

**Ewander Ferreira de Macêdo**

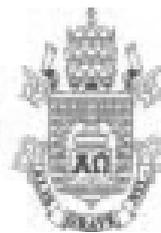
**Wesley e a Modernidade: a teologia de John Wesley no  
contexto cultural do século XVIII**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Rio de Janeiro  
Março de 2014



**Ewander Ferreira de Macêdo**

**Wesley e a Modernidade: a teologia de John Wesley no  
contexto cultural do século XVIII**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade**

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Maria Teresa de Freitas Cardoso**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Rui de Souza Josgrilberg**

Faculdade de Teologia da Igreja Metodista – UMESP

**Prof. Denise Berruezo Portinari**

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 20 de março de 2014.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

### **Ewander Ferreira de Macêdo**

Graduou-se em teologia (Faculdade de Teologia da Igreja Metodista - UMESP) em 1999. Desde então se dedicou à pastoral no contexto da Igreja Metodista, e em 2012 iniciou programa de mestrado na PUC-Rio, com foco na relação da Teologia de J. Wesley com a modernidade, no contexto do século XVIII.

#### Ficha Catalográfica

Macêdo, Ewander Ferreira de

Wesley e a Modernidade: a teologia de John Wesley no contexto cultural do século XVIII / Ewander Ferreira de Macêdo ; orientador: Paulo Fernando Carneiro de Andrade. – 2014.

144 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2014.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. John Wesley. 3. Modernidade. 4. Inglaterra. I. Andrade, Paulo Fernando Carneiro de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Dedico à Igreja Metodista no Brasil e àqueles que na esteira do pensamento de John Wesley acreditam na possibilidade de uma teologia encarnada e transformadora; numa religião do coração, e na atualidade do Cristianismo como fé viva e transformadora.

## Agradecimentos

À minha esposa Angela, e meus filhos Samuel e Isabela, por me apoiarem nesta tarefa, e torna-la possível.

A CAPES e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

À Igreja Metodista pelo incentivo e parceria.

Ao Bispo Paulo Lockmann pelo encorajamento e inspiração.

Aos professores/as do Departamento de Teologia da PUC- Rio pelo exemplo que se constituem no tratamento da reflexão teológica.

Ao meu orientador, Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade pela paciência e esmero no processo de orientação.

Ao Prof. Rui Josgrilberg pela parceria nos estudos wesleyanos.

## Resumo

Macêdo, Ewander Ferreira de; Andrade, Paulo Fernando Carneiro de. **Wesley e a Modernidade: a teologia de John Wesley no contexto cultural do século XVIII**. Rio de Janeiro, 2014, 144 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O estudo da teologia de John Wesley é um tema crescente no meio acadêmico, verificado especialmente a partir da década de 1960. O foco desta dissertação está na teologia de John Wesley, no contexto cultural do século XVIII; percebendo o quanto e como ele percebe e é influenciado pelo paradigma da modernidade em consolidação no Ocidente. O caminho escolhido para alcançar o objetivo estabelecido para esta dissertação foi verificar o processo de consolidação deste paradigma, e isto num processo gradativo, que se verificou desde os séculos X e XI com o aprimoramento e evolução da agricultura, até o contexto específico da Inglaterra dos tempos de J. Wesley. Uma vez constatado o ambiente de onde emerge a teologia wesleyana, optou-se por apresentar o desenvolvimento de sua teologia, verificando a sua relação com o fluxo provindo do contexto em que está inserido. A conclusão aponta para uma teologia encarnada e vivencial, que tem no caminho da salvação sua motivação originária e desdobrou-se num complexo tecido teológico, fruto de um esforço de encontrar respostas para as novas perguntas que a modernidade colocou para a teologia e para o cristianismo daquele tempo.

## Palavras-chave

Teologia; John Wesley; Modernidade; Inglaterra.

## Abstract

Macêdo, Ewander Ferreira de; Andrade, Paulo Fernando Carneiro de (Advisor). **Wesley and the Modernity: John Wesley's theology in the eighteenth century cultural context**. Rio de Janeiro, 2014, 144 p. MSc. Dissertation– Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The study of John Wesley theology is a growing theme in academia, especially from the 1960s. The focus of this dissertation is on John Wesley's theology on its context, realizing how he perceives and is influenced by the paradigm of modernity in consolidation in the context of England eighteenth century. The path chosen to achieve the goal set for this dissertation was to analyze the process of consolidation of this paradigm, and it's gradual process that started from the tenth and eleventh centuries with the improvement and development of agriculture, to the specific context of England on J. Wesley reality. With the environment where Wesley's theology comes, in mind, the next step is the reflection on his theology, checking its relation with the flow coming from the context in which it appears. The conclusion points to an embodied and experiential theology, which had in the "way of salvation" its first motivation and unfolded into a complex theological production, as a result of an effort to find answers to the new questions that modernity has put to theology and Christianity that time.

## Keywords

Theology; John Wesley; Modernity; England.

## Sumário

1. Introdução .....	09
2. Modernidade: um novo horizonte para a civilização ocidental. ....	13
2.1. As grandes navegações .....	17
2.2 A Reforma protestante .....	22
2.3 O homem é o centro – Do tardo humanismo italiano a Descartes .....	27
2.5 A consolidação do paradigma moderno na realidade inglesa .....	40
a) Reforma Protestante, Puritanismo e Pietismo.....	41
b) Empirismo .....	52
c) Revoluções Inglesas .....	62
3. Wesley e modernidade: o desenvolvimento da teologia de John Wesley no contexto cultural do século XVIII .....	67
3.1. O itinerário pessoal .....	67
3.2. Eixos fundamentais na elaboração teológica de Wesley .....	72
a) O lugar da Experiência na teologia de J. Wesley .....	73
b) Criação, Nova Criação e a Graça de Deus .....	90
c) O lugar das Escrituras na teologia de John Wesley .....	109
4. Conclusão: contribuições da teologia de J. Wesley na sua relação com o paradigma da modernidade .....	119
4.1 O compromisso com a realidade concreta .....	119
4.2 Soteriologia Abrangente e uma pastoral profética em favor da restauração de toda criação .....	123
4.3 A Educação como meta .....	128
4.4. Experiência como testemunho .....	132
4.5. Considerações finais .....	135
5. Referências Bibliográficas .....	141

## 1. Introdução

A produção acadêmica a respeito da teologia de J. Wesley é relativamente recente. Durante muito tempo os estudos a respeito dos seus trabalhos estiveram mais relacionados a biografias que o descreviam como o grande líder do movimento metodista do século XVIII, sem, contudo, tocar no tema da sua teologia. Em 1857 Michel Haemmerlin, pastor luterano de Estrasburgo desenvolveu um sumário introdutório sobre as doutrinas de J. Wesley<sup>1</sup>; e em 1865, em Londres surgiu um trabalho focado na teologia de Wesley, com o título *John Wesley Theology*,<sup>2</sup>; escrito por Robert Brown, deixando entre a morte de Wesley, em 1791, para as primeiras obras a respeito de sua teologia, cerca de 74 anos. Foi na segunda metade do século XX que o estudo a respeito da teologia de Wesley ganhou importância no meio acadêmico, e isto especialmente através da pesquisa de Collin Williams, através do livro *John Wesley Theology Today*<sup>3</sup>, de 1960, e especialmente a reflexão de Albert Outler<sup>4</sup>, de 1961, onde se buscou perceber a contribuição teológica de J. Wesley, e o seu modo de fazer teologia. Daí cunhou-se a expressão, quadrilátero wesleyano, referindo-se às fontes de autoridade para a sua produção teológica.

O trabalho de Outler tornou-se referência no que tange tanto ao método wesleyano de fazer teologia, como na forma de classificar sua teologia. Maddox, em texto já citado acima, afirma que inicialmente o próprio Outler teve dificuldades de equiparar a produção teológica de Wesley com os tratados de teologia clássica, classificando sua teologia como *folk theology*, ou teologia do povo, “argumentando que o maior valor da teologia de Wesley residia em sua habilidade de simplificar, sintetizar e comunicar os ensinamentos essenciais do Evangelho Cristão para os leigos, e não em contribuições para a teologia

---

<sup>1</sup> Para mais informações sobre estudos a respeito da teologia wesleyana, Cf R.L. MADDUX. **Reclaiming an Inheritance: Wesley as Theologian in the History of Methodist Theology.** In: R. L. MADDUX. (Editor). **Rethinking Wesley's Theology for Contemporary Methodism.** Nashville: Kingswood Books, 1998, p. 213-226.

<sup>2</sup> R. BROWN. **John Wesley Theology: The Principle of its Vitality and its Progressive Stages of Development.** London: Jackson, Walford, e Hodder, 1865.

<sup>3</sup> C. WILLIAMS. **John Wesley's Theology Today.** Nashville: Abingdom Press, 1960.

<sup>4</sup> A. C. OUTLER. **Towards a Re-Appraisal of John Wesley as a Theologian.** In: **The Wesleyan Theological Heritage**, eds, T. C. ODEN e L. R. LONGDEN. G. RAPIDS. Mich: Zonderva Publishing, 1991, p.39-54. Cf K. J. COLLINS. **Teologia de John Wesley.** Rio de Janeiro: CPAD, 2010, P.15.

especulativa acadêmica”<sup>5</sup>; Segundo J. C. Souza, a crítica wesleyana ao apego extremado de alguns à ortodoxia, sua forma de fazer teologia através de sermões, diários, cartas, biografias, “e sua permanente preocupação com a santidade de coração e vida deixam a impressão de que certo anti-intelectualismo era abertamente cultivado”<sup>6</sup>. Esta ideia defendida por Outler influenciou o pensamento dos teólogos metodistas por quase vinte anos, até que o próprio Outler, em 1981, assumiu que “o modelo teológico de Wesley tratava-se de uma autêntica e criativa forma (de fazer teologia) e não precisava mais ser comparada de forma depreciativa com a teologia acadêmica”<sup>7</sup>. Período a partir do qual se percebeu um crescente interesse pela teologia de Wesley.

O crescente interesse pela teologia wesleyana foi documentado por R. L. Maddox no texto *A decade of Dissertations in Wesley Studies: 1991-2000*<sup>8</sup>. Maddox observa que entre 1981 e 1990, o número de dissertações produzidas praticamente dobrou em relação com as décadas anteriores. As dissertações foram produzidas em 33 diferentes instituições, maiormente nos Estados Unidos, e tratam dos mais diversos temas; destacando-se, contudo, um importante interesse sobre o modo de fazer teologia de Wesley, a relevância desta teologia e implicações da mesma para o contexto atual.

No Brasil, em 2002, organizou-se, dentre o quadro docente da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, em São Bernardo do Campo, Grupo de Pesquisa TEOMEB – Por uma tradição teológica metodista brasileira – que a partir do Centro de Estudos Wesleyanos fixado na Universidade Metodista de São Paulo tem concentrado esforços para traduzir “textos significativos de teologia wesleyana, mas igualmente a elaboração e a publicação de obras que, levando a sério a densidade histórica do metodismo nascente, também incorporassem a especificidade do olhar brasileiro”<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> R.L. MADDOX. **Reclaiming an Inheritance: Wesley as Theologian in the History of Methodist Theology**. P. 225.

<sup>6</sup> J. C. SOUZA. **Leiga, Ministérial e Ecumênica. A Igreja no Pensamento de John Wesley**. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2013, p.21.

<sup>7</sup> R.L. MADDOX. **Reclaiming an Inheritance: Wesley as Theologian in the History of Methodist Theology**. P. 225.

<sup>8</sup> R. L. Maddox. **A decade of Dissertations in Wesley Studies: 1991-2000** In: Wesley Theological Journal 37.2 (2002): 103-13.

<sup>9</sup> H. RENDERS, J.C. SOUZA (orgs). **Teologia Wesleyana, Latino-americana e global. Uma homenagem a Rui de Souza Josgrilberg**. S.B.C: Editeo, 2011, p. 8.

É exatamente no fluxo desta corrente de pesquisadores da teologia wesleyana que esta dissertação se coloca como esforço de compreensão da relevância desta teologia e como início de uma pesquisa que certamente se aprofundará. Para tanto, optei por tratar da relação da teologia de Wesley com o paradigma da modernidade; no contexto da Inglaterra do século XVIII; buscando entender como Wesley se posicionou diante do desafio da Modernidade em Consolidação e efervescência em seu tempo, e ao mesmo tempo, perceber as principais ênfases teológicas que surgem desta relação.

A partir deste propósito, esta dissertação está organizada em três etapas. Na primeira parte me ocuparei por perceber a consolidação do paradigma da modernidade, primeiro na Europa Ocidental e depois na Inglaterra, sinalizando aqueles movimentos que a partir da leitura e orientação, julguei decisivos para a instalação do paradigma moderno, no seio da idade média; já, que como veremos, não é possível demarcar o fim de uma época e o início de outra, mas sim eventos e mudanças marcantes, que constroem o caminho para a consolidação de um novo paradigma em paralelo à permanência de um outro mais antigo, numa relação dinâmica e processual. O estudo da modernidade, em seus diversos aspectos, é decisiva para perceber o ambiente de onde nasce a teologia wesleyana. Embora ele não dialogue nem tenha acesso a todo este fluxo de mudanças, sua teologia será marcada por um contingente de influências que estão relacionadas com este espectro maior da modernidade. Com isto, não queremos colocar J. Wesley como teólogo moderno, mas perceber como ele se relaciona com este fluxo de mudanças que se iniciam ainda nos séculos X e XI, e se desenvolvem alterando o horizonte da sociedade do seu tempo e o influenciam.

A segunda parte desta dissertação constará de uma reflexão sobre o desenvolvimento da teologia de Wesley a partir da sua relação com o paradigma da modernidade, no contexto do século XVIII. A teologia de Wesley não poderá ser esgotada nesta dissertação, nem é esta a pretensão deste trabalho. A intenção prioritária será verificar aspectos fundamentais da teologia de Wesley, que surgem a partir do contato que estabelece com o seu contexto. Com isto trataremos do lugar da experiência em sua teologia, verificando influências tanto de movimentos oriundos da Reforma Protestante, como da filosofia empirista, importante símbolo da racionalidade moderna daquele período. Trataremos de sua soteriologia, que

mais uma vez, é resultado da gama de influências teológicas que recebe, fruto da pluralidade viabilizada pela modernidade, como também resultado do seu contato com as ciências naturais, importante representante da revolução científica em curso na modernidade. Para concluir esta etapa, tratarei do lugar e da forma com que Wesley lê as Escrituras. Primeiro mostrando sua firmeza em manter sua confessionalidade, e em segundo lugar ressaltando sua abertura para ler as Escrituras na companhia da tradição, da razão e das ciências disponíveis em seu tempo.

A conclusão da dissertação constará de um esforço em perceber de forma sintética, as contribuições da teologia de J. Wesley na sua relação com o paradigma da modernidade, bem como a relevância do seu pensamento para o propósito de se fazer teologia a partir de uma perspectiva metodista e brasileira, sem entrar no mérito da realidade brasileira, mas apenas mencionando contribuições que se mostraram relevantes ao longo da pesquisa.

## 2. Modernidade: um novo horizonte para a civilização ocidental.

É quase impossível determinar o fim de uma época e o início de outra. Isto porque a história da humanidade não é feita de eventos estanques ou de etapas simetricamente delineadas. Andrade<sup>10</sup> defende que um dos fatores determinantes está relacionado às mudanças no regime de acumulação. Na medida em que a matriz de acumulação muda, haverá mudanças em todas as relações.

A Idade Média é conhecida como um tempo “encantado”; e isto por três razões: Em primeiro lugar, o mundo natural, com toda sua grandiosidade e mistério atestava a existência de Deus. Todas as mudanças naturais sejam ventos, tempestades, secas, enchentes, pestes e pragas eram vistas como ação direta de Deus; a própria divisão social era consequência da vontade de Deus. Todas as instituições públicas, como o Reino, a Polis, a Igreja, só poderiam existir porque estavam fundadas em Deus. Deus estava em toda a parte. “As pessoas viviam em um mundo encantado”<sup>11</sup>. Para Taylor esta afirmação é consequência das duas anteriores. A vida era então regulada por forças externas à condição humana. A existência de Deus e a fé cristã constituíam uma esperança de que o bem triunfaria.

Este mundo organizado e fundado na crença em que Deus interfere em cada detalhe da vida humana e da criação como um todo, luta por se preservar. Até porque o desmoronamento da crença acarretaria o desmoronamento da própria sociedade. Segundo Taylor a heresia é combatida com tanto rigor e intolerância também pelo fato de que colocaria em risco o equilíbrio desta sociedade, e poderiam atrair o castigo de Deus. A Igreja colocava-se, portanto, como opositora aos hereges e portadora do poder para combater as forças malignas de toda sorte. Havia, portanto “uma enorme pressão a favor da ortodoxia”<sup>12</sup>, pois “o vínculo social ... estava entrelaçado ao sagrado e na verdade, era inimaginável de outro modo”<sup>13</sup>. Esta unidade sólida, como parece ser, sofre mudanças gradativas, já a

---

<sup>10</sup> P.F.C. ANDRADE. **Ética, globalização e violência**. In: INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL(org.), CENTRO LOYOLA – RIO. **Violência e paz à luz da Pacem in Terris**. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 67.

<sup>11</sup> C. TAYLOR. **Uma era secular**. São Leopoldo: Editora Unissinos, 2010, p. 42.

<sup>12</sup> C. TAYLOR. **Uma era secular**. p. 61.

<sup>13</sup> C. TAYLOR. **Uma era secular**. p. 62.

partir do século X; que num processo gradual deu gênese a um novo paradigma; a modernidade.

Embora o início da modernidade seja comumente fixado entre os séculos XVI e XVII, há mudanças significativas dentro da própria idade média que serão fundamentais para o surgimento do paradigma moderno; é o caso da “revolução” agrícola e comercial observada entre os séculos X e XIII. A invenção do arado pesado, por exemplo, permitiu agilidade e eficiência nas plantações. A coalheira, equipamento desenhado para prender o arado ao cavalo, foi outro aprimoramento do processo do plantio. Invenções como o moinho d’água e o moinho de vento, somadas a estas, significaram agilidade e aumento das possibilidades de plantio e de colheita. O que parece um amadurecimento natural gerou uma ampliação do uso da terra, mudanças nas relações entre senhores e vassalos, que foram liberados dos serviços pessoais aos senhores, para cultivarem outras terras. A produção agrícola cresceu e produziu um excedente, que foi determinante para o fortalecimento do comércio e o fortalecimento da vida urbana.

O comércio é um destes fatores determinantes para o surgimento do paradigma moderno. Os senhores feudais ofereciam segurança aos comerciantes que negociavam suas mercadorias, e estes por sua vez se organizaram em associações que os permitissem reunir capital e competir no mercado internacional. Desta efervescência comercial surgiram relações de seguro, de crédito, de câmbio; a invenção da contabilidade e também a elaboração do direito comercial; e até mesmo o surgimento e consolidação de universidades. O excedente da produção permitiu que outras profissões surgissem e contribuíssem para a formação do novo horizonte que descreveremos ao longo do capítulo.

O fortalecimento do comércio é acompanhado pelo ressurgimento das cidades. As cidades, nesta nova configuração, percebida a partir do século XI, davam abrigo a uma nova classe; a classe média, composta de mercadores e artesãos que não estavam ligados à atividade agrícola ou a terra, mas ao comércio. Esta nova classe estabeleceu normas que garantiram seu crescimento e enriquecimento. “A corporação dos negociantes de uma cidade impedia que os estrangeiros fizessem ali muitos negócios. O artesão recém-chegado tinha de ser admitido à Gilda de seu ofício antes que pudesse iniciar suas atividades. A

concorrência entre os membros da mesma corporação era desencorajada”<sup>14</sup>; todos deviam seguir uma carga horária padrão de trabalhos, os salários aos empregados também eram regulados. Vemos aí as primeiras sementes de um novo tipo de organização social.

A consolidação da burguesia, vai gradativamente ocasionar o desmoronamento da estrutura feudal. Os burgueses querem se emancipar dos senhores feudais; seja por meio de lutas ou pela compra desta emancipação, se estabeleceram nas cidades e fizeram delas instâncias autônomas dos acordos próprios da sociedade feudal. O desenvolvimento das cidades, ainda que, em muitos casos, dentro do espaço geográfico de um feudo, representava uma via alternativa e contraditória á sociedade feudal; e isto porque os “cidadinos, ou burgueses, recusavam-se a ser tratados como servos ligados a um senhor e obrigados à prestação de serviço pessoal e pagamento de taxas”<sup>15</sup>; queriam liberdade para desfrutar dos resultados do seu trabalho e também para se organizar em sociedade e criar seus próprios conselhos, assembleias e leis para reger sua vida. “As cidades tornaram-se mais ou menos como cidades-estados autônomas”<sup>16</sup>, e eram em sua maioria pequenas; mas algumas reuniram grandes contingentes populacionais; Florença e Paris, por exemplo, tinham mais 50 mil habitantes. “Os cidadinos libertavam-se dos preconceitos dos aristocratas feudais, que consideravam o comercio e o trabalho manual como degradantes, e do clero, que amaldiçoava a busca de riquezas como um obstáculo à salvação”<sup>17</sup>. Esta libertação provocará a formação de novos valores e o surgimento de um espírito crítico, que será fundamental para a dissolução da era medieval e formação do paradigma moderno.

Estas mudanças atingiram também o campo; pois com a venda do excedente da produção os camponeses passaram a pagar aos senhores pelo uso da terra, e também pelos serviços pessoais que deviam prestar. O dinheiro gradativamente substituía a prestação de serviços. O comércio e o mercado começaram a se

---

<sup>14</sup> M. PERRY. **Civilização Ocidental. Uma história concisa.** 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.166.

<sup>15</sup> M. PERRY. **Civilização Ocidental. Uma história concisa.** p. 167.

<sup>16</sup> M. PERRY. **Civilização Ocidental. Uma história concisa.** p. 167.

<sup>17</sup> M. PERRY. **Civilização Ocidental. Uma história concisa.** p. 167.

apresentar como uma plataforma de liberdade e identidade e, para muitos, o mundo e o conjunto das relações.

A mudança do paradigma medieval para o moderno, como já dissemos não se deu de forma automática, ou mesmo única. Elementos novos e antigos foram se combinando, ainda na idade média, e acabaram por gerar, de forma gradativa, o que se chama de modernidade. O crescimento do comércio, a evolução da agricultura e o surgimento de uma nova classe, comunmente chamada de burguesia, e a gradual mudança de eixo do campo para as cidades representavam os primeiros passos, rumo ao novo horizonte da modernidade.

O surgimento dos Estados Nacionais é outra importante mudança que está relacionada com esta tensão entre o paradigma da idade média e o surgimento do novo paradigma. Impulsionados pelo avanço comercial os reis feudais precisavam de exércitos para proteger suas mercadorias e da burguesia para comercializa-los. O crescimento da burguesia, no entanto, desestabilizava o sistema feudal, pois os mesmos não queriam se submeter às obrigações típicas dos vassallos, como verificamos. As monarquias feudais surgirão como resultado de uma aliança burguesia-realeza que permitirá a coexistência de ambos e o fortalecimento das monarquias feudais; que gradativamente centralizavam pequenos feudos sob o domínio de um grande Senhor Feudal e também Monarca, que impunha sua soberania sob a força da guerra e do confisco de feudos que se opusessem a reconhecer sua autoridade.

Nos séculos XVI e XVII foi que esta tendência se consolidou; mas não com uniformidade. “Na Alemanha e na Itália, nenhum Estado viável se desenvolveu até o século XIX”<sup>18</sup>. Onde se estabeleceu, o Estado tornou-se uma entidade política que gozava de autonomia e que exigia dos seus súditos taxas e obrigações; gozando de poderes absolutos dentro do seu limite territorial.

A experiência política espanhola do século XVI é uma das mais extraordinárias da história da Europa moderna. Os reis espanhóis construíram um Estado dinástico que ultrapassou suas fronteiras e abarcou Portugal, parte da Itália, Holanda e uma enorme área do Novo mundo. A Espanha tornou-se um império intercontinental, o primeiro no Ocidente desde os tempos de Roma<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> M. PERRY. **Civilização Ocidental. Uma história concisa.** p. 250.

<sup>19</sup> M. PERRY. **Civilização Ocidental. Uma história concisa.** p. 251.

Como não é possível detalhar todo o processo de formação dos Estados e a sua tensão com a Igreja, fato evidenciado especialmente na Reforma Protestante, importa dizer que os Estados, ainda que originados do fortalecimento de nobres feudais, deu legitimidade e força para as novas estruturas que se organizavam em torno do comércio, das cidades e também das ciências, tendo em Nicolau Maquiavel um símbolo das aspirações modernas no que tange ao Estado. A Inglaterra é um excelente exemplo de como o Estado corroborou para a formação do paradigma moderno. Ali se formou um Estado mais forte do que a Monarquia, e que a hierarquia, como veremos posteriormente.

Neste capítulo, verificaremos três outros movimentos que corroboraram na formação deste novo horizonte que chamamos de modernidade e em seguida trataremos da realidade específica da Inglaterra, a fim de perceber de que forma esta realidade influenciou e condicionou a teologia do Rev. João Wesley, personagem chave nesta dissertação.

As grandes navegações é um destes movimentos marcantes, promotor de grande novidade no cenário europeu. Descobriram um mundo novo, com cultura completamente distinta da sua. Esta realidade afetou não só a vida dos povos que “descobertos”, mas mudou as relações comerciais e econômicas da época. A Renascença é outro importante ingrediente para a construção de um novo horizonte ideológico no ocidente. A Reforma Protestante também receberá destaque, por representar uma força questionadora à autoridade da Igreja; e por ter aberto portas para a futura emancipação da sociedade, que se intensificou a partir do século XVIII. A Reforma Protestante colocou-se como motivadora da aceleração da secularização em andamento e da descentralização da Igreja e da Religião como matriz das relações e força modeladora da sociedade.

### **2.1. As grandes navegações**

Se nos séculos X a XIII a agricultura evoluiu e fortaleceu as relações comerciais; nos séculos seguintes, ocorrerá a expansão deste comércio e uma importante inversão no eixo econômico da época; a Europa tenderá a uma hegemonia política e econômica que até este momento não se evidenciara.

Até ao século XIV, a Europa fora apenas a periferia norte ocidental de um vasto sistema econômico que se estendia até ao Pacífico e se centrava nos territórios dominados pelos Mongóis da Ásia Central. Antes disso, tinham surgido e desaparecido impérios na área ocidental, em particular em torno do Mediterrâneo e

do mar Negro, mas só o Império Romano chegara a ocupar cerca de metade do continente europeu incorporando-o firmemente no sistema comercial, político e cultural eurasiático<sup>20</sup>.

As cruzadas já carregavam no seu bojo uma tentativa de confrontar a hegemonia oriental e mulçumana, e ao mesmo tempo ampliar o fluxo de mercadorias entre ocidente e oriente, aumentando os lucros da classe emergente; as navegações no atlântico seguiram na mesma direção: aumentar os lucros, atingir o Extremo Oriente, “as Índias”, sem se submeter à intermediação italiana<sup>21</sup>, que encarecia os produtos; e sem pagar os altos impostos do Mediterrâneo.

A Europa estava assim a transformar-se num importante polo mundial de atividade política e econômica. De um ponto de vista estritamente europeu, o final do século XV iniciou um deslocamento do centro de gravidade comercial do Sudeste para o Noroeste, do Mediterrâneo e do Mar Negro para o Atlântico<sup>22</sup>. A burguesia (...) era a mais interessada e a classe social que tinha suas bases materiais fundamentadas em uma riqueza móvel – o dinheiro. E, embora as viagens pudessem dar muitos lucros, eram necessários gastos bastante altos na sua preparação. A burguesia foi a financiadora de tais empreendimentos. Enquanto os reis foram os patrocinadores<sup>23</sup>.

Os primeiros a se lançarem no Atlântico, com a finalidade de driblar os intermediários e comprar especiarias, direto dos centros produtores no Extremo Oriente, foram os portugueses, seguidos dos espanhóis, ingleses, franceses e holandeses; ocorreu uma grande expansão marítimo-comercial que provocou e intensificou mudanças profundas no horizonte europeu.

Se Portugal e Espanha obtiveram muito bom êxito em suas navegações já no início do século XVI, a Inglaterra viveu uma experiência diferente. Os primeiros ingleses a chegarem à América remontam ainda ao final do século XV, tendo em John Cabot, veneziano, uma referência; pelo fato de ter executado a primeira expedição transatlântica em um navio Inglês no ano de 1497. As viagens de Cabot “foram interrompidas sob forte pressão espanhola, uma vez que a Espanha reclamou seus direitos sobre as terras ocidentais que lhe haviam sido atribuídas pela bula papal de 1493”<sup>24</sup>; e pelo tratado de Tordesilhas, de 1494, onde Espanha

<sup>20</sup> C., TILLY. *As revoluções europeias, 1492 – 1592*. Editorial Presença, Lisboa, 1996, p.43.

<sup>21</sup> Segundo AQUINO, “Veneza em especial, estabeleceu forte monopólio, graças sobretudo às estreitas ligações fixadas com os muçulmanos”. (R.S. L., AQUINO. *História das Sociedades – Das sociedade modernas às sociedades atuais*. Editora Record, Rio de Janeiro/ São Paulo, 2000, p. 31.)

<sup>22</sup> C. TILLY. *As revoluções europeias, 1492 – 1592*. p.47.

<sup>23</sup> R. S. L. AQUINO. *História das Sociedades – Das sociedade modernas às sociedades atuais*. Editora Record, Rio de Janeiro/ São Paulo, 2000, p. 30.

<sup>24</sup> E. NADAI. *História das Américas*. São Paulo: Saraiva, 1979, p. 72.

e Portugal dividem o Novo Mundo entre si na pretensão de exclusividade dos tesouros do novo continente. As viagens inglesas só se consolidarão a partir de 1570.

Durante quase um século os ingleses se concentraram no rompimento com o catolicismo e estabelecimento do protestantismo; na colonização da Irlanda, ensaio para a colonização norte-americana; na administração de crises internas e na consolidação do Estado Inglês; já que até os finais do século XV a Inglaterra ainda se via extremamente fragilizada enquanto Estado; “não possuía exército permanente. Sua armada era pequena e fraca. E muitos magnatas regionais, independentes e fortes”<sup>25</sup>. Foi sob o reinado de Henrique VIII; e posteriormente de sua filha Elizabeth I que o Estado Inglês assumiu lugar de importância na Europa e também consolidou sua expansão marítima no Atlântico.

As navegações inglesas tiveram diferente fluxos. Se na experiência de John Cabot a “descoberta” foi aleatória, na busca de novos caminhos para o Oriente, na década de 1570 e nos anos seguintes as empreitadas ao Novo Mundo tem vários fluxos diferentes; desde aventureiros em busca de tesouros até contingentes de emigrantes que buscam uma nova vida, numa nova terra e isto por três fatores fundamentais: a) as companhias comerciais que desejavam ampliar seus lucros no comércio internacional, adquirindo mercadorias sem a intermediação de outros concorrentes europeus; b) o fenômeno dos cercamentos dos campos, *enclosure*, ocorrido pelo afã dos senhores que desejavam aproveitar a onda de alta dos preços dos produtos agrícolas e produzir em grande escala; realidade impossível com a lei de campos abertos<sup>26</sup>; c) perseguições religiosas a movimentos puritanos, vistos pelo governo como seitas heréticas e danosas a Igreja Anglicana. Se houve fluxos diferentes na expansão marítima inglesa; o mesmo pode-se dizer a respeito das formas de colonização ao norte da América.

<sup>25</sup> R. A. DIVINE; T. H. BREEN; G. M. FREDICKSON; R. H. WILLIAMS e R. ROBERTS. **América passado e presente**. Rio de Janeiro: Nordica, 1992, p. 30.

<sup>26</sup> Pelo sistema de Campos abertos, a terra era dividida entre os diversos camponeses, que tinham uma certa autônoma sobre seu feudo, desde que cumprissem suas obrigações para com o senhor feudal; além de desfrutarem de direito hereditário sobre a faixa de terra que cultivavam. A partir do *enclosure* o uso da terra passou a ter prazo de validade, e a cultura de subsistência cedeu lugar a cultura em grande escala. O resultado foi uma massa de camponeses sem terra e sem trabalho; que via no Novo continente a possibilidade de recomeçar a vida; ainda que num regime de servidão por contrato.

A colonização inglesa não adveio do desejo de construir um império centralizado, como no caso da Espanha ou da França. (...). A coroa inglesa oferecia títulos coloniais a uma larga variedade de comerciantes, idealistas religiosos e aristocratas aventureiros que estabeleciam colônias separadas e profundamente diferentes. Foi nesse ambiente que prosperaram toda sorte de práticas religiosas, instituições políticas e estilos econômicos<sup>27</sup>.

Num esforço de sistematizar estes diversos segmentos coloniais, Aquino as organiza em três grandes grupos: a Colônias do Norte (Nova Inglaterra) e Centrais; que se constituíram como colônias de povoamento e as Colônias do Sul que estavam mais identificadas com o modelo de exploração<sup>28</sup>.

Toda esta expansão marítima acelerou o processo de ruptura com o paradigma medieval; e isto em função do confronto do saber tradicional com as novas descobertas relativas à “fauna, flora, os fenômenos meteorológicos, as correntes marítimas e aéreas, as marés e as suas causas, o clima, a geografia, a religião e os costumes dos povos, as raças e o seu habitat, o comércio, a organização civil e militar”<sup>29</sup>. Foi um verdadeiro descortinar de novos conhecimentos, obrigando-os muitas vezes a rever concepções consolidadas, superar mitos<sup>30</sup> e descobrir uma nova identidade, frente ao encontro com a alteridade. O contato com a nova realidade gerou uma série de revisões e teorias que se colocavam como esforço de entender a nova realidade.

Alguns que entendiam acerca das cousas naturais queriam dar causa (...) porque o mar daquelas terras quentes não era tão profundo com o das terras frias, dizendo que o sol queimava tanto as terras que jaziam debaixo do seu curso, que com justa causa estava assentado por todos os filósofos serem terras onde se não podia habitar<sup>31</sup>.

O que parece ingenuidade científica foi na verdade, efervescência, busca de novos conceitos filosóficos e científicos. É o contato com informações de todos os gêneros que desembarcavam nos portos europeus, junto com os navegantes, provocando inquietação, revisão. O mundo havia se tornado quase que ilimitado;

<sup>27</sup> R. A. DIVINE; T. H. BREEN; G. M. FREDICKSON; R. H. WILLIAMS e R. ROBERTS. **América passado e presente**. P. 38.

<sup>28</sup> R.S. L., AQUINO. **História das Sociedades – Das sociedade modernas às sociedades atuais**. P. 68.

<sup>29</sup> J. S. S., DIAS. **Os descobrimento e a problemática cultural do século XVI**. Universidade de Coimbra. Faculdade de letras. Coimbra, 1973P. 61.

<sup>30</sup> “A teoria do mar tenebroso foi a primeira a ser batida e lançada no cemitério das velhas lendas. Com ela enterrou-se também a das correntes fatais do trópico, desfeita pelo ir e vir dos navios”. (J. S. S., DIAS. **Os descobrimento e a problemática cultural do século XVI**. P. 66)

<sup>31</sup> J. BARROS Cf J. S. S., DIAS. **Os descobrimento e a problemática cultural do século XVI**. P. 65.

e o ser humano, tal qual o mundo, passou a se perceber com possibilidades também ilimitadas, numa nova posição diante do cosmos.

Os protagonistas da epopeia marítima e os seus observadores, de perto ou de longe, quase palpava, no quotidiano da existência, quisessem ou não quisessem, a infinitude do poder humano, e viam-se, independente da sua vontade, não só no topo de toda a criação, mas – ainda mais do que isso – com algo que até se sobrepunha à criação<sup>32</sup>.

A visão cristã da criação também sofreu um golpe com os descobrimentos. Havia uma ideia de possibilidade de reunificação da humanidade, já que todos derivavam de um tronco único, fundamentado pela narrativa da criação. A partir deste pressuposto, o selvagem era o humano caído da graça de Deus, distante de Deus. O que se colocava como desafio gigantesco para a teologia da criação medieval era como imaginar “que os descendentes de Adão tivessem navegado através do imenso Oceano, indo povoar o outro lado da Terra”<sup>33</sup>. Até a era dos descobrimentos o Ocidente já lidava com a alteridade, os povos do oriente, da África e mesmo da Irlanda, colônia britânica, eram identificados como selvagens; povo decaído da graça de Deus; mas agora Colombo achou um povo do outro lado do mundo, serão humanos?

O selvagem intra-europeu, junto com a Índia e os povos ou indivíduos monstruosos herdadas da Antiguidade, era até os Descobrimientos o “espelho” que permitia a construção da civilidade, da civilização da corte, do cristianismo civilizatório e do progresso. (...) Dado o encontro com o ameríndio, o irlandês selvagem deixa de estar no limite do mundo, na beira do Mar Oceano. Ele como que se desloca para o interior do universo ordenado. (...) Na medida em que ele sai da natureza e entra na civilização, o ameríndio ocupa seu lugar, e a noção de selvagem passa a servir para trabalhar novos contextos de difícil resolução teológica<sup>34</sup>.

O selvagem é a representação do desconhecido. O mundo dos monstros e das bestas feras a partir dos Descobrimientos migrava para as Américas; não sem provocar desconforto e instabilidade a cosmo visão vigente. Se para a Europa do final do século XIV os descobrimentos representavam o despertar de um novo

<sup>32</sup> J. S. S., DIAS. **Os descobrimento e a problemática cultural do século XVI**. p. 178-179.

<sup>33</sup> K. WOORTMANN. **O selvagem na “gesta Dei”:** história e alteridade no pensamento medieval. In: Revista Brasileira de História. On-Line Version ISSN 1806-9347, vol 25, no 50, São Paulo July/Dec. 2005.

<sup>34</sup> K. WOORTMANN. **O selvagem na “gesta Dei”:** história e alteridade no pensamento medieval. 2005.

horizonte, o que dizer dos ameríndios e do impacto que a chegada do homem branco trouxe para sua realidade?

Uma vez que, como vimos, a América estava fora dos limites de mundo concebidos pela visão europeia, seus habitantes eram selvagens, “sem cultura” e indignos de qualquer consideração. Os europeus encontraram na América desde povos com cultura primitiva, até povos com sistemas complexos como é o caso dos Incas e dos Astecas; mas o desrespeito e o massacre da cultura ameríndia foi o que se verificou; além das doenças que dizimaram tribos inteiras; opressão, violação, exploração, escravidão e morte.

Não pode se negar que os “descobrimientos” constituem um importante ingrediente na formação do novo horizonte. As rotas comerciais, antes circunscritas ao Mediterrâneo e às rotas terrestres, foram ampliadas, tomaram escala mundial, atingiram o Extremo Oriente, e as Américas. O mundo se tornou um grande mercado, conectado pelas embarcações que iam e vinham, superando limites e transformando a cultura europeia. O Atlântico tornou-se o eixo econômico mais significativo em volume, valor e variedade comercial. E através do contato com o novo mundo vários produtos americanos assumiram lugar de importância no cotidiano europeu; é o caso do milho, da batata e do tabaco. Multiplicaram-se as companhias comerciais, e o sistema financeiro foi aperfeiçoado: “desenvolveram-se os bancos e bolsas, expandiram-se as letras de câmbio e títulos (...). Os mercados foram ampliados, e a riqueza móvel foi elevada no ideário europeu, levando a formulação de teorias que justificassem o lucro e acumulação de riquezas”<sup>35</sup>.

## 2.2 A Reforma protestante

A Reforma protestante é um tema complexo e com muitos desdobramentos; tanto no que diz respeito às várias “Reformas”; uma vez que a Reforma Protestante não é um bloco homogêneo; como no detalhamento de suas consequências. Falar de Reforma Protestante no contexto deste capítulo implica em sinalizar sinteticamente, de que forma este movimento está relacionado com toda esta efervescência verificada no século XVI e como contribuiu para a transição do paradigma medieval para o paradigma moderno.

---

<sup>35</sup> R. S L, AQUINO. **História das Sociedades – Das sociedade modernas às sociedades atuais.** P. 44.

A Reforma tem seu marco mais significativo em Martinho Lutero(1483-1546), embora já se percebesse sinais do movimento antes dele. John Wyclif (1328-1384) e John Hus (1369-1415); ha quase dois séculos antes de Lutero já trazia questionamentos à Igreja; especialmente na sua relação com o Estado. Para Wyclif havia duas formas de governo: o natural ou evangélico, que deriva de Jesus Cristo e é baseado no amor e o civil, que é fruto do pecado, e que se estabelece através da imposição de leis que regulam a vida social. A lei do amor deveria ser suficiente à Igreja, que deveria ser caracterizada pelo serviço ao próximo e por uma identificação com a figura de quem serve, e, portanto, o pobre.

A Reforma Protestante como ficou conhecida está situada num contexto mais amplo de revisão da cosmo visão ocidental e numa crescente perda de plausibilidade da autoridade da Igreja. Lutero, Zuínglio e Calvino colocam-se como as expressões mais significativas deste período, e isto pela sistematização de uma teologia que direta e indiretamente abriu portas para a consolidação do paradigma moderno. Diante do pressuposto que o paradigma moderno se estabeleceu gradativamente, no contexto do próprio paradigma medieval, a Reforma situa-se como um movimento de transição; que sob muitos aspectos legitimou mudanças culturais que já estavam em processo.

O primeiro e importante tema da Reforma é a Superioridade das Escrituras. A Bíblia em Lutero é a Palavra de Deus, e isto porque nos remete a Jesus Cristo, Verbo Encarnado. “As Escrituras são o critério da verdade apostólica; e sabemos se são verdadeiras se tratam de Cristo e sua obra (...), se tratam de Cristo, se nele se concentram e se nos levar a ele”<sup>36</sup>. É a autoridade da Igreja que está em questionamento. Em sintonia com a Renascença, que propõe um retorno às “origens”; o retorno às Escrituras tem em si o objetivo de retorno à Igreja Primitiva e a Cristo.

Em resposta à argumentação que dava à Igreja autoridade sobre as Escrituras, uma que vez que estabelecera o Canon Bíblico, Lutero entendia que “nem a igreja havia criado a Bíblia nem a Bíblia havia criado a igreja, mas que o evangelho é que havia criado. A autoridade final não está na Bíblia, nem na igreja, mas no evangelho, na mensagem de Jesus Cristo, que é a Palavra de Deus

---

<sup>36</sup> P. TILICH. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: ASTE, 2000, p. 241-242.

encarnada”.<sup>37</sup> A Bíblia assumiu o centro da vida cristã; servindo de regra de fé e prática para todos os cristãos; suficiente para instruir a respeito da salvação e de Jesus Cristo e critério para credibilidade e plausibilidade da Igreja; “resultando na inversão de um princípio: não é a Igreja que interpreta a Escritura, mas a Escritura interpreta a Igreja”<sup>38</sup>. Lutero traduziu a Bíblia para o alemão e fez de cada cristão, um interprete das Escrituras.

Zwínglio começara uma reforma paralela na suíça. Embora tenha chegado a conclusões parecidas com as de Lutero diferia tanto no fundamento, como no pano de fundo que o impulsionava. Se em Lutero, sua angustia por salvação é a força que o impele, Zwínglio é motivado pela influência humanista que recebera e pelo estudo sistemático das Escrituras. Além de afirmar sua autoridade, como fez Lutero, radicalizou afirmando que nada que não fosse contemplado pelas Escrituras poderia ser aceito como necessário para a salvação; e mais do que isto, “o suíço sustentava que tudo o que não fosse encontrado explicitamente nas Escrituras devia ser rechaçado”<sup>39</sup>.

