade de crer*, James havia definido a expressão: “Uma hipótese viva é aquela que se apresenta como possibilidade real àquele a quem é proposta. Se eu vos peço para crer em Mahdi, a noção não faz conexão elétrica com a vossa natureza – ele recusa-se a cintilar com qualquer credibilidade. Como hipótese, é completamente morta. Para um árabe, contudo (mesmo que não seja um dos seguidores de Mahdi), essa hipótese é uma das possibilidades do seu espírito: é viva. Isto mostra que a morte e a vida numa hipótese não são propriedades intrínsecas, mas relações com o pensador individual” (William James, *The Will to Believe*, p. 1. In: *A Filosofia de William James [seleção das suas obras principais]*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1943, p. 72).

Pouco mais tarde, na redação de suas preleções sobre *As variedades da experiência religiosa*, James conclui que apesar das discrepâncias dos credos, há um testemunho unânime, “certo julgamento uniforme em que todas as religiões parecem encontrar-se”: uma inquietude; e sua solução. “... a inquietude é um sentido de que existe *alguma coisa errada a nosso respeito* tal como estamos naturalmente. A solução é um sentido de que *estaremos salvos do erro* se fizermos uma conexão apropriada com os poderes superiores” (William James, *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*, 10^a. ed. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 314).

Na formulação da “essência” da “experiência religiosa”, James assim se expressa:

“Na medida em que sofre em consequência do seu erro e o critica, o indivíduo, até esse ponto, está conscientemente além dele e num contato pelo menos possível com alguma coisa mais elevada, se é que existe alguma coisa mais elevada. Juntamente com a parte errada há nele uma parte melhor, ainda que seja tão somente um germe impotente. Nessa fase, não é de modo algum evidente a parte com que ele deve identificar o seu verdadeiro ser; mas quando chega à fase 2 (a fase da solução ou salvação), o homem identifica o seu verdadeiro ser

com a parte germinal mais elevada de si mesmo; e fá-lo da seguinte maneira. *Torna-se consciente de que essa parte mais elevada é contínua e vizinha de um MAIS da mesma qualidade, operativo no universo fora dele, e com quem ele pode manter um contato ativo e, de certo modo, subir a bordo e salvar-se quando todo o seu ser inferior se houver estraçalhado no naufrágio*” (William James, *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*, p. 314).

63 William James, *The letters of William James*, v. II, p. 64. In: *A Filosofia de William James (seleção das suas obras principais)*, p. 117.

64 Ver B. Hägglund, *História da Teologia*, p. 294. Foi justamente na tentativa de conciliar a doutrina da encarnação do Verbo com a Psicologia que foi criada a “Teologia kenótica”, afirmando que na encarnação Cristo esvaziou-se de alguns atributos divinos, tais como onipresença, onisciência e onipotência. “A época em pauta estava aprendendo a pensar em termos das categorias da Psicologia. A consciência era uma categoria central. Se a nossa consciência está em nosso ‘centro’, e se Jesus era tanto Deus onisciente quanto homem limitado, logo, ele tinha dois centros e, portanto, fundamentalmente não era um de nós. A Cristologia estava se tornando inconcebível para algumas pessoas” (S. M. Smith, *Teologia da kenosis*. In: *EHTIC*, II, p. 396). Wayne diz que esta explicação foi um “jeito” de tornar o Evangelho mais apetecível às mentes modernas (ver Wayne A. Grudem, *Teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1999, p. 453ss.). Curiosamente, Philip Schaff considera a teoria kenótica uma forma moderna de apolinarismo (ver P. Schaff; H. Wace, org. *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* [second series], 2ª ed. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, Publishers, 1995, v. XIV, p. 174).

65 Lessing, *Natã, o sábio*, Ato III, Cena 7. *Apud* Colin Brown, *Filosofia e fé cristã*, p. 60. Esta parábola encontra-se também reproduzida em Colin Chapman, *O Cristianismo no banco dos réus*, p. 67.

66 A nossa palavra “ecumenismo” provém do substantivo grego οἰκουμένη, estando γή = (terra, solo, chão), subentendido. οἰκουμένη é derivado de οἶκος (casa, nação). O conceito desta palavra era primariamente geográfico – terra habitada (ver Heródoto, *História*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint [s.d.], Iv. 110, p. 373) –, tornando-se,

depois, também cultural e político (ver Otto Michel, ἡ οἰκουμένη. In: *TDNT*, V, p. 157), indicando o mundo cultural versado e refinado comandado pelos gregos em contraposição ao “barbarismo” (cf. John H. Gerstner, Ecumenismo. In: E. F. Harrison, org. *Diccionario de Teologia*. Grand Rapids, Michigan: T.E.L.L., 1985, p. 183b [doravante citado como *DT*]).

Οἰκουμένη tem o sentido de “mundo civilizado”, “todos os habitantes do globo” (cf. *A Lexicon Abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1935, p. 477b). A palavra veio a significar: *a)* A partir de Demóstenes (384-322 a.C.), mundo habitado pelos gregos em contraste com as terras habitadas pelos bárbaros; *b)* A partir de Aristóteles, mundo habitado, quer por gregos, quer por “bárbaros”, contrastando com as terras não habitadas; *c)* Adquiriu no Império Romano um sentido político, indicando as terras sob o domínio romano. Não é à toa que Nero tinha o título de Σωτήρ e Εὐεργέτης da Οἰκουμένη, ou seja, “Salvador e benfeitor da Terra” (cf. O. Flender, Terra. In: Colin Brown, org. ger. *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1983, v. IV, p. 601-602 [doravante citado como *NDITNT*]).

Na Septuaginta, a palavra ocorre 46 vezes, especialmente no livro de Salmos, tendo, de modo geral, o sentido de terra habitada, sendo muitas vezes traduzida por mundo. Como exemplo, citamos: 2Samuel 22.16; Salmo 18.15; 19.4; 24.1; 33.8; 50.12; Jeremias 10.12 (mundo); Isaías 10.14,23; 13.5,9 (terra); Êxodo 16.35 (*ARA*; *BJ*: “terra habitada”); Provérbios 8.31 (*ARA*: “mundo habitável”; *BJ*: “superfície da terra”).

O NT emprega a palavra 15 vezes (Mt 24.14; Lc 2.1; 4.5; 21.26; At 11.18; 17.6,31; 19.27; 24.5; Rm 10.18; Hb 1.6; 2.5; Ap 3.10; 12.9; 16.14) – especialmente nos escritos de Lucas (oito vezes) –, primordialmente no sentido geográfico, ainda que Lucas 2.1, entre outros textos, indique o sentido político, revelando o poder romano. Assim, podemos classificar a sua ocorrência do seguinte modo: *a)* A terra habitada, o mundo: Mateus 24.14; Lucas 4.5; 21.26; Atos 11.28; Romanos 10.18; Hebreus 1.6; Apocalipse 16.14; *b)* Mundo, no sentido de humanidade: Atos 17.31; 19.27; Apocalipse 3.10; 12.9; *c)* O Império Romano: Atos

24.5; d) Seus habitantes: Lucas 2.1; Atos 17.6; e) O mundo por vir: Hebreus 2.5.

Irineu (c.120-202), discípulo de Policarpo (c. 70-155) – que conheceu João pessoalmente –, bispo de Esmirna, no segundo século aponta para o ecumenismo da igreja, no sentido de que ela, mesmo estando espalhada pelo mundo (*Oikoumenh*), professa uma só doutrina...

“Com efeito, a igreja espalhada pelo mundo inteiro até os confins da terra recebeu dos apóstolos e seus discípulos a fé em um só Deus...

“Tendo, portanto, recebido esta pregação e esta fé, como dissemos acima, a igreja, mesmo espalhada por todo o mundo, as guarda com cuidado, como se morasse numa só casa, e crê, do mesmo modo, como se possuísse uma só alma e um só coração; unanimemente as prega, ensina e entrega, como se possuísse uma só boca. Assim, embora pelo mundo sejam diferentes as línguas, o conteúdo da tradição é um só e idêntico. As igrejas fundadas na Germânia não creem e não ensinam de modo diferente, nem as da Ibéria, nem as dos celtas, nem as do Oriente, nem as do Egito, nem as da Líbia, nem as estabelecidas no centro do mundo, * mas como o sol, criatura de Deus, é em todo o mundo um só e o mesmo, assim a luz da pregação da verdade brilha em todo lugar e ilumina todos os homens que querem chegar ao conhecimento da verdade. E nem aquele que tem maior capacidade em falar, dentre os que presidem as igrejas, dirá algo diferente, porque ninguém está acima do Mestre; nem quem tem dificuldade em expressar-se inferioriza a tradição. Sendo a fé uma só e a mesma, nem aquele que pode dizer muito sobre ela a amplia, nem aquele que pode falar menos a diminui” (Irineu, *Irineu de Lião*. São Paulo: Paulus, 1995, I.10.1-2).

Ao que parece, foi somente após a Conferência de Edimburgo (1910) (cf. Georgia Harkness, *Ecumenical Movement*. In: Harry S. Ashmore, Editor in Chief. *Encyclopaedia Britannica*. Chicago: *Encyclopaedia Britannica*, INC., 1962, v. 7, p. 945), mais precisamente entre 1920-1930, que as expressões ecumênico/ecumenismo passaram a ser usadas correntemente para referirem-se ao movimento em prol da unidade dos cristãos (cf. Jos E. Vercruysse, *Ecumenismo*. In: René Latourelle; Rino Fisichella, dirs. *Dicionário de*

Teologia fundamental. Petrópolis/Aparecida, RJ: Vozes/Santuário, 1994, p. 248 [doravante citado como *DTF*]). No entanto, algumas vezes estes termos são empregados de maneira mais ampla, para indicar todo esforço que vise unir todas as religiões. Quando isto acontece, parece-nos que o termo perde o seu sentido eclesiástico, passando a indicar um sincretismo e não mais ecumenismo conforme foi usado pela igreja ao longo dos séculos.

(*) *Não sabemos ao certo o que é este “centro do mundo”. Especula-se que seria: Palestina, Itália ou Roma. Pessoalmente creio que o autor se refere à Palestina.*

67 “O estudo das religiões comparadas tem tendido a rebaixar o Cristianismo à posição de uma religião entre muitas e tem encorajado o crescimento do sincretismo” (John Stott, *Eu creio na pregação*. São Paulo: Editora Vida, 2003, p. 90).

68 Em 20 de março de 1552, Thomas Cranmer (1489-1556) escreveu a Calvino – bem como a Melanchthon e a Bullinger –, convidando-o para uma reunião no Palácio de Lambeth com o objetivo de preparar um credo que fosse consensual para as igrejas reformadas. Cranmer tinha em vista, também, a realização do Concílio de Trento que estava em andamento, estando preocupado, de modo especial, com a questão da Ceia do Senhor.

Sobre a “unidade cristã”, ver Hermisten M. P. Costa, *A pessoa e obra do Espírito Santo*. São Paulo, 2015.

69 João Calvino, *As Institutas*, Iv. 2.5.

70 W. E. Hordern, *A Teologia protestante ao alcance de todos*, p. 52.

71 Philippe Ariès, *A história das mentalidades*. In: Jacques Le Goff, org. *A história nova*, 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001 (2ª tiragem), p. 153.

72 B. Hägglund, *História da Teologia*, p. 294.

73 Ver C. Brown, *Filosofia e fé cristã*, p. 60.

74 Cf. Stanley J. Grenz; Roger E. Olson, *A Teologia do século 20*, p. 59-63.

75 R. K. Harrison, *Introducción al Antiguo Testamento*. Jenison, Michigan: T.E.L.L., 1990, v. I, p. 12.

76 Ver Harvie Conn, *Teologia Contemporanea en el Mundo*, p. 13.

77 Ernesti, que alcançou grande projeção como filólogo, tendo estudado em Wittenberg e Leipzig, lecionou em Leipzig as seguintes disciplinas: Literatura clássica (1742-1770); Retórica (1756) e Teologia (1758-1770). Sua principal obra teológica foi *Institutio Interpretis Novi Testamenti* (8 vols., 1761)

78 W. E. Hordern, *A Teologia protestante ao alcance de todos*, p. 53.

79 Cf. Tholuck, Semler. In: *RED*, III, p. 2.156.

80 Cf. C. C. Smith, Semler. In: J. D. Douglas, org. *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Miami: Editorial Caribe, 1989, p. 953 (doravante citado como *DHI*).

81 Cf. B. Häggglund, *História da Teologia*, p. 302.

82 Cf. R. Hesselgrave, Semler. In: *WW*, p. 619a.

83 Cf. Gerhard F. Hasel, *Teologia do Antigo Testamento: questões fundamentais no debate atual*. Rio de Janeiro: Juerp, 1987, p. 16.

84 Cf. Bernhard Lohse, *A fé cristã através dos tempos*, 2ª ed. São Leopoldo, RS: 1981, p. 240-241.

85 B. Häggglund, *História da Teologia*, p. 302.

86 B. Häggglund, *História da Teologia*, p. 302.

87 Curiosamente, Wolff foi professor em Halle em dois períodos (1706-1723) e (1740-1754), contudo, não sem oposição. Abbagnano conta o conflito: “Nomeado professor em Halle em 1706, foi destituído em 1723, pelo rei Frederico Guilherme I a pedido dos seus colegas pietistas Francke e Lange (...) O que escandalizou especialmente os colegas de Wolff foi o seu *discurso sobre a Filosofia prática dos chineses*, na qual, à maneira dos iluministas franceses, punha Confúcio entre os profetas, ao lado de Cristo. Subindo ao trono Frederico II, Wolff foi restabelecido na sua cátedra de Halle (1740), onde ensinou até a sua morte (1754)” (Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, v. VIII, § 504, p. 20).

88 Cf. Federico Klimke; Eusebio Colomer, *Historia de la Filosofia*. Barcelona: Editorial Labor, 1961, p. 469.

89 Cf. C. C. Smith, Reimarus. *DHI*, p. 899.

90 Esta obra foi publicada postumamente por Lessing com o título de *Fragmentos de Wolfenbüttel* (1774-1778). A sua obra recebeu este

nome por ter sido encontrada na biblioteca de Wolfenbüttel. Esse trabalho foi escrito originalmente somente para o uso particular. Sua publicação causou forte conturbação teológica (cf. Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*, p. 85). Quando sua família tomou conhecimento da obra e do seu autor, desaprovou a publicação.

Colin Brown comenta este achado: “Lessing fez uso do expediente de fingir que acidentalmente achou os fragmentos num manuscrito antigo no decurso dos seus deveres como bibliotecário do Duque de Brunsvique em Wolfenbüttel. A verdadeira identidade do autor foi revelada somente muito tempo depois da morte de Lessing” (Colin Brown, *Filosofia e fé cristã*, p. 59). Reale e Antiseri dizem que o manuscrito foi-lhe dado pela filha de Reimarus (Giovanni Reale; Dario Antiseri, *História da Filosofia. Do Humanismo a Kant*. São Paulo: Paulinas, 1990, v. II, p. 835). Segundo A. Schweitzer (1875-1965), o trabalho de Reimarus, publicado por Lessing, colocou em andamento a busca do Jesus histórico. O próprio Schweitzer publicaria, em 1906, a sua tese de doutorado intitulada: *A busca do Jesus histórico*, na qual criticava as “biografias” anteriores de Jesus, dizendo que não passavam de representações imaginárias, não um relato de Jesus, o carpinteiro da Galileia. No entanto, o trabalho de Schweitzer apresenta um Jesus influenciado pela apocalíptica judaica, crédulo de sua missão messiânica e da necessidade de sofrer e de morrer para realizar a sua obra, provocando assim a manifestação do reino; contudo, visto que as suas expectativas quanto à vinda iminente do reino não se dera, morreu desesperado na cruz. Entretanto, como a comunidade dos apóstolos ainda confiava nele, redigiu os relatos evangélicos para confirmar a sua fé. Obviamente a Teologia de Schweitzer não poderia se amparar nas Escrituras e em credos, daí o forte e quase solitário teor ético apresentado em seus ensinamentos e na sua prática de vida, sendo esta extremamente modelar.

91 Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, v. VIII, § 508, p. 33-34.

92 Ver Colin Brown, *Filosofia e fé cristã*, p. 59.

93 Federico Klimke; Eusebio Colomer, *Historia de la Filosofia*, p. 469-470.

94 Ver Alister E. McGrath, *Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007, p. 25-26.

95 Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*, p. 85.

96 Cf. Giovanni Reale; Dario Antiseri, *História da Filosofia: do Humanismo a Kant*, II, p. 838.

97 Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, v. VIII, § 509, p. 35.

98 Colin Brown, *Filosofia e fé cristã*, p. 59.

99 Ver Colin Brown, *Filosofia e fé cristã*, p. 61.

100 Ver B. Hägglund, *História da Teologia*, p. 301; K. S. Latourette, *Historia del Cristianismo*, 3ª ed. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1977, v. II, p. 388.

101 W. Walker, *História da igreja cristã*. São Paulo: Aste, 1967, v. II, p. 236.

102 G. E. Lessing Apud Colin Chapman, *O Cristianismo no banco dos réus*, p. 107.

103 Ele abandonou o cargo, em razão de não crer na inspiração das Escrituras.

104 Gerhard F. Hasel, *Teologia do Antigo Testamento: questões fundamentais no debate atual*. Rio de Janeiro: Juerp, 1987, p. 23.

105 Hasel diz que essa obra “marcou o início do triunfo do método da história das religiões (Religionsgeschichte) sobre a Teologia do Antigo Testamento” (Gerhard F. Hasel, *Teologia do Antigo Testamento: questões fundamentais no debate atual*, p. 23). Ela foi traduzida para o inglês em 1883. Douglas afirma que essa obra lhe deu “nos estudos bíblicos um lugar comparável, segundo se diz, ao de Darwin na biologia” (J. D. Douglas, Wellhausen. In: *DHI*, p. 1.068; P. W. Comfort, Wellhausen. In: *WW*, p. 707).

106 Ver Gleason L. Archer, Jr., *Merece confiança o Antigo Testamento: panorama de introdução*. São Paulo: Vida Nova, 1974, p. 86-97, especialmente as p. 93ss.; E. J. Young, *Una Introducción al Antiguo Testamento*. Grand Rapids, Michigan: T.E.L.L., 1977, p. 129-156, especialmente as p. 148-149; R. K. Harrison, *Introducción al Antiguo Testamento*, p. 19ss.

107 Ver C. Brown, *Filosofia e fé cristã*, p. 104; *idem*, Baur. In: *DHI*, p. 125; W. W. Gasque, Baur. In: *EHTIC*, I, p. 162; D. M. Lake, Baur. In: *WW*, p. 67-68.

108 Nessa obra ele negou a autoria de Paulo de diversas epístolas, aceitando apenas como autênticas Romanos, Gálatas, 1 e 2Coríntios.

109 Ver José Keulers, *Cristo no protestantismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1944, p. 66-68.

110 A primeira edição foi publicada em três volumes em 1780-1783.

111 Cf. F. F. Bruce, Criticismo bíblico. In: *NDB*, I, p. 354. Além do artigo de Bruce, outro, de R. K. Harrison a respeito da “alta crítica”, é bastante elucidativo abordando o seu significado, importância e limite. Ver R. K. Harrison, Alta crítica. In: *EHTIC*, I, p. 50-51.

112 R. H. Stein, Jesus Cristo. In: *EHTIC*, II, p. 371.

113 Ver Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*, p. 47ss.; *idem*, *História do pensamento cristão*, p. 262-263; Laurence Thomas, Autonomia da pessoa. In: Monique Canto-Sperber, org. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2003, v. 1, especialmente as p. 142-143.

114 I. Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. XXV), 1974, p. 238.

115 Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*, p. 48.

116 Alister E. McGrath, *Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007, p. 35.

117 “A rejeição da tradição é um elemento integral dessa demanda para o domínio, e para alcançar emancipação de qualquer forma de servidão intelectual ou social” (Alister E. McGrath, *Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007, p. 28).

118 Iluminismo. In: Nicola Abbagnano, *Dicionário de Filosofia*, 2ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982, p. 510b. Tillich observa: “Para o Iluminismo o passado se mantinha, até certo ponto, submerso em superstição” (Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*, p. 95).

119 Ver Stanley J. Grenz; Roger E. Olson, *A Teologia do século 20*, p. 20.

120 Ver Paul Tillich, *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*, p. 57ss; *idem*, *História do pensamento cristão*, p. 263; Alfred Weber, *História sociológica da cultura*. São Paulo: Mestre Jou, 1970, p. 458-460; Stanley J. Grenz; Roger E. Olson, *A Teologia do século 20*, p. 20-21.

Ainda que não tenha lido ninguém que faça essa relação, penso ver um dos matizes dessa compreensão em Anaximandro de Mileto (c. 610-547 a.C.), natural de Mileto, parente (συγγεῆς), discípulo e sucessor de Tales (*Dox.*, 1; *Diógenes Laércio*, II.1-2). Segundo ele, há uma lei cósmica de justiça, imanente na natureza, que rege todo o Universo: todas as coisas são transitórias (*Frag.*, 1; *Dox.*, 1). O princípio (ἀρχή) de todas as coisas é o ἄπειρον (ᾧπειρον = “sem fim”, “ilimitado”, “indeterminado”, “indefinido”) (*Dox.*, 1,2,6). Ele é ilimitado, eterno, indissolúvel e indestrutível (*Frag.*, 2,3; *Dox.*, 2,3). Ele dirige todas as coisas (*Dox.*, 2,3). É possível que Anaximandro tenha derivado o seu ᾧπειρον do χάος de Hesíodo, que atribuía ao χάος o início de tudo (Hesíodo, *Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo: Roswitha Kempf/Editores, 1986, 116ss., p. 132). Para Hesíodo, o χάος era espaço indefinido entre o céu e a terra (ver Damião Berge, *O Logos Heraclítico: introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969, p. 139-140). Temos uma discussão mais completa sobre a visão de Heráclito em G. S. Kirk; J. E. Revan, *Os filósofos pré-socráticos*, 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 18ss.

121 Ver R. V. Pierard, Liberalismo teológico. In: *EHTIC*, v. II, p. 425.

122 D. M. Lloyd-Jones, *Estudos no Sermão do Monte*. São Paulo: Fiel, 1984, p. 151.

ADENDOS

1

Cristianismo e Filosofia

A relação entre Filosofia e fé cristã foi alvo de calorosas disputas entre os pais da igreja. A assimilação cristã da “cultura pagã”, envolvendo a “filosofia” e a “retórica”, não foi sem resistência, já que nem todos concordavam em pagar um preço considerado por demais elevado. A questão que permanecia era: a igreja pode simplesmente deixar de lado as contribuições filosóficas, literárias, poéticas, “pagãs” ou pode valer-se delas? As respostas foram diferentes.

A) Justino, filósofo e mártir (c. 100-c.165 a.C.), entendia que a Filosofia era “efetivamente, e na realidade, o maior dos bens, e o mais precioso perante Deus, ao qual ela nos conduz e recomenda. E santos, na verdade, são aqueles que à filosofia consagram sua inteligência”.¹ Alhures, declara: “A felicidade é a ciência do ser e do conhecimento da verdade, e a felicidade é a recompensa desta ciência e deste conhecimento”.² Ainda: “... 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”.³

B) Clemente de Alexandria (c.153-c. 215 d.C.) escreveu:

Até a vinda do Senhor a filosofia foi necessária aos gregos para alcançarem a justiça. Presentemente ela auxilia a religião verdadeira emprestando-lhe sua metodologia para guiar aqueles que chegam à fé pelo caminho da demonstração (...). Assim, a filosofia foi um pedagogo que levou os gregos a Cristo (...), como a lei levou a Cristo os hebreus. A filosofia foi um preparo que abriu caminho à perfeição em Cristo.⁴

Clemente acreditava que a filosofia é boa e que, por isso, deve ser estudada. “É inconcebível que a filosofia seja má, visto que torna os homens virtuosos. Por isso, ela deve ser obra de Deus, que só pode fazer o bem; aliás, tudo o que vem de Deus é dado para o bem e recebido para o bem. E, por sinal, os homens maus não costumam interessar-se pela filosofia.”⁵

C) Hérmiás: apenas para evidenciar que o pensamento patrístico não era unânime a esse respeito, cito outro exemplo. No final do segundo século (?), um personagem obscuro, Hérmiás, escreveu um pequeno tratado – *Escárnio dos filósofos pagãos* – que, se não é relevante em termos de ideias, reflete o pensamento anti-pagão e contrário à filosofia grega dominante em alguns círculos cristãos. Hérmiás desfila o pensamento de vários filósofos gregos mostrando como eles se contradizem e se anulam, nada acrescentando. A sua tese é a de que “a sabedoria deste mundo começou com a apostasia dos anjos, e esta é a causa pela qual os filósofos expõem as suas doutrinas sem estar em harmonia ou de acordo entre si”.⁶ Assim, ele conclui o seu trabalho: “Expus amplamente tudo isso para demonstrar a contradição que existe nas doutrinas dos filósofos e como a investigação das coisas os leva até o infinito e indeterminado. O objeto deles é incomparável e inútil, pois não é confirmado por nenhum fato, nem por nenhum raciocínio claro”.⁷

D) Taciano, o Sírio (c. 120-c.180 d.C.), mesmo sendo discípulo de Justino,⁸ não acompanha o seu mestre neste ponto. Escrevendo por volta do ano 170, ironiza os gregos, dizendo:

(...) renunciamos à vossa sabedoria, por mais que algum de nós tenha sido extremamente ilustre nela. De fato, segundo o cômico, tudo isso não passa de ‘galhos secos, palavrório afetado, escolas de andorinhas, corruptores da arte’, e os que se deixam dominar por isso sabem apenas roncar e emitir grasnados de corvos. A retórica que compusestes para a injustiça e a calúnia, vendendo a peso de ouro a liberdade de vossos discursos, e muitas vezes o que de imediato vos parece justo, logo o apresentais como coisa não boa; a poesia, porém, vos serve para cantar as lutas, os amores dos deuses, e a corrupção da alma. Com a vossa filosofia, o que produzistes que mereça respeito?”.⁹ Em outro ponto, continua: “... vós sois assim, gregos, elegantes no falar mas loucos no pensar, pois chegastes a preferir a soberania de muitos deuses em vez da monarquia de um só Deus, como se acreditásseis estar seguindo demônios poderosos”.¹⁰

E) Tertuliano (c.160-c.220 d.C.), adversário ferrenho da filosofia grega, demonstra que muitos conceitos heréticos foram buscados nos escritos pagãos. Entre outros ataques àqueles que tentavam recorrer à filosofia como auxílio, diz:

Esta é a sabedoria profana que temerariamente pretende sondar a natureza e os decretos de Deus. E as próprias heresias vão pedir seus petrechos à filosofia...

Que tem a ver Atenas com Jerusalém? Ou a Academia com a igreja?
¹¹ A nossa doutrina vem do pórtico de Salomão, que nos ensina a buscar o Senhor na simplicidade do coração. Que inventem, pois, se o quiserem, um cristianismo de tipo estoico, platônico e dialético! Quanto a nós, não temos necessidade de indagações depois da vinda de Cristo Jesus, nem de pesquisas depois do Evangelho. Nós possuímos a fé e nada mais desejamos crer. Pois começamos por crer que para além da fé nada existe que devamos crer.¹²

F) Agostinho, dentro de outro contexto histórico, quando o Império Romano já não era visto como “inimigo”, tem uma posição mais equilibrada do emprego da cultura clássica. Ele

valoriza a Filosofia; contudo, entende que nem todos os chamados filósofos o são de fato, visto que o filósofo é aquele que ama a sabedoria. “Pois bem – argumenta Agostinho –, se a sabedoria é Deus, por quem foram feitas todas as coisas, como demonstraram a autoridade divina e a verdade, o verdadeiro filósofo é aquele que ama a Deus.”¹³

Em outro ponto, partindo de exemplos bíblicos, instruí-nos quanto à possibilidade de nos valer de recursos vários, mesmo provenientes dos pagãos:

Os que são chamados filósofos, especialmente os platônicos, quando puderam, por vezes, enunciar teses verdadeiras e compatíveis com a nossa fé, é preciso não somente não serem eles temidos nem evitados, mas, antes, que reivindicemos essas verdades para nosso uso, como alguém que retoma seus bens a possuidores injustos.¹⁴

De fato, verificamos que os egípcios não apenas possuíam ídolos e impunham pesados cargos a que o povo hebreu devia abominar e fugir, mas tinham também vasos e ornamentos de ouro e prata, assim como quantidade de vestes. Ora, o povo hebreu, ao deixar o Egito, apropriou-se, sem alarde, dessas riquezas (Êx 3.22), na intenção de dar a elas melhor emprego. E não tratou de fazê-lo por própria autoridade, mas sob a ordem de Deus (Êx 12.35-36). E os egípcios lhe passaram sem contestação esses bens, dos quais faziam mau uso.

Ora, dá-se o mesmo em relação a todas as doutrinas pagãs. Elas possuem, por certo, ficções mentirosas e supersticiosas, pesada carga de trabalhos supérfluos, que cada um de nós, sob a conduta de Cristo, ao deixar a sociedade dos pagãos, deve rejeitar e evitar com horror. Mas eles possuem, igualmente, artes liberais, bastante apropriadas ao uso da verdade e ainda alguns preceitos morais muito úteis. E quanto ao culto do único Deus, encontramos nos pagãos algumas coisas verdadeiras, que são como o ouro e a prata deles. Não foram os pagãos que os fabricaram, mas os extraíram, por assim dizer, de certas minas fornecidas pela providência divina, as quais se espalharam por toda parte e das quais usaram, por vezes, a serviço do demônio. Quando,

porém, alguém se separa, pela inteligência, dessa miserável sociedade pagã, tendo-se tornado cristão, deve aproveitar-se dessas verdades, em justo uso, para a pregação do Evangelho. Quanto às vestes dos egípcios, isto é, às formas tradicionais estabelecidas pelos homens, mas adaptadas às necessidades de uma sociedade humana, da qual não podemos ser privados nesta vida, será permitido ao cristão tomá-las e guardá-las a fim de convertê-las em uso comum.

Aliás, que outra coisa fizeram muitos de nossos bons fiéis? Não vemos sobrecarregado com ouro, prata, vestes tiradas do Egito, Cipriano, esse doutor suavíssimo e beatíssimo mártir? Com que quantidade, Lactâncio? E Victorino, Optato, Hilário, sem citar os que vivem ainda hoje? Com que quantidade, inumeráveis gregos o fizeram? E o que executou, em primeiro lugar, o fidelíssimo servo de Deus, Moisés, instruído com toda a sabedoria dos egípcios? (At 7.22).¹⁵

Contudo, à frente reconhece a superioridade das Escrituras sobre todas as demais coisas:

Quanto é pequena a quantidade de ouro, prata e vestes tirada do Egito por esse povo hebreu em comparação com as riquezas que lhe sobrevieram em Jerusalém, e que aparecem sobretudo com o rei Salomão (1Rs 10.14-23), assim é igualmente pequena a ciência – se bem que útil – recolhida nos livros pagãos, em comparação com a ciência contida nas divinas Escrituras. Porque tudo o que um homem tenha aprendido de prejudicial alhures, aí está condenado, e tudo o que aprendeu de bom, aí está ensinado. E quando cada um tiver encontrado tudo o que aprendeu de proveitoso em outros livros, descobrirá muito mais abundantemente aí. E o que é mais, o que não aprendeu em nenhuma outra parte, somente encontrará na admirável superioridade e profundidade dessas Escrituras.¹⁶

A linha de avaliação crítica de cada contribuição,¹⁷ conforme adotada por Agostinho, parece ter prevalecido; afinal, o apóstolo Paulo também se valera das contribuições de rabinos judeus e de pagãos que os ajudavam em sua

argumentação, sem, contudo, ser influenciado por seus ensinamentos. Assim permanece a consciência de que todas as coisas provêm de Deus e que as concepções verdadeiras da realidade – ainda que nos lábios de ímpios (cf. At 17.28; Tt 1.12) –, podem ser instrumentos úteis para a elaboração e transmissão da verdade divina. Isto porque qualquer tipo de conhecimento parte de Deus, que é a sua fonte inesgotável; portanto, toda verdade é proveniente de Deus, havendo inclusive pontes entre o que pensadores pagãos disseram e a plenitude da verdade conforme revelada nas Escrituras.¹⁸

No entanto, esta questão voltaria a estar no auge das discussões entre os puritanos¹⁹ a respeito da formação dos ministros.²⁰

2

O Amyraldianismo

Chama-se Amyraldianismo o sistema criado pelo teólogo francês Moisés Amyraut,¹ que também recebe o nome de “Predestinação universal hipotética”, “Post-redencionista”, “Universalismo hipotético”, “Universalismo hipotético da divina graça”.

Amyraut – que se considerava um genuíno intérprete de Calvino –, sustentava a ideia de que Deus em Cristo proveu a salvação para todos, todavia só serão salvos aqueles que se apropriarem da salvação pela fé, que é um dom de Deus.

No seu sistema há uma síntese entre o “Universalismo” e o “Particularismo”. Na realidade a sua formulação não passa de um modo *semicalvinista*² de compreender a obra expiatória de Cristo.

Segundo a interpretação de Louis Berkhof (1873-1957), os “universalistas calvinistas”, entre os quais ele inclui Amyraut e a escola de Saumur,

distinguiam um duplo decreto de Deus: a) Um decreto para enviar a Cristo ao mundo para salvar todos os homens por sua morte expiatória, com a condição da fé nele. Contudo, porque Deus viu que este propósito fracassaria, dado que ninguém aceitaria a Cristo pela fé, ele propôs um segundo decreto ao primeiro. b) Um decreto para dar a certo número de pecadores, a saber, aos eleitos, uma graça especial, com o fim de gerar fé nos seus corações e garantir a sua salvação.³

A teoria de Amyraut pode de fato ser chamada de “Post-redencionista”, pelo fato de conceber o decreto da eleição como sendo posterior ao decreto da redenção.⁴

B. B. Warfield (1851-1921) chama esse Calvinismo de *inconsistente*.⁵ Isso porque, segundo a lógica do raciocínio desta teoria, teríamos de admitir que Deus mandou seu Filho morrer por todos, desejando, todavia, salvar apenas alguns, ou pelo menos, sabendo que apenas alguns seriam salvos.

Uma maneira corrente de expor esse pensamento é: “A salvação é suficiente para todos e eficiente para os que creem”. Este dito é proveniente da compreensão dos agostinianos, que diziam que a morte de Cristo foi “suficientemente para todos, eficientemente somente para os eleitos” (*sufficienter pro omnibus, efficaciter tantum pro electis*).⁶ Por certo, muitos de nós já ouviram essa afirmação em nosso meio, a qual tem sido difundida como “puro Calvinismo”. Calvino, de fato, é ambíguo nesta questão, sendo difícil estabelecer qual é o seu ponto de vista definitivo. De qualquer modo, mesmo sem se deter demasiadamente neste assunto, ele dá indícios do seu pensamento em diversos textos.⁷ Conforme já mencionamos, Calvino, comentando a passagem de 1João 2.2, cita a fórmula agostiniana, considerando-a correta, no entanto, não a julga pertinente ao texto analisado.⁸

Segundo a interpretação que Lewis S. Chafer (1871-1952) faz desse pensamento, que ele chama de “Redencionista ilimitado”, a morte de Cristo por si mesma não salva ninguém, nem real nem potencialmente, senão que faz a todos os homens salváveis; deste modo, a salvação é realizada somente por Deus no momento em que o indivíduo crê.⁹

Seguindo esse raciocínio, teríamos de admitir que a salvação seria apenas uma possibilidade, não uma realidade concreta. Devemos ter em mente que a salvação de Cristo não é abstrata, antes é para um povo específico, para uma realidade concreta. Packer expõe bem o pensamento bíblico-

reformado, quando declara: “Cristo não obteve uma salvação hipotética para crentes hipotéticos, uma mera possibilidade de salvação para qualquer indivíduo que quisesse crer. Antes, proveu uma salvação real para todo o seu povo escolhido”.¹⁰

Portanto, a teoria de Amyraut nada mais é do que uma tentativa de síntese do Calvinismo com o Arminianismo. “Amyraut (...) ficava a meio caminho entre o Calvinismo de Dordrecht e o Arminianismo.”¹¹

A. A. Hodge observa que a teoria de Amyraut estava de acordo com a Teologia reformada, ao afirmar que a doutrina da eleição depende unicamente da boa vontade de Deus; por outro lado, diferia dos reformados e se assemelhava à teoria arminiana, quando fazia o decreto da redenção preceder o decreto da eleição.¹²

Amyraut encontrou forte oposição entre muitos teólogos reformados da França, Suíça e Holanda. Ele foi processado por heresia em três sínodos nacionais: Alençon (1637), Charenton (1644-1645) e Loudun (1659), obtendo, entretanto, a absolvição, sendo apenas advertido de maneira moderada quanto ao uso de determinados termos.¹³ No entanto, isto não foi suficiente aos olhos de determinados teólogos, que consideravam perigosas as afirmações de Amyraut. Assim, onze anos após a sua morte, a sua Teologia foi condenada na *Formula Consensus Helvética* (1675), a qual negava a “expição universal”. Esta fórmula foi a última confissão doutrinária da igreja reformada na Suíça, encerrando o período de credos calvinistas. Ela tem sido chamada de “Símbolo secundino”, “Fórmula Antissaumuriensis”, ou “Anti-amyraldensis”. Ela foi elaborada pelo professor John Henry Heidegger, de Zurique (1633-1698); pelo Rev. Lucas Gernler, de Basileia, (1625-1675) e pelo professor Francis Turretin, de

Genebra (1623-1687).¹⁴ A principal obra de Turretin – o campeão da ortodoxia calvinista no século 17 –, foi o “lúcido e competente manual de Teologia sistemática”,¹⁵ *Institutio Theologicae Elencticae* (Genebra, 1679-1685. 2ª. ed., 1688 em três volumes), que exerceria mais tarde uma forte influência na Teologia de Princeton, sendo adotada por Archibald Alexander (1772-1851) como livro-texto¹⁶ no Seminário de Princeton, desde a sua fundação em 1812. Charles Hodge, que fora aluno e sucessor de Alexander, lecionando Teologia exegética e didática na mesma instituição (1840-1878),¹⁷ adotou também o livro de Turretin,¹⁸ tendo profundo respeito por este. Conforme já citamos, em 1845 Hodge escreveria a respeito de Turretin: “... No todo, o melhor escritor de Teologia sistemática que conhecemos. Não obstante a tintura de escolasticismo que está presente em sua obra, ela se adapta, de modo admirável, à situação atual da Teologia em nosso país”.¹⁹ Recordemos que A. G. Simonton (1833-1867), aluno de Hodge,²⁰ estudou Teologia nessa obra, já que a Teologia sistemática de Hodge – ainda em fase de elaboração –, só substituiria o livro de Turretin a partir de 1872-1873.²¹

Finalizando esse assunto, gostaríamos de enfatizar que o que temos tratado aqui não se refere ao poder da expiação de Cristo. Caso fosse esta a questão, não teríamos dúvida em afirmar a suficiência do sacrifício de Cristo para salvar a todos os homens; antes, o que estamos tentando mostrar é que o jogo de palavras constituído de “suficiência” e “eficiência” desloca o foco da questão. Não discutimos o alcance do poder da morte expiatória de Cristo, mas sim o objetivo de sua morte. Cristo morreu pela sua igreja.²² Por isso, reafirmamos: Cristo morreu para salvar os seus; deste modo, a sua morte é suficiente e eficaz para salvar todo o seu povo e somente o seu

povo, conforme o seu decreto eterno. (Veja Is 53.10-11; Mt 1.21; Jo 6.37-40,44,65; 10.14-15,24-29; 17.6-26; Rm 5.12-21; Ef 5.25-27.)²³

Representantes do Amyraldianismo:

Essa interpretação encontrou inúmeros adeptos, mesmo entre os teólogos reformados. Como exemplo, citamos: H. L. J. Heppe (1820-1879); R. Baxter (1615-1691); S. Hopkins (1721-1803); A. H. Strong (1836-1921);²⁴ L. S. Chafer (1871-1952);²⁵ John Edwards (1637-1716) (não confundir com Jonathan Edwards); J. Bellamy (1719-1790); T. Fuller (1608-1661); J. A. Ferreira.²⁶

3

A Reforma Pombalina

A. O ILUMINISMO E A REFORMA POMBALINA

Recebemos com um gosto inexplicável as modas de França, de Itália, de Inglaterra, porém não nos resolvemos a tomar a moda de seus estudos. – Francisco da Pina, em carta ao marquês de Abrantes (1752).¹

Até meados do século 18 o pensamento filosófico português estava quase que circunscrito aos volumosos comentários à obra de Aristóteles e à defesa da escolástica feita pelos professores de Coimbra.