A afirmação da autoridade e superioridade das Escrituras faz como que toda e qualquer instituição tenha que obrigatoriamente estar respaldada pelas mesmas para ter legitimidade. A consequência foi a contestação da autoridade papal e da hierarquia da Igreja. Analisando o papel do Pontífice Romano Lutero afirma:

Ainda não li, em toda a Sagrada Escritura, palavra mais horrível, que pudesse assustar mais o pontífice romano e qualquer outro pontífice. Em primeiro lugar, porque “apascentar” não significa ser o primeiro ou príncipe. Por isso, dessa palavra não se pode provar outra coisa do que o dever do pontífice romano de pregar e ensinar a palavra de Deus. Se é isto que lhe cabe, já deve depor todo esse primado, ocupar-se dia e noite com as Sagradas Escrituras, orar com pureza, expor-se a perigos e morte por amor da Palavra; em suma, toda Roma, como se encontra hoje, deve ter a face totalmente mudada. Portanto, por amor de Deus, parem de adaptar a seus desejo as mais espirituais palavras de Cristo. Pois se isso é aplicado ao pontífice romano, segue-se irrefutavelmente que ele precisa ensinar a Palavra; ou então, se não ensina, em nada se refere a ele<sup>40</sup>.

Lutero refuta a ideia de primazia atribuída a Pedro como primeiro Papa. Insiste que o termo apascentar não traz em si uma estrutura de governo e poder hierárquico, nem a Pedro nem a nenhum papa da Igreja. A crítica a hierarquia

<sup>37</sup> J. L. GONZALEZ. **A Era dos Reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 67.

<sup>38</sup> A. M. TEPEDINO(org). **Amor e Discernimento**. São Paulo: Paulinas, 2007, p.130.

<sup>39</sup> J. L. GONZALEZ. **A Era dos Reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 1995, p.93.

<sup>40</sup> M. LUTERO. **Martinho Lutero – obras selecionadas. V. 1 Os primórdios. Escritos de 1517 a 1519**. São Leopoldo, Porto Alegre: Ed. Sinodal, Concórdia Editora, 1987, p.281.

atinge também a concepção da identidade do cristão: não há distinção entre os cristãos; apesar de terem ofícios diferentes, todos são iguais perante a Deus, pois temos o mesmo batismo, Evangelho e Fé. Para Lutero o sacerdócio se estende a todos os cristãos; “mas por causa da ordem, algumas pessoas especialmente preparadas são chamadas pela congregação para se encarregar dessas tarefas”<sup>41</sup>; não há diferença de graus entre o ser humano e Deus. Cada pessoa precisa através da fé, ter sua experiência com a graça salvadora de Jesus Cristo.

Lutero acreditava numa relação direta, pessoal e sem mediações, a não ser a fé. É graça, comunicada através de Jesus Cristo, a Palavra, acolhida através da fé. A ênfase humanista no indivíduo tem aí um apoio religioso para se estabelecer; muito embora se deva lembrar que Lutero não dialoga com a visão exaltada do ser humano, típica da renascença. O ser humano está corrompido por causa do pecado e precisa desesperadamente de Deus. Para ele “não há no ser humano o que não seja tocado por autocontradição, tanto o intelecto como tudo mais”<sup>42</sup>. A visão pessimista de Lutero em relação ao ser humano foi contestada, por exemplo, por Erasmo, humanista cristão que acreditava na participação humana na salvação; respaldando-se no conceito da liberdade humana. Para Lutero a liberdade humana estava escravizada pelo pecado e, portanto impossibilitada de contribuir com Deus para sua salvação. Apesar disto, a individualidade e a subjetividade ganham lugar de destaque, na medida em que cada pessoa precisa ter um encontro com as Sagradas Escrituras e com a Graça que nela é revelada.

A ênfase no indivíduo foi potencializada pelos chamados reformadores radicais, que discordavam de Lutero na sua ênfase nas Escrituras como fala última de Deus, e acreditavam que Deus falava através do seu Espírito ao coração de cada pessoa. Acreditavam na revelação imediata. E com isto também atribuem ao indivíduo não só o papel de interpretação das Escrituras, mas de receptores diretos da Revelação Divina.

No que diz respeito à relação entre Igreja e Estado, Lutero entendia que havia dois reinos, um regido pelo evangelho e outro regido pela lei. O principal propósito do estado é dar limites ao ser humano pecador. Os governantes não precisam necessariamente estar ligados à Igreja, porque a sua ação se restringe à

<sup>41</sup> P. TILICH. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: ASTE, 2000, p. 251.

<sup>42</sup> P. TILICH. **História do Pensamento Cristão**. p. 244.

esfera secular; por outro lado, os governantes, ainda que vistos como autoridades divinamente instituídas, e dignas de ser honradas e respeitadas, não podem intervir no reino do evangelho. Embora se proponha uma separação entre Igreja e estado, na prática, todos os seres humanos são pecadores, e, portanto, estão submetidos ao estado. A proposta de Lutero é por um lado resposta à pretensão de hegemonia da Igreja sobre o Estado, abrindo caminhos para o Estado Laico, e por outro, uma reação aos anabatistas, que não reconheciam a autoridade do Estado sobre a Igreja.

Calvino, na condição de humanista, atribuía ao Estado um dever maior do que reprimir os maus; defendia o bom governo, o bem estar da população e apesar de defender que os descumpridores da lei fossem punidos, cria que “embora os cidadãos individuais não deveriam ter permissão para iniciar a revolução, os magistrados menos graduados poderiam fazê-lo sempre que a lei natural, a que todos se submetem, começasse a ser violada”<sup>43</sup>. Permanece a compreensão medieval de governantes estabelecidos por Deus, mas surge um ingrediente novo: a possibilidade de supervisão do Estado e contestação do mesmo, na medida em que violam a lei natural a que todos estão sujeitos.

Os anabatistas, também chamados de radicais, vão mais longe nesta perspectiva, desejavam uma reforma que fosse mais profunda em suas consequências. Como os demais reformadores, tinham a pretensão de restaurar a originalidade do cristianismo, e em sua leitura, a distorção fundante ocorrera na união da Igreja com o Estado, a partir de Constantino. A característica fundamental da Igreja consiste na diferenciação que tem da sociedade. “Embora se pertença a uma sociedade pelo simples fato de nascer-se nela, e sem fazer decisão alguma a esse respeito, para ser parte da igreja há necessidade de se fazer uma decisão pessoal”<sup>44</sup>. Resgatar o cristianismo primitivo implicava assumir um estilo de vida contrastante à vida da sociedade. As estruturas de poder presentes na sociedade não deveriam ser assimiladas pela Igreja. Os anabatistas criam numa igreja igualitária e se chamavam de irmãos, e davam acesso igualitário a homens, mulheres, pobres e ricos. Devido ao caráter subversivo desta mensagem foram perseguidos e mortos, acusados de hereges e desordeiros.

---

<sup>43</sup>P. TILICH. **História do Pensamento Cristão**. p. 270.

<sup>44</sup>J. L. GONZALEZ. **A Era dos Reformadores**. P.98.

A Reforma, vista num contexto de transição, contribuiu para a formação do paradigma moderno, na medida em que através da força da religião legitimou conceitos que já brotavam na sociedade da época. Max Weber percebe, por exemplo, a contribuição da Reforma no fortalecimento do Capitalismo<sup>45</sup>; e isto não de forma direta, mas na ênfase moral e no assentimento do trabalho como vocação. Em contraposição à ostentação de riquezas, os protestantes fizeram do trabalho e do crescimento profissional uma forma de culto a Deus e de confirmação de sua eleição como filho de Deus. Analisando o papel do trabalho para os puritanos, Weber observou que:

A perda de tempo é, pois o primeiro e, em princípio, o mais funesto dos pecados. A duração da vida humana é por demais curta e preciosa para garantir a própria escolha. A perda de tempo na vida social, em conversa ociosas, em luxos e mesmo em dormir mais que o necessário para a saúde, de seis até no máximo de oito horas, é merecedora de absoluta condenação moral. (...) Cada hora perdida é perdida para o trabalho de glorificação a Deus<sup>46</sup>.

A maior contribuição da Reforma Protestante à formação do novo horizonte, do paradigma moderno está na contestação do paradigma medieval dentro de uma perspectiva religiosa; dando ao novo paradigma o que Berger chama de validade suprema, isto é, “situando-as num quadro de referência sagrado e cósmica”<sup>47</sup>.

### **2.3 O homem é o centro – Do tardo humanismo italiano a Descartes**

O fortalecimento do comércio e sua expansão; o ressurgimento das cidades e o crescimento da nova classe, a burguesia e a busca por valores que não estivessem diretamente dependentes da estrutura vigente provocou uma revisitação à cultura antiga, mas não com as motivações da escolástica; mas buscando sua originalidade; e sua ênfase na potencialidade humana. As obras clássicas foram relidas, o direito romano recuperado como matéria de estudo e reflexão na Itália e no norte da Europa; e algumas obras referenciais da Grécia antiga foram tomadas como componente curricular das universidades. A Itália, por suas estreitas relações com o oriente e pelo contato com obras clássicas lá preservadas, é berço e protagonista deste movimento: a Renascença.

<sup>45</sup> M. WEBER. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda, 2013.

<sup>46</sup> M. WEBER. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. p. 124.

<sup>47</sup> P. L. BERGER. *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985, p.46.

A Renascença tem sua origem na Itália do século XIV, e se expande para o norte e oeste da Europa, atingindo Alemanha, França e ainda Inglaterra e Espanha; no fim século XV e durante o século XVI. As cidades estados ao norte da Itália são o foco inicial do movimento. A prosperidade urbana ali vivenciada e a crescente autonomia que as relações comerciais davam à nova classe, como já dito, despertou interesse pelas artes, pela cultura e por uma vida terrena que não fosse apenas o cumprimento de deveres morais e religiosos, ou ainda a celebração de atos heroicos de guerra; “os valores feudais de nascimento, proezas militares e hierarquia fixa de senhores e vassalos cederam lugar a ambição e à realização pessoal – fosse na corte, nos escritórios contábeis ou no estúdio do artista”<sup>48</sup>.

A sociedade renascentista, ainda que não se colocasse como anticristã, caracterizou-se por um crescente secularismo. As ocupações mundanas ganhavam força e prestígio diante da religião, que perdia espaço e exclusividade. A esperança de uma vida boa no paraíso e na eternidade foi gradativamente substituída por um desejo de plenitude e prazer aqui e agora, na vida terrena. A busca pelo prazer tomou também um caráter individual, já que cada um era responsável pela vida que teria aqui na terra, e que sua posição social não era mais destino imutável estabelecido por Deus. É uma nova visão do mundo, da vida e do próprio ser humano; o *homem universal*; capaz de mudar sua realidade e sua condição social, orgulhosos de sua habilidade pessoal e realizações. “Nos séculos seguintes a perspectiva secular se fortaleceria, passando a focalizar-se ainda mais no indivíduo”<sup>49</sup>; surgem os primeiros retratos, e a potencialidade humana é ressaltada e observada. O indivíduo não devia mais se ocupar com preocupações com outro mundo, mas sim em ampliar as condições da sua vida terrena. O humanismo é um grande eixo da renascença.

O movimento da renascença provocou uma abertura ao ser humano e uma crescente relativização do paradigma medieval. Um exemplo clássico disso é a ênfase de vários artistas renascentistas que passam a louvar o mundo terreno como o lugar onde as pessoas cumprem sua existência, não projetando a plenitude do homem na eternidade, mas na sua vida terrena. Multiplicam-se pinturas de pessoas nuas, e também de atos heroicos; retratando a beleza humana e a força

---

<sup>48</sup> M. PERRY. *Civilização Ocidental. Uma história concisa*. p. 218.

<sup>49</sup> M. PERRY. *Civilização Ocidental. Uma história concisa*. p. 220.

que este homem pode ter. A Itália é o berço desta efervescência renascentista. É de Florença que surge Giotto (1276-1337); pioneiro da arte renascentista; de lá também surgirá Donatelo (1386-1446) e outros profundamente ligados à Florença e ao movimento, tais como Leonardo da Vinci (1452-1519); Michelangelo Buonarroti (1475-1564) e Rafael Santi (1483-1520).

Uma das primeiras referências do renascentismo italiano é Petrarca (1304-1374); que além de contribuir para a recuperação dos clássicos gregos, a fim de ressaltar sua ênfase no ser humano, incentivou o estudo da língua grega e defendia que a educação deveria servir também para o bem público, não apenas para a transmissão de conhecimentos. O Cardeal Nicolau de Cusa( 1401-1464) também é importante na transição que permite a formação do movimento da Renascença, especialmente por sua ênfase à imanência do divino no mundo, dando um status de infinidade ao mundo; posteriormente desenvolvido por Giordano Bruno. Quero destacar, no entanto, como eixo desta escola humanista, Pico de La Mirandola; por sua contribuição na mudança do paradigma em relação à visão do ser humano.

Pico teve uma vida breve (1463–1496); mas a dedicou a construção de uma filosofia a respeito do ser humano. Um dos seus notórios trabalhos é o *Discurso sobre a dignidade do homem*. O trabalho é um esforço e uma busca pelo lugar do homem no cosmos. Uma vez que o homem se diferencia de toda a natureza terrena, na compreensão de Pico, ele é um ser dotado de uma natureza indefinida; ainda por se determinar, na medida em que este homem, colocado no centro do mundo, resolve se determinar e buscar o que é mais adequando a sua realização.

Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de si mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tiveres seguramente escolhido. Poderás degenerar até os seres que são bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo<sup>50</sup>.

Pico revela claramente a visão que tem do ser humano. Em primeiro lugar o homem está num lugar privilegiado, no centro. Ele é de natureza abrangente. Pode chegar ao nível mais baixo da criação, bem como pode atingir um patamar bem

---

<sup>50</sup> PICO DELLA MIRANDOLA Cf B. A. LACERDA. *A Dignidade Humana em Giovanni Pico della Mirandola*. In: Revista Legis Augustos(Revista Jurídica), Vol. 3, n.1, Setembro de 2010, p.19.

elevado, tudo depende de uma livre escolha; ser divino ou bestial é decisão do ser humano, um ser que escolhe o curso da sua própria história. Esta liberdade de ser o que quiser ser é um legado de Deus ao homem. O antropocentrismo de Pico não exclui a existência de Deus; mas fala de uma liberdade ousada para o tempo e realidade que vivencia. A felicidade deste homem descrito por Pico está em ser aquilo que quer; diferente das demais criaturas, que já nascem determinadas a um tipo de existência, até mesmo os anjos. No ser humano “estão presentes as sementes de toda a espécie e germes de toda a vida, e segundo a maneira de cada um os cultivar assim estes nele crescerão e darão os seus frutos”<sup>51</sup>.

Este humano cheio de possibilidades só as tem porque é imagem de Deus; criado para ser escolha. Sua identidade e afirmação estão na sua condição cocriadora de si mesmo e da realidade na qual interfere. O homem não é apenas um ser no mundo, mas um ser que está sobre o mundo, dominando-o e modificando-o para o seu bem estar; o mundo e a criação estão a serviço deste ser abrangente. Pico crê num ser humano que não se contenta com a mediocridade, mas que anseia por coisas mais altas e excelentes. “O melhor, assim, é tudo aquilo que eleva o homem, que o torna construtor, criador, uma espécie de demiurgo do mundo, aproximando-o de Deus”<sup>52</sup>.

O homem do renascimento é concebido como ser dinâmico; que tem todas as possibilidades de se autotransformar. O mundo também é dinâmico, tudo está em movimento. A “concepção de homem do Renascimento reconsidera e reanima a proposta fundamental do sofista Protágoras – princípio *homo mensura*. Seu axioma, o homem é a medida de todas as coisas, daquelas que são por aquilo que são e daquelas que não são por aquilo que não são, (...)facilita e clarifica o entendimento do conceito dinâmico do homem renascentista”<sup>53</sup>.

Outra forma de representar a visão que o homem da Renascença tem de si mesmo e do mundo à sua volta é a filosofia de Michel de Montaigne (1533-1592) que representa bem o espírito da época:

---

<sup>51</sup> PICO DELLA MIRANDOLA Cf B. A. LACERDA. **A Dignidade Humana em Giovanni Pico della Mirandola**. p.21.

<sup>52</sup> B. A. LACERDA. **A Dignidade Humana em Giovanni Pico della Mirandola**. p. 22.

<sup>53</sup> A. J. R. VALVERDE. **O homem do Renascimento**. In: Relatório N. 4/2000. Série de Relatórios de Pesquisa. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas, Núcleo de Pesquisas e Publicações, Março de 2000, p. 8.

Os outros autores têm como objetivo a educação do homem; eu o descrevo. E o que assim apresento é bem mal conformado. Se o tivesse de refazer, faria-o sem dúvida bem diferente. Acontece que já está feito. (...) O mundo é movimento; tudo nele muda continuamente; a terra, as montanhas do Cáucaso, as pirâmides do Egito, tudo participa do movimento geral e do seu próprio; e a imobilidade mesma não passa de um movimento menos acentuado<sup>54</sup>.

O ser humano é mesmo a medida de todas as coisas; o corpo humano chega a ser visto como depositário de proporções através das quais pode se ler toda a natureza; a Terra é imagem e semelhança do homem; e o mesmo serve de analogia para compreendê-la; é o que dirá Leonard da Vinci:

A terra (...) tem uma vida vegetativa; sua carne é o solo; seus ossos, sua disposição e a reunião dos rochedos que forma as montanhas; sua cartilagem, o calcário; seu sangue, as fontes vivas. O oceano é a reserva de sangue que cerca o coração; o fluxo e o refluxo do mar são a respiração e as batidas do pulso. O calor da alma é o fogo que atravessa a terra; e a sede da alma vegetativa, o fogo que brota em vários lugares do globo<sup>55</sup>.

Se a cultura medieval tinha como busca compreender a Deus e a vida futura, na Renascença o alvo é compreender o ser humano e fazer dele chave de compreensão para toda a realidade; ocorre uma séria e progressiva mudança de paradigma. É na Itália, que de forma pioneira, rasga-se o véu que jazia sobre as possibilidades do ser humano, que agora é alvo de contemplação e admiração. Neste “processo de transformação inédito, toda a estrutura sócio-econômica abalou-se, todo o sistema de valores e maneiras de viver e conviver – toda a hierarquia social tornaram-se alterados e alteráveis”<sup>56</sup>; o mesmo se aplica a visão política da sociedade e o papel do Estado nesta conjuntura; basta mencionar Nicolau Maquiavel (1469-1527) e sua defesa da autonomia do Estado em relação aos ditames morais ou religiosos, sob o argumento de que a sobrevivência do mesmo era o dever primordial dos governantes. Estavam abertas as portas para novos paradigmas morais, políticos e sociais; a sociedade percebeu que podia protestar, criar, imaginar uma vida diferente daquela em que todos tinham um lugar definido e inalterável; a realidade para qual a Renascença aponta é a da

<sup>54</sup> A. J. R. VALVERDE. **O homem do Renascimento**. In: Relatório N. 4/2000. Série de Relatórios de Pesquisa. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas, Núcleo de Pesquisas e Publicações, Março de 2000, p. 9.

<sup>55</sup> A. J. R. VALVERDE. **O homem do Renascimento**. P. 15.

<sup>56</sup> A. J. R. VALVERDE. **O homem do Renascimento**. P. 24.

diversidade e da pluralidade, que ainda que germinal, já se apresenta na Itália Renascentista.

Uma significativa mudança também associada à Renascença e à formação do paradigma moderno é a nova visão da ciência. Na sociedade feudal a erudição era restrita à um grupo seletivo, e a ciência estava separada, desconectada da vida cotidiana. “Durante o renascimento a ciência e a erudição, a tecnologia e a arte diferenciavam-se numa medida relativamente pequena da vida cotidiana (...) a dissolução do sistema de ordens sociais liquidou a associação entre a ciência e o privilégio”<sup>57</sup>. Foi deste contexto que foi organizada, por exemplo, a Academia Platônica em Florença; marcante por se tratar da primeira escola de filosofia independente, livre dos enquadramentos da Igreja, secular e aberta; pelo menos para os platônicos. A ciência sai do campo privado e da categoria de privilégio permanente de uma classe social e transforma-se numa profissão; que tem como meta responder às perguntas e necessidades que emergiam deste contexto em constante mudança; o que fará da Renascença um período de importante especulação científica e de grandes mudanças neste campo; surgindo nomes como: Nicolau Copérnico(1473-1543); Tycho Brahe ( 1546-1601); Galileu Galilei (1564-1642); e Johannes Kepler (1571-1630). Sem detalhar a contribuição de cada um destes pensadores, vale mencionar suas contribuições à formação do paradigma moderno.

A concepção medieval via o Universo dentro de uma escala qualitativa, na parte superior estavam as realidades espirituais e também superiores; no centro a Terra, e todos os seres humanos e matérias, de uma natureza inferior às celestes. Daí que o céu e a vida futura constituírem o alvo maior, única possibilidade de libertação do cativo material.

Deus situava-se no topo desse universo hierárquico, enquanto a Terra, inferior e vil, ficava na base, logo acima do inferno. (...) Ao redor da Terra giravam sete esferas transparentes, cada uma das quais encerrando um planeta – a Lua, Mercúrio, Vênus, o Sol, Marte, Júpiter e Saturno. (Dado que a Terra não se movia, não era considerada uma planeta). A oitava esfera que envolvia as estrelas, também girava em torno da Terra. Além das estrelas havia uma esfera celestial, o Primeiro Motor, que imprimia movimento aos planetas e estrelas, de maneira que num único dia todo o sistema celeste orbitava ao redor da Terra imóvel. Cercando todo o sistema havia uma outra esfera celestial, o Empírico, onde Deus, sentado em seu trono, era assistido pelos anjos. (...) Os objetos terrenos eram compostos de

---

<sup>57</sup> A. J. R. VALVERDE. **O homem do Renascimento**. P.43.

terra, água, ar e fogo, enquanto os objetos celestes, pertencentes a um mundo superior, eram constituídos de éter – um elemento demasiado puro e perfeito para ser encontrado na Terra, formada de matéria vil. Ao contrário dos objetos terrenos, os corpos celestes eram incorruptíveis, ou seja, não sofriam alterações.<sup>58</sup>

A visão geocêntrica da Terra permitia uma maior conciliação com os textos bíblicos e com a cosmo visão cristã medieval. A Renascença provocará uma sistemática revisão destes conceitos e o surgimento de novos conceitos que geraram instabilidade e vulnerabilidade para o paradigma medieval.

O primeiro pensador de destaque é *Nicolau Copérnico*, que a partir da observação conclui que a Terra era um planeta como os demais, que giravam em torno do sol. Vale mencionar *Giordano Bruno*(1548-1600); que com base na teoria de Copérnico, postulou, ainda sem comprovação, que havia múltiplos universos. “Bruno aceitava que era a Terra que girava em torno do Sol (...). A Terra não era o centro do universo, mas o sol também não o era, (...) é apenas uma estrela entre outras, e num espaço ilimitado existem muitos sistemas solares”<sup>59</sup>. Bruno filosoficamente já concebia que o mundo natural era infinito, para ele a Terra e o nosso sistema solar não gozavam de nenhum privilégio diante das múltiplas possibilidades do multiuniversos. O pensamento de Bruno já apontava para o descortinar da nova ciência da natureza.

*Tycho Brahe*, astrônomo dinamarquês, a partir da teoria heliocêntrica de Copérnico, “pensou que talvez fosse uma boa ideia observar com cuidado e anotar onde, exatamente, os planetas apareciam no céu. Assim, as diferentes teorias poderiam ser comparadas entre si”<sup>60</sup>; inserindo um importante critério e base para as ciências modernas, que toda teoria deve ser fruto de observação e comprovação. É neste fluxo que surge *Galileu Galilei*, que a partir da observação apresentou uma série de descobertas que afetaram gravemente o paradigma medieval. As descobertas de Galileu afetaram em primeiro lugar a visão de um mundo superior e outro inferior. A partir das observações da Lua, por exemplo, ele concluiu-se que “a superfície da Lua não é lisa, uniforme e perfeitamente esférica”<sup>61</sup> como afirmava a visão medieval, pelo fato da lua ser encarada como

<sup>58</sup> M. PERRY. *Civilização Ocidental. Uma história concisa*. p. 282-283.

<sup>59</sup> A. KENNY. *Uma nova história da Filosofia Ocidental. VIII. O Despertar da filosofia moderna*. SP: Ed. Loyola, 2009, p.40.

<sup>60</sup> R. P. FEYNMAN. *Sobre as leis da física*. RJ: Editora PUC-Rio, 2012, p.17.

<sup>61</sup> M. PERRY. *Civilização Ocidental. Uma história concisa*. p. 285.

um corpo celeste. Galileu observou, que como a Terra, a Lua é “irregular, áspera e cheia de cavidades e saliências”<sup>62</sup>; não havia portanto, uma superioridade obrigatória entre corpos celestes e corpos terrestres; a natureza devia ser encarada como uma unidade homogenia.

O geocentrismo medieval também foi questionado por Galileu; que na linha de Brahe defendeu que a autoridade da ciência advinha da observação e experimentação racional e com isto “desejava separar a ciência da religião, de modo que a razão e a experiência fosse o únicos fatores decisivos nas questões relativas à natureza”<sup>63</sup>; é a semente moderna da obrigatória separação entre fé e ciência. *Johanes Kepler* segue na direção de Brahe e Galileu apresentando descobertas importantes com relação ao movimento dos planetas. O ponto culminante da ciência da natureza se dará através *Isaac Newton* (1642-1727); cientista inglês, que na continuidade dos pensadores da Renascença sistematizou as leis da Física num mundo que já não se encaixava nos padrões medievais. “Os contemporâneos de Newton achavam que ele tinha desvendado todos os mistérios da natureza: o universo podia ser totalmente explicado. Era como se Newton tivesse penetrado a mente de Deus”<sup>64</sup>.

Se no paradigma medieval o conhecimento estava fundamentado sobre princípios metafísicos sistematizados pela lógica; no paradigma moderno que começa a se estabelecer, a ciência devia se amparar na observação, experimentação, verificação e debate públicos; gradativamente criou-se a consciência de que não há verdades definitivas, antes, é “necessário proceder por hipóteses, que podem ser questionadas e vir a ser superadas em outros contextos e circunstâncias”<sup>65</sup>.

As descobertas no campo das ciências naturais fizeram emergir o conceito de que as mesmas categorias da investigação da natureza deviam abranger toda a busca pela verdade. *Francis Bacon* (1561-1626), filósofo e estadista inglês, foi uma importante expressão da busca pelo método científico. Esta é uma das suas maiores contribuições; enfatizar a necessidade de disciplina e método na

<sup>62</sup> M. PERRY. *Civilização Ocidental. Uma história concisa*. p. 285.

<sup>63</sup> M. PERRY. *Civilização Ocidental. Uma história concisa*. p. 287.

<sup>64</sup> M. PERRY. *Civilização Ocidental. Uma história concisa*. p. 290.

<sup>65</sup> G. SEMERARO. *Saber-fazer filosofia: o pensamento moderno*. Aparecida: Ideias & Letras, 2011, p. 15.

investigação científica. Uma das maneiras de se atingir a verdade para Bacon, passava necessariamente por estar atento àquilo que pode comprometer a investigação por inserir elementos pré-concebidos e que como tais corrompem a busca científica. Para Bacon é preciso estar atento aos perigos que os ídolos podem oferecer à obtenção do conhecimento. Estes ídolos são classificados em quatro tipos: ídolos da tribo, que tem relação com hábitos comuns à humanidade como julgar pela aparência ou de acordo com crenças populares; ídolos do isolamento ou da caverna, que estão relacionados com subjetividade individual que pode comprometer a objetividade científica; “já que cada pessoa tem uma certa caverna individual toda sua, que interrompe e distorce a luz da natureza”<sup>66</sup>; ídolos do mercado, que se relacionam com a linguagem que utilizamos, e que por ambiguidades ou forma pré-concebidas impedem-nos de comunicar com acuidade; ídolos do teatro, “que são falsos sistemas da filosofia que nada mais são que montagens teatrais”<sup>67</sup>.

Se por um lado a busca pela verdade científica precisa enfrentar estes “ídolos”, por outro lado a tarefa positiva é a indução, que só é possível por um processo científico cuidadosamente calculado. Bacon não chegou a concluir a série de instruções que desejou produzir no *Novo Organum*, mas a ênfase na necessidade de *método indutivo* deixou um importante legado para as ciências modernas. A experiência em Bacon toma um novo patamar. Se ciência até então servia para corroborar teorias já estabelecidas, ou como forma de narração dos fenômenos naturais, na tese de Bacon ela tem caráter determinante na obtenção da verdade, e isto através de observações organizadas e sistematizadas com um propósito maior, atingir os segredos da natureza. Isto combina bem com a definição do homem como *naturae minister et interpretes* (ministro e interprete da natureza). O experimento é o caminho para os segredos da natureza; segredos que não se contemplam naturalmente, exceto por uma experiência ordenada e medida, que por sua vez permitirá a dedução de axiomas, e destes, novos experimentos, que iluminam o caminho para a verdade. Para Bacon, o “experimento é um

---

<sup>66</sup> A. KENNY. *Uma nova história da Filosofia Ocidental. VIII. O Despertar da filosofia moderna*. p. 50.

<sup>67</sup> A. KENNY. *Uma nova história da Filosofia Ocidental. VIII. O Despertar da filosofia moderna*. p. 50.

processo em que observação, experiência e razão caminham juntas”<sup>68</sup>, e mais do que contemplação é preciso buscar as verdadeiras internas da natureza, pois lá é que se manifesta mais plenamente<sup>69</sup>. O trabalho de Bacon será determinante para o avanço do método científico e industrial, a ênfase na experiência e no método fez surgir na Inglaterra o movimento empirista, importante para a consolidação da modernidade em solo britânico.

A revolução científica que ocorre no Ocidente provoca o emergir de um ambiente dinâmico, as certezas de muitos séculos estavam definitivamente colocadas em revisão. É neste contexto que surge a filosofia e o pensamento de *René Descartes* (1596-1650). Nascido na aldeia de La Haye, França, em 31 de maio de 1596, estudou no Colégio de La Flèche de 1606 a 1614; importante centro intelectual da Europa. Após estudar línguas, textos antigos, história, poesia, arte da eloquência, teologia e filosofia graduou-se em Direito pela Faculdade Poitiers. Após sua jornada de formação intelectual conclui:

Desde a infância nutri-me das letras, 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 um imenso desejo de aprendê-las. Mas logo que terminei todos esses anos de estudos ( ao cabo dos quais se costuma ser recebido na classe dos doutos), mudei inteiramente de opinião. Achava-me com tantas dúvidas e indecisões, que me parecia não ter obtido outro proveito, ao procurar instruir-me, senão o de ter revelado cada vez mais a minha ignorância. (...) E, enfim, o nosso século parecia-me tão florescente e tão prodigo em bons espíritos como nenhum dos precedentes, que era levado a tomar a liberdade de julgar por mim todos os outros, e de pensar que não existia doutrina no mundo que fosse tal como dantes me haviam feito desejar<sup>70</sup>.

A efervescência científica do seu tempo e a sua intensa busca pela verdade leva-o a questionar todos os saberes que recebera. Está convencido de que a busca pela Verdade precisa achar um novo caminho. Descartes entende que a verdadeira ciência era aquela que nascia da sua própria existência, a vida e o mundo. O grande Livro do Mundo lhe parecia ser a escola mais promissora; para ele há “mais verdade nos raciocínios que cada um elabora com respeito às coisas que lhes interessam (...) do que naqueles que um homem de letras faz, em seu

<sup>68</sup> L. Zaterka. **A filosofia experimental na Inglaterra do séc. XVII: Francis Bacon e Robert Boyle**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2004, p.137, nota de rodapé 119.

<sup>69</sup> L. Zaterka. **A filosofia experimental na Inglaterra do séc. XVII: Francis Bacon e Robert Boyle**. P.135-137.

<sup>70</sup> René DESCARTES. **Descartes: Discurso do método**. Brasília; São Paulo: Editora Universidade de Brasília e Editora Ática, 1989, p. 33.

gabinete, sobre especulações que não produzem nenhum resultado”<sup>71</sup>. De igual forma se posicionará incrédulo para com os hábitos e costumes herdados: “aprendi a não confiar muito em nada do que me fora inculcado somente pelo exemplo e pelo hábito”<sup>72</sup>, o que em sua concepção o livrou de muitos erros e enganos que dificultam ouvir a voz da razão.

A busca pela razão passa antes de tudo pelo caminho da dúvida. Descartes se da conta que desde cedo recebeu opiniões tidas como verdadeiras, mas que se colocadas sob o confronto da dúvida não se podem sustentar. Diante disto conclui que era preciso desfazer-se de todas as opiniões que até então aceitara; e resolve: “Agora, pois que meu espírito está livre de todos os cuidados, e que me proporcionei um repouso assegurado numa aprazível solidão, aplicar-me-ei seriamente e com liberdade a destruir em geral todas as minhas antigas opiniões”<sup>73</sup>. Para isso não é preciso provar que as opiniões são falsas, basta expô-las ao teste da dúvida; critério suficiente para descartar todo argumento. A dúvida é a ferramenta essencial para a constatação de todo falso conhecimento. Todo o conhecimento adquirido é colocado em suspeita, a cultura, os costumes, as tradições. “Coloca-se na condição mais radical de não ter nenhuma verdade à disposição. Quem nos garante que até a própria ciência e as próprias verdades matemáticas não sejam algo totalmente subjetivo, artificial, sem nenhuma correspondência com a realidade?”<sup>74</sup> Descartes tem a pretensão de começar uma nova ciência, acredita estar cunhando um novo método científico. Na radicalização da dúvida encontra uma certeza: ainda que se duvide de tudo não se pode duvidar que há alguém duvidando, pensando. A dúvida só é possível por que há alguém que pense; disto não se pode duvidar, a existência então está diretamente relacionada com o ato de pensar, daí a conclusão de que a existência está intrinsecamente relacionada ao ato de pensar.

A busca pela verdade que havia migrado do mundo das ideias para o mundo natural, agora migra para dentro do ser humano, a certeza mais pura e livre dos condicionamentos que distorcem a verdade está interna ao indivíduo; centro desta nova racionalidade.

<sup>71</sup> René DESCARTES. **Descartes: Discurso do método**. P. 37.

<sup>72</sup> René DESCARTES. **Descartes: Discurso do método**. P.38.

<sup>73</sup> René DESCARTES. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 30.

<sup>74</sup> G. SEMERARO. **Saber-fazer filosofia: o pensamento moderno**. p. 34.

Em seguida, examinando com atenção o eu era, e percebendo que podia supor não possuir corpo algum e existir mundo algum, ou qualquer lugar onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que não existia, e que, ao contrário, pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas concluía-se de forma evidente e certa que eu existia, ao passo que, se apenas houvesse cessado de pensar – embora fosse verdadeiro tudo o mais que alguma vez imaginara – já não teria qualquer razão de acreditar que eu tivesse existido, compreendi que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar nem depende de qualquer coisa material. De modo que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, inclusive, é mais fácil de conhecer do que ele, e ainda que o corpo nada fosse, a alma não deixaria de ser tudo o que é<sup>75</sup>.

A existência, mais do que corpórea é pensante. O eu que pensa é que dá sentido à realidade. O “eu” é um fundamento em Descartes, um “eu” afirmado e reconhecido na individualidade do ser que pensa. O indivíduo, ser preponderante no paradigma moderno, tem aqui seu marco de afirmação. É o alavancar do racionalismo subjetivo, que tem no sujeito sua centralidade, a partir do bom uso da mente e da razão.

No paradigma medieval o mundo e as coisas existiam de forma autônoma, independente do pensamento do ser humano. Em Descartes, para existir o mundo e as coisas precisam ser pensadas. Todas as coisas passam pelo crivo da mente humana, que antes de atestar a existência de qualquer coisa anuncia a sua própria existência. O homem assume uma posição de domínio sobre o mundo, na condição de criador do que é, uma vez que toda realidade depende do que penso. Pensamento e mundo exterior experimentam uma nova concepção a partir de Descartes; se antes se pensava que o pensamento expressava a realidade tal qual era, agora o que conhecemos de fato são nossas representações da realidade, que não são necessariamente a realidade como ela é. “Esta divisão entre o pensamento e o mundo exterior, entre idealismo e mecanicismo, vai permear praticamente toda a modernidade, com todas as consequências que conhecemos sobre a soberania incontestável do indivíduo, sobre o domínio e a destruição que desencadeia na natureza”<sup>76</sup>.

Descartes não nega a existência de Deus, ao contrário, percebe que o fato da nossa existência não ser perfeita, remete à existência de um ser perfeito:

---

<sup>75</sup> René DESCARTES. **Descartes: Discurso do método**. P. 56.

<sup>76</sup> G. SEMERARO. **Saber-fazer filosofia: o pensamento moderno**. p. 41.

Uma vez que conhecia algumas perfeições que não possuía, eu não era o único ser que existia (...), mas que deveria, necessariamente, haver algum outro mais perfeito, do qual eu dependesse e de que eu tivesse recebido tudo o que possuía. Pois, se eu fosse só e independente de qualquer outro, de modo que tivesse recebido de mim próprio todo esse pouco pelo qual participava do Ser perfeito, poderia receber de mim, por razão semelhante, todo o restante que sabia faltar-me, e ser assim eu próprio infinito, eterno, imutável, onisciente, todo poderoso, e enfim possuir todas as perfeições que eu sabia existirem em Deus<sup>77</sup>.

O pensamento de Descartes é fundamental na formação do paradigma moderno, tanto na relativização de verdades estabelecidas sem o critério sistemático da investigação e da dúvida, como na busca por uma verdade que seja antes de tudo racional. Devendo-se mencionar ainda, a emancipação do indivíduo, que mais do que parte de uma classe social permanente e submetida a estruturas hierárquicas pré-estabelecidas, é ser criador da realidade, uma vez que a mesma só existe no que é mediada por ele mesmo, ser pensante.

Descartes não conseguiu ser original como achou que seria. Como mostramos ao longo das últimas páginas, seu pensamento é o resultado de um processo que começou bem antes dele; a sua posição na formação do paradigma moderno “não é aquela de um pai com um filho, nem a de um arquiteto com um palácio, nem a de um planejador com uma cidade. (...) Sua posição é semelhante à da cintura de uma ampulheta”<sup>78</sup>; marcante no deslanchar do novo paradigma.

Os limites deste trabalho não nos permitem detalhar as consequências bem como as reações que o pensamento de Descartes desencadeou, bastando-nos destacar seu papel decisivo na consolidação da modernidade. A história da humanidade e das sociedades não é feita de etapas estanques e simetricamente delineadas. “Cada novo período é concebido no ventre do período anterior”<sup>79</sup> O novo paradigma se tornará hegemônico e se desenvolverá de forma intensa nos séculos seguintes.

Diante da impossibilidade de esgotar o tema, escolhi aprofundar o caso da Inglaterra; que num certo sentido é consequência da realidade já descrita, mas com especificidades próprias, que nos auxiliarão na compreensão da realidade de onde emerge a teologia de J. Wesley.

<sup>77</sup> René DESCARTES. *Descartes: Discurso do método*. P. 58.

<sup>78</sup> A. KENNY. *Uma nova história da Filosofia Ocidental. VIII. O Despertar da filosofia moderna*. p. 62.

<sup>79</sup> P. TILICH. *História do Pensamento Cristão*. p. 183.

## 2.5 A consolidação do paradigma moderno na realidade inglesa

Até aqui focalizamos o surgimento da modernidade no seio do paradigma medieval, demonstrando que a mudança de paradigma não se dá de forma abrupta; mas, progressiva e gradual; num processo amplo, que envolve a vida como um todo; incluindo a religião, a cultura e os mais diversos aspectos. Nesta última parte deste capítulo trataremos do caso específico da Inglaterra, verificando como este novo paradigma se consolidou e formou o ambiente de onde surgiu a teologia de John Wesley.

A Inglaterra de 1603 era uma potência de segunda classe; a Grã Bretanha de 1714 era a maior potência mundial. Sob o reinado de Jaime e de Carlos, a colonização inglesa da América estava apenas começando; sob o reinado de Ana, a Inglaterra possuía um vasto império na América, na Ásia e na África. Neste século, os hábitos alimentares dos ingleses transformaram-se com a introdução de raízes comestíveis, o que permitiu manter o gado vivo e ter carne fresca no inverno. (...) Em 1603, todos os cidadãos ingleses - homens e mulheres – foram considerados membros da Igreja Oficial, e dissidência era delito passível de punição. Heréticos ainda eram queimados na fogueira; suspeitos de traição eram torturados. Em 1714, a dissidência protestante era oficialmente tolerada. A transformação que ocorreu no século XVII é muito mais do que simplesmente uma revolução constitucional ou política, ou uma revolução na economia, na religião ou no gosto estético. Ela abarca a vida em seu todo<sup>80</sup>.

Se os limites deste trabalho não nos permitem fazer uma descrição minuciosa do surgimento da modernidade no contexto da Inglaterra, importará destacar de forma pontual, três movimentos que corroboram com a consolidação do paradigma moderno na realidade inglesa, para então refletir em como John Wesley reage e se baseia neste ambiente para construir sua teologia.

O primeiro movimento que receberá nosso destaque é a Reforma Protestante em diálogo com o puritanismo e o movimento pietista já presentes no solo inglês. O segundo movimento é o desdobramento da Revolução Científica em curso no ocidente, que ganha contornos próprios na Inglaterra através do empirismo. O terceiro movimento é o que chamarei de Revoluções Inglesas, que obviamente, não pretende esgotar, nem mesmo mencionar todas as Revoluções experimentadas pelo povo Inglês, mas estritamente três delas: a Revolução Puritana ou Guerra Civil, Revolução Gloriosa, resultado de uma cultura representativa que cresce e se fortalece paralela à estrutura da monarquia centralizada; uma especificidade inglesa que merece atenção e a Revolução Industrial do século XVIII. É preciso

<sup>80</sup> C. HIII, **O século das revoluções. 1603-1704**. São Paulo: Ed. Unesp, 2012, p. 6-9.

ressaltar, que o nosso foco restringe-se a sinalizar como estes movimentos contribuíram para a consolidação da modernidade na realidade inglesa a fim perceber o ambiente que fomenta o pensamento e a teologia de John Wesley, sem, contudo esgotar a riqueza que cada um oferece.

#### **a) Reforma Protestante, Puritanismo e Pietismo**

A Reforma Protestante, no caso Inglês, ainda que seguisse como resultado da efervescência já verificada neste capítulo, foi intensificada por um processo de ruptura da monarquia centralizada inglesa com Roma, liderado por Henrique VIII. A razão popularmente divulgada para a Reforma Inglesa é o desejo de Henrique VIII de se divorciar de Catarina Aragão, e contrair novo casamento com Ana Bolena, como quem tinha a expectativa de levantar um herdeiro homem e a impossibilidade de fazê-lo sem uma autorização papal. Mas o processo de ruptura é mais amplo. Embora se saiba que o “o Rei não sentia a mínima simpatia para com os protestantes, (...) as idéias luteranas, unidas ao remanescente que vinha das de Wyclif, circulavam por todo país”<sup>81</sup>. Crescia um sentimento e uma aspiração por uma Igreja Nacional e junto a isto uma intensa insatisfação de continuar remetendo fundos financeiros a Roma .

O rompimento definitivo deu-se em 1534, quando o parlamento, seguindo os desejos do Rei, promulgou uma série de leis proibindo o pagamento das anuidades e de outras contribuições a Roma, declarando que o matrimônio de Henrique com Catarina não era válido, (...) fazendo do Rei a cabeça suprema da Igreja da Inglaterra, e declarando traidor todo o que se atrevesse a dizer que o Rei era cismático ou herege<sup>82</sup>.

A Inglaterra agora tinha sua própria Igreja; que na prática pouco se diferenciava da Igreja Católica, mas na esteira da Reforma, achou um caminho para se tornar autônoma em relação a Roma e ao Papa. Alguns esforços foram feitos no sentido de adquirir identidade própria. Os cultos deveriam ser em inglês, não mais em latim. Em 1546, Thomas Cranmer elaborou o primeiro Livro de Homilias, que continha “vinte um sermões, que podiam ser lidos do púlpito para assegurar que o povo ouvisse, na ocasião, uma interpretação sólida das doutrinas ortodoxas, não importando a insuficiência homilética e doutrinaria do pregador ou

<sup>81</sup> J. L. GONZALEZ. **A Era dos Reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 1995, p 125.