O ensino filosófico era então cultivado na Universidade de Coimbra, na de Évora (1559-1759), nos colégios dos jesuítas e nos seminários criados por deliberação do Concílio de Trento. Em todos esses centros a Filosofia não era mais que a ancila da Teologia, ajustada esta à ortodoxia do mesmo concílio, cujas conclusões Portugal adotou por alvará de 12 de setembro de 1564 e os professores haviam de jurar periodicamente com toda a solenidade.²

O Iluminismo em Portugal normalmente é associado à pessoa do Marquês de Pombal; se por um lado é justa esta associação, considerando inclusive a força das transformações efetuadas por esse poderoso ministro, devemos observar, também, que o Iluminismo já dera provas de sua existência em Portugal um pouco antes da atuação de Pombal.

Durante o reinado de D. João V, já se evidenciava a renovação do pensamento em Portugal pelo surgimento de

academias, o emprego da metodologia de Descartes e da física de Newton e da filosofia empírica de John Locke; estas transformações estavam acopladas a novas traduções e edições de autores iluministas ou que contribuíram para esse movimento. Nesse período, três autores se destacam dentro do projeto de transformação cultural: Luís Antônio Verney, com a sua obra *Verdadeiro método de estudar* (1746), Francisco José Freire, *Arte poética ou regras da verdadeira poesia* (1748)³ e o Padre Antonio Pereira de Figueiredo, que resumiu⁴ a obra da Congregação do Oratório, *Novo método de gramática latina* (1752).⁵ Dentro de nossa abordagem, Verney e Figueiredo são os mais importantes no processo de reforma pedagógica.

Luís Antônio Verney (1713-1792), padre português de ascendência francesa e de formação jesuíta (Colégio de Santo Antão) e oratoriana nos estudos menores, formou-se bacharel em artes na Universidade de Évora (1730), licenciando-se em Filosofia (1736). Neste mesmo ano foi para Roma com o propósito de estudar Teologia e Direito canônico.⁶ “Sabe-se que veio a possuir os graus de doutor em Filosofia e de mestre em Teologia.”⁷ Ele nunca mais regressaria a Portugal.

Verney foi profundamente influenciado pelo Iluminismo.⁸ Ele escreveu diversas obras que causaram grande reboliço no sistema pedagógico de Portugal, custando-lhe isso um alto preço.⁹ Entre os seus trabalhos, destaca-se o intitulado *Verdadeiro método de estudar*, no qual se opôs à tradição escolástica.¹⁰ Desejava renovar os métodos pedagógicos em Portugal, cuja decadência atribuía ao ensino jesuítico. Em seus escritos, Verney demonstra ter recebido influência do pensamento de Bacon e Descartes (ainda que declare não ser cartesiano);¹¹ critica o critério de autoridade no campo da

Ciência, adotando o método de Descartes, desafiando os seus pares a uma busca experimental, a fim de formarem as suas opiniões.¹²

Mesmo reconhecendo o valor do silogismo, Verney achava que os escolásticos abusavam do emprego deste, desprezando todos aqueles que não recorriam a este método.¹³ Criticou os castigos corporais infligidos pelos mestres aos seus alunos que não conseguiam aprender. Quando o livro de Verney foi introduzido, o texto que então predominava nas escolas era a lógica barreta, do jesuíta Gregório Barreto de Cantanhede, que apresentava uma variedade de silogismos e sutilezas escolásticas, amplamente criticados pelos modernos. “A lógica a cujo estudo eram obrigados os estudantes, anos a fio, só tinha em vista prepará-los para disputas retóricas e de sentido puramente ornamental”, comenta Paim.¹⁴

A obra de Verney teve grande circulação, sendo editada no ano seguinte a segunda edição (Nápoles, 1747).¹⁵ Como sempre ocorre numa proposta inovadora bem fundamentada, os seus conceitos geraram amor e ódio, promovendo uma calorosa polêmica, suscitando reações por parte dos aristotélicos,¹⁶ tanto da parte dos jesuítas como dos oratorianos,¹⁷ visto que se o escolasticismo não era monolítico em sua forma,¹⁸ a sua oposição também não o era. Tabulando o número de autores, seus contemporâneos que se pronunciaram sobre a obra de Verney, Carvalho conclui que “tamanha repercussão de uma obra por si só testemunha o profundo abalo por ela provocado”.¹⁹ Por isso, Rômulo de Carvalho, quando evidencia o declínio da preponderância dos jesuítas no sistema de ensino no século 18 em Portugal, conclui que Verney “simboliza a transformação social em curso, quer se aplauda quer se repudie”.²⁰

Uma das críticas de Verney, que abalaram o sistema pedagógico português, foi a respeito do estudo do latim. Na sua perspectiva, do mesmo modo como se aprendia o inglês e o francês por meio do português, com o latim não deveria ser diferente; assim, a sua proposta é que se aprendesse latim com explicações em português; deste modo, ele estava criticando a *Gramática latina* do jesuíta Manuel Álvares (1526-1583), que além de complexa fora escrita totalmente em latim.²¹ Verney veio colocar mais sal na ferida dos jesuítas, já que desde 1729 os Oratorianos – que conquistavam terreno no campo pedagógico em Portugal –, também criticaram a *Gramática latina*, tendo como principal expositor o padre Antônio Pereira de Figueiredo (1725-1797), ocasionando então uma disputa com os jesuítas, já que a *Ratio Studiorum* recomendava a referida obra.²² No fundo, além da praticidade de sua tese, havia uma tentativa de valorizar a língua portuguesa. Segundo Ramos de Carvalho, “o ensino do latim por intermédio da língua vernácula, que se transformou num dos pontos fundamentais da Reforma Pombalina dos estudos menores, fora preconizado pelos pedagogos franceses, que seguiram os ensinamentos de Comenius”.²³ Parece que Verney também foi influenciado pela metodologia italiana.²⁴

Carlos Rizzini, elogiando o método de Verney, diz que ele “abriu, com a sua crítica, largas brechas nos muros pedagógicos dos jesuítas, através das quais passaram os pelotões devastadores de Pombal”.²⁵

Carvalho acentua:

Verney, especialmente, pelo seu destino singular, e sobretudo pela universalidade do plano de reforma pedagógica que traçou e procurou realizar, ocupa, nos acontecimentos da vida cultural do século

18 português, um lugar de merecida distinção. (...) Foi, sem dúvida, um dos mais insígnies arautos da política pombalina.²⁶

Embora todos soubessem que Verney fosse o autor do *Verdadeiro método de estudar*, certamente por temer as represálias dos jesuítas, ele nunca admitiu a sua autoria, mesmo depois da expulsão dos jesuítas e da extinção da ordem.²⁷ Verney sabia o que estava fazendo.

Em 1750, quando Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), o futuro marquês de Pombal,²⁸ assumiu as pastas do Exterior e da Guerra, orientou-se por uma política direcionada para o fortalecimento econômico de Portugal.²⁹

Portugal atravessava uma fase difícil de sua economia; o terremoto de Lisboa – que durara sete minutos, a partir das 9h30 minutos do domingo ensolarado de 1º/11/1755, ocorrendo outros tremores de menor gravidade durante todo o dia –, acompanhado por um maremoto e incêndios, havia destruído grande parte da cidade – dois terços – e matado cerca de 8 mil pessoas.³⁰ Como agravante da situação, os armazéns portuários, que recebiam as mercadorias brasileiras em fins de setembro, ainda estavam cheios. Os armazéns foram destruídos.³¹ Em 1760, a extração do ouro do Brasil sofreria uma substancial diminuição.³² Pombal usou de todos os recursos possíveis para aumentar a receita da coroa³³ a fim de reconstruir a cidade, tornando-a mais moderna.³⁴

Pombal, que estudara Direito na Universidade de Coimbra, tendo-se dedicado posteriormente ao estudo de história³⁵ e política, teve oportunidade de viajar por diversos países da Europa, chefiando inclusive – por indicação de seu primo, Marco Antônio de Azevedo Coutinho, que deixava o cargo³⁶ –, a legação portuguesa em Londres³⁷ (1738-1744).³⁸ E em 1745

teve uma missão especial na Corte de Viena. Nas suas viagens ele constatou de perto o progresso de outros países em relação a Portugal e concluiu que o atraso de Portugal se devia ao trabalho jesuítico.

Pelo que já estudamos, é suficientemente óbvio que um espírito influenciado pelo Iluminismo jamais se coadunaria com a obediência jesuítica. Assim, o poderoso ministro do Rei José I (1714-1777)³⁹ de Portugal, o marquês de Pombal (1699-1782), que simpatizava com o racionalismo iluminista, teve sérios conflitos com os jesuítas, os quais, por sua vez, opuseram-se à sua política no Paraguai, que consistia na utilização da mão de obra indígena,⁴⁰ o que o irritou mais ainda. Pombal, por outro lado, se opôs ao princípio jesuíta de livre comércio. Na realidade, ele desejava, a todo custo, se ver livre daquilo que considerava ser a dominação efetiva da Companhia de Jesus no governo português.⁴¹ Isto tudo gerou um choque de maiores proporções, que envolvia o domínio religioso e pedagógico.

Houve um conflito entre os próceres do sistema político português e os jesuítas, pela hegemonia no sistema religioso e no sistema pedagógico. Fiéis à sua missão tridentina, os jesuítas representavam os interesses e as aspirações do Vaticano à hegemonia sobre ‘o espiritual’, isto é, sobre o sistema religioso. Mas entendiam que o ‘espiritual’ tem precedência sobre ‘o temporal’, pela qual ‘a igreja’ (isto é, seus próceres) tinha o direito e o dever de orientar outros sistemas.⁴²

Esse conflito culminou com o decreto da expulsão dos jesuítas, publicado em 12/1/1759.⁴³ Mais tarde, em 3/9/1759, os jesuítas são “desnaturalizados, proscritos e exterminados”, sendo obrigados a abandonar o país.⁴⁴

A expulsão dos jesuítas de Portugal e das colônias alterou acentuadamente o sistema educacional, pois os jansenistas, que a partir daí passaram a dominar os seminários portugueses e brasileiros,⁴⁵ introduziram “conceitos galicanos do controle do Estado sobre a igreja, que excediam qualquer coisa que a Santa Sé jamais concedera à coroa portuguesa”.⁴⁶ Com a supremacia do Estado sobre a igreja, os interesses não coincidirão necessariamente e isto se tornará evidente no confronto que se tornará cada vez maior entre o conservadorismo romano – ainda que não necessariamente jesuítico –, fiel à supremacia papal (tridentino) e o liberalismo (regalista).

Como bem nos lembra Mendonça, Azeredo Coutinho (1742-1821) “era um liberal, discípulo de Adam Smith”.⁴⁷ Isto se evidenciará na fundação do Seminário de Olinda (22/2/1800), quando ele, rejeitando o escolasticismo, adotou as reformas pombalinas.

Em 23/12/1770 foi criada a Junta de Providência Literária, composta, além de Pombal, por ex-alunos da Universidade de Coimbra,⁴⁸ tais como D. Francisco de Lemos de Faria, Seabra da Silva e Frei Manuel do Cenáculo de Vilas Boas (1724-1814),⁴⁹ educado pelos Oratorianos de Lisboa.⁵⁰ Este órgão se destinava a dar apoio a Pombal nas questões universitárias.⁵¹ Em 1772, Pombal fez uma reforma nos estatutos da Universidade de Coimbra, – elaborados parcialmente pela Junta de Providência Literária –, atribuindo aos jesuítas o atraso que a Universidade sofrera desde 1553.⁵² Os novos estatutos de Coimbra foram estabelecidos solenemente em setembro de 1772, com a presença de Pombal, como representante do rei,⁵³ e conforme um *Diário* contemporâneo, com a pompa de um rei.⁵⁴ O primeiro reitor

da Universidade após a reforma – “reitor-reformador” –, foi o Dr. Francisco de Lemos de Faria, plenamente identificado com o ideário pombalino.⁵⁵ Pombal, satisfeito com o seu sucesso em Coimbra, escreveu uma carta em 16/12/1772, dizendo que, com os novos professores, iria “fazer Coimbra gloriosa e invejada por todas as outras Universidades da Europa”.⁵⁶

A reforma pombalina, que Rodrigues chama de “progresso e civilização”,⁵⁷ conferiu à Universidade de Coimbra,⁵⁸ e de certo modo à igreja, um novo paradigma que, querendo ou não, amparava-se na perspectiva moderna, fruto da Reforma protestante.⁵⁹ No entanto, o que de fato Pombal almejava era uma ação governativa mais poderosa, pela qual pudesse realizar uma transformação racional e pragmática do seu país.⁶⁰

Villaça conclui:

O livro de Verney e a reforma pombalina na Universidade de Coimbra iniciam outra fase na história das ideias. A 9 de setembro de 1763 publica-se em Lisboa a notícia da supressão da Companhia. Era o triunfo de Pombal, regalismo e laicismo davam-se as mãos. Ao tomismo restaurado pelos coimbrenses sucedia o iluminismo, progressista e nacionalista.⁶¹

Dentro de outra perspectiva, comenta Ribeiro:

Em 1772 deu novos estatutos à Universidade, afirmando a supremacia do poder político sobre o sistema pedagógico português. Os estatutos declaram que o poder da igreja se limita ‘à vida espiritual’; acusam-na de tentar invadir atribuições do Estado; para a solução de questões religiosas limitam o recurso à autoridade das ‘mais antigas tradições cristãs’ e aos pais da igreja (ignorando o recurso à autoridade papal).⁶²

De certo modo, como observam Saraiva e Lopes, o “marquês de Pombal foi o executor do programa de Verney”.⁶³ Nas *Instruções para os professores de gramática latina*, que foram publicadas juntamente com o alvará de 28 de junho de 1759 que suprimia as escolas jesuítas, fica evidente a aceitação da crítica de Verney e a nova disposição pedagógica:

Que um desses princípios [que sirvam de base para a conservação da unidade cristã e da sociedade civil] seja a ciência da língua latina é ponto averiguado, que não necessita de demonstração. Por isso, o meio que há de importante nesta parte é descobrir e prescrever os meios de se adquirir esta Ciência com brevidade, e por um modo que sirva de excitar os que aprendem um vivo desejo de passarem às Ciências maiores.⁶⁴

Todos os homens sábios confessam que deve ser em vulgar o método para aprender os preceitos da gramática; pois não há maior absurdo que tentar aprender uma língua no mesmo idioma que se ignora. Também assentam que o método deve ser breve, claro e fácil, para não atormentar os estudantes com uma multidão de preceitos, que ainda em idades maiores causam confusão.⁶⁵

Resumindo: os alunos, para o estudo do latim, usariam o *Novo método de gramática latina* (1752-1753), do Padre Antonio Pereira de Figueiredo.⁶⁶

Com a mudança dos estatutos da Universidade de Coimbra dá-se grande ênfase ao método empírico, concretizando-se numa metodologia dedutiva matemática ou por indução experimental, havendo também a criação do Horto Botânico, de um Museu de História natural, laboratório de física, outro de química, Teatro anatômico, Hospital escolar, etc.⁶⁷ No entanto, mesmo com essa abertura, já que Pombal eliminou a censura tríplice: do Ordinário, da Inquisição e a Régia, ele criaria a Real mesa censória⁶⁸ que continuaria censurando

autores considerados proibidos, tais como Bayle, Hobbes, Espinosa, Locke, Voltaire, Rousseau e outros.

Como elementos consolidadores da nova política científica e pedagógica, cria-se a Academia Real da Marinha (1779), a Academia de Ciência (1779), a Casa Pia (1780) e a Biblioteca Nacional (1779), que pode usar o nome de *Real* e ficou isenta de censura em seu acervo, desfrutando também de uma imprensa privativa.⁶⁹

Contudo, mesmo com essas amplas reformas nas questões teológicas, Pombal não mexeu nos valores teológicos:

Pombal acentuou a hegemonia do sistema político na sociedade luso-brasileira. Eliminou os principais agentes do Vaticano, que pugnavam pela hegemonia deste nos sistemas religioso e pedagógico.

Mas deixou intactos os valores teológicos, especificamente religiosos, católicos romanos, tridentinos, vigentes antes de suas reformas.⁷⁰

O Iluminismo, rejeitando o critério de autoridade como determinante da verdade, confrontava-se diretamente com o poder da igreja; e o Iluminismo português, com sua repercussão no Brasil, cortou, ainda que temporariamente, o “tradicional baluarte da escolástica, a Companhia de Jesus”.⁷¹ Este aspecto terá enorme influência entre a intelectualidade brasileira – leiga e clerical – a partir do final do século 18.

Como veremos posteriormente, muitos dos constituintes estudaram em Coimbra após a reforma pombalina, recebendo uma influência iluminista e liberal que se manifestará em sua perspectiva religiosa.

B. O SISTEMA RELIGIOSO NO BRASIL EM 1810

a. A ausência protestante

A inquisição varrera da Espanha e de Portugal a Reforma, e até mesmo o interesse por tal assunto; tanto é assim que trezentos anos depois da Reforma, nestes países o protestantismo não existia.⁷²

A possibilidade de entrada do protestantismo no Brasil dentro dos trâmites legais era inexistente; por outras vias, era praticamente impossível, visto que os estrangeiros não podiam desembarcar no Brasil sem a devida autorização de sua majestade ou sob a vigilância dos guardas.⁷³ Quanto à presença protestante no Brasil por meio dos franceses (o último huguenote foi enforcado no Rio de Janeiro em 1567) e holandeses (1630-1654), os seus trabalhos no campo da religião não deixaram um rastro tão profundo que o tempo, ajudado pela ação jesuíta, não pudesse apagar.⁷⁴ Em 1656 Antônio Paraupaba pede socorro aos Estados Gerais em favor da nação indígena do Brasil que havia abraçado a religião reformada; a certa altura, diz: “Ajudem agora! A luz da Palavra de Deus será apagada por falta de pastores”.⁷⁵ O padre Vieira – mesmo admirado com a educação e a religiosidade dos índios calvinistas –, encarregou-se pessoalmente da sua “reconversão”.⁷⁶ A literatura protestante inexistia, não sendo encontrada nenhuma obra de cunho religioso escrita por protestante em biblioteca de intelectuais da época.⁷⁷

b. As primeiras aberturas jurídicas

Com a “transmigração” da família real para o Brasil, dá-se início, por via indireta, ao processo de tolerância religiosa no Brasil. Isso porque quando D. João aportou na Bahia,

o seu primeiro ato público na América foi a Carta Régia de 28 de janeiro de 1808, datada logo da Bahia, abrindo os nossos portos a todas as nações amigas. Constou que foi isto devido ao conselho da Inglaterra que, assim, sendo a única nação importante *amiga* de Portugal (todas as outras, de algum valor comercial, eram aliadas ou vassalas de Napoleão), astutamente dividia com Portugal o comércio do Brasil. Seja como for, foi dado o passo inicial para o grande comércio internacional para a imigração de estrangeiros e, – digamo-lo também –, para a liberdade de cultos.⁷⁸

Os tratados de 1810 seriam resultados naturais.

c. Os tratados de 1810

No dia 19 de fevereiro de 1810 foram assinados dois tratados, estabelecidos com a Inglaterra no governo de D. João VI (1767-1826); o Tratado de aliança e amizade, e o de Comércio e navegação. Com esses documentos, entre outros privilégios concedidos aos súditos ingleses,⁷⁹ dava-se um passo adiante para a pregação protestante no Brasil nesta nova fase, visto que, pelo “Tratado de aliança e amizade”, concedia-se liberdade de culto aos protestantes britânicos como aos demais estrangeiros, podendo, inclusive, construírem as suas congregações, tendo, contudo, algumas restrições.⁸⁰ Como observa Rodrigues, “era a primeira vez que Portugal dava a uma potência estrangeira o direito de construir um templo cristão com o culto da Reforma”.⁸¹

A situação dos ingleses no Brasil, antes do *Tratado*, era muito desconfortável. Henry Koster (? - c. 1820), um viajante português,⁸² filho de ingleses, que chegou ao Brasil (Pernambuco) em 7/12/1809, em sua obra publicada em 1816, descreve parcialmente o aludido incômodo:

Há muitos negociantes ingleses estabelecidos no Recife e mesmo aí reside um cônsul, mas, na época de minha partida [1815], não havia capela protestante nem clérigo,⁸³ nem mesmo um cemitério⁸⁴ para os nossos compatriotas. Um ato do Parlamento providenciou, creio eu, para a instalação dessas utilidades, mas não foram tomadas as medidas para a realização dessa decisão legislativa.⁸⁵

Antes de verificar os privilégios aludidos, devemos acentuar que o Tratado de aliança e amizade exclui de vez a possibilidade do estabelecimento da Inquisição no Brasil e mesmo de seus “visitantes” e “comissários”. No Art. 9, lemos: “A Inquisição ou Tribunal do Santo Ofício, não tendo sido estabelecida ou reconhecida no Brasil, Sua Alteza Real o Príncipe Regente de Portugal, guiado por uma política esclarecida e liberal, aproveita a oportunidade que o presente Tratado lhe oferece para declarar, espontaneamente, em seu nome e no dos seus sucessores, que a Inquisição não será para o futuro estabelecida nos domínios da América do Sul pertencentes à Coroa de Portugal”.⁸⁶

O referido *Tratado de comércio e navegação*, em seu artigo 12, prescrevia o seguinte: “Sua Alteza Real o Príncipe Regente de Portugal declara e se obriga no seu próprio nome, e no de seus herdeiros e sucessores, a que os vassalos de Sua Majestade Britânica residentes nos seus territórios e domínios não serão perturbados, inquietados, perseguidos ou molestados por causa da sua religião, mas antes terão perfeita liberdade de consciência, e licença para assistirem e celebrarem o serviço divino em honra do Todo-Poderoso Deus, quer seja dentro de suas casas particulares, quer nas suas particulares igrejas e capelas, que Sua Alteza Real agora, e para sempre, graciosamente lhes concede a permissão de edificarem e manterem dentro dos seus domínios. Contanto

porém que as sobreditas igrejas e capelas serão construídas de tal modo que externamente se assemelhem a casas de habitação; e também que o uso dos sinos lhes não seja permitido para o fim de anunciarem publicamente as horas do serviço divino. Demais estipulou-se que nem os vassallos da Grande Bretanha, nem outros quaisquer estrangeiros de comunhão diferente da religião dominante nos domínios de Portugal serão perseguidos, ou inquietados por matérias de consciência tanto nas suas pessoas como nas suas propriedades, enquanto eles se conduzirem com ordem, decência, e moralidade e de uma maneira conforme aos usos do país, e ao seu estabelecimento religioso e político”.⁸⁷

No entanto, excluía-se qualquer possibilidade de proselitismo por parte do estrangeiro e zelava-se pelo respeito à religião oficial, tendo como penalidade quem quebrasse qualquer um desses dois princípios, a deportação: Art. 12: “Porém, se se provar que eles pregam ou declamam publicamente contra a religião católica, ou que eles procuram fazer prosélitos, ou conversões, as pessoas que assim delinquirem poderão, manifestando-se o seu delito, ser mandadas sair do país em que a ofensa tiver sido cometida”.

Na eventualidade de um inglês desejar naturalizar-se português ou brasileiro, só poderia fazê-lo se professasse a religião católica romana, conforme observa Koster.⁸⁸

Lembre-mo-nos de que a relação Portugal-Inglaterra remonta ao século 17, por meio de tratados (1642, 1654, 1661) que propiciaram aos ingleses uma forte ascendência sobre Portugal na balança comercial entre os dois países. Esses tratados facultaram o culto “protestante” (anglicano) naquele país para os imigrantes. A ascendência inglesa só

sofreria algum revés a partir da política de Pombal (1750-1777), que visava o fortalecimento econômico de seu país.⁸⁹

Aos poucos os muros que obstaculizavam o protestantismo em solo brasileiro foram cedendo e, curiosamente, os seus demolidores encontravam-se involuntariamente “protegidos” por eles.

Rodrigues, falando sobre o Art. 12 do *Tratado de comércio e navegação*, diz: “Esta cláusula do tratado inglês foi o gérmen da política do Brasil Reino e Império sobre a liberdade de religião. Aí estão (...) os princípios adotados na Constituinte de 1823 e pela Carta Constitucional de D. Pedro I, e que vigoraram até o estabelecimento da República, por perto de oitenta anos”.⁹⁰

d. A Constituinte de 1823 e a Constituição de 1824

O Brasil, entretanto, é totalmente incapaz para ter a forma de um governo republicano. – Henry Koster (c. 1816).⁹¹

Sejamos, Sr. Presidente, coerentes com as luzes do século; sejamos filósofos sem demasia; políticos, sem afoiteza, e religiosos sem fanatismo nem hipocrisia. – Discurso do Deputado Luis José de Carvalho e Mello na Constituinte de 1823.⁹²

“Constituição” vem do latim *Constitutio*, que significa “disposição”, “ordem”, “organização”. Por sua vez, *Constitutio* é originária de *Constituere* (*cum* = “com” e *statuere*, derivado de *status* [estado, de *stare*, “estar”]),⁹³ significando *instituir*, *constituir*, *organizar*, adquirindo no sentido jurídico a conotação de “lei”, “estatuto”, “edito”, “decreto”. No sentido filosófico, a expressão foi usada para traduzir *κατάβαλλω*

(*katáballō*), que, entre vários sentidos, tem o de *fundamento*.⁹⁴ Portanto, etimologicamente, podemos dizer que a constituição jurídica de um povo é o fundamento de uma nação.⁹⁵ No sentido moderno geral, a palavra passou a designar as leis que regem um Estado.⁹⁶ A constituição – ainda que não necessariamente escrita –, é, portanto, algo essencial a toda e qualquer sociedade; de fato, “a constituição é (...) a própria estrutura de uma comunidade política organizada, a ordem necessária que deriva da designação de um poder soberano e dos órgãos que o exercem”.⁹⁷

Salvo casos especiais – quando a constituição visa tão somente legitimar o “novo titular do poder político”⁹⁸ –, a constituição, nas sociedades humanas politicamente organizadas, corresponde – ainda que abstratamente – às necessidades de ordenação e estabilização do poder em seu funcionamento bem como às relações com os indivíduos e grupos diversos.⁹⁹ Por isso, ela é a lei superior, fruto da vontade política de um povo, que visa a promoção da dignidade humana, estabelecendo a inter-relação de direitos e deveres fundamentais de cada indivíduo, dos grupos sociais, do povo e, obviamente, do governo.¹⁰⁰ Na constituição, em sua substância, temos o conjunto de normas estruturais que norteiam a vida de determinada sociedade política.¹⁰¹

A primeira constituinte brasileira foi convocada previamente em 3/6/1822 por José Bonifácio de Andrada e Silva. Em 19/6/1822 foram publicadas as *Instruções a que se refere o Real Decreto de 3 de junho do corrente ano que manda convocar uma Assembleia Geral Constituinte e Legislativa para o Reino do Brasil*.¹⁰²

Na inauguração dos trabalhos da Constituinte (1º/5/1823), é evidente a importância da igreja no Império.

Aliás, não poderia ser diferente, conforme acentua o Padre Júlio Maria:

Depois de um tão vasto período histórico, em que o Brasil sente, desde o seu berço, no ensino do jesuíta, até ao ocaso do colonato, na administração de D. João VI, a poderosa influência do catolicismo: depois desse grande percurso de mais de três séculos, era impossível que um império se fundasse no Brasil sem recorrer ao elemento religioso, e sem pedir à igreja o prestígio necessário para substituir, se não na realidade, ao menos aparentemente de acordo com as ideias e os sentimentos religiosos da nação.¹⁰³

Calmon, na introdução ao *Diário da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil*, comenta:

Não dizem os anais, mas a imprensa noticiou que se inauguraram os trabalhos sob religiosos e amáveis auspícios.

A 1º de maio o bispo D. José Caetano rezou a missa do Espírito Santo. Era como tradicionalmente se abriam as academias. Saíram os deputados do ‘salão da Câmara’ em que se reuniam nas sessões preparatórias (ou seja, do consistório da igreja do Rosário, na rua da Vala) e às 11 horas chegaram à Capela Imperial. Havia em frente ‘uma espécie de varanda’, ‘acobertada de tapetes e guarnecida de um e de outro lado de teias de damasco ao pé das quais estava apinhado inumerável povo...

A missa foi cantada pelo bispo capelão-mor, assistido pelos monsenhores e Cabido. Depois da missa, o mesmo bispo entoou o hino *Veni Creator spiritus*’.¹⁰⁴

Na sua instalação em 3/5/1823, vemos ainda de maneira evidente a união natural entre a igreja e o Estado. A convite dos constituintes,¹⁰⁵ o Imperador D. Pedro I instala a reunião; a presidência cabe ao bispo capelão-mor, D. José Caetano da Silva Coutinho, do Rio de Janeiro, “canonicamente um

‘regalista’”.¹⁰⁶ No ato de instalação, D. Pedro I fez um discurso, iniciando com estas palavras:

Dignos representantes da nação brasileira. É hoje o dia maior, que o Brasil tem tido, dia em que ele pela primeira vez começa a mostrar ao mundo que é Império, e Império livre...”.¹⁰⁷ A certa altura diz: “Como Imperador Constitucional, e mui principalmente como defensor perpétuo deste Império, disse ao povo no dia 1º de dezembro do ano próximo passado, que fui coroado, e sagrado, que com a minha espada defenderia a Pátria, a nação, e a Constituição, se fosse digna do Brasil, e de mim. Ratifico hoje mui solenemente perante vós esta promessa, e espero que me ajudeis a desempenhá-la, fazendo uma Constituição sábia, justa, adequada, e executável, ditada pela razão, e não pelo capricho, que tenha em vista somente a felicidade geral, que nunca pode ser grande, sem que esta Constituição tenha bases sólidas, bases que a sabedoria dos séculos tem mostrado, que são as verdadeiras para darem uma justa liberdade aos povos, e toda a força necessária ao Poder Executivo...

... Espero que a Constituição que façais mereça a minha imperial aceitação, seja tão sábia, e tão justa, quanto apropriada à localidade, e civilização do povo brasileiro; igualmente, que haja de ser louvada por todas as nações; que até os nossos inimigos venham a imitar a santidade, e sabedoria de seus princípios, e que por fim a executem.

Uma assembleia tão ilustrada, e tão patriótica, olhará só a fazer prosperar o Império, e cubri-lo de felicidades...¹⁰⁸

Na sessão de 5/5/1823 foi nomeada a Comissão de Constituição, com o objetivo de elaborar o Projeto da Constituição. Esta comissão era constituída por Antônio Carlos Ribeiro de Andrada; Antônio Luiz Pereira da Cunha, Pedro de Araújo Lima, José Ricardo da Costa Aguiar, Manoel Ferreira da Câmara, Francisco Moniz Tavares e José Bonifácio de Andrada e Silva.¹⁰⁹ As sessões realizavam-se das 9 às 14

horas. A Comissão apresentou o seu “Projeto de Constituição para o Império do Brasil” na sessão de 1º/9/1823.¹¹⁰

A Constituinte foi dissolvida por decreto em 12/11/1823, sob a força militar liderada pelo próprio Imperador que, no mesmo dia, convoca outra. No dia seguinte emitiu outros dois decretos;¹¹¹ num deles falava de criar um Conselho de Estado composto por 10 membros para a elaboração do projeto de Constituição, tendo como modelo um projeto esboçado por D. Pedro I. Os membros deste conselho representavam “as expressões políticas e intelectuais mais destacadas do Império”,¹¹² a saber: João Severino Maciel da Costa, Luiz José de Carvalho e Melo, Clemente Ferreira França, Mariano José Pereira da Fonseca, Francisco Villela Barbosa, Barão de Santo Amaro, Antonio Luiz Pereira da Cunha, Manuel Jacinto Nogueira da Gama e José Joaquim Carneiro de Campos.¹¹³ Este Conselho trabalhou árdua e rapidamente, reunindo-se quase que diariamente, sob a presidência do Imperador. No dia 11 de dezembro o projeto já estava pronto e a 20/12/1823 a Tipografia Nacional o publicava. O principal mentor deste projeto de constituição foi José Joaquim Carneiro de Campos – baseando-se no rascunho do Imperador e no projeto da constituinte dissolvida –, que, com pequenas alterações, seria outorgada (jurada) oficialmente como a Constituição Política do Império de Brasil em 25/3/1824, na Catedral do Rio de Janeiro.¹¹⁴

No Preâmbulo da Constituição de 1824 já encontramos evidências de manifestações religiosas cristãs: “por graça de Deus” e “Santíssima Trindade”. Lemos então:

Manda observar a Constituição Política do Império, oferecida e jurada por Sua Majestade o Imperador.

Dom Pedro Primeiro, por graça de Deus, e unânime aclamação dos povos, Imperador Constitucional, e defensor perpétuo do Brasil: Fazemos saber a todos os nossos súditos, que tendo-nos requerido os povos deste Império, juntos em câmaras, que nós quanto antes jurássemos e fizéssemos jurar o Projeto de Constituição, que havíamos oferecido às suas observações para serem depois presentes à nova Assembleia Constituinte; mostrando o grande desejo, que tinham, de que ele se observasse já como Constituição do Império, por lhes merecer a mais plena aprovação, e dele esperarem a sua individual e geral felicidade política: nós juramos sobre dito Projeto para o observarmos e fazermos observar, como Constituição, que d'ora em diante fica sendo deste Império; a qual é do teor seguinte:

“Em nome da santíssima trindade.” (Segue então a Constituição.)¹¹⁵

A primeira Constituição do Brasil, outorgada em 25/3/1824, por D. Pedro I, “Imperador Constitucional, e Defensor Perpétuo do Brasil”, determinou:

Art. 5. A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império.¹¹⁶ Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo.

O Imperador, como parte da cerimônia de aclamação, deverá, naturalmente, jurar manter a religião do Estado, conforme o que preceitua o artigo 5º. Assim lemos:

Art. 103. O Imperador antes de ser aclamado prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas câmaras, o seguinte juramento: juro manter a Religião Católica Romana, a integridade, e indivisibilidade do Império; observar, e fazer observar a Constituição Política da Nação Brasileira, e mais Leis do Império, e prover ao bem geral do Brasil, quanto em mim couber.

A Constituição também já prevê a sucessão do Imperador – o “Príncipe Imperial” –, e o juramento que também deveria ser feito:

Art. 106. O herdeiro presuntivo, em completando quatorze anos de idade, prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas câmaras, o seguinte juramento: juro manter a Religião Católica Apostólica Romana, observar a Constituição Política da Nação Brasileira, e ser obediente às leis, e ao Imperador.

Juramento semelhante ao do Imperador faria também as maiores autoridades do Império: o Regente, a Regência e, com alguma diferença, os 10 conselheiros de Estado vitalícios nomeados pelo Imperador (Art. 137):

Art. 127 Tanto o Regente, como a Regência prestará o juramento mencionado no Art. 103, acrescentando a cláusula de fidelidade ao Imperador, e de lhe entregar o Governo, logo que ele chegue à maioridade, ou cessar o seu impedimento.

Art. 141 Os conselheiros do Estado, antes de tomarem posse, prestarão juramento nas mãos do Imperador de: manter a Religião Católica Apostólica Romana; observar a Constituição, e as leis; serem fiéis ao Imperador; aconselhá-lo segundo suas consciências, atendendo somente ao bem da Nação.¹¹⁷

Essa questão é tão séria que na Lei de 15 de outubro de 1827 há a prescrição de grave punição para aqueles que não preservassem a religião do Estado:

Art. 1º, § 2º: Os ministros e secretários de Estado são responsáveis por traição: maquinando a destruição da religião católica apostólica romana.

Art. 1º, § 3º: São aplicáveis aos delitos especificados neste artigo as penas seguintes: Máxima: morte natural. Média: perda da confiança da nação e de todas as honras; inabilidade perpétua para ocupar

empregos de confiança e cinco anos de prisão. Mínima: perda da confiança da nação, inabilidade perpétua, restrita ao emprego em que é julgado e cinco anos de suspensão do exercício dos direitos políticos.¹¹⁸

O cidadão brasileiro usufrui de liberdade de expressão, independentemente de sua religião, não podendo ser perseguido por professar essa ou aquela religião:

Art. 179:

IV. Todos podem comunicar os seus pensamentos, por palavras, escritos, e publicá-los pela Imprensa, sem dependência de censura; contanto que hajam de responder pelos abusos, que cometerem no exercício deste direito, nos casos, e pela forma que a lei determinar.

V. Ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a moral pública.¹¹⁹

Art. 6 São cidadãos brasileiros:

V. Os estrangeiros naturalizados, qualquer que seja a sua religião....

No entanto, essa liberdade tem limite; os “cidadãos brasileiros” que não professassem a religião do Estado poderiam votar, no entanto não poderiam ser nomeados deputados.

Art. 95. Todos os que podem ser eleitores, são hábeis para serem nomeados deputados. Excetua-se:

I. Os que não tiverem quatrocentos mil réis de renda líquida, na forma dos Arts. 92 e 94.

II. Os estrangeiros naturalizados.

III. Os que não professarem a religião do Estado.

Apesar de o Art. 5º. mesmo não sendo tão amplo como o que prescrevia o projeto primitivo da constituinte nem como o que foi aprovado na Constituinte, não deixou de ser um

avanço em relação ao que tínhamos antes. E nem falamos de outros países latinos em fase de elaboração de suas constituições, que foram extremamente conservadores. A nossa Constituição era mais liberal nesse assunto do que a de Portugal (1821), copiada por D. Pedro I, pois esta só permitia “aos estrangeiros o exercício particular de seus respectivos cultos” (Art. 25). Que, por sua vez, era mais liberal que a espanhola de 1812, que dizia no seu Art. 12: “A religião da nação espanhola é e será perpetuamente a Católica Apostólica Romana, única verdadeira. A nação a protege por leis sábias e justas e proíbe o exercício de qualquer outra”.¹²⁰

Tornando à Constituição do Brasil, podemos aqui fazer uma tabela comparativa do projeto apresentado ao plenário da Constituinte; o que foi aprovado e o Art. 5º da Constituição que de fato passou a vigorar. Assim poderemos perceber mais nitidamente como houve uma restrição gradativa de liberdade para os acatólicos entre o projeto primeiro, o aprovado e a Constituição:

Projeto apresentado à Constituinte	Projeto aprovado pela Constituinte	Artigo que passou a vigorar na Constituição
“Art 14. A liberdade religiosa no Brasil só se estende às comunhões cristãs: todos os que professarem podem gozar dos direitos políticos do Império.” “Art 15. As outras religiões além da cristã são apenas	“Art 14. Cada membro das comunhões cristãs pode professar a sua religião no recinto destinado para esse fim.” “Art 15. As outras religiões, além da cristã, são apenas toleradas, e só lhes compete o culto	“Art 5. A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo.”

toleradas, e a sua profissão inibe o exercício dos direitos políticos.” “Art 16. A Religião Católica Apostólica Romana é a religião do Estado por excelência, a única mantida por ele.” ¹	doméstico.” “Art 16. A Religião Católica Apostólica Romana é a Religião do Estado, e a única mantida por ele; e só a ela compete o culto externo fora das igrejas.” ²	
---	---	--

Contudo, os protestantes imigrantes (já que ainda não os havia de nacionalidade brasileira), bem como os de classe social mais modesta, sofriam uma discriminação no que se refere à possibilidade de votarem e serem votados para os cargos públicos. O sistema de eleição era indireto (Art. 90); só poderiam votar para deputado, senador e membro dos conselhos de província aqueles que tivessem uma renda líquida anual de duzentos mil réis (Art. 94, § 1º), e só poderiam ser eleitos deputados e senadores aqueles que, respectivamente, tivessem a renda líquida anual de quatrocentos e oitocentos mil réis (lembremo-nos que os honorários dos deputados constituintes em 1823 eram de 6.000 cruzados),¹²¹ estrangeiros naturalizados e “os que professarem a religião do Estado” (Art. 95; 45 § 4º).