<sup>82</sup> J. L. GONZALEZ. **A Era dos Reformadores**. P. 125.

cura da paróquia”<sup>83</sup>. Outro importante esforço, também escrito por Cranmer, é o *Livro Comum de Oração*, guia litúrgico para igreja inglesa, importante veículo de afirmação da nova identidade, e também de disseminação das premissas protestantes. Cranmer também ajudou a revisar os Quarenta e dois artigos de religião que impulsionavam a Igreja inglesa a uma tendência cada vez mais protestante, ainda que conservassem em sua identidade muitas marcas da tradição católica; colocando-se portanto “entre o aspecto mais radical do protestantismo continental e o mais tradicional do catolicismo romano”<sup>84</sup>.

A consolidação do paradigma protestante ainda passaria por reverses sob o governo de Maria Tudor, filha de Catarina Aragão e volta a ser reafirmado sob o governo de Elizabeth I que, ainda que protestante, adotou postura mais equilibrada em relação aos diversos segmentos presentes no contexto inglês, mantendo, contudo, a ruptura com Roma antes estabelecida por seu pai. O ambiente de tolerância estabelecido por Elizabeth permitiu o regresso de “muitas pessoas que se haviam exilado por questões religiosas, e que agora traziam ideias teológicas procedentes do Continente, em sua maioria calvinistas ou zwinglianas”<sup>85</sup>.

Ainda que tenda-se a reduzir o movimento de reforma inglesa às manobras políticas da monarquia absolutista de Henrique VIII, é preciso perceber que a Reforma Protestante, que tem sua base em Lutero e Calvino, como já mencionamos neste trabalho, gerou mudanças também no cenário inglês. Durante o reinado de Elizabeth I, já se percebia um clamor por mudanças mais profundas no seio da Igreja Anglicana; já que como dissemos, pouco se mudou com a reforma de Henrique. Havia um “forte contingente de partidários de uma reforma mais profunda na Igreja. Esse contingente era composto por pessoas que haviam fugido para o Continente, principalmente para Genebra durante as perseguições desfechadas pela Rainha Maria”<sup>86</sup>.

O reinado de Elizabeth foi decisivo na consolidação do paradigma protestante; ainda que sob tensões e controvérsias sobre qual deveria ser a real identidade da Igreja Inglesa. Importante no avanço da construção desta identidade

<sup>83</sup> R. P. HEITZENRATER. **Wesley e o povo chamado metodista**. São Bernardo do Campo/Rio de Janeiro: EDITEO/ Pastoral Bennett, 1996, p.5.

<sup>84</sup> R. P. HEITZENRATER. **Wesley e o povo chamado metodista**. P.6.

<sup>85</sup> J. L. GONZALEZ. **A Era dos Reformadores**. P.128.

<sup>86</sup> A. G. MENDONÇA. **O Celeste Porvir. A inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: AELPR, ASTE e Editora IMS, 1995, P.40.

doutrinária e confessional foi o trabalho de Richard Hooker, *Of The Law of Ecclesiastical Polity*, (1595). Neste importante trabalho Hooker buscará bases para a via média desejada por Elizabete. E o caminho para isto foi reafirmar, em primeiro lugar as **Escrituras** como “texto básico da veracidade cristã”<sup>87</sup>; não como manual que devia ser recebido ao pé da letra, mas como “fonte primária da verdade”<sup>88</sup>; em segundo lugar a **Tradição**, que nunca equiparada às Escrituras, poderiam oferecer a evolução do pensamento da Igreja desde os apóstolos, confirmando as verdades bíblicas; “excluindo as inovações da Igreja Medieval”<sup>89</sup> e a Razão; pois esta “fornecia os meios pelos quais as Escrituras e a tradição poderiam ser examinadas e entendidas por pessoas sensatas – a verdade revelada pode, às vezes, estar acima da razão, mas jamais estará contra a razão”<sup>90</sup>. Assim a via média desejada por Elizabete estabelecia um padrão que influenciaria as gerações seguintes, incluindo John Wesley.

A via média elisabetana assumia parte dos pressupostos da Reforma e ao mesmo tempo reafirmava o valor da tradição, presente na herança católica. A busca por uma igreja una conflitava com os muitos grupos religiosos que floresciam na Inglaterra. O Estado, reafirmando a unicidade em torno da liturgia e doutrina da Igreja oficial classificou aqueles que destoavam, de não conformistas ou dissidentes. O avô de John Wesley, o Sr. John Westley, por exemplo, foi “acusado de realizar culto e pregações de modo irregular, além de não ser propriamente ordenado.(...) Por causa de suas ideias, John Westley foi destituído de sua paróquia, como aconteceu com muitos não-conformistas”<sup>91</sup>. O evoluir destas tensões levou a Inglaterra ao chamado **Ato de Tolerância (1689)**; onde aqueles que tinham optado por uma posição de não conformação passavam a ser tolerados, a partir de condições pré-estabelecidas:

As casas de reunião deviam ser registradas com o governo; os pregadores deveriam ser licenciados; os cultos deveriam ser realizados nas casas de reuniões registradas, não em casas particulares; os grupos católico-romano e unitariano não estavam incluídos nessas disposições(isto é, eles não eram reconhecidos como existindo legalmente)<sup>92</sup>.

<sup>87</sup> R. P. HEITZENRATER. **Wesley e o povo chamado metodista**. P. 10.

<sup>88</sup> R. P. HEITZENRATER. **Wesley e o povo chamado metodista**. P. 10.

<sup>89</sup> R. P. HEITZENRATER. **Wesley e o povo chamado metodista**. P. 10.

<sup>90</sup> R. P. HEITZENRATER. **Wesley e o povo chamado metodista**. P.10.

<sup>91</sup> R. P. HEITZENRATER. **Wesley e o povo chamado metodista**. P.15.

<sup>92</sup> R. P. HEITZENRATER. **Wesley e o povo chamado metodista**. P.17.

A Igreja da Inglaterra, ainda que como resultado de um longo processo, viu-se obrigada a reconhecer os movimentos que floresciam em paralelo à Igreja Oficial. Como não é possível detalhar a gama de movimentos que compõem a realidade religiosa da Inglaterra a partir da ruptura com o catolicismo romano, destacarei duas ênfases, que se tornaram importantes matrizes nesta religiosidade: o puritanismo, de forte ênfase calvinista e o pietismo, de derivação luterana.

O calvinismo assumiu importante influência no processo de Reforma Inglesa; especialmente por sua índole republicana e por sua capacidade de questionar governos que não trabalhassem pelo bem comum. A consciência da soberania de Deus dava aos eleitos segurança para questionar totalitarismos injustos.

O calvinismo contava com dois elementos a seu favor na sua expansão por entre povos que começavam a se despertar para a luta contra forma despóticas de poder, sendo eles as duas principais contribuições da teologia de Calvino, nesta direção. Primeiro, a teologia da predestinação dava aos calvinistas a certeza do triunfo: se contavam com a amizade de Deus o que mais importava?(...) Segundo, o modo calvinista de governo eclesiástico.(...) Os calvinistas podiam fazer funcionar, pelo menos na área religiosa, um sistema republicano-democrático<sup>93</sup>.

A consequência da influência calvinista, por exemplo, era o questionamento da legitimidade de um governo geral e monárquico sobre a Igreja. O desdobramento de corte calvinista mais presente na Inglaterra neste período foi o puritanismo. Os puritanos eram estudiosos da Bíblia e calvinistas. Constituíram-se num importante modelador da religiosidade inglesa.

Importante para entender a contribuição peculiar do puritanismo é a compreensão da Teologia do Pacto. Através dela, acrescentava-se à concepção de soberania de Deus uma necessidade de adesão do ser humano. Propagada por Heinrich Bullinger(1576-1575) em Zurich e por William Ames (1576-1633) na Inglaterra e depois na Holanda, a teologia do pacto postulava que cada eleito, assim como Abraão que escolheu seguir o caminho da Promessa, através da fé, precisava aceitar esta graça que o Evangelho possibilitava. “O pacto entre Deus e Abraão( Gênesis 17) foi pessoal e de iniciativa divina, logo ato de graça. Pede-se ao homem, portanto, mais do que um ato de adesão à divina merce”<sup>94</sup>. A ênfase no

<sup>93</sup> A. G. MENDONÇA. **O Celeste Porvir. A inserção do protestantismo no Brasil.** P. 39.

<sup>94</sup> A. G. MENDONÇA. **O Celeste Porvir. A inserção do protestantismo no Brasil.** P. 42.

aspecto individual e pessoal assumirá caráter decisivo na visão puritana de mundo.

Apesar de ter um corte notadamente calvinista, o puritanismo não pode ser confundido com o calvinismo, pois adquiriu premissas próprias, e tornou mais uma síntese das várias correntes de pensamento presentes em solo inglês e que também vão desembocar na América. Diante da dificuldade de definir com exatidão o puritanismo, Mendonça se propõe a construir um spectrum do puritanismo<sup>95</sup>; que ao ser modo de ver, coloca-se com um movimento que quer interpretar a vida, o ser humano e a política a partir de uma chave religiosa. Aos limites deste trabalho, cabe-nos sinalizar que o puritanismo foi enfático na luta contra a Igreja estabelecida e contra o Governo Monárquico, no que tange ao questionamento de totalitarismos. A sua contribuição vai desde a formação de igrejas locais autônomas, sob o legado da Teologia do Pacto, onde cada congregação é vista como uma comunidade de indivíduos que estabeleceram um pacto individual e pessoal com Deus, e que por isso não devem contas a ninguém, a não ser o próprio Deus; até o movimento que depôs o Carlos I, que não por acaso, além de Revolução Gloriosa é também conhecido como Revolução Puritana.

Símbolos da teologia puritana são os livros *Paraíso Perdido*, de 1667 e *O Peregrino* de 1678. O segundo, escrito por John Bunyan descreve o cristianismo a partir do caráter individual próprio da Teologia do Pacto:

Bunyan mostra a vida do cristão como uma caminhada áspera em direção à Cidade de Deus. Nesta caminhada, o cristão passa por toda a sorte de perigos, tentações e dúvidas. A caminhada é muito penosa porque o caminho é íngreme e estreito. No entanto, a escolha deste caminho foi um ato de vontade, uma opção que o cristão tomou diante de alternativa que se lhe oferecera: a do caminho largo e tranquilo em que o andar não é penoso, ao contrário é alegre, festivo, cheio de atrações, mas que conduz ao sofrimento eterno na Cidade da Destruição<sup>96</sup>.

O sentimento puritano, descrito por Bunyan ficou cristalizado numa gravura conhecida como: *Os dois caminhos* ou *O caminho largo e o estreito*; demonstrando a fé cristã como uma escolha individual de seguir pelo caminho estreito, que conduz à salvação. O puritanismo britânico além de fundamental para

<sup>95</sup> A. G. MENDONÇA. *O Celeste Porvir. A inserção do protestantismo no Brasil*. P. 43.

<sup>96</sup> A. G. MENDONÇA. *O Celeste Porvir. A inserção do protestantismo no Brasil*. P. 43-44.

entender a religiosidade inglesa foi decisivo para o protestantismo norte-americano.

Se a Inglaterra foi profundamente influenciada pelo calvinismo, na sua versão puritana, é preciso dizer que também o foi através do luteranismo, na sua versão pietista. O pietismo alemão teve importante influência na propagação da Reforma Protestante no solo inglês. O movimento pietista surge como uma reação à ortodoxia protestante luterana, ou até mesmo como tentativa de resgate, de um pretense luteranismo primitivo. Uma importante referência do pietismo é Philip Jakob Spener (1635-1705), natural de Rappoltstein, cidade alemã, próximo à Estrasburgo. A obra de Spener *Pia Desideria*; tornou-se um clássico na literatura pietista e por isso a ela dedicaremos maior atenção. É preciso deixar claro que Spener não é necessariamente o fundador do pietismo; antes dele há pelo menos dois pensadores matrizes; o primeiro é *Johannes Cocceus* (1603- 1669); “sua Teologia Federal pode ser vista como o gérmen de uma renovação da prática religiosa no interior do protestantismo continental, desde a Holanda”<sup>97</sup>; o segundo é *Johann Arndt* (1555-1621), sua obra devocional se popularizou dentro do luteranismo e influenciou o pensamento de Spener. Para efeito desta dissertação nos debruçaremos sobre o texto clássico de Spener, que consta em primeiro lugar de uma visão extramente pessimista da realidade da Igreja Reformada.

Se de acordo com a capacidade de nosso Senhor de interpretar os sinais do tempos ( Mt 16.3), observarmos as atuais condições da cristandade como um todo, como cristãos e com os olhos iluminados, devemos fazer coro com as palavras de Jeremias 9.1: “Oxalá a minha cabeça se tornasse em águas e os meus olhos em fonte de lágrimas! Então choraria de dia e de noite os mortos da filha do meu povo”<sup>98</sup>.

A referência de Spener à Igreja refere-se exclusivamente à Igreja Reformada, que a seu ver está baseada no puro Evangelho, resgatado por Lutero. Se o luteranismo é uma marca essencial, o anticatolicismo também o será. O radicalismo anticatólico se manifesta numa avaliação muito dura também da realidade reformada. Os confrontos e as perseguições aos protestantes foram

<sup>97</sup> L.C. BASTOS. **Para além de Aldersgate: Considerações para uma teologia da Experiência em John Wesley.** In: Caminhando: Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, Ano VIII, n. 12, 2º semestre de 2003, São Bernardo do Campo: UMESP, EDITEO, 2003, P. 69.

<sup>98</sup> P. J. SPENER. **Pia Desideria. Um clássico do pietismo protestante.** São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista e Programa Ecumênico de Pós- Graduação em Ciências da Religião. 1985, p.22.

vistas por ele como combustível para o avanço da Igreja, pois, segundo ele, “pelas perseguições, em todos os tempos, os cristãos multiplicavam-se, pois o sangue dos mártires agia como fertilizante poderoso para a Igreja”<sup>99</sup>. As desavenças com a Igreja Católica e as perseguições são o primeiro e importante problema para Spener, mas não o único; há em sua leitura, há em sua concepção o que chama de corrupção de estamentos fundamentais, mesmo onde a Igreja Reformada está implantada.

O primeiro nível de corrupção denunciada é a do estamento político. Spener denuncia o fato de que dos muitos que exercem autoridade, poucos se lembram que só a exercem porque receberam este encargo de Deus e acrescenta: “De fato, em muitas ocasiões, devemos temer que o zelo aparente por nossa religião oculte um espírito faccioso ou o desejo de maiores lucros políticos, em lugar do amor pela verdade”<sup>100</sup>! Para Spener é um ultraje que haja lugares onde o fundo religioso é diferente e as pessoas vivem vida melhor do que onde cristãos governem. Há em sua concepção uma forte conexão entre fé cristã e justiça social.

A segunda denúncia é dirigida ao estamento eclesiástico. O objeto direto da denúncia é o clero. Citando Crisóstomo, afirma que o fato das folhas estarem murchas, da árvore que é a Igreja, é que as suas raízes não são saudáveis, seus sacerdotes não são santos.

Confessamos que, em diversos lugares, nesse estamento, existem homens vivendo em escândalo. Embora pareça o contrário, a maioria deles sabe o que está fazendo, pois compreendem muito bem o significado do verdadeiro cristianismo ( que é muito mais do que evitar vícios perniciosos e viver um exterioridade moral). (...) Eles buscam promoção, pulam de paróquia a paróquia e envolvem-se em todo o tipo de conchavos!<sup>101</sup>

Para Spener o problema se agrava na medida em que estes maus obreiros são vistos pela congregação como genuínos representantes de Cristo. E a denúncia contra o estamento eclesiástico ocupa varias páginas do seu tratado; demonstrando o coração do movimento que lidera: uma reforma da Igreja Reformada. Dos pastores a crítica se estende à teologia:

Compare os escritos de Lutero, nos quais ele expõe a Palavra de Deus ou trata dos artigos da fé cristã, com os muitos trabalhos de outros teólogos que viveram logo

<sup>99</sup> P. J. SPENER. *Pia Desideria. Um clássico do pietismo protestante.* p.24.

<sup>100</sup> P. J. SPENER. *Pia Desideria. Um clássico do pietismo protestante.* p.25.

<sup>101</sup> P. J. SPENER. *Pia Desideria. Um clássico do pietismo protestante.* p.27.

depois dele, ou com a maioria dos livros publicados hoje. Em Lutero, encontramos a experiência e o grande poder espiritual dela advindo, juntamente com uma sabedoria que se soma à simplicidade; nos teólogos posteriores, encontramos um vazio; e nos livros recentes, encontramos material que evidencia erudição humana, postura artificial e presunção subentendida, expressas na tentativa de além das Escrituras. Eu me pergunto se o Dr. Lutero ressuscitasse não se escandalizaria com essa tendência de nossas universidades, as quais ele tanto combateu em vida<sup>102</sup>.

A expectativa de Spener é que a teologia se atenha ao Estudo da Escrituras, o que passar disso é palha e feno, e pior, corrompe, distorce e enfraquece a verdadeira teologia:

Quando a mente humana está sufocada por esta teologia ainda que conservando a fundamentação da fé nas Escrituras (construída com muita madeira, feno e palha ICor. 3,11-12), de tal maneira que o ouro da real simplicidade e ensinamentos de Cristo desapareçam, a pureza da doutrina está perdida. Quando o homem se deixa seduzir pelo charme da razão, a simplicidade e os ensinamentos de Cristo tornam-se insossos<sup>103</sup>.

Subtraindo o radicalismo e ingenuidade teológica de Spener verifica-se um profundo desejo de reformar e elaborar uma teologia que mantivesse simplicidade e aplicabilidade. “Segundo o pietismo, a teologia é disciplina prática. Para se conhecer é preciso, antes, acreditar(...) Antes que o teólogo possa edificar os outros, dever ter sido capaz de se educar a si mesmo”<sup>104</sup>. A teologia deve se manter simples e capaz de se comunicar numa linguagem que possa ser compreendida pelos leigos; que constituem o terceiro estamento a receber a denúncia do pietista.

Na crítica aos leigos o que se percebe no texto de Spener é uma busca de coerência na vida como um todo; pois para ele, as Escrituras não podem ser encaradas como mera peça de religião restrita aos templos, antes, regra de fé e prática para todos os crentes. Sua denuncia vai desde o que ele chama de bebedeira, criticando o alcoolismo exacerbado de muitos ditos cristãos, passa pela prática jurídica onde apela que o uso do tribunal não deve provocar injustiças: pois havia litigantes que segundo ele, usavam do tribunal “para auto-justificarem-se, provocar injustiças e ocultar a cupidez”<sup>105</sup> e chega ao comércio, ao transporte e alcança o acúmulo de riquezas:

Entre os cristãos primitivos, a única vantagem de rico era poder praticar boas obras(I Tm 6.18) e estar pronto para usar o que era de sua propriedade no

<sup>102</sup> P. J. SPENER. *Pia Desideria. Um clássico do pietismo protestante.* p.31.

<sup>103</sup> P. J. SPENER. *Pia Desideria. Um clássico do pietismo protestante.* P34.

<sup>104</sup> P. TILICH. *História do Pensamento Cristão.* P. 280.

<sup>105</sup> P. J. SPENER. *Pia Desideria. Um clássico do pietismo protestante.* P 37.

testemunho o do amor a Deus e ao próximo. O pobre vive, não por si, mas pelo amor dos irmãos. Não existem pedintes entre os irmãos, pois a sua existência não é permitida nem pela comunidade cristã, nem por Deus (Dt. 15,4). Hoje, porém, não apenas os pedintes tornaram-se comuns, como também a maioria das pessoas desconhece outros meios de ajudá-los que não sejam os de dar-lhes algumas moedas como esmola<sup>106</sup>.

Para Spener um dos problemas graves para esta corrupção do laicato é a cultura de que participar dos sacramentos e ouvir a Palavra eram as únicas disciplinas espirituais necessárias para um bom crente. Spener enfatiza que uma adesão sincera ao cristianismo implica numa aliança de mão dupla com Deus. Se da parte de Deus nunca haverá falha, ao ser humano pede-se uma resposta compatível com a fé que se confessa e isto através da obediência às Escrituras. A participação nos sacramentos e a comunhão com o Corpo de Cristo implicam em uma vida que corresponda à fé que confessamos. Para Spener a fé cristã está fundada sobre a experiência com Deus e com sua Palavra. “Há um conhecimento físico e um conhecimento espiritual. A doutrina é acessível sem o auxílio do Espírito, mas o verdadeiro conhecimento vem através de experiência pessoal com Deus”<sup>107</sup>.

A experiência com Deus levará o cristão a morrer para tudo que é mundano, embora a perfeição não seja uma meta possível neste mundo, a santidade é um alvo definitivo para todos os cristãos, que em comunidade, constituem a Igreja, corpo de Cristo, confirmada como tal, especialmente através da sua identificação com Cristo e na comunhão dos santos, que como tais, “devem participar ativamente nas funções sacerdotais (...) às vezes na igreja, mas principalmente em suas casas, em conventículos especiais dedicados à piedade, *collegia pietatis*, onde se reúnem para cultivar a piedade”<sup>108</sup>.

Spener propõe várias ações para melhorar a situação da Igreja. A saída começa por um uso mais extensivo das Escrituras. Além de defender a aplicação literal das Escrituras, que acaba por ser tornar um limitador em sua visão, acrescenta que a Igreja precisava achar novas maneiras de incentivar a leitura das mesmas e sugere que a leitura deve ser sistemática, também realizada nos cultos, a fim de incentivar a apropriação das mesmas, por parte dos ouvintes. “O diligente

<sup>106</sup> P. J. SPENER. **Pia Desideria. Um clássico do pietismo protestante.** P 38.

<sup>107</sup> A. G. MENDONÇA. **O Celeste Porvir. A inserção do protestantismo no Brasil.** P.73.

<sup>108</sup> P. TILICH. **História do Pensamento Cristão.** São Paulo: ASTE, 2000, p. 280.

uso da Palavra de Deus não consiste apenas em ouvir sermões, mas também, na sua leitura, meditação e discussão”<sup>109</sup>, comenta Spener; e acrescenta que seria um equívoco manter o povo ignorante em relação à Palavra; pois um dos principais objetivos da Reforma fora devolver a Palavra ao povo. Com isto está reafirmada a centralidade da Palavra na experiência pietista. Ênfase percebida no movimento, que além da pregação, se reuniam em casas, para longas horas de estudo da Bíblia; dando ênfase a um estilo de ser Igreja que não estava limitado ao culto, mas também no relacionamento dos santos.

A segunda possibilidade de melhorar a situação da Igreja proposta por Spener também deriva de Lutero, trata-se da reafirmação do sacerdócio universal de todos os crentes, uma vez, que mesmo na experiência da Igreja Reformada o clericalismo mantinha-se marcante e hegemônico:

Cada cristão não é só compelido oferecer a si mesmo e o que possui, suas orações, ações de graças, boas obras, ofertas, etc; como, também, a estudar com seriedade a Palavra do Senhor, ensiná-la a outros, com o dom que lhe foi dado, especialmente os que habitam sob o seu teto, orientar, exortar, converter e edificá-los<sup>110</sup>.

A partir destas duas ênfases fundantes sua proposta ainda passa por: **prática e conhecimento do cristianismo**, destacando a necessidade de se despertar o amor entre os cristãos, como regra básica para se viver toda a verdade cristã; **cuidado no trato com as controvérsias religiosas**, instruindo que o cristão deve estar seguro da fé que confessa, para que não seja seduzido por vãs ilusões, cômico de que a discussão não pode produzir ofensa, pois o bom exemplo é uma necessidade imperativa para o verdadeiro cristão; **humildade**, para que ainda que não seja possível vencer o erro, o cristão seja capaz de ao menos aponta-lo; atitude amorosa para com não crentes e heréticos, “pois não temos nenhum prazer em sua incredulidade”<sup>111</sup>. Em suma, para Spener, não se deve perder tempo com discussões inúteis, embora estimule a discussão séria em torno da Palavra. Daí vem a sua quinta proposta de melhoria: **A reforma das escolas e universidades**.

A proposta para as universidades e escolas, passa, em primeiro lugar, pelo trato para com pessoas vocacionadas para o serviço cristão: elas deveriam ser aptas a confrontar as distorções presentes no meio. Somado a isto, professores e

<sup>109</sup> P. J. SPENER. *Pia Desideria. Um clássico do pietismo protestante*. P.59

<sup>110</sup> P. J. SPENER. *Pia Desideria. Um clássico do pietismo protestante*. P.61.

<sup>111</sup> P. J. SPENER. *Pia Desideria. Um clássico do pietismo protestante*. P.64.

alunos deviam ter clareza com respeito ao chamado à santidade. Nos estudos teológicos, sugere que os professores deveriam ter liberdade de discernir a aplicação de disciplinas que facilitassem o desenvolvimento dos dons já presentes nos alunos. Spener chega a sugerir livros que em seu entendimento, deveriam ser obrigatórios para estudantes de teologia.

Por fim, a proposta de Spener termina com a ênfase na **Pregação e Edificação**, mostrando que todo candidato ao ministério pastoral deve estar apto para lidar com as diversas situações que o ministério propõe e habilitado para pregar com relevância e aplicabilidade; gerando sermões que atinjam a vida interior dos seus ouvintes.

Spener pretendia reformar a Igreja Reformada, ou resgatar princípios, que a seu ver, já estavam presentes na teologia de Lutero, “e que a ortodoxia se afastara desses elementos em favor do conteúdo objetivo da doutrina. Tentou mostrar que a ortodoxia assimilara apenas uma faceta do pensamento de Lutero”<sup>112</sup>. Ainda que não se possa falar de uma Reforma dos Reformados, é importante dizer que os princípios defendidos por Spener foram intensamente assimilados pelo protestantismo posterior; e dois nomes se tornam fundamentais na disseminação deste pensamento. O primeiro é August Hermann Francke (1663-1727); educado desde muito cedo sob um pressuposto pietista, fará um acréscimo importante ao pensamento pietista:

Diferentemente do que até então se tinha visto, Francke instituiu uma prática que viria a se tornar marca identificadora de um sem-número de confissões religiosas de matriz doutrinal pietista, a saber: a fundação de organizações de ação social, visando o socorro dos mais pobres. Isto ele o fez criando orfanatos, casas para assistência de viúvas e hospitais, entre outras instituições.<sup>113</sup>

O segundo nome significativo, especialmente na disseminação do pietismo na Inglaterra é Nicolau Ludwing Zinzerdof (1700 – 1760), líder do movimento dos Irmãos, também chamados de Morávios, que já influenciado pelos pensamentos de Spener, dão ao movimento um caráter missionário, de amparo aos pobres e de busca de santidade, com forte ênfase na experiência pessoal.

Os moravianos, embora tivessem alto conceito de Igreja, não eram sectaristas, mas abertos a todas as denominações. O centro da teologia de Zinzerdof é a comunhão

<sup>112</sup> P. TILICH. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: ASTE, 2000, p. 279.

<sup>113</sup> L.C. BASTOS. **Para além de Aldersgate: Considerações para uma teologia da Experiência em John Wesley**. p.71.

com Cristo através da contemplação da cruz. (...) Ao contempla a cruz, os ferimentos e o sangue, fica-se sabendo que Deus é amor e ama os homens, assim como se tem consciência do pecado e do perdão<sup>114</sup>.

A influência do pietismo alemão sobre o protestantismo histórico é ampla, basta considerar as amplitudes das pretensões de Spener, como verificamos. Destaca-se, no entanto, sua perspectiva missionária: “as almas humanas, onde quer que estejam, podem ser salvas por meio da conversão”<sup>115</sup>, daí que não há limites para a pregação do evangelho; e como a decisão é pessoal, cada pessoa precisa receber a salvação através de uma experiência própria. Este é o impulso que espalha pietistas por todo mundo, incluindo as colônias inglesas na América e a própria Inglaterra. Uma influência direta do pietismo na Igreja Inglesa é a criação da Sociedade para a promoção do conhecimento cristão (SPCK - Society for Promoting Christian Knowledge)<sup>116</sup>; que constava de reuniões de pequenos grupos de leigos, que deveriam ser presididos por um clérigo, na busca da moral, da devoção e “de promoverem a real santidade no coração e na vida”<sup>117</sup>. Deixando claro, que o pietismo foi absorvido não apenas por grupos marginais, mas também pela Igreja Oficial.

#### **b) Empirismo**

Na primeira parte deste capítulo mencionei a contribuição de Isaac Newton e Francis Bacon no fortalecimento do paradigma moderno. O primeiro ao estabelecer definitivamente um novo olhar sobre as ciências naturais e o segundo por abrir caminhos para a sistematização do método científico e para o surgimento do empirismo, importante faceta da modernidade inglesa.

Entender o empirismo no contexto deste capítulo consta de perceber uma conexão entre a revolução científica que ocorria no Continente e processo de modernização também em curso na Inglaterra.

<sup>114</sup> A. G. MENDONÇA. **O Celeste Porvir. A inserção do protestantismo no Brasil.** P.74.

<sup>115</sup> P. TILICH. **História do Pensamento Cristão.** P. 280.

<sup>116</sup> O caráter pietista das sociedades pode ser verificado nas regras que norteavam o seu funcionamento. As regras vão desde observação de uma rotina de jejuns e orações de maneira rotineira e programada, participação no sacramento da Ceia do Senhor e também de leituras que auxiliassem na vitória sobre o pecado, a luxúria e a frouxidão espiritual; observada em grande parte da Igreja; além do incentivo à educação e à assistência aos pobres, próprio do movimento pietista. Para mais informações sobre as SPCKs e seus desdobramentos, veja R. P. HEITZENRATER. **Wesley e o povo chamado metodista.** p.21-25.

<sup>117</sup> R. P. HEITZENRATER. **Wesley e o povo chamado metodista.** P. 21.

Como mencionei anteriormente, no caso de Bacon, o seu interesse passava por estabelecer critérios racionais que fossem aplicados não somente à natureza, mas à vida do ser humano como um todo. O movimento empirista que o sucedeu constará de um esforço de apropriação da ciência para a vida; tomando a experiência como critério de validade, refutando subjetividades e transcendência, embora isto não implique em negação da existência de Deus. Uma vez que já falamos de Bacon, me limitarei a falar de outros três ícones do empirismo inglês: *Tomas Hobbes* (1588-1679), *John Locke* (1632-1704), e *David Hume* (1711-1776), sem a pretensão de esgotar toda sua reflexão filosófica, limitando-me a descrever aspectos gerais do seu pensamento, a fim de perceber o ambiente do qual emerge a teologia wesleyana; já que a experiência será uma importante categoria para Wesley.

*Tomas Hobbes* dedicou sua obra a apresentar um caminho alternativo à metafísica e com isto estabelecer uma nova ciência do homem e da sociedade. As suas principais obras são *Sobre o Corpo* (1655); *Sobre o Homem* (1658); *Sobre o Cidadão* (1642) e o *Leviatã* (1651). A premissa fundamental do pensamento de Hobbes passa pela afirmação de que toda a representação da realidade advém dos efeitos que os corpos realizam sobre os sentidos. “Nossas ideias são imagens mais ou menos diretas das coisas materiais. Fora disso, não temos qualquer ideia que tenha vida própria ou caráter espiritual”<sup>118</sup>. A substância das coisas não está acessível, daí que as ideias são entendidas como nomes arbitrados, ou convencionados pelo ser humano; constituindo-se sinais dos nossos pensamentos e ferramentas para a comunicação.

A partir deste pressuposto o pensamento de Hobbes se desenvolve dentro de uma perspectiva em que os sentidos assumem preponderância na construção de quaisquer elaborações que o homem faça das coisas ou da vida. A memória, a imaginação, ou ato de raciocinar são totalmente dependentes das sensações; que por sua vez dependem dos corpos que a provocam. A corporeidade, as funções e capacidades dos órgãos traz a realidade para um patamar material e visível. Kenny cita um trecho do *Leviatã* que vale a pena reproduzir:

---

<sup>118</sup> G. SEMERARO. **Saber-fazer filosofia: o pensamento moderno**. Aparecida: Ideias & Letras, 2011, p. 46.

A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, ou de forma imediata, como no gosto e no tato, ou de forma mediata, como na vista, no ouvido e no cheiro; essa pressão, pela mediação dos nervos, e outras cordas e membranas do corpo, prolongada para dentro em direção ao cérebro e o coração, causa ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço do coração, para se transmitir; esse esforço, porque para fora, parece ser de algum modo exterior. E é a esta aparência ou ilusão que os homens chamam sensação; e consiste, no que se refere à visão, numa luz, ou cor figurada; em relação ao ouvido, num som, em relação ao olfato, num cheiro, em relação à língua e paladar, num sabor, e, em relação ao resto do corpo, em frio, calor, dureza, maciez e outras qualidades, tantas quantas discernimos pelo sentir. Todas estas qualidades denominadas sensíveis estão no objeto que as causa, mas são muitos os movimentos da matéria que pressionam nossos órgãos de maneira diversa<sup>119</sup>.

A partir desta compreensão, o homem e os animais têm propriedades semelhantes; exceto pelo fato de que o homem tem uma forma particular de comportamento animal, que consta da amplitude de desejos que o homem tem em relação aos animais. Ambos têm vontades impulsionadas pela força dos corpos exteriores. Para Hobbes a vontade, o livre-arbítrio dos humanos não é maior do que nos animais. Homens e animais estão sujeitos às pressões que os corpos impõem sobre os seus sentidos. “Os desejos humanos e animais são igualmente consequências de forças mecânicas. A diferença é simplesmente que os humanos possuem um amplo repertório de desejos, a serviço dos quais empregam sua imaginação”<sup>120</sup>. Não há, na leitura de Hobbes, liberdade livre de necessidade. Liberdade e necessidade caminham em compatibilidade. Todo desejo e vontade derivam de uma causa, que gera uma deliberação, que gera uma vontade, que gera uma ação, e isto numa série de causas e efeitos que têm em Deus a causa original. O homem, em sua visão é livre para seguir sua vontade, não para querer, pois o querer depende de uma causa exterior a ele mesmo.

Hobbes aplicou sua teoria para sistematizar uma filosofia sobre o Estado e chegou a conclusões importantes. Para ele, o ser humano, seja em sua busca de prazer ou meramente para se autopreservar, está naturalmente inclinado à disputa, à competição com o seu equivalente, de quem desconfia, e sobre quem deseja se sobressair; dando ao homem três razões fundamentais para discórdia: competição, desconfiança e glória. Esta condição natural é descrita por Hobbes como um

<sup>119</sup> A. KENNY. **Uma nova história da Filosofia Ocidental. VIII. O Despertar da filosofia moderna.** SP: Ed. Loyola, 2009, p. 154.

<sup>120</sup> A. KENNY. **Uma nova história da Filosofia Ocidental. VIII. O Despertar da filosofia moderna.** P. 251.

estado de guerra, conteúdo natural do ser humano. O ser humano, por ter direito de buscar o que deseja, ou que necessita, usa deste direito, inclusive sobre os corpos dos outros. A constatação do direito de cada ser humano acaba por se constituir numa ameaça para a própria individualidade. Diante disto, este homem deve abdicar de parte dos seus direitos, a fim de se autopreservar, dando direito aos outros, na medida em que garante direitos para si mesmo; e isto através de pactos, contratos sociais, que uma vez cumpridos, garantem o bem comum e a justiça. “Um contrato de cada homem com todo homem dá origem a uma soberania suprema, ela própria não sendo parte do contrato e portanto incapaz de violá-lo”<sup>121</sup>.

A única forma de garantir que os pactos sejam cumpridos, é transferir os meus direitos a um homem, na figura de um soberano, ou à uma assembleia de homens, capazes de sintetizar as vontades individuais, numa vontade comum. Através do poder concedido, o soberano, ou a assembleia assumem a multidão que a constituiu. “A autoridade central personifica então a multidão, e a multidão unida em uma única pessoa é chamada Estado”<sup>122</sup>.

A teoria de Hobbes deixa em aberto o fato de que a autoridade central pode ser uma pessoa, na figura de um monarca, ou uma assembleia. E a origem do poder, que numa visão medieval vinha de Deus, neste caso, vem do povo que o constituiu. Uma vez estabelecida, a vontade do soberano não pode ser contestada, exceto, quando este soberano falhe em sua função principal de proteger seus súditos ou ameace o seu direito de autopreservação. Hobbes oferece uma teoria política que estabelece um critério de legitimidade para Assembleias e Governantes: preservar os direitos da coletividade, concedidos à autoridade central com finalidade e propósitos definidos; isto é, manter o contrato original, do homem com todos os homens, mas também os contratos individuais que estes fazem entre si. O Estado é o mantenedor da paz, na medida em que conserva e impõe o cumprimento destes contratos. A concepção moderna de Estado baseada na soberania popular, tem aqui uma inspiração importante.

---

<sup>121</sup> A. KENNY. *Uma nova história da Filosofia Ocidental. VIII. O Despertar da filosofia moderna*. P. 66.

<sup>122</sup> A. KENNY. *Uma nova história da Filosofia Ocidental. VIII. O Despertar da filosofia moderna*. P. 322.

*John Locke* segue na esteira de raciocínio de Hobbes, mas vai além dele e coloca-se como importante filósofo do empirismo inglês. Como seu contemporâneo, Locke pretendia ressaltar a centralidade da experiência na obtenção da verdade e do conhecimento; contrapondo e reagindo à metafísica cartesiana. “Locke mostra que a mente não era uma substância pensante nem possuía ideias inatas, mas era como uma tabua rasa, uma folha em branco sobre a qual os objetos e a experiência deixavam suas impressões, registravam suas imagens”<sup>123</sup>; a partir das quais se elabora ideias a respeito da realidade concreta. As ideias são categorizadas em simples e complexas, as simples vêm da experiência direta com os corpos externos, as complexas são desenvolvidas pela reflexão possível à mente humana a partir das ideias simples, que por sua vez foram derivadas dos corpos externos. Ainda que reafirme a noção de experiência de Hobbes, amplia, no que reconhece a capacidade intelectual de refletir sobre a realidade, ainda que esta reflexão não se dê a partir do nada, mas da experiência e, portanto, não são autônomas, ou ontológicas, derivam de uma causa material que numa linha sucessória a gerou.

A obra de maior repercussão de Locke é o *Ensaio sobre o entendimento humano*; onde detalha sua teoria em quatro volumes. No primeiro trata sobre a inexistência de princípios inatos em nossas mentes; defendendo inclusive a inexistência de princípios universais, todos são antes, aprendidos. O que ser humano traz desde o nascimento é a capacidade de pensar e assimilar as sensações que estão à sua volta. No segundo apresenta sua teoria sobre as ideias, classificando-as em ideias simples e complexas, claras e distintas, obscuras e confusas, ideias de sensações e de reflexão; e as ideias, são produzidas em nós por qualidades perceptíveis, podendo ser primárias ou secundárias, a depender do uso dos sentidos: “qualidades perceptíveis por mais de um sentido ele denomina primárias, e as percebidas por apenas um sentido ele denomina secundárias”<sup>124</sup>. No terceiro volume amplia a discussão sobre as ideias, e dando sua opinião sobre substância, reafirmando a nossa incapacidade de revelar sua real essência. No quarto volume dedica-se a falar sobre o conhecimento. O escopo deste trabalho

<sup>123</sup> G. SEMERARO. *Saber-fazer filosofia: o pensamento moderno*. p. 47.

<sup>124</sup> A. KENNY. *Uma nova história da Filosofia Ocidental. VIII. O Despertar da filosofia moderna*. P.160.

não nos permite detalhar a reflexão de Locke, bastando-nos ressaltar sua ênfase na experiência para a obtenção do conhecimento.

Uma relevante contribuição de Locke é sua reflexão em torno da identidade pessoal. Para ele, em primeiro lugar, o homem é um animal, de propriedades específicas. Não importa o quanto os outros animais produzam reações semelhantes às dos homens, nunca se tornarão homens. A identidade dos seres vivos advém de uma forma de vida própria do organismo se estabelecer, cada ser vivo tem um metabolismo próprio, é uma associação de matéria de uma maneira específica. Isto é, segundo Locke, o que nos permite definir que um embrião e um idoso são ambos humanos. A segunda tese sobre a identidade é a definição de pessoa: “uma pessoa é um ser pensante inteligente, que possui razão e reflexão e pode considerar seu eu como si mesmo, a mesma coisa em diferentes tempos e lugares”<sup>125</sup>. Autoconsciência torna-se fundamental para definir pessoa em Locke; chegando inclusive a afirmar que, a memória do passado é o delimitador desta autoconsciência. Vale reproduzir a citação que Kenny faz do próprio Locke:

Quem quer que tenha consciência das ações presentes e passadas é a mesma pessoa a quem elas pertencem. Tivesse eu a mesma consciência de ter visto a Arca e a inundação de Noé como vi um transbordamento do Tâmisia no último inverno, ou de que escrevo agora, eu não poderia mais duvidar que eu, que escrevo isto agora, que vi o Tâmisia transbordar no inverno anterior, e que vi a inundação no Dilúvio geral, era o mesmo eu (...) que aquele eu que escreve isto sou eu mesmo agora enquanto eu escrevo (...) que eu era ontem<sup>126</sup>.

A identidade pessoal está relacionada com a memória. O extremo de sua tese passa pelo fato de crer que alguém pode ser uma pessoa que tenha vivido antes dele, e também pela fragilidade da aplicação desta tese as crianças recém nascidas, que teoricamente não teriam memória e portanto não seriam pessoas. Importante no entanto, para o conceito deste trabalho é o fato de Locke se propor a reconhecer a individualidade pessoal de cada ser humano, que ainda deve ser acrescido da sua concepção de espírito. O ser humano é ao mesmo tempo um animal humano, um espírito e uma pessoa.

Locke também escreveu *Dois tratados sobre o governo civil*; e como Hobbes rejeitou a ideia do direito divino dos reis; defendendo que todos os seres

<sup>125</sup> A. KENNY. *Uma nova história da Filosofia Ocidental. VIII. O Despertar da filosofia moderna*. P. 256.

<sup>126</sup> J. LOCKE. *Essay on Human Understanding*. Oxford: O.U.Press, p. 341 cf A. KENNY. *Uma nova história da Filosofia Ocidental. VIII. O Despertar da filosofia moderna*. P. 258.

humanos vivem naturalmente sem a figura de um Soberano. Ao contrário do princípio da guerra presente em Hobbes, Locke acredita que todos tem a consciência que são iguais, e que ninguém tem o direito de prejudicar a posse de outrem. Para ele, ninguém pode arbitrar sobre o direito da vida ou da liberdade. O ser humano é naturalmente livre. Os governos existem enquanto deliberação de indivíduos que se reúnem em comunidade, a fim de garantir segurança para todos e punição para quem transgride a liberdade do outro. O governo só tem legitimidade enquanto coloca-se neste papel de serviço ao bem comum. Se “um governo age arbitrariamente, ou se um dos braços desse governo usurpa o papel do outro, o governo está dissolvido e a rebelião justificada”<sup>127</sup>

Certamente há outros nomes importantes no movimento empirista. Um deles é *Georg Berkeley* (1685-1753), que se coloca numa posição diversa de Locke e Hobbes, numa tentativa de associar empirismo à metafísica. Os limites desta pesquisa no entanto, não me permitem detalhar todo o movimento empirista escolhendo por isto, fechar este tema com uma breve descrição do pensamento de David Hume, nome emblemático para o movimento.