Todavia, os tratados de 1810 abriram a primeira fresta legal para o ingresso dos protestantes em solo pátrio; é isto que vamos esboçar nas páginas que se seguem.

Uma pergunta que provavelmente surja é: se não havia ideias protestantes no Brasil nem em Portugal, muito menos suas obras, como explicar essa simpatia para com as religiões acatólicas entre os constituintes? Este é o assunto de nosso próximo tópico.

C. FATORES QUE CONTRIBUÍRAM PARA A TOLERÂNCIA RELIGIOSA

A resposta à pergunta feita no capítulo anterior pode ser apresentada dentro de vários aspectos que, conjuntamente, contribuíram para esta forma “liberal” de proceder; vejamo-los:

a. O Iluminismo português

“Um clero sul-americano jansenista!” – Émile G. Léonard.¹²²

Na época era comum os brasileiros de classe mais abastada irem a Portugal estudar¹²³ e, também, não devemos nos esquecer de que, desde a expulsão dos jesuítas de Portugal e de suas colônias (1759), “os seminários portugueses e brasileiros haviam caído em mãos de jansenistas”,¹²⁴ que eram incomparavelmente mais tolerantes e liberais do que os jesuítas.¹²⁵ Também, dentro deste mesmo ponto, devemos observar que as universidades e seminários católicos, tanto em Portugal como nas colônias, entre elas o Brasil, haviam recebido obras de iluministas e racionalistas, as quais, driblando o bloqueio das autoridades, estavam exercendo a sua influência tanto lá como aqui.¹²⁶

Boanerges Ribeiro (1919-2003) escreve:

Entre os constituintes evidencia-se a presença de ideias relativas à liberdade de culto como direito inerente ao ser humano; ao Estado cabe proteger esse direito. Essas ideias, partilhadas por membros do clero e por leigos, indicam a influência e a penetração do iluminismo na formação dos próceres políticos e religiosos brasileiros. Embora ‘essencialmente cristão e católico’, contudo o iluminismo português foi

também regalista, antijesuítico, e resultou, no Brasil, em tolerância com outros cultos.¹²⁷

b. A necessidade de mão de obra

Outro aspecto que deve ser analisado consiste na questão tratada, não isoladamente, por Felisberto Caldeira Brant Pontes – ele próprio um católico declaradamente convicto –, a favor da tolerância religiosa; o seu arrazoadado não entra em questões teológicas, como era comum em muitos dos oradores,¹²⁸ antes, é apenas prático no que concerne ao aspecto econômico. Necessidade de mão de obra habilitada e povoação do Brasil. Graças à relevância do seu argumento, transcreveremos novamente parte do seu discurso:

(...) O único lado que eu encararei na questão é o da utilidade que nos resulta da tolerância de quaisquer seitas religiosas; e com efeito parece evidente que muito nos convém atrair a maior porção possível de estrangeiros, se consideramos a vasta extensão do nosso território; a determinação de acabarmos com o comércio da escravatura, empregada pela maior parte na lavoura, e que é preciso suprir com colonos; e finalmente a necessidade de aumentarmos a nossa população, o que será dificultosíssimo conseguir admitindo somente ao nosso grêmio indivíduos de uma só religião. Eu fui encarregado nesta minha última viagem de convidar estrangeiros para o Brasil; e posso asseverar perante esta Augusta Assembleia que por toda a parte da Europa achei a melhor disposição nos ânimos dos indivíduos para virem estabelecer-se no nosso país, com a cláusula única de lhes ser garantida constitucionalmente a sua religião. Até na Inglaterra era tão feliz a ideia que havia do nosso estado e circunstâncias que muitos artistas não duvidavam passar-se ao Brasil com seus bens, e unicamente os embaraçava o não saberem como se marcaria na Constituição o direito de que tratamos (...). Portanto, Srs., se nos convém chamarmos estrangeiros para o Brasil, do que eu creio que

ninguém duvida, não nos embaracemos com pequenos escrúpulos; a doutrina destes Artigos afiança a permanente prosperidade do Brasil, chamando ao seu território a população de que precisa para não ficar o seu centro em perpétuo deserto, ao mesmo tempo que nesta liberdade não ofendemos nem levemente os nossos costumes, nem atacamos a nossa religião; e sem ela, sem a tolerância absoluta de todas as seitas religiosas não se pode obter aquele fim.¹²⁹

Outro que votou favorável à tolerância religiosa, no caso, nos termos da proposta da constituinte, foi o médico Antônio Ferreira França, deputado pela Bahia. Diz ele:

(...) O Brasil necessita de povoação, de homens industriais, que, aproveitando as facilidades naturais que ele oferece, em breve o façam opulento: deve pois por seu próprio interesse ter um governo hospitaleiro, e não mesquinho, e fanático, que se importe com o que se crê, ou se deixa de crer em matéria de religião. Fique à província da prédica dos teólogos a persuasão pelos meios que recomenda o Evangelho; o Governo os honre e proteja em seus trabalhos, como mestres da religião que professa; mas respeite todavia o direito da liberdade civil, com que o cidadão pode crer, ou deixar de crer aquilo que se lhe ensina; porque crer ou não crer não é crime.¹³⁰

Podemos perceber que a necessidade de mão de obra estrangeira era comum entre os constituintes. O deputado da Bahia, Luis José de Carvalho e Mello, discursando em prol da tolerância religiosa e da igualdade política entre as “comunhões cristãs”, argumenta:

A História nos ensina quantos males se têm seguido da intolerância, e quantos bens tem produzido a política observância (sic) de se tolerarem diversos cultos. Um mal entendido zelo da religião católica levou os nossos maiores a talar com ferro e fogo todos os miseráveis que não professam esta religião. A Ásia, a África e a América foram o teatro de tão sanguinolenta devoção; e, mesmo em Portugal, a

exemplo dos espanhóis, o célebre e sábio rei D. Manoel fez lançar fora vinte mil famílias de judeus, que, segundo o grande historiador Damião de Góes, por não quererem mudar da crença de seus pais, levaram para diversas partes da Europa as artes, indústria, comércio, e avultadíssimos cabedais, que foram enriquecer diversos países. A revogação do Edito de Nantes produziu iguais males à França; e os huguenotes, que pela sabedoria do grande Henrique IV, se desafrontaram das porfiosas perseguições, e da memória horrível do dia de São Bartolomeu, viram-se forçados a deixar o pátrio solo, vindo em grande parte povoar e agricultar os países da América do Norte...

Convém, portanto, Sr. Presidente, confessar que a tolerância assim regulada não ofende a religião, e promove os interesses políticos e sociais.

... quanto mais tolerância há dos cultos, e mais fruições para todos os que os professam, maior tranquilidade e sossego há, e menos querelas religiosas. Além disto, Sr. Presidente, é este o meio de convidar estrangeiros para aumentar a nossa povoação, que tão minguada está, e tão desproporcionada à grande extensão do território que possuímos. Ninguém se expatria sem a certeza que há de encontrar garantias dos seus direitos individuais, e de propriedade, e a tolerância de seu culto no país, que vai adotar por nova Pátria.¹³¹

Assim, apesar da disputada questão, a verdade é que isso contribuiu para a resolução favorável ao protestantismo, pois o Brasil precisaria de mão de obra europeia, já que a suspensão do comércio de escravos já fora acordada entre a Inglaterra e o Brasil (art. X, do “Tratado de aliança e amizade”) e os europeus só se dispunham a vir tendo a liberdade religiosa assegurada.

c. A situação do clero

Outra razão que pode ser alinhada como contributo à suposta simpatia para com as religiões acatólicas é a situação

debilitada do clero católico.

Situação espiritual, moral, política e econômica

O padroado, conferido pelo papa aos monarcas portugueses sobre as terras descobertas, se por um lado beneficia a igreja que usa do braço político para as suas conquistas, mais tarde, inevitavelmente, tenderia a enfraquecer a igreja por meio dos poderes do monarca que teria a igreja sob a sua tutela e, mais cedo ou mais tarde, a igreja e o Estado, com interesses diferentes, se desentenderiam em suas decisões e nomeações, já que para que as bulas e os breves do papa pudessem valer dependeriam do governo.

No caso brasileiro, a questão era mais séria, já que em 1522 o papa Adriano conferiu ao rei de Portugal D. João III “a dignidade de Grão-mestre da Ordem de Cristo, transmitida em seguida aos seus sucessores ao trono”. Continua Azzi: “Unindo assim aos direitos políticos da realeza o título de Mestre Geral dessa importante instituição religiosa medieval, os monarcas passaram a exercer ao mesmo tempo um poder de ordem civil e eclesiástica, principalmente nas colônias e domínios portugueses”.¹³²

Desse modo, quer pelo padroado, quer pelo título de Grão-Mestre da Ordem de Cristo, o rei tinha plenos poderes, devendo inclusive zelar pela fé nas colônias portuguesas; “o monarca tornava-se assim uma espécie de delegado pontifício plenipotenciário para a colônia brasileira”.¹³³

Sobre isso, escreve David Gueiros Vieira, fazendo um resumo que parece avassalador:

Esta precariedade pode ser encarada de três pontos de vista: espiritual, político e econômico. Do ponto de vista espiritual é afirmado que *o clero católico brasileiro tendia a ser ou ignorante*¹³⁴ ou heterodoxo (*jansenista*), *envolvido em política, negligente em seus deveres espirituais e flagrante violador das regras do celibato*.

Sobre o aspecto político, é destacado que, estando sob controle do Estado, o uso e o abuso do direito de padroado da Coroa enfraquece ainda mais a independência da igreja. Esse enfraquecimento político é exemplificado pela subserviência da maioria do clero ao governo, em troca de cargos públicos.

A fraca condição econômica da igreja estava intimamente ligada à anterior. O clero todo, desde o arcebispo da Bahia e primaz do Brasil até o padre da paróquia mais pobre, era pago pelo Estado. As cômputas tendiam a ser mesquinhas e permaneceram as mesmas por diversas décadas, a despeito da inflação e de um aumento constante no custo de vida.¹³⁵ (Grifos meus.)

Bem mais tarde, já no Império, há sintomas constantes de ressentimento por parte do clero em relação ao Estado.¹³⁶

Quanto à questão moral, é evidente a quebra do celibato.¹³⁷ Ashbel G. Simonton (1833-1867), missionário presbiteriano, entusiasmado com o desenvolvimento do jornal que criara, *Imprensa evangélica* (1864), escreve sistematicamente à sua Missão nos Estados Unidos dando informações a esse respeito. Em uma de suas cartas escreve – sem emitir juízo de valor –, dizendo que um padre, filho do Regente Feijó (1784-1843) procurou a Schneider (1832-1910) – outro missionário presbiteriano – para fazer a sua subscrição da *Imprensa*.¹³⁸ Ora, o Regente Feijó era padre; é verdade que discordante do celibato clerical,¹³⁹ mas continuou padre. Aliás, entre os argumentos por Feijó alinhados: históricos, teológicos e práticos, destaca, citando Natal Alexandre, que “apesar das repetidas determinações

dos papas e concílios, raríssimos se sujeitavam ao celibato, e que quanto mais se insistia na observação da lei, maiores males apareciam”.¹⁴⁰ É digno de menção que o próprio Feijó – “filho de pais incógnitos” – ao que parece era um dos filhos da mãe solteira, proveniente de uma nobre família (D. Maria Joaquina de Camargo) e do Cônego Manuel da Cruz Lima.¹⁴¹

Mais tarde, em 1889, o clérigo Dr. Tristão Carneiro de Mendonça, de Santa Luzia de Goiás, suspenso da ordem pelo bispo de Goiás, Dom Cláudio, por viver amancebado – o que o acusado declara ser calúnia e acusação torpe –, aproveita a oportunidade para combater a sucessão papal, dizendo que dos 294 papas que a Igreja Romana já teve, “a História nos relata que 14 papas não acreditavam na divindade de Jesus Cristo”. Então, passa a lavar a roupa suja publicamente, citando nomes e lugares. Assim, na sua *Nova abjuração* [do Romanismo] (11/7/1889), escreve:

Começa citando o Evangelho de Mateus: “Hipócrita, tira primeiro a trave do teu olho, e então verás como hás de tirar a aresta do olho de teu irmão” (Mt 7.5).] ... Mesmo que eu fosse culpado, ou refratário às admoestações do rev. bispo no tocante a *mancebia* como diz o rev. bispo, na sua epístola me suspendendo do uso de minhas ordens, não mostra ser justiceiro, porque o vigário de Morrinhos vive publicamente – amancebado com Maria Patrocínia! O vigário de Uberaba, cidade que se trata – Princesa do Sertão, vive amancebado; o vigário de Monte Alegre, onde o rev. bispo se arrancha, come e bebe, vive amancebado; o vigário Prata, que o rev. bispo em certa ocasião me disse que a mulher que ele tinha em casa era tão somente para zelar da casa, vive amancebado; o vigário do Brejo Alegre, não só tem a caseira velha, uma excelente mulher, com quem tem grande prole, como até arranhou uma sobrinha, vive amancebado; o vigário do Patrocínio vive amancebado; o vigário do Carmo da Bagagem vive amancebado com a viúva do *padre* Manuel Luiz Mendes; o vigário do Bonfim vive amancebado; o vigário do Pouso Alto, aliás muito do seio do rev. bispo,

vive amancebado; o vigário da Bela Vista, pobre mariola de missal, vive amancebado; o vigário geral, e governador do bispado, vive amancebado; o vigário de Jataí, vive amancebado; o vigário de Santa Cruz vive amancebado; o padre Elias Luiz Silva, o Creso do Patrocínio, vive amancebado; o vigário das Alagoas de Uberaba, italiano, vivia amancebado (*já é falecido*); o padre Simão vive amancebado; e todos os mais padres, que torna-se fastidioso enumerar, vivem amancebados, e o rev. bispo de Goiás só enxerga a aresta do meu olho!!!

... o bispo de Goiás só suspende de ordens os padres pobres, que não lhe dão dinheiro. Tanto é assim que o pobre padre Ignácio de Campos, bom sacerdote, que prestou serviços reais à igreja e ao Estado morreu cheio de desgostos por causa das repetidas suspensões de ordens que sofreu; e o padre Luiz de Meia Ponte, reduzido à extrema miséria, por causa de suspensão de ordens, sendo já um octogenário enfraquecido pela embriaguez, há pouco degolou-se, ficando assim livre das perseguições do rev. bispo!!!.¹⁴²

Na Constituinte de 1823, Francisco Gê Acayaba de Montezuma, defendendo a tolerância religiosa em oposição ao discurso do deputado Padre Manoel Rodrigues da Costa – que afirmara que o povo brasileiro não queria tolerância religiosa¹⁴³–, diz, de maneira contundente diante do plenário:

O povo quer, porque não há da parte dele oposição alguma, nem ao menos em representação; e se o há, que apareça. Os que não querem isto, serão talvez alguns padres cheios de superstições, alguns vigários avaros que o querem é arrancar do rebanho, se possível for, quantos vinténs este tenha, a título de benesses, e com a capa do culto divino; que se persuadem que são vigários para se enriquecerem à sombra da vigararia, e que afetam grande santidade, quando realmente eles não se importam com a religião, senão pelos seus renditos; estes talvez serão os únicos que não querem a tolerância dos cultos; e por que não querem? Será porque o acham prejudicial à nossa santa religião? Não; não é esse o fito; não é por zelo da fé; outro é o motivo; é porque se persuadem que não podem aumentar as suas rendas, e porque não

querem, por orgulhosos, ver a par de si homens que tendo errado na seita religiosa são assaz ilustrados em tudo o mais, e que postos a seu lado, logo, podem fazer conhecer a ignorância de muitos que hoje passam por entendidos, e podem, em matéria de moral, dar-lhes lições, e convencê-los de erros. Estes tais é que, para se pouparem à vergonha de se verem conhecidos por maus e estúpidos, não querem admitir a doutrina.¹⁴⁴

Escassez de clérigos e múltiplos afazeres

Émile Léonard fala também do número escasso de clérigos, os quais deixavam as suas igrejas semiabandonadas¹⁴⁵ e Kidder alude ao exagerado envolvimento de alguns padres com a política, relegando “a prática dos deveres sacerdotais”.¹⁴⁶ Acredito que tudo isso depunha negativamente contra o catolicismo e as suas ideias.

Não predomínio de espírito beligerante

O Brasil foi colonizado sob o signo da contrarreforma, capitaneado pelos jesuítas (a partir de 1549) que sempre foram bastante efetivos em seus propósitos.¹⁴⁷ Contudo, seguindo as observações de Kidder e as respectivas interpretações de Léonard, observamos que o catolicismo brasileiro foi formado sem ter de se debater de modo constante com os protestantes, exceto episodicamente com os franceses no Rio de Janeiro e com os holandeses no Nordeste e no Norte, porém tudo isso de forma mais local e respectivamente durante o breve período nos longínquos séculos 16 e 17, sem, contudo, o protestantismo deixar nenhuma marca duradoura de sua influência na mentalidade brasileira. Devemos frisar também que a questão primeira não era uma luta contra os protestantes, mas sim contra os

invasores franceses e holandeses. A questão religiosa entrou como elemento apenas reforçador da perspectiva política, não como causa motora primeira e fundamental.

Aliás, quando o deputado José da Silva Lisboa, representante da Bahia na Constituinte de 1823, quis defender a não tolerância religiosa, usou como argumento a novidade do assunto “nas novas constituições da América do Sul e na de Portugal”,¹⁴⁸ e a unicidade do catolicismo como religião no Brasil:

E depois de se achar bem estabelecida uma religião, sem dissidência de seitas, nada há mais contrário à sã política que o dar liberdade de religião ao povo; visto que, pelo menos, o tenta e o induz a duvidar da verdade da que professa: e a História mostra que essa é uma das causas mais fortes da decadência dos Estados, e até da sua dissolução e ruína.¹⁴⁹

Kidder (1815-1891), como missionário metodista e, simultaneamente, agente da Sociedade Bíblica Americana, viajou bastante pelo Brasil. Após falar sobre o seu desejo de ser objetivo na descrição do que via num país onde “imperava o catolicismo”, diz:

Nem pode tal relato ser destituído de interesse, quer para os protestantes, quer para os católicos, se levarmos em consideração o fato de que o catolicismo no Brasil jamais ter estado sujeito às influências com que teve de lutar na Europa, desde a Reforma. Introduzido no país simultaneamente com os primeiros aldeamentos da colônia, seguiu o seu curso inteiramente livre durante trezentos anos. Foi assim que pôde exercer as mais salutares influências sobre a mentalidade do povo bem como atingir o seu mais elevado grau de perfeição.¹⁵⁰

Esse espírito não beligerante, segundo Kidder, explicava a tolerância brasileira para com os protestantes: “... estamos firmemente convictos de que nenhum outro país católico existe onde seja maior a tolerância ou a liberdade de sentimentos para com os protestantes”.¹⁵¹

Uma acusação comum no século passado em nossa pátria era que as “Bíblias protestantes” eram falsas; infelizmente não temos tempo para discutir isto aqui.¹⁵² No entanto, o que desejamos sublinhar é que quem começou ou, pelo menos, estimulou esta falsa acusação foi um “sacerdote anglicano” residente no Rio de Janeiro. É de onde não esperava que Kidder vai encontrar maior resistência.

A questão foi a seguinte: Kidder, estimulado pela boa aceitação das Bíblias que distribuía em nosso território, inclusive entre autoridades civis e eclesiásticas, resolveu “propor oficialmente ao governo provincial (de São Paulo), o fornecimento gratuito de Bíblias em quantidade correspondente às necessidades de suas escolas”.¹⁵³

Kidder, após sondar diversas autoridades políticas e eclesiásticas, conversou com Martim Francisco, presidente da Assembleia da Província de São Paulo, entregando também ao Sr. Antônio Carlos “alguns exemplares do Novo Testamento, para dar ideia da tradução”.¹⁵⁴ Este, na qualidade de presidente da Comissão de Instrução Pública, e Martim Afonso apresentaram à Assembleia, durante a sessão daquele mesmo dia, os exemplares do Novo Testamento fornecidos por Kidder, juntamente com um documento de sua lavra, datado de 15/2/1839, que, entre outras coisas, comprometia-se, em nome da Sociedade Bíblica Americana,

o fornecimento gratuito de exemplares do Novo Testamento, traduzido para o português pelo Padre Antônio Pereira de Figueiredo,

em quantidade suficiente para fornecer doze exemplares a cada uma das escolas primárias da Província, mediante a condição única de que tais volumes sejam desembaraçados quando entregues à alfândega do Rio de Janeiro, distribuídos, conservados e usados pelas diversas escolas, como livros de leitura geral e instrução para os alunos das mesmas...¹⁵⁵

Após todas as indicações favoráveis que Kidder fez para ver seu pedido aceito,¹⁵⁶ viu seus esforços serem engavetados em razão das disputas políticas internas que foram agravadas pelo fato de um “sacerdote anglicano residente no Rio de Janeiro” ter insinuado “ao velho bispo que talvez a tradução não fosse exatamente o que se afirmava; provavelmente havia sofrido alterações”.¹⁵⁷

Kidder reagiu, no entanto, sem sucesso: “Propusemos então o exame da mesma, todavia, quer fosse por incapacidade, quer por deliberada negligência, jamais foi ele tentado; e assim, a desconfiança do velho diocesano contribuiu para a delonga...”¹⁵⁸

O fato é que a sua proposta nunca mais foi tratada; consola-se Kidder: “Provavelmente, nunca mais foi ela objeto de deliberação. Também, para o bom nome da Província, jamais foi abertamente rejeitada.”¹⁵⁹

Um pouco antes de Kidder, outro missionário metodista havia estado no Brasil, proveniente dos Estados Unidos, o Rev. Fountain E. Pitts, que chegara no Rio de Janeiro em 19 de agosto de 1835.¹⁶⁰

O Rev. Pitts, entusiasmado com as perspectivas do trabalho evangélico, deu um parecer favorável à implantação de uma missão metodista no Brasil. No dia 2 de setembro de 1835, ele escreve ao secretário correspondente da Sociedade Missionária da Igreja Metodista Episcopal (IME):

Estou nesta cidade (Rio de Janeiro) há duas semanas, e lamento que minha permanência seja necessariamente breve. Creio que uma porta oportuna para a pregação do Evangelho está aberta neste vasto império. Os privilégios religiosos permitidos pelo governo do Brasil são muito mais tolerantes do que eu esperava achar em um país católico (...). Já realizei diversas reuniões e preguei oito vezes em diferentes residências onde fui respeitosamente convidado e bondosamente recebido pelo bom povo...¹⁶¹

As sugestões de Pitts são aceitas. No dia 29 de abril de 1836 desembarca no Rio de Janeiro, proveniente de Nova York, Estados Unidos, o missionário Rev. Justin Spaulding. Em carta ao secretário da IME, datada de 5/5/1836, menciona que já organizara uma pequena escola dominical com o grupo de metodistas que o Rev. Pitts reunira.¹⁶² Posteriormente, em relatório ao secretário correspondente da IME, datado de 1º/9/1836, acentua:

(...) Conseguimos organizar uma escola dominical, denominada Escola Dominical Missionária Sul-Americana, auxiliar da União das Escolas Dominicais da Igreja Metodista Episcopal... Mais de 40 crianças e jovens se tornaram interessados nela (...). Está dividida em oito classes com quatro professores e quatro professoras. Nós nos reunimos às 16:30 aos domingos. Temos duas classes de pretos, uma fala inglês, a outra português. Atualmente parecem muito interessados e ansiosos por aprender...¹⁶³

Desse modo, baseados nos documentos que temos, podemos afirmar que a primeira escola dominical no Brasil dirigida em português foi organizada no dia 1º de maio de 1836.

Duas décadas depois, quando os presbiterianos se estabeleceriam definitivamente no Brasil, vemos em seu envio primeiramente um “ensaio” missionário. Já fazia algum tempo

que a Junta de Missões Estrangeiras (JME) tinha os olhos voltados para o Brasil; todavia, o envio de Simonton tinha, *a priori*, um caráter experimental; aliás, foi esta a condição para enviá-lo: o direito de transferi-lo caso as condições não fossem adequadas no Brasil para o trabalho missionário. Segue adiante parte do relatório da JME, aprovado em maio de 1859 pela Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos:

Já foi nomeado um missionário, o Rev. A. G. Simonton, membro do Presbitério de Carlisle, e há pouco diplomado pelo Seminário Teológico de Princeton.¹⁶⁴ Espera embarcar para esse novo campo missionário no começo do verão. *Sem dúvida a missão será um tanto experimental.* Seus primeiros objetivos serão: explorar o território, verificar os meios de atingir com sucesso a mente dos naturais da terra, *e testar até que ponto a legislação favorável à tolerância religiosa será mantida.* Se o resultado dessas investigações for positivo – e temos plenas razões para supor que sim – a missão poderá depois ser ampliada em termos que as circunstâncias justifiquem.¹⁶⁵ (Destaques meus.)

Simonton pôde mais tarde, em parte, comprovar as observações de Kidder, quando em Sorocaba encontra um padre que “se declarou pronto a ajudar na distribuição das Bíblias, se o bispo desse licença”.¹⁶⁶

d. A tradição liberal do Brasil

Creio que a tradição liberal do Brasil contribuiu, ainda que indiretamente, para uma tolerância religiosa. Emília Viotti da Costa escreve:

As ideias liberais são, no Brasil, uma tradição que remonta aos fins do século 18, quando as tensões criadas pela crise do sistema deram

origem a uma série de movimentos revolucionários e conspirações contra a Coroa: Inconfidência Mineira (1789), Conspiração do Suassuna (1801), e finalmente a Revolução pernambucana de 1817, o mais importante de todos os movimentos.

A fonte de inspiração de todos esses levantes é o pensamento ilustrado. Percebe-se neles a influência dos ‘abomináveis princípios franceses’, como se dizia então. Os autores da devassa da Inconfidência revelam a existência de um ‘partido francês’, na região das Minas, e registram entre os livros apreendidos as obras dos principais autores da ilustração...¹⁶⁷

No entanto, deve ser ressaltado que esse liberalismo, digamos iluminista, sobrevivia apesar das dificuldades de se obter livros. Contudo, como as ideias permanecem como que no ar, os livros iluministas, de uma forma quase enigmática, também aqui desembarcavam. Aqui vemos de certa maneira estampado o liberalismo da elite brasileira acompanhado de parte do clero e do conservadorismo católico.

Hoornaert observa que a ausência de livros em nosso país trouxe graves prejuízos ao cristianismo brasileiro: “O Brasil colonial constituiu praticamente uma civilização sem livro”.¹⁶⁸ A política da ignorância colonial não se restringia à imprensa; adquirir livros importados no Brasil também era praticamente impossível. O historiador paranaense Rocha Pombo (1857-1933) diz: “Obter um livro, em qualquer ponto da Colônia, era um grande problema: era preciso subtraí-lo à vigilância das autoridades, ou então alcançar uma licença especial para recebê-lo da Europa”.¹⁶⁹

Curiosamente, no Brasil entravam de alguma forma obras “proibidas” de caráter político e filosófico, no entanto, não obras religiosas protestantes. Ao que parece, a “profilaxia” católica tinha sido tão bem-feita que nem sequer havia interesse pela literatura religiosa protestante, ainda que as

obras de caráter não religioso, mesmo de autores protestantes, fossem encontradas, por exemplo, na rica e variada biblioteca do Cônego de Mariana, Luís Vieira da Silva (1735-?), que dispunha de cerca de 800 volumes e 270 obras, isto em 1789. A biblioteca do Cônego – “o mais instruído e eloquente de todos os conjurados mineiros” –, dispunha do *Paraíso perdido* (1665) de John Milton (1608-1674), que fora, em 1644, um fecundo defensor da liberdade de imprensa;¹⁷⁰ *Novus orbis regionum ac insularum veteribus incognitarum* (1532), obra de compilação das narrativas de diversos viajantes, feita pelo filólogo protestante alemão Simon Grynaeus (1493-1541) – antigo professor de grego em Heidelberg (1524-1529) e, posteriormente, de grego (1529) e Teologia (1536) em Basileia –, amigo e correspondente de Erasmo, Lutero e Calvino.¹⁷¹

Gilberto Freyre menciona o fato de que foi encontrada, em 1829, ou seja, após a abertura dos portos brasileiros, os *Sermons de Blair*, que eram lidos pelos padres e seminaristas brasileiros, bem como pregados nos púlpitos católicos.¹⁷² Hugh Blair (1718-1800) fora um ministro escocês da Igreja Anglicana, tendo sido professor de Retórica, publicou cinco volumes de sermões, sendo editados no período de 1777-1801, os quais foram traduzidos para vários idiomas.¹⁷³

Uma curiosidade: o já aludido Henry Koster (? - c. 1820), um viajante português, filho de ingleses, que chegou ao Brasil (Pernambuco) em 7/12/1809 –, descreve as dificuldades que teve para poder desembarcar os seus livros, o que de fato não conseguiu, dando-se por satisfeito por não perdê-los:

Estive arriscado a perder certo número de livros que trouxera comigo. A caixa que os continha fora para a alfândega, onde os retiraram e pediram que traduzisse os títulos, o que fiz. Embora livros

de História, percebi que o oficial que os examinava estava pouco inclinado a devolvê-los, e um amigo informou que os devia julgar perdidos. Enviei, imediatamente, uma petição ao governador, solicitando permissão para mandá-los a bordo, o que me foi concedido, e desta maneira os recuperei. Com um maior retardamento, estou certo de que jamais os tornaria a ver. São tantas as dificuldades que se experimenta com livros nos portos do Brasil que percorri, que o único recurso para tê-los é o contrabando. Espero, todavia, que o ilustrado ministro que está à frente dos negócios no Rio de Janeiro [Rodrigo de Souza Coutinho], ponha fim a essa terrível barreira à instrução.¹⁷⁴

A bem da verdade, devemos ressaltar que essa vigilância quanto à entrada de livros “heréticos” não era apenas no Brasil nem novidade nos países dominados pelo catolicismo. Em 13/7/1559, é enviada uma “Real carta” aos arcebispos de Santo Domingo, México e Lima, “advertindo contra a entrada de hereges, luteranos e judeus nas Índias”. Neste documento, lemos:

(...) vos informeis se passaram ou passam por aí, nessas dioceses, alguns livros luteranos ou dos proibidos e se achardes algum, os tomeis e recolhai e os envieis a estes nossos Reinos, ao nosso Conselho da Santa e geral Inquisição e procedereis contra aqueles em cujo poder os achardes conforme o direito; e para melhor poder averiguar se passam a essas partes os ditos hereges ou livros proibidos, todas as vezes que forem navios destes reinos fareis com que se façam diligências para saber se neles vai algo disso, o que fareis com toda diligência e cuidado possíveis, que esperamos de vós, pois sabeis como é importante que assim se faça.¹⁷⁵

Em Portugal a prática era semelhante desde 1536 – quando o Santo Ofício foi ali instalado –, havendo ainda vestígios deste boicote cultural preventivo em 1738.¹⁷⁶

No entanto, no Brasil, ao que parece, mesmo havendo sanções legais, o problema, parece-nos, era outro: o desinteresse quase generalizado por uma leitura mais substancial;¹⁷⁷ por isso, a fim de desocupar as prateleiras, alguns livreiros se valiam de leilões públicos.¹⁷⁸ Aproveitando esse gancho, recordemos um pouco a questão da tipografia no Brasil:¹⁷⁹

A tentativa de implantação da tipografia no Brasil deve-se primariamente aos holandeses. Uma carta de 28 de fevereiro de 1642, do Supremo Conselho (holandês) do Brasil, dirigida aos responsáveis pela Companhia Holandesa das Índias Ocidentais, solicitava o envio de uma impressora para que as ordens oficiais recebessem ‘maior consideração’ e para que o Conselho fosse poupado do estafante trabalho de copiar.¹⁸⁰ Conforme a rápida resposta do Conselho (14/7/1642),¹⁸¹ a máquina tipográfica foi enviada juntamente com um mestre impressor, Pieter Janszoon (Pieter Jansz), todavia, ele morreu em 3 de agosto de 1643, antes de poder iniciar o seu trabalho. Maurício de Nassau (1604-1679) continuou pedindo um tipógrafo. Em 1645 (quando Nassau já havia retornado à Europa), o Conselho holandês respondeu: “Continuamos a procurar um tipógrafo que queira ir para aí, mas até agora nenhum se apresentou”.¹⁸² Pelo que parece, os holandeses nunca levaram a cabo o trabalho tipográfico no Brasil.¹⁸³

Sabemos da existência de outra impressora no Recife, no ano de 1706, sob o governo de Francisco de Castro Moraes. O impressor, cujo nome se perdeu, teve de interromper as suas atividades (imprimia letras de câmbio e orações) em razão da proibição do governo, por meio de uma carta régia de 8 de junho de 1706.¹⁸⁴

A próxima notícia que temos é de 1747 no Rio de Janeiro, por meio do trabalho de um conceituado tipógrafo português, Antônio Isidoro da Fonseca, que aqui chegara em 1746. Ele trouxe material tipográfico de Portugal, montando uma pequena tipografia no Rio de Janeiro. Ao que parece, Fonseca não pretendia imprimir livros ou jornal. Todavia, foi denunciado, tendo a sua impressora confiscada e destruída (Ordem Régia, Lisboa, 6/7/1747).¹⁸⁵ Ele foi extraditado para Portugal, não podendo jamais voltar a exercer a sua profissão.

A tipografia teve o seu início oficial no Brasil em 1808. A sua origem tem algo de accidental. Antônio de Araújo de Azevedo (1754-1817) – futuro Conde da Barca –, era Ministro dos Negócios Estrangeiros e da Guerra de Portugal, desde 1804. Quando a Família Real fugiu para o Brasil, ele a acompanhou. Na precipitação da fuga, Azevedo mandou que colocasse no porão da “Medusa” – navio de 74 canhões, no qual ele próprio viajaria –, o material gráfico adquirido da Inglaterra, para a secretaria da qual era titular, mas que não fora montado. No Rio de Janeiro, mandou montá-lo nos baixos de sua casa, à Rua dos Barbonos (atual Rua do Passeio), esquina da Rua das Marrecas.¹⁸⁶ Foi justamente essa maquinaria que propiciou o documento real de 13 de maio de 1808, que dizia:

Tendo-me constado que os prelos que se acham nesta Capital eram os destinados para a Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra; e atendendo à necessidade que há da oficina de impressão nestes meus Estados; sou servido, que a casa onde eles se estabeleceram, sirva interinamente de Impressão Régia, onde se imprimirão exclusivamente toda a legislação e papéis diplomáticos, que emanarem de qualquer repartição de Meu Real Serviço; e se possam imprimir todas, e quaisquer outras obras; ficando

interinamente pertencendo o seu governo e administração à mesma Secretaria...¹⁸⁷

A inauguração oficial do novo prelo deu-se neste mesmo dia (13 de maio), quando se comemorava o aniversário do príncipe regente.¹⁸⁸ Na ocasião, dá-se a fundação da Imprensa Régia (hoje Departamento da Imprensa Nacional), na rua do Passeio nº. 12, publicando-se um folheto de 27 páginas, com 295 mm de altura, em tipos equivalentes a 14 pontos: *“Relação dos despachos publicados na corte pelo expediente da secretaria de Estado de Negócios Estrangeiros e da Guerra no faustíssimo dia dos anos de S.A.R. o Príncipe Regente N. S. E. de todos mais, que se tem expedido pela mesma Secretaria desde a feliz chegada de S.A.R. aos Estados do Brasil até o dito dia”*.

Durante o ano de 1808, a Imprensa Régia publicou 38 itens, aumentando para 62 no ano seguinte.¹⁸⁹

Hallewell comenta, com uma ponta de ironia, que

a impressão com tipos móveis, que os governantes portugueses durante tanto tempo e com tanto empenho lutaram para que não chegasse ao Brasil, como parte de sua política geral de manter a colônia técnica e intelectualmente dependente, por uma dessas pequenas ironias da História, foi finalmente trazida para o Brasil pelo próprio governo.¹⁹⁰

Nesse mesmo ano publica-se o primeiro jornal do Brasil: *A Gazeta do Rio de Janeiro* (10/9/1808),¹⁹¹ sendo editado duas vezes por semana (embora o primeiro número dissesse que a sua publicação seria semanal, no segundo já indicava a sua circulação às quartas-feiras e aos sábados), e depois, a partir de 3/7/1821, três vezes por semana. A *Gazeta* constava de quatro páginas, custando a sua assinatura semestral 3\$800 e 80 réis o número avulso.¹⁹² Este periódico, que era dirigido

pelo frei Tibúrcio José da Rocha até março de 1812, sendo sucedido pelo brigadeiro Manuel Ferreira de Araújo Guimarães até julho de 1821 e, por último, o Cônego Francisco Vieira Goulart (1821-1822), publicava exclusivamente documentos oficiais, notícias dos nobres europeus e elogios à família real; o texto do jornal passava previamente pela censura. A propósito deste periódico, João Armitage (1807-1856) comenta com visível ironia:

Por meio dela (tipografia) só se informava com toda a fidelidade ao público do estado de saúde de todos os príncipes da Europa, e de quando em quando as suas páginas eram ilustradas com alguns documentos de ofício, notícia dos dias natalícios, odes, e panegíricos a respeito da família reinante; não se manchavam essas páginas com as efervescências da democracia, nem com a exposição de agravos. A julgar-se do Brasil pelo seu único periódico, devia ser considerado como um paraíso terrestre, onde nunca se tinha expressado um só queixume.¹⁹³

“A Gazeta do Rio”, como passou a ser chamada desde 1822, durou até 31/12/1822, quando foi substituída, no dia 2/1/1823, pelo *Diário do Governo*.¹⁹⁴ No entanto, havia um jornal alternativo, publicado pelo brasileiro Hipólito José da Costa (1774-1823)¹⁹⁵ – que se refugiara em Londres desde 1805, quando escapou dos cárceres da Inquisição em Portugal,¹⁹⁶ tendo sido acusado de maçom¹⁹⁷ e livre-pensador –,¹⁹⁸ intitulado de *O Correio Braziliense ou Armazem Literario*, que era impresso em Londres, onde vivia o editor. Este jornal, de edição mensal, constava de 80 a 150 páginas, sendo publicado o seu primeiro número em 1/6/1808, quando o editor explicou:

Ninguém mais útil pois do que aquele que se destina a mostrar, com evidência, os acontecimentos do presente, e desenvolver as sombras

do futuro. (...) Levado destes sentimentos de patriotismo, e desejando aclarar os meus compatriotas sobre os fatos políticos civis e literários da Europa, empreendi este projeto, o qual espero mereça a geral aceitação daqueles a quem o dedico. (...) Feliz eu se posso transmitir a uma nação longínqua, e sossegada, na língua que lhe é mais natural, e conhecida, os acontecimentos desta parte do mundo, que a confusa ambição dos homens vai levando ao estado da mais perfeita barbaridade. O meu único desejo será de acertar na geral opinião de todos, e para o que dedico a esta empresa todas as minhas forças, na persuasão de que o fruto do meu trabalho tocará a meta da esperança, a que me propus.¹⁹⁹ Em outro ponto: Resolvi lançar essa publicação na capital inglesa dada a dificuldade de publicar obras periódicas no Brasil, já pela censura prévia, já pelos perigos a que os redatores se exporiam, falando livremente das ações dos homens poderosos.²⁰⁰

Hipólito José da Costa é considerado o *Fundador da imprensa brasileira*.²⁰¹ Gilberto Freyre (1900-1987) observa que os anúncios feitos nesse periódico “indicam considerável influência inglesa sobre os começos da arte tipográfica entre nós”.²⁰²

Esse jornal entrou clandestinamente no Brasil até 1820²⁰³ – sendo lido por servidores civis, militares e clérigos, inclusive, segundo comentários da época, por D. João VI²⁰⁴ –, e depois, por ocasião da revolução do Porto (1820), livremente. Ele foi publicado pontualmente até dezembro de 1822 – quando Hipólito se despede²⁰⁵ –, perfazendo um total de 175 números, com 123 páginas em média, formando 29 volumes, constando cada volume de 700 a 1.000 páginas e um total de 21.525 páginas. Segundo Sodré, a sua influência como formador de opinião foi relativa: “nada teve de extraordinário”;²⁰⁶ contudo, nem todos concordam com isso.²⁰⁷ Formador de opinião ou não, a realidade é que esse periódico era tão incômodo para o governo que este usou de

várias estratégias para fazê-lo deixar de ser impresso; ora por meio de pressões diplomáticas, ora mediante subornos e, até mesmo, por meio da publicação de jornais rivais. Assim, em 1809, seria lançado em Lisboa um periódico intitulado *Reflexões sôbre o Correio Braziliense*, dirigido pelo frei Joaquim de Santo Agostinho Brito França Galvão, patrocinado pelo governo. Em julho de 1811, o governo edita outro jornal rival, agora em Londres, *O investigador portuguez na Inglaterra* (1811-1819), dirigido inicialmente por Vicente Pedro Nolasco da Cunha e Bernardo José de Abrantes e Castro. Quando a subvenção real foi cortada (outubro de 1818), o jornal, sem recursos próprios, encerrou as suas atividades em fevereiro de 1819.²⁰⁸ O primeiro jornal genuinamente informativo que circulou no Brasil foi o *Diário do Rio de Janeiro* (1821-1878), que trazia notícias de crimes, demandas, loterias, movimento de navios, questões meteorológicas, entre outras, sem contudo se envolver em questões políticas, não noticiando, inclusive, a proclamação da Independência. O seu fundador, o português Zeferino Vito de Meirelles – que então era vice-administrador da Imprensa Régia²⁰⁹ –, teve uma morte trágica:

O jornal caracterizou-se por seus pequenos anúncios, o que acabou sendo um desastre. Alguém pagou por uma publicidade para denunciar um vizinho que estava mantendo sua filha adulta encarcerada em sua própria casa. O pai demonstrou sua indignação com essa indesejada publicidade atirando em Meireles, que morreu pouco depois, tornando-se o primeiro mártir da liberdade de imprensa no Brasil.²¹⁰

Meireles foi baleado em 29 de agosto de 1822, vindo a falecer em 12 de novembro do mesmo ano.²¹¹

No que se refere à imprensa, um dado que não pode ser esquecido é que o Brasil foi um dos últimos países americanos

a usar a tipografia²¹² – (México [1539],²¹³ Peru [1579],²¹⁴ Bolívia [1610], Estados Unidos [1639], Guatemala [1660], Chile [1697? ou 1776?], Cuba [1707 ou 1723-1724], Haiti [1736], Colômbia [1736 ou 1738], Nicarágua [1742], Equador [1754], Paraguai [1770],²¹⁵ Argentina [1780], República Dominicana [1783], Uruguai [1807], El Salvador [1820], Costa Rica [1827], Honduras [1830]). No século 16, os portugueses já haviam levado a tipografia para a Índia, China e Japão.²¹⁶ O Brasil, além de tardiamente, quando pôde usar a imprensa oficialmente foi dentro de normas estabelecidas pelo governo, que, como vimos, tinha muito pouco de razoável. A literatura produzida também era previamente censurada.

Curiosamente, Portugal, como já vimos, dispunha de impressora com tipo móvel desde 1487. De fato, o interesse de Portugal era que a então Colônia permanecesse na ignorância; um povo ignorante é mais facilmente dominado e manipulado. “A ignorância, realmente, constitui imperiosa necessidade para os que exploram os outros, indivíduos, classes ou países. Manter as colônias fechadas à cultura era característica própria da dominação.”²¹⁷

Por outro lado, o domínio intelectual pode também ser mantido – a exemplo do que fizeram os jesuítas –, quando se conduz os dominados pelo caminho que está justamente no ponto intermediário entre a instrução e a independência intelectual.

D. O ALHEAMENTO ENTRE O CATOLICISMO PÓS-POMBALINO E O VATICANO

O catolicismo brasileiro se desenvolveu à revelia do Vaticano, contando com a complacência dos padres locais. O

catolicismo pátrio teve os seus contornos desenhados dentro de um ecletismo cultural e religioso, surgindo daí uma religião exótica, à brasileira...

Esse catolicismo popular cria uma religião ambivalente, em que cânones de comportamento contraditórios coexistem, nem sempre pacificamente. O confessionário é universalmente aborrecido pelos homens – e buscado pelas mulheres. O celibato clerical é considerado com desconfiança e até hostilidade. O padre que ‘constitui família’, isto é, estabelece ligação permanente com uma mulher, com quem tem filhos, é aceito pela população, estimado e acatado, desde que possua virtudes cristãs, e seja bom chefe de família. Mas é a abominação tanto dos bispos tridentinos como das autoridades regalistas.²¹⁸

Também o catolicismo popular se mantém leal à Igreja Romana, lealdade facilitada pela transigência de bispos e vigários com as práticas atridentinas infiltradas e pela tranquila ignorância popular das consequências morais, litúrgicas e devocionais do modelo tridentino. (...) Houve conflitos do catolicismo tridentino com o regalismo; mas com a religião popular houve competição, acomodação e, até, assimilação.²¹⁹

Apesar dos conflitos existentes entre o catolicismo tridentino e o catolicismo regalista e a acomodação e tolerância à religião popular, todos eram arrolados dentro de um mesmo invólucro multifacetado, que tinha o nome de Igreja Católica Romana: mantinha-se, assim, a aparente unidade católica...

Mas todas essas diferenciações cobrem a mesma denominação: Igreja Católica Romana. Aceitando conscienciosamente os cânones de comportamento da igreja, ou subvertendo-os; combatendo ativamente alguns deles, ou deles se abstendo; ou, ainda, simplesmente ignorando-os, o brasileiro era denominado católico romano e assim se considerava. Era leal à denominação romana, ainda mesmo quando combatia a ingerência vaticana nos negócios eclesiásticos brasileiros,

ou quando rebatizava em santos de calendário romano os deuses negros, ou quando ministrava empiricamente às necessidades religiosas do bairro caipira.²²⁰

1 Justino, *Diálogo com Trifão*, 2. In: Alexander Roberts; James Donaldson, org. *Ante-Nicene Fathers*, v. I, p. 195.

2 Justino, *Diálogo com Trifão*, 3. In: Alexander Roberts; James Donaldson, org. *Ante-Nicene Fathers*, v. I, p. 196.

3 Justino, *Segunda apologia*. São Paulo: Paulus, 1995, XIII.4, p. 104.

4 Clemente, *Stromata*, I.5. In: Alexander Roberts; James Donaldson, org. *Ante-Nicene Fathers*, v. II, p. 305.

5 Clemente, *Stromata*, VI.17. In: Alexander Roberts; James Donaldson, org. *Ante-Nicene Fathers*, v. II, p. 517.

6 *Hérmiás, o filósofo, escárnio dos filósofos pagãos*, 1. In: *Padres apologistas*. São Paulo: Paulus, 1995 (*Patrística*, 2), p. 305.

7 *Hérmiás, o filósofo, escárnio dos filósofos pagãos*, 10. In: *Padres apologistas*, p. 311.

8 Cf. Alister E. McGrath, *Teologia, sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à Teologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005, p. 51.

9 Taciano, *Discurso contra os gregos*, 1-2. In: *Padres apologistas*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 66.

10 Taciano, *Discurso contra os gregos*, 14. In: *Padres apologistas*, p. 80.

11 Mais tarde, no período da Reforma, Erasmo perguntaria: “O que há de comum, por misericórdia, entre Cristo e Aristóteles?” (Erasmo, *Opus epistolarum*, v. 2, p. 101. *Apud* Paolo Rossi, *A Ciência e a Filosofia dos modernos: aspectos da Revolução científica*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992, p. 70.

12 Tertuliano, *Da prescrição dos hereges*, VII. In: Alexander Roberts; James Donaldson, orgs. *Ante-Nicene Fathers*, 2ª ed. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995, v. III, 246.

13 Agostinho, *A cidade de Deus*, 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990, v. 1, VIII.1.

14 Devemos nos lembrar de que Agostinho avança a possibilidade de Platão ter tido contato com as Escrituras (Agostinho, *A cidade de Deus*, 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990 [v. 1], VIII.11). Acredita na possibilidade de Platão ter tido contato com o profeta Jeremias no Egito (Santo Agostinho, *A doutrina cristã*. São Paulo: Paulinas, 1991, II.29, p. 135).

15 Santo Agostinho, *A doutrina cristã*, II.41, p. 149-151.

16 Santo Agostinho, *A doutrina cristã*, II.43. p. 153-154. Para uma abordagem mais completa das opiniões dos “pais da igreja”, veja Henri-Irénée Marrou, *História da educação na Antiguidade*, 5ª. reimpr. São Paulo: EPU, 1990, p. 484ss; Etienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 1ss; Ruy A. da Costa Nunes, *História da educação na Antiguidade cristã*. São Paulo: EPU/Edusp, 1978, p. 5ss; Philotheus Boehner; Etienne Gilson, *História da Filosofia cristã*, 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985, p. 35; Battista Mondin, *Curso de Filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1983, v. I, p. 216-222. É muito interessante também a obra de Charles Norris Cochrane, *Cristianismo y Cultura Clásica* (2ª reimpresión). México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 213ss.

17 Ver Alister E. McGrath, *Teologia, sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à Teologia cristã*, p. 52-54.

18 Essas pontes evidenciam-se de modo transparente no comentário feito no segundo século, por Justino: “... se há coisas que dizemos de maneira semelhante aos poetas e filósofos que estimais, e outras de modo superior e divinamente, e somos os únicos que apresentamos demonstração, por que nos odeiam injustamente mais do que a todos os outros? Assim, quando dizemos que tudo foi ordenado por Deus, parecerá apenas que enunciamos um dogma de Platão; ao falar sobre conflagração, outro dogma dos estoicos; ao dizer que são castigadas as almas dos iníquos que, ainda depois da morte, conservarão a consciência, e que as dos bons, livres de todo castigo, serão felizes, parecerá que falamos como vossos poetas e filósofos; que não se devem adorar obras de mãos humanas, não é senão repetir o que disseram Menandro, o poeta cômico, e outros com ele, que afirmaram

que o artífice é maior do que aquele que o fabrica” (Justino de Roma, *I Apologia*, 20.3-5, p. 37-38).

19 Ver também a citação nesta mesma direção de alguns puritanos em Leland Ryken, *Santos no mundo*. São José dos Campos, SP: Fiel, 1992, p. 177-179.

20 Cf. R. Hooykaas, *A religião e o desenvolvimento da Ciência moderna*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1988, p. 186ss.

1 Moisés Amyraut nasceu em Touraine e morreu em Saumur. Antes de estudar Teologia, formou-se em Direito (1616) na Universidade de Poitiers. Curiosamente, por este mesmo ano (1616), passava pelo curso de Direito da mesma universidade Descartes (ver Émile Bréhier, *História da Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1977, II/1, p. 49 e Michele F. Sciacca, *História da Filosofia*, 3ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1968, v. II, p. 77). Amyraut foi profundamente influenciado pelo seu mestre, o teólogo escocês John Cameron (c. 1577-1625) – que lecionou Teologia em Saumur no período de 1618-1621 ou 1619-1624; – (ver Camero. In: John M>Clintock; James Strong, *Cyclopaedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, v. II, p. 54 e Jean Delumeau, *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 226), durante os seus estudos teológicos em Saumur (Academia fundada em 1604 pelo protestante calvinista francês Philippe Mornay [1549-1623], conhecido como Duplessis-Mornay, que foi governador de Saumur em 1589-1621). “Na Academia de Saumur, observa Delumeau, frequentada não apenas por estudantes protestantes, mas também por católicos, durante muito tempo não soprou o vento do lado da ortodoxia” (Jean Delumeau, *Nascimento e afirmação da Reforma*, p. 226). No entanto, ela exerceu uma grande influência na difusão do protestantismo em parte da França (cf. Roger Doucet, Phillipe de Mornay. In: Harry S. Ashmore, Editor in Chief. *Encyclopaedia Britannica*. Chicago: *Encyclopaedia Britannica*, INC., 1962, v. 15, p. 807). Em 1626, Amyraut passou a lecionar em Saumur, assumindo a cátedra de Teologia em 1633. Amyraut publicou cerca de trinta livros. Entre as suas obras,

destacamos: *Tratado a respeito das religiões* (1631); *Breve tratado da predestinação* (1634); e *Ética cristã* (6 volumes) (1652-1660).

2 Cf. expressão de James O. Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, © 1962, v. II, p. 134.

3 L. Berkhof, *Teologia sistemática*. Campinas, SP: Luz Para o Caminho, 1990, p. 395.

4 Cf. Philip Schaff, *COC*, I, p. 481.

5 B. B. Warfield, *El Plan de la Salvación*. Grand Rapids, Michigan: T.E.L.L. (1966), p. 81.

6 Charles Hodge, *Systematic Theology*, II, p. 546. Ainda que Hodge não especifique estes “agostinianos”, suspeito que ele se refira ao pronunciamento feito pelo partido agostiniano no Concílio de Valença, em 853. Ver Reinhold Seeberg. *Manual de Historia de las Doctrinas*. El Paso, Texas/Buenos Aires/Santiago: Casa Bautista de Publicaciones/Editorial “El Lucero”, 1963, v. II, p. 48.

7 Ver *As Institutas*, II.15.2. e J. Calvino, *Calvin's Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1981, João 1.29; 6.45; Romanos 1.16; 5.18-19; 10.16; Hebreus 9.15,28; 1João 2.2 (veja, também, uma boa discussão sobre o assunto em William Cunningham, *Historical Theology*. Londres: The Banner of Truth Trust [c. 1862], reprinted 1969, v. 2, p. 323-370).

8 Ver *Calvin's Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1981, v. 22, in. loc., p. 172-173.

9 L. S. Chafer, *Teologia Sistemática*. Dalton, Georgia: Publicaciones Españolas, 1974, Tomo I, p. 1.001.

10 J. I. Packer, *O “Antigo” Evangelho*. São Paulo: Fiel, 1986, p. 16. Ver, também, *Confissão de Westminster*, X.1 e *Catecismo Maior de Westminster*, perguntas 67 e 68.

11 Jean Delumeau, *Nascimento e afirmação da Reforma*, p. 227. Veja também L. Berkhof, *A história das doutrinas cristãs*. São Paulo: PES, 1992, p. 171.

12 Ver A. A. Hodge, *Esboços de Teologia*, p. 212.

13 Cf. Reinhold Seeberg. *Manual de Historia de las Doctrinas*, v. II, p. 412.

14 Cf. P. Schaff, *COC*, I, p. 478.

15 John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*. Nova York: Oxford University Press, 1954, p. 406.

16 Estudado em latim. A *Institutio* só teria uma nova edição em 1847-1848 (em quatro volumes), editada na língua latina em Edimburgo e Nova York. George M. Giger (1822-1865) – antigo professor de Princeton e amigo de Charles Hodge –, traduziu essa obra para o inglês. A sua tradução, composta de 8 mil páginas manuscritas, ficava na biblioteca do Seminário de Princeton à disposição dos alunos para consulta, conforme indicação de Charles Hodge. A tradução de Giger, após revisão e correção, foi editada por James T. Dennison, Jr., sendo publicada em três volumes: F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*. Phillipsburg, Nova Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, v. I, 1992; v. 2, 1994; v. 3, 1997; (ver F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, v. I, p. XXVII, “Editor’s Preface”; III, p. 648, “The Life and Career of Francis Turretin”).

17 Hodge ingressou em 1816 no Seminário de Princeton, após estudar no Princeton College. Tornou-se professor em 1822 e, em 1840, sucessor imediato de Archibald Alexander, permanecendo nesse cargo até a sua morte em 1878, tendo publicado a sua monumental Teologia em 1872-1873.

18 “Sua obra foi muito influente no desenvolvimento da Teologia americana no século 19, particularmente no presbiterianismo americano” (R. Hesselgrave, Turretin. In: J. D. Douglas; Philip W. Comfort, org. *Who’s Who in Christian History*. Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, Inc., 1992, p. 683b. Sobre a influência de Turretini na Teologia de Princeton, ver Mark A. Noll, org. *The Princeton Theology: 1812-1921*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1983, p. 29-30; John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*. São Paulo: Pendão Real, 1997, p. 184-185; Jack B. Rogers; Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*. São Francisco: Harper & Row, Publishers, 1979, p. 268ss.; 279ss. A influência de Turretin tornar-se-ia também evidente não apenas em Princeton, mas também em outros teólogos presbiterianos do século 19, de diferentes escolas, tais como Robert L. Dabney,

professor de Teologia no Union Seminary de Richmond (*Lectures in Systematic Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1985) e W. G. T. Shedd, professor de Teologia do Union Seminary de Nova York (W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 2ª ed. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1980). O próprio A. H. Strong, o grande teólogo batista do século 19, usa e cita Turretin umas dez vezes, referindo-se a ele como um “claro e vigoroso teólogo” (Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, 35ª. ed. Filadélfia: The Judson Press, 1993, p. 46).

19 Artigo provavelmente escrito por Charles Hodge, *Presbyterian Review*, p. 190. Ver Mark A. Noll, org. *The Princeton Theology: 1812-1921*, p. 29 e John H. Leith, *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*, p. 186.

20 Simonton ingressou no Seminário de Princeton em setembro de 1855, tendo um sermão de Hodge, proferido em outubro do mesmo ano, o influenciado bastante quanto ao seu futuro trabalho missionário. Simonton registrou no seu *Diário*, 14/10/1855:

“Ouvi hoje um sermão muito interessante do Dr. Hodge sobre os deveres da igreja na educação. Falou da necessidade absoluta de instruir os pagãos antes de poder esperar qualquer sucesso na propagação do Evangelho (...). Esse sermão teve o efeito de levar-me a pensar seriamente no trabalho missionário no estrangeiro (...). Eu nunca havia considerado seriamente a alternativa de trabalhar no estrangeiro; sempre parti do princípio de que minha esfera de trabalho seria em nosso país, tão vasto, e que cresce tanto. Pois estou agora convencido de que devo considerar a possibilidade seriamente; e se há tantos que preferem ficar, não será meu dever partir?” (ver Hermisten M. P. Costa, *Os primórdios do presbiterianismo no Brasil*. São Paulo, 1997, p. 31ss).

21 A influência de Princeton se estendeu para fora dos limites presbiterianos. Apenas como amostragem, citamos Edgar Y. Mullins, teólogo batista, presidente do Seminário Batista do Sul em Louisville, que foi influenciado pela Teologia de Princeton por meio de um antigo aluno de C. Hodge, James P. Boyce (ver Mark A. Noll, org. *The Princeton Theology: 1812-1921*, p. 20) –, a quem ele dedica a sua Teologia (Edgar

Y. Mullins, *La Religión Cristiana En Su Expresión Doctrinal*, 4ª ed. [corregida]. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1980, p. v).

Walter T. Conner dedica a sua *Doctrina Cristiana* aos seus mestres: Calvin Goodspeed, A. H. Strong e E. Y. Mullins (W. T. Conner, *Doctrina Cristiana*, 4ª ed. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1978). Conner foi aluno do já mencionado teólogo batista Edgar Y. Mullins e de A. H. Strong no Seminário de Rochester (Nova York). Um antigo aluno de Conner escreveu dizendo que talvez ele tenha influenciado o “pensamento teológico entre os batistas do Sul mais que qualquer outra pessoa do nosso século” (James W. McClendon, *Teólogos Destacados del Siglo 20*, 2ª ed. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1972, p. 53).

22 Ver Anthony Hoekema, *Salvos pela graça: a doutrina bíblica da salvação*, p. 65.

23 Ver *Cânones de Dort* (1618-1619), II.3/II.8; *Confissão de Westminster* (1647), III.6; VII e VIII; *Catecismo Maior de Westminster* (1648), perguntas 30-36, 41.

24 Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, p. 771-773, 778.

25 L. S. Chafer, *Teologia sistemática*, I, p. 999-1.022.

26 Ferreira usa a fórmula agostiniana empregada por Amyraut, daí incluí-lo aqui (ver Júlio A. Ferreira, *Caminhos inescrutáveis*. Campinas, SP: Luz Para o Caminho, 1985, p. 39).

1 *Balança intelectual em que se pesava o merecimento do verdadeiro método de estudar; que ao Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor Marquês de Abrantes oferece Francisco da Pina e de Mello, moço fidalgo da Casa Real, e Acadêmico da Academia Real*. Lisboa: Oficina de Manuel da Silva, 1752, págs. 3-4. *Apud* Laerte Ramos de Carvalho, *As reformas pombalinas da instrução pública*. São Paulo: Edusp/Saraiva, 1978, p. 63.

2 Fidelino de Figueiredo, *História Literária de Portugal*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1960, v. I, p. 208-209.

3 Ver Ivan Teixeira, *Mecenato pombalino e poesia neoclássica*. São Paulo: Fapesp/Edusp, 1999, p. 23-24.

4 Disponho de um exemplar desse resumo, intitulado: *Novo Methodo da Grammatica Latina, reduzido a compendio pelo P. Antonio Pereira*, 7^a. ed. cuidadosamente revista e aumentada. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, Livreiro-Editor (s.d.), 168 p.

5 Ver Laerte Ramos de Carvalho, *As reformas pombalinas da Instrução Pública*, p. 60.

6 Cf. Antônio José Saraiva; Óscar Lopes, *História da literatura portuguesa*, 5^a ed. corrigida e aumentada. Porto/Lisboa: Porto Editora/Empresa Lit. Fluminense (s.d.), p. 571; Rómulo de Carvalho, *História do ensino em Portugal*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1986), p. 406.

7 Rómulo de Carvalho, *História do ensino em Portugal*, p. 406.

8 Cf. Cretella Junior, *Novíssima história da Filosofia*, 2^a ed. rev. Rio de Janeiro: Forense, 1973, p. 136-137; Antônio C. Villaça, *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, p. 26.

9 Foi preso, tendo seus bens confiscados e, por isso, exilou-se em Pisa.

10 As suas ideias revolucionárias não se limitavam à esfera pedagógica, antes tinham implicações políticas, econômicas e religiosas (ver: Antônio José Saraiva; Óscar Lopes, *História da literatura portuguesa*, p. 572).

11 Luís Antônio Verney, *Verdadeiro método de estudar*. Porto: Editorial Domingos Barreira (s.d.), p. 159.

12 Luís Antônio Verney, *Verdadeiro método de estudar*, p. 179. Recordemos um pouco: com a Renascença, a autoridade de Aristóteles passou a ser questionada em diversas áreas do saber. Francis Bacon se insurgiu violentamente contra o espírito aristotélico, intitulando a sua obra de *Novum Organum* (1620). Bacon compreendeu que na pesquisa científica deve haver uma atividade conjunta dos sentidos e do intelecto. Deste modo, ele escreveu em 1620:

“Os que se dedicaram às ciências foram ou empíricos ou dogmáticos. Os empíricos, à maneira das formigas, acumulam e usam as provisões; os racionalistas, à maneira das aranhas, de si mesmos extraem o que lhes serve a teia. A abelha representa a posição intermediária: recolhe a matéria-prima das flores do jardim e do campo e com seus próprios recursos a transforma e digere. Não é

diferente o labor da verdadeira filosofia, que se não serve unicamente das forças da mente, tampouco se limita ao material fornecido pela história natural ou pelas artes mecânicas, conservado intato na memória. Mas ele deve ser modificado e elaborado pelo intelecto. Por isso muito se deve esperar da aliança estreita e sólida (ainda não levada a cabo) entre essas duas faculdades, a experimental e a racional” (Francis Bacon, *Novum Organum*. São Paulo: Abril Cultural [Os Pensadores, v. XIII], 1973, I.45, p. 69).

Bacon observou que o método dedutivo, pelo qual se inferem conclusões a partir de princípios abstratos, é pouco eficiente para a descoberta de verdades a respeito do mundo real. Por isso, ele sistematizou, pela primeira vez, um novo método, uma nova maneira de pensar e, por conseguinte, uma nova lógica para dirigir os sábios no contato com a natureza. Este método foi considerado um novo instrumento – *Novum Organum* -, para se chegar às verdades científicas concretas. O resultado de sua pesquisa lógica foi a sistematização do método experimental, com o qual se deve pesquisar os fenômenos da natureza. Bacon, que é considerado o fundador da lógica moderna, atribuiu ao método dedutivo o atraso da Ciência, proclamando a indução como o único caminho para o progresso científico:

“Mesmo os resultados até agora alcançados devem-se muito mais ao acaso e a tentativas que à Ciência (...) A verdadeira causa e raiz de todos os males que afetam as ciências é uma única: enquanto admiramos e exaltamos de modo falso os poderes da mente humana, não lhe buscamos auxílios adequados (...) Tal como as ciências, de que ora dispomos, são inúteis para a invenção de outras obras, do mesmo modo a nossa lógica atual é inútil para o incremento das ciências. A lógica tal como é hoje usada mais vale para consolidar e perpetuar erros, fundados em noções vulgares, que para a indagação da verdade, de sorte que é mais danosa que útil (...) Aqui está por que a única esperança radica na verdadeira indução” (*ibid.*, I.8-9,11-12,14. Veja também I.77 e 84).

A diferença entre Aristóteles e Bacon consistia em que a obra aristotélica era basicamente dedutiva, sendo o protótipo do modo dedutivo matemático, ao passo que a obra de Bacon representava o

espírito experimental e indutivo. Deve-se observar, contudo, que a indução estava presente na obra de Aristóteles, porém ela não fora desenvolvida satisfatoriamente. Aristóteles havia escrito: “(A) indução é a passagem dos individuais aos universais, por exemplo, o argumento seguinte: supondo-se que o piloto adestrado seja o mais eficiente, e da mesma maneira o auriga adestrado, segue-se que, de um modo geral, o homem adestrado é o melhor na sua profissão. A indução é, dos dois, a mais convincente e mais clara; aprende-se mais facilmente pelo uso dos sentidos e é aplicável à grande massa dos homens em geral, embora o raciocínio seja mais potente e eficaz contra as pessoas inclinadas a contradizer” (Aristóteles, *Tópicos*. São Paulo: Abril Cultural [Os Pensadores, v. IV], 1973, I.12. 100 a 10-15, p. 20. Veja também *ibid.*, VIII.1.156a.5, p. 140). Nicola Abbagnano, no entanto, faz o seguinte comentário a respeito do pensamento de Bacon: “A indução aristotélica, isto é, a indução puramente lógica, que não incide sobre a realidade, é uma indução por simples enumeração dos casos particulares; Bacon considera-a uma experiência pueril que produz conclusões precárias e é continuamente exposta ao perigo de exemplos contrários que possam desmenti-la” (Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, 3ª ed. Lisboa: Editorial Presença (1982), v. VI, § 394, p. 27).

René Descartes, que é considerado o “pai da Filosofia moderna” e da “Geometria analítica”, à semelhança de Bacon, insistiu na inutilidade da lógica aprendida nas escolas. Descartes estudou no recém-inaugurado Real Colégio da Companhia de Jesus La Flèche (1604). Tendo uma formação tradicional no escolasticismo aristotélico, estudando Gramática, História, Poesia e Retórica (1606-1612). No entanto, terminou o seu curso frustrado. Em 1637, no seu *Discurso do método*, ele escreveu:

“Fui nutrido nas letras desde a infância (10 anos), e por me haver persuadido de que, por meio delas, se podia adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, sentia extraordinário desejo de aprendê-las. Mas logo que terminei todo esse curso de estudos, ao cabo do qual se costuma ser recebido na classe dos doutos, mudei inteiramente de opinião. Pois me achava enleado em tantas dúvidas e

erros que me parecia não haver obtido outro proveito, procurando instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância. E, no entanto, estivera numa das mais célebres escolas da Europa (La Flèche), onde pensava que deviam existir homens sábios, se é que existiam em algum lugar da Terra” (R. Descartes, *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural [Os Pensadores, v. XV], 1973, I, p. 38).

Ele deixou o Colégio em 1612, convencido de que o método e a física aristotélicos eram responsáveis pela falta de progresso das ciências. Transferiu-se, então, para Paris, dedicando-se, conforme o costume da época, à carreira militar, alistando-se no exército do príncipe protestante Maurício de Nassau (1618), na Holanda, aliada da França contra os espanhóis e, em 1619, ingressou no exército comandado pelo católico Maximiliano, Duque de Baviera, contra o rei da Boêmia.

De 1619 a 1628 Descartes viajou por vários países da Europa para ler e estudar “no grande livro do mundo”, conforme sua própria descrição:

“Eis por que, tão logo a idade me permitiu sair da sujeição de meus preceptores, deixei inteiramente o estudo das letras. E, resolvendo-me a não mais procurar outra Ciência, além daquela que se poderia achar em mim próprio, ou então no grande livro do mundo, empreguei o restante de minha mocidade em viajar, em ver cortes e exércitos, em frequentar gente de diversos humores e condições, em recolher diversas experiências, em provar a mim mesmo nos reencontros que a fortuna me propunha e, por toda parte, em fazer tal reflexão sobre as coisas que se me apresentavam, que eu pudesse tirar delas algum proveito (...) Mas, depois que empreguei alguns anos em estudar assim no livro do mundo, e em procurar adquirir alguma experiência, tomei um dia a resolução de estudar também a mim próprio e de empregar todas as forças de meu espírito na escolha dos caminhos que devia seguir. O que me deu muito mais resultado, parece-me, do que se jamais tivesse me afastado de meu país e de meus livros” (René Descartes, *Discurso do método*, I, p. 41).

Finalmente, em 1629, radicou-se na Holanda, que era então o país da liberdade e da tolerância religiosa. Durante 20 anos permaneceu na Holanda (1629-1649), meditando e escrevendo, viajando apenas uma vez à Dinamarca e três vezes à França (1644, 1647 e 1648).

Depois da condenação de Galileu (22/6/1633), Descartes desistiu de publicar o seu tratado sobre o mundo. Em carta a Mersenne (10/1/1634), confessa a sua tentação de “queimar todos os seus papéis” (Paolo Rossi, *O nascimento da Ciência moderna na Europa*. Bauru, SP: Edusc, 2001, p. 184).

Em primeiro de setembro de 1649, com 53 anos de idade, atendendo a um convite que a rainha da Suécia, Cristina (1626-1689) lhe fizera, partiu de Amsterdã para Estocolmo, com o objetivo de fundar a “Academia de Ciências”. A rainha também tinha outro desejo: aprender a filosofia de Descartes. Como ela não dispunha de muito tempo para esta atividade, Descartes teve de ministrar-lhe aulas às cinco horas da manhã. Juntando este inconveniente, com o rigoroso frio da região, a saúde de Descartes não resistiu. Numa manhã de fevereiro de 1650, ao deixar a corte, Descartes apanhou uma pneumonia. Após uma semana de delírio e de sofrimento, o filósofo viria falecer em Estocolmo no dia 11 de fevereiro de 1650, com 53 anos.

Após o passamento de Descartes, Pierre Nicole, seguindo a orientação conceitual de seu antecessor, publica sua arte de pensar, mais conhecida como “Lógica de Port-Royal” (Paris, 1662), que por sua concepção prática destrói a lógica escolástica. Pierre Nicole era jansenista e, apesar de seguir de perto o pensamento de Descartes, revela elementos aristotélicos. A Lógica de Port-Royal foi escrita por ele juntamente com outro filósofo cartesiano, Antoine Arnauld (1612-1694). Todavia, esta obra se constitui numa perfeita síntese da filosofia de Descartes (ver Nicola Abbagnano, *História da Filosofia*, v. VI, § 416, p. 113; José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia*, 2ª ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, S.A. 1965, artigos: *Port-Royal (lógica de)*; *Nicole (Pierre)* e *Arnauld [Antoine]*).

Descartes, Nicole e Arnauld entendem a lógica como “a arte de bem conduzir a razão no conhecimento das coisas, tanto para se instruir a si

próprio como para instruir os outros” (Pierre Nicole, *Lógica de Port-Royal*, introdução, § 1. *Apud* Lógica. In: André Lalande, *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*, p. 634). Neste caso, a lógica consiste apenas num método.

Como podemos depreender do que vimos até aqui, a partir da Renascença, passando por todo o período moderno, a lógica não ocupou um lugar privilegiado entre os filósofos, sendo o seu pensamento direcionado mais propriamente para o estudo dos métodos da Ciência natural.

13 Luís Antônio Verney, *Verdadeiro método de estudar*, p. 168.

14 Antonio Paim, *História das ideias filosóficas no Brasil*, 3ª ed. rev. e amp. São Paulo; Brasília: Convívio/Fundação Nacional Pró-Memória, 1984, p. 222-223.

15 As duas edições foram publicadas em Nápoles e o nome do autor não fora revelado; no entanto, como o Santo-Ofício confiscara a obra em Lisboa, a segunda edição, para despistar seus algozes, foi publicada como se tivesse sido impressa em Valença (ver *fac-símile* em Ivan Teixeira, *Mecenato pombalino e poesia neoclássica*, p. 198) e a terceira, clandestinamente em Lisboa (c. 1751), contudo, com a data de 1747 e procedência de Valença (cf. Antônio José Saraiva; Óscar Lopes, *História da literatura portuguesa*, p. 566, 592).

16 Fidelino de Figueiredo, *História literária de Portugal*, v. I, p. 210.

17 Cf. Antônio José Saraiva; Óscar Lopes, *História da literatura portuguesa*, p. 565.

18 Cf. Antonio Paim, *História das ideias filosóficas no Brasil*, p. 222.

19 Laerte Ramos de Carvalho, *As reformas pombalinas da Instrução Pública*, p. 63.

20 Rômulo de Carvalho, *História do ensino em Portugal*, p. 406.

21 Cf. Antônio José Saraiva; Óscar Lopes, *História da literatura portuguesa*, p. 573; Laerte Ramos de Carvalho, *As reformas pombalinas da Instrução Pública*, p. 68.

22 Cf. Laerte Ramos de Carvalho, *As reformas pombalinas da Instrução Pública*, p. 73; Antônio José Saraiva; Óscar Lopes, *História da literatura portuguesa*, p. 565-566.

23 Laerte Ramos de Carvalho, *As reformas pombalinas da Instrução Pública*, p. 64. Achei essa relação indireta com Comenius muito interessante. Como sabemos, o “pai da didática moderna”, João Amós Comênio (1592-1670) era um pastor de influência luterana e calvinista, tendo como um de seus princípios educacionais, “ensinar tudo a todos” (João Amós Comênio, *Didáctica magna*, 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian [1985], X.1, p. 145) começando desde bem cedo, já que é mais difícil reeducar o homem na vida adulta. “... Não há coisa mais difícil que voltar a educar bem um homem que foi mal educado. Na verdade, uma árvore, tal como cresce, alta ou baixa, com os ramos bem direitos ou tortos, assim permanece depois de adulta e não se deixa transformar (...) Se se devem aplicar remédios às corruptelas do gênero humano, importa fazê-lo de modo especial por meio de uma educação sensata e prudente na juventude” (João Amós Comênio, *Didáctica magna, Dedicatória*, 18-19, p. 65).

Ele foi o último bispo da igreja dos irmãos Boêmios (cf. Paul Kleinert, Comenius. In: Philip Schaff, org. *Religious Encyclopaedia: or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, 3ª ed. rev. e amp. Nova York: Funk & Wagnalls Company, 1891, v. I, p. 517 e John C. Osgood, Comenius. In: Harry S. Ashmore, editor in chief. *Encyclopaedia Britannica*. Chicago: *Encyclopaedia Britannica*, INC., 1962, v. 6, p. 100). *Encyclopaedia Britannica*. Chicago: *Encyclopaedia Britannica, Historia de la Pedagogía*.

24 Antônio José Saraiva; Óscar Lopes, *História da literatura portuguesa*, p. 573.

25 Carlos Rizzini, *Hipólito José da Costa*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957, p. 53; (não deixa de ser oportuno observar que Lutero, em 1524, na carta “*Aos conselhos de todas as cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs*”, além de fazer críticas severas ao sistema educacional da época, enfatiza a necessidade da utilização de melhores métodos na educação [ver Martinho Lutero, *Aos conselhos de todas as cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs*. In: Ilson Kayser, org. ger. *Martinho Lutero: obras selecionadas*. São Leopoldo/Porto Alegre, RS: Sinodal/Concórdia, v. 5]).

26 Laerte Ramos de Carvalho, *As reformas pombalinas da Instrução Pública*, p. 60.

27 Cf. Rômulo de Carvalho, *História do ensino em Portugal*, p. 408ss.

28 Ele só receberia o título de 1º marquês de Pombal em 16/10/1769.

29 Ver Roberto C. Simonsen, *História econômica do Brasil (1500/1820)*, 8ª. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978, p. 332.

30 Cf. Joaquim V. Serrão, *História de Portugal*. Lisboa: Editora Verbo, 1982, v. VI, p. 27ss; visconde de Carnaxide, *O Brasil na administração pombalina*, 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional/MEC, 1979, p. 119ss. Boxer (1904-2000) calcula que morreram entre 5.000 e 15.000 pessoas (C. R. Boxer, *O Império colonial português*. Lisboa: Edições 70 (1977), p. 206); No artigo Terremotos. In: Joel Serrão, dir. *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Livraria Figueirinhas (1981), v. VI, 164b, lemos que as estatísticas a respeito dos mortos variam de cinco a quarenta mil.

31 Ver Jorge Borges de Macedo, *Problemas de história da indústria portuguesa no século 19*, 2ª ed. Lisboa: Editorial Querco, 1982, p. 187.

32 Ver Roberto C. Simonsen, *História econômica do Brasil (1500/1820)*, p. 296-298; Jorge Borges de Macedo, *Problemas de história da indústria portuguesa no século 19*, p. 187ss.; C. R. Boxer, *O Império colonial português*, p. 208.

33 Ver Visconde de Carnaxide, *O Brasil na administração pombalina*, p. 77ss.

34 Patrick Wilcken, *Império à deriva: a Corte portuguesa no Rio de Janeiro, 1808-1821*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005, p. 96. Para uma descrição romaneada da época, veja Suzanne Chantal, *A vida cotidiana em Portugal ao tempo do terremoto*. Lisboa: Editora Livros do Brasil, 2005.

35 Sendo eleito em 1733 membro da Academia Real de História (cf. Joaquim Veríssimo Serrão, *O Marquês de Pombal: o homem, o diplomata e o estadista*. Lisboa: Câmaras Municipais de Lisboa: Oeiras e Pombal, 1982, p. 54).

36 Joaquim Veríssimo Serrão, *O Marquês de Pombal: o homem, o diplomata e o estadista*, p. 30.

37 “Quando foi nomeado embaixador na Corte de St. James, em 1738, não possuía quaisquer qualificações diplomáticas nem experiência de países estrangeiros...” (C. R. Boxer, *O Império colonial português*, p. 204). Boxer (1904-2000) diz que Pombal nunca aprendeu inglês durante os seis anos que morou em Londres, todavia, possuía uma fluência admirável em francês (*ibid.*, p. 204). Do mesmo modo, Joaquim Veríssimo Serrão, *O Marquês de Pombal: o homem, o diplomata e o estadista*, p. 39. No entanto, não tomemos isso como uma falta de cultura, já que no período em que passou na Inglaterra, aproveitou para formar uma grande e boa biblioteca com muitas obras traduzidas para o francês (ver detalhes sobre a mesma em Joaquim Veríssimo Serrão, *O Marquês de Pombal: o homem, o diplomata e o estadista*, p. 38-40).

38 Pombal permaneceu em Londres somente até o final de 1743; o rigoroso frio de Londres lhe era insuportável e ele parece ter adoecido frequentemente (Joaquim V. Serrão, *O Marquês de Pombal: o homem, o diplomata e o estadista*, p. 40).

39 J. C. Rodrigues, *Religiões acatholicas no Brazil, 1500-1900*. Rio de Janeiro: Escriporio do “Jornal do Commercio”, 1904, p. 84, acentuou que o rei era neto de uma brasileira.