O pensamento de David Hume segue em continuidade a Bacon e seus sucessores: elaborar uma ciência do homem. Na introdução ao *Tratado da Natureza Humana*, um dos seus principais escritos, já deixa claro quais são as suas pretensões. Hume inicia seu trabalho apontando o ambiente de efervescência dos seus dias e manifestando seu pessimismo frente às pretensões de verdade:

Não há nada que não seja objeto de discussão e sobre o qual os estudiosos não manifestem opiniões contrárias. A questão mais trivial não escapa à nossa controvérsia, e não somos capazes de produzir nenhuma certeza a respeito das mais importantes. Multiplicam-se as disputas, como se tudo fora incerto; e estas disputas são conduzidas de maneira mais acalorada, como se tudo fora certo. Em meio a todo este alvoroço, não é a razão que conquista os louros, mas a eloquência; e ninguém precisa ter receio de não encontrar seguidores para suas hipóteses, por mais extravagantes que elas sejam, se for hábil o bastante para pintá-las em cores atraentes. A vitória não é alcançada pelos combatentes que manejam o chuço e a espada, mas pelos corneteiros, tamborileiros e demais músicos do exército<sup>128</sup>.

Partindo desta constatação é que Hume anuncia o que para ele é o lugar central para todas as ciências, a ciência do homem; já que todas as ciências

<sup>127</sup> A. KENNY. *Uma nova história da Filosofia Ocidental. VIII. O Despertar da filosofia moderna*. P. 71.

<sup>128</sup> D. HUME. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora Unesp, 2009, p. 20.

estabelecem algum nível de relação com o ser humano. A ciência do homem é para Hume o fundamento sólido para as demais ciências; e isto a partir de outro fundamento: a experiência e a observação. O *Tratado da natureza humana*, importante trabalho de Hume trata de três temas gerais divididos em três livros: Do entendimento, das paixões e da moral. No primeiro livro, o tema central é a forma como o ser humano se relaciona com a realidade, captando através da experiência. As percepções da mente são categorizadas em dois gêneros: impressões e ideias. A diferença entre elas está na gradação de força e vivacidade com que chegam à mente.

As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de impressões; sob esse termo incluo todas as nossa sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma. Denomino ideias as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio, como, por exemplo, todas as percepções despertadas pelo presente discurso, excetuando-se apenas as que derivam da visão e do tato, e excetuando-se igualmente o prazer ou desprazer imediatos que esse mesmo discurso possa vir a ocasionar<sup>129</sup>.

Com isto, impressões e ideias são equivalentes a sentir e pensar em Hume. Para ele as diferenças são tão claras, que dispensam explicações mais detalhadas, embora tenha escrito várias páginas que tratam do tema. As percepções ainda se dividem em simples e complexas. As simples são aquelas que não permitem nenhuma distinção ou categorização, “derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão”<sup>130</sup>. As complexas, contrariamente, podem ser diferenciadas em partes. As impressões por sua vez, podem ser divididas em duas categorias: de sensação e de reflexão, que se diferenciam pelo seguinte argumento:

Primeiro, uma impressão atinge os sentidos, fazendo-nos perceber o calor ou o frio, a sede ou a fome, o prazer ou a dor, de um tipo ou de outro. Em seguida, a mente faz uma cópia dessa impressão que permanece mesmo depois que a impressão desaparece, e à qual denominamos ideia. Essa ideia de prazer ou dor, ao retornar à alma, produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança ou medo, que podemos chamar propriamente de impressões de reflexão, porque derivadas dela. Essas impressões de reflexão são novamente copiadas pela memória e pela imaginação, convertendo-se em ideias – as quais, por sua vez, podem gerar outras impressões e ideias. Desse modo, as impressões de reflexão antecedem apenas suas ideias correspondentes, mas são posteriores às impressões de sensação e delas derivadas<sup>131</sup>.

<sup>129</sup> D. HUME. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora Unesp, 2009, p. 25.

<sup>130</sup> D. HUME. *Tratado da natureza humana*. p. 28.

<sup>131</sup> D. HUME. *Tratado da natureza humana*. p. 32.

Feita esta importante distinção, Hume ainda tratará no primeiro livro sobre ideias da memória e da imaginação, a respeito da conexão ou associação das ideias; das substâncias, das ideias abstratas, ideias de espaço e tempo e na parte três do primeiro livro escreverá sobre o conhecimento e a probabilidade, onde trará importantes contribuições sobre o tema da causalidade; que os limites deste trabalho não nos permitem aprofundar.

No segundo livro o tema central são as paixões, uma categoria especial de impressões e ideias. Para Hume as paixões constituem-se na força que mobiliza a ação. “A razão em si, nos é dito, é incapaz de produzir qualquer ação: todo comportamento voluntário é motivado pela paixão”<sup>132</sup>. A paixão assume lugar importante no sistema ético de Hume, e à razão fica a tarefa de determinar a viabilidade dos objetos de desejo e os caminhos para atingi-los; e isto dito de forma extramente sintética. O livro terceiro tratará da moral, numa clara tentativa de aplicar o método experimental aos assuntos morais.

Ora, como as percepções se reduzem a dois tipos, impressões e ideias, essa distinção gera uma questão, como que abriremos a presente investigação a respeito da moral: Será por meio de nossas ideias ou impressões que distinguimos entre o vício e a virtude, e declaramos que uma ação é condenável ou louvável? A resposta a essa questão dará imediatamente fim a todos os discursos vagos e grandiloquentes, atendo-nos a uma abordagem exata e precisa sobre o assunto presente<sup>133</sup>.

A resposta de Hume seguirá por várias páginas, onde em primeiro lugar descarta qualquer possibilidade de a razão ser a força que estabelece a moral. Na sua visão a razão não tem força para gerar tal influência. A razão é um mero instrumento de discernimento. “A razão é a descoberta da verdade ou da falsidade. (...) A razão é totalmente inativa, e nunca poderia ser a fonte de um princípio ativo com a consciência ou sentido moral”<sup>134</sup>. Para Hume a decisão para o bem ou para o mal é consequência de percepções, que o ser humano faz da sua realidade. “A virtude se distingue pelo prazer, e vício (...) produzidos em nós pela mera visão ou contemplação de uma ação, sentimento ou caráter”<sup>135</sup>. A partir disto, a justiça e a

<sup>132</sup> A. KENNY. *Uma nova história da Filosofia Ocidental. VIII. O Despertar da filosofia moderna*. P. 106.

<sup>133</sup> D. HUME. *Tratado da natureza humana*. p.496

<sup>134</sup> D. HUME. *Tratado da natureza humana*. p.498.

<sup>135</sup> D. HUME. *Tratado da natureza humana*. p. 515.

moral dependerão sempre de um motivo, de algo que as impulsiona, não sendo, portanto, uma condição inata, mas resultado da experiência e também da educação e das convenções humanas.

Os limites deste trabalho não nos permitirão esgotar a teoria moral de Hume, mas há um princípio que salta da sua reflexão. Para Hume o ser humano sozinho não consegue suprir todas as suas necessidades, é somente pela sociedade que ele é capaz de suprir todas as demandas da sua existência. O indivíduo solitário vê-se limitado, impossibilitado de atingir seus desejos mais fundamentais, e se vive solitário, um erro pode lhe custar a existência. Da empatia e da cooperação emergem uma vivência social equilibrada e a justiça.

A conjunção de forças amplia nosso poder; a divisão de trabalho aumenta nossa capacidade; e o auxílio mútuo nos deixa menos expostos à sorte e aos acidentes. É por essa força, capacidade e segurança adicionais que a sociedade se torna vantajosa<sup>136</sup>.

Hume também produziu uma reflexão em torno do tema da religião; e as suas ideias a respeito da religião estão muito relacionadas com sua concepção de crença. Todas as ideias, enquanto percepções mais fracas, são derivadas das impressões, “não pertencem à experiência, mas são o eco, o sabor que resta das impressões”<sup>137</sup>; e portanto, não podem ser admitidas como verdades universais. A crença está situada na categoria de ideia, ainda que Hume a defina como “uma ideia vívida relacionada ou associada com uma impressão presente”<sup>138</sup>. A tese sobre a crença atinge a crença em Deus, e sobre este tema escreve um texto denominado *Diálogos*, onde contrapõem três personagens; Demea, que crê na existência de Deus, Cleanto, que afirma que “não pode haver outra prova da existência de Deus além daquela que extraímos da observação do mundo”<sup>139</sup>, e o cético Filon, que tem a maior fala no texto e que parece falar em nome de Hume, cujas afirmações rejeitam a ideia de Deus como causa primeira, e pergunta, conforme cita Ayer:

Por que não deveríamos nos contentar em creditar a matéria com uma força que lhe possibilita desenvolver-se a partir do que supomos ter sido um caos original em uma ordem, explicando entre outras coisas, toda a sabedoria e engenho que se

<sup>136</sup> D. HUME. **Tratado da natureza humana**. p. 526.

<sup>137</sup> G. SEMERARO. **Saber-fazer filosofia: o pensamento moderno**. p. 50.

<sup>138</sup> D. HUME. **Tratado da natureza humana**. p. 125.

<sup>139</sup> A. J. AYER. **Hume**. São Paulo: Ed. Loyola, 2003, p. 125.

encontra no universo? Com certeza, esta teoria deve ser preferida à hipótese inverificável e praticamente inútil de um agente sobrenatural<sup>140</sup>.

Hume não é ateuista, mas certamente abre margem para o mesmo e relativiza o discurso sobre Deus e sobre a criação do universo, num ceticismo radical que categoriza a teologia como sofisma e ilusão. A partir da sua perspectiva, empirismo inglês adquiriu sua face mais subjetiva e radical. Não há verdades absolutas, nem ideias universais e isto em sintonia com um mundo em mudanças, onde verdades sólidas passavam pelo teste das ciências, e outras simplesmente ruíam, com descobertas que mudavam drasticamente o cenário da sociedade ocidental, como já mencionamos neste trabalho, mas também a realidade inglesa, que atingida pelo movimento empirista lidava com a exaltação da experiência como parâmetro para o conhecimento e da verdade, com a impossibilidade de se chegar à substância das coisas, já que as ideias não são isentas dos costumes e dos condicionamentos que as geram. O movimento também trouxe reflexões a respeito das possibilidades da mente em gerar ideias complexas, ideias sobre tolerância, liberdade e justiça, que só existem enquanto meio para atingir o bem comum.

### c) Revoluções Inglesas

A realidade religiosa e filosófica da Inglaterra entre os séculos XVII e XVIII já coadunava com a instalação do paradigma moderno presente no continente; há aspectos políticos, econômicos e sociais, que também contribuem para a consolidação da modernidade neste ambiente, e muito nos auxilia no entendimento do berço da teologia wesleyana; refiro-me a três revoluções, sobre as quais pretendo apresentar breves considerações: Revolução Puritana, Revolução Gloriosa e Revolução Industrial.

A evolução do Estado Inglês merece destaque na consolidação da modernidade, pois já em 1215, percebem-se movimentos que diferem em muito, do modelo absolutista que se estabelecia no continente. A *Magna Carta* é o movimento que inaugura a especificidade do Estado inglês. Através dela fixavam-se os direitos do rei, e também as limitações destes direitos. “O Rei não poderia exigir o pagamento de qualquer contribuição sem o prévio assentimento dos súditos; ao Rei era interdito apoderar-se de uma feudo ou aprisionar qualquer

---

<sup>140</sup> A. J. AYER. **Hume**. p.129.

homem livre sem julgamento de seus pares”<sup>141</sup>. O desrespeito às premissas da Carta assegurava aos súditos direitos de insurreição.

A formação do *Parlamento* é outro movimento significativo, pois ainda no século XIII, sob o reinado de Henrique III, representantes da nobreza, clero e também da burguesia, a nova classe, erradicada especialmente nas cidades, constituíram o Parlamento Inglês; que se dividia em Câmara dos Lordes, composta dos senhores feudais e representantes eclesiásticos e Câmara dos Comuns, formada por representantes da nova classe. Estas duas instituições, Magna Carta e Parlamento serão responsáveis pela construção de um estado de tensão permanente entre Monarca e Parlamento, uma vez que desde cedo, uma parte da sociedade encontrou espaço para se opor a medidas arbitrárias do soberano<sup>142</sup>. A revolução puritana é um marco desta tensão.

A *Revolução Puritana* ou Guerra Civil, como também é chamada, representou um movimento de ruptura do parlamento Inglês, especialmente dos representantes da burguesia, que eram em sua grande maioria puritanos, para com a Monarquia Absolutista de Carlos I(1625-1649); movimento que resultou na deposição e execução do Rei; numa clara demonstração de poder da nova classe; e na consolidação de uma forma de governo mais abrangente, participativa e representativa. As razões da Guerra Civil são complexas, e impossíveis de ser esgotadas no escopo deste trabalho; importando-nos sinalizar que por um lado representou a tentativa frustrada de restabelecer o princípio medieval de autoridade divina dos reis no solo britânico, desrespeitando abusivamente o direito de propriedade e de liberdade, já estabelecidos na Magna Carta e reiterados na Petição de Direito estabelecida pelo Parlamento em 1628<sup>143</sup>. Por outro lado, este movimento também representou a luta por interesses de uma classe que havia ascendido ao poder e reclamava o direito de não patrocinar as pretensões de uma monarquia que não atendesse suas aspirações. Deve-se acrescentar ainda, o caráter religioso desta Revolução, cujo estopim foi a tentativa de Carlos I de impor uma

<sup>141</sup> R.S. L., AQUINO. **História das Sociedades – Das sociedade modernas às sociedades atuais**. Editora Ao Livro Técnico, Rio de Janeiro, 1995, p.44.

<sup>142</sup> Embora o Parlamento constitua uma representação da sociedade, é importante ressaltar que não representava toda a sociedade. A maioria pobre e sem propriedade não era considerada livre, nem mesmo digna de representação. Apesar disto, o Parlamento representava a Nobreza estabelecida, mas também a nobreza emergente, detentora de parte considerável das riquezas do país.

<sup>143</sup> A Petição de Direitos, lavrada pelo Parlamento em 1628 visava restabelecer os princípios da Magna Carta ignorados pelos Stuarts, bem como, estabelecer limites ao Rei.

liturgia anglicana aos calvinistas escoceses. A luta contra o absolutismo do rei tornou-se também a luta em favor da liberdade religiosa, e da crença que as Escrituras poderiam se tornar a base de sustentação do governo inglês.

As conquistas da Revolução Puritana serão reafirmadas na chamada Revolução Gloriosa(1688-1689), quando mais uma vez um rei totalitário é removido do poder. Se na primeira fase um parlamentar é convidado a assumir a regência, na pessoa de Oliver Cromwell, na segunda fase, Guilherme de Orange, casado com a filha de Jaime II é convidado pelo Parlamento a assumir o poder, já que Jaime II, não tinha outra opção a não ser fugir, diante da falta de respaldo para seguir seu governo. Estava fixado o princípio que o Soberano só tem legitimidade se governa para sociedade, em favor da sociedade e através da sociedade; ainda que se deva lembrar, que o conceito de sociedade era mais restrito que o moderno.

Essa revolução sem sangue – chamada às vezes de Revolução Gloriosa – criou uma nova realidade política e constitucional. O Parlamento consolidou seu direito de reunir-se regularmente e votar todas as questões relacionadas com tributação; também foram assegurados os direitos de habeas corpus e o julgamento pelo júri ( para homens com propriedades e posição social). (...) O sistema britânico tornou-se um modelo para outras formas de governo representativo adotadas na França e nas antigas colônias britânicas, começando pelos Estados Unidos.<sup>144</sup>

A terceira e decisiva Revolução a ser considerada como fator culminante da modernidade em solo inglês é a *Revolução Industrial*, que por sua grandeza pediria uma pesquisa exclusiva, mas que, ainda que de forma introdutória, não pode ser ignorada por esta pesquisa que pretende realçar o contexto de onde emerge a teologia de John Wesley. As razões do emergir desta era industrial verificada com tanta intensidade especialmente após a segunda metade do século XVIII, especialmente no solo inglês, estão relacionadas com processos que se iniciaram bem antes deste período e que já foram relatadas ao longo deste trabalho. Dentre muitos, merece destaque tanto a evolução da agricultura, impulsionada pelo *enclosure* inglês, responsável pela aceleração da transição de uma cultura de subsistência para uma cultura comercial, como o desenvolvimento do comércio exterior, alavancado pelas companhias ultramarinas, que ofereceu matéria prima, preços acessíveis e aqueceu o mercado com uma demanda crescente e lucrativa. A conquista de novos mercados, assumida como meta

<sup>144</sup> M. PERRY. *Civilização Ocidental. Uma história concisa*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 265.

governamental, impunha, através do colonialismo e da força da guerra, a continuidade desta onda crescente de demanda. Para Hobsbawm a própria guerra “contribuía também para a inovação tecnológica e para a industrialização”<sup>145</sup>, em sua constante demanda de canhões. Para além destas razões, o crescimento populacional, alavancado pela diminuição dos índices de mortalidade infantil constituiu importante fator tanto para aumentar a demanda de consumo interna, como para propiciar mão de obra de baixo custo. A revolução científica que estava em curso em toda a Europa e também na Inglaterra serviu também de base para uma série de inovações que impuseram novas estruturas para a sociedade inglesa. A indústria têxtil representa bem este processo:

A produção inglesa de algodão cresceu dez vezes mais entre 1760 e 1785, e outras dez vezes entre 1785 e 1825. (...) Em 1733, muito antes do início dessa expansão, uma invenção simples – a lançadeira volante de Johnny Kay – possibilitou aos tecelões duplicar sua produção (...) – até que a *spinning jenny* de James Hargreaves, aperfeiçoada em 1768, possibilitou aos operadores trabalharem com vários fusos de uma só vez, utilizando somente energia humana. Cinco anos depois, Richard Arkwright inventou uma maqui de fiar que podia ser movida pela energia da água ou de animais<sup>146</sup>.

A inovação da máquina de tear é só um exemplo, seguido da invenção da máquina a vapor e também de avanços na indústria do ferro. As inovações repercutiam a efervescência científica já sinalizada neste trabalho, que buscava aplicar as ciências à vida social como um todo, e também na melhoria do desempenho industrial, já a partir de uma perspectiva capitalista de geração de lucros e enriquecimento dos proprietários dos meios de produção. As consequências vão desde a criação de centros urbanos em torno de fábricas, aquecimento da indústria do carvão e revolução nos transportes, até a formação de uma classe trabalhadora urbana na sociedade inglesa, a classe operária, que vive em condições precárias, e contraditórias ao ambiente de desenvolvimento econômico e industrial que estava em curso na Inglaterra do século XVIII. A falta condições de vida para os operários parecia ser o custo do grande desenvolvimento, já marcado pela lógica capitalista.

A vida não era fácil para aqueles cujo trabalho contribuiu para o processo de industrialização. Geralmente, os operários eram trabalhadores agrícolas recém-

<sup>145</sup> E. J. HOBBSAWM. **Da Revolução Industrial Inglesa ao Imperialismo**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1983, p. 47.

<sup>146</sup> M. PERRY. **Civilização Ocidental. Uma história concisa**. p. 355.

chegados, que haviam sido expulsos da terra. (...) Os operários trabalhavam arduamente por muitas horas, eram multados quando cometiam erros e até por acidentes, eram demitidos segundo a vontade do empregador ou capataz e sofriam com a falta de segurança no trabalho. Moravam geralmente em habitações superlotadas e sujas. Se não eram casadas ou tinham deixado sua família no campo, viviam em barracões com outros membros do mesmo sexo. Ao perder o emprego, perdiam também o abrigo<sup>147</sup>.

A Revolução Industrial não fecha o processo de consolidação da primeira modernidade, até porque a modernidade continua em evolução; no entanto, é o ponto culminante da modernidade que alcançou e influenciou o pensamento e teologia de John Wesley; foco principal da nossa pesquisa daqui por diante.

---

<sup>147</sup> M. PERRY. *Civilização Ocidental. Uma história concisa*. p. 361.

### 3.

## Wesley e modernidade: o desenvolvimento da teologia de John Wesley no contexto cultural do século XVIII

Uma vez verificado o estabelecimento do paradigma da modernidade tanto no contexto mais amplo da Europa Ocidental como na realidade específica da Inglaterra, importa a esta pesquisa perceber como *John Wesley* (1703-1791) assimila e reage ao seu tempo; estabelecendo uma teologia que dialogue com sua realidade histórica, mas que também atualiza a mensagem cristã transformando a realidade em que está inserido. Para demonstrar a evolução da teologia de J. Wesley iniciarei por destacar elementos fundamentais do seu itinerário pessoal, que julgo relevantes para a construção de sua teologia, e em seguida me dedicarei a apresentar, aqueles que, em minha leitura, constituem eixos fundamentais para a teologia wesleyana, na sua relação com o contexto cultural do século XVIII.

### 3.1. O itinerário pessoal

A influência sobre a formação de J. Wesley começa já no seu ambiente familiar. A participação de Suzana Wesley, sua mãe, é perceptível ao longo de parte importante do seu desenvolvimento teológico e ministerial. Samuel Wesley, seu pai, além de clérigo anglicano, cultivava uma vida literária intensa, como destaca Heitzenrater:

Os Wesley não eram o que normalmente se esperava encontrar numa remota paróquia rural. Samuel tinha inclinações para o estudo e a literatura. Ele conseguiu seu grau universitário em Oxford através do Exeter College. Assim, quando vivia perto de Londres, pouco tempo depois, ele era o clérigo residente numa elitista sociedade literária, a Sociedade Ateniense, e parece haver escrito tratados teológicos para a *Gazeta Ateniense*, a pedido deles. Ele também escreveu poesias, publicando, entre outras coisas, uma versão métrica da vida de Cristo (os Evangelhos), da qual foram tiradas muitas edições até o século dezenove, e produzindo, como seu último trabalho, um cansativo e erudito estudo linguístico do livro de Jó<sup>148</sup>.

Na base da formação de J. Wesley está uma herança não conformista, herdada do avô, mas uma confissão atrelada à Igreja Oficial; embora se deva destacar que esta lealdade não implicava numa acomodação integral à todos os propósitos da Igreja. Interessante é a razão de desavença entre Samuel e Suzana: “Ele não aceitava a recusa de Suzana em dizer amém na oração para o rei durante

---

<sup>148</sup> R. P. HEITZENRATER. *Wesley e o povo chamado metodista*. São Bernardo do Campo/Rio de Janeiro: EDITEO/ Pastoral Bennett, 1996, p.26.

o culto doméstico”<sup>149</sup>. Suzana era filha de pais dissidentes; e à frente das mulheres do seu tempo, “sabia grego, latim e francez antes de ter vinte annos, e achava-se saturada de theologia; (...) lia os padres primitivos e lutava com subtilezas da methaphysica”<sup>150</sup>. Outro dado importante no arcabouço familiar de J. Wesley é a influencia das SPCK (Society for Promoting Christian Knowledge). As Sociedades, ainda que autorizadas pela Igreja trouxeram um conteúdo pietista importante para o desenvolvimento posterior da sua teologia. Samuel Wesley escreveu sobre a importância das Sociedades comparando-as aos mosteiros, conforme relata Heitzenrater:

Eu conheço poucos bons homens que não lamentem que, após a destruição dos mosteiros, não tenha havido alguma outra sociedade fundada no seu lugar, que tenha corrigido os seus erros, e se adequado aos padrões primitivos. (...) Uma grande parte dos bons efeitos desse modo de vida pode ser alcançada, sem muitos dos seus inconvenientes, pelas sociedades a que nos referimos atualmente<sup>151</sup>.

A formação acadêmica de J. Wesley ocorre primeiro numa escola em Chaterhouse, para onde foi enviado com apenas 10 anos de idade, demonstrando o lugar que os pais davam para os estudos. Lá permaneceu até os 16 anos. A formação superior ocorreu na Universidade de Oxford, onde se tornou Bacharel em Belas Artes, em 1724. Ao concluir a formação superior, assumiu a vocação para a Igreja e passou ao estudo da teologia, habilitando-se para sua ordenação que ocorrera em setembro de 1725. Em 1726, tornou-se preceptor de Lincoln College em Oxford, em seguida assumiu a cadeira de grego e no mesmo ano tornou-se Mestre em Artes pela Universidade Oxford. Buyers transcreve a sua agenda semanal de estudos, que podem nos dar uma ideia de sua paixão acadêmica:

Sendo um estudante e professor diligente, estabeleceu o seguinte horário de estudos que seguia assiduamente: segundas e terças-feiras, grego e latim; quarta-feira, Logica e Ethica; quinta-feira Hebraico e Árabe; sexta-feira, Methaphysica e Filosofia natural; sábado, Oratória e Poesia; domingo, Divindade. Nas horas vagas estudava Francez e lia uma grande variedade de livros modernos<sup>152</sup>.

<sup>149</sup> R. P. HEITZENRATER. **Wesley e o povo chamado metodista**. p. 27.

<sup>150</sup> W. H. FITCHETT. **Wesley e o seu século. Um estudo de forças espirituais**. V 1. São Paulo: Imprensa Metodista, 1927, p.20.

<sup>151</sup> SAMUEL WESLEY. **Carta a respeito das Sociedades Religiosas**. Cf. R. P. HEITZENRATER. **Wesley e o povo chamado metodista**. p.30.

<sup>152</sup> P. BUYERS. **A vida de João Wesley. O fundador do methodismo (1703-1791)**. São Paulo: Imprensa Methodista, 1929. P. 12.

É na universidade também que Wesley começou a sistematizar sua fé através **Clube Santo**, que representava um esforço por viver um cristianismo coerente, diante dos desafios que a sociedade da época apresentava. “A busca de Wesley, durante este período, (...) o levou a englobar o perfeccionismo dos pietistas, o moralismo dos puritanos e a devoção dos místicos, numa abordagem pragmática”<sup>153</sup> adaptável a realidade estrutural e doutrinária da Igreja da Inglaterra. É a partir de Oxford que se inicia uma longa trajetória de produção teológica e cristianismo prático que desembocará na formação do Movimento Metodista, com teologia e características peculiares. Uma vez que não é alvo desta pesquisa descrever a formação do Movimento Metodista, mantereí meu foco no desenvolvimento da teologia de J. Wesley, embora, em seu caso, seja quase impossível separar elaboração teológica do próprio itinerário pessoal e histórico.

Mais do que desenvolver uma teologia sistemática, seu propósito foi desenvolver uma reflexão que respondesse às inquietações que brotavam da própria vida, da realidade em que estava inserido. E a questão fundamental é o caminho da salvação. Wesley vive entre a tensão de uma fé já posta, que não lhe satisfaz, e a busca da religião verdadeira, capaz de saciar sua inquietude.

Para o inspirador do movimento metodista o assunto determinante em sua vida era o modo como deveria salvar sua alma e transformar sua vida em uma vida santa. As influências que agiram na formação de Wesley devem ser vistas como mediadas e relativizadas por um trabalho seletivo determinado por sua preocupação vital mais fundamental<sup>154</sup>.

De fato, ser um homem de mente aberta e disposto a ampliar seus horizontes fez com que Wesley trilhasse uma evolução teológica que representava de fato sua própria caminhada pessoal. Permitiu-se aprofundar em diferentes vertentes de pensamento, para de alguma forma construir um conceito de salvação que atendesse sua necessidade existencial quanto ao caminho da salvação. “Encontraremos o jovem Wesley, e logo o professor da Universidade de Oxford e

<sup>153</sup> R. P. HEITZENRATER. **Wesley e o povo chamado metodista**. p 31.

<sup>154</sup> R.S. JOSGRILBERG. **Uma teologia que nasce da e para a vida: A “teologia do caminho da salvação” ou “o Cristianismo Prático” de John Wesley**. In: H. RENDERS(ORG). **Passos para uma teologia wesleyana brasileira**. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2007, P.12-13.

pastor ordenado, ainda preocupado em encontrar o caminho do céu e da felicidade futura”<sup>155</sup>.

Em suas cartas a sua mãe já no ano de 1725 expressa um pouco da sua inquietude. Em 28 de maio de 1725 escreveu a sua mãe em reação à leitura de um livro de Thomas Kempis: “Não posso crer que Deus nos enviou a este mundo e decretou de maneira irrevogável que fossemos perpetuamente infelizes. Se fosse assim, a busca da felicidade nesta vida seria um pecado e estaríamos agindo contra os desígnios da criação”<sup>156</sup>. Obediência a Deus, em sua concepção, não poderia estar relacionada à negação absoluta de todos os prazeres desta terra, como parecia propor Kempis.

A busca por este caminho de salvação só poderia ser saciada pelo estudo sério das Escrituras<sup>157</sup>, “eixo normativo de qualquer resposta possível”<sup>158</sup>; que por sua vez, não podia estar desvinculado da própria experiência pessoal com Cristo. Esta visão fez que sua trajetória teológica fosse pautada por uma intensa vida devocional; que pode ser percebida na *Christian Library*<sup>159</sup>; uma coleção de resenhas de livros que julgou essenciais à sua jornada espiritual. Dentre os muitos livros, sintetizados em 50 volumes encontram-se referências aos Pais da Igreja, diversas referências aos mártires da Igreja, referências a John Arndt, precursor de Jacob Spener na gestação do movimento pietista alemão e a uma variedade de leituras devocionais, dentre elas, textos de John Bunyan, Richard Baxter e John Edwards, dentre outros.

O pensamento de J. Wesley, como veremos, pautou-se sempre no encontro da fé com a vida, daí que sua teologia e seus escritos, além de representar uma busca do caminho de salvação, sistematizam uma teologia essencialmente prática, histórica e encarnada.

Wesley fez teologia a partir da vida, uma teologia pedestre, de caminhante com o povo, como um peregrino, vivendo com o povo, e não da sacada de um edifício(...). Coerência e profundidade teológica não implicam em fuga da vida prática, em

<sup>155</sup> R. S JOSGRILBERG. **A motivação originária da teologia wesleyana: o caminho da salvação**. In: Caminhando: Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, Ano VIII, n. 12, 2º semestre de 2003, São Bernardo do Campo: UMESP, EDITEO, 2003, p. 108.

<sup>156</sup> J. WESLEY. **Carta a Suzana Wesley, 28 de março de 1725**. Cf J. L. GONZALES. **Obras de Wesley. Tomo XIII, Cartas**. Tennessee: Providence House Publishers, 1998, p. 17-18.

<sup>157</sup> Sobre a relação de Wesley com as Escrituras trataremos posteriormente.

<sup>158</sup> H. RENDERS(ORG). **Passos para uma teologia wesleyana brasileira**. p. 13.

<sup>159</sup> J.WESLEY. **Christian Library**.[http://wesley.nnu.edu/john\\_wesley/christian\\_library/index.htm](http://wesley.nnu.edu/john_wesley/christian_library/index.htm).

abandono do solo da vida cotidiana, distanciamento abstrato e negação do concreto<sup>160</sup>.

A ênfase na vida coincide com a trajetória do próprio Wesley, na sua busca pelo caminho da salvação. Determinante na construção de sua teologia é o encontro com a teologia pietista. Desde a herança não conformista, legada por seus pais, passando pelo Clube Santo de Oxford, a experiência na Geórgia, o contato com os morávios e a experiência de Aldersgate deu a Wesley a premissa que a verdadeira religião é aquela que é também a religião do coração. A relação com o pietismo gerou em sua teologia tanto uma abertura para as manifestações externas da ação do Espírito, recebidas na condição de experiências de fé<sup>161</sup>, como a necessidade de uma convicção interna da salvação, proporcionada pelo testemunho interno do Espírito, categoria importante na soteriologia wesleyana. “O autêntico Testemunho do Espírito agracia o fiel de forma tão decisiva que o permite vivenciar o arrependimento, a transformação da vida, a alegria no Senhor um desejo intenso de fazer a vontade de Deus”<sup>162</sup>.

Importante na percepção do itinerário pessoal de Wesley, é a sua aproximação da teologia de Jacobus Armínios (1560-1609), especialmente no que diz respeito à construção de um caminho alternativo à Lutero e Calvino no que diz respeito ao determinismo da predestinação. Sob a influência da busca pela liberdade humana no contexto holandês do século XVI, Armínio constrói uma teologia que segue na linha da responsabilidade humana. Para ele, “a predestinação era contra a natureza de Deus e do homem, gerava desespero, tirava o estímulo para a vida de santidade e diminuía a importância do Evangelho”<sup>163</sup>. Sua teologia caminhará para uma compreensão da salvação que associa fé e graça de Deus, numa necessária resposta humana ao convite da salvação. “Assim, a presciência divina substitui a determinação divina como base do relacionamento soberano de Deus para com a criação e a humanidade”<sup>164</sup>. A teologia de J. Wesley, como veremos, até por força do contexto de liberdade, também presente

<sup>160</sup> R. S. JOSGRILBERG. *Uma teologia que nasce da e para a vida: A “teologia do caminho da salvação” ou “o Cristianismo Prático” de John Wesley*. p.17.

<sup>161</sup> Sobre o lugar da experiência na teologia de Wesley, trataremos num outro momento desta pesquisa.

<sup>162</sup> L.C. BASTOS. *Para além de Aldersgate: Considerações para uma teologia da Experiência em John Wesley*. p. 77.

<sup>163</sup> A. G. MENDONÇA. *O Celeste Porvir. A inserção do protestantismo no Brasil*. P. 37.

<sup>164</sup> R. P. HEITZENRATER. *Wesley e o povo chamado metodista*. p 11.

na realidade inglesa, já mencionado nesta dissertação, se desenvolverá na esteira do pensamento de Armínio, com ênfase importante no tema da graça de Deus, e na necessidade de resposta humana à esta graça.

Finalmente, sem esgotar a densa e diversa gama de influências que contribuíram para a elaboração de sua teologia, importa dizer que J. Wesley foi um pensador conectado ao seu tempo. Ele não só fez contato com a efervescência que a modernidade trazia para o contexto da sociedade inglesa, através do racionalismo e especialmente através do empirismo, como assimilou algumas das premissas empiristas, traduzindo-as para os propósitos de uma teologia prática e vivencial.

### **3.2. Eixos fundamentais na elaboração teológica de Wesley**

Uma vez que não é possível esgotar toda a elaboração teologia de Wesley nesta dissertação, importa perceber os eixos norteadores de sua reflexão. O ponto de partida para sua teologia, como vimos, é a sua busca pessoal pelo caminho da salvação, e neste caminho, segue na esteira do Anglicanismo, em seu esforço de conciliar a densa teia de tendências que caracterizavam a Igreja Inglesa. Um importante símbolo deste esforço Anglicano é o trabalho Richard Hooker, que numa clara tentativa de estabelecer parâmetros doutrinários e teológicos para a Igreja propôs três fontes de autoridade para a doutrina da Igreja: As Escrituras, “principal fonte da verdade e o texto básico da veracidade cristã”<sup>165</sup>; a Tradição, nunca equiparada as Escrituras, mas como fonte de testemunho dos primeiros cristãos. A Igreja Anglicana e também J. Wesley, darão maior crédito aos Pais da Igreja, e a tradição da Igreja que remontava especialmente aos três primeiros séculos da era cristã; e a Razão, por “fornecer os meios pelas quais as Escrituras e a tradição poderiam ser examinadas e entendidas por pessoas sensatas”<sup>166</sup>.

Wesley seguiu este esboço, que se tornou fundamental para a via media Elizabetana, fazendo a sua releitura destes elementos, e acrescentando a experiência, como um importante eixo de construção teológica e doutrinária e ponte decisiva de sua teologia com o paradigma moderno em consolidação no continente europeu, e também na Inglaterra, especialmente através do empirismo, como relatamos anteriormente.

<sup>165</sup> R. P. HEITZENRATER. *Wesley e o povo chamado metodista*. p 10.

<sup>166</sup> R. P. HEITZENRATER. *Wesley e o povo chamado metodista*. p 10.

Para fins de atender a pretensão original desta dissertação, inverterei a ordem natural de prioridade em Wesley, que seria as Escrituras, e tratarei primeiramente do lugar da experiência em sua teologia, uma vez que se trata de uma categoria que emerge tanto do seu itinerário pessoal como do contato que estabeleceu com a modernidade emergente na Inglaterra do século XVIII e também com a Reforma Protestante através do seu ramo pietista, e também puritano; como descrevemos anteriormente.

#### **a) O lugar da Experiência na teologia de J. Wesley**

A Experiência é uma categoria de grande importância na teologia de J. Wesley; em razão de sua formação familiar, do ambiente religioso da Inglaterra do século XVIII, já descritos nesta dissertação, mas especialmente a partir do diálogo que estabeleceu com a filosofia empirista, importante representante da modernidade na realidade inglesa, como vimos. Este complexo fluxo de influências desembocou na elaboração de uma teologia encarnada no seu momento histórico e vivencial, como veremos no desenvolver deste tema. A fim de entender a riqueza deste tema na sua reflexão teológica, procurarei reconstruir as bases desta ênfase, percebendo a evolução deste conceito no pensamento de J. Wesley; tanto na busca pessoal pelo caminho da salvação, recebendo influências do ambiente religioso da Inglaterra do século XVIII, especialmente do movimento pietista, como no resultado do diálogo que estabelece com o empirismo inglês.

Já mencionamos nesta dissertação, o fato de que o contexto familiar de J. Wesley era marcado por uma abertura ao cenário não conformista da Igreja Inglesa, e isto especialmente por parte de sua mãe, que ao refletir a respeito de um salvamento de um incêndio na casa pastoral da família Wesley conclui: “Quero ser particularmente cuidadosa da alma dessa criança, que o Senhor misericordioso tão providencialmente preservou. Farei todo meu possível para introduzir em sua mente os princípios da verdadeira religião e virtude”<sup>167</sup>. As palavras de Suzana mostram em primeiro lugar uma interpretação teológica, para um evento da vida, e em segundo lugar uma busca pela verdadeira religião. Veremos em J. Wesley, não uma supervalorização da experiência, mas a vida como solo de onde nasce a teologia e para onde ela se destina, sempre norteadas e direcionadas pelas

---

<sup>167</sup> S. WESLEY cf R. S JOSGRILBERG. **A motivação originária da teologia wesleyana: o caminho da salvação.** P.107.

Escrituras, na busca da verdadeira religião. No prefácio a uma coleção de sermões, editados em 1747, ele escreve:

Registrei, portanto, nos Sermões que se seguem, o que achei na Bíblia acerca do caminho para os céus, visando também distinguir o caminho de Deus de todos aqueles que são invenções humanas. Empenhei-me em descrever a religião verdadeira, bíblica, experimental, cuidando para não omitir coisa alguma que realmente lhe faça parte, nem acrescentar nada que não lhe pertença. Meu especial desejo, em primeiro lugar, é guardar aqueles que estão apenas começando a voltar-se para o céu (e que, pouco versados nas coisas de Deus, são mais propensos a se desviarem do caminho) do formalismo da mera religião exterior, que quase conseguiu expulsar do mundo a religião do coração, e, em segundo lugar, advertir aos que já conhecem a religião do coração, a fé que atua pelo amor, para que nunca anulem a lei pela fé, caindo novamente nos laços do diabo<sup>168</sup>.

O Caminho da Salvação é um tema sempre presente no itinerário pessoal de Wesley. Sua busca incansável é por uma certeza de fé, que lhe assegure que é realmente filho de Deus; pois, “se de alguma maneira não pudermos estar certos da nossa salvação, cada momento de nossas vidas será gasto não em alegria, mas em temor e tremor”<sup>169</sup>. Na sua caminhada em Oxford, considerada a primeira fase do desenvolvimento de sua teologia, a busca por esta certeza de fé está associada à necessidade de uma vida de santidade; e esta premissa virá especialmente a partir das leituras de Thomas Kempis, Jeremy Taylor e outros textos também citados em sua *Christian Library* que apresentam a santidade interna como evidência necessária de uma fé salvadora. O próprio Wesley afirmará neste período, que “a marca distintiva de um seguidor de Jesus Cristo é um estado de aceitação em Deus, que não pode ser garantido por nenhuma força externa, mas por um espírito e mente renovados diante da imagem daquele que o criou”<sup>170</sup>. A linha da busca de santidade o conduzirá à teologia da união total com Deus. Esta linha teológica, advinda do contato com a literatura mística, colocava em dúvida uma busca por santidade que fosse resultado de uma disciplina espiritual rígida, com horários para oração e jejuns.

Se o objetivo do cristão era unir-se com o ser divino, o primeiro passo na direção deste alvo é a purgação, a expulsão do mundo, da carne, e do mal; de todos os

<sup>168</sup> J WESLEY. *Sermões. VI. O despertar do pecador*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1994, p. 17-18.

<sup>169</sup> J. WESLEY. *Carta a Suzana Wesley, 18 de junho de 1725*. Cf J. L. GONZALES. *Obras de Wesley. Tomo XIII, Cartas*. Tennessee: Providence House Publishers, 1998, p.20.

<sup>170</sup> J.WESLEY. *Works: 1:402* Cf R. P. HEITZENRATER. *Great expectations: aldersgate and the evidences of genuine Christianity*. p. 58-59.

pensamentos e ações. Toda preocupação temporal eram vistas como impedimento para o processo de transcender este mundo e tornar-se um com o divino. Regras e disciplinas de vida aumentam a fascinação com o mundo no propósito de sobrepor o seu poder.<sup>171</sup>

Wesley não absolverá a teologia dos místicos, exceto, na sua ênfase na supremacia do amor num viver santo, resultado e testemunho de uma vida verdadeiramente em Cristo. Se a teologia dos místicos não provocou uma mudança drástica no desenvolvimento da sua teologia, foi determinante pra criar uma tensão criativa entre a busca da certeza de fé que viesse de uma vida de disciplina ou desta união transcendente do homem, em seu espírito, com Deus. É neste contexto de crise que ele se encontrará como os Morávios, e que a teologia pietista dará uma importante contribuição para o desenvolvimento de sua teologia da experiência.

A relação de Wesley com o movimento pietista pode ser percebida em sua ênfase em uma teologia vivencial, coincidindo com as propostas de Spener, já apresentadas nesta pesquisa, embora não se encontrem referências diretas a Spener em sua obra. As referências se reportarão a Johann Arndt, precursor Spener e fundamental para a organização do pietismo, conforme mencionamos anteriormente.

O Encontro de J. Wesley com os Morávios se inicia na América, em sua empreitada missionária à Geórgia, e se desenvolverá a partir especialmente do tema da **Segurança da Fé**. Em sua viagem à Geórgia, diante de uma tempestade no mar, e do medo da morte, sentiu-se confrontado pela segurança de fé dos Morávios, também presentes no barco; em contraste com sua insegurança e dúvidas diante da eminência da morte. A aproximação à Peter Bohler, ministro ordenado por Zinzerdof abrirá o caminho para as concepções moravianas. Ao relatar sua experiência a Bohler ele concluirá que o problema de Wesley não era uma fé fraca, mas ausência de fé, para Bohler não havia graus de fé, a fé verdadeira gera segurança instantânea. Na visão de Bohler faltava a Wesley esta experiência de salvação. Os morávios criam na salvação e na santificação instantânea. Wesley não pôde manter-se adepto a esta concepção, mas dialogou com ela. T. H Runyon transcreve um dos diálogos entre Bohler e Wesley:

---

<sup>171</sup> R. P. HEITZENRATER. **Great expectations: aldersgate and the evidences of genuine Christianity**. P.59-60.

Tudo que testificaram sobre sua experiência pessoal de uma fé verdadeira e viva em Cristo é inseparável de um senso de perdão de todo o passado, a liberdade dos pecados do presente. Eles acrescentaram a uma só voz que esta fé foi um dom, um livre dom de Deus, que Ele certamente concedeu a cada alma que perseverantemente o procurou.

Diante de tal evidência Wesley argumenta:

Eu estava agora convencido. E pela graça de Deus, eu resolvi buscar até o fim (1) Através de uma absoluta renúncia e total dependência (...) sobre meus próprios trabalhos de justiça, sobre os quais eu realmente havia estabelecido minha esperança de salvação, pois não sabia disto, desde minha juventude; (2) através da adição constante do uso de todos os meios de graça, oração continua por este propósito, justificando, fé salvadora, uma completa confiança no sangue de Cristo compartilhou por mim; uma confiança nele, como meu Cristo, como minha única justificação, santificação e redenção<sup>172</sup>.