40 Ver Roberto C. Simonsen, *História econômica do Brasil (1500/1820)*, p. 332-333. Esta questão era antiga. O jesuíta padre Vieira (1608-1697), por exemplo, ao mesmo tempo em que combatia o preconceito racial defendia o aumento da importação de escravos da África (veja, por exemplo, Pe. Antônio Vieira, Proposta feita a El-Rei D. João IV em que se lhe representava o miserável estado do Reino e a necessidade que tinha de admitir os judeus mercadores que andavam por diversas partes da Europa, pelo Padre Antônio Vieira. In: Padre Antônio Vieira, *Escritos históricos e políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 288-289); *idem*, resposta que deu o Padre Antônio Vieira ao Senado da Câmara do Pará sobre o resgate dos índios do sertão (12/2/1661). In: Padre Antônio Vieira, *Escritos instrumentais sobre os índios*. São Paulo: Edições Loyola/Educ/Giordano, 1992, p. 47-52, especialmente a p. 49. Este documento encontra-se também em Pe. Antônio Vieira, Carta Ânua de 1626. In: Padre Antônio Vieira, *Obras escolhidas (Cartas, I)*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951, v. I, p. 221-225 (veja o comentário a

esse respeito de João Francisco Lisboa: *vida do Padre Antônio Vieira*. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc (1948), p. 357s.), com o fim de preservar os índios (cf. C. R. Boxer, *A igreja e a expansão ibérica [1440-1770]*. Lisboa: Edições 70 (1981), p. 51). Quanto às propostas de Vieira para atenuar o trabalho indígena, veja Frédéric Mauro (coord.), *O império luso-brasileiro (1620-1750)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1991 (Nova história da expansão portuguesa, direção de Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques, v. VII, p. 275-276), bem como a reativação do comércio de escravos de Portugal com o Peru (c. 1643) (cf. Carlos A. Hanson, *Economia e sociedade no Portugal barroco (1668-1703)*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986, p. 137) (maiores detalhes podem ser encontrados em Hermisten M. P. Costa, *A propósito dos 300 anos da morte de Vieira: reflexões fortuitas sobre a sua vida e obra*. In: *Fides Reformata*. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, II/2 [1997], p. 35-60).

41 Ver Mário Domingues, *O Marquês de Pombal: o homem e a sua época*, 3ª ed. Lisboa: Livraria, Roman Torres, 1970, p. 171.

42 Boanerges Ribeiro, *Protestantismo no Brasil monárquico, 1888-1889*. São Paulo: Pioneira, 1973, p. 24.

43 Cf. Rômulo de Carvalho, *História do ensino em Portugal*, p. 428.

44 Rômulo de Carvalho, *História do ensino em Portugal*, p. 428. Lembremo-nos de que alguns jesuítas foram acusados de estar envolvidos na conjura contra D. José em 1758 (ver José C. Magalhães, *Breve história diplomática de Portugal*. Portugal: Publicações Europa-América, 1990, p. 119 e Damião Peres, direção literária, *História de Portugal*. Barcelos: Portucalense Editora, Lda. 1934-1937, v. VI, p. 228).

Na época o Brasil tinha contabilizado 670 jesuítas, incluindo noviços e estudantes (cf. Joaquim V. Serrão, *História de Portugal*, v. VI, p. 182). Os jesuítas embarcaram no Rio de Janeiro em 15/3/1760; na Bahia em 19/4/1760; no Recife em 1º./5/1760; no Pará em 12/9/1760 (cf. Antônio A. Banha de Andrade, *A reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil*. São Paulo: Saraiva/Editora da Universidade de Brasília, 1978, p. 5. Veja Joaquim V. Serrão, *História de Portugal*, VI, p. 182). Finalmente, o papa Clemente XIV (1769-1774) em 21/7/1773, extinguiu a Companhia de Jesus nos Estados Pontíficos por meio da

bula *Dominus ac Redemptor Nostri Jesus Christus*; todavia, a Companhia encontrou a proteção de Catarina II da Rússia, onde se refugiaram até a sua restauração universal feita por Pio VII (1800-1823) em 7/8/1814 (ver José C. Magalhães, *Breve história diplomática de Portugal*, p. 120).

45 Cf. David G. Vieira, *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1980, p. 33. “O jansenismo alcançou o Brasil por intermédio de diversos padres e prelados educados em Coimbra. O mais influente desses clérigos, Dom José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho (1742-1821), era parente de Pombal, bem como o principal conselheiro do Primeiro-Ministro na reforma do currículo da Universidade de Coimbra, Dom Francisco de Lemos de Farias Pereira Coutinho (1735-1822). Como Bispo de Olinda (1799-1806), Dom Azeredo Coutinho estabeleceu o Seminário de Olinda (1800), cujo quadro de professores trouxe da sua velha universidade de Portugal” (David G. Vieira, *ibid.*, p. 30) (ver Carlos Rizzini, *Hipólito José da Costa*, p. 57ss.).

46 Antônio A. Banha de Andrade, *A reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil*, p. 29.

47 Antônio G. Mendonça, A “questão religiosa”. Conflito igreja vs. Estado e expansão do protestantismo. In: Antônio Gouvêa Mendonça; Prócoro Velasques Filho, *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola/Ciências da religião, 1990, p. 66.

48 Coimbra havia até então seguido o ideal da Contrarreforma, sendo um reduto da ortodoxia católica e de preservação do ensino tomista (ver Arnaldo Niskier, *Educação brasileira: 500 anos de história, 1500-2000*. São Paulo: Melhoramentos, 1989, p. 33).

49 Antônio José Saraiva; Óscar Lopes, *História da literatura portuguesa*, p. 566. Francisco da Gama Caeiro o considera “o cérebro da reforma pombalina” (cf. Joaquim V. Serrão, *História de Portugal*, VI, p. 266).

50 Cf. Kenneth Maxwell, *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*, 2^a ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997, p. 106.

51 Joaquim V. Serrão, *História de Portugal*, VI, p. 265.

52 A Universidade de Lisboa fora transferida para Coimbra em 1537 por D. João III (cf. Rômulo de Carvalho, *História do ensino em Portugal*, p. 216).

- 53 Rômulo de Carvalho, *História do ensino em Portugal*, p. 481-483.
- 54 Cf. Rômulo de Carvalho, *História do ensino em Portugal*, p. 483.
- 55 Cf. Joaquim V. Serrão, *História de Portugal*, VI, p. 270; Rômulo de Carvalho, *História do ensino em Portugal*, p. 480, 482.
- 56 *Apud* Rômulo de Carvalho, *História do ensino em Portugal*, p. 483.
- 57 J. C. Rodrigues, *Religiões acatholicas no Brazil, 1500-1900*, p. 84.
- 58 Essa reforma, graças aos diversos mestres estrangeiros que trabalhavam em Portugal em variados projetos científicos, foi mais efetiva nas ciências experimentais do que no saber clássico (cf. Joaquim V. Serrão, *História de Portugal*, VI, p. 270).
- 59 Ver Antonio Paim, *História das ideias filosóficas no Brasil*, p. 204 e 226.
- 60 Ver Coimbra Martins, Luzes:. In: Joel Serrão, dir. *Dicionário de História de Portugal*, v. IV, p. 86.
- 61 Antônio C. Villaça, *O pensamento católico no Brasil*, p. 28. Quanto à reforma pombalina no Brasil, ver Antônio A. Banha de Andrade, *A reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil*, p. 4ss. e nas páginas 157-164 encontramos a transcrição do “Alvará Régio, de 28 de junho de 1759, em que se extinguem todas as escolas reguladas pelo método dos jesuítas e se estabelece um novo regime”.
- 62 Boanerges Ribeiro, *Protestantismo no Brasil monárquico, 1822-1888*, p. 25.
- 63 Antônio José Saraiva; Óscar Lopes, *História da literatura portuguesa*, p. 572. Veja também Kenneth Maxwell, *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*, p. 104.
- 64 *Instrução para os professores de gramática latina*, § 2. In: Antônio A. Banha de Andrade, *A reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil*, p. 167.
- 65 *Instrução para os professores de gramática latina*, § 4. In: Antônio A. Banha de Andrade, *A reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil*, p. 167-168.
- 66 Ver *Instrução para os professores de gramática latina*, § 4. In: Antônio A. Banha de Andrade, *A reforma pombalina dos estudos*

secundários no Brasil, p. 168. Ver Rômulo de Carvalho, *História do ensino em Portugal*, p. 402.

67 Ver maiores detalhes em Joaquim V. Serrão, *História de Portugal*, VI, p. 270ss.

68 Cf. Antonio Paim, *História das ideias filosóficas no Brasil*, p. 221.

69 Cf. Antônio José Saraiva; Óscar Lopes, *História da literatura portuguesa*, p. 566-568.

70 Boanerges Ribeiro, *Protestantismo no Brasil monárquico, 1822-1888*, p. 27.

71 Cf. Antônio G. Mendonça, A “questão religiosa”: conflito igreja vs. Estado e expansão do protestantismo. In: Antônio Gouvêa Mendonça; Prócoro Velasques Filho, *Introdução ao protestantismo*, p. 61.

72 K. S. Latourette, *Historia del Cristianismo*, 3ª ed. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1977, v. II, p. 555.

73 Cf. Boanerges Ribeiro, *Protestantismo no Brasil monárquico, 1888-1889*, p. 16.

74 Hoornaert diz que “certas noções calvinistas ficaram profundamente arraigadas na mente dos índios nordestinos”, no entanto não diz quais foram. (Eduardo Hoornaert, *et. al. História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. São Paulo: Petrópolis, RJ: Paulinas/Vozes, 1983 [*História geral da igreja na América Latina*, II/1], p. 140).

75 Apud Frans Leonard Schalkwijk, *Igreja e Estado no Brasil holandês: 1630-1654*. Recife: Fundarte (Coleção Pernambucana – 2ª fase, v. 25), p. 312.

76 Frans Leonard Schalkwijk, *Igreja e Estado no Brasil holandês: 1630-1654*, p. 312-314. O trabalho dos holandeses na publicação de um catecismo trilingue (holandês, português e tupi), intitulado “*Uma instrução simples e breve da Palavra de Deus nas línguas brasiliãna, holandesa e portuguesa, confeccionada e editada por ordem e em nome da Convenção Eclesial Presbiterial no Brasil, com formulários para batismo e santa ceia acrescentados*” –, não deixa de ser extremamente interessante considerando as suas vicissitudes, já que o Presbitério de Amesterdã não o aprovara, não pelo que dissera, mas pelo que omitira, além de uma possível suspeita, certamente infundada, de algum viés

arminiano. Na realidade o seu autor, o Rev. David à Doreslaer, com a ajuda do Rev. Vincentius J. Soler, confessou ter problemas em expressar determinados conceitos teológicos em línguas bárbaras. O que ele desejava era fazer um resumo do *Catecismo de Heidelberg* (1563) adotado pela Igreja Reformada Holandesa. Assim, o catecismo que tinha como alvo principal os índios evangelizados, foi impresso na Holanda em 1641 chegando em Recife em 1642. Ao que parece ele não teve grande utilidade em razão dos debates provocados entre o Sínodo da Holanda e a Companhia das Índias Ocidentais”. Schalkwijk, conclui: “Provavelmente, os catecismos ficaram empilhados em algum lugar, falados demais para serem usados, santos demais para serem queimados” (Frans Leonard Schalkwijk, *Igreja e Estado no Brasil holandês: 1630-1654*, p. 324).

Uma curiosidade a respeito do *Catecismo de Heidelberg* é que ele foi sistematicamente traduzido: ele foi vertido para todas as línguas da Europa e muitas asiáticas, sendo amplamente usado. Graças a esta amplitude de traduções, Schaff diz que *Heidelberg* “tem o dom pentecostal de línguas em um raro grau” (Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, 6ª. ed. rev. e enlarg. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House [1931], v. I, p. 536).

77 Sobre a tipografia no Brasil, ver Hermisten M. P. da Costa. O protestantismo e a palavra impressa: ensaios introdutórios – Segunda parte. In: *Ciências da religião: história e sociedade*. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie (7/1/2009), 119-148; O protestantismo e a palavra impressa: ensaios introdutórios – final. In: *Ciências da religião: história e sociedade*. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie (7/2/2009), 90-115.

78 J. C. Rodrigues, *Religiões acatholicas no Brazil, 1500-1900*, p. 95-96.

79 Ver Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, 2ª ed. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, Governo do Estado de Pernambuco, Departamento de Cultura (Coleção Pernambucana, v. XVII), 1978, p. 448.

80 Art. 12: “Os súditos britânicos, e todos os outros estrangeiros residentes nos domínios de Portugal, terão perfeita liberdade religiosa, lhes sendo permitido construir igrejas e capelas, com certas restrições quanto ao aspecto exterior...” (*Apud* Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 442).

81 J. C. Rodrigues, *Religiões acatholicas no Brazil, 1500-1900*, p. 105.

82 “A Inglaterra é a minha pátria, mas o meu país natal é Portugal. Pertença aos dois, e na companhia de ingleses, portugueses ou brasileiros, sinto-me igualmente entre patrícios” (Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 326).

83 Câmara Cascudo, em nota ao livro de Koster, detalha os esforços para a construção da “igreja dos ingleses”, dizendo que a igreja só começou a ser construída em 1838, sendo inaugurada em 1839 (Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 387).

84 Cascudo faz uma correção dizendo que já em 1814 existia e funcionava o “cemitério dos ingleses” (Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 387).

85 Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 383. Koster continua o seu arrazoado mostrando que a impossibilidade da liberdade de culto ocasionava grandes prejuízos ao relacionamento entre brasileiros e ingleses que seriam sempre olhados como “moradores temporários”, sem um “laço comum” (ver Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 383-384).

86 Na Constituinte de 1823, mesmo o conservador em questões religiosas, o Deputado José da Silva Lisboa, futuro visconde de Cairu, admite: “O Tribunal sanguinário, e anticristão, da Inquisição, maldito do – Santo Ofício –, está abolido por Tratado, e ainda mais pelo espírito filantrópico” (Sessão de 29/10/1823. In: *Diario da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Imperio do Brasil [1823]*, v. III, p. 335). Do mesmo modo o Monsenhor Francisco Moniz Tavares, em seu discurso em defesa da liberdade religiosa, diz “... se ainda obstinadamente o nobre deputado, que acaba de falar, cerrando os olhos à luz, desconhecendo a evidência dos princípios, que tenho emitido, julga, que se devem renovar entre nós os dias de S. Bartolomeu; se quer que se restabeleça esse hórrido Tribunal, chamado por insolência o Santo

Ofício, se quer que se acendam as fogueiras, e que apreçam os potros, e outros bárbaros instrumentos, com que bestas sedentas de sangue têm tragado a humanidade, fale sem reboço, a opinião pública lhe fará justiça, entretanto que eu, como Ministro do Evangelho, em desagravo da religião que professo, direi com toda a segurança que ela sempre condenou tal procedimento, nunca apoiou semelhantes desvarios...” (Sessão de 8/10/1823. In: *Diario da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Imperio do Brasil [1823]*, v. III, p. 191).

87 As negociações desses tratados arrastaram-se por dois anos, tendo sido iniciadas em 1808. Foram assinados no Rio de Janeiro em 19/2/1810, pelos ministros D. Rodrigo de Souza Coutinho (1755-1812) (Conde de Linhares) (a quem Hipólito José da Costa considera “um dos mais bem intencionados Ministros do Brasil” [*Correio Braziliense, ou Armazém literário*] [edição fac-similar], março de 1810. São Paulo/Brasília, DF: Imprensa Oficial do Estado/Correio Braziliense, 2001, v. IV, p. 313; e Percy Clinton Sydney [Lord Strangford], “enviado extraordinário e Ministro plenipotenciário”, sendo ratificado por D. João em 26/2/1810, e por Jorge III em 18/6/1810) (cf. Câmara Cascudo em nota ao livro de Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 61, 446-447). Cascudo, certamente por se preocupar apenas com o ato de assinatura dos tratados no Rio de Janeiro, não menciona que os mesmos foram assinados por D. Coutinho e George Canning (1770-1827), ajudados por embaixadores de ambas as nações, D. Domingos Antônio de Souza Coutinho (irmão de D. Rodrigo) em Londres, e pelo Lord Strangford no Rio de Janeiro (ver Andrée Mansuy Diniz Silva, em Introdução à obra de D. Rodrigo [D. Rodrigo de Souza Coutinho, *Textos políticos, económicos e financeiros, 1783-1811*. Lisboa: Banco do Brasil, 1993] [Coleção de Obras Clássicas do Pensamento Económico Português], v. I, p. L). Este tratado gerou insatisfações entre ingleses e portugueses, cada um considerando ter perdido alguma coisa que seria sua. Koster, no entanto, cria que o tratado foi bom para as duas partes e “que cada uma fez concessões úteis à outra” (ver Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 434-436).

D. Rodrigo, discípulo de Adam Smith (1723-1790), havia redigido de próprio punho, em 1809, um rascunho desses tratados (ver os

textos de D. Rodrigo de Souza Coutinho, *Textos políticos, económicos e financeiros, 1783-1811*, v. II, p. 371-398. Esta coletânea traz também uma defesa do “Tratado de comércio”, escrita em 27/8/1811 (*ibid.*, II, p. 398-400).

Adam Smith era escocês, amigo pessoal do filósofo David Hume. Juntamente com Davi Ricardo (1772-1823), foi o fundador da Escola clássica. Galbraith diz que “se a economia teve um fundador, esse sem dúvida alguma foi Smith” (John K. Galbraith, *A era da incerteza*, 5ª. ed. rev. São Paulo: Pioneira, 1983, p. 4). Smith publicou, em 1776, *Uma investigação da natureza e das causas da riqueza das nações*, cuja primeira edição esgotou-se em seis meses.

Ele enfatizava o comércio externo, sustentava que a política econômica deve ser medida pelos seus efeitos sobre o processo de riqueza. Smith acreditava, um tanto ingenuamente, que a riqueza das nações era o somatório das riquezas dos indivíduos – esquecendo-se do problema da concentração de riquezas em poucas mãos. Cria que cada indivíduo, ao defender os seus interesses, estaria servindo ao interesse público, havendo assim aquela “mão invisível” que regeria a economia das nações de modo mais competente do que a mão visível do Estado (ver G. K. Galbraith, *A era da incerteza*, p. 11). Encontramos um bom roteiro para a leitura de Smith em Mark Blaug, *História do pensamento econômico*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990, v. I, p. 75-102 (quanto à suposta influência escolástica sobre o pensamento de Smith, ver Mark Blaug, *ibid.*, p. 43ss. Especialmente as p. 66-68).

Smith, na *Riqueza das nações*, diz algo que considero lapidar: “Nenhuma sociedade pode florescer e ser feliz se a maior parte dos seus elementos for pobre e miserável. É apenas justo que aqueles que alimentam, vestem e alojam a totalidade da população sejam recompensados de tal modo que possam também estar razoavelmente alimentados, vestidos e alojados” (Adam Smith, *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. São Paulo: Abril Cultural, 1974 [Os Pensadores, v. XXVIII], I.8, p. 72).

88 Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 439.

89 Duncan A. Reily, *História documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1984, p. 24. Gilberto Freyre diz que desde o tratado de

1654 Portugal concedeu aos ingleses «o direito de manter quatro famílias britânicas em cada cidade brasileira de importância comercial: Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro» (Gilberto Freyre, *Ingleses no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1948, p. 74-75).

90 J. C. Rodrigues, *Religiões acatholicas no Brazil, 1500-1900*, p. 106.

91 Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 436.

92 Sessão de 29/10/1823. In: *Diario da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Imperio do Brasil (1823)*, v. III, p. 334.

93 Ver Afonso Arinos de Melo Franco; Raimundo Faoro, Constituição. In: Antonio Houaiss, org. *Enciclopédia Mirador Internacional*. São Paulo: Enciclopaedia Britannica do Brasil Publicações Ltda., 1976, v. VI, p. 2780a.

94 Cf. Isidro Pereira, *Dicionário grego-português e português-grego*, 7ª. ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa (1990), p. 299.

95 Curiosamente encontrei posteriormente algo semelhante no discurso do deputado José da Silva Lisboa: representante da Bahia, na Assembleia Constituinte de 1823 (ver sessão de 7/11/1823. In: *Diario da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Imperio do Brasil [1823]*, v. III, p. 376).

96 Cf. Afonso Arinos de Melo Franco; Raimundo Faoro, Constituição. In: Antonio Houaiss, org. *Enciclopédia Mirador Internacional*, v. VI, p. 2.780a.

97 Nicola Matteucci, Constitucionalismo. In: Norberto Bobbio, *et. al.* org. *Dicionário de política*, v. I, p. 247a.

98 Cf. Giuseppe de Vergottini, Constituição. In: Norberto Bobbio, *et. al.* org. *Dicionário de política*, 6ª. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994, v. I, p. 258b.

99 Cf. Afonso Arinos de Melo Franco, *Direito constitucional, teoria da Constituição, as Constituições do Brasil*, 2ª ed. Rio de Janeiro, 1981, p. 76.

100 Cf. Dalmo de Abreu Dallari, *Constituição e Constituinte*, 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 1984, p. 21ss.

101 Cf. Celso Ribeiro Bastos, *Curso de Direito Constitucional*, 11ª ed. São Paulo: Saraiva, 1989, p. 40.

102 Ver ambos documentos em José Honório Rodrigues, *A Assembleia Constituinte de 1823*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974, p. 291-299 e Adriano Campanhole; Hilton Lobo Campanhole, *Constituições do Brasil*, 10^a. ed. São Paulo: Editora Atlas, 1989, p. 772-778. O documento de José Bonifácio encontra-se também em *Obras políticas de José Bonifácio*, v. I, p. 85.

103 Júlio Maria, *O catolicismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1950, p. 134.

104 Pedro Calmon, *Introdução ao Diário da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil (1823)*, s. página.

105 Pedro Calmon, *Introdução ao Diário da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil (1823)*, s. página.

106 Pedro Calmon, *Introdução ao Diário da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil (1823)*, s. página.

107 Sessão de 3/5/1823. In: *Diário da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil (1823)*, v. I, p. 15.

108 Sessão de 3/5/1823. In: *Diário da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil (1823)*, v. I, p. 18.

109 Sessão de 5/5/1823. In: *Diário da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil (1823)*, v. I, p. 25. Veja também José Honório Rodrigues, *A Assembleia Constituinte de 1823*, p. 35; Paulo Bonavides; Paes de Andrade, *História Constitucional do Brasil*, 3^a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 43; Sérgio B. de Holanda, dir., *História geral da civilização brasileira*, v. III, 253ss.

110 Ver a Sessão de 1^o./9/1823. In: *Diário da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil (1823)*, v. II, p. 689-699.

111 Ver os referidos documentos em Adriano Campanhole; Hilton Lobo Campanhole, *Constituições do Brasil*, p. 781-785. In: José Honório Rodrigues, *A Assembleia Constituinte de 1823*, p. 305-306; ver também Mello B. Filho; Hermeto Lima, *História da Polícia do Rio de Janeiro: aspectos da cidade e da vida carioca 1831-1870*. Rio de Janeiro: Empresa a Noite (1942), v. I, p. 265-266, que registra o nome dos constituintes presos e, entre eles, os deportados para a França.

112 José Scampini, *A liberdade religiosa nas Constituições brasileiras*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978, p. 19.

113 Scampini diz ser este “de todos o melhor jurista” (José Scampini, *A liberdade religiosa nas Constituições brasileiras*, p. 19).

114 Informes colhidos em Paulo Bonavides; Paes de Andrade, *História Constitucional do Brasil*, p. 76ss.; Sérgio B. de Holanda, dir. *História geral da civilização brasileira*, v. III, p. 253.

115 Ver o texto completo da Constituição em Adriano Campanhole; Hilton Lobo Campanhole, *Constituições do Brasil*, p. 749ss.; (ver o comentário sobre a Constituinte e a Constituição em José Maria dos Santos, *A política geral do Brasil*. Belo Horizonte, MG/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1989, p. 183ss.); Boanerges Ribeiro, *Protestantismo no Brasil monárquico, 1822-1888*, p. 27ss. (Aqui o autor restringe-se à análise do aspecto regalista da Constituinte e da Constituição no que se refere à liberdade de culto.)

116 Essa identificação da igreja com o Estado geraria, ao longo dos anos, conflitos inevitáveis de interesse; a igreja, que com frequência ingeria no Estado, agora experimentava o efeito retroativo do Estado regalista. Leandro Bezerra Monteiro, em discurso proferido na sessão de 4 de setembro de 1874 na Câmara dos Deputados, sintetizaria o problema, dizendo: “Não é questão de opas e sim de princípios. Se com toda a liberdade o rabino dos judeus e os ministros dos luteranos, calvinistas e anglicanos, mesmo entre nós, regularizam e dirigem seu culto, por que não há de ter a mesma livre faculdade o pastor católico? De modo que assim o privilégio de nossa religião, em ser do Estado, torna-se um mal, porque dá presunção ao governo de poder intervir em matéria espiritual e de considerar os prelados e pastores como empregados, debaixo da jurisdição, e suas ordens” (*Apud* José Scampini, *A liberdade religiosa nas Constituições brasileiras*, p. 17-18).

117 Este juramento também foi exigido na criação do Conselho de Estado, agora de 12 Membros Ordinários, na Lei nº. 234 de 23 de novembro de 1841, art. 5º; (ver Adriano Campanhole; Hilton Lobo Campanhole, *Constituições do Brasil*, p. 806).

118 *Apud* José Scampini, *A liberdade religiosa nas Constituições brasileiras*, p. 21.

119 Este parágrafo reproduz o artigo 10 da Declaração de Direitos do Homem de 1789, que também se assemelha aos artigos 5º e 6º da

Constituição francesa de 1814 (cf. José Scampini, *A liberdade religiosa nas Constituições brasileiras*, p. 22).

120 Cf. J. C. Rodrigues, *Religiões acatholicas no Brazil, 1500-1900*, p. 129-130. Hipólito José da Costa escreveu no *Correio Brasiliense* que a Constituição portuguesa havia imitado vários desvios da Constituição espanhola. Na opinião do articulista, a Constituição brasileira deveria inspirar-se no modelo britânico e na Constituição americana (cf. José Honório Rodrigues, *A Assembleia Constituinte de 1823*, p. 104-105).

121 Cf. As “Instruções, a que se refere o Real Decreto de 3 de junho do corrente ano, que manda convocar uma Assembleia Geral Constituinte e Legislativa para o Reino do Brasil” (19/6/1822), Capítulo IV, § 4). In: Adriano Campanhole; Hilton Lobo Campanhole, *Constituições do Brasil*, p. 777. In: José Honório Rodrigues, *A Assembleia Constituinte de 1823*, p. 297.

122 Émile G. Léonard, *O Protestantismo brasileiro*. São Paulo: Aste (1963), p. 36.

123 Ver Antônio C. Villaça, *O pensamento católico no Brasil*, p. 29ss. J. C. Rodrigues, referindo-se ao período anterior à reforma de Pombal, diz: “... os brasileiros que dispunham de recursos iam à Europa estudar, e apesar de que a Universidade de Coimbra era um instituto literalmente jesuíta, quem dali vinha trazia as ideias generosas do ambiente europeu e vinha estimulado do desejo de ver despertar este colosso que Portugal trazia sequestrado e que não tinha recursos para desenvolver. As reformas introduzidas pelo grande ministro de D. José I (neto de uma brasileira) no fim deste período não foram senão a expressão de uma necessidade urgente que só os cegos reacionários não queriam ver” (J. C. Rodrigues, *Religiões acatholicas no Brazil, 1500-1900*, p. 83-84).

124 David G. Vieira, *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, p. 33.

125 Segundo Alfred Weber, o jansenismo surgiu da busca do “Calvinismo católico” (A. Weber, *História sociológica da cultura*, p. 445. Quanto à importância do jansenismo para a penetração do Protestantismo no Brasil, veja Émile G. Léonard, *O Protestantismo*

brasileiro, p. 38ss. “É muito interessante notar esse sentimento quase ecumênico que existia entre jansenistas e protestantes no Brasil” (David G. Vieira, *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, p. 31). H. Koster, referindo-se ao Seminário de Olinda, diz: “... é bem dirigido e vários dos seus professores são pessoas de cultura e princípios liberais” (Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 55). Koster também elogia a forma gentil e amável com que foi tratado pelos clérigos em Pernambuco (cf. Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 46). Daniel P. Kidder (1815-1891), que viajou por diversas cidades do Brasil no período de 1837-1840, comenta como ele foi procurado por padres desejosos de obter um exemplar das Escrituras, ainda que houvesse oposição de quando em quando por parte do clero (Daniel P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*. São Paulo: Livraria Martins Editora S.A. (1943), v. I, p. 109ss.; p. 261ss; v. II, p. 51). “Estamos firmemente convictos de que nenhum outro país católico existe onde seja maior a tolerância ou a liberdade de sentimentos para com os protestantes” (D. P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, v. I, p. 112) (à página 281ss, Kidder transcreve diversas cartas que recebeu solicitando o envio de exemplares da Bíblia). São altamente ilustrativos os gentis encontros e conversas que Kidder teve com Diogo Antônio Feijó (1784-1843) (D. P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, v. I, p. 250,261). Feijó já havia tentado (1836) trazer os protestantes, “irmãos Morávios”, ao Brasil com o objetivo de trabalhar na catequese dos índios. Contudo, lamentavelmente eles estavam “impossibilitados de atender” o convite (ver D. P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, v. I, p. 41; David G. Vieira, *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, p. 31-32). Lembremo-nos que João Amós Comênio, o pai da Didática moderna, foi o último bispo da igreja dos irmãos Boêmios (cf. Paul Kleinert, Comenius. In: Philip Schaff, org. *Religious Encyclopaedia: Or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology*, v. I, p. 517 e John C. Osgood, Comenius. In: Harry S. Ashmore, editor in chief. *Encyclopaedia Britannica*. Chicago: *Encyclopaedia Britannica, INC.*, 1962, v. 6, p. 100). Parte dessa comunidade, refugiada na Alemanha (1722), sob a proteção de Zinzerdorf, foi o embrião da Igreja Moraviana, fundada por

K. L. Von Zinzerdorf (1700-1760). A Didática de Comênio sempre foi altamente estimada pelos moravianos.

126 David G. Vieira, *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, p. 33.

127 Boanerges Ribeiro, *Protestantismo no Brasil monárquico, 1822-1888*, p. 30. Joaquim Manuel Carneiro da Cunha, Deputado da Paraíba do Norte, na sessão de 5/11/1823, defendendo a liberdade religiosa, argumentou: "... doe-me, Sr. Presidente, que no século das luzes, no século 19, e no meio desta Assembleia, ainda haja quem pretenda combatê-lo, quem nos queira reduzir ao tempo em que até era sacrilégio falar no diabo!" (a sua palavra foi após o longo discurso de Silva Lisboa, que combatia a liberdade religiosa). (In: *Diário da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil [1823]*, v. III, p. 359).

128 Embora não fossem unicamente os clérigos que discutiam "teologicamente" a questão; dos 90 Deputados da Assembleia, 15 deles eram padres, tendo 17 clérigos participado da Constituinte (cf. In: José Honório Rodrigues, *A Assembleia Constituinte de 1823*, p. 28-29, 253). Rodrigues diz que dos 90 constituintes, "nada menos de dezenove eram sacerdotes católicos apostólicos romanos, dos quais dez só de Pernambuco e do Ceará" (J. C. Rodrigues, *Religiões acatholicas no Brazil, 1500-1900*, p. 110).

129 Sessão de 5/11/1823. In: *Diário da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil (1823)*, v. III, p. 361.

130 Sessão de 29/10/1823. In: *Diário da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil (1823)*, v. III, p. 332.

131 Sessão de 29/10/1823. In: *Diário da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil (1823)*, v. III, p. 333-334. Argumentos dessa ordem também foram empregados pelo deputado da Bahia, Francisco Carneiro de Campos, em favor da tolerância para com os judeus (ver Sessão de 5/11/1823. In: *Diário da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil [1823]*, v. III, p. 362).

132 Riolando Azzi, *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 21.

133 Riolando Azzi, *A cristandade colonial: um projeto autoritário*, p. 22.

134 Sobre a ignorância de “certos clérigos”, veja o testemunho de um padre em conversa com Kidder (D. P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, v. I, p. 263).

135 David G. Vieira, *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, p. 27.

136 Ver Boanerges Ribeiro, *Protestantismo e cultura brasileira*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981, p. 292ss.

137 Ver Maria de Fátima R. das Neves, O sacrilégio permitido: filhos de padres em São Paulo colonial. In: Maria Luiza Marcílio, org. *Família, mulher, sexualidade e igreja na História do Brasil*. São Paulo: Loyola/CEDHAL-CEHILA, 1993, p. 135-147.

138 Carta de 8/8/1865. *Apud* Philip S. Landes, *Ashbel Green Simonton*. Fort Worth, Texas: Don Cowan Company, 1956, p. 48.

139 Ver Diogo Antonio Feijó, *O celibato clerical*. São Paulo: Typographia King, 1887, 68 p.

140 Diogo Antonio Feijó, *O celibato clerical*, p. 26. Feijó continua citando testemunhos antigos e, em geral, citando as suas fontes.

141 Ver a discussão a esse respeito em Octávio Tarquínio de Sousa, *Diogo Antônio Feijó*. São Paulo/Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1988, p. 23-32.

142 *Imprensa evangélica*, 14.9.1889, p. 289-290.

143 Ver Sessão de 5/11/1823. In: *Diario da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil (1823)*, v. III, p. 356.

144 Sessão de 5/11/1823. In: *Diario da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil (1823)*, v. III, p. 364. O que é mais surpreendente é que esse discurso só teve uma contestação, aliás muito discreta, por parte do padre Manoel Rodrigues da Costa, que alegou que o orador havia feito generalizações, atacando todo o Clero, o que de fato não fizera; antes, pelo contrário, elogiara parte do mesmo, dizendo: “... ao mesmo tempo que no Clero brasileiro existem homens mui dignos e que o honram” (Sessão de 5/11/1823. In: *Diario da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil [1823]*, v. III, p. 364).

145 Émile G. Léonard, *O Protestantismo brasileiro*, p. 27ss. H. Koster havia observado: “Antigamente em todas as famílias o mais moço dos

filhos era frade. Hoje não é comum. As crianças são educadas para o comércio, para o Exército ou outra profissão, melhor que a vida monástica que decai rapidamente de sua reputação. Nenhum convento está completo e alguns estão sem habitantes” (Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 44). D. P. Kidder, cerca de trinta anos depois, na sua viagem a Pernambuco, diz: “Quanto ao estado religioso, a Província de Pernambuco não difere em muito das demais regiões do Império. Seus mosteiros estão, atualmente, quase abandonados, neles residindo muito poucos frades” (D. P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, v. II, p. 91).

146 D. P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, v. I, p. 248.

147 Cf. Frans L. Schalkwijk, *Igreja e Estado no Brasil holandês: 1630-1654*, p. 15.

148 Sessão de 5/11/1823. In: *Diario da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil (1823)*, v. III, p. 357.

149 Sessão de 5/11/1823. In: *Diario da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil (1823)*, v. III, p. 357. Veja também a sequência do discurso, quando Silva Lisboa compara a situação da França com a do Brasil no sentido de ter variedade de seitas. O discurso de Caetano Maria Lopes Gama, Deputado por Alagoas, tem tom semelhante (Sessão de 5/11/1823. In: *Diario da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil [1823]*, v. III, p. 360).

150 Daniel P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, v. I, p. 111-112.

151 Daniel P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, v. I, p. 112.

152 Ver Hermisten M. P. Costa, *A inspiração e inerrância das Escrituras: uma perspectiva reformada, adendo*.

153 Daniel P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, v. I, p. 267.

154 Daniel P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, v. I, p. 268.

155 Daniel P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, v. I, p. 269-270.

156 Ver Daniel P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, v. I, p. 270.

157 Ver Daniel P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, v. I, p. 272.

158 Daniel P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, v. I, p. 272.

159 Daniel P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, v. I, p. 272. Mein engana-se ao afirmar que a oferta de Kidder foi concretizada (John Mein, *A Bíblia e como chegou até nós*, 3ª ed. atual. e amp. Rio de Janeiro: Juerp, 1977, p. 91).

160 James L. Kennedy, *Cincoenta Anos de Methodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1928, p. 13; Eula L. Long, *Do meu velho baú metodista*. São Paulo: Imprensa Metodista do Brasil, 1968, p. 24-25.

161 Carta em Duncan A. Reily, *História documental do Protestantismo no Brasil*, p. 81-82. Veja também José Gonçalves Salvador, *História do Metodismo no Brasil*, v. I, p. 24ss.

162 Cf. Duncan A. Reily, *História documental do Protestantismo no Brasil*, p. 83-84.

163 Carta em Duncan A. Reily, *História documental do Protestantismo no Brasil*, p. 83-84.

164 Simonton, ainda durante os seus estudos no Seminário de Princeton, havia escrito uma carta à Junta Missionária, solicitando o seu envio ao Brasil. No seu *Diário*, em 27/11/1858, registra:

“Finalmente o passo decisivo foi dado. No dia 25 mandei minha proposta formal à Junta de Missões Estrangeiras. Mencionei o Brasil como o campo no qual estaria mais interessado, mas deixei à Junta a decisão final. Irei só. Assim, a incerteza que vem me oprimindo há um ano finalmente terminou. A mão da Providência pode ser evidentemente vista nisto. A ti, ó Deus, confio meus caminhos na certeza de que o Senhor dirigirá meus passos retamente.”

A resposta não tardou, na primeira quinzena de dezembro de 1858, Simonton registra do seu *Diário*, 13/12/1858:

“Tendo na última quarta-feira recebido resposta da Junta, dizendo que tinha sido nomeado missionário, ponho em prática um plano feito

meses atrás (...) enquanto preparo a partida para o campo estrangeiro.”

165 In: Boanerges Ribeiro, *Protestantismo e cultura brasileira*, p. 18.

166 Ashbel Green Simonton, *Diário, 1852-1867*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana/Livraria, O Semeador, 1982, 12/2/1861.

167 Emília V. da Costa, Introdução ao estudo da emancipação política do Brasil. In: Carlos G. Mota, org. *Brasil em perspectiva*, 12ª ed. São Paulo: Difel, 1981, p. 84.

168 Eduardo Hoornaert, *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974, p. 20. Em outro ponto, insiste: “Difícil exagerar a influência negativa da Inquisição sobre a formação de uma Teologia livre e viva no Brasil (...) É fácil imaginar o prejuízo decorrente desta falta de livros, ou melhor, de circulação de livros: não pode haver reflexão propriamente cristã sem espírito crítico, que se propaga pelos escritos. Um cristianismo sem livros se expõe ao perigo de tornar-se um cristianismo divorciado da Teologia, um puro moralismo, um puro formalismo, um instrumento nas mãos dos poderosos” (Eduardo Hoornaert, *et al. História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*, II/1, p. 325-326).

169 José Francisco da Rocha Pombo, *História do Brasil*. Rio de Janeiro: Benjamin Aguila – Editor (s.d.), v. VII, p. 126.

170 Cf. Edwin Emery, *História da imprensa nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Editôra Lidador, Ltda., 1965, p. 24-25.

171 Cf. Eduardo Frieiro, *O diabo na livraria do Cônego; como era Gonzaga?; e outros temas mineiros*, 2ª ed. rev. e aum. São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1981, p. 13,20,24,30,35,55 (ver Boanerges Ribeiro, *Protestantismo no Brasil monárquico, 1822-1888*, p. 16; Antônio C. Villaça, *O pensamento católico no Brasil*, p. 28ss; Antônio G. Mendonça, A “questão religiosa”: conflito igreja vs. Estado e expansão do Protestantismo. In: Antônio Gouvêa Mendonça; Prócoro Velasques Filho, *Introdução ao Protestantismo*, p. 64ss.; Gilberto Freyre, *Ingleses no Brasil*, p. 63ss. Carta do missionário metodista Rev. Justin Spaulding ao Rev. Charles Pittmann datada de 14/12/1841, em apêndice ao livro de José Gonçalves Salvador, *História do Metodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1982, v. I, p. 289-294; Carlos Rizzini, *Hipólito José*

da Costa, p. 110). Calvino dedicou o seu Comentário de Romanos (1539) a Grynaeus, a quem chama de “homem dotado de excelentes virtudes” (ver João Calvino, *Exposição de Romanos*. São Paulo: Parakletos, 1997, Dedicatória).

172 Gilberto Freyre, *Ingleses no Brasil*, p. 64. Aliás, no inventário do Padre Feijó constava a coleção completa dos sermões de Blair (ver Octávio Tarquínio de Sousa, *Diogo Antônio Feijó*, p. 330).