J. Wesley não só aceita, ainda que temporariamente, como passa a buscar a experiência de salvação, chegando a achar-se indigno de continuar pregando o Evangelho, por não possuir esta segurança de fé, mas fora advertido por Bohler, ao invés disto, a continuar pregando, até que tivesse esta experiência. A experiência seria buscada conforme ele mesmo descreveu e encontrará, na famosa experiência do coração aquecido, vivida em 24 de maio de 1738, na rua Aldersgate, conforme relata em carta dirigida ao irmão, em 30 de outubro de 1738:

Querido irmão – A respeito de meu próprio caráter, e também de minha doutrina, eu responderei com franqueza. O cristão, como eu o entendo, é aquele que crê em Cristo tão intensamente que o pecado não tem mais domínio sobre ele; e é nesse sentido claro da palavra que eu não era um cristão até o dia 24 maio....Pois até aquele momento o pecado me dominava, embora eu lutasse contra ele continuamente; mas, com certeza, daquele momento até agora isso não mais acontece – tal é a graça ilimitada de Deus em Cristo. Os pecados que até então me dominavam, e dos quais, pela graça de Deus estou livre, estou pronto a anunciar publicamente, se isto for para a glória de Deus. Se você me perguntar de que modo me libertei( embora não perfeito, nem infalivelmente seguro da minha perseverança), eu responderei, “Pela fé em Cristo; por uma fé de tal qualidade e grau como jamais senti até aquele dia<sup>173</sup>”.

Já no seu relato da experiência mantém algumas afirmações dissonantes da visão Moravia. Fala primeiramente que não tem certeza da sua perseverança nesta fé, e em seguida ao falar da fé advinda daquela experiência, mantém o termo grau

<sup>172</sup> T. H. RUNYON. **The importance of experience for faith. In: Aldersgate Reconsidered/Edited by Randy Madox.** Nashville: Kingswood Books/ Abingdom Press, 1990, p. 96.

<sup>173</sup> J. WESLEY. **Carta para Samuel Wesley. 30 de outubro de 1738. SELEÇÕES DAS CARTAS DE JOÃO WESLEY.** São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1991, p. 7-8.

de fé. Não é possível, no entanto, negar que admite uma experiência pessoal com Cristo. “A fé como confiança e certeza não era mais apenas uma verdade expressa em conceitos, mas, pelo contrário, uma realidade experimental”<sup>174</sup>. Ainda que se distancie da teologia Moravia, Wesley assimilou a noção de uma experiência pessoal com Cristo. “A graça de Deus já não deveria mais ser mediada pelo conhecimento correto ou pelos benefícios sacramentais, mas experimentada de forma consciente”<sup>175</sup> Wesley foi acusado de entusiasta<sup>176</sup>, e defendeu-se, mostrando que a verdadeira religião era aquela que passava da mera reprodução de ritos e atingia a vida, transformando-a e afirma em sua defesa, que “a religião exterior não serve para nada, é pior que nada, uma solene paródia de Deus”<sup>177</sup>. A fé dever ser algo vivo e salvífico. A fé dos metodistas, acusados de entusiastas, era para ele uma fé apostólica, que não podia ser entendida por aqueles que o acusavam, porque se tratava de uma realidade que se discerne espiritualmente: “boa parte das críticas feitas aos metodistas era típica de quem não tinha tido ainda a oportunidade de ver seus sentidos espirituais despertados por Deus, sem os quais seria impossível entender a ação Divina na história e na vida”<sup>178</sup>.

A Experiência pessoal, na compreensão de Wesley, não seguia um padrão de uniformidade. J. C. Barbosa relata algumas das conclusões de Wesley em relação ao fato, de que nos cultos metodistas, ocorressem episódios onde as pessoas gritavam, levantavam os braços, ou caíam ao chão sob fortes prantos. A conclusão de Wesley, conforme citação de Barbosa segue nos seguintes termos:

1. Todas elas tinham perfeita saúde e nunca haviam sofrido convulsão de nenhuma natureza;
2. As ocorrências se deram de forma imprevista, sem aviso, quando as pessoas escutavam a Palavra de Deus ou refletiam sobre o que tinham ouvido;
3. No momento em que caíram ao chão, elas perderam as forças e se viram, cada uma a seu modo, tomadas de forte dor, expressa de maneiras diversas: uma espada atravessando o corpo, um grande peso comprimindo-as contra a terra, uma tal

<sup>174</sup> R. P. HEITZENRATER. *Wesley e o povo chamado metodista*. p. 80.

<sup>175</sup> L.C. BASTOS. *Para além de Aldersgate: Considerações para uma teologia da Experiência em John Wesley*. p. 76.

<sup>176</sup> O termo entusiasta era pejorativo, e era aplicado a todo e qualquer movimento que trouxesse no seu bojo uma pretensão de trazer uma revelação extraordinária, ou ainda que fosse mera reprodução de um excitação religioso, sem fundamento ou respaldo seja nas Escrituras, na razão ou na tradição da Igreja. A acusação de entusiasta gerou uma resposta importante de WESLEY, cf J. L. GONZALES. *Obras de Wesley. Tomo VI, Defesa Del metodismo*. Tennessee: Providence House Publishers. 1996.

<sup>177</sup> J. WESLEY. *Um chamado caloroso a pessoas razoáveis e religiosas*. Cf. J. L. GONZALES. *Obras de Wesley. Tomo VI, Defesa Del metodismo*. P. 36.

<sup>178</sup> L.C. BASTOS. *Para além de Aldersgate: Considerações para uma teologia da Experiência em John Wesley*. p. 75.

asfixia que as impedia de respirar, um inchaço no coração prestes a rebentá-lo e a sensação de que o coração, as entranhas e o corpo todo estivessem sendo despedaçados. Desse modo, os sintomas observados não podiam ser creditados a qualquer causa natural, mas ao Espírito de Deus. (...) Estava convencido de que aquilo tudo era obra de Deus, e portanto, não cabia nenhuma repreensão: “Que sabedoria é essa que se atreve a repreender essas pessoas, dizendo que devem permanecer silenciosas? De modo algum! Deixem que chamem por Jesus de Nazaré até que ele responda “Tua fé te salvou”<sup>179</sup>.

O texto acima reflete o pensamento de 1742, mas está claro que Wesley assimilou o conceito de experiência de Deus. Ele não faz teologia sob o fundamento da experiência pessoal, vai muito além dela, como veremos, mas admite a experiência pessoal como conteúdo inerente à sua teologia; embora se deva destacar que a autenticidade da experiência deveria ser confirmada por frutos concretos de transformação. Ou seja, experiência pessoal genuína com Cristo, é aquela que remete o fiel a uma vida comunitária transformada.

A influência dos Morávios é importante; mas não absoluta. Wesley não se conformará com o todo de sua teologia da experiência. Poucos dias após o dia 24 de maio, ainda lidava com tentações e inseguranças que não combinavam com a teologia Moravia de santificação instantânea. Wesley chega visitar a Alemanha e se encontra com o próprio Zinzerdof para buscar explicações a respeito das dificuldades de sustentações desta teologia. Na visão de Zinzerdof o propósito do Evangelho era ligar o homem a Deus, e partir daí, desfrutar desta salvação e santificação que pertencem a Cristo, e só são possíveis em Cristo. A natureza humana permanece perdida, mas porque o ser humano está em Cristo, desfruta da sua santidade. J. Wesley entendia que a relação com Cristo produzia uma transformação do ser humano, e esta transformação ocorre de forma gradativa, mais do que isto; a salvação era universal e abrangente, incluía toda a criação; conforme argumenta Runyon:

Em sua conversa, Zinzerdof acusou Wesley de sustentar perfeição inerente, santidade atual no ser humano. Zinzerdof insistiu que nos mantemos vis pecadores em nossas vidas. Somente em Cristo somos aceitos como santos. Wesley replicou que o propósito da missão de Cristo ao mundo era renovar

---

<sup>179</sup> J. WESLEY. *Journal/30/dez/1742*. Cf J. C. BARBOSA. *Adoro a sabedoria de Deus*, Piracicaba, UNIMEP, 2002, p. 88-89.

a criação. “É Cristo, no seu próprio Espírito que trabalha em verdadeiros cristãos, para que atinjam sua perfeição”<sup>180</sup>.

Wesley guardará o valor da experiência pessoal, mas chegará a conclusões diferentes da teologia Moravia. Em primeiro lugar fará uma distinção entre salvação e santificação, resultado da graça de Deus, mas que não podem ser contidas num momento, ou numa experiência exclusiva, é resultado, primeiro, da ação salvífica de Deus, que precede toda iniciativa humana, e da aceitação e reposta deste convite a um caminhar contínuo na graça de Deus e na comunhão do corpo, na vivência de uma fé relacional.<sup>181</sup> Importante, no entanto, ainda como consequência desta influência será à doutrina do Testemunho Interno do Espírito, advindo da compreensão bíblica de que “o próprio Espírito, testifica com o nosso espírito que somos filhos de Deus”(Rom.8,16).

Observei há muitos anos que é difícil encontrarmos palavras nas línguas dos homens para expressarmos as profundas coisas de Deus. Na verdade não há palavras que possam expressar o que o Espírito de Deus opera em seus filhos. Mas talvez alguém possa dizer (...) pelo testemunho do Espírito, quero dizer: uma impressão interna na alma, pela qual o Espírito de Deus testemunha com o meu espírito de que sou filho de Deus; que Jesus Cristo me amou e deu-se a si mesmo por mim; que todos os meus pecados são apagados, e eu mesmo sou reconciliado com Deus<sup>182</sup>.

Uma vez que não é possível admitir a teologia da união absoluta com Deus dos místicos, nem mesmo a ideia de conversão e santificação instantânea dos pietistas, Wesley admitiu que há uma experiência na vida do cristão, em que ele recebe do próprio Espírito Santo o testemunho de que foi reconciliado com Deus. Esta certeza virá a partir de uma correta posição dos sentidos espirituais<sup>183</sup>, acompanhada de frutos externos que coincidem com a natureza da experiência, que por sua vez, leva o cristão a uma zelosa busca por um viver pautado pelos mandamentos de Deus, de maneira que “todos os seus pensamentos, palavras, e

<sup>180</sup> T. H. RUNYON. **The importance of experience for faith.** In: **Aldersgate Reconsidered/Edited by Randy Madox.** Nashville: Kingswood Books/ Abingdom Press, 1990, p. 101.

<sup>181</sup> Cf R. S JOSGRILBERG. **A motivação originária da teologia wesleyana: o caminho da salvação.** P.103-124.

<sup>182</sup> J. WESLEY. **Sermões: O Testemunho Interno do Espírito II** cf R. W. Burtner, R. E CHILES(compiladores). **Coletânea da Teologia de João Wesley. 2ed.** Rio de Janeiro: Igreja Metodista, Colégio Episcopal, 1995, p. 89-90.

<sup>183</sup> Tema que liga WESLEY ao empirismo inglês de sua época, não à sua versão filosófica original, mas na aplicação que faz deste empirismo.

atos sejam um sacrifício espiritual, santo e aceitável a Deus por Jesus Cristo”<sup>184</sup>. Estes frutos não são dados de forma instantânea e perene. Os frutos do Espírito são antes, resultados concretos de uma vida, que ao ser reconciliada com Cristo, permanece em Cristo, num firme crescer de santidade e compromisso com Deus, mesmo em meio às tentações, tribulações e oscilações, inerentes à condição humana.

O Espírito de Deus que nos encontra em Cristo é o Espírito próprio a um filho. Expulsa o temor do castigo, bem como a angústia de que as próprias forças não sejam suficientes para superar definitivamente a vergonha e a resignação ante o desvalor da própria vida, bem como a falsa confiança de poder e precisar justificar sua vida, ou ainda a soberba do amor a si mesmo sobre todas as coisas, ou da espera de honras para si mesmo. Em lugar de tudo isto, o Espírito coloca a certeza da aceitação por Deus e da permanência nele; numa palavra, a certeza de ser amado e valorizado pelo próprio Deus<sup>185</sup>.

A teologia do caminho da salvação sofrerá ampliações e revisões, que não poderemos detalhar nesta pesquisa. Wesley se manterá fiel a sua concepção primeira de graus de fé, acrescentando à mesma o contingente novo e agregador da Experiência de Deus e as suas consequências na vida do cristão.

O tema da Experiência de Deus ocupa um lugar importante na reflexão teológica de Wesley. Uma vez que não é possível esgotar todos os desdobramentos desta teologia, quero registrar o seu esforço de construir uma teologia da experiência capaz de dialogar com as categorias filosóficas em curso no seu tempo, especialmente o empirismo, descrito no capítulo anterior e importante representante do paradigma da modernidade na realidade inglesa. Ele chegou a Oxford numa época de efervescência do empirismo inglês. John Locke havia falecido há pouco, e em 1725, Wesley já havia acessado seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, decisivo para sua teologia da experiência. Ele não só leu e estudou a filosofia empirista, especialmente John Locke, e seu interlocutor para a Igreja Anglicana, o bispo de Cork (Irlanda), Peter Browne, como assimilou algumas de suas premissas, adaptando-as à sua teologia.

A relação de J. Wesley com a modernidade pode ser percebida a partir de sua predisposição em escrever a partir daquilo que captava do cenário em

<sup>184</sup> J. WESLEY. *Sermões: O Testemunho Interno do Espírito II* Cf. R. W. Burtner, R. E. CHILES (compiladores). *Coletânea da Teologia de João Wesley*. 2ed. P. 92.

<sup>185</sup> W. KLAIBER, M. MARQUARDT. *Viver a graça de Deus: Um Compendio de Teologia Metodista*. São Bernardo do Campo: Editeo, 1999, p. 185.

constante mudança no seu século<sup>186</sup>. No seu *Compêndio de Filosofia Natural* trata dos mais diversos temas: o Homem, seu corpo e sua origem; os animais; as plantas e fosséis; a terra, a água, o fogo o ar e os meteoros; o sistema do mundo, corpos celestiais, propriedades e causas dos corpos naturais, etc. O elenco dos temas demonstra a sua pretensão de dialogar com a evolução científica em curso no seu século, bem como, de apresentar uma proposta teológica para estas discussões. Para ele nenhum sistema moral ou filosófico pode ser completo, ao menos que mantenha Deus em seu foco<sup>187</sup>.

Na introdução do *Compêndio* menciona o caminho da filosofia desde os hebreus e egípcios até Francis Bacon, que chama de Lord Bacon, que segundo ele trouxe uma nova luz para a filosofia, através de muitos experimentos e observações<sup>188</sup>. Além disso, comenta as novidades no campo das ciências. Menciona por exemplo descobertas sobre a circulação do sangue, feitas por William Harvey; descobertas anatômicas; o surgimento de equipamentos como barômetro, termômetro; toca no tema sobre o sol e planetas, cita Copérnico; Tycho Brahe; Galileu, numa clara demonstração de interesse pelo aquecido estado de mudanças não só na Inglaterra como também no Continente. Para os fins desta dissertação me aterei à sua relação com o empirismo, em seu esforço de fazer uma teologia da experiência.

A relação de Wesley com o empirismo inglês pode ser percebido tanto em seu *Compêndio de Filosofia Natural*<sup>189</sup>, como nos textos de defesa do metodismo<sup>190</sup>, como nas referências que faz aos seus principais personagens, especialmente John Locke; chegando a incluir o estudo da filosofia de John Locke na escola metodista em Kingswood e também fez referência a ele em um texto

<sup>186</sup> Testemunhas desta tendência é o livro de medicina popular de Wesley: Cf J. WESLEY. **Primitive Physic: Or an Easy Natural Method of Curing Most Diseases**. <http://new.gbgm-umc.org/umhistory/wesley/primitive-physick/> e ainda o J. WESLEY. **A Compendium of Natural Philosophy**. cf <http://wesley.nnu.edu/john-wesley/a-compedium-of-natural-philosophy> e as menções do próprio WESLEY a respeito de recentes descobertas contidas nestas obras citadas.

<sup>187</sup> T. J. CRUTCHER. **The Crucible of Life. The role of experience in John Wesley's Theological Method**. Lexington: Emeth Press, 2010, p.42.

<sup>188</sup> J. WESLEY. **A Compendium of Natural Philosophy**. <http://wesley.nnu.edu/john-wesley/a-compedium-of-natural-philosophy>. Visitado em 03/09/2013, as 14h56min.

<sup>189</sup> J. WESLEY. **A Compendium of Natural Philosophy**. <http://wesley.nnu.edu/john-wesley/a-compedium-of-natural-philosophy>. Visitado em 03/09/2013, as 14h56min.

<sup>190</sup> Cf. J. L. GONZALES. **Obras de Wesley. Tomo VI. Defesa del Metodismo**. Tennessee: Providence House Publishers, 1996. P.11-74

chamado *Remarks upon Locke's Essay on Human Understanding*<sup>191</sup>. Wesley apreciou o trabalho de Locke e afirmou perceber em seus escritos um profundo temor de Deus e reverência a sua Palavra, referindo-se às Escrituras; e que apesar de haver alguns erros, estes são abundantemente compensados por muitas uteis e curiosas reflexões<sup>192</sup>. Já no que diz respeito a David Hume, não é nada simpático, chamando-o de inimigo de Deus e inimigo de tudo que é sagrado e valoroso na terra.

A aceitação de Locke e o repúdio a Hume, vêm exatamente do pressuposto religioso. Em sua concepção a razão não pode se desvincular da fé. Sua visão filosófica será sempre governada por sua concepção religiosa. A fé e a teologia serão sempre mediadoras da sua reflexão, incluindo sua relação com empirismo. Além destas categorias fundantes, ele usará também da lógica aristotélica, como forma de organização do seu pensamento e para definir algo como razoável ou não; admitindo o processo aristotélico de formação do conhecimento através da apreensão, julgamento e discurso. Para ele a verdade é lógica e as regras da lógica são também as regras da verdade. A experiência é necessária para a obtenção do conhecimento, mas não suficiente, a lógica é um guia indispensável ao conhecimento<sup>193</sup>. Conforme ele mesmo argumenta:

Lendo o segundo volume(...) do tratado do Sr Locke, eu fiquei muito desapontado: Ele não é de forma alguma parecido com o primeiro. Quanto mais eu considero sobre ele, mais convencido eu fiquei, 1. Que o seu grande propósito (vã propósito) de conduzir a lógica aristotélica para for a do seu mundo, que ele cordialmente odiou, mas nunca compreendeu: Eu suponho que ele não teve um habilidoso mestre, e leu livros ruins sobre o assunto, 2. Que ele não teve uma clara apreensão. Com isso teve poucas ideias claras; (...) e muitas definições confusas e inadequadas.<sup>194</sup>

Wesley aceitará a ênfase empirista da obtenção do conhecimento através da experiência, especialmente a ênfase lockeana dos sentidos como captadores da

<sup>191</sup> J. WESLEY. *Remarks upon Locke's Essay on Human Understanding*. T. JACSON (Ed). *Works of John Wesley*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, v. 13:455 Cf. T. J. CRUTCHER. *The Crucible of life – The role of experience in John Wesley's Theological Method*. Lexington: Emeth Press, 2010, p.51.

<sup>192</sup> T. J. CRUTCHER. *The Crucible of life – The role of experience in John Wesley's Theological Method*. p.51.

<sup>193</sup> T. J. CRUTCHER. *The Crucible of life – The role of experience in John Wesley's Theological Method*. P. 32-33.

<sup>194</sup> J. WESLEY. *Remarks upon Locke's Essay on Human Understanding*. T. JACSON (Ed). *Works of John Wesley*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, v. 13:455 Cf. T. J. CRUTCHER. *The Crucible of life – The role of experience in John Wesley's Theological Method*. P. 52.

realidade, mas terá dificuldades com a tese lockeana de substância ou essência. Afirmará que a distinção que fazemos das coisas não pode ser criada por nós através da experiência, como afirmou Locke. A realidade criada tem a sua essência, e é a partir delas que formamos nossas ideias, através da experiência. “Nós não experimentamos essências, ele parece dizer, mas a nossa experiência não é compreensível sem elas”<sup>195</sup>. Wesley terá dificuldades com o nominalismo de Locke, uma vez, que levado às últimas consequências, colocaria em cheque a autoridade das Escrituras e da Tradição; ainda que tenha clareza de que não se tem uma ideia completa de Deus, não é possível para ele, relativizar a tal ponto, a experiência que se tem de Deus, nem mesmo colocar sob suspeita, o testemunho dos apóstolos, e a tarefa da Igreja de pregar e anunciar o Reino de Deus. O caminho escolhido foi distinguir “definição nominal” de “definição real”. A definição nominal se aproxima da visão lockeana, no que é derivada do mundo; e a definição real está relacionada com a natureza do objeto, com sua essência<sup>196</sup>. Isto, contudo, não impedirá Wesley de utilizar das categorias empiristas para construir seu empirismo teológico<sup>197</sup> claramente percebido em seu *Compêndio de Filosofia Natural*, nem mesmo de se basear nele para o desenvolvimento de sua teologia.

O *Compêndio de Filosofia* é dividido em dois capítulos: no primeiro, tratará do tema das ideias e sensações; no segundo capítulo refletirá sobre como a mente processa estas ideias, e o conhecimento. O texto é carregado de princípios empiristas e logo na primeira sessão afirma: “nossos sentidos são a fonte das ideias, a partir de onde todo o nosso conhecimento é fundado”<sup>198</sup>; e continuará afirmando que sem alguma sorte de ideias não teríamos nenhum conhecimento e que sem os sentidos não haveriam ideias. Assumindo este pressuposto comum ao movimento empirista Wesley faz afirmações fundamentais para seu empirismo, revelando que não está seguro de todas as afirmações empiristas, deixando

<sup>195</sup> T. J. CRUTCHER. *The Crucible of life – The role of experience in John Wesley’s Theological Method*. P. 54.

<sup>196</sup> K. T. LOWERY. *Saving Wesley’s agenda: a new paradigm for Wesleyan virtue ethics*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2008, p. 72-77.

<sup>197</sup> Crutcher, em sua obra já citada nesta pesquisa afirma que o empirismo desenvolvido por WESLEY mantém uma profunda relação com a metafísica aristotélica; especialmente em sua dificuldade de admitir a mente como uma tábua rasa, como propõe Locke. Cf T. J. CRUTCHER. *The Crucible of life – The role of experience in John Wesley’s Theological Method*. P. 57.

<sup>198</sup> J. WESLEY. *A Compendium of Natural Philosophy*. <http://wesley.nnu.edu/john-wesley/a-compendium-of-natural-philosophy>. Visitado em 03/09/2013, as 14h56min.

perguntas em aberto, especialmente no que diz respeito à operação da mente sobre o processo de formação das ideias:

Não é necessário decidir, se a percepção sensitiva é formada por uma impressão do objeto sobre os sentidos, ou pela operação dos sentidos sobre o objeto. (...) Se as ideias dos objetos sensíveis são imagens reais da sua real natureza (...) Ou se a impressão de objetos sensíveis ocasiona em nós o que chamamos de ideia, ou se somos capazes apenas da percepção das mesmas, e este seja o único caminho, que tenhamos para conhecê-las<sup>199</sup>.

Wesley não está certo de como se processa a relação entre sentidos e objetos até em função da sua concepção metafísica e do empirismo que venho chamando de empirismo teológico que desenvolverá; especialmente no que diz respeito ao conhecimento de Deus; que não vem, segundo ele, de uma ideia de Deus, mas da reflexão sobre a sua ação no mundo através da criação; tendo claro que esta ideia indireta de Deus é infinitamente menor do que tudo que Deus é; conclui que de fato não podemos ter nenhum conhecimento sem as ideias, por outro lado afirma também que não seria justo inferir que não há conhecimento além delas; isto é, a verdade empirista das ideias é acolhida por ele, mas elas não são suficientes para esgotar toda a questão do conhecimento, até porque não resolve e não pode ser aplicada literalmente sobre as verdades espirituais, essenciais para ele. A conclusão é que o conhecimento que temos de Deus e da realidade divina será sempre parcial e limitado. A relativização da tese empirista das ideias abrirá caminho para o segundo capítulo do compêndio que tratará da operação da mente sobre as ideias providas dos sentidos e para isto usará da lógica aristotélica aplicando os princípios da apreensão e do julgamento que a mente humana exercerá sobre as ideias; isto é, o conhecimento é fruto não só da experiência que os sentidos fazem com o mundo real, mas também resultado da reflexão que a mente faz destas ideias.

O segundo capítulo do Compêndio tratará dos diferentes tipos de conhecimento e evidência, pois Wesley está convicto de que há vários tipos de conhecimento e muitos tipos de evidências sobre as quais o conhecimento é construído. O primeiro tipo de conhecimento é aquele que vem dos sentidos, que consiste numa visão intelectual das ideias transmitidas pela memória. O segundo

---

<sup>199</sup> J. WESLEY. **A Compendium of Natural Philosophy**. <http://wesley.nnu.edu/john-wesley/a-compendium-of-natural-philosophy>. Visitado em 03/09/2013, as 14h56min.

tipo de conhecimento é o que ele chama de *self-consciousness*; que trata-se de um autoconhecimento do corpo, da mente e das funções vitais, que nasce com o ser humano, não depende necessariamente de nenhum antecedente, ou de nenhum objeto externo para o desencadear.

Os dois primeiros tipos de conhecimento são intuitivos, imediatos, e derivados dos nossos próprios sentidos, cujas evidências são naturais e plenamente perceptíveis. O terceiro tipo é o conhecimento Racional, que é mediado, e completamente adquirido por dedução e operação da mente; e pode ser dividido em conhecimento científico e moral. As evidências científicas são construídas pela demonstração do método científico, já a evidência moral é construída sob a necessidade humana de uma regulação moral, dentre elas a religião, e ainda o cristianismo; que para ele é também uma forma de Conhecimento, um conhecimento possível e mediado pela fé. O terceiro tipo de conhecimento, que também vem da razão é a Opinião, que é um conhecimento que só consegue se estabelecer pela força de argumentos que tragam uma certeza de verdade e constituem em si uma probabilidade, este é um tipo de conhecimento que nem a moral nem a religião podem ter como fundamento, mas que ao seu ver não deixa de ser um tipo de conhecimento.

O quarto tipo de conhecimento, também obtido pela razão é o Testemunho. Esta forma de conhecimento depende em primeiro lugar, do juízo que a nossa própria razão faz da informação, pois afinal, toda verdade deve ser também razoável e compreensível. Este conhecimento dependerá também de sermos convencidos pela nossa razão, e para isto não pode haver contradição. Em terceiro lugar esta forma de conhecimento dependerá da integridade do informante, que pode ser divino ou humano e à categoria humana ele recorre à história da humanidade, que constrói no seu curso, verdades morais indubitáveis e dignas de aceitação. Sobre a verdade que vem do testemunho da Revelação Divina ele argumenta:

Que a Revelação é divina, ou que a Escritura é de divina autoridade, nós precisamos observar, primeiro que, como Deus fez o homem o instrumento imediato destas revelações, então a fé evangélica deve estar parcialmente fundada sobre o testemunho humano. (...) Segundo, que como Deus fez da linguagem humana um instrumento imediato para todas as suas revelações, então Ele condescendeu em usar a linguagem humana, bem como as nossas ideias naturais e concepções, para a clara e fácil representação das coisas sobrenaturais, de outra

maneira incompreensíveis, de fato a natureza intrínseca das coisas celestiais não poderiam ser reveladas a nós de outra forma. (...) Foi necessário adaptar todas as revelações divinas para o nosso modo natural de pensar e falar. E nós, de acordo com isto, não somos obrigados a acreditar em nenhuma doutrina, que não seja plana e inteligível<sup>200</sup>.

Com esta argumentação Wesley pretende fazer dos conteúdos da fé e do próprio Cristianismo uma forma de conhecimento, inteligível e racional, digno de aceitação, como qualquer outro tipo de conhecimento. O conhecimento de origem divina é para ele, de nível ainda superior ao conhecimento natural; e é exatamente sobre o conhecimento adquirido através da revelação que gastará as últimas páginas do seu *Compêndio de Filosofia*. Deus é a fonte de todo o conhecimento, como criador e doador da vida, e tal conhecimento dependerá portanto, da fé, “o sentido espiritual de toda alma que tenha nascido de Deus”<sup>201</sup>. A fé é para Wesley o que os sentidos representam para o empirismo, conforme a descreve:

A fé, segundo o relato bíblico, é o olho da alma daquele que é nascido de novo, por meio da qual, o verdadeiro crente em Deus vê o que é invisível (...) A fé é o ouvido da alma, por meio da qual o pecador ouve a voz do Filho de Deus e vive. (...) Se me permite, a fé é o paladar da alma. Por ela o crente saboreia a boa palavra de Deus e os poderes do século vindouro<sup>202</sup>.

Wesley está convencido que o conhecimento de Deus se dá também de forma experimental, mas não segundo as categorias do empirismo formal, mas através dos sentidos espirituais:

Nós necessitamos não apenas dos sentidos naturais. (...) É necessário ter o que enfaticamente se chama de ouvidos que ouvem e olhos que veem. Ou seja, ter abertos na alma esta nova classe de sentidos que não dependem dos órgãos da carne e do sangue. Sentidos que nos deem a evidência das coisas não vistas, assim como os sentidos corporais o fazem com as coisas visíveis. (...) Até que tenha estes sentidos interno, até que os olhos do teu entendimento sejam abertos, não podes compreender as coisas divinas, nem ter sequer uma ideia delas. Entretanto, não podes, tão pouco julgar com verdade, e raciocinar corretamente acerca delas, já que tua razão não tem base sobre a qual apoiar-se nem material com o qual trabalhar<sup>203</sup>.

<sup>200</sup> J. WESLEY. *A Compendium of Natural Philosophy* <http://wesley.nnu.edu/john-wesley/a-compedium-of-natural-philosophy>. Visitado em 03/09/2013, as 14h56min.

<sup>201</sup> J. WESLEY. *Defesa Del metodismo*. Cf J. L. GONZALES. *Obras de Wesley*. Tomo VI, p. 13.

<sup>202</sup> J. WESLEY. *Defesa Del metodismo*. Cf J. L. GONZALES. *Obras de Wesley*. Tomo VI, p. 13.-14.

<sup>203</sup> J. WESLEY. *Defesa Del metodismo*. Cf J. L. GONZALES. *Obras de Wesley*. Tomo VI, p. 26-27.

Ele dialoga com o empirismo corrente em seu tempo, assimila seus pressupostos, mas associa a eles tanto sua formação aristotélica como seus pressupostos de fé. Fica claro, no entanto, que a fé para Wesley é uma realidade vivencial e experimental, possível apenas pela iniciativa de Deus, que através do seu Espírito se revela ao ser humano, que capta tal revelação através dos despertar dos sentidos espirituais, que estão latentes dentro de cada pessoa, inativos, por força do pecado, e que por esta razão precisam ser reavivados para que então, estejam sensíveis à realidade divina.

A condição habitual da humanidade é, portanto, de insensibilidade à realidade espiritual, de sentidos espirituais insensíveis e de ignorância do divino; por isso, é preciso uma intervenção de recriação por parte do Espírito divino para que o véu da ignorância seja removido e os sentidos espirituais sejam novamente despertados. A regeneração é um ato criativo divino que chama os mortos à vida; o novo nascimento abre um novo mundo de sensibilidade à realidade espiritual<sup>204</sup>.

Compreender o lugar da experiência na teologia de J. Wesley passa por situar a palavra **experiência** ao contexto da Inglaterra do século XVIII; como já verificamos. Mais do que uma realidade subjetiva, a experiência é uma forma de apreender o mundo e também de captar a realidade transcendente. “Quando Wesley apela para a experiência como uma autoridade – especialmente quando ela dá base a teologia – ele o faz com um foco claro na realidade objetiva que a experiência representa, não nas apropriações subjetivas da realidade”<sup>205</sup>. A experiência não é para ele uma realidade estanque, mas um processo vivencial, contínuo, progressivo, e sempre maior que o indivíduo, no sentido que sempre o transcende, conectando-o ao espectro maior da revelação de Deus. A experiência é também comunitária, pois não é posse do indivíduo, mas do povo de Deus, na medida em que confirma uma verdade geral e configura-se como testemunho da fé cristã e sinal da ação de Deus na vida humana; e da vida humana na realidade divina:

Os olhos de seu entendimento estão agora abertos e ele vê o invisível. (...) Claramente percebe tanto o amor perdoador de Deus como suas grandes e preciosas promessas. (...) Seus ouvidos estão agora abertos e não mais clama em vão a voz de Deus. Ouve, obedece à voz celestial; conhece a voz do seu Pastor. Com todos os seus sentidos espirituais despertados (...) conhece agora o que é a paz de Deus, o que é a alegria do Espírito Santo, qual a extensão do amor de Deus que

<sup>204</sup> T. RUNYON. *A Nova Criação – A teologia de João Wesley Hoje*. P. 101.

<sup>205</sup> T. J. CRUTCHER. *The Crucible of life – The role of experience in John Wesley’s Theological Method*. P. 77.

foi derramado no coração daqueles que nele creem por intermédio de Cristo Jesus<sup>206</sup>.

Uma vez que a experiência de Deus inicia o ser humano na realidade divina<sup>207</sup> é impossível que ela não seja também transformadora. A mudança na vida do fiel é um critério essencial para a autenticidade da experiência, pois o novo conhecimento produzirá a renovação da imagem de Deus na sua vida; gerando novos princípios, e uma nova forma de se perceber na realidade em que está inserido. Ao participar da realidade divina, o ser humano, ao invés de divinizar-se abstraindo sua humanidade, humaniza-se descobrindo o propósito para o qual foi criado; tendo Jesus de Nazaré como espelho e meta desta humanização. No empirismo teológico de Wesley, o indivíduo não pode produzir a experiência, é antes modificado por ela; colocando-se “no contexto da renovação do cosmos produzida por Deus. Portanto, a experiência só é correta se ocorrer uma autêntica transformação”<sup>208</sup>!

Além da theosis que a experiência cristã realiza, ela tem em Wesley, um caráter sacramental; no sentido em que atualiza a ação de Deus na história, através de seres finitos e limitados. É Deus se fazendo carne, na vida de cada cristão que ao viver uma experiência com Ele, comunica uma realidade transcendente, que a experiência não pode abranger completamente, mas sinaliza. A negação da experiência faz do cristianismo uma crença abstrata e sem conexão com a realidade. A supervalorização da experiência e sua absolutização ignora o caráter limitado da experiência, e configura-se como idolatria. A experiência aponta para o Absoluto, não o esgota, sinaliza para uma realidade maior, não a pode compreender plenamente. Daí que toda experiência precisa ser julgada, para verificar se de fato provém de Deus.

<sup>206</sup> T. RUNYON. *A Nova Criação – A teologia de João Wesley Hoje*. P. 103.

<sup>207</sup> Para Runyon a concepção de participação da ação divina está inspirada na noção de theosis, ou divinização, segundo ele, herdada, indiretamente da tradição anglicana e fundamentalmente dos padres orientais; dentre eles menciona São Basílio, que afirma: “Assim como a natureza do mel não pode ser ensinada pela palavra àqueles que não a experimentaram, já que é conhecida pelo gosto; assim também a doçura da palavra ( ou sabedoria) celestial não pode ser claramente transmitida por preceitos. Pois sem examinarmos as doutrinas da verdade pela própria experiência – e assim poderemos dar-lhes testemunho experimentalmente – jamais seremos capazes de descobrir o que é a bondade divina ou verdadeiramente saboreá-la. Cf T. RUNYON. *A Nova Criação – A teologia de João Wesley Hoje*. P. 106.

<sup>208</sup> T. RUNYON. *A Nova Criação – A teologia de João Wesley Hoje*. P. 205.

A experiência verdadeira é fundamentalmente aquela que procede de Deus, nos sentido de que é gerada por Deus, não podendo ser produzida pelo ser humano nem manipulada por ele. Inclui a vida do ser humano como um todo, razão, sentimentos, emoções<sup>209</sup>, mas é gerada em Deus, e para ele aponta. Se a iniciativa é de Deus, a experiência confirmará outras fontes da Revelação divina, como as Escrituras e a tradição da Igreja; caso contradiga estas fontes, deve ser desprezada e tida como não verdadeira. A partir deste pressuposto a experiência não é minha, mas do Corpo de Cristo, do próprio Cristo, o Outro com quem me relaciono, e mesmo este relacionamento pessoal não é individualista, mas ocorre dentro do contexto da comunidade de fé, que legitima ou não esta experiência.

A epistemologia da palavra experiência para Wesley está também relacionada como aquela que chamamos de motivação originária da sua teologia: o caminho da salvação. Este caminho é pavimentado pela experiência de Deus. A fé cristã é essencialmente experimental. Para ele a teologia precisa estar conectada ao solo da vida, da realidade humana. Pois é para este ser humano que Deus se revela. A experiência servirá de “fonte de conteúdo para a teologia”<sup>210</sup> e também como fonte de autoridade para a verdadeira religião; devendo-se destacar que não é a fonte exclusiva, nem mesmo a mais importante, mas decisiva em sua reflexão; e em constante diálogo com outras fontes de autoridade. A construção de sua teologia emerge, portanto, de sua busca por um caminho de salvação, que passará pelo contato com os pietistas e se desenvolverá sob o pressuposto empirista presente na reflexão inglesa do século XVIII.

O método de Wesley conjuga aspectos vivenciais com critérios externos. Ele articula na experiência cristã o interior com o exterior, o pessoal com o eclesial e o social, o racional com o revelado, o coração com a vida, o amor a Deus com o amor ao próximo. (...) Wesley mantém uma tensão dialética e um equilíbrio em que a ação de Deus e a resposta do homem fazem parte de um processo no qual Deus detém a iniciativa<sup>211</sup>.

<sup>209</sup> WESLEY desenvolve uma reflexão importante a respeito do papel da razão e da resposta emocional que o ser humano realiza em sua experiência com Deus. O sentimento, para ele é resultado das sensações trazidas pelos sentidos espirituais. A razão é que julgará tais sentimentos e emoções. A experiência de Deus em WESLEY é uma experiência do homem todo. Os sentidos espirituais do ser humano não criam uma realidade paralela, mas demonstram uma compreensão abrangente e integradora do ser humano.

<sup>210</sup> H. RENDERS(ORG). **Passos para uma teologia wesleyana brasileira**. p. 18.

<sup>211</sup> R. S. JOSGRILBERG. **Wesley e a experiência cristã**. In: **Caminhando – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista de São Paulo**, v.11, n.18. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2006, p.48.

## b) Criação, Nova Criação a Graça de Deus

O segundo eixo, que para os fins desta dissertação, é fundamental na teologia de J. Wesley é o tema da Nova Criação e a Graça de Deus, no que coloca sua teologia à frente da compreensão reformada de salvação e em contato com as influências humanistas em ascensão no Continente e na Inglaterra, por força da Renascença e também da Filosofia Moral Empirista já mencionada no primeiro capítulo desta dissertação.

A compreensão da Nova Criação implicará também no revisitar de sua compreensão da própria Criação. Através da Criação Deus se revela aos seres humanos; e através da renovação da imagem de Deus na humanidade, toda a Criação é redimida e liberta das consequências do pecado original, numa antecipação escatológica, estabelece-se a Nova Criação. O tema Criação, Nova Criação e Graça de Deus constituem as bases da soteriologia wesleyana; que em virtude da progressão teológica de J. Wesley, na sua busca pelo Caminho da Salvação, passará por estágios também progressivos<sup>212</sup>; onde se percebe a transição de uma soteriologia focada na salvação do indivíduo, numa perspectiva estritamente expiatória e espiritual; para uma salvação abrangente<sup>213</sup>; onde a

<sup>212</sup> R. L. Maddox apresenta esta evolução. Cf. R. L. MADDUX. **Nuturing the New Creation: Reflections on a Wesleyan Trajectory.** In: M D MEEKS(Editor). **Wesleyan Perspective on the new creation.** Nashville: Kingswood Books, 2004, p. 21-52; onde ressalta a progressão de uma soteriologia focada na salvação do indivíduo, numa perspectiva estritamente expiatória; para uma salvação abrangente; onde a restauração da imagem de Deus no homem, viabiliza a restauração de toda a humanidade.

<sup>213</sup> O processo de evolução teológica da soteriologia de John Wesley e suas bases é descrito com detalhes na obra de H. RENDERS. **Andar como Cristo andou. A salvação social em John Wesley.** 2ª Edição, revisada e ampliada. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2011. Nesta obra, especialmente entre as páginas 85 a 123, ele apresenta o que chama de Tecido Teológico de Wesley, onde as diversas influências captadas em sua soteriologia podem ser percebidas. Para RENDERS, uma primeira afirmação importante é a verificação de J. Wesley como teólogo anglicano. Wesley mantém sua raiz anglicana, especialmente na busca de uma via média, isto é, na tentativa de conciliar as diversas tendências presentes no contexto da Inglaterra do século XVIII, tanto na perspectiva das ênfases da Reforma Protestante, e suas derivações, como no resgate da herança católica. Por outro lado, ainda como teólogo anglicano, é importante perceber o retorno aos pais da Igreja, especialmente no revisitar da soteriologia oriental primitiva, especialmente na opção por uma soteriologia mais terapêutica e menos forense. Os limites deste trabalho não permitem detalhar este tecido teológico, embora o pano de fundo religioso da Inglaterra do século XVIII já fora objeto de reflexão nesta dissertação. Outra reflexão sobre a evolução e desenvolvimento da soteriologia de Wesley é a obra de R. L MADDUX. **Responsible Grace. John Wesley's Practical Theology.** Nashville: Kingswood Books, 1994. Na sua compreensão, Wesley manterá em sua teologia uma tensão entre as diversas influências que recebe, procurando conciliar tanto o caráter expiatório da teologia de Lutero, com o caráter abrangente de salvação presente na tradição católica. A tentativa de conciliação se aplicará também na leitura dos pais da Igreja, buscando integrar a graça que perdoa, à graça que dá poder para restauração e cura da criação, através de uma fé relacional, que restaura em nós a imagem e a semelhança de Deus, através da fé em Jesus Cristo, que ilumina toda a revelação de Deus.

restauração da imagem de Deus no homem, viabiliza a restauração de toda a criação; passando de uma salvação do espírito para a salvação do ser humano como um todo, incluindo o mundo criado como parte essencial da auto-revelação de Deus.

A teologia da Criação de Wesley é resultado também do diálogo e debate com o empirismo inglês, mencionado anteriormente, especialmente no que tange ao conhecimento de Deus. David Hume, por exemplo, refutava a ideia de um ser transcendente, que não pudesse ser verificado pela percepção humana, e fosse mais resultado da crença, que a seu ver não é uma base sólida para a verdade. Em contraposição, J. Wesley colocará a criação como evidência da existência de Deus, perceptível à toda humanidade, mesmo sem o pressuposto cristão, e portanto da crença. “Há um conhecimento universal e inicial de Deus, disponível àqueles que ainda não ouviram a respeito de Cristo”<sup>214</sup>. Este conhecimento inicial é uma expressão da graça de Deus, que em Wesley será chamada de Graça Preveniente, que habilita o ser humano a conceber a existência de um Deus Criador, poderoso e amoroso, capaz de conduzir o ser humano à uma vida virtuosa, e à busca a verdadeira religião. “ A criação é um horizonte ou um estágio da ação da graça, ou em outras palavras, a criação oferece a estrutura geral para a compreensão plena da relação de Deus com a humanidade”<sup>215</sup>.

A criação como revelação é mencionada em vários sermões de Wesley; merecendo destaque os sermões, 56, 60 e 64<sup>216</sup>. No sermão 56, sob o título *O Beneplácito de Deus por suas Obras*, baseado em Gn. 1,31, Wesley afirmará a Criação como evidência do amor de Deus, revelado não apenas no ser humano, mas em toda a criação:

Quando Deus criou os céus e a terra, e tudo que nela se contém, ao término de cada dia de trabalho foi dito: “E viu Deus que isso era bom”. Tudo quanto foi criado era bom e sua espécie; adequado à finalidade para a qual foi designado; adaptado para promover o bem do todo, e a glória do grande Criador. Agradou a Deus fazer esta constatação com respeito a cada criatura em particular. Mas existe uma variação notável daquela expressão, com respeito a todas as partes do universo, tomadas em

<sup>214</sup> R. L. MADDOX. *Responsible Grace. John Wesley's Practical Theology*. Nashville: Kingswood Books, 1994, p. 28.

<sup>215</sup> R. S. JOSGRILBERG. *Wesley and the theological horizon of creation*. The thirteenth oxford institute of Methodist Theological Studies/ August 12-19, 2013/ Christ Church, Oxford, p. 5.

<sup>216</sup> Cf. C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C. SOUZA, P. A. MATOS, R.S. JOSGRILBERG (Editores). *Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português*. Edição Eletrônica. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2008.

ligação umas com as outras, e constituindo um sistema: Viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom<sup>217</sup>.

Toda a criação é boa, e fruto da graça de Deus. Há uma distinção entre os seres humanos e à totalidade da criação, mas o sistema todo é fruto do amor de Deus, que junto ao ser humano sofre as consequências do afastamento de Deus. Ao afirmar a criação toda como revelação da glória de Deus, rejeita o antropocentrismo emergente em seu tempo, embora, como veremos, verá o ser humano numa relação privilegiada em relação ao todo da criação. A sua posição privilegiada não o coloca como Senhor da Criação, mas como mordomo, pois a criação é de Deus. Refletindo sobre o lugar da criação na teologia de J. Wesley, Maddox afirma que ele está em diálogo com a filosofia natural do século XVIII, da cadeia das espécies; onde postulava-se uma hierarquia dos seres, baseada e organizada a partir das suas habilidades específicas, e conectadas umas as outras para o correto equilíbrio do sistema criado.<sup>218</sup> Mais uma vez Wesley faz teologia em contato com a discussão filosófica corrente em seu tempo; e ao ser ver, a totalidade da criação sofre as consequências do pecado e fazem parte do projeto salvífico da Nova Criação.<sup>219</sup>

Ainda sobre o tema da Criação como reveladora de Deus ele afirma em seu compêndio de filosofia natural:

O mundo ao redor de nós é o poderoso volume onde Deus se revelou. As línguas e os caracteres humanos são diferentes nas diferentes nações. Os de uma nação não são entendidos pelo resto. Mas o livro da natureza foi escrito em caracteres universais e qualquer homem pode lê-lo na sua própria língua. Ela não consiste de palavras, mas de coisas, que pintam as perfeições divinas. O firmamento estendido sobre todas as partes com toda a sua multidão de estrelas declara a imensidade e magnificência, o poder e a sabedoria do seu Criador. (...) O constante suceder de gerações de plantas e de animais implica a eternidade da sua causa primeira. A vida subsistindo em milhões de formas diferentes mostra a vasta difusão do seu poder animador e a morte indica a infinita desproporção ente ele e todas as coisas vivas<sup>220</sup>.

<sup>217</sup> J. WESLEY. **O Beneplácito de Deus por suas Obras**. Sermão 56:1 Cf. C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C. SOUZA, P. A. MATOS, R.S. JOSGRILBERG (Editores). **Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português**.

<sup>218</sup> R. L. MADDOX. **Wesley's engagement with the natural sciences**. In: J. E. VICHERS, R. L. MADDOX(Ed). **The Cambridge Companion to John Wesley**. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 160-175.

<sup>219</sup> Cf. R. L. MADDOX. **Nuturing the New Creation: Reflections on a Wesleyan Trajectory**. P. 47.

<sup>220</sup> J. WESLEY. **A Compendium of Natural Philosophy**. 1: 313 Cf R. W. Burtner, R. E CHILES(compiladores). **Coletânea da Teologia de João Wesley**. 2ed. P. 36.

Ao longo de todo o sermão 56, Wesley se deterá em mostrar como o mundo material revela e atesta a existência do Deus Criador, e aponta para a sua glorificação. A criação dá testemunho do seu Criador; “é o indício da vida infinita e inesgotável de Deus”<sup>221</sup> Esta revelação de Deus na criação é perceptível e se mantêm mesmo após o pecado original, pois Deus mesmo é que quem conserva esta graça presente em sua criação, mesmo após o pecado. O pecado é devastador, no que corrompe a própria criação, mas não tem a palavra final, pois Deus já iniciou a restauração da sua criação, numa nova criação. A revelação inicial, não é suficiente, ela será iluminada e plenificada pela revelação definitiva de Jesus Cristo; princípio da Nova Criação. “A criação de Deus seria um indício da vida infinita e inesgotável de Deus, de sua constância e fidelidade, de sua glória, bondade e sabedoria, mas também de sua inexplicabilidade”<sup>222</sup>.

Sobre o tema da Nova Criação, merecem destaque os Sermões: A libertação Geral, de novembro de 1781 e o sermão A nova Criação; também deste período<sup>223</sup>. Em ambos, revela o caráter abrangente de sua soteriologia, já presentes no Sermão 43, de 1765. A salvação para Wesley não é “uma benção que se encontre do outro lado da morte (...). Não é alguma coisa remota: é uma coisa presente; uma benção de que, pela livre misericórdia de Deus, estais de posse agora mesmo”<sup>224</sup>; e que além de atual e histórica, alcança toda a criação.

No sermão “A libertação geral”, baseado em Rom. 8,19-22. Ele inicia o sermão afirmando que “o Senhor ama cada homem, assim sua misericórdia é sobre todas as suas obras; todas que têm sentidos, todas que são capazes de prazer ou dor; de felicidade ou miséria”<sup>225</sup>; e segue perguntando: sobre a condição original da criação; sua atual condição, diante do pecado, e como estará na

<sup>221</sup> W. KLAIBER, M. MARQUARDT. **Viver a graça de Deus: Um Compendio de Teologia Metodista**. p. 19.

<sup>222</sup> W. KLAIBER, M. MARQUARDT. **Viver a graça de Deus: Um Compendio de Teologia Metodista**. p. 19-20.

<sup>223</sup> Sermões: 60 e 64 cf C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). **Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português**.

<sup>224</sup> J. WESLEY. **O meio bíblico de salvação**. Sermões: 43:1. Cf. C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). **Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português**.

<sup>225</sup> J. WESLEY. **A libertação geral**. Sermões: 60:1 cf C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). **Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português**.

manifestação dos filhos de Deus. As perguntas introdutórias já anunciam que em sua soteriologia a criação é redimida.

Enquanto toda a criação geme (escutem os homens ou não), seus gemidos não são dispersos no ar ineficiente, mas entram nos ouvidos daquele que os criou. Enquanto suas criaturas suportam dores, ele conhece todas as suas dores, e as está trazendo, cada vez mais perto do nascimento, que deverá ser concluído em sua época. Ele vê ardente expectativa, por meio da qual, toda criação animada espera pela manifestação final dos filhos de Deus, em que ela mesma também será libertada (não pela aniquilação; aniquilação não é libertação) da atual servidão da corrupção, para uma medida da liberdade gloriosa dos filhos de Deus<sup>226</sup>.

Se a criação pode aguardar a revelação e restauração; quanto mais os filhos de Deus: a humanidade criada à sua imagem e semelhança. Sobre ela estão as esperanças da criação; no que são capazes de se relacionarem com Deus. A antropologia wesleyana é o próximo passo desta soteriologia encarnada.

O ser humano, como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, desde Pico de la Mirandola até o Empirismo Inglês, é quem maneja a experiência que a traz a luz à verdade. J. Wesley é influenciado por esta perspectiva, e como faz nos demais assuntos que se envolveu, produz sua antropologia teológica, sobre a qual refletiremos brevemente. O ser humano da primeira modernidade, exaltado por suas conquistas e fascinado pelas possibilidades que conquistou através da ciência, via na razão a categoria fundamental de diferenciação para com os demais animais e que dava acesso ao divino. Descartes, já citado nesta dissertação; acreditava que a capacidade de pensar é que dava ao ser humano a condição de criador sobre o mundo, modificando-o; e que era através do pensamento e da constatação da nossa imperfeição que se inferia a existência de um Deus perfeito. Wesley ressalta a capacidade relacional do ser humano, isto é, sua capacidade de se relacionar com Deus. A ruptura da relação com Deus desencadeou a ruína em que se encontra o mundo. No restabelecimento da relação com Deus, possibilitada através de Jesus Cristo, estabelece-se a restauração do mundo criado:

Se for isto o que distingue os homens das bestas, que eles são criaturas capazes de Deus, capazes de conhecer, amar e se alegrar nele, então, todos quantos estejam sem Deus no mundo, todos quantos não conheçam, amam, ou se alegrem em Deus, e não sejam cuidadosos a respeito deste assunto, negam efetivamente a natureza humana, e se degradam à condição de uma besta. (...) É verdade que eles podem ter

<sup>226</sup> J. WESLEY. **A libertação geral**. Sermões: 60: III:1 cf C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). **Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português**.

uma parcela de raciocínio; eles têm a linguagem e caminham eretos, mas ele não têm a marca, a única marca que separa totalmente o homem da criação bruta. (...) Não descansem até que desfrutem do privilégio da humanidade – o conhecimento e o amor de Deus. Levantem suas cabeças, criaturas capazes de Deus! Ergam seus corações à Fonte do seu ser! (...) Deem seus corações aquele que, junto com milhares de bênçãos, deu a vocês seu Filho, seu único Filho! Que sua contínua comunhão seja com o Pai, e com seu Filho, Jesus Cristo. Que Deus esteja em todos os seus pensamentos, e vocês serão homens de fato<sup>227</sup>.

A concepção do ser humano em J. Wesley, lembra Pico de la Mirandola, já citado nesta dissertação:

Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de si mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tiveres seguramente escolhido. Poderás degenerar até os seres que são bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo<sup>228</sup>.

A depender das decisões que toma, o ser humano pode descer à condição das bestas, ou ascender a realidades superiores. Pico não chega a mencionar Deus, nem negá-lo. Em Wesley, a possibilidade de ascensão e plena realização humana está diretamente ligada ao relacionamento do ser humano com Deus, através de Jesus Cristo, o Novo Homem; e neste relacionamento, a verdadeira imagem da humanidade, cujas principais características vêm de Deus, é restaurada. A imagem de Deus em Wesley não é propriedade do ser humano, depende desta relação com o Criador.

Essa era a compreensão da imagem encontrada especialmente na tradição dos padres do Oriente, os padres gregos e sírios dos cinco primeiros séculos da era cristã. (...) Eles usavam o espelho como metáfora para a humanidade chamada não apenas a espelhar Deus em sua própria vida, mas a refletir ao mundo a graça que recebeu e assim mediar a vida de Deus ao resto da criação<sup>229</sup>.

O ser humano portanto, ocupa um lugar decisivo na teologia de Wesley, ele é mediador, através dos méritos de Jesus Cristo, para a redenção de toda a criação; e o é porque Deus quis assim, dotando-o desta capacidade de se relacionar com Ele, fator decisivo para tal lugar de relevância diante da criação. Daí que o pecado

<sup>227</sup> J. WESLEY. **A libertação geral**. Sermões: 60: III:12 cf. C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). **Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português**.

<sup>228</sup> PICO DELLA MIRANDOLA apud B. A. LACERDA. **A Dignidade Humana em Giovanni Pico della Mirandola**. In: Revista Legis Augustos (Revista Jurídica), Vol. 3, n.1, Setembro de 2010, p.19.

<sup>229</sup> T. RUNYON. **A Nova Criação – A teologia de João Wesley Hoje**. P. 23.

tem consequências devastadoras para a humanidade e para a criação, no que distorce e quebra esta relação plena entre a humanidade e o seu criador. Antes de falar do pecado importa aprofundar ainda na visão que Wesley tem do ser humano.

Wesley descreve o ser humano como imagem de Deus de três formas: imagem natural, política e moral. A imagem natural fala desta capacidade de se relacionar com Deus e do fato que Deus dotou este ser de liberdade e de vontade, “não é mera matéria, um torrão de terra, uma massa de argila, sem senso ou entendimento; mas um espírito com seu Criador”<sup>230</sup> Este ser humano tem a capacidade de escolher o bem ou o mal, ele tem entendimento e razão; é capaz de perceber o mundo em sua volta, discerni-lo e expressar-se sobre ele; e é sobretudo um ser dotado de vontade e liberdade. É interessante, perceber que enquanto o continente europeu exaltava a razão, como condição quase que existencial e diferença fundamental entre a humanidade e os animais, Wesley segue na linha de uma razão instrumental, que serve ao homem em sua tarefa de “experimentar” o mundo à sua volta e eleva a vontade e a liberdade, categorias tão fundamentais para a realidade inglesa, como já verificamos, à condição de atributos de Deus, dados ao ser humano. Se a liberdade é uma condição natural do homem, dada por Deus, qualquer tentativa de usurpar tal liberdade, é um atentado contra o próprio Deus.

A imagem política é o segundo traço da imagem de Deus na humanidade; e está relacionada à condição de mordomo e regente sobre a terra e sobre toda a criação. O homem é situado no topo da criação, mantendo uma forte conexão com o sentimento presente na modernidade nascente, como vimos; o caráter especial da antropologia wesleyana, é que este homem regente, não é dono, é canal de cuidado e da benção de Deus para toda a criação: “a humanidade é a imagem de Deus na medida em que a benevolência de Deus é refletida nas ações humanas para com o resto da criação”<sup>231</sup>.

A imagem moral é, segundo Runyon, “a principal marca do relacionamento humano com Deus, de acordo com Wesley, mas também a mais facilmente

<sup>230</sup> J. WESLEY. **Sobre a queda do homem**. Sermões: 57: 1cf C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). **Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português**.

<sup>231</sup> T. RUNYON. **A Nova Criação – A teologia de João Wesley Hoje**. P. 28.

distorcida<sup>232</sup>; pois sua característica principal não está fundada em dons, ou habilidades, ou atributos que o ser humano tenha recebido em sua natureza, mas a vida de Deus, traduzida na vida humana, nutrida e mantida por um relacionamento vivo e contínuo, onde o crente recebe da Fonte, inspiração e força espiritual para viver para Deus, num mundo distorcido, transformando-o.

Deus criou o homem à sua própria imagem, à imagem de Deus o criou (Gn. 1.26.270; não meramente à sua imagem natural; um retrato da sua imortalidade; um ser espiritual, dotado de entendimento, liberdade de vontade e vários afetos; não meramente à sua imagem política, o governador deste mundo inferior, tendo domínio sobre os peixes do mar e sobre toda a terra; mas principalmente à sua imagem moral que, no dizer do apóstolo, é justa e verdadeira santidade ( Ef. 4,24)<sup>233</sup>.

O ser humano em Wesley ainda que ocupe um lugar preponderante diante da criação, não coincide com o ideal da Renascença, já mencionado nesta dissertação; na verdade ele rejeita explicitamente este humanismo idealizado. Num sermão sobre o pecado original, cita o texto de Gn. 6,5, onde o próprio Criador emite um juízo pessimista em relação ao ser humano, declarando-o mau, e comenta:

Como essa descrição é tão diferente dos belos quadros acerca da natureza humana pintados pelos homens ao longo dos tempos! Os escritos de muitos dos antigos abundam em alegres descrições da dignidade humana. Alguns pintam o ser humano como tendo toda a virtude e felicidade na sua constituição, ou pelo menos, dentro do seu poder, sem nada a dever a ninguém, sim, como um ser autossuficiente capaz de viver por sua própria conta, pouco inferior ao próprio Deus. Não só o fizeram pagãos, guiados na sua pesquisa por pouco mais que a tênue luz da razão, como também muitos que portam o nome de cristãos aos quais estão confiados os oráculos de Deus, já falaram de forma magnífica acerca da natureza humana, como se fosse toda inocência e perfeição. Estas descrições têm abundado especialmente no corrente século (XVIII) e possivelmente em nenhuma parte do mundo mais do que no nosso próprio país(Inglaterra). (...) Tanto que hoje está fora de moda falar qualquer coisa depreciativa acerca da natureza humana, geralmente tida, apesar de alguma poucas fraquezas, como muito inocente, sábia e virtuosa<sup>234</sup>.

Wesley, ainda que dialogue com os temas da Renascença, não pode aderir integralmente ao seu antropocentrismo radical, e coloca-se criticamente ao

<sup>232</sup> T. RUNYON. *A Nova Criação – A teologia de João Wesley Hoje*. P. 29.

<sup>233</sup> J. WESLEY. *O novo nascimento*. Sermões: 45:I:1 cf C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). *Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português*.

<sup>234</sup> J. WESLEY. *O pecado original*. Sermões: 44: 1,2,3. Cf *Sermões. Tradução de Ducan Alexander Rely*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1994, p. 21-22.

crescente distanciamento da fé cristã, implícito neste movimento. A virtude que o ser humano tem, vem da sua relação com Deus, e como não é imutável, o ser humano deixou o projeto original de Deus e usou de sua liberdade para rebelar-se contra Deus, trazendo com isto consequências devastadoras para sua humanidade e para toda a criação. A primeira consequência do pecado é o fato de que o ser humano nasce sem Deus no mundo, sem conhecê-lo. “Tal é o estado natural do homem: tem olhos e não vê; ouvidos e não ouve; não possui nem conhecimento de Deus nem ligação com Deus; como homem está vivo, mas como cristão, morto”.<sup>235</sup> Inferimos a respeito da sua existência a partir do contato com a criação, mas não o conhecemos. E como não o conhecemos; não o amamos. Ao contrário, amamos a nós mesmos, numa explícita idolatria: “Adoramos a nós mesmos, quando prestamos a nós a honra que só a Deus é devida”<sup>236</sup>. Se perdermos o senso do lugar de Deus em nossas vidas, perdemos também a direção da sua vontade, e vivemos pela nossa própria vontade e pelos desejos egoístas desta vontade corrompida.

As consequências do pecado humano atingem proporções cósmicas. O universo todo sofre com o pecado, para Wesley, o universo entrou em desordem por conta da rebelião do homem, especialmente no que diz respeito aos animais, que ele chama criaturas inferiores:

Como todas as bênçãos de Deus, no paraíso, fluíam através do homem, para as criaturas inferiores; como o homem era o grande canal de comunicação entre o Criador e toda a criação bruta; então, quando o homem se tornou incapaz de transmitir essas bênçãos, aquela comunicação foi necessariamente interrompida. (...) E, então, aconteceu que a criatura, todas as criaturas foram sujeitas a vaidade, à tristeza à dor de todo tipo, a todas as formas de maldades: De fato, não voluntariamente, não por sua própria escolha, não por meio de algum ato ou ação própria; mas por causa daquele que a sujeitou<sup>237</sup>.

Wesley não tem dúvida que a criação sofreu com o pecado do homem. Em seu entendimento a criação em seu estado original não lidava com a morte, nem mesmo para a sobrevivência. Além disso, os animais viviam numa obediência

<sup>235</sup> W. KLAIBER, M. MARQUARDT. **Viver a graça de Deus: Um Compendio de Teologia Metodista**. p. 96.

<sup>236</sup> J. WESLEY. **O pecado original**. Sermões: 44:7. Cf **Sermões. Tradução de Duncan Alexander Rely**. P. 29.

<sup>237</sup> J. WESLEY. **Libertação Geral**. Sermões: 60:II:1 cf C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). **Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português**.

amorosa ao homem, mas após o pecado, o temem, quando não o odeiam. Ainda que faça uma leitura literal da narrativa de Genesis, sua argumentação teológica é coerente, no que entende que o ser humano é o canal de relacionamento entre Deus e sua criação. Uma vez que Deus ama esta criação, não ficará alheio ao sofrimento imposto pelo pecado. Mesmo diante do pecado, deixou no ser humano uma porção de graça, que o permite voltar-se para Deus e perceber seu amor para com a humanidade.

Wesley ao se deixar influenciar pela teologia oriental dialogou com a ideia de que há uma distinção entre imagem e semelhança. A imagem de Deus significava o potencial humano de viver para Deus; numa perspectiva relacional, onde a completude do homem não era uma realidade estanque, mas derivada do relacionamento com Deus: “Os seres humanos foram originalmente criados capazes de participar da vida de Deus, e quando participam, encarnam o caráter moral de Deus e encontram sua plenitude”<sup>238</sup>. A semelhança vem deste relacionamento, onde o caráter de Deus é assimilado pela nossa própria existência. A ruptura do relacionamento, por outro lado implicará no atrofiamento desta existência e no sofrimento geral da criação; interrompido somente, pelo amor gracioso de Deus, que nos mantém ainda sob a influência da graça. A compreensão da graça de Deus se tornará fundamental para a salvação geral que Deus deseja realizar; tal salvação ultrapassa o caráter jurídico da tradição luterana, e aproxima-se do conceito de restauração presente também na teologia oriental; restauração, que em Wesley redundará numa Nova Criação.

A salvação (...) não é aquilo que o mundo frequentemente entende por essa palavra – a ida para o céu, a eterna felicidade. Não é a ida da alma para o paraíso, chamado por nosso Senhor “o seio de Abraão”. Não é uma benção que se encontre do outro lado da morte, ou como usualmente dizemos, no outro mundo. (...) Não é uma coisa remota: é uma coisa presente; uma benção de que, pela livre misericórdia de Deus, estais de posse agora mesmo.(...) Salvação de que se trata aí pode estender-se a toda a obra de Deus, desde o primeiro toque da graça na alma até a consumação na glória<sup>239</sup>.

Ao desenvolver sua teologia de salvação, ele tem de dialogar de um lado com a tradição luterana, presente na Inglaterra, especialmente através do pietismo,

<sup>238</sup> R. L MADDOX. *Responsible Grace. John Wesley's Practical Theology*. P. 68.

<sup>239</sup> J. WESLEY. *O meio bíblico de salvação*. Sermões: 43:I:1 cf C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). *Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português*.

e por outro lado com a corrente calvinista, presente no puritanismo inglês, já mencionado nesta dissertação. Wesley lida ainda com um crescente deísmo, que na linha da renascença apostava na razão para correção do ser humano e negava qualquer fonte externa para esta transformação.

A opção de Wesley, ainda que, lidando com todas estas tensões será busca em sua base anglicana, herdeira da tradição católica, uma compreensão de salvação que discuta com todo este debate em curso do seu século, mas reafirme o propósito de Deus em salvar o mundo criado, não apenas os homens. É através da graça de Deus, revelada desde os primeiros tempos, e plenificada na revelação de Jesus Cristo, o princípio da Nova Criação, que esta salvação se processa. As Escrituras é que lhe dão esta segurança.

Uma visão geral disto nos é dada no capítulo vinte e um do Apocalipse; quando “*aquele que está assentado no grande trono branco*” pronunciar: “*Eis que faço novas todas as coisas*”; quando a palavra for cumprida; “*Eis o tabernáculo de Deus com os homens....Eles serão povos de Deus, e Deus mesmo estará com eles*”, então, a benção a seguir tomará lugar ( não apenas sobre os filhos dos homens; não existe tal restrição no texto; mas) sobre toda criatura, de acordo com sua capacidade: “*Deus enxugará dos olhos toda lágrima, e a morte já não existirá, já não haverá luto, nem pranto, nem dor, porque as primeiras coisas passaram*”<sup>240</sup>.

Diante da necessidade de fundamentar seu conceito amplo de salvação ele chega a afirmar que a esperança que está para além da morte se aplica também aos animais<sup>241</sup>, embora reafirme o lugar preponderante da humanidade neste de plano de salvação; pois “Deus considera muitas as suas criaturas inferiores; mas ele considera muito mais o homem”<sup>242</sup>, o único capaz de relacionar-se com Deus; pois a criação geme e aguarda a revelação dos filhos de Deus; daí que a Nova Criação passa necessariamente pelo encontro do ser humano com esta graça disponível à toda criação.

O drama cósmico da renovação da criação começa, portanto, com a renovação da *imago Dei*, na humanidade – e esta é a chave indispensável para toda a soteriologia de Wesley. Apesar da importância da própria experiência.(...) A

<sup>240</sup> J. WESLEY. **Libertação Geral**. Sermões: 60:III:2 cf C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). **Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português.**

<sup>241</sup> J. WESLEY. **Libertação Geral**. Sermões: 60:III:9 cf C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). **Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português.**

<sup>242</sup> J. WESLEY. **Libertação Geral**. Sermões: 60:III:9 cf C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). **Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português.**

grande salvação não se completa ante da renovação daquela vocação original para qual a humanidade foi criada: viver a imagem de Deus no mundo<sup>243</sup>.

A graça é um pressuposto fundamental na soteriologia de Wesley; pois para ele, seguindo a tradição católica, a própria criação, no que se coloca como reveladora de Deus, já é fruto desta graça:

Toda a benção que Deus tem dado ao homem provém da sua mera graça, generosidade ou favor; favor totalmente imerecido: o homem não tem nenhum direito à menor misericórdia divina. Foi a graça livre que formou o homem do pó da terra e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida e imprimiu na alma a imagem de Deus e pôs tudo sob seus pés. A mesma graça livre nos concede vida, respiração e tudo mais, pois não há nada que somos ou temos ou fazemos que não provenha da mão de Deus<sup>244</sup>.

A graça que cria e nos mantém vivo é também a graça que viabiliza a Nova Criação; pois a salvação é um dom de Deus, possível através da graça que sempre se antecipa a qualquer iniciativa humana, possibilitando-a. “Wesley invocou a preveniência da graça para afirmar que todo ato saudável do homem, ou virtude, dede a primeira expressão de fé, até o mais alto nível de santificação é fundamentado prioritariamente no poder dado pela graça de Deus”<sup>245</sup>. A graça de Deus em Wesley estará sempre conjugada com o amor de Deus, no seu propósito de restabelecer o relacionamento com o ser humano e viabilizar a redenção da criação. O restabelecimento desta relação contará com uma resposta humana, pois em Wesley haverá sempre uma tensão entre o fato de que sem a graça de Deus, não pode haver salvação e por outro lado, sem a participação do homem, ainda que viabilizada pela graça preveniente, a graça não cumpre seus efeitos. É o que Maddox chamará de Graça Responsável (Responsible Grace)<sup>246</sup> e T. Runyon de sinergia:

Para que a humanidade se torne diferente do que é hoje, em suas tentativas ávidas e gananciosas de produzir a própria segurança, são necessários recursos transcendentais, parceria e participação no Espírito divino; a *sinergia(...)*, que é uma parceria na qual o Criador instrui, infunde e inspira a criatura com aquele objetivo original da existência humana. Não há futuro sem essa aliança com o Criador e Pai de todo ser vivo. Não há qualquer restauração da verdadeira imagem sem o Deus que ela retrata<sup>247</sup>.

<sup>243</sup> T. RUNYON. *A Nova Criação – A teologia de João Wesley Hoje*. P.21.

<sup>244</sup> J. WESLEY. *A salvação pela fé*. Sermão :1: 1. Cf *Sermões*. Tradução de Ducan Alexander Reily com a colaboração de Israel Belo de Azevedo. São Paulo: Imprensa Metodista, 1994, p. 45.

<sup>245</sup> R. L MADDOX. *Responsible Grace. John Wesley’s Pratical Theology*. P. 84.

<sup>246</sup> R. L MADDOX. *Responsible Grace. John Wesley’s Pratical Theology*. P. 19

<sup>247</sup> T. RUNYON. *A Nova Criação – A teologia de João Wesley Hoje*. P.35.

Wesley entende que o ser humano foi criado livre, como já mencionamos, e portanto não pode aceitar um conceito de graça irresistível, presente na teologia calvinista. A graça liberta nossa liberdade, e nos habilita à responder ao amor de Deus revelado desde o início dos tempos, e plenificada através de Jesus Cristo, mas ela nunca será coercitiva, pois isto negaria a própria revelação de Deus e a natureza do ser humano por Ele criado. “Privar o homem da liberdade não é nem a natureza da graça de Deus nem a natureza do seu amor”<sup>248</sup>. A graça no entanto auxiliará o ser humano a avançar no caminho da sua salvação e na consequente restauração da criação. Esta graça em Wesley se manifestará de forma preveniente, justificadora e transformadora ou santificadora. Como não é possível detalhar toda a compreensão de Wesley a respeito de cada um destes atributos da graça de Deus, quero apenas mencionar brevemente, o conceito e o resultado desta graça na vida do ser humano, viabilizando a nova criação.

A **graça preveniente**, como mencionamos, é aquela que está mais relacionada com o caráter universal e abrangente da Revelação de Deus, perceptível na criação e acessível a toda humanidade, independente de que se tenha consciência desta graça. É uma expressão da iniciativa divina em direção à humanidade, capacitando-a a responder responsabilmente à esta graça; caso contrário, continuaríamos cegos e incapazes de voltar-nos para Deus. Falando a respeito da graça preveniente, Wesley argumenta:

Todos os homens têm de certo modo, em maior ou menor grau, esta graça, que não depende da iniciativa humana. Toda pessoa, tem, cedo ou tarde, bons desejos, embora em geral os reprimam, antes que possam extirpar a raiz profunda do pecado, ou produzir algum fruto bom. Todos têm em alguma medida aquela luz, alguns somente fracos raios, e que, cedo ou tarde, mais ou menos, ilumina a todo o homem que vem ao mundo<sup>249</sup>.

A graça é acessível a todos, não como um ato estanque, mas como um processo, em que Deus se revela, através do seu Espírito, sensibilizando o ser humano para a realidade e propósitos de Deus. Esta graça, como já dissemos, pode ser resistida, não é imposta a quem quer que seja. Ela “traz o primeiro estágio de um despertar dos sentidos espirituais, e com ele a possibilidade do

<sup>248</sup> T. RUNYON. *A Nova Criação – A teologia de João Wesley Hoje*. P. 40.

<sup>249</sup> J. WESLEY. *Desenvolvendo nossa própria salvação*. Sermões: 85:III:4 cf. C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). *Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português*.

genuíno conhecimento de Deus”<sup>250</sup>, que só se dará plenamente, através de Jesus Cristo. A revelação de Deus e sua salvação se dão de forma trinitária. O amor de Deus em sua graça alcança toda a humanidade através do Espírito, mesmo onde Cristo ainda não foi anunciado, sem que com isto o conhecimento de Cristo seja dispensável, pois Cristo é quem revela Deus ao mundo, e é nesta revelação que o testemunho do Espírito está fundamentado, além do fato de que “o benefício da morte de Cristo estende-se não apenas aos que têm o conhecimento preciso da sua morte e sofrimentos, mas também aos que estão inevitavelmente excluídos deste conhecimento”<sup>251</sup>.

A segunda e importante expressão da graça é o que tradicionalmente se chamou de **graça justificadora**. “A justificação é o modo como Deus (...) realinha a humanidade, restaurando-nos ao relacionamento para o qual fomos criados”<sup>252</sup>; possível apenas pela revelação de Jesus Cristo e pelo perdão por Ele provido com sua morte e ressurreição. A justificação mediante a fé dá início ao processo de regeneração do ser humano e a partir dele, de toda a criação. Este é um capítulo importante na soteriologia de J. Wesley, no que faz contato com as diversas tradições cristãs que tem acesso, a partir tanto de sua herança anglicana e por ela à tradição católica, tanto oriental, como ocidental, bem como, a apropriação e/ou rejeição de categorias da tradição luterana, via pietismo, e/ou calvinista. A soteriologia de J. Wesley acabará por se constituir um tecido teológico, abrangente e carregado de tensões, no que, seguindo seu modo de fazer teologia, tenta harmonizar diferentes perspectivas, dando acento àquelas com que mais se identifica.

Randy L. Maddox, em sua obra *Responsible Grace*, já citada nesta dissertação dedica três capítulos<sup>253</sup> para discutir o tema, que brevemente mencionarei. Maddox inicia sua argumentação assumindo que o enfoque da cristologia de J. Wesley estará mais assentado no trabalho de Cristo, como Salvador, não dando ênfase, portanto, ao tema da Encarnação, como o fez a

<sup>250</sup> T. RUNYON. *A Nova Criação – A teologia de João Wesley Hoje*. P. 45.

<sup>251</sup> J. WESLEY. *A letter to a person lately joined with the people called Quakers*. In: *The Works of John Wesley*. M. A. Ed. Thomas Jackson. 3<sup>rd</sup> ed. 14 vols. London: Wesley Methodist Book Room, 1872, often reprinted. Cf T. RUNYON. *A Nova Criação – A teologia de João Wesley Hoje*. P. 50.

<sup>252</sup> T. RUNYON. *A Nova Criação – A teologia de João Wesley Hoje*. P. 58.

<sup>253</sup> Cf. R. L. MADDOX. *Responsible Grace. John Wesley’s Practical Theology*. P.94-191.

tradição oriental. Como mencionamos anteriormente, a motivação original da teologia de Wesley é o caminho da salvação, e é na tentativa de responder à esta questão fundamental que desenvolverá sua cristologia. Sob este pressuposto, especialmente após a aproximação com o luteranismo morávio, Wesley terá de revisitar as diversas ênfases a respeito da obra de Cristo, a fim de desenvolver aquela que seria sua a ênfase no significado da obra de Cristo.

A primeira tradição que Wesley precisa lidar é com aquela que afirmava que a morte de Cristo se deu para “Divina Satisfação”<sup>254</sup>; isto é, a desonra eterna feita à Deus por ocasião do pecado, só poderia ser reparada com uma honra feita a Deus na mesma proporção; possível somente através da morte de Cristo. Esta reparação histórica garantiria não somente a satisfação de Deus, mas o equilíbrio do Cosmos e de toda a criação, perdido com a ruptura ocasionada pelo pecado. Na mesma linha de raciocínio, com ênfase diferenciada, segue a ênfase sobre A “Satisfação da Culpa”<sup>255</sup> (Penalty Satisfaction); que assumiu que a morte de Cristo é a única possibilidade de atendimento da justiça divina. O ser humano seria incapaz de atender as exigências da justiça divina. Só Cristo o pode fazê-lo. A terceira vertente advinda não do Catolicismo, mas da Reforma, especialmente da tradição de Lutero, é a teologia da “Substituição”<sup>256</sup>. Segundo esta vertente Cristo teria morrido em substituição aos seres humanos, pecadores e mercedores do castigo eterno. A salvação do ser humano acontece estritamente e plenamente pelo sacrifício de Cristo. Outra abordagem com que Wesley estabeleceu contato é aquela defendida também por Abelardo, em que a morte Cristo não se destinaria a atender um Deus ofendido, mas a resgatar o ser humano rebelado. O sacrifício de Cristo foi uma demonstração do amor e do perdão de Deus para com a humanidade, num esforço de remover o medo e o afastamento que o homem desenvolveu de Deus, em consequência do pecado.

Segundo Maddox<sup>257</sup>, nos diversos estágios do desenvolvimento de sua teologia, J. Wesley lidará com todas estas perspectivas, e desenvolverá sua teologia da justificação a partir do prisma da graça; que se estabelece pelos méritos de Jesus Cristo, mas que remonta à Criação do mundo, numa perspectiva

<sup>254</sup> R. L MADDOX. *Responsible Grace. John Wesley’s Practical Theology*. P.102.

<sup>255</sup> R. L MADDOX. *Responsible Grace. John Wesley’s Practical Theology*. P. 102.

<sup>256</sup> R. L MADDOX. *Responsible Grace. John Wesley’s Practical Theology*. P. 103.

<sup>257</sup> R. L MADDOX. *Responsible Grace. John Wesley’s Practical Theology*. P. 103.

cristológica, mas, sobretudo trinitária. No que diz respeito ao caráter restrito do significado da expiação, Wesley tentará conciliar por um lado a necessidade de atendimento da justiça de Deus, possível somente através do sacrifício de Cristo, e impossível aos homens, por outro lado agregará a ideia de que a justiça de Deus, não poder ser desassociada do seu amor. O amor de Deus revelado desde a criação é demonstrado de forma radical na morte de Cristo, no propósito de restabelecer o relacionamento com a humanidade e restaurá-la; e ao fazer isto, colocou-se como representante do perdão e do amor restaurador de Deus.

Em outras palavras, o ponto central que Wesley consistentemente quer trazer a respeito do significado de Cristo é que não há nenhuma razão para temermos que a culpa dos nossos pecados crie obstáculo para a renovação do nosso relacionamento com Deus. Cristo é Iniciativa perdoadora da responsável graça de Deus. Se respondermos à este amor perdoador e permitirmos profundo acesso da Presença de Deus em nossas vidas, seremos libertos do cativeiro do pecado e o processo de transformação para plenitude de Deus começará.<sup>258</sup>

Diferentemente da perspectiva luterana o sacrifício de Cristo não representa a totalidade da obra de Cristo em relação à humanidade. Wesley se apropriará da fórmula tradicional da Igreja Ocidental, onde Cristo é entendido como Profeta, Sacerdote e Rei. A ação de Cristo como Sacerdote passa pela sua morte, mas vai para além dela, seu caráter mediador da nossa relação com Deus é permanente e contínuo, tanto na intercessão ao Pai, como na Revelação do Pai à humanidade. Ele não só possibilitou o reestabelecimento desta relação, como a atualiza, mantendo-nos vinculados a Deus. Através do caráter de Profeta, Jesus Cristo restaura em nós o cuidado pela Lei de Deus, já que Ele é o cumprimento da Lei, advertindo-nos a respeito do pecado, guiando-nos à restauração da semelhança de Deus em nós. Como Rei Ele guia todos aqueles que foram comprados pelo seu sangue, restaurando a imagem distorcida pelo pecado, até que se estabeleça o Reino de Deus entre os homens. “Nós recebemos o perdão através de Cristo o Sacerdote, a imagem moral pretendida por Deus, através de Cristo o Profeta, e somos guiados pelo caminho desta restauração por meio de Cristo o Rei”<sup>259</sup>; tudo isto só é possível no entanto, através da Presença do Espírito Santo que desperta nossos sentidos espirituais, como mencionado anteriormente, para a realidade da Revelação de Deus em Jesus Cristo.

<sup>258</sup> R. L MADDOX. *Responsible Grace. John Wesley's Practical Theology*. P. 109.

<sup>259</sup> R. L MADDOX. *Responsible Grace. John Wesley's Practical Theology*. P. 119.

O Espírito Santo ocupa lugar decisivo na soteriologia trinitária de Wesley:

Creio que o infinito e eterno Espírito de Deus, igual ao Pai e ao Filho, não apenas tem perfeita santidade em si, e opera toda santidade em nós: ilumina nossa mente; corrige nossos desejos e sentimentos e renova nossa natureza; une nossa pessoa à pessoa de Cristo, assegurando assim nossa adoção como filhos; guia nossas ações, e purifica e santifica nossas almas e corpos para que o nosso gozo em Deus seja completo e eterno<sup>260</sup>.

O Espírito Santo é visto por Wesley como aquele que age mesmo antes que o ser humano tenha conhecimento da existência de Deus, através da graça preveniente, mas é Ele também que possibilita a união do homem com Cristo, e após isto, ele é quem dá a segurança da salvação, testificando com nosso espírito que somos filhos de Deus, e gerando em nós o caráter de Cristo, num constante relacionamento com Deus. Os limites desta dissertação não me permitem aprofundar na pneumatologia wesleyana, bastando mencionar o lugar importante que o Espírito Santo exerce em sua compreensão da salvação, como precursor, inspirador, testificador da adoção de filhos<sup>261</sup>, protagonista em nossa santificação, bem como aquele que dá os dons à Igreja, para a correta participação na missão de Deus ao mundo. Segundo Maddox, o propósito de Wesley era garantir aos seguidores do metodismo um balanço trinitário:

(1) reverencia ao Deus de amor e ao propósito de Deus/Pai para a vida humana, (02) gratidão pela imerecida e divina iniciativa em Cristo que nos liberta da culpa e da escravidão dos nossos pecados, e (3) resposta à presença do Espírito Santo que nos dá poder para recuperar a divina imagem em nossas vidas<sup>262</sup>.

A graça justificadora, portanto, é aquela por meio da qual, toda culpa do pecado é removida, permitindo que nasçamos para Deus, e portanto sejamos regenerados para sermos conformes a imagem do seu Filho, não de forma instantânea, mas gradual, e isto através do que Wesley chamará de **graça santificadora**. “Se a justificação refere-se, primeiramente, ao que Deus faz por

<sup>260</sup> J. WESLEY. **Carta a um católico romano, 8. In: J. L. GONZALES. Obras de Wesley. Tratados Teológicos. Tomo VIII.** Tennessee: Providence House Publishers, 1998, p. 172.

<sup>261</sup> A doutrina do Testemunho Interno do Espírito, por um lado confirmava o caráter experimental da teologia de J. Wesley, já mencionado nesta dissertação; por outro lado mostrava, que mesmo sem a ideia de eleição presente na teologia calvinista, era possível ao cristão ter segurança de salvação, e isto não baseado em qualquer obra exterior, embora elas constituíam evidências externas desta restauração interna. A segurança vinha do testemunho interno do Espírito. A segurança da salvação, como a própria salvação, era obra de Deus na vida do ser humano. Cf T. RUNYON. **A Nova Criação – A teologia de João Wesley Hoje.** P. 78-92.

<sup>262</sup> R. L MADDOX. **Responsible Grace. John Wesley's Practical Theology.** P. 140.

nós em Cristo, a conversão, no sentido exato da palavra, pode ser vista como fundamentalmente como a obra transformadora de Deus em nós por meio do Espírito<sup>263</sup>. Conversão aqui não é a experiência de reconhecer a Cristo como Salvador, mas um processo gradual, onde, por meio do Espírito somos continuamente convertidos para a vontade de Deus. O processo de salvação em Wesley passa portanto, pela graça preveniente, que numa metáfora usada por ele é a varanda da casa, pela graça justificadora, que é a seu ver a porta da casa, e pela graça santificadora que é o interior da casa.

A teologia da santificação assumiu um lugar decisivo na teologia e prática do metodismo primitivo, e representou uma síntese do processo de amadurecimento desta teologia. Pois a santidade, não era, como se cogitou na primeira fase da teologia de Wesley uma condição para salvação, nem mesmo uma credencial de eleição, como apregoavam os adeptos da doutrina da predestinação; era antes o resultado do despertar dos sentidos espirituais, e parte do amplo processo de salvação, que incluía a restauração de toda a criação numa Nova Criação.

A santificação é, portanto, a restauração da criatura decaída àquela existência em comunhão com o Criador e àquela vida como mordomo fiel, para as quais a humanidade foi feita. É santidade crescente, isto é, vida cada vez mais saudável e plena por meio da comunhão com Deus e com os outros<sup>264</sup>.

Diante da necessidade de concluir a reflexão deste tema, sem contudo esgotá-lo, passo a apresentar algumas das convicções de Wesley sobre este grande plano de salvação, contidas no sermão *A nova criação*<sup>265</sup>. No sermão, baseado em Ap. 21.5, Wesley elenca sua fé de que a Salvação inclui toda a criação. A seu ver a restauração promovida por Deus trará equilíbrio de novo à Terra e ao Cosmos.

Uma diferença considerável haverá, sem dúvida, no céu estrelado, quando ele for recriado: não haverá estrelas em chamas nem cometas. Quer esses orbes horrendos e excêntricos sejam planetas mal formados, em estado caótico ( eu falo na suposição da pluralidade dos mundos), ou tenham sido

<sup>263</sup> T. RUNYON. *A Nova Criação – A teologia de João Wesley Hoje*. P. 77.

<sup>264</sup> T. RUNYON. *A Nova Criação – A teologia de João Wesley Hoje*. P. 109.

<sup>265</sup> J. WESLEY. *Desenvolvendo nossa própria salvação*. Sermões: 64 cf C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). **Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português.**

submetidos a sua conflagração geral, eles certamente não terão lugar no novo céu, onde tudo estará em ordem e harmonia<sup>266</sup>.