173 Ver também http://en.wikipedia.org/wiki/Hugh_Blair. Acesso em 5/3/15.

174 Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 188. Compare este testemunho com a afirmação de Eduardo Frieiro, *O diabo na livraria do Cônego; como era Gonzaga?; e outros temas mineiros*, p. 19, 31. Veja a lei portuguesa de 16/12/1794 e a sua ratificação, ampliação e aplicação no Brasil. Hipólito José da Costa tece comentários a esse respeito (*Correio Braziliense, ou Armazém Literário* [edição fac-similar], setembro de 1809. São Paulo/Brasília, DF: Imprensa Oficial do Estado/Correio Braziliense, 2001, v. III, p. 339-344). Acredito ser este o mesmo Henry Koster que, em 1816, escreveu à Sociedade Bíblica Britânica solicitando Bíblias para serem distribuídas no Brasil, no que foi atendido, sendo doados 25 “Testamentos portugueses” (quanto à solicitação e atendimento de “certo Henry Koster”, ver Duncan A. Reily, *História documental do Protestantismo no Brasil*, p. 58).

175 In: Paulo Suess, coordenador, *A conquista espiritual da América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992, documento nº 136, p. 751-752.

176 Cf. C. R. Boxer, *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. São Paulo: Editora Nacional/Edusp, 1973, p. 26.

177 Ver Daniel P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, v. II, p. 86ss.

178 Compare as informações de Laurence Hallewell, *O livro no Brasil: sua história*. São Paulo: T. A. Queiroz. Editor/Editora da Universidade de São Paulo: 1985, p. 26 com as de Daniel P. Kidder, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, v. II, p. 87.

179 Trato deste assunto com maior detalhes na série de três artigos: O Protestantismo e a palavra impressa: ensaios introdutórios – Primeira parte. In: *Ciências da religião: História e sociedade*. São Paulo: Programa

de Pós-Graduação em Ciências da religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie (6/2/2008): 123-145; (7/1/2009):119-148; (7/2/2009): 90-115.

180 Laurence Hallewell, *O livro no Brasil: sua história*, p. 12 (veja também Carlos Rizzini, *O livro, o jornal e a tipografia no Brasil*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1988, p. 309-310; *idem*, *O jornalismo antes da tipografia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977, p. 164; Frans L. Schalkwijk, *Igreja e Estado no Brasil holandês 1630-1654*, p. 84-85).

181 “A resposta não tardou e, em 14 de julho do mesmo ano, o Conselho dos XIX informa ter seguido da Câmara de Horn ‘certo Pieter Janszoon que aqui exerceu a profissão de tipógrafo e, por ocasião de sua partida, não se mostrou avesso a ideias de aí introduzir a sua arte, mediante certas condições” (http://www.pernambuco.com/diario/2003/11/10/especialholandes esf195_0.html) (consultado em 1º./8/2008).

182 Barboza Mello julga que esta “explicação” era apenas uma desculpa holandesa para não mandar tipógrafo algum (José Barboza Mello, *Síntese histórica do livro*. Rio de Janeiro: Editora Leitura, S.A., 1972, p. 328). Todavia, Barboza Mello parece ignorar o envio e morte de Pieter Janszoon.

183 Ver http://www.pernambuco.com/diario/2003/11/10/especialholandese sf195_0.html (consultado em 1º/8/2008).

184 Cf. Carlos Rizzini, *Hipólito José da Costa*, p. 71; Carlos Rizzini, *idem*, *O livro, O jornal e a tipografia no Brasil*, p. 310; Nelson Werneck Sodré, *História da imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966, p. 20; José Barboza Mello, *Síntese histórica do livro*, p. 325 (o livro de Hallewell, *O livro no Brasil: sua história*, p. 13, certamente por um erro de revisão, apresenta o mês como sendo julho).

Posteriormente, em outra tentativa, a tipografia teria uma duração efêmera em Pernambuco. O seu início é datado de 28/3/1817, com a impressão de um panfleto de José Luís Mendonça, “Preciso (relato) dos sucessos que tiveram lugar em Pernambuco, desde a faustíssima e gloriosíssima Revolução operada felizmente na Praça do Recife, aos

seis do corrente mês de março, em que o generoso esforço de nossos bravos PATRIOTAS exterminou daquela parte do Brasil o monstro infernal da tirania real”.

Esta impressora “revolucionária” permaneceu até 18 de maio, quando a causa separatista foi considerada perdida. Como era de se esperar, as autoridades do Rio de Janeiro ordenaram que a tipografia fosse fechada e que os tipos fossem remetidos para a capital a fim de serem usados pela Imprensa Oficial, o que foi feito, ainda que não imediatamente (ver fac-símile do panfleto em Carlos Rizzini, *O livro, o jornal e a tipografia no Brasil*, p. 323; Sodré transcreve todo o documento, tornando-se mais fácil a sua leitura (Nelson Werneck Sodré, *História da imprensa no Brasil*, p. 43-44); José Francisco da Rocha Pombo, *História do Brasil*, v. IX, p. 508; L. Hallewell, *O livro no Brasil: sua história*, p. 113-114).

185 Cf. L. Hallewell, *O livro no Brasil: sua história*, p. 20; Marisa Lajolo; Regina Zilberman, *A formação da leitura no Brasil*, 3ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1999, p. 123.

186 Ver Laurence Hallewell, *O livro no Brasil: sua história*, p. 35; Carlos Rizzini, *O livro, o jornal e a tipografia no Brasil*, p. 316-317; *idem*, *O jornalismo antes da tipografia*, p. 171-172; Nelson Werneck Sodré, *História da imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1966, p. 22; Borba de Moraes sugere que “o fato de não terem sido esquecidos os caixões contendo a tipografia” se constitui numa “prova adicional do planejamento da mudança da Corte para o Brasil, e não de uma fuga desordenada” (Ana Maria de A. Camargo; Rubens Borba de Moraes, *Bibliografia da Impressão Régia do Rio de Janeiro*, São Paulo: Edusp/Livraria Kosmos Editora, 1993, v. I, p. XVII). No entanto, Accioly, dispondo de bons argumentos, sustenta a tese de “fuga” da Família Real (ver Hildebrando Accioly, *Os primeiros núncios no Brasil*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial [1949], p. 38-39).

187 Hallewell observa que “dois meses mais tarde, em 26 de julho, o decreto foi emendado por uma declaração de que uma das principais razões para a criação da impressão fora auxiliar a expansão da educação pública” (Laurence Hallewell, *O livro no Brasil: sua história*, p. 36).

188 Laurence Hallewell, *O livro no Brasil: sua história*, p. 36.

189 Cf. Laurence Hallewell, *O livro no Brasil: sua história*, p. 37. Neste mesmo ano, em Londres, Hipólito da Costa escreveria com um misto de ironia e tristeza sobre o estabelecimento tardio da imprensa no Brasil: “O mundo talvez se admirará que eu vá enunciar como uma grande novidade, que se pretende estabelecer uma imprensa no Brasil; mas tal é o fato. Começou o século 19 e ainda os pobres brasileiros não gozavam dos benefícios que a imprensa trouxe aos homens, nem ainda agora lhes seria permitido esse bem, se o Governo, que lho proibia, acossado, na Europa, se não visse obrigado a procurar um asilo nas praias da nova Lusitânia (...) Saiba pois o mundo e a posteridade que no ano de 1808, da Era Cristã, mandou o Governo português, no Brasil, buscar na Inglaterra uma impressão, com os seus apêndiculos necessários; e a remessa que daqui se lhe fez importou em CEM LIBRAS ESTERLINAS!!! Contudo, diz-se que aumentará este estabelecimento, tanto mais necessário, quanto o Governo ali nem pode imprimir as suas ordens para lhes dar suficiente publicidade” (*Correio Braziliense*, outubro de 1808. In: Barbosa Lima Sobrinho, *Antologia do Correio Braziliense*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Cátedra/Instituto Nacional do Livro, 1977, p. 21).

190 Laurence Hallewell, *O livro no Brasil: sua história*, p. 35.

191 Ana Maria de A. Camargo; Rubens Borba de Moraes, *Bibliografia da Imprensa Régia do Rio de Janeiro*: v. I, p. XXX; Dulce P. da Silva; José de Oliveira Reis. Rio de Janeiro: Cidade de. In: *Enciclopédia Mirador Internacional* (1987), v. 18, p. 9.913; Moacir W. de Castro; Antônio de Houaiss, Imprensa. In: *ibid.*, v. 11, p. 6.003; Laurence Hallewell, *O livro no Brasil: sua história*, p. 40; Nelson Werneck Sodré, *História da imprensa no Brasil*, p. 23; Francisco A. de Varnhagen, *História geral do Brasil: antes da sua separação e independência de Portugal*, 4ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1951, v. 5, p. 228; Luiz Waldvogel, *A fascinante história do livro*. São Paulo: União Cultural Editora Limitada (1952), p. 81 (ver fac-símile da primeira página do primeiro nº. em C. Rizzini, *O livro, o jornal e a tipografia no Brasil*, p. 333).

192 Nelson Werneck Sodré, *História da imprensa no Brasil*, p. 23. Veja também Ana Maria de A. Camargo; Rubens Borba de Moraes,

Bibliografia da Impressão Régia do Rio de Janeiro: v. I, p. 6-7.

193 João Armitage, *História do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1981, p. 35.

194 Ana Maria de A. Camargo; Rubens Borba de Moraes, *Bibliografia da Impressão Régia do Rio de Janeiro*: v. I, p. 366.

195 Hipólito José da Costa Pereira Furtado de Mendonça era natural da Colônia do Sacramento, tendo nascido em 25/3/1774. Na juventude partiu para Portugal (1793), onde se formou em leis e filosofia em Coimbra.

196 Esteve preso em Lisboa no período de 1802 a 1805 (ver Alberto Dines, O patrono e seu modelo. In: Hipólito José da Costa. *Correio Braziliense, ou Armazém literário* (edição fac-similar). São Paulo, Brasília, DF: Imprensa Oficial do Estado/Correio Braziliense, 2001, v. 1, p. XXXII).

197 De fato tornara-se maçom em 1799 numa loja da Filadélfia.

198 Hipólito José da Costa casou-se em 7/7/1817 com uma inglesa, Mary Ann Troughton, naturalizou-se inglês, sendo secretário e protegido do Príncipe Augusto Frederico, Duque de Sussex (1773-1843), que era chefe da maçonaria britânica e irmão dos reis Jorge IV e Guilherme IV da Inglaterra (ver C. Rizzini, *O livro, o jornal e a tipografia no Brasil*, p. 341ss.; Luis da Câmara Cascudo em notas ao livro de Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 198-199; Gilberto Freyre, *Ingleses no Brasil*, p. 60; Luiz Waldvogel, *A fascinante história do livro*, p. 85-86). Hipólito da Costa e o Capixaba, Domingos José Martins (1781-1817), fundaram em 1812 a loja maçônica “Lusitana 184” ao Grande Oriente de Londres, sendo os estatutos preparados e impressos por Hipólito (cf. Carlos Rizzini, *O livro, o jornal e a tipografia no Brasil*, p. 303). Domingos Martins foi um maçom extremamente atuante no Brasil (ver Martins, Domingos José. In: Brasil Bandecchi, et. al. [redator], *Nôvo Dicionário de História do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1970, p. 405).

199 Hipólito José da Costa, *Correio Braziliense, ou Armazém literário* (“edição fac-similar”). São Paulo: Imprensa Oficial do Estado; Brasília, DF: Correio Braziliense, 2001, v. I, p. 3-4 (há uma boa coletânea deste jornal, abrangendo o período de 1820-1822, organizada por Sergio

Goes de Paula [Sergio Goes de Paula, organização e introdução, *Hipólito José da Costa*. São Paulo: Editora 34, 2001, 656p.]. No entanto, a antologia mais completa é a já citada nestas páginas: Barbosa Lima Sobrinho, *Antologia do Correio Braziliense*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Cátedra/Instituto Nacional do Livro, 1977. Todavia, esta encontra-se esgotada).

200 Moacir W. de Castro; Antônio de Houaiss, Imprensa In: *Enciclopédia Mirador Internacional* (1987), v. 11, p. 6.003; Nelson Werneck Sodré, *História da imprensa no Brasil*, p. 24. Como observa Southey (1774-1843), os portugueses eram menos liberais que os espanhóis, por isso não toleravam a imprensa no Brasil (Robert Southey, *História do Brasil*. São Paulo/Belo Horizonte: Itatiaia; Edusp, 1981, v. II, p. 394).

201 Cf. C. Rizzini, *O livro, o jornal e a tipografia no Brasil*, p. 345.

202 Gilberto Freyre, *Ingleses no Brasil*, p. 60.

203 “O exemplar custava no Rio de Janeiro, ao tempo da Independência, 1.280 réis R^{p} uma exorbitância, quase o preço de uma arroba de açúcar mascavo colocado no porto de Londres em 1808” (Sergio Goes de Paula, organização e introdução, *Hipólito José da Costa*. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 18).

204 Henry Koster (? - c. 1820) comenta – a sua obra foi publicada em 1816 –, que “não é geralmente sabida a existência de três ou quatro publicações portuguesas em Londres (certamente referia-se aos jornais: O Correio Braziliense, o Investigador português na Inglaterra, Reflexões sobre o Correio Braziliense). Uma é proibida de circular no Brasil (O Correio Braziliense) e ouvi dizer que o mesmo se passa com as demais (?). Sendo principalmente lidas pelos brasileiros, estão em toda parte não obstante a proibição (proibições: 17/9/1811; 2/3/1812; 25/6/1817). Tenho-as visto nas mãos de civis, militares e eclesiásticos e essas autoridades falam publicamente nelas. Dizem que o Regente as lê também e, às vezes, diverte-se com as invectivas contra as pessoas poderosas” (Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 198). De fato, havia muitos boatos e piadas no Brasil a respeito da influência do Correio Braziliense sobre as autoridades brasileiras (ver Mecenas Dourado, *Hipólito da Costa e o “Correio Braziliense”*. Rio de

Janeiro: Biblioteca do Exército, 1957, v. I, p. 263ss.; Sergio Goes de Paula, organização e introdução, *Hipólito José da Costa*, p. 19ss.).

205 No derradeiro número, no “*Annuncio aos Leitores do Correio Braziliense*”, escreveu: “Deixará pois o Correio Braziliense de imprimir-se mensalmente; e só sim todas as vezes que se oferecer matéria, sobre que julgemos dever dar a nossa opinião, a bem da nossa pátria; e houver ocasião oportuna de fazer as remessas, que pela incerteza das saídas dos paquetas e navios, inutilizam a pontualidade da publicação mensal de um periódico, cujo escopo é unicamente o Brasil; e aonde não pode chegar com regularidade de tempo” (Hipólito José da Costa, *Correio Braziliense, ou Armazém literário* [“edição fac-similar”]. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado; Brasília, DF: Correio Braziliense, 2001-2002, v. XXIX, p. 623).

206 Nelson Werneck Sodré, *História da imprensa no Brasil*, p. 32-33.

207 Varnhagen, por exemplo, diz: “Não cremos que nenhum estadista concorresse mais para preparar a formação no Brasil de um império constitucional do que o ilustre redactor do Correio Braziliense” (Francisco A. de Varnhagen, *História geral do Brasil: antes da sua separação e independência de Portugal*, v. 5, p. 232. De igual modo pensa Rizzini [ver C. Rizzini, *O livro, o jornal e a tipografia no Brasil*, p. 348 e 364, entre outras]). Ver também Barbosa Lima Sobrinho, *Hipólito da Costa e o Correio Braziliense*. In: Hipólito José da Costa, *Correio Braziliense, ou Armazém literário* (“edição fac-similar”), v. I, p. IX-XVI.

208 Ver Laurence Hallewell, *O livro no Brasil: sua história*, p. 34; Nelson Werneck Sodré, *História da imprensa no Brasil*, p. 28ss., 36ss.; Francisco A. de Varnhagen, *História geral do Brasil: antes da sua separação e independência de Portugal*, v. 5, p. 230; Luis da Câmara Cascudo em notas ao livro de Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 198, nota 15 (Sodré indica o mês de julho, Varnhagen o mês de junho e Cascudo o mês de fevereiro para o início da circulação do jornal. O fato deste jornal ter totalizado 92 números, sendo a sua edição mensal, compondo 23 volumes, conforme informa Rodolfo Garcia, citado por Luis da Câmara Cascudo em notas ao livro de Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 198, parece indicar o mês de julho como sendo o do início da publicação do referido periódico).

209 Ana Maria de A. Camargo; Rubens Borba de Moraes, *Bibliografia da Imprensa Régia do Rio de Janeiro*, v. I, p. 270.

210 Laurence Hallewell, *O livro no Brasil: sua história*, p. 45. Quanto a outros boatos a respeito do seu assassinato, ver C. Rizzini, *O livro, o jornal e a tipografia no Brasil*, p. 374.

211 C. Rizzini, *O livro, o jornal e a tipografia no Brasil*, p. 374.

212 Algumas dessas datas são prováveis, sem que haja documentação comprobatória suficiente; justamente por isso há divergências entre os diversos autores. Além disso, há também, em alguns casos, a dificuldade de se estabelecer se o que houve em alguns países foi a impressão xilográfica ou tipográfica.

213 Ou 1535 (cf. José Barboza Mello, *Síntese histórica do livro*, p. 267ss.).

214 Sendo impresso o primeiro livro em 1584 (ver José Barboza Mello, *Síntese histórica do livro*, p. 280; Carlos Rizzini, *Hipólito José da Costa*, p. 70).

215 Compare: Laurence Hallewell, *O livro no Brasil: sua história*, p. 10 com Maxime Haubert, *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras/Círculo do Livro, 1990, p. 213.

216 Carlos Rizzini, *Hipólito José da Costa*, p. 70.

217 Nelson Werneck Sodré, *História da imprensa no Brasil*, p. 21.

218 Boanerges Ribeiro, *Protestantismo no Brasil monárquico, 1888-1889*, p. 61.

219 Boanerges Ribeiro, *Protestantismo no Brasil monárquico, 1888-1889*, p. 64. Veja também Eduardo C. Pereira, *O problema religioso na América Latina*. São Paulo: Empresa Editora Brasileira (1920), p. 392ss.

220 Boanerges Ribeiro, *Protestantismo no Brasil monárquico, 1888-1889*, p. 50. O viajante Henry Koster, que esteve em Pernambuco em 1809, residindo no Brasil alguns anos, registrou em 1816 algumas observações interessantes:

“Todos os escravos no Brasil seguem a religião dos seus amos, e não obstante o abuso que existe na Igreja Católica dessa região, tais são os efeitos benéficos da religião cristã que esses filhos adotivos são por ela melhorados em grau infinito, e o escravo que atende a estrita observância do cerimonial religioso é, invariavelmente, um servidor ótimo. Os africanos importados de Angola são batizados em lotes,

antes que deixem suas praias, e quando chegam ao Brasil ensinam-lhes as orações da igreja e os deveres da religião a qual pertencem. O signo da Coroa Real que trazem no peito indica que já passaram pela cerimônia do batismo e que também os direitos reais foram pagos por eles.

“Os negros importados de outras regiões da costa d’África chegam ao Brasil pagãos e antes da cerimônia do batismo é preciso ensinar-lhes algumas orações, para o que é dado o prazo de um ano a um professor, depois do que é obrigado a apresentar o escravo na igreja paroquial. Essa lei não é estritamente cumprida quanto ao tempo mas não é, de maneira alguma, esquecida. A religião do amo ensina que ele será extremamente culpado consentindo que seu escravo permaneça herético, e os brasileiros e portugueses têm profundo sentimento religioso para que negligenciem um dos mandamentos da igreja. O próprio escravo deseja ser cristão porque seus companheiros, em cada rixa ou pequenina discussão com ele, terminam seus insultos com oprobriosos epítetos, com o nome de pagão! O negro não batizado sente que é um ser inferior e mesmo não podendo calcular o valor que os brancos dão ao batismo, deseja que o estigma que o mancha seja lavado, ansioso de ser igual aos camaradas. Os africanos há longo tempo importados estão imbuídos do sentimento católico e parecem esquecer que já tiveram eles próprios posição semelhante. Os escravos não são convidados para o batismo. Seu ingresso na Igreja Católica é tratado como uma cousa em curso. Não são considerados como membros da sociedade mas como animais brutos, até que sejam levados em massa a confessar seus pecados e receber os sacramentos” (Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 392-393).

“Não duvido que o sistema de batizar os negros recém-importados provenha mais do primitivo fanatismo português do que de algum plano político, mas tem produzido efeitos benéficos. Os escravos se tornaram mais tratáveis, melhores homens e mulheres, servos mais obedientes. Ficaram sob a direção do Clero, e embora não hajam retirado maiores vantagens com sua adesão ao grêmio da igreja, é um grande elemento de poder que existe sobre a escravaria.

“A introdução da religião cristã entre os escravos não prestou maior serviço do que modificar o homem relativamente ao tratamento das mulheres e a conduta dessas últimas.”

(Henry Koster, *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 393).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N.; VISALBERGHI, A. *Historia de la Pedagogía*. Nova reimpr., México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 2ª. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. 3ª. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

AGASSIZ, Luiz; AGASSIZ, Elizabeth C. *Viagem ao Brasil 1865-1866*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

AGOSTINHO, *Letters*. In: Philip Schaff, ed. *Nicene And Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. (First series), 2ª. ed. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995.

AGOSTINHO. *A doutrina cristã*. São Paulo: Paulinas, 1991.

AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*. São Paulo: Paulus, 1998, 3 v.

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 6), 1973.

AGOSTINHO. *On The Gospel of St. John*. Philip Schaff, ed. *Nicene And Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. (First series), 2ª. ed. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995.

AGOSTINHO. *Solilóquios*. São Paulo: Paulinas, 1993.

ALBERIGO, Giuseppe, org. *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995.

ALEXANDER, Archibald, Collected and edited. *Biographical Sketches of the Founder and Principal Alumni of the Log*

College. Filadélfia: Presbyterian Board of Publication, [s.d.].

ANDERSON, J. Notas ao comentário de Calvino. In: CALVINO, J. *O livro dos Salmos*. São Paulo: Parakletos, 1999, v. 2.

ANDERSON, William K. dir. *Espírito e mensagem do Protestantismo*. São Paulo: Junta Geral de Educação Cristã da Igreja Metodista do Brasil, 1953.

ANDRADE, Antônio A. Banha de. *A Reforma Pombalina dos estudos secundários no Brasil*. São Paulo: Saraiva; Editora da Universidade de Brasília, 1978.

ANGLADA, Paulo R. B. A Confissão de Fé de Westminster é realmente Calvinista?: uma avaliação crítica de “A modificação puritana da Teologia de Calvino”, de R. T. Kendall. In: *Fides Reformata*. (3/2) (1998), 5-24.

ANGLADA, Paulo R. B. A doutrina reformada da autoridade suprema das Escrituras. In: *Fides Reformata*. 2/2 (1997), 115-128.

ANGLADA, Paulo. *O princípio regulador do culto*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas (1998).

ANGUS, Joseph. *História, doutrina e interpretação da Bíblia*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1971.

AQUINA, Thomas. “Summa Theologica”, *The Master Christian Library*, Versão 8.0 [CD-ROM]. Albany, OR: Ages Software, 2000, v. 1.

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. 2ª. ed. Porto Alegre; Caxias do Sul, RS: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Livraria Sulina Editora; Universidade de Caxias do Sul, 1980.

AQUINO, Tomás de. *Súmula contra os gentios*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 8), 1973.

ARCHER, Jr., Gleason L. *Merece confiança o Antigo Testamento: panorama de introdução*. São Paulo: Vida Nova, 1974.

ARCHIBALD, Alexander. *Thoughts on Religious Experience*. 3^a. ed. (reimpr.). Carlisle, Pennsylvania: Banner of Truth Trust, 1989.

ARIÈS, Philippe. A história das mentalidades. In: LE GOFF, Jacques, org. *A História nova*. 4^a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001 (2^a. tiragem).

ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger, orgs. *História da vida privada: da Renascença ao século das luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, v. 3.

ARISTÓTELES, *Tópicos*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. IV), 1973.

ARISTÓTELES. *A ética*. (Ética a Nicômaco). Rio de Janeiro: Edições de Ouro (s.d.).

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 4), 1973.

ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 4), 1973.

ARMITAGE, João. *História do Brasil: desde a chegada da família de Bragança, em 1808, até a abdicação de D. Pedro I, em 1831, compilada à vista dos documentos públicos e outras fontes originais formando uma continuação da História do Brasil, de Southey*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1981.

ARMSTRONG, Hayward. *Bases da educação cristã*. Rio de Janeiro: Juerp, 1992.

ARON, Raymond. *Estudos políticos*. 2^a. ed. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ASPEY, Albert. *Por este caminho*. Porto: Edição do Sínodo da Igreja Evangélica Metodista Portuguesa, 1971.

ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Abril Cultural (obras primas), 1978.

ASSIS, Machado de. *Obras completas de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc. 1959 (Crônicas, v. 2), v. 23.

ATKINSON, James. *Lutero y el Nacimiento del Protestantismo*. 2^a. ed. Madri: Alianza Editorial, 1987.

AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.

BAALEN, J. K. Van. *O caos das seitas*. 3^a. ed. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1977.

BACON, Francis. *Novum Organum*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 13), 1973.

BAINTON, Roland H. *Erasmus da cristandade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1988).

BAINTON, Roland H. *Here I Stand: A Life of Martin Luther*. Nova York: Menter Books (c. 1950).

BAINTON, Roland H. *Martin Lutero*. 3^a. ed. México: Ediciones CUPSA, 1989.

BAINTON, Roland H. *The Reformation of the Sixteenth Century*. Boston, Massachusetts: Beacon Press, 1985 (enlarged editon).

BAIRD, Charles W. *A liturgia reformada: ensaio histórico*. Santa Bárbara D'Oeste, SP: Socep, 2001.

BALZ, Horst; SCNHEIDER, Gerhard, org. *Exegetical Dictionary of New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1978-1980.

BANDECCHI, Brasil, et al. (redator). *Novo Dicionário de História do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1970.

BARBOSA, Rui. *O Papa e o Concílio*. (Versão e Introdução de Rui Barbosa da obra de Janus), 3^a. ed. Rio de Janeiro: Elos (s.d.), 2 v.

BARCLAY, William. *El Nuevo Testamento Comentado*. Buenos Aires: La Aurora, 1973.

BARTH, Karl. *A Palavra de Deus e a palavra do homem*. São Paulo: Novo Século, 2004.

BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. 3^a. ed. Edimburgo: T. & T. Clark Limited, 1975.

BARTH, Karl. *Esboço de uma dogmática*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

BARTH, Karl. *La Oración*. Buenos Aires: La Aurora, 1968.

BARTH, Karl. *La Proclamacion del Evangelio*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1969.

BARTH, Karl. *The Faith of the Church: A Commentary on the Apostle's Creed According to Calvin's Catechism*. Great Britain: Fontana Books, 1960.

BARTOLI, Adolfo. *Os precursores do Renascimento*. São Paulo: Editora Parma, Ltda., 1983.

BASTIAN, Jean-Pierre. *Historia del Protestantismo en América Latina*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1990.

BASTOS, Celso Ribeiro. *Curso de Direito Constitucional*. 11^a. ed. São Paulo: Saraiva, 1989.

BATTLES, Matthew. *A conturbada história das bibliotecas*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.

BAUER, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament*. 5^a. ed. Chicago: The Chicago Press, 1958.

BAVINCK, Herman. *Our Reasonable Faith*. 4^a. ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1984.

BAVINCK, Herman. *Teologia sistemática*. Santa Bárbara d'Oeste, SP: Socep, 2001.

BEER, Max. *História do Socialismo e das Luctas Sociaes*. São Paulo: Culturas Brasileiras (s.d.), 2 v.

BENTON, William, org. *Enciclopédia Barsa*. Rio de Janeiro; São Paulo: Encyclopaedia Britannica Editores, 1967.

BENTZEN, A. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 1968, 2 v.

BERDIAEFF, N. *Uma nova Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936.

BERGE, Damião. *O Logos Heraclítico: introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.

BERGER, Paulo. *A tipografia no Rio de Janeiro - impressores bibliográficos 1808-1900*. Rio de Janeiro: Cia. Industrial de Papel Pirahy, 1984.

BERKELEY, G. *Três diálogos entre Hílas e Filonous*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 22), 1973.

BERKHOF, Hendriksus. *La Doctrina del Espiritu Santo*. Buenos Aires: Junta de Publicaciones de las Iglesias Reformadas; Editorial La Aurora (1969).

BERKHOF, L. *A História das doutrinas cristãs*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1992.

BERKHOF, L. *Introduccion a la Teologia Sistemática*. Grand Rapids, Michigan: The Evangelical Literature League, © 1932.

BERKHOF, L. *Teologia sistemática*. Campinas, SP: Luz para o Caminho, 1990.

BERKOUWER, G. C. *A pessoa de Cristo*. São Paulo: Aste, 1964.

BERKOUWER, G. C. *Man: The Imagem of God*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1984 (reimpr.).

BERLIN, I. O problema de Maquiavel. In: *Curso De introdução à Ciência política*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1982.

BEZA, Theodore. "Life of John Calvin", *John Calvin Collection*. [CD-ROM] (Albany, OR: Ages Software, 1998).

BEZA, Theodore. Life of John Calvin. In: *Tracts and treatises on the Reformation of the Church*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1958, 3 v.

BIAGIOLI, Mario. *Galileu, Cortesão: a prática da Ciência na cultura do absolutismo*. Porto: Porto Editora, 2003.

BIÉLER, André. *A força oculta dos protestantes*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999.

BIÉLER, André. *O humanismo social de Calvino*. São Paulo: Edições Oikoumene, 1970.

BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Calvino*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

BINZER, Ina von. *Os meus romanos: alegrias e tristezas de uma educadora alemã no Brasil*. 5ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

BLACKHAM, H. J., coord. *Objecções ao Humanismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

BLAUG, Mark. *História do pensamento econômico*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990, 2 v.

BLAUW, Johannes. *A natureza missionária da Igreja*. São Paulo: Aste, 1966.

BLOCH, Ernst. *Entremundos en la Historia de la Filosofía*. Madri: Taurus Ediciones, 1984.

BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. 2^a. ed. Lisboa: Edições 70 (1987).

BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou, O ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BOBBIO, Norberto, et. al. org. *Dicionário de política*. 6^a. ed. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1994, 2 v.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. 3^a. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

BOETTNER, Loraine. *Catolicismo Romano*. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1985.

BOGARDUS, Emory S. *A evolução do pensamento social*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, S.A., 1965.

BOICE, James M. org. *O alicerce da autoridade bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 1982.

BOISACQ, Émile. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*. Heidelberg; Paris: Carl Winter's; Librairie C. Klincksieck, 1916, v. 2, p. 385.

BOISSET, Jean. *História do Protestantismo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1971 (Coleção "Saber atual").

BONASSIE, Pierre. *Dicionário de História Medieval*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.

BONAVIDES, Paulo; ANDRADE, Paes de. *História Constitucional do Brasil*. 3^a. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

BOND, Douglas. *A poderosa fraqueza de John Knox*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2011.

BONHOEFFER, D. *Resistência e submissão*. 2^a. ed. Rio de Janeiro; Porto Alegre, RS: Paz e Terra; Sinodal, 1980.

BONHOEFFER, Dietrich. *Orando com os Salmos*. Curitiba, PR: Encontro Editora, 1995.

BOOTH, Abraham. *Somente pela graça*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1986.

BORGEAUD, Charles. *Historie de l'Université de Genève: L'Académie de Calvin – 1559-1798*. Genève: Georg & Co: Libraires de L'Université, 1900.

BORNHEIM, Gerd A. org. *Os filósofos pré-socráticos*. 3ª. ed. São Paulo: Cultrix, 1977.

BOUNDON, Raymond; BOURRICAUD, François. *Dicionário crítico de Sociologia*. São Paulo: Ática, 1993.

BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da Ciência*. São Paulo: Unesp, 2004.

BOUWSMA, William J. *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait*. Nova York; Oxford: Oxford University Press, 1988.

BOXER, C. R. *A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70 (1981).

BOXER, C. R. *O Império colonial português*. Lisboa: Edições 70 (1977).

BOXER, C. R. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola. 1602-1686*. São Paulo: Editora Nacional; Edusp, 1973.

BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W., org. *Dogmática cristã*. São Leopoldo, RS: Sinodal, v. 1, 1990.

BRAGA, Erasmo; GRUBB, Kenneth G. *The Republic of Brasil*. Nova York: World Dominion Press, 1932.

BRAGA, Henriqueta R. F. *Música sacra evangélica no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Kosmos Editora (1961).

BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo: séculos 15 e 18. Vol. 1 – As estruturas do cotidiano*. São Paulo: Martins Fontes (reimpressão), 1997.

BRAUDEL, Fernand. *Gramática das civilizações*. 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1977-1978.

BRIGGS, Asa. *História Social da Inglaterra*. Lisboa: Editorial Presença, 1998.

BROMILEY, Geoffrey W. General Editor. *The International Standard Bible Enciclopedia*. 2ª. ed. Grand Rapids, Michigan: WM. Eerdmans Publishing Co. 1980.

BROWN, Colin, org. ger. *Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1981-1983.

BROWN, Colin. *Filosofia e fé cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1983.

BRUCKBERGER, Padre R. L. *A República Americana*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1960.

BUENO, Francisco da Silveira. *Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa*. São Paulo: Saraiva, 1965.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

BURKE, Peter, org. *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992.

BURKE, Peter. *A revolução francesa da historiografia: a Escola dos Annales, 1929-1989*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991.

BURKE, Peter. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992, p. 7-37.

BURKE, Peter. *As fortunas d'O cortesão: a recepção europeia ao cortesão de Castiglione*. São Paulo: Editora da

Unesp, 1997.

BURKE, Peter. *O renascimento italiano: cultura e sociedade na Itália*. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.

BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento: de Gutenberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

BURKE, Peter; PORTER, Roy, orgs. *História social da linguagem*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp; Cambridge, 1997.

BURKE, Peter; PORTER, Roy, orgs. *Linguagem, indivíduo e sociedade: história social da linguagem*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

BÜSCHSEL, Herman M. F. *Istorew*. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. org. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982 (reimpr.), v. 3, p. 391-396.

BUSWELL, James O. *A Systematic Theology of the Christian Religion*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, © 1962.

BUTTRICK, George A. Editor. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nova York: Abingdon Press, 1962.

CAIRNS, Earle E. *God and Man in Time: A Christian Approach to Historiography*. Grand Rapids, Michigan: Baker, 1979.

CAIRNS, Earle E. *O Cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1984.

CALHOUN, David B. *Princeton Seminary: Faith & Learning - 1812-1868*. Carlisle, Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1996.

CALMON, Pedro. *Introdução ao Diário da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil (1823)*. (Edição fac-similar). Brasília, DF: Senado Federal, 1973, 3 v.

CALVIN, Jean. *L'Institution Chrétienne*. Genève: Labor et Fides, 1955.

CALVIN, John. "Commentary on Seneca's de Clementia", *John Calvin Collection*. [CD-ROM] (Albany, OR: Ages Software, 1998).

CALVIN, John. *Calvin*, Textes Choisis par Charles Gagnebin, Egloff, Paris, © 1948.

CALVIN, John. *Calvin's Commentaries*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1996 (reimpr.), 22 v.

CALVIN, John. *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1981 (reimpr.), v. 1.

CALVIN, John. *Commentary on the Book of Psalms*, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House (Calvin's Commentaries, v. VI/4), 1996 (reimpr.).

CALVIN, John. *Golden Booklet of the True Christian Life*. 6^a. ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1977.

CALVIN, John. *John Calvin Collection*. [CD-ROM] (Albany, OR: Ages Software, 1998).

CALVIN, John. *Letters of John Calvin*. Selected from the Bonnet Edition. Edimburgo: The Banner of Truth Trust, 1980.

CALVINO, João. *A verdadeira vida cristã*. São Paulo: Novo Século, 2000.

CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1984 (resumo feito por J. P. Wiles).

CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã: edição especial com notas para estudo e pesquisa*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, 4 v.

CALVINO, João. *As Institutas*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985-1989.

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

CALVINO, João. *Efésios*. São Paulo: Parakletos, 1998.

CALVINO, João. *Exposição de 1Coríntios*. São Paulo: Parakletos, 1996.

CALVINO, João. *Exposição de 2Coríntios*. São Paulo: Parakletos, 1995.

CALVINO, João. *Exposição de Hebreus*. São Paulo: Parakletos, 1997.

CALVINO, João. *Exposição de Romanos*. 2^a. ed. São Paulo: Parakletos, 2001.

CALVINO, João. *Exposição de Romanos*. São Paulo: Parakletos, 1997.

CALVINO, João. *Exposição de Romanos*. São Paulo: Parakletos, 1997.

CALVINO, João. *Gálatas*. São Paulo: Parakletos, 1998.

CALVINO, João. *O livro dos Salmos*. São Paulo: Parakletos, 1999-2001, 3 v.

CALVINO, Juan. Breve Tratado Sobre La Santa Cena. In: *Tratados breves*. Buenos Aires; México: La Aurora; Casa Unida de Publicaciones, 1959.

CALVINO, Juan. Catecismo de la Iglesia de Ginebra. In: *Catecismos de la Iglesia Reformada*. Buenos Aires: La Aurora, 1962.

CALVINO, Juan. *Institución de la Religión Cristiana*. Buenos Aires: La Aurora (1958) (Obras Clasicas de la Reforma, v. 15 e 16), 2 v.

CALVINO, Juan. *Respuesta al Cardeal Sadoletto*. 4^a. ed. Barcelona: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1990.

CALVINO, Juan. *Sermões Sobre Job*. Jenison, Michigan: T.E.L.L., 1988.

CALVINO, Juan. *Sermões Sobre a Obra Salvadora de Cristo*. Jenison, Michigan: T.E.L.L., 1988.

CAMARGO, Ana Maria de A.; MORAES, Rubens Borba de. *Bibliografia da Imprensa Régia do Rio de Janeiro*. São Paulo: Edusp; Livraria Kosmos Editora, 1993.

CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

CAMPANELLA, T. *A cidade do sol*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 12), 1973.

CAMPANHOLE, Adriano; CAMPANHOLE, Hilton L. *Constituições do Brasil*. 10^a. ed. São Paulo: Editora Atlas, 1989.

CANOCZY, Alexandre. *The Young Calvin*. Filadélfia: The Westminster Press, 1987.

CARDIER, Jean. Prefácio à edição francesa: Jean Calvin, *L'Institution Chrétienne*. Genève: Labor et Fides, 1955, v. 1.

CARNAXIDE, Visconde de. *O Brasil na administração pombalina*. 2^a. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional; MEC, 1979.

CARR, E. Hallet. *O que é História?* 3^a. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996 (7^a. reimpressão).

CARSON, D. A. *O Deus amordaçado: o Cristianismo confronta o pluralismo*. São Paulo: Shedd Publicações, 2013.

CARSON, John L.; HALL, David W. org. *To Glory and Enjoy God: A Commemoration of the 350th Anniversary of the Westminster Assembly*. Carlisle, Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1994.

CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CARVALHO, Laerte Ramos de. *As Reformas Pombalinas da Instrução Pública*. São Paulo: Edusp; Saraiva, 1978.

CARVALHO, Rômulo de. *História do ensino em Portugal*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1986).

CASINI, Paolo. *Newton e a consciência europeia*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992.

CASSIRER, Ernst. *Antropologia filosófica*. 2^a. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

CERNI, Ricardo. *Historia del Protestantismo*. 2^a. ed. corregida. Edimburgo: El Estandarte de la Verdad, 1995.

CERTEAU, Michel De. *A escrita da História*. 2^a. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CHAFER, L. S. *Teologia sistematica*. Dalton, Georgia: Publicaciones Españolas, 1974.

CHAMPLIN, R. N.; BENTES, J. M. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. São Paulo: Candeia, 1991.

CHAMPLIN, Russel N. *O Novo Testamento interpretado*. Guaratinguetá, SP: A Voz Bíblica (s.d.).

CHANTAL, Suzanne. *A vida quotidiana em Portugal ao tempo do terremoto*. Lisboa: Editora Livros do Brasil, 2005.