Mais do que a restauração do planeta Terra, a restauração é cósmica. Voltando-se para a realidade do mundo em que vivemos, ele crê que a nova criação mudará o hábito dos animais, não sendo mais necessária a morte para a sobrevivência; e a vida na Terra será um paraíso ainda melhor do que o estabelecido no princípio de todas as coisas. Tudo isto, no entanto, só é possível a partir da restauração da humanidade, segundo ele, a mais gloriosa de todas as mudanças, até porque, como verificamos anteriormente, é através da salvação da humanidade, que toda a criação é redimida, numa Nova Criação:

Esses tinham caído, em muitos aspectos, de uma grande altura para a mais baixa profundidade, relativamente a qualquer outra parte da criação. Mas eles “*ouvirão uma grande voz vinda do céu, dizendo: Eis o tabernáculo de Deus com os homens. Deus habitará com eles. Eles serão povos de Deus, e Deus mesmo estará com ele*”. Consequentemente, surgirá um estado puro de santidade e felicidade, muito superior ao que Adão desfrutou no paraíso. Com quanta beleza e afeto é isso descrito pelo apóstolo: “*E lhes enxugará dos olhos toda lágrima, e a morte já não existirá, já não haverá luto, nem pranto, nem dor, porque as primeiras coisas passaram*”(Ap. 21.3-4). Como não haverá mais morte, e nenhuma dor ou enfermidade que leve a isto; como não haverá mais pelo que se afligir ou se separar dos amigos; então, não haverá mais tristeza ou choro. Mais do que isto, haverá uma libertação maior do que tudo isto; pois não mais existirá pecado. E para coroar tudo, haverá uma união profunda, íntima e ininterrupta com Deus, uma comunhão constante com o Pai e seu Filho Jesus Cristo, por meio do Espírito; um desfrutar contínuo do Deus Triuno, e de todas as criaturas nele!<sup>267</sup>

Se a motivação originária da teologia de J. Wesley foi o caminho da salvação, baseada especialmente em suas angústias pessoais, e no seu contato com a sua religiosidade familiar. O desenvolvimento de sua soteriologia constará em primeiro lugar de um amplo diálogo com as correntes teológicas em curso no seu tempo; tanto aquelas de base católica, advindas de sua tradição anglicana, como aquelas provenientes da Reforma. A consequência foi o desenvolvimento de uma soteriologia que guarda tensões e dinamismo, uma vez que foge ao dogmatismo e situa a salvação não num ato estanque, mas na eterna relação de Deus com a

<sup>266</sup> J. WESLEY. **Desenvolvendo nossa própria salvação**. Sermões: 64: 8 cf C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). **Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português.**

<sup>267</sup> J. WESLEY. **Desenvolvendo nossa própria salvação**. Sermões: 64:18 cf C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). **Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português.**

humanidade. Ao perceber a Criação como parte da auto-revelação de Deus, foge do humanismo crescente, e nega o antropocentrismo latente em seu tempo. O homem tem um lugar privilegiado diante das demais criaturas, mas este lugar não é mérito seu; não é pela razão, pois para Wesley, os animais também a tem, ainda que em nível inferior. O poder que o homem tem, tem para servir, a Deus, ao próximo e à criação, como mordomos.

### c) O lugar das Escrituras na teologia de John Wesley

No início deste capítulo, mencionei que o papel que Wesley deu às Escrituras é fundamental ao desenvolvimento da sua teologia. Tornou-se um lugar comum citar o trecho da introdução à primeira edição dos sermões, em 1746, quando afirma que Deus havia apontado o caminho do céu, escrevendo o roteiro num livro e exclama: “Oh! Dá-me este livro! A qualquer preço, dá-me o livro de Deus! Eu o possuo: nele há conhecimento suficiente para mim. Que seja eu *homo unius libri*”<sup>268</sup>. Wesley sustentará ao longo de toda a sua produção teológica que as Escrituras contêm tudo o que é necessário para a salvação; o que não o impedirá de desenvolver uma forma particular de relacionar-se com as mesmas, que a meu ver, é fruto do seu contato com a realidade em que está inserido.

Ao afirmar-se como homem de um só livro, Wesley postula um pressuposto fundamental para sua teologia: as Escrituras são o crivo de autenticidade para toda a verdade. Toda sabedoria humana e toda literatura só ganham relevância teológica desde que possam ser confirmadas pelas Escrituras. Elas apontam o caminho para o céu e mais do que isto, a Bíblia é o livro de Deus, daí a primeira razão para ter as Escrituras como fonte de autoridade. Na concepção de Wesley, “a Bíblia é uma transmissão verdadeira e confiável do que Deus quis dizer, porque, em última instância, Deus é o autor das Escrituras”<sup>269</sup>; pois seus escritores foram divinamente inspirados:

Na linguagem dos escritos sagrados, nós podemos observar a maior profundidade, em conjunto com a maior simplicidade. Todas as elegâncias das composições humanas nada são em relação a eles: Deus fala, não como um homem, mas como Deus. Seus pensamentos são muito profundos, e daí que suas palavras serem de inexaurível virtude. E a linguagem dos seus mensageiros, também são de alto nível,

<sup>268</sup> J. WESLEY. **Introdução aos Sermões**: 5. Tradução de Ducan Alexander Reily com a colaboração de Israel Belo de Azevedo. São Paulo: Imprensa Metodista, 1994, p.17

<sup>269</sup> W. S. GUNTER, S. J. JONES, T. A. CAMPBELL, R.L. MILES, R.L. MADDOX. **Wesley and the Quadrilateral. Renewing the Conversation**. Nashville: Abington Press, 1997, p.50.

porque as palavras dadas a eles são respostas exatas da impressão feita em suas mentes<sup>270</sup>.

As Escrituras são de autoria de Deus, porque inspiração em Wesley, a partir da categoria empirista que usa, significa que o Espírito Santo é quem gerou as impressões da sua vontade na mente dos escritores. Os escritos não são ideias sujeitas as distorções ou influências que a mente humana possam sofrer. Ainda que se trate de um livro de fé, ao usar o termo *impressão*, ele quer colocar as Sagradas Escrituras acima da categoria da crença, fugindo portanto da relativização proposta por David Hume, já citado nesta dissertação. A Bíblia é, portanto, a fala de Deus, daí sua autoridade central e decisiva para qualquer assunto da fé.

A consequência natural deste primeiro pressuposto, é que a Escritura é também infalível e, portanto, portadora de uma inquestionável verdade. A evidência desta premissa em Wesley é que as Escrituras são usadas em varias ocasiões para rebater opositores. “A pessoa, a Igreja, a sociedade devem-se conformar aos princípios, doutrinas e a vontade de Deus expressas na Bíblia”<sup>271</sup>. Infalibilidade aqui deve ser entendida dentro de um critério de autoridade, que não poder ser comprometida, mesmo assumindo a existência de erros periféricos, ou relatos históricos incongruentes, apesar de que mesmo crendo na infalibilidade, ele “nunca assumiu o projeto acadêmico de formular uma defesa extensa desse ponto”<sup>272</sup>. Esta postura não pode ser confundida com fundamentalismo ou superficialidade bíblica, ao contrário, afirmar a autoridade central das Escrituras, fez de Wesley um estudioso das Escrituras num relacionamento constante com outras fontes de verdade, todas submetidas à primeira, como temos visto ao longo deste capítulo.

A tradução da Bíblia em uso na Igreja Anglicana do seu tempo era a *King James Version*. Mas a leitura bíblica de Wesley não se limitava a esta versão,

<sup>270</sup> J. WESLEY. **Explanatory Notes Upon the New Testament**. London: William Bowyer, 1755; many later editions. Cf W. S. GUNTER, S. J. JONES, T. A. CAMPBELL, R.L. MILES, R.L. MADDOX. **Wesley and the Quadrilateral. Renewing the Conversation**. Nashville: Abington Press, 1997, p.50.

<sup>271</sup> R. S. JOSGRIBERG. **Teologia e Bíblia em João Wesley**. In: J. C. SOUZA, R.S JOSGRILBERG, T.M. SIQUEIRA. **Wesley**. São Paulo: CEDI, EDITEO, 1991, P.36.

<sup>272</sup> R. L. MADDOX. **Luz para o “Caminho da Salvação”: John Wesley e a Bíblia**. In: H. RENDERS, J.C. SOUZA (orgs). **Teologia Wesleyana, Latino-americana e global. Uma homenagem a Rui de Souza Josgrilberg**. S.B.C: Editeo, 2011, p. 77.

usava outras versões disponíveis em seu tempo, e mais do que isto “preferia os textos originais hebraicos e gregos da Bíblia a qualquer tradução”<sup>273</sup>.

Wesley exercitou, não somente a leitura do texto bíblico na língua original, como usava da ferramenta exegética de comparar variantes dos textos originais, tudo em busca da correta interpretação do livro de Deus. “Um dos assuntos que recebiam uma atenção acadêmica significativa nos dias de Wesley era a crítica textual, particularmente do Novo Testamento”<sup>274</sup>. Não é por acaso que Wesley escreveu suas Notas do Novo Testamento (incluindo uma tradução própria do NT), de punho das ferramentas mais significativas do seu tempo para interpretação das Escrituras; e por isto produziu um texto que diferia da KJV em mais de 12 mil casos, sendo que muitas, “refletiam decisões em termos de crítica textual que são até hoje padrão na pesquisa bíblica”<sup>275</sup>. O professor Tércio M. Siqueira, em seu artigo *João Wesley e a interpretação da Bíblia*<sup>276</sup>, demonstra como ele se posicionou de forma crítica em relação à interpretação das Escrituras, colocando-o como alguém que estava atento aos métodos exegéticos disponíveis em seu tempo<sup>277</sup>.

Uma abordagem presente no modo wesleyano de interpretar as Escrituras era ler a Bíblia a partir dela mesma, em comparação com outras porções da própria Escritura, e com isso pretendendo, como afirmava o próprio Wesley, conferir coisas espirituais, com espirituais, sempre em dependência do Espírito Santo, pois aquele que inspirou os escritores, é que também dá aos leitores condições de interpretá-la. Segundo Siqueira, este método deriva de John Wilson,

<sup>273</sup> R. L. MADDOX. **Luz para o “Caminho da Salvação”: John Wesley e a Bíblia.** In: H. RENDERS, J.C. SOUZA (orgs). **Teologia Wesleyana, Latino-americana e global. Uma homenagem a Rui de Souza Josgrilberg.** P. 73.

<sup>274</sup> R. L. MADDOX. **Luz para o “Caminho da Salvação”: John Wesley e a Bíblia.** In: H. RENDERS, J.C. SOUZA (orgs). **Teologia Wesleyana, Latino-americana e global. Uma homenagem a Rui de Souza Josgrilberg.** P. 74.

<sup>275</sup> R. L. MADDOX. **Luz para o “Caminho da Salvação”: John Wesley e a Bíblia.** In: H. RENDERS, J.C. SOUZA (orgs). **Teologia Wesleyana, Latino-americana e global. Uma homenagem a Rui de Souza Josgrilberg.** P. 74.

<sup>276</sup> T. M. SIQUEIRA. **João Wesley e a interpretação da Bíblia.** In: J. C. SOUZA, R.S JOSGRILBERG, T.M. SIQUEIRA. **Wesley.** São Paulo: CEDI, EDITEO, 1991, P.39-48.

<sup>277</sup> O século XVII assiste um debate com respeito a interpretação das Escrituras. De um lado a tradição Católica, dando importância equivalente à Tradição da Igreja, como fonte de autoridade, e de outro lado os protestantes, que colocavam todo o assento sobre as Escrituras, como única regra de fé e prática. Wesley seguirá na via média anglicana, assumindo a centralidade da Escritura, sem contudo desprezar a tradição e a razão para a interpretação das mesma. Como vimos ao longo deste capítulo, Wesley não só contou com a tradição e com a razão, bem como incluiu a experiência e a criação como fontes da verdade, e como auxiliares na interpretação das Escrituras.

apresentado em 1678 e que tinha como premissa que “a Escritura Sagrada é por si só a verdadeira intérprete”<sup>278</sup>.

O esquema de Wesley, a partir deste pressuposto, seguia regras claramente definidas para a correta interpretação. A primeira delas era tratar a Bíblia como um conjunto coeso, no qual Antigo e Novo Testamento são interdependentes e igualmente importantes para a salvação. Em segundo lugar, defendia, na esteira dos reformadores, que o sentido literal do texto é o que deve ser primeiramente buscado; localizando-o em seu contexto literário, para melhor compreensão do mesmo, como orientava Wesley: “A regra geral na interpretação das Escrituras é esta: Aceite o sentido literal de cada texto, se não é contrário a alguns outros textos. No caso de textos obscuros, se interpreta com ajuda daqueles que falam com mais clareza”<sup>279</sup>. O critério final, neste esquema de interpretação era a busca de auxílio com leitores mais experientes, incluindo a leitura dos pais da Igreja, presentes em vários textos de Wesley, sinal de clareza de que o seu ou qualquer outro esquema de interpretação bíblica não se basta, uma vez que somos criaturas finitas, diante da revelação do Deus infinito e transcendente. Um trecho do prefácio aos seus sermões ilustra bem seu modo de ler a Bíblia:

Aqui estou, então, longe dos caminhos movimentados dos homens. Estou sentado sozinho; só Deus está presente. Em sua presença, abro, leio esse livro, para o fim de achar o caminho dos céus. Há alguma dúvida acerca do significado do que leio? Alguma coisa parece obscura e de difícil compreensão? Elevo meu coração para o Pai das luzes: Senhor – não é palavra tua? – “se alguém tem necessidade de sabedoria, peça a Deus”. Tu a dás “liberalmente e sem recriminações”. (...) Então, busco e pondero passagens paralela da Escritura, “conferindo coisas espirituais com espirituais”. (...) Se alguma dúvida ainda permanece, consulto os que são experimentados nas coisas de Deus e, depois, os escritos pelos quais, mesmo mortos, ainda falam. Aquilo que assim aprendo, assim ensino<sup>280</sup>.

A citação acima revela, não apenas o esquema de leitura bíblica até aqui descrito, mas realça a relação das Escrituras Sagradas com outras fontes de autoridade, submetidas a elas, mas complementares na sua interpretação. Em

<sup>278</sup> F. HANS W.. *The eclipse of biblical narrative – a study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics*. New Haven and London: Yale University Press, 1974, p. 19 apud T. M. SIQUEIRA. *João Wesley e a interpretação da Bíblia*. In: J. C. SOUZA, R.S JOSGRILBERG, T.M. SIQUEIRA. *Wesley*. São Paulo: CEDI, EDITEO, 1991, P. 42.

<sup>279</sup> J. WESLEY. *A Samuel Furlly*. In: J. L. GONZALES. *Obras de Wesley. Cartas. Tomo XIII*. Tennessee: Providence House Publishers, 1998, p. 281.

<sup>280</sup> J. WESLEY. *Introdução aos Sermões*: 5. Tradução de Ducan Alexander Reily com a colaboração de Israel Belo de Azevedo. São Paulo: Imprensa Metodista, 1994, p.17

Wesley, as sagradas Escrituras são lidas em conjunto com a experiência, com a tradição, com a criação e com a razão.

O ato de ler a Bíblia, por si só já é uma experiência<sup>281</sup> com Deus, pois somente através da inspiração que vem dele, através do Espírito, possibilitando ao leitor a correta compreensão do texto. As Escrituras abrem o caminho para a experiência autêntica de Deus que auxiliam na compreensão das Escrituras: “A Escritura provê uma plataforma onde a experiência pode ser construída e o significado através do qual a experiência é interpretada”<sup>282</sup>. E isto se aplica não apenas na elaboração doutrinária, mas no próprio testemunho pessoal da Experiência, que uma vez confirmada pela Escritura, sai do caráter individual e adquire proporções comunitárias, tornando-se experiência de todo o povo de Deus.

O conhecimento de Deus, em Wesley é vivencial e experimental, como já verificamos, a interpretação das Escrituras, por si só, já constitui uma experiência, cujas evidências se demonstram nos frutos externos. A experiência pessoal e comunitária, por sua vez corrobora e confirma o testemunho das Escrituras, sempre numa relação de submissão à primeira, única regra de fé e prática dos Cristãos, mas também de interdependência, e nisto reconhecemos uma característica importante da interpretação bíblica em Wesley. O mesmo se aplica para a tradição e para a criação.

A respeito da tradição, Wesley segue a Igreja Anglicana no que considera como tradição apenas os primeiros séculos da era cristã. A influência dos Pais da Igreja especialmente os Orientais é visível por toda a obra de Wesley, e para ele, mesmo mortos, ainda falam. A fixação anglicana nos primeiros séculos não foi empecilho para que Wesley participasse dos debates provindos da Reforma Protestante, e da tradição Católica Medieval. Mas a sua ênfase nos Pais da Igreja, advinda do assentimento de que a tradição cristã por eles representada também é acessória e complementar na leitura e interpretação das Escrituras, e segundo ele, evitava a adesão a erros perigosos em evidência no seu tempo.

Se por um lado a fixação dos primeiros três séculos como representantes da tradição da Igreja representa um alinhamento da Igreja da Inglaterra com a

<sup>281</sup> Experiência aqui deve ser entendida no sentido amplo já demonstrado nesta dissertação.

<sup>282</sup> T. J. CRUTCHER. *The Crucible of Life. The role of experience in John Wesley's Theological Method*. Lexington: Emeth Press, 2010, p. 99.

Reforma Protestante, em clara rejeição à chamada Idade Média, por outro lado, na apropriação que Wesley faz desta tradição, ele se coloca como autônomo também em Relação à Reforma Protestante. Como vimos, Wesley assume a ideia da *via media* da Igreja Anglicana, a quem deve fidelidade, e faz teologia e interpreta as Escrituras em diálogo com os temas que brotam da efervescência religiosa em curso no seu século, e outras iniciada antes dele, como verificamos; mantendo-se livre para pensar e deixar pensar, e afirmando que a tradição que se deve estar atento, é a tradição da Igreja Anglicana, e a tradição da Igreja Cristã, representada pelos pais Apostólicos. Veja uma de suas referências aos escritos dos Pais da Igreja: “Nós conseqüentemente temos de nos voltar para os seus escritos, embora não tenham a mesma autoridade das Sagradas Escrituras (...), contudo merecem muito maior respeito do que quaisquer outras obras escritas desde então”<sup>283</sup>. Para Wesley, pelo fato de representarem uma geração de genuínos cristãos, seus escritos e sua interpretação das Escrituras é praticamente livre de erros, embora, seus escritos não tenham a mesma autoridade da Bíblia são auxiliares na interpretação da mesma.

A Criação é a terceira companheira na leitura das Escrituras, já mencionada nesta dissertação, cuja relevância foi realçada neste mesmo capítulo, restando apenas mencionar o fato de que a leitura da Bíblia em interdependência com a Criação é resultado do contato que estabeleceu com a filosofia natural, citada no primeiro capítulo desta dissertação, e revela uma tendência de dialogar com esta filosofia, reconhecendo o valor da Criação e da Natureza, mas reafirmando a providência de Deus em criá-la e seu propósito de restaurá-la.

A quarta fonte de autoridade para a leitura e interpretação das Escrituras é a Razão. Como já observamos até aqui, Wesley não só nasce dentro do contexto da modernidade em consolidação tanto na Europa como na Inglaterra, como dialoga com esta modernidade que o alcança. As diversas sucessões no trono inglês e a necessidade de estabelecer uma Igreja unificada, fez com que a Igreja Anglicana, durante o reinado de Elizabeth optasse pela via média, caminho achado para dialogar tanto com a tradição da Igreja Anglicana como com as diversas correntes

---

<sup>283</sup> J. WESLEY. **Christian Library**. <http://wesley.nnu.edu/john-wesley/a-christian-library/a-christian-library-volume-1/volume-1-the-epistles-of-the-apostolical-fathers-st-clement-st-ignatius-st-polycarp-the-martyrdoms-of-st-ignatius-and-st-polycarp/>. Consultado, no dia 20 de novembro, às 13h54min.

teológicas e filosóficas que formavam o contexto inglês deste século, já descrito nesta dissertação. A via média propunha que as Sagradas Escrituras deveriam ser lidas tanto pelas lentes da tradição, como vimos, como da razão. Wesley é herdeiro desta tradição, e é comum em seus escritos ao defender um ponto de vista, fazê-lo associando as Escrituras à Razão. Para ele um não pode ser lido sem o outro. Um texto clássico e fundamental para a compreensão do lugar da razão em sua interpretação bíblica é o Sermão 70, intitulado: *O Caso Da Razão Imparcialmente Considerado*<sup>284</sup>.

A primeira constatação que faz é que há quem deseje desassociar religião da razão, alegando que a mesma não tinha utilidade para a religião, apontando inclusive que isto era ainda mais evidente nos seus dias, numa clara reação ao racionalismo crescente. Por outro lado, reconhece também, que houve tantos que diante deste fato, foram para o outro extremo, tornando a razão pouco menor que divina, quase infalível, suficiente para guiar a humanidade à toda verdade e virtude; dispensando portanto a Igreja e os meios de graça como necessários para a virtude e a moral. Este extremo também não agrada a Wesley e propõe então uma questão: “Não há, então, algum meio termo entre esses extremos – entre subestimar e superestimar a razão? Certamente que há. Mas quem poderá indicá-lo, com o objetivo de marcar o caminho do meio”<sup>285</sup>?

A pergunta é retórica, pois apresentará a sua opinião, não antes de citar outros que já tenham tentado este caminho e cita John Locke, chamando-o de grande mestre da razão, mas conclui ao final que ele não atinge o objetivo, é uma referência apenas como alguém que se propôs a fazer esta tarefa. A partir daí, seguindo os passos da lógica aristotélica, passa ao julgamento da questão; e aplicará a lógica não apenas para estruturar a defesa da sua opinião mas para definir a própria razão:

Razão é o mesmo que entendimento. Significa uma faculdade da alma humana; aquela faculdade que se exerce em três caminhos: pela simples apreensão, pelo julgamento, e pelo discurso. A simples apreensão é meramente a concepção de uma coisa na mente; a primeira e a mais simples ação do entendimento. O julgamento é

<sup>284</sup> J. WESLEY. **O Caso Da Razão Imparcialmente Considerado**. Sermão 70 cf C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). **Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português.**

<sup>285</sup> J. WESLEY. **O Caso Da Razão Imparcialmente Considerado**. Sermão 70:5 cf C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). **Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português.**

a determinação de que as coisas, antes de serem concebidas, concordam ou diferem umas das outras. O discurso, estritamente falando, é o movimento ou progresso da mente de um julgamento a outro. A faculdade da alma que inclui essas três operações, é o que eu quero dizer aqui pelo termo razão<sup>286</sup>.

A partir deste pressuposto, passa a descrever qual é então a utilidade da razão. E reconhece: é através da razão que o ser humano se habilita para realizar as coisas mais simples e cotidianas da vida, como as mais complexas, como a medicina, por exemplo. Segundo ele, nenhum homem pensante pode duvidar que a razão presta um serviço fundamental à vida. Mas a razão não se limita, ao que hoje chamaríamos da vida secular, para Wesley ela se aplica também às coisas mais altas, referindo-se a religião:

O fundamento da religião verdadeira se situa nos oráculos de Deus. Ele está construído sobre os profetas e apóstolos, sendo o próprio Jesus Cristo a pedra angular. Agora, que excelente uso tem a razão se nós mesmos podemos entender para nós mesmos, ou explicar para outros, aqueles oráculos de vida! E sem ela, quanto seria possível entender das verdades essenciais contidas neles? (...). Não é a razão (assistida pelo Espírito Santo) que nos capacita a entender o que as Santas Escrituras declaram a respeito da existência e dos atributos de Deus? (...) É pela razão que Deus nos capacita, em alguma medida, a compreender o seu método de proceder com os filhos dos homens, a natureza de suas várias dispensações, da Antiga e da Nova aliança, da lei e do Evangelho. É por essa que entendemos (seu Espírito abrindo e iluminando os olhos de nosso entendimento) o que é o arrependimento, para não nos arrependermos dele; o que é a fé por meio da qual somos salvos; qual é a natureza e a condição da justificação; quais são os seus frutos imediatos e subsequentes. Por meio da razão, nós aprendemos o que é o novo nascimento, sem o qual não podemos entrar no reino dos céus, e o que é a santidade, sem a qual nenhum homem verá o Senhor. Pelo devido uso da razão, nós chegamos a conhecer quais são os temperamentos implicados na santidade interior e o que é ser externamente santo – santo em toda maneira de falar; em outras palavras, qual é a mente que houve em Cristo; e o que significa andar como Cristo andou<sup>287</sup>.

Neste trecho do seu sermão, fica claro, tanto o lugar central das Escrituras para o Conhecimento de Deus, como o lugar que a Razão ocupa, é através dela que as Escrituras são interpretadas, tanto para a experiência pessoal que cada um estabelece com Deus, como para transmiti-la a outros. É a razão, assistida pelo Espírito, que nos capacita para compreender a Revelação de Deus ao longo da história, discernir a economia da salvação e as bases sustentáveis nas Escrituras

<sup>286</sup> J. WESLEY. **O Caso Da Razão Imparcialmente Considerado**. Sermão 70:1:2 cf C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). **Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português**.

<sup>287</sup> J. WESLEY. **O Caso Da Razão Imparcialmente Considerado**. Sermão 70:1:6 cf C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). **Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português**.

para moldar nossos temperamentos à uma vida de Santidade. Em outras palavras, ser cristão é ser também razoável. Negar a razão é negar um dom de Deus, uma capacidade dada pelo próprio Deus, para auxiliar o ser humano na sua relação com Ele. A relação entre razão e religião em Wesley é um critério de autenticidade; pois, segundo ele, “toda religião sem a razão é falsa”<sup>288</sup>.

A razão é fundamental, mas não ilimitada; e isto também é importante para Wesley. Na continuação do seu raciocínio, no mesmo sermão ele seguirá argumentando, sobre o que a razão não pode fazer pelo ser humano. Atereime a mencioná-las: A razão não pode produzir a fé, nem mesmo dar respostas às questões últimas da vida, somente a fé, como dádiva de Deus, pode gerar a paz em meio a todas as incertezas que persistem, mesmo após todo esforço racional. A consequência natural, é que ela sozinha, também não produzirá esperança nos padrões bíblicos, pois esta deriva da fé, e de categorias que estão para além do que a razão consegue explicar. A razão não pode também produzir o amor de Deus, nem mesmo o amor ao próximo. E sem todas estas coisas, ela não pode produzir felicidade.

Em sua relação com a razão, Wesley demonstra também sua relação com a modernidade. Em primeiro lugar, não é possível negar o papel e a importância da razão. Mas razão, em sua concepção não é ontológica, mas instrumental, não é infalível nem ilimitada. Embora necessária para a verdadeira religião, não pode produzir a virtude e a moral, pois estas só são possíveis e realizáveis a partir da restauração da imagem moral da humanidade, distorcida pelo pecado e recuperável pela iniciativa graciosa de Deus. Fica claro também, a reação de Wesley a noção deísta de Deus, no desenvolvimento do seu teísmo, que é enriquecido pelo diálogo com as ciências e com a filosofia, mas que mantém a ideia de um Deus pessoal, Criador, preservador e mantenedor de todas as coisas.

As Sagradas Escrituras são a base fundamental para toda a teologia de Wesley, que herdeiro da tradição anglicana, no seu contato com o paradigma moderno, descrito no primeiro capítulo desta dissertação incluiu a experiência e a criação como eixos fundamentais no desenvolvimento de sua teologia, e isto em contato com o fluxo plural que a modernidade proporcionava; tanto no que diz

---

<sup>288</sup> J. WESLEY. *Ao Sr. Rutherford*. V. 364 cf R. W. Burtner, R. E CHILES(compiladores). *Coletânea da Teologia de João Wesley*. 2ed. P. 26.

respeito à religião e à teologia, como às ciências e a própria forma da sociedade organizar sua vida e valores. A teologia de Wesley é, portanto, uma teologia encarnada, marcada pelo advento da modernidade, e atualizadora da novidade do Evangelho para aquele momento histórico. O próximo passo desta dissertação, em sua conclusão, será perceber as consequências desta teologia encarnada.

#### 4.

### **Conclusão: contribuições da teologia de J. Wesley na sua relação com o paradigma da modernidade**

Nos capítulos anteriores discutimos primeiramente, o surgimento e consolidação do paradigma da modernidade, na Europa Ocidental e especificamente no contexto da Inglaterra, solo de onde nasce e se desenvolve a teologia de J. Wesley. A necessidade de fazer esta constatação, que já parece óbvia na realidade acadêmica do século XXI é situar a teologia de Wesley no seu contexto vivencial, já que a teologia e a fé cristã se desenvolvem em relação direta com a cultura e a realidade histórica. Por outro lado, o desenvolvimento desta dissertação ficou facilitado pelo revisitar deste processo histórico, permitindo-me perceber como Wesley foi influenciado por este ambiente e como também reagiu ao mesmo, este foi o tema do segundo capítulo. No segundo capítulo tratamos de aspectos fundamentais da teologia wesleyana no contexto da primeira modernidade; ressaltando a sua busca por uma teologia capaz de dar ao povo simples formação cristã que os capacitasse para reagir frente aos desafios do seu tempo; e que se mantivesse relevante e capaz de dar resposta às novas perguntas do tempo em que vivia.

Nesta etapa conclusiva da dissertação concentrarei esforços para apresentar uma síntese do que seria a contribuição da teologia desenvolvida por John Wesley na sua relação com o paradigma da modernidade nascente; sinalizando especialmente as consequências desta teologia encarnada, apontando para o fato de que uma teologia encarnada produz uma pastoral transformadora, característica fundamental na vivência do metodismo primitivo.

#### **4.1 O compromisso com a realidade concreta**

A motivação originária da teologia de Wesley, como vimos, foi o caminho da salvação e isto partindo de uma demanda pessoal, que se transformou na sua vocação como ministro do Evangelho, e tema fundamental da sua teologia. A trajetória de Wesley no desenvolvimento deste tema se deu em relação direta com outros eixos correlatos, já apresentados nesta dissertação; a experiência, a Criação, e as Escrituras, fonte máxima de autoridade para o desenvolvimento de toda elaboração teológica. T. Crutcher, em sua obra *The Crucible of Life*, já citada

nesta dissertação, destaca o que chamou de *Círculo Escritura-Experiência*<sup>289</sup>; ressaltando a dinâmica e constante tensão entre as Escrituras e a Experiência Concreta, numa relação onde a teologia é “uma articulação da experiência transformadora e uma articulação que transforma a experiência”<sup>290</sup>. Este esforço de conectar teologia à vida concreta rendeu a Wesley o título de teólogo prático; e isto não no sentido reducionista do pragmatismo, mas por sua busca por uma teologia vivencial. “Ele enfatizou que o que importa não é o pensamento intelectual a respeito de Deus, mas moldar a vida a partir da realidade e presença de Deus”<sup>291</sup>; mantendo uma tensão contínua entre pensar teologicamente, e fomentar um cristianismo bíblico, capaz de, levar as pessoas a restabelecer sua relação com Deus e com seu propósito de salvação, no sentido amplo da sua soteriologia.

A teologia, em sua concepção, não se restringia a entender a vida, mas transformá-la, daí a ligação direta entre teologia e experiência, pois, em seu entendimento, uma depende da outra para ter relevância e autenticidade. Se por um lado esta ênfase possa parecer uma redução da tarefa teológica, em Wesley ela se traduziu em compromisso profundo com a vida concreta, com a realidade vivencial do povo e da sociedade para onde a produção teológica se destina. O relacionamento de Wesley com a filosofia empirista foi determinante para este caráter de sua teologia. Se a apreensão do mundo se dá a partir da experiência, o conhecimento de Deus, ainda que sistematizado teologicamente é impossível, a não ser através da experiência. Neste sentido, fazer teologia já é parte desta experiência mais ampla que os seres humanos têm de Deus.

Wesley demonstra ao longo de toda sua produção teológica um compromisso profundo com a realidade concreta do ser humano. Langford argumenta que havia duas questões centrais na elaboração teológica de Wesley: “o que as pessoas devem ouvir? E como elas são capazes de ouvir (o Evangelho)”<sup>292</sup>?

<sup>289</sup> T. J. CRUTCHER. *The Crucible of Life. The role of experience in John Wesley's Theological Method*. Lexington: Emeth Press, 2010, p. 203-212.

<sup>290</sup> T. A. LANGFORD. *John Wesley and Theological Method*. In: R. L. MADDUX. (Editor). *Rethinking Wesley's Theology for Contemporary Methodism*. Nashville: Kingswood Books, 1998, p. 37.

<sup>291</sup> K. L. CARDER. *What difference does knowing Wesley make?* In: R. L. MADDUX. (Editor). *Rethinking Wesley's Theology for Contemporary Methodism*. p. 21.

<sup>292</sup> T. A. LANGFORD. *John Wesley and Theological Method*. In: R. L. MADDUX. (Editor). *Rethinking Wesley's Theology for Contemporary Methodism*. Nashville: Kingswood Books, 1998, p. 38.

A pergunta pelo conteúdo o colocou em contato com a produção teológica do seu tempo, e com a realidade da sociedade como um todo, incluindo nisto o fluxo de mudanças desencadeadas pelo advento do paradigma da modernidade. A partir da sua relação com a lógica aristotélica, o primeiro passo de toda elaboração teológica passava pela apreensão, ou leitura da realidade, com a qual desejava comunicar; daí que dialogou e procurou responder tanto às novas perguntas que a evolução científica e filosófica gerava, como esteve sensível também à realidade cotidiana do seu povo; posicionando-se com respeito à temas acadêmicos e também com respeito aos dramas da sociedade organizada. Emblemático é um posicionamento seu com respeito às guerras:

Há ainda uma prova maior e inegável de que o próprio fundamento de todas as copias, civis e religiosas, está fora de rumo no mundo cristão, bem como no pagão. (...) Há guerra (...) entre os homens! Guerra entre cristãos! Isto é, entre aqueles que carregam o nome de Cristo e professam “caminhar como ele também caminhou”. (...) Outra causa de se fazer guerra é a seguinte: uma tripulação é levada por uma tempestade para um lugar que não conhece; finalmente, avista a terra e lá desembarca; é recebida com bondade. Dá ao país um novo nome; finca uma pedra ou tábua podre como memorial; assassina uma dúzia de nativos e traz alguns consigo, à força. Aqui começa um novo direito de domínio: navios são enviados, nativos são expulsos ou eliminados. E isso é feito para civilizar e converter um povo bárbaro e idólatra<sup>293</sup>.

A lógica aristotélica exigia não só apreensão da realidade, mas julgamento e argumentação. De maneira que, tornou-se característico da elaboração teológica de Wesley estar aberto não só a realidade, mas ao que se diz desta realidade, e a produção de uma teologia que trouxesse a sua interpretação desta realidade, a partir da sua hermenêutica bíblica e da experiência; sempre de maneira razoável e em concordância com a tradição da Igreja da Inglaterra. Esta marca de sua teologia está diretamente relacionada com sua compreensão de salvação. Se o mundo criado, e as suas relações constituem o espaço da revelação e da realização da salvação de Deus, a teologia necessariamente, considerará a realidade, para tornar-se relevante e eficaz. A relação com a realidade dá a teologia de Wesley um caráter interdisciplinar. Em sua visão a teologia, embora tratasse de um saber mais elevado, não era exclusivista ou autossuficiente; antes se relacionava com outros saberes, na busca da verdade maior; daí sua intensa relação com a filosofia, com a

<sup>293</sup> J. WESLEY. The Doctrine of original sin. 9:196 In: The Works of John Wesley. M. A. Ed. Thomas Jackson. 3<sup>rd</sup> ed. 14 vols. London: Wesley Methodist Book Room, 1872, often reprinted. Cf T. RUNYON. **A Nova Criação – A teologia de João Wesley Hoje**. P. 36-37

medicina, com a astronomia e com o debate acadêmico de sua época; sempre submetendo todo saber às Escrituras, fonte de maior autoridade em seu modo de fazer teologia.

Sobre a segunda pergunta de Langford, a respeito do como as pessoas ouvirão a mensagem transformadora que precisam ouvir, Wesley desenvolverá uma linguagem teológica que ainda que fruto de estudo e pesquisa não pretendia atender aos padrões acadêmicos, mas colocava-se em alinhamento com o que as pessoas a quem se dirigiam conseguiriam apreender. Daí que a obra teológica de Wesley não pode ser encontrada em grandes tratados teológicos, como fizeram alguns teólogos sistemáticos. Sua reflexão teológica é encontrada em sermões, cartas, no seu diário, e em pequenos textos que visavam responder às demandas provindas da realidade. Se por um lado este modo de fazer teologia é coerente com as pretensões de Wesley, explica as apropriações fragmentadas que por vezes se faz de sua teologia.

O compromisso com a realidade desembocou numa característica decisiva no modo wesleyano de fazer teologia: a universalidade. Wesley não fez teologia apenas para suprir as demandas do movimento metodista. Sua teologia representou um esforço de responder às perguntas que surgiam do seu contexto e isto em conversa com a tradição da Igreja da Inglaterra, como vimos, mas também em diálogo com o fluxo de influência vindas do Catolicismo Ocidental e Oriental, da Reforma Protestante, e de movimentos derivados destas três grandes fontes de discussão teológica. A partir do conceito de liberdade próprio do contexto inglês, e também de sua antropologia, ele sentiu-se livre para receber influências, e também para rejeitar concepções que destoassem do que compreendia ser bíblico e razoável. No uso desta liberdade Wesley assimilou em sua teologia uma constante tensão, entre temas advindos destes fluxos. De maneira que sua soteriologia conserva tanto aspectos advindos da Reforma Protestante, como da compreensão Católica de Salvação. Ao não se alinhar com apenas um seguimento, torna sua teologia ampla, dinâmica, complexa e universal.

Finalmente, a teologia de Wesley, além de estar profundamente ligada com o exercício e desenvolvimento de uma espiritualidade comprometida, coloca-se como uma teologia para o povo; feita especialmente em favor do povo mais simples, dando-lhes acesso aos temas centrais da fé, e de um cristianismo bíblico

e transformador. H. Snyder argumenta que a interpretação bíblica de Wesley e sua teologia colocavam-se em favor do povo, para defender o povo, e para capacitar o povo comum<sup>294</sup>. Havia em sua teologia, portanto, uma dimensão didática, profética e educadora, temas que emergem diretamente de sua soteriologia.

#### **4.2 Soteriologia abrangente e uma pastoral profética em favor da restauração de toda criação**

A partir de sua busca pelo caminho da salvação, Wesley desenvolveu uma soteriologia que tocava não apenas na salvação da pessoa, mas na redenção de toda a criação, expressão e alvo do amor criador e salvador de Deus. A salvação cósmica está relacionada à salvação do ser humano, único capaz de se relacionar com Deus e, portanto, protagonista na restauração da criação. Salvação do ser humano aqui, não deve ser entendida apenas como absolvição de pecados, mas como um processo restaurador, que transforma este ser humano através da relação com Deus, levando-o, nesta vida terrena à busca contínua do restabelecimento da imagem e semelhança de Deus, distorcidas pelo pecado, mas possíveis pela graça de Deus. Esta busca pela plenitude, chamadas em Wesley de santidade e perfeição cristã, passam necessariamente pela transformação das relações entre os homens e da relação com a criação. A teologia de Wesley é sobretudo uma teologia relacional. A salvação implica em relações que refletem a presença de Deus na vida humana. “Religião é, essencialmente, “social” no sentido de comunitária e a soteriologia é social no sentido de reconhecer a importância do outro no caminho da salvação: ninguém se salva sozinho e ninguém se mantém salvo sozinho”<sup>295</sup>.

A obra Helmut Renders, *Andar como Cristo Andou*<sup>296</sup>, já citada nesta dissertação, trabalha com profundidade o tema da salvação social em J. Wesley, destacando especialmente a integralidade da soteriologia wesleyana. A salvação que experimentamos pelos méritos de Cristo nos capacita a andar como ele andou. A mudança interna gera necessariamente um compromisso diferenciado com a realidade externa. Para Renders a soteriologia social de Wesley abrange o aspecto

<sup>294</sup> H. A. SNYDER; J. I. de MELO, N. T. WAKAI, R. S. JOSGRILBERG, H. RENDERS. **Wesley, a Bíblia e o povo**. São Bernardo do Campo: 2012, p. 38-40.

<sup>295</sup> H. RENDERS. **A soteriologia social de John Wesley**. In: H. RENDERS(ORG). **Passos para uma teologia wesleyana brasileira**. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2007, P. 70.

<sup>296</sup> H. RENDERS. **Andar como Cristo andou. A salvação social em John Wesley**. 2ª Edição, revisada e ampliada. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2011.

“pessoal-relacional, social-comunitário e universal utópico”<sup>297</sup>. Isto é, Wesley acredita que a experiência pessoal e o restabelecimento da relação com Deus autêntica, desdobram-se, conseqüentemente num vínculo comunitário que não tem outro norte senão a restauração escatológica, que se aplica à realidade concreta onde os seres humanos estão inseridos. “Para vivência dinâmica da soteriologia social, se faz necessária uma espiritualidade capaz de relacionar estes três aspectos de forma madura e responsável”<sup>298</sup>.

Mas qual é o significado desta religião social para Wesley? Josgrilberg, no artigo *Qual o sentido de social na “religião social” de John Wesley*<sup>299</sup>, dá uma importante contribuição para o aprofundamento deste tema. A base fundamental do compromisso de Wesley com a transformação social parte de sua concepção soteriológica da Nova Criação. Alguém que tenha admitido a esperança de que todas as coisas sejam restauradas em Deus, não tem outra opção a não ser comprometer-se com esta renovação que já começou; pois este compromisso funciona como evidência de uma experiência de salvação que se iniciou no pessoal, e desemboca no comunitário, nutrido e inspirado pela expectativa escatológica da Nova Criação.

O engajamento social será também resultado da antropologia desenvolvida por Wesley e já mencionada nesta dissertação, pois nela estão contidos “aspectos decisivos da visão da responsabilidade política e administrativa da criação como um todo”<sup>300</sup>. Wesley convive com o antropocentrismo típico da renascença ou mesmo do empirismo, dialoga com ele; e mantém o indivíduo como “centro dinâmico das relações sociais”.<sup>301</sup> A diferença em Wesley é sua concepção bíblica de que “no indivíduo mora o coletivo e que o indivíduo só tem uma individuação plena na santidade social”<sup>302</sup>. Para Wesley o indivíduo só existe em articulação com a sociedade, e em serviço a esta sociedade. Em coerência com sua teologia relacional, o ser humano só é pleno na medida em que se relaciona com Deus e

<sup>297</sup> H. RENDERS. *Andar como Cristo andou. A salvação social em John Wesley*. p. 291.

<sup>298</sup> H. RENDERS. *Andar como Cristo andou. A salvação social em John Wesley*. p. 294

<sup>299</sup> R.S. JOSGRILBERG. *Qual o sentido de social na “religião social” de John Wesley*. In: H. RENDERS (org). *Sal da Terra e Luz do Mundo. 100 anos do Credo Social Metodista*. São Bernardo do Campo, 2009, p.47-64.

<sup>300</sup> R.S. JOSGRILBERG. *Qual o sentido de social na “religião social” de John Wesley*. p. 55.

<sup>301</sup> R.S. JOSGRILBERG. *Qual o sentido de social na “religião social” de John Wesley*. p. 53.

<sup>302</sup> R.S. JOSGRILBERG. *Qual o sentido de social na “religião social” de John Wesley*. p. 54

com o seu próximo, e a relação com Deus e sua justiça é o parâmetro para todas as demais relações.

O social para Wesley é um processo circular e dinâmico entre sociedade e indivíduo, trazendo identidade e transformação, na medida em que esta relação se estabelece sob a esperança de uma Nova Criação. O resultado desta compreensão pode ser percebido na “preocupação wesleyana e sua presença social por meio da educação (...), atendimento médico aos carentes, socorro aos pobres (...), expressões públicas de indignação em face de escravidão, e muitas outras formas”<sup>303</sup>.