CHAPMAN, Colin. *O Cristianismo no banco dos réus*. São Paulo: Vida Nova, 1978.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Ciência e Cristo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

CHARLE, Christophe; VERGER, Jacques. *História das Universidades*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

CHÂTEAU, Jean, *et al. Os grandes pedagogistas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

CHERMAN, Alexandre. *Sobre os ombros de gigantes: uma história da física*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia*. 5ª. ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1974.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas: de Maquiavel a nossos dias*. 3ª. ed. Rio de Janeiro; Brasília, DF: Agir; Editora Universidade de Brasília, 1982.

CHIAVENATO, Idalberto. *Teoria geral da administração*. 3ª. ed. São Paulo: McGraw-Hill, 1987.

CHINIQUY, Charles. *Cinquenta anos da Igreja Católica Apostólica Romana*. São Paulo: (s/editora), impresso na Gráfica Bentivegna, 1947.

CHINIQUY, Charles. *O padre, a mulher e o confessionário*. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Federação Espírita Brasileira, 1942.

CIVITA, Victor, org. *História das civilizações*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

CLARK, Gordon H. *Uma visão cristã dos homens e do mundo*. Brasília, DF: Monergismo, 2013.

CLOUSE, Robert G.; PIERARD, Richard V.; YAMAUCHI, Edwin M. *Dois reinos - a igreja e a cultura interagindo ao longo dos séculos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

Código de Direito Canônico. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

COLEÇÃO CARVALHOSA - Relatórios pastorais, 1866-1875. (Fonte manuscrita.)

COLLINGWOOD, R. G. *A ideia de história*. Lisboa: Editorial Presença (s.d.).

COLLINGWOOD, R. G. *Ciência e Filosofia: a ideia de natureza*. 5ª. ed. Lisboa: Editorial Presença (1986).

COLSON, Charles; PEARCEY, Nancy. *O cristão na cultura de hoje*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2006.

COMÊNIO, João Amós. *Didáctica magna*. 3ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1985).

CONCEIÇÃO, José Manoel da. *Sentença de excomunhão e sua resposta*. Rio de Janeiro: Typographia Perseverança, 1867.

CONDREN, Conal. Marsílio e Maquiavel. In: FITZGERALD, Ross (org.). *Pensadores políticos comparados*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1983, p. 93-109.

CONN, Harvie M. *Teologia Contemporanea en el Mundo*. Grand Rapids, Michigan: Subcomisión Literatura Cristiana de la Iglesia Cristiana Reformada (s.d.).

CONNER, W. T. *Doctrina Cristiana*. 4ª. ed. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1978.

CONNOR, James A. *A bruxa de Kepler: a descoberta da ordem cósmica por um astrônomo em meio a guerras religiosas, intrigas políticas e julgamento por heresia de sua mãe*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

COPÉRNICO, N. *As revoluções dos orbes celestes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1984).

CORBETT, James A. *Historia de los Papas*. Buenos Aires: Editorial Paidós (1975).

COROMINAS, J. *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*. Madri: Editorial Gredos, © 1954.

CORVISIER, André. *História moderna*. 2ª. ed. São Paulo; Rio de Janeiro: Difel, 1980.

COSTA, Emília V. da. Introdução ao estudo da emancipação política do Brasil. In: Carlos G. Mota, org. *Brasil em*

Perspectiva. 12^a. ed. São Paulo: Difel, 1981.

COSTA, Hermisten M. P. *As questões sociais e a Teologia contemporânea*. São Paulo: 1986. (Trabalho mimeografado.)

COSTA, Hermisten M. P. da. *A interpretação da realidade e a pregação reformada: Teologia, Epistemologia e Práxis*. São Paulo: 2010
(http://www.mackenzie.br/publicacoes_diretor_est.html)
(acessado em 25.01.10).

COSTA, Hermisten M. P. da. A propósito dos 300 anos da morte de Vieira: reflexões fortuitas sobre a sua vida e obra. In: *Fides Reformata*. São Paulo: Centro de Pós-Graduação Andrew Jumper, II/2 (1997): 35-60.

COSTA, Hermisten M. P. da. *A Reforma calvinista e a educação: anotações introdutórias*. In: *Fides Reformata (Edição Especial: educação)*. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, 13/2 (2008): 25-48.

COSTA, Hermisten M. P. da. *A tua Palavra é a verdade*. 2^a. ed. Brasília, DF: Monergismo, 2012.

COSTA, Hermisten M. P. da. O Protestantismo e a palavra impressa: ensaios introdutórios – Primeira parte. In: *Ciências da religião: História e sociedade*. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Ciências da religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie (6/2/2008): 123-145.

COSTA, Hermisten M. P. da. O Protestantismo e a palavra impressa: ensaios introdutórios – Segunda parte. In: *Ciências da religião: História e sociedade*. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Ciências da religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie (7/1/2009): 119-148.

COSTA, Hermisten M. P. da. O Protestantismo e a palavra impressa: ensaios introdutórios – Final. In: *Ciências da religião: História e sociedade*. São Paulo: Programa de Pós-

Graduação em Ciências da religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie (7/2/2009): 90-115.

COSTA, Hermisten M. P. A Ciência e a sua “autonomia”: Ciência ou fé?: rompendo em fé com a fé. In: *Ciências da religião: História e sociedade*. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Ciências da religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie (8/1/2010): 61-97. (<http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/1458/2379>). (Consultado em 21.2.2015.)

COSTA, Hermisten M. Pereira da. *A piedade obediente de Calvino: Teologia e vida*. In: *Fides Reformata*. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, 13/1 (2008): 71-86.

COSTA, Hermisten M. Pereira da. O conceito de “fé explícita” e a educação: uma perspectiva reformada – ensaio introdutório. São Paulo, 2004, 49p (*trabalho não publicado*).

COSTA, Hermisten M. Pereira da. *O que é Calvinismo*. São Paulo, 2007. (http://www.mackenzie.br/publicacoes_diretor_est.html) (acessado em 25.1.2010).

COSTA, Hermisten M. P. *A influência da Constituição de 1824 na implantação do Protestantismo no Brasil*. São Bernardo do Campo, SP. (Dissertação defendida na Umesp em 1999.)

COSTA, Hermisten M. P. *A inspiração e inerrância das Escrituras*. 2ª. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008.

COSTA, Hermisten M. P. Costa. Teologia hoje: bíblica ou ideológica? In: *Brasil presbiteriano*, julho/1984, p. 3.

COSTA, Hermisten M. P. *Creio*. São Paulo: Parakletos, 2002.

COSTA, Hermisten M. P. da. A propósito dos 300 anos da morte de Vieira: reflexões fortuitas sobre a sua vida e obra. In:

Fides Reformata. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, 2/2 (1997) 35-60.

COSTA, Hermisten M. P. da. *A inspiração e inerrância das Escrituras: uma perspectiva reformada*. 2ª. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008.

COSTA, Hermisten M. P. da. A Reforma Protestante. In: Vários. *O pensamento de João Calvino*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2000 (Série Colóquios; vol. 2), p. 13-113.

COSTA, Hermisten M. P. da. *A Reforma, a fé e o homem*. São Paulo, 2007.
(http://www.mackenzie.br/publicacoes_diretor_est.html)
(acessado em 25.01.10)

COSTA, Hermisten M. P. da. *Calvino como intérprete das Escrituras*: disponível como anexo. In: http://www.monergismo.com/textos/livros/Oseias-Comentario-livro_Joao_Calvino.pdf (consulta feita em 28/1/2009).

COSTA, Hermisten M. P. da. *Calvino de A a Z*. São Paulo: Editora Vida, 2006.

COSTA, Hermisten M. P. da. *Efésios - O Deus bendito*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

COSTA, Hermisten M. P. da. *Fundamentos da Teologia reformada*. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

COSTA, Hermisten M. P. da. *Heteronomia: a autonomia teológica*. In: *Brasil presbiteriano*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, agosto de 2008, p. 5.

COSTA, Hermisten M. P. da. Introdução à ética pessoal e social de Calvino. In: SABINO, Felipe,org. *Calvino: mestre da igreja*. Brasília, DF: Monergismo, 2009, p. 237-281.

COSTA, Hermisten M. P. da. *Introduciendo el Pensamiento de Calvino*. Chile, 2008

(<http://www.calvino500.cl/introduciendo%20pensamiento.html>).

COSTA, Hermisten M. P. da. *João Calvino 500 anos: introdução ao seu pensamento e obra*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

COSTA, Hermisten M. P. da. *João Calvino: o humanista subordinado ao Deus da Palavra*. In: *Fides Reformata*. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, IV/2 (1999): 155-182.

COSTA, Hermisten M. P. da. *O culto cristão na perspectiva de Calvino: uma análise introdutória*. In: *Fides Reformata*. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, VIII/2 (2003): 73-104.

COSTA, Hermisten M. P. da. *O Protestantismo brasileiro e a proclamação da República*. In: *Brasil presbiteriano*. São Paulo: Cultura Cristã, novembro de 2008, p. 4-5.

COSTA, Hermisten M. P. da. *O que é isso, a filosofia? A visão de um teólogo amador da filosofia*. In: *Quarto Congresso Internacional de Ética e Cidadania* sob o tema *Filosofia e Cristianismo*, realizado na Universidade Presbiteriana Mackenzie no período de 21 a 23 de outubro de 2008. (Anais do Congresso.)

COSTA, Hermisten M. P. da. O trabalho como exercício criativo e alegre da vocação de Deus - fundamentos e implicações: uma aproximação reformada (Primeira parte). In: *Ciências da religião. História e sociedade*. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Ciências da religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie (2014, XII/1), p. 168-202.

COSTA, Hermisten M. P. da. O trabalho como exercício criativo e alegre da vocação de Deus - fundamentos e

implicações: uma aproximação reformada (Segunda parte). In: *Ciências da religião. História e sociedade*. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Ciências da religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie (2014, XII/2), p. 172-196.

COSTA, Hermisten M. P. da. Prefácio aos *sermões de Calvino em Efésios*. Brasília, DF: Monergismo, 2009, p. 9-20.

COSTA, Hermisten M. P. da. *Princípios bíblicos da adoração cristã*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2009.

COSTA, Hermisten M. P. da. *Reforma: a Teologia acadêmica e a igreja*. In: *Brasil presbiteriano*. São Paulo: Cultura Cristã, outubro de 2008, p. 4-5.

COSTA, Hermisten M. P. da. *Deus em Nietzsche*. São Paulo: 1996. (Trabalho mimeografado.)

COSTA, Hermisten M. P. da. *Eu creio: no Pai, no Filho e no Espírito Santo*. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2014.

COSTA, Hermisten M. P. da. *Os primórdios do Presbiterianismo no Brasil*. São Paulo: 1997. (Trabalho mimeografado.)

COSTA, Hermisten M. P. da. *Pai-nosso: a oração do Senhor*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001.

COSTA, Hermisten M. P. da. *Teologia do culto*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1987.

COSTA, Hermisten M. P. da. A relevância da oração na Teologia de Calvino. In: *Ciências da religião: história e sociedade*. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie (2008, VI/1): 44-75.

COSTA, Hermisten M. P. da. O desafio e consolo de ser reformado: a propósito dos 450 anos da morte de João Calvino. *Brasil presbiteriano*. São Paulo, SP: Editora Cultura Cristã, maio de 2014, p. 8-9.

COSTA, Hermisten M. P. da . Providência e ética social: uma compreensão de fé e vida. Servos ordenados. São Paulo, SP: Editora Cultura Cristã, junho de 2014, p. 17-21.

COSTA, Hermisten M. P. da. A “fé explícita” como ingrediente fomentador da educação na Reforma Protestante. In: *Quarto Congresso Internacional de Ética e Cidadania* sob o tema *Filosofia e Cristianismo*, realizado na Universidade Presbiteriana Mackenzie no período de 21 a 23 de outubro de 2008. (Anais do Congresso.)

COSTA, Hermisten M. P. da. A necessidade e a importância da Teologia sistemática. In: FERREIRA, Franklin, org. *A glória da graça de Deus: ensaios em honra a J. Richard Denham Jr.* São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2010, p. 239-262.

COSTA, Hermisten M. P. da. José Manoel da Conceição: um reformador itinerante (I). In: *Ciências da religião: história e sociedade*. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Ciências da religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie (9/2/2011): p. 195-222.

COSTA, Hermisten M. P. da. José Manoel da Conceição: um reformador itinerante (II). In: *Ciências da religião: história e sociedade*. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Ciências da religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie (10/2/2012): p. 179-205.

COSTA, Hermisten M. P. da. O Protestantismo no Brasil: aspectos jurídicos, culturais e sociais de sua implantação (I-IV). In: *Ciências da religião: história e sociedade*. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Ciências da religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie (2006/2007).

COSTA, Hipólito José da. *Correio Braziliense, ou Armazém literário*. (“Edição Fac-similar”). São Paulo: Imprensa Oficial do Estado; Brasília, DF: Correio Braziliense, 29 v. 2001-2003.

COUTINHO, D. Rodrigo de Souza. *Textos Políticos, Económicos e Financeiros (1783-1811)*. Lisboa: Banco do Brasil, 1993 (Coleção de Obras Clássicas do Pensamento Económico Português), 2 v.

CRAIG, William L. *Apologética cristã para questões difíceis da vida*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

CRAMPTON, W. Gary; BACON, Richard E. *Em direção a uma cosmovisão cristã*. Brasília, DF: Monergismo, 2010.

CRAMPTON, W. Gray. *What Calvin Says*. Maryland: The Trinity Trintiny Foundation, 1992.

CRETELLA JÚNIOR. *Novíssima história da filosofia*. 2^a. ed. Aumentada. Rio de Janeiro: Forense, 1973.

CRIM, Keith, gen. ed. *Abingdon Dictionary of Living Religions*. Abingdon, Nashville: Tennessee, 1981.

CRISÓSTOMO. *Homilies on Ephesians*. Philip Schaff, ed. *Nicene And Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2^a. ed. (First series). Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995, v. 13.

CRISÓSTOMO. *Homilies on the Epistles of St. Paul the Apostle to Timothy*. Philip Schaff, ed. *Nicene And Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2^a. ed. (First series). Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995, v. 13.

CRISÓSTOMO. *Homilies on the Gospel of Saint Matthew*. Philip Schaff, ed. *Nicene And Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2^a. ed. (First series). Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995, v. 10.

CROMBIE, Alistair; NORTH, John, Universo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, SP; São Paulo, SP: Editora da Universidade Sagrado Coração; Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 2, p. 589-604.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. 2^a. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

CUNNINGHAM, William. *Historical Theology*. Londres: The Banner of Truth Trust (c. 1862), reprinted 1969.

CUNNINGHAM, William. *The Reformers and the Theology of the Reformation*. Carlisle, Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1989 (reimpr.).

DABNEY, Robert L. *Lectures in Systematic Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1985.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Constituição e Constituinte*. 2^a. ed. São Paulo: Saraiva, 1984.

DANIEL-ROPS. *A igreja da Renascença e da Reforma: I. A Reforma protestante*. São Paulo: Quadrante, 1996.

D'AUBIGNÉ, J. H. Merle. *História da Reforma do décimo-sexto século*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana (s.d.), 5 v.

DAWSON, Christopher. *Dinâmicas da História do mundo*. São Paulo: É Realizações Editora, 2010.

DE CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. 2^a. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

DEBESSE, Maurice; MIALARET, Gaston, organizadores, *Tratado das Ciências pedagógicas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Editora da Universidade de São Paulo, 1977.

DEIGHTON, Lee C., editor-in chief. *The Encyclopedia of Education*. (s. cidade), The Macmillan Company & The Free Press, 1971.

DELUMEAU, Jean. *A civilização do renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1984, 2 v.

DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos 13 a 18*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800. Uma cidade sitiada*. 2ª. Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

DELUMEAU, Jean. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Bauru, SP: Editora da Universidade Sagrado Coração, 2003, 2 v.

DEN BERG, Machiel A. van. *Friends of Calvin*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009.

DENNIS, James S. *Christian Missions And Social Progress: A Sociological Study of Foreign Missions*. Nova York: Fleming H. Revell Company, 1906.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 15), 1973.

DESLANDES, Venâncio. *Documentos para a história da tipografia portuguesa nos séculos 16 e 17*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, E.P., 1988.

DICKINSON, Edward. *Music in The History of The Western Church*. Londres: Smith, Elder & Co., 1902.

Didaquê. São Paulo: Imprensa Metodista, 1957.

D'OLIVEIRA, Maria Martha H. *Ciência e pesquisa em Psicologia: uma introdução*. São Paulo: E.P.U. (Coleção Temas básicos de Psicologia, v. 3), 1984.

DOMINGUES, Mário. *O Marquês de Pombal: o homem e a sua época*. 3ª. ed. Lisboa: Livraria, Roman Torres, 1970.

DOSSE, François. *A História*. Bauru, SP: Edusc, 2003.

DOUGLAS, J. D. org. ger. *The New International Dictionary of the Christian Church*. 3ª. ed. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1979.

DOUGLAS, J. D. ed. org. *O Novo Dicionário da Bíblia*. São Paulo: Junta Editorial Cristã, 1966.

DOUGLAS, J. D., org. *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Miami: Editorial Caribe, 1989.

DOUGLAS, J. D.; COMFORT, Philip W. org. *Who's Who In Christian History*. Wheaton, Illinois, Tyndale House Publishers, Inc. 1992.

DOURADO, Mecnas. *Hipólito da Costa e o "Correio Braziliense"*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1957.

DUBY, Georges. *Ano 1000, ano 2000, na pista de nossos medos*. São Paulo: Editora Unesp; Imprensa Oficial do Estado, 1999.

DUBY, Georges. *Economia rural e vida no campo no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70 (1987-1988), 2 v.

DUBY, Georges. O prazer do historiador. In: NORA, Pierre, et al. *Ensaio de ego-História*. Lisboa: Edições 70 (1989), p. 109-137.

DURKHEIM, Émile. *Educação e sociologia*. 5ª. ed. São Paulo: Melhoramentos (s.d.).

DUROSELLE, Jean-Baptiste. *Todo império perecerá*. Brasília, DF; São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2000.

EBY, Frederick. *História da educação moderna*. 5ª. ed. Porto Alegre, RS: Editora Globo, 1978.

EISENSTEIN, Elisabeth L. *A revolução da cultura impressa: os primórdios da Europa moderna*. São Paulo: Editora Ática, 1998.

ELIOT, T. S. *Notas para uma definição de cultura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1988.

ELWELL, Walter A. org. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1988-1990, 3 v.

EMERY, Edwin. *História da imprensa nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Editora Lido (1965).

Enciclopédia francesa. (A enciclopédia: textos escolhidos.) Lisboa: Editorial Estampa, 1974.

ESCOLAR, Hipólito. *Historia de las Bibliotecas*. 2ª. ed. Salamanca; Madri: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1985.

ESCOLAR, Hipólito. *Historia del Libro*. 2ª. ed. corregida y ampliada. Salamanca; Madri: Fundación Germán Sánchez Ruipérez; Pirâmide, 1988.

ESPINOSA, B. *Ética*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 17), 1973.

ESPINOSA, B. *Tratado político*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 17), 1973.

ETCHEVERRY, Auguste. *O Conflito Actual dos Humanismos*. 3ª. ed. Porto: Tavares Martins, 1975.

EUSEBIO DE CESAREA. *Historia Eclesiástica*. Madri: La Editorial Catolica, S.A. (Biblioteca de Autores Cristianos, 349 e 350), 1973.

EWBANK, Thomas. *Vida no Brasil*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1976.

FARGE, James K. Early Censorship of printed books in Paris: New perspectives and insights. In: BUJANDA, J. M. de, ed. *Le Contrôle des idées a la Renaissance*. Genève: Librairie Droz, 1996, p. 75-91.

FEBVRE, Lucien. *Martín Lutero: um destino*. 7ª. Reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

FEBVRE, Lucien. *O problema da descrença no século 16*. Lisboa: Editorial Início, 1970.

FEBVRE, Lucien; MARTIN, Henry-Jean. *O aparecimento do livro*. São Paulo: Hucitec, 1992.

FEIJÓ, Diogo Antonio. *O celibato clerical*. São Paulo: Typographia King, 1887.

FÉLICE, G. de. *História dos protestantes da França*. São Paulo: Typographia International, 1888.

FERM, Vergilius, ed. *A Protestant Dictionary*. Nova York: The Philosophical Library, 1951.

FERNÁNDES-ARMESTO, Felipe; WILSON, Derek. *Reforma: o Cristianismo e o mundo 1500-2000*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

FERREIRA, Aurélio B. H. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2ª. ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FERREIRA, Júlio A. *Caminhos inescrutáveis*. Campinas, SP: Luz para o Caminho, 1985.

FERREIRA, Júlio A. *Galeria evangélica*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1952.

FERREIRA, Wilson de Castro. *Calvino: vida, influência e Teologia*. Campinas, SP: Luz para o Caminho, 1985.

FEUERBACH, L. *Essência do Cristianismo*. Campinas, SP: Papirus 1988.

FEUERBACH, L. *Teses provisórias para a Reforma da Filosofia*. (1842). In: *Princípios da Filosofia do futuro e outros escritos*. Lisboa: Edições 70 (1988).

FIGUEIREDO, Fidelino de. *História literária de Portugal*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1960.

FIGUEIREDO, Onezio. *Culto (Opúsculo II)*. São Paulo: (edição do autor), 1997.

FILHO, Mello B. LIMA, Hermeto. *História da polícia do Rio de Janeiro: aspectos da cidade e da vida carioca 1831-1870*. Rio de Janeiro: Empresa a Noite (1942), 3 v.

FISCHER, Joachim H. em introdução à obra de Spener, *Mudança para o futuro: pia desideria*. Curitiba, PR; São Bernardo do Campo, SP: Encontrão Editora; Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da religião, 1996.

FISHER, Jorge P. *Historia de la Reforma*. Barcelona: CLIE (1984).

FLEMING, William. *The Vocabulary of Philosophy, Mental, Moral, and Metaphysical*. 2^a. ed. Nova York: Sheldon & Company, 1869.

FONSECA, Edson Nery da. *Introdução à biblioteconomia*. São Paulo: Pioneira, 1992.

FOX, John. *O livro dos mártires*. 4^a. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofia*. Madri: La Editorial Catolica, S.A. (Biblioteca de Autores Cristianos), 1966.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *Direito Constitucional, Teoria da Constituição, as Constituições do Brasil*. 2^a. ed. Rio de Janeiro, 1981.

FREIRE, Gilberto. *Ordem e progresso*. 2^a. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1962, 2 v.

FREYRE, Gilberto. Apresentação da obra de Davi Gueiros Vieira, *O Protestantismo, a Maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

FREYRE, Gilberto. *Ingleses no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1948.

FRIEIRO, Eduardo. *O Diabo na Livraria do Cônego; Como era Gonzaga? e outros temas mineiros*. 2^a. ed. rev. e aum. São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1981.

FRIES, H. org. *Dicionário de Teologia*. 2^a. ed. São Paulo: Loyola, 1987.

FROMM, Erich. *A arte de amar*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1960.

FROMM, Erich. *A revolução da esperança*. São Paulo: Círculo do Livro (s.d.).

FROMM, Erich. *O medo à liberdade*. 10^a. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da Ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da Ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GAFFAREL, Paul. Notícias biográficas. In: LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. 2^a. ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes (1951).

GALBRAITH, John K. *A era da incerteza*. 5^a. ed. rev. São Paulo: Pioneira, 1983.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

GEORGE, T. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994.

GERRISH, B. A. *The Reformation and the Rise of Modern Science*. In: BRAUER, Jerald C. (Ed.). *The Impact of the Church upon its Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.

GIBBON, Edward. "Decline and Fall of the Roman Empire", *The Master Christian Library*. Volume 5 [CD-ROM] (Albany, OR: Ages Software, 1998).

GILES, Thomas R. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: EPU; Edusp, 1979.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GILSON, Étienne. *Deus e a Filosofia*. Lisboa: Edições 70 (2003).

GINZBURG, Carlo. Controlando a evidência: o juiz e o historiador. In: NOVAIS, Fernando A; SILVA, Rogério F., orgs. *Nova história em perspectiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2011, v. 1, p. 341-358.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GLASS, Frederic C. *Aventuras com a Bíblia no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Evangélica, [s.d.].

GLÉNISSON, Jean. *Iniciação aos estudos históricos*. 2ª. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Difel, 1977.

GLOVER, Robert H. *The Progress of World-Wide Missions*. 4ª. ed. Nova York: Harper, © 1939.

GODET, Marcel. *La Congrégation de Montaigu*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1912.

GOMBRICH, E. H. *A história da arte*. 16ª. ed. São Paulo: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1995.

GOMES, C. Folch. *Antologia dos santos padres*. 2ª. ed. (revista e aumentada). São Paulo: Paulinas, 1980.

GONZALEZ, Justo L. *A era dos dogmas e das dúvidas*. São Paulo: Vida Nova, 1984.

GONZALEZ, Justo L. *A era dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1986 (reimpressão).

GOODSPEED, E. J. *Como nos veio a Bíblia*. 3ª. ed. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista, 1981.

GREEF, W. de *The Writings of John Calvin: An Introductory Guide*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1993.

GREEN, Michael. *O mundo em fuga*. São Paulo: Vida Nova (s.d.).

GREER, JR., Clyde P. Refletindo honestamente sobre a História. In: MACARTHUR JR., John F. org. ger. *Pense biblicamente!: recuperando a visão cristã do mundo*. São Paulo: Hagnos, 2005, p. 397-439.

GREINER, Albert. *Lutero: ensaio biográfico*. 2^a. ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1983.

GRENZ, Stanley J. Pós-Modernismo: *um guia para entender a filosofia do nosso tempo*. São Paulo: Vida Nova, 1997.

GRUDEM, Wayne A. *Teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1999.

GUITTON, Jean, BOGDANOV, Grichka; BOGDANOV, Igor. *Deus e a Ciência: em direção ao metarrealismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

GUNDRY, R. H. *Panorama do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1978.

GUNDRY, Stanley, org. *Teologia contemporânea*. São Paulo: Mundo Cristão, 1983.

GUTEK, Gerald L. *Historical and Philosophical Foundations of Education: A Biographical Introduction*. 3^a. ed. Columbus, Ohio: Merrill Prentice Hall, 2001.

HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. Porto Alegre, RS: Casa Publicadora Concórdia, 1973.

HAHN, Carl Joseph. *História do culto protestante no Brasil*. São Paulo: Aste, 1989.

HALE, John. *A civilização europeia no Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

HALL, Basil. *John Calvin: Humanist and Theologian*. Floet Street: The Historical Association by George Philip & Son, Ltd., 1956.

HALLEWELL, Laurence. *O livro no Brasil*. São Paulo: T. A. Queiroz, Editor. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1985.

HALLEY, H. H. *Manual bíblico*. 2ª. ed. São Paulo: Vida Nova, 1971.

HALSEMA, Thea B. Van. *João Calvino era assim*. São Paulo: Editora Vida Evangélica, 1968.

HANSON, Carlos A. *Economia e sociedade no Portugal Barroco (1668-1703)*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986.

HARKNESS, Georgia. *John Calvin: The Man and His Ethics*. Nova York: Abingdon Press, 1958.

HARRISON, Everett F. org. *Diccionario de Teologia*. Grand Rapids, Michigan: T.E.L.L., 1985.

HARRISON, R. K. *Introduccion al Antiguo Testamento*. Jenison, Michigan: T.E.L.L., 1990, v. 1.

HARTOG, François. *O século 19 e a História: o caso Fustel de Coulanges*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003.

HASEL, Gerhard F. *Teologia do Antigo Testamento: questões fundamentais no debate atual*. Rio de Janeiro, RJ: Juerp, 1987.

HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1990.

HAWKING, Stephen. *Os gênios da Ciência: sobre os ombros do gigante: as mais importantes ideias e descobertas da física e da astronomia*. Rio de Janeiro: Elsevier Editora, 2005.

HEGEL, G. W. F. *Introdução à história da Filosofia*. 3ª. ed. Coimbra: Armênio Amado-Editor, Sucessor, 1974.

HEIDEGGER, M. *Que é isto - a Filosofia?* São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 45), 1973.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o "Humanismo"*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 45), 1973.

HEISENBERG, Werner. *Reflexões sobre a viagem do artista ao interior*. In: *Werner Heisenberg: páginas de reflexão e autorreflexão*. Lisboa: Gradiva, 1990.

HEITZENRATER, Richard P. *Wesley e o povo chamado Metodista*. São Bernardo do Campo, SP; Rio de Janeiro: Editeo; Pastoral Bennett, 1996.

HELLMAN, Hal. *Grandes debates da Ciência: dez das maiores contendas de todos os tempos*. São Paulo: Unesp, 1999.

HENDRIKSEN, G. *Colosenses e Filemon*. Grand Rapids, Michigan: Subcomision Literatura Cristiana, 1982.

HENDRIKSEN, G. *El Evangelio Segun San Juan*. Grand Rapids, Michigan: Subcomision Literatura Cristiana, 1981.

HERÁCLITO. *Fragmentos*, 129. In: BERGE, Damião. *O Logos Heraclítico: introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.

HERCULANO, Alexandre. *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Portugal: Publicações Europa América (s.d.).

HERÓDOTO, *História*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, [s.d.].

HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. 7^a. ed. Coimbra, Armênio Amado - Editor, 1976.

HIGMAN, Francis. Luther, Calvin et les Docteurs. In: BUJANDA, J. M. de, ed. *Le Contrôle des idées a la Renaissance*. Genebra: Librairie Droz, 1996, p. 93-111.

HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século 17*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

HILL, Christopher. *O eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

HILL, Christopher. *Origens intelectuais da Revolução inglesa*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HIPÓLITO DE ROMA. *Tradição apostólica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981.

HIRSCHBERGER, Johannes. *História da Filosofia moderna*. 2^a. ed. cor. e aum. São Paulo: Herder, 1967.

HIRSCHBERGER, Johannes. *História da Filosofia na Antiguidade*. 2^a. ed. São Paulo: Herder, 1969.

HOBSBAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HODGE, A. A.; WARFIELD, B. B. *Inspiration*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1979.

HODGE, Archibald A. *Confissão de Fé de Westminster comentada por A. A. Hodge*. São Paulo: Editora os Puritanos, 1999.

HODGE, Archibald A. *Esboços de Theologia*. Lisboa: Barata Sanches, 1895.

HODGE, Charles. *O caminho da vida*. Nova York: Sociedade Americana de Tractados (s.d.).

HODGE, Charles. *Systematic Theology*. Grand Rapids, Michigan: Wm. Eerdmans Publishing Co. 1986, 3 v.

HODGE, Charles. *Teologia sistemática*. São Paulo: Editora Hagnos, 2001.

HODGETT, Gerald A. J. *História social e econômica da Idade Média*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

HOEKEMA, Anthony A. *A Bíblia e o futuro*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1989.

HOEKEMA, Anthony A. *Criados à imagem de Deus*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999.

HOEKEMA, Anthony A. *Mormonismo*. Grand Rapids, Michigan: Subcomision Literatura Cristiana de la Iglesia Cristiana Reformada, 1977.

HOEKSEMA, H. *Reformed Dogmatics*. 3ª. ed. Grand Rapids, Michigan: Reformed Free Publishing Association, 1976.

HOLANDA, Sérgio B. de. dir., *História geral da civilização brasileira*. 6ª. ed. São Paulo: Difel, 1985 (O Brasil Monárquico, II/1).

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 21ª. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1989.

HOORNAERT, Eduardo, *et al.* *História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. São Paulo: Petrópolis, RJ: Paulinas; Vozes, 1983 (História geral da igreja na América Latina, II/1).

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

HOOYKAAS, R. *A religião e o desenvolvimento da Ciência moderna*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1988.

HOOYKAAS, R. *The Reception of Copernicanism in England and the Netherlands*. In: *The Anglo-Dutch Contribution to the Civilization of Early Modern Society: An Anglo-Netherlands Symposium*. Londres: British Academy by Oxford University Press, 1976.

HORDERN, William E. *A Teologia protestante ao alcance de todos*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1974.

HORTON, Michael S. *O cristão e a cultura*. São Paulo: Cultura Cristã, 1988.

HORTON, Michael, org. *Religião de poder*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1998.

HOUAISS, Antonio, org. *Enciclopédia Mirador Internacional*. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil, 1987.

HOUGHTON, S. M. *Sketches From Church History*. Carlisle, Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 2000 (reimpr.).

HUBERMAN, Leo. *História da riqueza do homem*. 7^a. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

HUBERT, René. *História da pedagogia*. 2^a. ed. (refundida). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

HUGHES, Philip. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1954.

HUIZINGA, Johan. *El Concepto de la Historia y Otros Ensayos*. 4^a. Reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

HUIZINGA, Johan. *Erasmus and the Age Reformation*. Nova York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1957.

HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. São Paulo: Verbo; Edusp, 1978.

HUNSCHE, Carlos Hernrique. *Protestantismo no Sul do Brasil: nos 500 anos do nascimento de Lutero (1483-1983)*. Porto Alegre, RS: EST; Sinodal, 1983.

HUNTER, A. Mitchell. *The Teaching of Calvin: A Modern Interpretation*. 2^a. ed. revised, Londres: James Clarke & Co. Ltd. 1950.

HUSTAD, Donald P. *Jubilate! A música na igreja*. São Paulo: Vida Nova, 1986.

HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ICHTER, Bill H. org. *A música sacra e sua história*. Rio de Janeiro: Juerp, 1976.

INÁCIO. *Cartas de Santo Inácio de Antioquia*. 3^a. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

IRWIN, C. H. *Juan Calvino: Su Vida y Su Obra*. Barcelona: CLIE (1991).

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. 10ª. ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

JAMES, William. *Pragmatismo*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 40), 1974.

JAMES, William. *The Will to Believe*. In: *A Filosofia de William James*. (Seleção das suas obras principais). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1943.

JANOTTI, Aldo. *Origens da Universidade: a singularidade do caso português*. 2ª. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

JAPIASSU, Hilton F. *Introdução ao pensamento epistemológico*. 3ª. ed. (revista e ampliada). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1979.

JOHNSON, Paul. *História dos judeus*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989.

JOHNSON, Paul. *O Renascimento*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JOHNSON, Phillip E. Prefácio à obra de Nancy Pearcey, *A verdade absoluta: libertando o Cristianismo de seu cativeiro cultural*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2006.

JUST, Gustav. *Deus Despertou Lutero*. Porto Alegre, RS: Concórdia, 1983.

JUSTINO MÁRTIR. *Segunda apologia*. São Paulo: Paulus, 1995.

KAISER Jr.; Walter C. ; SILVA, Moisés. *Introdução à hermenêutica bíblica*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002.

KANT, E. *Filosofía de la Historia*. 3ª. Reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

KANT, E. Que es la Ilustracion?. In: KANT, E. *Filosofía de la Historia*. 3ª. reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

KANT, I. *A religião dentro dos limites da simples razão*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 25), 1974.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 25), 1974.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 25), 1974.

KANT, I. *Prolegômenos*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 25), 1974.

KENNEDY, James L. *Cincoenta Annos de Methodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1928.

KERR, Guilherme. *A Assembleia de Westminster*. São Paulo: E. F. Beda - Editor, 1984.

KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*. São Paulo: Livraria Martins Editora S.A. (1943), 2 v.

KIDDER, Daniel P.; FLETCHER, James C. *O Brasil e os brasileiros*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941, 2 v.

KIRK, G. S.; REVAN, J. E. *Os filósofos pré-socráticos*. 2ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

KLAUBER, Martin I. The Helvetic Formula Consensus (1675): An Introduction and Translation. In: *Trinity Journal*, 11NS (1990).

KLAAREN, Eugene M. *Religious Origins of Modern Science*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1977.

KLIMKE, Federico; COLOMER, Eusébio. *Historia de la Filosofia*. 3ª. ed. Barcelona: Editorial Labor, 1961.

KOSERITZ, Carl Von. *Imagens do Brasil*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1980.

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. 2ª. ed. Recife, PE: Secretaria de Educação e Cultura, Governo do Estado de Pernambuco, Departamento de Cultura (Coleção Pernambucana, v. 17), 1978.

KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

KRAUS, Hans-Joachim. Calvin's Exegetical Principles. In: *Interpretation* 31 (1977), Virginia, p. 13.

KRISTELLER, Paul Oskar. *Renaissance Thought and The Arts: Collected Essays*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

KRISTELLER, Paul. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70 (1995).

KUHN, Thomas. *A revolução copernicana*. Lisboa: Edições 70 (2002).

KUIPER, R. B. *El Cuerpo Glorioso de Cristo*. Grand Rapids, Michigan: SLC, 1985.

KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.

KUYPER, A. *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

KUYPER, A. *Principles of Sacred Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1980.

KUYPER, Abraham. *The Work of The Holy Spirit*. Chattanooga: AMG, Publishers, 1995.

LACOUTURE, Jean. *Os jesuítas: 1. Os conquistadores*. Porto Alegre, RS: L&PM, 1994.

LADD, George E. *Teologia do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: Juerp, 1985.

LADURIE, Emmanuel Le Roy. *Montaillou, povoado Occitânico, 1294-1324*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LADURIE, Emmanuel Le Roy. *O mendigo e o professor: a saga da família Platter no século 16*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, v. 1.

LAJOLO, Marisa; ZILBERMAN, Regina. *A formação da leitura no Brasil*. 3ª. ed. São Paulo: Editora Ática, 1999.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LANDES, Philip S. *Ashbel Green Simonton*. Fort Worth, Texas: Don Cowan Company, 1956.

LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino, dirs. *Dicionário de Teologia fundamental*. Petrópolis; Aparecida, RJ: Vozes; Santuário, 1994.

LATOURETTE, K. S. *Historia del Cristianismo*. 4ª. ed. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1978, 2 v.

LATOURETTE, K. S. *A History of the Expansion of Christianity*. Nova York: Harpers & Brothers, 1939.

LE GOFF, J. Tempo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude, coords. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, SP; São Paulo, SP: Editora da Universidade Sagrado Coração; Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. 2, p. 531-541.

LE GOFF, Jacques, org. *A História nova*. 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001 (2ª. tiragem).

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 3ª. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1994.

LE GOFF, Jacques. *Mercadores e banqueiros da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. 3ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993,

LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa, 1980.

LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades*. São Paulo: Editora Unesp (2ª. reimpressão), 1998.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude, coords. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru, SP; São Paulo, SP: Editora da Universidade Sagrado Coração; Imprensa Oficial do Estado, 2002, 2 v.

LEÃO, Antônio da Costa. *et al.* (dir.). *Grande enciclopédia portuguesa e brasileira*. Lisboa: Editorial Enciclopédia Limitada, 1960, 41 v.

LEIBNIZ, G. W. *Monadologia*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 19), 1974.

LEITE, A. Pedro de Cerqueira. *As Bíblias falsificadas: resposta a uma velha pastoral*. São Paulo: Typographia a vapor de Jorge Seckler & C., 1882.

LEITH, John H. *A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*. São Paulo: Pendão Real, 1997.

LEITH, John H. *Creeds of the Churches*. Nova York: Anchor Books, 1963.

LELLO, José; LELLO, Edgar, org. *Lello Universal*. Porto: Lello & Irmão Editores (s.d.), 2 v.

LÉONARD, Émile G. *O Protestantismo brasileiro*. 2ª. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Juerp; Aste, 1981.

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. 2ª. ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes (1951).

LESSA, Vicente T. *Annaes da 1ª. Igreja Presbyteriana de São Paulo*. São Paulo: Edição da 1ª. Igreja Presbyteriana Independente, 1938.

LESSA, Vicente Temudo. *Calvino 1509-1564: sua vida e obra*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, [s.d.].

LESSA, Vicente Themudo. *Lutero*. 3^a. ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1956.

LEWIS, C. S. *A essência do Cristianismo autêntico*. São Paulo: Aliança Bíblica Universitária, [s.d.].

LEWIS, C. S. *Cartas do inferno*. São Paulo: Vida Nova, 1964.

LEWIS, C. S. *Peso de glória*. 2^a. ed. São Paulo: Vida Nova, 1993.

LIDDELL; SCOTT. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1935.

LIETZMANN, Hans. *From Constantine to Julian*. (A History of the Early Church, v. 3), Londres: Lutterworth Press, 1960 (reimpr.).

LINDSAY, Tomas M. *La Reforma en su Contexto Histórico*. Barcelona: CLIE (1985).

LINDSAY, Tomas M. *La Reforma y Su Desarrollo Social*. Barcelona: CLIE (s.d.).

LISBOA, João Francisco. *Vida do padre Antônio Vieira*. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Inc. (1948).

LLOYD-JONES, D. Martyn. *As insondáveis riquezas de Cristo*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1992.

LLOYD-JONES, D. Martyn. *D. Martyn Lloyd-Jones: cartas 1919-1981*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1996.

LLOYD-JONES, D. Martyn. *Deus o Espírito Santo*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1998.

LLOYD-JONES, D. Martyn. *Do temor à fé*. Miami, Miami: Editora Vida, 1985.

LLOYD-JONES, D. Martyn. *O combate cristão*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1991.

LLOYD-JONES, D. Martyn. *Vida no Espírito*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1991.

LLOYD-JONES, D. Martyn. *Estudos no Sermão do Monte*. São Paulo: Fiel, 1984;

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 18), 1973.

LOHSE, Bernhard. *A fé cristã através dos tempos*. 2ª. ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1981.

LOHSE, Eduard. *Introdução ao Novo Testamento*. São Leopoldo, RS: Sinodal, © 1972.

LONG, Eula L. *Do meu velho baú metodista*. São Paulo: Imprensa Metodista do Brasil, 1968.

LOPES, Augustus N. *A Bíblia e seus intérpretes: uma breve história da interpretação*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

LUCAS, Henry S. *The Renaissance and the Reformation*. Nova York: Harper & Brothers Publishers, 1934.

LUTERO, Martinho. *Obras seleccionadas de Martinho Lutero*. São Leopoldo, RS; Porto Alegre, RS: Sinodal; Concórdia, 1987ss.

LUTERO, Martinho. *Os catecismos*. Porto Alegre; São Leopoldo, RS: Concórdia; Sinodal, 1983.

LUTERO, Martinho. *Pelo Evangelho de Cristo*. (Seleção de textos do autor). Porto Alegre; São Leopoldo, RS: Sinodal; Concórdia, 1984.

LUZURIAGA, Lorenzo. *História da educação e da pedagogia*. 17ª. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987.

LUZURIAGA, Lorenzo. *História da educação pública*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

M'CLINTOCK John; STRONG, James, org. *Cyclopaedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*. Nova York: Harper & Brothers, Publishers, Franklin Square, 1894.

MABILLON, Jean. *Brèves réflexions sur quelques règles de l'histoire*. Paris: P.O.L., 1990.

MACARTHUR JR., John F. *Com vergonha do Evangelho*. São José dos Campos, SP: Fiel, 1997.

MACARTHUR JR., John F. *Nossa suficiência em Cristo*. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 1995.

MACEDO, Jorge Borges de. *Problemas de história da indústria portuguesa no século 19*. 2ª. ed. Lisboa: Editorial Querco, 1982.

MACHADO, José Pedro. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Lisboa: Confluência, 1956.

MACHEN, J. Gresham. *Cristianismo e liberalismo*. São Paulo: Os Puritanos, 2001.

MACHEN, J. Gresham. *Cristianismo y Cultura*. Barcelona: Asociación Cultural de Estudios de la Literatura Reformada, 1974.

MACKAY, John. *Prefacio a la Teologia Cristiana*. México; Buenos Aires: Casa Unida de Publicaciones; La Aurora, 1946.

MACKINTOSH, Hugh R. *Corrientes Teológicas Contemporáneas*. Buenos Aires: Methopress Editorial y Gráfica, 1964.

MACKINTOSH, Hugh R. *Teologia moderna: de Schleiermacher a Bultmann*. São Paulo: Novo Século, 2004.

MAGALHÃES, Celso. *O Brasil e seus regimes constitucionais*. Rio de Janeiro: A. Coelho Branco F.^o (editor), 1947.

MAGALHÃES, José C. *Breve história diplomática de Portugal*. Portugal: Publicações Europa-América, 1990.

MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 9), 1973.

MARCÍLIO, Maria Luiza, org. *Família, mulher. Sexualidade e igreja na história do Brasil*. São Paulo: Loyola; CEDHAL-CEHILA, 1993.

MARIA, Júlio. *O catolicismo no Brasil: memória histórica*. Rio de Janeiro: Agir, 1950.

MARIA, Padre Júlio. *O Christo, o Papa e a Egreja ou Segredos íntimos do papado*. 3^a. ed. rev. e aum. Manhumirim, MG: Editora O Lutador, 1940.

MARIAS, Julián. *Introdução à Filosofia*. 2^a. ed. rev. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1966.

MARROU, H. I. *Do conhecimento histórico*. 4^a. ed. São Paulo: Martins Fontes (s.d.).

MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na Antiguidade*. São Paulo: E.P.U., 1990 (5^a. reimpressão).

MARSHALL, I. H. ed. *New Testament Interpretation; Essays on Principles and Method*. Exeter: The Paternoster Press, 1979.

MATHIS, D. Introdução. In: PIPER, John; MATHIS, David (orgs.). *Pensar – amar – fazer*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 9-22.

MATOS, Alderi Souza de. João Calvino e o diaconato em Genebra. In: *Fides Reformata*. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, 2/2 (1997).

MAURO, Frédéric (coord.), *O império luso-brasileiro (1620-1750)*. Lisboa: Portugal, Editorial Estampa, v. 7, 1991.

MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. 2^a. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

MAXWELL, William D. *El Culto Cristiano: sua evolución y sus formas*. Buenos Aires: Methopress Editorial y Grafica, Buenos Aires, 1963.

MAY, Rollo. *A arte do aconselhamento psicológico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

MAY, Rollo. *O significado de ansiedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

MAY, Rollo. *Poder e inocência*. Rio de Janeiro: Artenova, 1974.

MAY, Rollo. *Psicologia e dilema humano*. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

MCCLENDON, James W. *Teólogos Destacados del Siglo 20*. 2ª. ed. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1972.

MCCLINTOCK, John; STRONG, James, org. *Cyclopedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature*. [CD-ROM] (Rio, WI., Ages Software, 2000), v. 4.

MCDOWELL, Josh; STEWART, Don. *Entendendo as religiões seculares*. São Paulo: Candeia, 1989.

MCGIFFERT, A. C. *Protestant Thought Before Kant*. Gloucester, Mass.: Peter Smith Publisher (reimpr.), 1971.

MCGRATH, Alister E. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

MCGRATH, Alister E. *Fundamentos do diálogo entre Ciência e religião*. São Paulo: Loyola, 2005.

MCGRATH, Alister E. *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998.

MCGRATH, Alister E. *Lutero e a Teologia da cruz*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2014.

MCGRATH, Alister E. *Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

MCGRATH, Alister E. *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à Teologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MCGRATH, Alister. *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*. Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell Publishers (reimpr.), 1991.

MCGRATH, Alister. *Reformation Thought: An Introduction*. 2ª. ed. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1993.

MCGRATH, Alister. *The Intellectual Origins of The European Reformation*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1995 (reimpr.).

MCKIM, Donald K. ed. *Encyclopaedia of the Reformed Faith*. Louisville, Kentucky: Westminster; John Knox Press, 1992.

MCKIM, Donald K. org. *Grandes temas da tradição reformada*. São Paulo: Pendão Real, 1999.

MCKIM, Donald K. *Readings in Calvin's Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1984.

MCMURTRIE, Douglas C. *O livro: impressão e fabrico*. 2ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1982).

MCNEILL, John T. *Los Forjadores del Cristianismo*. Buenos Aires: La Aurora; Casa Unida de Publicaciones, (1956), 2 v.

MCNEILL, John T. *The History and Character of Calvinism*. Nova York: Oxford University Press, 1954.

MEDEIROS, Christian Brially T. *Jean de Léry e a escrita da História: uma heterologia calvinista*. São Bernardo do Campo, SP. Tese de Doutorado em Ciências da religião na Umesp (2012).

MEETER, H. H. *La Iglesia e El Estado*. 3^a. ed. Grand Rapids, Michigan: T.E.L.L., [s.d.].

MEIN, John. *A Bíblia e como chegou até nós*. 3^a. ed. Rio de Janeiro: Juerp (revista e ampliada), 1977.

MELLO, Evaldo Cabral de. Entrevista à *Folha de São Paulo*: 31/3/1996, p. 5. Caderno “*Mais!*”.

MELLO, José Barboza. *Síntese histórica do livro*. Rio de Janeiro: Editora Leitura, S.A., 1972.

MENDONÇA, Antônio G. *O celeste porvir: a inserção do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.

MENDONÇA, Antônio G.; FILHO, Prócoro Velasques. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Elogio da Filosofia*. 2^a. ed. Lisboa: Guimarães & C.^a Editores (Coleção Ideia Nova) (1979).

MÍGUEZ BONINO, *La Fe en Busca de Eficacia*. Salamanca: Sígueme, 1977.

MOHLER JR., R. Albert. *O desaparecimento de Deus*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010b.

MOHLER JR., R. Albert. Pregar com a cultura em mente. In: DEVER, Mark, org. *A pregação da cruz*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

MOLTMANN, J. *Teologia da esperança*. São Paulo: Herder, 1981.

MONDIN, Battista. *Curso de Filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1981, 3 v.

MONDIN, Battista. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1980.

MONDIN, Battista. *O homem. Quem é ele?*. São Paulo: Paulinas, 1980.

MONDIN, Battista. *Os teólogos da libertação*. São Paulo: Paulinas, 1980.

MONROE, Paul. *História da educação*. 11^a. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofia*. 2^a. ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana S.A., 1965.

MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. 5^a. ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969, 4 v.

MORAIS, Vamberto. *Pequena história do antissemitismo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.

MOREIRA, Marcílio M. O pensamento político de Maquiavel. In: *Maquiavel, O príncipe – Estudos*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1985.

MORELAND, J. P.; CRAIG, William L. *Filosofia e cosmovisão cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2005.

MORGENTHAU, Hans J. *A política entre as nações: a luta pelo poder e pela paz*. Brasília, DF; São Paulo: Editora Universidade de Brasília; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Instituto de Pesquisas de Relações Internacionais, 2003.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 7^a. ed. (revista e modificada pelo autor). Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2003.

MOTA, Carlos Guilherme, org. *Brasil em perspectiva*. 12^a. ed. São Paulo: Difel, 1981.

MOULE, C. F. D. *As origens do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1979.

MOULTON, James Hope; MULLIGAN, George. *The Vocabulary of the Greek New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982 (reimpr.).

MUIRHEAD, H. H. *O Cristianismo através dos séculos*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1963, 3 v.

MULLER, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*. 4^a. ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1993.

MULLER, Richard A. *Post-Reformation Reformd Dogmatics*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1987-1993, 2 v.

MÜLLER, Telmo Lauro, coord. *Simpósio de história da igreja*. São Leopoldo, RS: Rotermond; Editora Sinodal, 1986.

MULLETT, Michael. *A contrarreforma e a reforma católica nos princípios da Idade moderna Europeia*. Lisboa: Gradiva, 1985.

MULLINS, Edgar Y. *La Religión Cristiana En Su Expresión Doctrinal*. 4^a. ed. (corregida). Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1980.

MURRAY, John. *Collected Writings of John Murray*. Edimburgo: The Banner of truth Trust, 1976.

MURRAY, John. Introdução à tradução americana da *Instituição* (Books For The Ages, AGES Software [?] Albany, OR USA Version 2.0 © 1996, 1997).

NAEF, Henri. *Les Origines de la Réforme a Genève*. Genebra; Paris: Librairie Alex; Librairie E. Droz, 1936.

NAPHY, William G. *Calvin and the Consolidation of the Genevan Reformation*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.

NATAF, André. *El Milagro Catáro*. 2^a. ed. Barcelona: Editorial Bruguera, 1976.

NEILL, Stephen. *História das missões*. São Paulo: Vida Nova, 1983.

NELSON, Wilton M. org. ger. *Diccionario de Historia de la Iglesia*. Miami, Miami: Editorial Caribe, 1989.

NEUSER, Wilhelm H., ed. *Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture*. Grand Rapids,

MI: Eerdmans, 1994.

NEW, John F. H. *Renaissance and Reformation: A Short History*. Nova York: John Willey & Sons, Inc., 1969.

NEWTON, Isaac. *Princípios matemáticos*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 19), 1974.

NICHOLS, Robert Hastings. *História da igreja cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1978 (edição revisada).

NICOLL, W. Robertson, org. *The Expositor's Greek Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1983 (reimpr.).

NIEBUHR, H. Richard. *Cristo e cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1967.

NIEBUHR, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man*. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1964.

NIESEL, Wilhelm. *The Theology of Calvin*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1980.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 32), 1974.

NISKIER, Arnaldo. *Educação brasileira: 500 anos de história, 1500-2000*. São Paulo: Melhoramentos, 1989.

NOGARE, Pedro D. *Humanismos e Anti-humanismos*. 5^a. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

NOLL, Mark A. *A History of Christianity in the United States and Canada*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996 (reimpr.)

NOLL, Mark A. *Momentos decisivos na história do Cristianismo*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2000.

NOLL, Mark A., editor and compiler. *The Princeton Theology. 1812-1921*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1983.

NORA, Pierre, *et al. Ensaaios de Ego-História*. Lisboa: Edições 70 (1989).

NUNES, Ruy A. da Costa. *História da educação no Renascimento*. São Paulo: EPU; Edusp, 1980.

O Diretório de Culto de Westminster. São Paulo: Editora os Puritanos, 2000.

OBERMAN, Heiko A. *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1992 (reimpr.).

OLD, Hughes Oliphant. *Worship: That Is Reformed According to Scripture*. Atlanta: John Knox Press, 1984.

OLIVEIRA MARTINS, J. P. *História de Portugal*. 6^a. ed. Lisboa: Parceria Antonio Maria Pereira Livraria Editora, 1901, Tomo II.

OLIVEIRA, João Gualberto de. *Suecos no Brasil*. São Paulo: (s. editora), 1952.

OLIVEIRA, Terezinha, organizadora. *Luzes sobre a Idade Média*. Maringá, PR: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2002.

ORR, James. *El Progreso del Dogma*. Barcelona: CLIE, 1988.

ORTEGA Y GASSET, J. *A desumanização da arte*. 6^a. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

ORTEGA Y GASSET, J. Adão no paraíso. In: SÁNCHEZ, Juan E. *Ortega y Gasset*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana (Coleção Educadores), 2010.

ORTEGA Y GASSET, J. *Que é Filosofia?* Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1961.

ORTEGA Y GASSET, José. *Que é Filosofia?* Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1961.

Os Cânones de Dort. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana [1996].

OSTROWER, Fayga. *A grandeza humana: cinco séculos, cinco gênios da arte.* Rio de Janeiro: Campus, 2003.

OTTO, Rudolf. *O sagrado.* São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista; Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985.

OWEN, John. *A glória de Cristo.* São Paulo: P.E.S., 1989.

OWEN, John. *The Works of John Owen.* Carlisle, Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1982.

PACKER, J. I. *"Fundamentalism" and the Word of God.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1988 (reimpr.).

PACKER, J. I. *O "Antigo" Evangelho.* São Paulo: Fiel, 1986.

PACKER, J. I. *O conhecimento de Deus.* São Paulo: Mundo Cristão, 1980.

PADOVANI, Umberto. *Filosofia da religião.* São Paulo: Melhoramentos; Edusp, 1968.

PADOVANI, Umberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da Filosofia.* 13^a. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1981.

PAIM, Antonio. *História das ideias filosóficas no Brasil.* 3^a. ed. rev. e amp. São Paulo; Brasília, DF: Convívio; Fundação Nacional Pró-Memória, 1984.

PALMER, Edwin H. *El Espiritu Santo.* Grã-Bretanha: El Estandarte de la Verdad (s.d.).

PARKER, T. H. L. *Calvin's Preaching.* Louisville, Kentucky: Westminster; John Knox Press, Westminster; John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1992.

PARKER, T. H. L. *Portrait of Calvin.* Londres: SCM Press LTD., 1954.

PARKER, T. H. L. *The Oracles of God: An Introduction to the Preaching of John Calvin*. James Clarke & Co: Cambridge, 1947 (2002), reprinted.

PAROSCHI, Wilson. *Crítica textual do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1993.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 16), 1973.

PAULA, Sergio Goes de, organização e introdução. *Hipólito José da Costa*. São Paulo: Editora 34, 2001.

PAYNE, John B. Erasmus's Influence on Zwingli and Bullinger in the Exegesis of Matthew 11:28-30. In: MULLER, Richard A; THOMPSON, John L. org. *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation: Essays Presented to David C. Steinmetz in Honor of His Birthday*. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: Eerdmans, 1996, p. 61-81.

PEARCEY, Nancy R. *A alma da Ciência: fé cristã e Filosofia natural*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2005.

PEARCEY, Nancy R.; THAXTON, Charles B. *A alma da Ciência*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2005.

PENZO, Giorgi; GIBELLINI, Rosino, orgs. *Deus na filosofia do século 20*. São Paulo: Loyola, 1998.

PEREIRA, E. Carlos. *O problema religioso na América Latina*. São Paulo: Empresa Editora Brasileira (1920).

PEREIRA, Isidro. *Dicionário grego-português e português-grego*. 7^a. ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa (1990).

PERES, Damião, direção literária, *História de Portugal*. Barcelos, Portugal: Portucalense Editora, Lda. 1934-1937.

PERRENOUD, Alfred. *La Population de de Genève du Seizième au Début Du Dix-Neuvième Siècle: Étude Démographique*, Genebra: Libraririe A. Jullien, 1979, v. 1.

PIAGET, Jean. *A epistemologia genética*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 51), 1975.

PIERSON, Paul. O Pietismo. In: *Revista teológica*. Campinas, SP. Dez./1962, nº. 30.

PIRRENNE, Henri. *História econômica e social da Idade Média*. 6ª. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

PISTONE, Sérgio. Maquiavelismo. In: BOBBIO, Norberto, *et al.* (org.). *Dicionário de política*. 6ª. ed. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1994, v. 2.

Planejamento da educação: um levantamento mundial de problemas e perspectivas. Conferências promovidas pela Unesco. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1975.

PLATÃO, Crátilo. In: *Platão Diálogos: Teeteto-Crátilo*. Belém, PA: Universidade Federal do Pará, 1988.

PLATÃO, Fédon. In: *Diálogos*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 3), 1972.

PLATÃO, Fedro. In: *Diálogos: Mênon - Banquete - Fedro*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, [s.d.].

PLATÃO. *A República*. 7ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1993).

PLATÃO. *As Leis*. Bauru, SP: Edipro, 1999.

PLATÃO. *Banquete*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint (s.d.).

PLATÃO. *Fedro*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 3), 1972.

PLATÃO. *Mênon*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint (s.d.).

PLUMER. William S. *Psalms*. Carlisle, Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1978 (reimpr.).

POHL, Johann Emanuel. *Viagem no interior do Brasil*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1976.

POPKIN, Richard H. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

POPPER, K. R. *A lógica da investigação científica*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 44), 1975.

POPPER, K. R. Entrevista publicada no jornal *O Estado de São Paulo*: 20/1/1985, "Cultura", p. 12.

POPPER, K. R. *O realismo e o objectivo da Ciência*. (Pós-Escrito à lógica da descoberta científica, v. 1). Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

PRADO JÚNIOR, Caio. *História econômica do Brasil*. 21^a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1978.

PROST, Antoine; VINCENT, Gérard, orgs. *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, v. V.

QUEIROZ, Tereza Aline P. de. *As heresias medievais*. 2^a. ed. São Paulo: Atual Editora (Discutindo a História), 1988.

RAMM, Bernard. *Diccionario de Teologia Contemporanea*. 2^a. ed. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1975.

READ, William R. *Fermento religioso nas massas do Brasil*. Campinas, SP: Livraria Cristã Unida (1967).

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. 2^a. ed. São Paulo: Paulus, 1990, 3 v.

REID, W. Stanford, org. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

REID, W. Stanford, John Calvin, John Knox, and the Scottish Reformation. In: BRADLEY, James E.; MULLER, Richard A., org. *Church, Word, and Spirit*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1987, p. 141-151.

REILY, Duncan A. *História documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1984.

REILY, Duncan A. *Metodismo brasileiro e wesleyano: reflexões históricas sobre a autonomia*. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista, 1981.

REIS, Álvaro, org. *Almanak Historico do O Puritano*. São Paulo: Casa Editora Presbyteriana, 1902.

RIBEIRO, Boanerges. *Igreja Evangélica e República brasileira (1889-1930)*. São Paulo: O Semeador, 1991.

RIBEIRO, Boanerges. *A Igreja Presbiteriana no Brasil, Da Autonomia ao Cisma*. São Paulo: O Semeador, 1987.

RIBEIRO, Boanerges. *O padre protestante*. 2ª. ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1979.

RIBEIRO, Boanerges. *O Senhor que se fez servo*. São Paulo: O Semeador, 1989.

RIBEIRO, Boanerges. Prefácio à tradução brasileira do Comentário de Salmos de Calvino. *O livro dos Salmos*. São Paulo: Parakletos, 1999, v. 1.

RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e cultura brasileira*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981.

RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil monárquico. 1888-1889*. São Paulo: Pioneira, 1973.

RIBEIRO, Boanerges. *Terra da promessa*. São Paulo: Livraria O Semeador, 1988.

RICE, Howard L.; HUFFSTUFLE, James C. *Reformed Worship*. Louisville, Kentucky: Geneva Press, 2001.

RICHARDSON, Alan. *Así se hicieron los Credos: Una breve introducción a la historia de la Doctrina Cristiana*. Barcelona: Editorial CLIE, 1999.

RICHARDSON, Alan. *La Biblia En La Edad de la Ciencia*. Buenos Aires: Editorial Paidós (1975).

RIDDERBOS, Herman N. *Historia de la Salvación y Santa Escritura*. Buenos Aires: Editorial Escaton (1973).

RIESSEN, Hendrik van. *Enfoque Cristiano de la Ciencia*. 2ª. ed. Países Bajos: FELIRE, 1990.

RIPANTI, Graziano. Hans Georg Gadamer. A alteridade da hermenêutica teológica. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (orgs.). *Deus na filosofia do século 20*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 373-381.

RIVIÈRE, Claude. *Introdução à Antropologia*. Lisboa: Edições 70 (2000).

RIZZINI, Carlos. *Hipólito José da Costa*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

RIZZINI, Carlos. *O jornalismo antes da tipografia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

RIZZINI, Carlos. *O livro, O jornal e a tipografia no Brasil*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1988.

ROBERTS, Alexander: DONALDSON, James, org. *The Ante-Nicene Fathers*. Buffalo: The Christian Literature Company, 1886, 10 v.

ROCHA POMBO, José Francisco da. *História do Brasil*. Rio de Janeiro: Benjamin Aguilá - editor (s.d.), 10 v.

ROCHA, Isnard. *História da história do Metodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista (1967).

ROCHA, João Gomes da. *Lembranças do passado*. Rio de Janeiro: (edição da Igreja Evangélica Fluminense ?), 4 v. (1941).

RODRIGUES, J. C. *Religiões Acatolicas no Brazil. 1500-1900*. Rio de Janeiro: Escriptorio do "Jornal do Commercio", 1904.

RODRIGUES, José Honório. *A Assembleia Constituinte de 1823*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

ROGERS, Jack B.; McKIM, Donald K. *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*. São Francisco: Harper & Row, Publishers, 1979.

ROHLS, Jan. *Reformed Confessions: theology from Zurich to Barmen*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998.

ROOKMAAKER, H. R. *A arte moderna e a morte de uma cultura*. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2015.

ROOKMAAKER, H. R. *A arte não precisa de justificativa*. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2010.

ROSEN, Edward. *Copernicus and the Scientific Revolution*. Malabar, Florida: Robert E. Krieger Publishing Co., 1984.

ROSSI, Paolo. *A Ciência e a Filosofia dos modernos: aspectos da revolução científica*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

ROSSI, Paolo. *O nascimento da Ciência moderna na Europa*. Bauru, SP: Edusc, 2001.

ROSSI, Paolo. *O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

ROST, L. *Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos manuscritos de Qumran*. São Paulo: Paulinas, 1980.

ROUSSEAU, J. J. *Do contrato social*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 24), 1973.

RUSSEL, Bertrand. *História da Filosofia ocidental*. 2^a. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967, 3 v.

RYKEN, Leland, ed. *The Christian Imagination: the practice of faith in literature and writing*. (Rev. and expanded ed.). Colorado: Shaw Books, 2005.

RYKEN, Leland. *Santos no mundo*. São José dos Campos, SP: Fiel, 1992.

SADIE, Stanley, ed. *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*. Nova York: Macmillan Publishers, 1980.

SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos-novos. Jesuítas e Inquisição: aspectos de sua atuação nas capitanias do Sul. 1530-1680*. São Paulo: Pioneira. Edusp, 1969.

SALVADOR, José Gonçalves. *História do Metodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, v. 1, 1982.

SALVADOR, José Gonçalves. *Os magnatas do tráfico negreiro: séculos 16 e 17*. São Paulo: Pioneira; Edusp, 1981.

SAMARANCH, Francisco de P. em *Prólogo y Notas à obra de G. W. Leibniz, La Profesion de Fe del Filosofo*, 3^a. ed. Buenos Aires: Aguilar, 1978.

SANDEEN, Ernest R. *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism. 1800-1930*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1978 (reimpr.).

SANTOS, José Maria dos. *A política geral do Brasil*. Belo Horizonte, MG; São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1989.

SARAIVA, Antônio José. *História da cultura em Portugal*. Lisboa: Jornal do Fôro, 1950.

SARAIVA, Antônio José. *O crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1988.

SARAIVA, Antônio José; ÓSCAR, Lopes. *História da literatura portuguesa*, 5^a. ed. corrigida e aumentada, Porto; Lisboa: Porto Editora; Empresa Lit. Fluminense (s.d.).

SCAMPINI, José. *A liberdade religiosa nas Constituições brasileiras: estudo filosófico-jurídico comparado*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

SCHAEFFER, Francis A. *A igreja no final do século 20*. 2^a. ed. (revista). Brasília, DF: Sião, 1988.

SCHAEFFER, Francis A. *A morte da razão*. São Paulo: ABU; Fiel, 1974.

SCHAEFFER, Francis A. *Como viveremos?* São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

SCHAEFFER, Francis A. *La Fe de los Humanistas*. 2ª. ed. Madri: Felire, 1982.

SCHAEFFER, Francis A. *Manifesto cristão*. Brasília: Refúgio Editora, 1985.

SCHAEFFER, Francis A. *O Deus que intervém*. São Paulo: Refúgio; ABU, 1981.

SCHAEFFER, Francis A. *O Deus que intervém*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002.

SCHAEFFER, Francis A. *O grande desastre evangélico*. In: SCHAEFFER, Francis A. *A igreja no século 21*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

SCHAEFFER, Francis A. *Poluição e a morte do homem: uma perspectiva cristã da ecologia*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1976.

SCHAFF, Adam. *História e verdade*, 6ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SCHAFF, David S. *Nossa crença e a de nossos pais*. 2ª. ed. São Paulo: Imprensa Metodista, 1964.

SCHAFF, P.; H. WACE, org. *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. (Segunda série), 2ª. ed. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, Publishers, 1995.

SCHAFF, Philip, org. *A Religious Encyclopaedia: Or Dictionary Biblical, Historical, Doctrinal, And Practical Theology*. 3ª. ed. rev. e amp. Nova York: Funk & Wagnalls Company, 4 v. 1891.

SCHAFF, Philip. *The Creeds of Christendom*. 6ª. ed. Revised and enlarged. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House

(1931), 3 v.

SCHAFF, Philip; SCHAFF, David S. *History of the Christian Church*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1996, 8 v.

SCHALKWIJK, Frans L. Aprendendo da história dos avivamentos. In: *Fides Reformata*. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, 2/2 (1997) 2/2 (1997).

SCHALKWIJK, Frans L. *Igreja e Estado no Brasil holandês 1630-1654*. Recife, PE. FUNDARTE (Coleção Pernambucana – 2ª. fase, v. 25), 1986.

SCHLEIERMACHER, F. *The Christian Faith*. 2ª. ed. Edimburgo: T. & T. Clark, 1948.

SCIACCA, Michele F. *História da Filosofia*. 3ª. ed. São Paulo: Mestre Jou, 3 v., 1968.

SCIACCA, Michele F. *O problema da educação*. São Paulo: Herder; Editora da Universidade de São Paulo, 1966.

SEBE, José Carlos. *Os jesuítas*. São Paulo: Brasiliense (Coleção “Primeiros Passos”, 57), 1982.

SEEBERG, Reinhold. *Manual de Historia de las Doctrinas*. El Paso, Texas; Buenos Aires; Santiago: Casa Bautista de Publicaciones; Editorial “El Lucero”, 1963.

SENARCLENS, Jacques de. *Herdeiros da Reforma*. São Paulo: Aste, 1970.

SERRÃO, Joaquim V. *História de Portugal*. Lisboa: Editora Verbo, 1982.

SERRÃO, Joaquim V. *O Marquês de Pombal: o homem, o diplomata e o estadista*. Lisboa: Câmaras Municipais de Lisboa. Lisboa: Oeiras e Pombal, 1982.

SERRÃO, Joel, dir. *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Livraria Figueirinhas (1981).

SHEDD, W. G. T. *Dogmatic Theology*. 2^a. ed. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1980.

SICHEL, Edith. *O Renascimento*. 3^a. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

SILVA, Franklin L. da. Teoria do conhecimento. In: Marilena Chauí, *et al. Primeira Filosofia*. 4^a. ed. São Paulo: Brasiliense, © 1984.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da, *et al. O império luso-brasileiro (1750-1822)*. Lisboa: Editorial Estampa (Nova história da expansão portuguesa, v. VIII, coordenada por Joel Serrão. A. H. de Oliveira Marques), 1986.

SILVA, Moisés. A função do Espírito Santo na interpretação bíblica. In: *Fides Reformata*. São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, 2/2 (1997) 89-96.

SIMONSEN, Roberto C. *História econômica do Brasil. (1500/1820)*. 8^a. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

SIMONTON, A. G. *Diário. 1852-1867*. São Paulo: CEP; O Semeador, 1982.

SIMONTON, A. G. *Relatórios de Simonton ao Presbitério do Rio de Janeiro: apresentados em 1866-1867*.

SINGER, C. Gregg. *John Calvin: His Roots and Fruits*. Greenville: Abingdon Press, 1989.

SIRE, James W. *Dando nome ao elefante: cosmovisão como um conceito*. Brasília, DF: Monergismo, 2012.

SIRE, James W. *O universo ao lado*. São Paulo: Hagnos, 2004.

SKINNER, B. F. *A possibilidade de uma Ciência do comportamento*. In: *Ciência e comportamento humano*. São Paulo: Cultrix, 1966.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do Liberalismo*. São Paulo: Editora Unesp; Cambridge University Press, 1999.

SMITH, Adam. *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Os Pensadores, v. XXVIII).

SMITH, Morton H. *Studies in Southern Presbyterian Theology*. Nova Jersey, Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1987.

SMITH, Preserved. *The Age of The Reformation*. Nova York: Henry Holt and Company, 1920.

SOBRINHO, Barbosa Lima. *Antologia do Correio Braziliense*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Cátedra; Instituto Nacional do Livro, 1977.

SODRÉ, Nelson W. *Formação histórica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense (1962).

SODRÉ, Nelson W. *História da imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

SOUSA, Octávio Tarquínio de. *Diogo Antônio Feijó*. São Paulo; Belo Horizonte: Itatiaia; Edusp, 1988.

SOUTHEY, Robert. *História do Brasil*. São Paulo; Belo Horizonte: Itatiaia; Edusp, 1981.

SPENER, Ph. J. *Mudança para o futuro: pia desideria*. Curitiba, PR; São Bernardo do Campo, SP: Encontrão Editora; Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da religião, 1996.

SPENGLER, Oswald. *O homem e a técnica*. Lisboa: Guimarães e C^a Editores, 1980.

SPROUL, R. C. Oh! Como amo a tua lei. In: KISTLER, Don (Org.). *Crer e observar: o cristão e a obediência*. São Paulo:

Editora Cultura Cristã, 2009, p. 11-20.

STOTT, John R. W. *A mensagem do Sermão da Montanha*. 3ª. ed. São Paulo: ABU, 1985.

STOTT, John R. W. *Cristianismo equilibrado*. Rio de Janeiro: CPAD, 1982.

STRAUSS, Leo. Nicolás Maquiavelo. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (compiladores). *Historia de la Filosofía Política*. México: Fondo de Cultura Económica, © 1993, 1996 (reimpresión), p. 286-304.

STROHL, Henry. *O pensamento da Reforma*. São Paulo: Aste, 1963.

STRONG, Augustus H. *Systematic Theology*. 35ª. ed. Valley Forge, PA: The Judson Press, 1993.

SUESS, Paulo, coord. *A conquista espiritual da América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

SWELLENGREBEL, J. L. *João Ferreira de Almeida, um tradutor português da Bíblia em Java*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1984.

SYRETT, Harold C. org. *Documentos históricos dos Estados Unidos*. São Paulo: Cultrix, 1980.

TACIANO. *Discurso contra os gregos*. In: *Padres apologistas*. São Paulo: Paulus, 1995.

TARSIER, Pedro. *História das perseguições religiosas no Brasil*. São Paulo: Editora Cultura Moderna, [1936].

TEIXEIRA, Ivan. *Mecenato pombalino e poesia neoclássica*. São Paulo: Fapesp; Edusp, 1999.

TENNENT, Gilbert. *et al. Sermons of The Log College*. Ligonier, PA; Soli Deo Gloria Publications, © 1855, [reprinted] 1993.

TENNEY, M. C. Tenney. *O Novo Testamento: sua origem e análise*. 2^a. ed. São Paulo: Vida Nova, 1972.

TENNEY, Merrill C. org. ger. *The Zondervan Pictorial Encyclopaedia of the Bible*. 5^a. ed. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1982.

TERRY, M. S. *Hermeneutica Bíblica*. 2^a. ed. México; Buenos Aires: Casa Unidade Publicaciones; Editorial “La Aurora” (1924).

TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. 3^a. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste, 1988.

TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia protestante nos séculos 19 e 20*. São Paulo: Aste, 1986.

TORRINHA, Francisco. *Dicionário latino português*. 4^a. ed. Porto: Gráficos Reunidos (1989).

TOYNBEE, Arnold J. *O desafio do nosso tempo*. 2^a. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

TOZER, A. W. *O poder de Deus*. 2^a. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 1986.

TREVOR-ROPER, H. R. *A formação da Europa cristã*. Lisboa: Editorial Verbo, [s.d.].

TREVOR-ROPER, H. R. *Religião, reforma e transformação social*. Lisboa: Editorial Presença; Martins Fontes, [1981].

TRONT, Ernesto. *Historia de los Valdenses*. Colonia Valdense: Libreria Pastor Miguel Morel, 1952.

TSCHUDI, J. J. von. *Viagem às províncias do Rio de Janeiro e S. Paulo*. São Paulo: Livraria Martins Fontes (1953).

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1982.

TUCKER, Ruth A. *“... Até os confins da Terra”: uma história biográfica das missões cristãs*. São Paulo: Vida Nova, 1986.

TURNBULL, Ralph G. ed. *Baker's Dictionary of Practical Theology*. 7^a. ed. Michigan: Baker Book House, 1970.

TURRETIN, Francis. *Institutes of Elenctic Theology*. Phillipsburg, New Jersey, Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 3 v. 1992-1997.

UNTERMAN, Alan. *Dicionário judaico de lendas e tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

USHER, Abbott P. *História das invenções mecânicas*. Lisboa: Edições Cosmos, 1973.

VALENSI, Lucette. *Fábulas de memória: a batalha de Alcácer Quibir e o mito do sebastianismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

VAN BAALEN, J. K. *O caos das seitas*. 3^a. ed. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1977.

VAN RIESSEN, Hendrik, *Enfoque cristiano de la Ciencia*. 2^a. ed. Países Bajos: FELIRE, 1990.

VAN TIL, Cornelius. *An Introduction to Systematic Theology*. Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1974.

VAN TIL, Henry H. *O conceito calvinista de cultura*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010.

VÁRIOS, *Protestantismo y Liberalismo en América Latina*. San José, Costa Rica: Ediciones SEBILA, 1983.

VÁRIOS, *Situações Missionárias na História do Metodismo*. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista, 1991.

VARNHAGEN, Francisco A. de. *História geral do Brasil: antes da sua separação e independência de Portugal*. 4^a. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1951, 5 v.

VEITH JR., Gene E. *De todo o teu entendimento*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006.

VERGER, Jacques. *As Universidades na Idade Média*. São Paulo: Editora Unesp, 1990.

VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idade Média*. Bauru, SP: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.

VERMIJ, Rienk. *The Calvinist Copernicans: The reception of the new astronomy in the Dutch Republic, 1575-1750*. Amsterdã: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 2002.

VIEIRA, David G. *O Protestantismo, a Maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1980.

VIEIRA, Padre Antônio. *Escritos históricos e políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

VIEIRA, Padre Antônio. *Escritos instrumentais sobre os índios*. São Paulo: Edições Loyola; Educ; Giordano, 1992.

VIEIRA, Padre Antônio. *Obras escolhidas. (Cartas. I)*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951.

VIEIRA, Padre. Antônio. *Historia do Futuro*. 3ª. ed.?, Lisboa: J. M. C. Seabra e T. Q. Antunes, 1855.

VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 23), 1973.

VON MOSHEIM, Johann L. *Institutes of Ecclesiastical history, ancient and modern*. 2ª. ed. (revised edition), Londres: Longman & Co., 1850, v. 1.

WALDVOGEL, Luiz. *A fascinante história do livro*. São Paulo: União Cultural Editora Limitada (1952).

WALKER, W. *História da igreja cristã*. São Paulo: Aste, 1967.

WALLACE, Ronald S. *Calvin. Geneva and the Reformation*. Grand Rapids, Michigan; Edimburgo, UK: Baker Book House; Scottish Academic Press, 1990.

WALLACE, Ronald S. *Calvino, Genebra e a Reforma*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

WARFIELD, B. B. *El Plan de la Salvación*. Grand Rapids, Michigan: T.E.L.L. (1966).

WARFIELD, B. B. *The Works of Benjamin B. Warfield*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1981.

WARREN, Rick. A batalha pela sua mente. In: PIPER, John; MATHIS, David (orgs.). *Pensar – amar – fazer*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2013, p. 23-43.

WEBER, Alfred. *História sociológica da cultura*. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967.

WENDEL, François. *Calvin*. Nova York: Harper & Row, Publishers, 1963.

WESTCOTT, B. F. *El Canon de la Sagrada Escritura*. Barcelona: CLIE (s.d.).

WHITE, Peter. *O pastor mestre*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

WILCKEN, Patrick. *Império à deriva: a corte portuguesa no Rio de Janeiro, 1808-1821*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

WILEMAN, William. “John Calvin. His Life, His Teaching & Influence”, *John Calvin Collection*. [CD-ROM] (Albany, OR: Ages Software, 1998).

WILLEMART, Philippe. *A Idade Média e a Renascença na literatura francesa*. São Paulo: Annablume, 2000.

WILLEMS, E. *A aculturação dos alemães no Brasil*. 2^a. ed. (ilustrada, revista e ampliada). São Paulo; Brasília, DF: Companhia Editora Nacional; INL, 1980.

WILLEMS, E. *Assimilação e populações marginais no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

WILLIAM, William R. *Eras and Characters of History*. Nova York: Harper & Brothers, Franklin Square, 1882.

WILLIAMS, George H. *La Reforma Radical*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. 46), 1975.

WIZNITZER, Arnold. *Os judeus no Brasil colonial*. São Paulo: Pioneira; Edusp, 1966.

WRIGHT, R. K. McGregor. *A soberania banida: redenção para a cultura pós-moderna*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1998.

XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores, v. II), 1972.

YOUNG, E. J. *Una Introducción al Antiguo Testamento*. Grand Rapids, Michigan: T.E.L.L., 1977.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1981.

ZIMAN, John. *O conhecimento confiável: uma exploração dos fundamentos para a crença na Ciência*. Campinas, SP: Papirus, 1996.

ZUCAL, Silvano, org. *Cristo na Filosofia contemporânea: vol. 1: De Kant a Nietzsche*. São Paulo: Paulus, 2003.

ZUCK, Roy B. *A interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 1994.