A conversão pessoal é determinante e inegociável, mas sua autenticidade é confirmada pelo compromisso pessoal com a totalidade do projeto de Deus para a humanidade e para o mundo criado. Se não há salvação que não seja social, não haverá também salvação que não seja pessoal. Em concomitância com o lugar do indivíduo no paradigma moderno, Wesley defenderá a ideia de que a verdadeira religião é também a religião do coração. Neste sentido, como vimos no capítulo anterior, a experiência pessoal e comunitária são interdependentes e constituintes de um conceito de salvação abrangente; cujas consequências vão de uma abertura à experiência religiosa mais subjetiva, à necessidade da objetivação desta experiência em atos concretos de fé e amor a Deus, ao próximo e à Criação.

Sua concepção de salvação o levou a uma prática pastoral comprometida, ampla e libertadora. O comprometimento com a pastoral é uma característica que influencia inclusive sua forma de fazer teologia. Wesley se propõe a traduzir o saber teológico para o povo simples, e para aqueles que não tinham acesso à academia, embora tivesse amplas condições de escrever em linguagem acadêmica, optou em grande parte dos seus escritos pela linguagem acessível ao povo. A prática pastoral de Wesley também foi ampla, no sentido em que não se limitou ao assistencialismo, mas desenvolveu ações de “empoderamento” do povo chamado metodista. “Wesley queria que os metodistas fossem bons cristãos, não apenas num sentido privado e religioso, senão em todas as áreas das suas vidas”<sup>304</sup>; demonstrando frutos de uma transformação que já começou e avança para imagem do homem perfeito, Jesus Cristo, o princípio da Nova Criação; e isto se verificou

<sup>303</sup> R.S. JOSGRILBERG. **Qual o sentido de social na “religião social” de John Wesley.** p. 50.

<sup>304</sup> H. A. SNYDER; J. I. de MELO, N. T. WAKAI, R. S. JOSGRILBERG, H. RENDERS. **Wesley, a Bíblia e o povo.** São Bernardo do Campo: 2012, p. 40.

no movimento metodista através de uma estrutura alinhada à teologia relacional de Wesley, caracterizada especialmente por pequenos grupos de comunhão e santificação, que funcionavam como espaço de desenvolver a maturidade do cristão metodista.

Na visão de Wesley, todo cristão assumia um papel decisivo na instalação do Reino de Deus, e na antecipação escatológica da Nova Criação; sendo não apenas o alvo da graça de Deus, mas sujeito e participante da missão de Deus ao mundo. Daí a sua celebre afirmação: “Dê-me cem pregadores que não tenham medo de nada, a não ser do pecado, e que não desejem mais nada, a não ser Deus, e, não me importo se são clérigos ou leigos, eles sozinhos farão tremer os portões do inferno e estabelecerão o reino dos céus aqui na terra”<sup>305</sup> Wesley não dúvida de que o Reino de Deus é para já, e isto a partir da experiência do povo de Deus, sejam leigos ou clérigos, homens ou mulheres. Os critérios para se admitir um pregador metodista passavam pela verificação se o candidato, homem ou mulher, leigo ou clérigo, era alguém que guardava sintonia com os eixos principais da teologia metodista: experiência com a graça de Deus, frutos que atestem esta experiência e especialmente compreensão das doutrinas principais da fé cristã. “Havendo evidência da graça, dos dons e dos frutos, concluía-se que a pessoa estava sendo chamada por Deus para pregar e, na Conferência, por meio do jejum e da oração, era recebida como um *Helper*, ou seja, um pregador em experiência”<sup>306</sup>.

O trabalho de apoio às crianças também se tornou uma marca dos metodistas na Inglaterra. Em todos os principais centros das sociedades metodistas organizaram-se sociedades fortes, onde com esforço comunitário e pessoal dos seus líderes, construíam-se acomodações para pregadores, salas de aula, auditórios, onde se organizavam escolas para as crianças pobres. As mulheres desenvolvem um importante papel neste ministério, têm um assento especial no trabalho metodista, em muitos casos atuando como pioneiras na abertura de sociedades metodistas. Conhecidas como tamancos barulhentos,

<sup>305</sup> J. WESLEY. *The Letters of the Rev. John Wesley*. Ed. John Telford. 8 Vols.. London: Epworth Press, 1931, 6:272. Cf R. P. HEITZENRATER. *Wesley e o povo chamado metodista*. São Bernardo do Campo/Rio de Janeiro: EDITEO/ Pastoral Bennett, 1996, p.266.

<sup>306</sup>D A. REILY. *Missão, Organização e Agentes do Metodismo. Biblioteca Vida e Missão/Metodismo* – número 2. São Paulo: Imprensa Metodista, 1997, p.19.

referência ao fato de andarem cedo pelas ruas da cidade, foram decisivas no avanço do movimento metodista como pregadoras, missionárias desbravadoras, apoiadoras, mestres-escolas, mantenedoras e tantos outros ministérios que a história não contou.<sup>307</sup>

Inclusão, empoderamento dos leigos e disposição de adaptar-se às demandas da missão, mostram a amplitude da pastoral de Wesley, proveniente de sua compreensão da salvação; que também constava de uma constante participação da vida pública. A teologia de Wesley é pública, está conectada com o propósito maior de salvar o mundo, e portanto passa por posicionar-se profeticamente contra aquilo que oprime o ser humano, parceiro de Deus no seu plano de salvação. Um símbolo importante do caráter público da teologia wesleyana é o seu pronunciamento sobre a escravidão, cujos limites desta dissertação não me permitem detalhar, restringindo-me a apenas uma citação:

És tu um homem? Então debes ter um coração humano.(...) Não há nele algum princípio como o da compaixão? Nunca sentes o sofrimento do outro?(...) Ao forçares as criaturas agonizantes para dentro do navio, ou ao lançares ao mar seus pobres restos mutilados, não sentiste compaixão? (...) Se não (tiveres sentido), debes prosseguir até que a medida das tuas iniquidades esteja completa. Então o grande Deus procederá contigo como tu procedeste com eles. (...) E menos rigor haverá no dia do juízo para com a terra de Sodoma do que para contigo! Mas se o teu coração, com efeito, se compadece, ainda que em pequeno grau, saibas que é um chamado do Deus de amor. E se ouvires hoje a sua voz, não endureças o teu coração. Resolve-te hoje, sendo Deus o teu auxiliador, a salvar a tua vida. Não te importes com o dinheiro! (...) O que quer que percas, não percas a tua alma: Nada pode compensar esta perda. Abandona imediatamente o horrível comércio<sup>308</sup>.

A grande contribuição da teologia de Wesley, no seu eixo principal, que é a soteriologia, a partir da sua relação com o paradigma da modernidade, é a convicção de que o Cristianismo é uma fé histórica, encarnada e que, portanto, precisa estar em contato com o momento histórico em que está inserida, tendo as Escrituras como única regra de fé e prática, a tradição como balizadora para toda e qualquer doutrina, e a experiência, como necessária à atualização da mensagem cristã. Wesley não se nega a ouvir as novas perguntas que surgem com o

<sup>307</sup> M. I. SIMEONE. **A participação das mulheres no movimento metodista nascente**. In: In: Caminhando: Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, Ano VIII, n. 12, 2º semestre de 2003, São Bernardo do Campo: UMESP, EDITEO, 2003, p. 61.

<sup>308</sup> J. WESLEY. **Thoughts upon Slavery**. In: The Works of John Wesley. M. A. Ed. Thomas Jackson. 3<sup>rd</sup> ed. 14 vols( 11:59-79). London: Wesley Methodist Book Room, 1872, often reprinted. Cf T. RUNYON. **A Nova Criação – A teologia de João Wesley Hoje**. P. 225.

paradigma da modernidade, mas propõe-se a buscar respostas que comuniquem a esperança cristã à realidade para qual está inserido.

### 4.3 A Educação como meta

A partir do paradigma da modernidade, o caráter individual foi colocado em realce, cabendo ao ser humano uma atitude proativa em relação à sociedade e à sua própria condição de vida. Visto como ser capaz de modificar a sociedade e cada vez mais atento ao livro da natureza, especialmente diante das leis da física e de todas as descobertas já mencionadas no primeiro capítulo desta dissertação, a educação passou a ser encarada como ferramenta para aperfeiçoamento deste ser humano protagonista da vida social. “Na Inglaterra do século XVIII, e na Europa como um todo, a escola torna-se o instrumento nuclear para promover o aperfeiçoamento humano para a sociedade”<sup>309</sup>.

Wesley não está indiferente a esta tendência; a educação, em sua perspectiva, cumprirá o mesmo papel dado pelo paradigma moderno, alinhada à sua certeza de que em Cristo, somos parceiros de Deus na sua missão de restaurar o mundo criado. Para Wesley, em sintonia com a filosofia empirista, “a educação é disciplina (...), visava desenvolver e corrigir (...) as faculdades humanas que tinham a ver com o corpo, com a mente (razão), com a moral”<sup>310</sup>. O indivíduo, moldado pela experiência, tem na educação uma importante aliada na correção de distorções para o bem da sociedade e do Reino de Deus. Através da educação o pessoal é preenchido pela sociedade, e a sociedade pode ser transformada pelo pessoal.

Como a única finalidade de um médico é restaurar a natureza ao seu estado próprio; então, a única finalidade da educação é restaurar nossa natureza racional ao seu estado apropriado (...) E, como a medicina pode justamente ser chamada a arte de restaurar a saúde, então, a educação pode ser considerada, sob outro aspecto, como a arte de recuperar, para o homem, a sua perfeição racional<sup>311</sup>.

A educação adquire caráter salvífico, na medida em que auxilia o indivíduo no seu processo de santificação e regeneração e ao mesmo tempo o habilita para o exercício da sua vocação junto ao mundo. A escola de Kingswood tornou-se símbolo deste compromisso com a educação, como narra Heitzenrater:

<sup>309</sup> R.S. JOSGRILBERG. *Qual o sentido de social na “religião social” de John Wesley*. p. 54

<sup>310</sup> R.S. JOSGRILBERG. *Qual o sentido de social na “religião social” de John Wesley*. p. 59.

<sup>311</sup> J. WESLEY. *The Bicentennial Edition of Works of John Wesley*, vol. 3, Sermon 96, § 3, Nashville: Abingdon Press, 1984. Cf H. RENDERS. *Andar como Cristo andou. A salvação social em John Wesley*. P. 303.

Na ótica wesleyana de ver as coisas, o conhecimento era a contraparte crucial para a piedade vital. (...) Não havia um local escolar nas instalações das minas de Kingswood. Ele, portanto, levou avante um plano que foi concebido primeiramente por Withfield: construiu uma escola perto de Two-Mile-Hill, com um grande espaço para a pregação, acomodação para dois professores, e um convite para estudantes de todas as idades, incluindo aqueles de cabelos brancos<sup>312</sup>.

A preocupação de Wesley nasceu de sua sensibilidade para com os mais pobres e a quem não era dado acesso á educação; viabilizando um amplo currículo, que ia da simples alfabetização à lista mais ampla de matérias: “aritmética, francês, latim, grego, hebraico, retórica, geografia, cronologia, história, lógica, ética, física, geometria, álgebra, música”<sup>313</sup> e filosofia empirista. A educação era vista não somente como uma ferramenta de socialização e capacitação para a cidadania, mas também como um poderoso instrumento de evangelização; demonstração de amor cristão, e crescimento no caráter de Cristo, como o próprio Wesley observa: “algumas das crianças mais selvagens foram tocadas de profunda convicção, todos parecem ter bons desejos, e duas ou três começaram a experimentar o amor de Deus”<sup>314</sup>. A educação, portanto, tratava do ser inteiro, dos desejos à experiência de Deus.

O projeto de educação de Wesley pode ser percebido também no seu trato para com os pregadores leigos, cuja maioria não possuía educação formal. Aqui se elucida a sua opção por fazer teologia em linguagem simples e acessível ao povo. Focado para as demandas da ação missionária do movimento foi que editou várias publicações, tratando dos mais diversos assuntos, com vistas a dar aos seus pregadores condições de fazer do metodismo um movimento razoável, isto é, capaz de fazer uma boa leitura da realidade em sua volta, aptos para julgar esta realidade sob o prisma das Escrituras, da Tradição Cristã, bem como da Razão e ao mesmo tempo oferecer uma pregação, ou discurso, capaz de interagir com esta realidade, trazendo luz e esperança e salvação.

Uma vez que não é possível explorar todo o trabalho editorial de Wesley nos limites desta dissertação, citarei apenas três obras simbólicas: Os Sermões, o

<sup>312</sup> R. P. HEITZENRATER. **Wesley e o povo chamado metodista**. São Bernardo do Campo/Rio de Janeiro: EDITEO/ Pastoral Bennett, 1996, p. 105.

<sup>313</sup> R. P. HEITZENRATER. **Wesley e o povo chamado metodista**. p. 168.

<sup>314</sup> J. WESLEY. **Journal and Diaries**. Ed Reginald Ward and Richard P. Heitzenrater: 7 vols, Nashville, Abingdom, 1988, 20:393-94. Cf R. P. HEITZENRATER. **Wesley e o povo chamado metodista**. p. 169.

Tratado sobre medicina popular e o Compendio de Filosofia Natural<sup>315</sup>; referências da preocupação pedagógica de Wesley e também da sua relação com as demais fontes de saber. A primeira e importante publicação de Wesley foi a coleção de sermões, organizada em três volumes e denominada “Sermões para diversas Ocasões”, publicados em 1746, 1748 e 1750. As pretensões destes três volumes podem ser verificadas em seu prefácio à primeira edição, escrito pelo próprio Wesley, que no seu bojo revelam um compromisso com o povo simples, e o desejo de dar a eles o conteúdo principal da fé cristã, numa linguagem que lhes fosse acessível:

1. Os sermões que se seguem contêm a substância do que tenho pregado nos últimos oito para nove anos.(...). 2. Estou plenamente ciente, porém, que estes sermões não se apresentam como algumas pessoas possa esperar. Nada aqui aparece em estilo complicado, elegante ou retórico. (...) Isso, na verdade, é o oposto do que pretendo, pois agora escrevo, como costume falar, *ad populom*, às massas, àqueles que não apreciam e nem entendem a arte de falar, mas que são, não obstante, competentes juízes daquelas verdade que são essenciais à presente e futura felicidade. (...). 3. Proponho expor a verdade clara para o povo simples. Assim, de propósito deliberado, abstenho-me de todas as especulações filosóficas rebuscadas e de todos os arazoados complicados e intricado, a não ser através da citação que, algumas vezes, faço da Escritura no seu idioma original. (...). 6. Registrei, portanto, nos sermões que se seguem, o que achei na Bíblia acerca do caminho para os céus (...). Empenhei-me em descrever a religião verdadeira, bíblica, experimental, cuidando para não omitir coisa alguma que realmente lhe faça parte<sup>316</sup>.

A segunda publicação de Wesley que destacarei aqui é o seu tratado de medicina popular, denominado por ele mesmo de *Primitive Phisic: or An Essay and Natural Method of Curing Most Diseases*<sup>317</sup>. A primeira edição ocorreu em 1747 e tinha por finalidade tanto capacitar os pregadores leigos no cuidado aos doentes, como fornecer ao povo simples noções básicas de medicina natural, e portanto, disponível. O tratado, que já representava uma ampliação de uma coleção de receitas, editadas anteriormente, constava, em sua primeira edição, em 1747, de 119 paginas, das quais 24 estavam no prefácio, seguidos dos nomes das doenças, organizados alfabeticamente, com seus respectivos tratamentos. Era uma

<sup>315</sup> Outra obra de referência na produção literária de Wesley é a *Christian Library*, já citada nesta dissertação; especialmente direcionada para capacitação dos leigos, para o cumprimento do seu chamado missionário.

<sup>316</sup> J. WESLEY. **Prefácio à primeira edição dos sermões**. Tradução de Ducan Alexander Reily com a colaboração de Israel Belo de Azevedo. São Paulo: Imprensa Metodista, 1994, p. 15-18.

<sup>317</sup> J. WESLEY. **Primitive Phisic: or An Essay and Natural Method of Curing Most Diseases**. <http://new.gbgm-umc.org/umhistory/wesley/primitive-physick>. Visitado em 06 de dezembro de 2013, às 17h47min.

lista de 227 doenças, para 725 sugestões de tratamento. Em 1755 já haviam sido imprimidas 50 edições desta obra<sup>318</sup>.

O tratado de medicina popular derivava da sua relação com o empirismo, de onde se deriva o título da obra, referindo-se ao padrão primitivo de fazer medicina, a partir da experiência e da observação, mas especialmente da sua visão de salvação, em que o amor a humanidade é sinal do encontro com o amor de Deus, e “amar a humanidade não pode ser reduzido a uma proclamação da graça universal, mas inclui uma reflexão sobre novos métodos, caminhos da terapia de doenças, e o diálogo estabelecido (...) com médicos e cientistas da época”<sup>319</sup>.

A relação de Wesley com as demais ciências, já foi demonstrada nesta dissertação, mas também consta como uma importante contribuição de sua teologia; tanto no que ampliou sua produção teológica, como no caráter pedagógico desta prática. O *Compêndio de Filosofia Natural*, já citado, é um importante símbolo desta relação. Wesley não só se relacionou com a filosofia e com as demais ciências em florescimento em sua época, como tornou acessível este saber, sempre acrescentando a sua perspectiva crítica e teológica; sempre sujeitando todos os saberes às Escrituras, fonte máxima de autoridade na sua elaboração teológica. O engajamento de Wesley com as ciências naturais estava focado em também produzir uma teologia natural, como fez, e demonstramos nesta dissertação. O conhecimento humano e a razão, e portanto, todas as ciências deviam ser colocadas à serviço do propósito maior, conhecer a Deus e fazê-lo conhecido, engajando-se no seu projeto de restauração de sua criação.

Por fim, convém destacar, que o compromisso wesleyano com a educação é tangenciado por sua preocupação com os mais empobrecidos, que além de ser o público prioritário de sua teologia, foi também o povo que deu forma ao movimento. A pastoral metodista do século XVIII constou de capacitação do laicato, inclusão da mulher na pregação, orfanatos, escolas e trabalhos assistenciais para crianças, auxílio médico, através não só da literatura, mas também do atendimento ambulatorial dos mais pobres nas casas de reuniões metodista, fundos de empréstimo para os mais pobres e casa dos pobres,

---

<sup>318</sup> J. E. VICHERS, R. L. MADDIX. *The Cambridge Companion to John Wesley*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 179-180.

<sup>319</sup> H. RENDERS. *Andar como Cristo andou. A salvação social em John Wesley*. 2ª Edição, revisada e ampliada. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2011, p. 226.

direcionadas para o atendimento a viúvas fracas e idosas<sup>320</sup>. A liberdade é uma condição para qual toda a humanidade foi criada, e que através da obra salvadora de Deus se tornava, capacita-nos novamente a romper com a opressão do pecado e injustiça. Trabalhar pela transformação da sociedade é pelos méritos de Jesus Cristo, antecipar a realidade escatológica da Nova Criação; pois “o Reino de Deus cresce onde a humanidade é restaurada. (...) Em Cristo, cresce a capacidade para atuar livremente e para enxergar na liberdade do outro um direito divino e, assim, que não pode ser violentado pelo ser humano”<sup>321</sup>.

#### 4.4. Experiência como testemunho

Uma última contribuição que desejo destacar, de forma sucinta, uma vez que já tratei do mesmo tema nesta dissertação, é a teologia da experiência; especialmente na relação que desenvolve entre experiência e testemunho. A partir da relação que estabeleceu com o empirismo do século XVIII, a fé cristã foi encarada por Wesley como experimental, captada, em seu empirismo teológico, pelos sentidos espirituais, e confirmada por evidências que confirmem esta experiência e isto através de atos que revelem o reestabelecimento da relação com Deus, que forçosamente desemboca em relacionamentos diferenciados com o próximo, com o Corpo de Cristo e com a sociedade.

Ainda que não precisemos assumir todo o seu empirismo teológico, a sua tese de que o cristianismo é uma fé experimental e vivencial, atinge uma lacuna por vezes presente na história do cristianismo: o testemunho. Para Wesley, o testemunho cristão, e, portanto, a prática do cristianismo só é possível para aqueles que têm uma experiência pessoal-comunitária com o Cristo Ressuscitado, e com a obra redentora de Deus, testificada e confirmada pelo testemunho interno do Espírito. Com isto, fazer teologia, em sua concepção, deixa de ser um exercício especulativo, ou teórico e passa ser uma reflexão sobre a história da fé, história cujos personagens começam nas páginas das Escrituras, mas alcançam a realidade histórica em que o teólogo faz sua teologia.

A fé cristã é uma fé vivencial, que passa pelo coração, isto é, toca na dimensão pessoal do indivíduo e, por conseguinte, na comunidade, ou nas comunidades em que está inserido. É o que argumenta no seu *Chamado à pessoas*

<sup>320</sup> R. P. HEITZENRATER. *Wesley e o povo chamado metodista*. p.165-169.

<sup>321</sup> H. RENDERS. *Andar como Cristo andou. A salvação social em John Wesley*. p. 287.

*razoáveis e religiosas*<sup>322</sup>, que ainda que reflita os primeiros estágios de sua teologia, demonstra princípios que perpassaram toda sua argumentação teológica. Este escrito é composto de três pronunciamentos que visam defender-se das acusações de entusiasta, especialmente pelas manifestações que ocorriam dentre os membros do movimento, já citada nesta dissertação, bem como pela sua defesa de uma religião experimental. A religião do coração para Wesley é a religião do amor, é sentir-se amado e amar como Cristo nos amou.

A doutrina do testemunho interno do Espírito é um marco importante neste conceito de religião do coração. O tema, já mencionado nesta dissertação foi recebido pelos ouvidos anglicanos do século XVIII como uma doutrina que sugerisse uma recepção imediata do Espírito Santo, uma espécie de nova Revelação, daí mais uma vez a denúncia de entusiasmo. Ao contrário disso, Wesley defendia que o testemunho interno do Espírito é mediado pelos sentidos espirituais, pelas Escrituras e pela comunidade de fé, que autenticam a experiência ou não e, ademais, o testemunho do Espírito não é produção humana, mas obra do próprio Espírito, que por graça e misericórdia gera a impressão em nosso próprio espírito que somos filhos de Deus. Importante para nós neste momento é ressaltar a dimensão pessoal da fé, que se revela através do testemunho. “A salvação não é vista isolada da pessoa, mas implica o envolvimento da pessoa no seu interior, tanto em relação ao Deus como ao próximo”<sup>323</sup>.

O testemunho interno do Espírito, e a experiência de Deus alinha o indivíduo à comunidade de fé e ao propósito de Deus de restauração da humanidade. A dimensão individual em Wesley não se coaduna com o individualismo moderno, mas se coloca na contramão do mesmo. O indivíduo é decisivo em sua antropologia e em na sua teologia da experiência, mas não é autossuficiente, faz parte de um povo, que valida sua experiência e o convida para uma experiência ainda mais abrangente, a restauração do mundo criado, passando pela nação e pela comunidade direta em que está inserido. “A mudança interna capacita para a realização da justiça externa, a andar como Cristo andou, pela obra da fé, paciência da esperança e pelo trabalho do amor”<sup>324</sup>. Em um sermão de 1789,

<sup>322</sup> J. L. GONZALES. *Obras de Wesley. Defesa del metodismo, Tomo VI*. Tennessee: Providence House Publishers, 1998, p. 11-74.

<sup>323</sup> H. RENDERS. *Andar como Cristo andou. A salvação social em John Wesley*. p. 294.

<sup>324</sup> H. RENDERS. *Andar como Cristo andou. A salvação social em John Wesley*. p. 276.

Wesley confirma a convicção presente ao longo de grande parte de sua trajetória teológica: “Vocês são um (...) um corpo de pessoas que, não sendo de nenhum partido, são amigos de todos os grupos e tentam ajudar todos a avançar na religião do coração, no conhecimento do amor para com Deus e para com a humanidade<sup>325</sup>”.

Se a experiência pessoal com Deus passa pelo testemunho interno do Espírito, a credibilidade desta experiência se dará no testemunho externo do crente. Espiritualidade em Wesley se realiza a partir da conjugação do pessoal com o comunitário, e este comunitário é eclesial e não eclesial, é o mundo inteiro, alvo da ação redentora de Deus; fundamental, no entanto, é a noção de que a validade fé e da experiência está relacionada ao testemunho; daí a necessidade de uma teologia e uma prática cristã que atualizem a novidade do Evangelho, e que, portanto, não se esgotam na boa argumentação teológica, mas fundamenta-se na vida do povo de Deus.

Experiência associada a testemunho são categorias fundamentais na teologia de Wesley e extremamente relevantes para o contexto que viveu, e para a tarefa contínua da teologia e da Igreja. Se o ambiente da primeira modernidade questionava verdades absolutas, Wesley tratou de mostrar que o Cristianismo é uma fé que se vale das Escrituras, sim, mas numa relação direta com a Criação e com a Experiência. A pregação Cristã não é apenas a narrativa da história da fé, como algo que estivesse restrito a uma época onde a ciência ainda não estava evoluída, a fé cristã é experimental, portanto, atual, cujas evidências podem ser verificadas na vida daqueles que confessam esta fé. Emblemática neste sentido é a canção escrita por Charles Wesley (1707-1788), irmão de J. Wesley.

1. Mil línguas eu quisera ter, mil vozes pra louvar; as glórias do meu Deus, meu Rei, triunfos do seu dom. 2. Gracioso Mestre, meu Senhor, ajuda-me a pregar; por toda a terra, céu e mar, as honras do teu ser. 3. Jesus contigo sem temor se acaba a nossa dor; pro pecador é belo som, saúde, vida e paz. 4. O meu pecado e todo mal teu sangue vem lavar; destrói as grades das prisões com tua santa mão. 5. Quando ele fala, a sua voz a vida a todos traz. O triste nele se compraz e o pobre, humilde, crê. 6. Os surdos ouvem afinal e os mudos vêm cantar; os coxos andam a saltar e os

---

<sup>325</sup> J. WESLEY. *The Bicentennial Edition of Works of John Wesley*, vol. 4, Sermon 121, § 18, Nashville: Abingdon Press, 1984. Cf H. RENDERS. *Andar como Cristo andou. A salvação social em John Wesley*. P. 159.

cegos já te veem. 7. E a glória a Deus, honra e louvor teus santo todos dão; e um canto novo entoarão unindo terra e céu<sup>326</sup>.

A fé cristã cantada e professada pelos primeiros metodistas no ambiente do século XVIII, e também resultado da teologia wesleyana, é graciosa e transformadora; alcança o pecador e impulsiona-o a viver e proclamar o amor de Deus, entoando um novo cântico que por esta mesma fé anuncia a possibilidade de unir terra e céu, numa Nova Criação, resultado do restabelecimento da relação com Deus, capacidade exclusiva da humanidade, e condição para esta esperança escatológica.

#### 4.5. Considerações finais

E não é provável, eu pergunto, que Ele levará a sua obra da mesma maneira que começou? (...) Mas, em geral, parece que o reino de Deus não “vem com visível aparência”, mas silenciosamente aumentará onde quer que ele se estabeleça, e se espalhará de coração para coração, de casa em casa, de cidade em cidade, de um reino para outro. (...) E, em cada nação sob o céu, podemos razoavelmente crer que Deus observará a mesma ordem que Ele tem dado desde o começo do cristianismo, “Eles todos me conhecerão”, diz o Senhor, não do maior para o menor (esta é aquela sabedoria do mundo que é tolice para Deus), mas “do menor para o maior”, para que o louvor não possa ser dos homens, mas de Deus. (...)Então, aquela graciosa promessa será cabalmente (...) “na sua mente imprimirei as minhas leis, também sobre o seu coração inscreverei; e eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo”. (...) Todos eles são de um só coração e alma. E somente o amor informa o todo<sup>327</sup>.

A citação acima é parte de um sermão de 1783, e, portanto, de uma etapa madura da teologia de Wesley, que além de confirmar os eixos descritos nesta dissertação, especialmente a noção da fé que se processa a partir do indivíduo e que se amplia para a comunidade, evidencia sua preocupação de que o movimento iniciado na Inglaterra ganhe proporções globais, já que ele está convicto, que este movimento é um movimento do próprio Espírito que age especialmente a partir dos pequenos, e necessitados, público principal da sua teologia. O povo simples e pobre da Inglaterra certamente foi o público prioritário da ação de Wesley, não por razões de uma ideologia sociológica, porque Wesley não dispunha desta

<sup>326</sup> C. WESLEY. *Mil línguas eu quisera ter*. In: *Mil Vozes para Celebrar. Hinário Wesleyano Vol.1*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2007, p.9.

<sup>327</sup> J. WESLEY. *A expansão geral do Evangelho*. Sermão 63:17-20 Cf. C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). *Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português*. Edição Eletrônica. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2008.

ferramenta, mas pelo pressuposto da sua soteriologia. Deus deseja restaurar o mundo criado. Participar da superação do pecado e da morte é participar da missão de Deus e da instalação do seu Reino.

Na etapa final desta dissertação importa pontuar algumas das principais contribuições da teologia wesleyana, para a teologia metodista brasileira, diante do contexto de mudanças próprio da realidade que vivemos, deixando claro, contudo, que não poderemos detalhar esta realidade atual, detendo-nos apenas a sinalizar algumas similaridades, captando princípios que emergem dos pressupostos teológicos de J. Wesley.

A primeira constatação que se faz é que a teologia wesleyana se deu num ambiente de constantes mudanças, iniciado pelo surgimento do paradigma da modernidade. Como verificamos no primeiro capítulo desta dissertação, a consolidação deste paradigma não foi algo abrupto ou concentrado num curto período de tempo. Ao contrário, a instalação de um paradigma se deu dentro de outro que o antecedeu. Verificamos mudanças importantes que já podem ser verificadas entre os séculos X e XI, tempo em que não se podia prever a intensificação que se processou nos séculos posteriores.

O ambiente de onde emerge a teologia de Wesley não é o espaço seguro da idade média, é um tempo de relativização de muitas verdades tidas como absolutas, e que exigiu da Igreja e da teologia novas respostas para novas perguntas, que surgiam com as novas descobertas que a humanidade fazia. A realidade em que vivemos não é muito diferente disto, exceto pela fato de que são outras mudanças, por razões diferentes da primeira modernidade, e cujos limites e foco desta dissertação não me permitem aprofundar. A coragem de J. Wesley de se debruçar sobre esta realidade, procurar entender sua linguagem e procurar respostas que respondam teologicamente a esta realidade é que constitui um grande legado. Fazer teologia numa perspectiva wesleyana e brasileira implica em encarar a realidade brasileira em suas particularidades e ouvir as perguntas que esta sociedade faz à Igreja e à teologia hoje; implica em ver e julgar esta realidade a partir da fé bíblica que norteia nossa reflexão em contraste com a desigualdade social e educacional da nossa nação, em face da corrupção e da negação da justiça aos pobres, aos negros e as mulheres, em diálogo com a diversidade cultural que é própria da nossa realidade.

Assim como a primeira modernidade não pode ser completamente assimilada por Wesley, ela contribuiu para o desenvolvimento da sua teologia. Certamente não há como se apropriar de tudo que as modernidades posteriores têm apresentado como desafio à elaboração teológica, mas, mais do que ameaça, as modernidades oferecem uma oportunidade de amadurecimento da nossa teologia e de atualização da mensagem Cristã para o tempo que vivemos. A fé cristã é histórica. Ao longo de sua trajetória o cristianismo, na medida em que entrou em contato com culturas diferentes, ou com mudanças profundas de paradigmas, teve que voltar ao dado da fé e buscar novos caminhos para continuar comunicando a Boa notícia de Jesus Cristo. O advento da modernidade representou uma mudança no horizonte da sociedade. Perceber este novo cenário ajudará a teologia na tarefa de atualizar a mensagem cristã e a esperança cristã para nossos contemporâneos.

A segunda e importante contribuição da teologia de Wesley para a construção de uma teologia metodista brasileira é a sua preocupação com a Criação, a partir da noção soteriológica e escatológica da Nova Criação. O século XX assistiu a consolidação da tese de que o Universo é uma narrativa em desenvolvimento<sup>328</sup>. Os paradigmas oferecidos pelas ciências da natureza criaram um novo horizonte para a organização social e para a teologia, e isto desde os tempos de Wesley; mas este conhecimento da natureza foi também seguido do desenvolvimento do capitalismo e da economia de mercado, que no caso do Brasil significou destruição de matas e florestas, poluição de rios e esgotamento de fontes de águas, em proporções cada vez maiores, e o próprio ser humano, parte deste mundo criado, passou a ser tratado como peça utilitária para os propósitos do mercado. Daí que a violência e a marginalização social são realidades cada vez mais frequentes e desafiadores no contexto brasileiro. A noção da Criação como Livro de Deus, e do ser humano como ser capaz de Deus, e por isto especial, mas nas demais coisas, equiparado ao todo da Criação, presentes na teologia de Wesley, podem ajudar a teologia brasileira a relativizar o poder arbitrário que o ser humano e o mercado querem ter sobre a natureza. A reflexão de Wesley convida este ser humano a ver-se como parte desta criação, numa atitude

---

<sup>328</sup> J. F. HAUGHT. **Cristianismo e ciência – Para uma teologia da natureza**. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 7.

“exercida como uma imagem consciente da misericórdia e cuidado do Criador”<sup>329</sup>. A restauração do mundo criado é propósito de Deus, e realidade Escatológica, que pode ser antecipada, pela revelação dos filhos de Deus, isto é, pela encarnação desta esperança transformadora.

A terceira contribuição para a teologia metodista brasileira é a teologia da experiência, contribuição já sinalizada nesta conclusão, mas que ocupa importante papel na tarefa de se comunicar com a nossa cultura. “O mundo moderno e contemporâneo, marcado pelo avanço tecnológico e científico, atestou que não necessitava mais da experiência do sagrado para explicar a realidade, nem tampouco para dar sentido à vida dos homens”.<sup>330</sup> Ainda que este assentimento esteja longe de representar a voz da totalidade da comunidade atual, especialmente a brasileira, faz parte do imaginário que tem a modernidade como pano de fundo, em proporções cada vez maiores. A ideia wesleyana de um cristianismo experimental é essencial não só por sua vinculação com o testemunho, mas diante do fato que nos impulsiona a viver o cristianismo de tal forma que comunique esta relação que estabelecemos com Deus, também através das nossas relações. A teologia experimental e relacional de Wesley oferece um importante paradigma para a encarnação do Evangelho num tempo em que o Cristianismo não se impõe apenas pela força das instituições que o representam.

A segunda questão que a teologia da experiência confronta é a tendência por parte de alguns setores de racionalizar por demais o discurso de Deus, sob o pretexto de que esta é uma exigência da realidade atual. O desafio atual passa exatamente por conservar a afirmação de Deus como mistério, sempre transcendente, mas acessível através da experiência de fé, que não se esgota no subjetivismo, ou individualismo, mas está enraizada numa multidão de testemunhas, que creem na revelação de Deus, e a atualizam no decorrer dos tempos, numa vivência eclesial e comunitária, iluminados pela fé em Jesus Cristo, Deus encarnado, morto e ressuscitado, o princípio da Nova Criação. A teologia da experiência não tem a pretensão de esgotar a revelação de Deus, “Deus é por definição, o Transcendente, (...) e, por isso mesmo, está mais além de tudo quanto

<sup>329</sup> T. RUNYON. *A Nova Criação – A teologia de João Wesley Hoje*. P. 255.

<sup>330</sup> P. A. KUNRATH. *Crer depois da morte de Deus. Teologia da Criação(Fé) e Ciência(razão): caminhos para o diálogo*. In: 21º Congresso Anual da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER. Edição Digital: Paulinas, 2008, p. 130.

podemos alcançar e, menos ainda, compreender com nossa limitada capacidade”<sup>331</sup>; mas ao mesmo tempo anuncia o amor de Deus que mesmo sabendo da nossa condição insiste em se relacionar e se revelar à sua criação.

Longe de concluir o tema das contribuições da teologia wesleyana, termino sinalizando a sua coragem de tocar na relação entre fé e ciência, onde também esta implícita a relação de teologia e ciências naturais. O que a teologia wesleyana deixa de pressuposto é que para haver diálogo é necessário que também exista alteridade. Diante do fato que a fé cristã é histórica, encarnada e, portanto, precisa lidar com a visão de mundo hodierna, é preciso ter claro, que o dado da fé já está posto, e que o que se pode e deve-se fazer, é voltar à este dado da fé com novas perguntas, e com isto encontrar novas respostas, já que mesmo que a revelação já tenha sido dada, nossa compreensão é sempre incompleta, e mediada pela cultura que estamos inseridos.

Significativo nesta busca de diálogo e também presente no modo wesleyano de fazer teologia é a humildade. Moltmann apresenta argumentos extremamente pertinentes, no reforçar desta postura humilde.<sup>332</sup> A ciência que pergunta pela realidade e capta verdades desta mesma realidade, capta sempre parte, “pois o todo da realidade escapa ao nosso acesso”<sup>333</sup>. A consciência desta incapacidade, de um saber científico deter o conhecimento de toda a verdade, foi que, a partir da modernidade, permitiu o florescimento de diversas ramificações da ciência. E o pluralismo mostrou-se uma realidade antropológica. O ser humano é por natureza aberto à pluralidade de saberes, que caminham concomitantemente ao desenvolvimento de sua vida. Esta noção de limitação, e a necessidade de delimitação de um saber científico, por um lado evita a falsa ideia de um supersaber e abre caminhos para o diálogo, para a identificação e intercessão no que todos buscam: sabedoria. O mesmo se aplica à teologia, que ainda que trate de um saber mais elevado, não detém toda a verdade, e este parece ser um pressuposto tangencial da teologia wesleyana, que ao relacionar-se com outras ciências assimila e aprende com elas, e coloca este saber a serviço do Reino de Deus. “A fé e a razão podem habitar a mesma casa da sabedoria e contribuir cada

<sup>331</sup> J. M. CASTILHO. **Deus e a nossa felicidade**. Ed Loyola, São Paulo, 2006, p.23.

<sup>332</sup> J. MOLTSMANN. **Ciência e sabedoria** – um diálogo entre ciência natural e teologia. São Paulo: Ed. Loyola, 2007, p. 15-40.

<sup>333</sup> J. MOLTSMANN. **Ciência e sabedoria** – um diálogo entre ciência natural e teologia., p.30.

uma ao seu modo, para a construção desse edifício numa cultura com experiência de vida”<sup>334</sup>; deixando claro os limites que Wesley coloca para a razão, como ferramenta, e não como um entidade ontológica. A teologia e a fé devem celebrar o advento das ciências e dialogar com elas. No diálogo com o diferente há sempre enriquecimento e correções. Seja na experiência empírica, seja na experiência de Deus, todos buscam um caminho de felicidade e esperança; alternativas à realidade de injustiça e morte que se apresenta cotidianamente a cada um de nós.

Um dado significativo nesta relação que Wesley estabelece com a modernidade é a opção de ser um homem de um só livro, isto é, ter nas Escrituras a fonte máxima de autoridade, mesmo diante de outras verdades que eram colocadas diante dele. Uma condição essencial ao diálogo é alteridade. Para dialogar, é preciso primeiro ser, ter identidade e clareza desta identidade. É partir deste pressuposto que se estabelecem possibilidades de diálogo com a realidade que cerca, mas também crescimento e amadurecimento, como verificamos no processo de desenvolvimento da teologia de J. Wesley.

Consciente que não esgotamos o denso tecido teológico que brota da relação que J. Wesley estabeleceu com a primeira modernidade, fica o desafio de continuar produzindo uma teologia encarnada, cujas consequências antecipem nossa expectativa escatológica de novos céus e nova terra. Sobre esta esperança encerro com uma citação de J. Wesley, num sermão pregado em 22 de abril de 1783:

É suficiente que estejamos seguros quanto a este único ponto, de que todos esses males transitórios desaparecerão e haverá uma feliz conclusão; e que a misericórdia reinará sobre tudo. Todas as pessoas livres de preconceitos podem ver com seus próprios olhos que o Senhor já está renovando a face da terra. E nós temos forte razão para esperar que a obra que Ele começou Ele a continuará até o dia do Senhor Jesus; que Ele jamais cessará esta obra abençoada de seu Espírito até que Ele tenha cumprido todas as suas promessas, até que Ele coloque um ponto final no pecado e na miséria, na enfermidade e morte, e restabeleça a santidade e a felicidade universal, e faça como que todos os habitantes da terra cantem juntos: “Aleluia, o Senhor Deus Onipotente reina”! O louvor, e a glória, e a sabedoria, e as ações de graça, e a honra, e o poder, e a força sejam ao nosso Deus, pelos séculos do séculos”! (Ap. 7,12)<sup>335</sup>

<sup>334</sup> J. MOLTMANN. **Ciência e sabedoria** – um diálogo entre ciência natural e teologia. p. 45.

<sup>335</sup> J. WESLEY. **A expansão geral do Evangelho**. Sermão 63:27 Cf. C. O. RIBEIRO, H. RENDERS, J.C.SOUZA, P. A. MATOS, R.S.JOSGRILBERG (Editores). **Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português**. Edição Eletrônica. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2008.

## 5.

### Referências Bibliográficas

- ANDRADE, P.F.C.. **Ética, globalização e violência**. In: INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL(org.), CENTRO LOYOLA – RIO. **Violência e paz à luz da Pacem in Terris**. São Paulo: Paulinas, 2005.
- AQUINO, R.S. L.. **História das Sociedades – Das sociedade modernas às sociedades atuais**. Editora Record, Rio de Janeiro/ São Paulo, 2000.
- AYER, A. J.. **Hume**. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.
- BARBOSA, J. C.. **Adoro a sabedoria de Deus**, Piracicaba, UNIMEP, 2002.
- BASTOS, L.C.. **Para além de Aldersgate: Considerações para uma teologia da Experiência em John Wesley**. In: Caminhando: Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, Ano VIII, n. 12, 2º semestre de 2003, São Bernardo do Campo: UMESP, EDITEO, 2003.
- BERGER, P. L.. **O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.
- BROWN, R.. **John Wesley Theology: The Principle of its Vitality and its Progressive Stages of Development**. London: Jacksonn, Walford, e Hodder, 1865.
- BUYERS, P.. **A vida de João Wesley. O fundador do methodismo (1703-1791)**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1929.
- CARDER, K. L.. **What difference does knowing Wesley make?** In: MADDOX, R. L.. (Editor). **Rethinking Wesley's Theology for Contemporary Methodism**. Nashville: Abington Press, 1997.
- CASTILHO, J. M.. **Deus e a nossa felicidade**. Ed Loyola, São Paulo, 2006.
- COLLINS, K. J.. **Teologia de John Wesley**. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.
- CRUTCHER, T. J.. **The Crucible of Life. The role of experience in John Wesley's Theological Method**. Lexington: Emeth Press, 2010.
- DIAS, J. S. S.. **Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI**. Universidade de Coimbra. Faculdade de letras. Coimbra, 1973.
- DIVINE, R. A.; BREEN, T. H.; FREDICKSON, G. M.; WILLIAMS, R. H. e ROBERTS, R.. **América passado e presente**. Rio de Janeiro: Nordica, 1992.
- DESCARTES, R.. **Descartes: Discurso do método**. Brasília; São Paulo: Editora Universidade de Brasília e Editora Ática, 1989.
- DESCARTES, R.. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FEYNMAN, R. P.. **Sobre as leis da física**. RJ: Editora PUC-Rio, 2012.
- FITCHETT, W. H.. **Wesley e o seu século. Um estudo de forças spirituaes**. V 1. São Paulo: Imprensa Metodista, 1927.
- GONZALEZ, J. L.. **A Era dos Reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- GUNTER, W. S.; JONES, S. J.; CAMPBELL, T. A.; MILES, R.L.; MADDOX, R.L.. **Wesley and the Quadrilateral. Renewing the Conversation**. Nashville: Abington Press, 1997.
- HAUGHT, J. F.. **Cristianismo e ciência – Para uma teologia da natureza**. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 7.
- HEITZENRATER, R. P.. **Wesley e o povo chamado metodista**. São Bernardo do Campo/Rio de Janeiro: EDITEO/ Pastoral Bennett, 1996.
- HEITZENRATER, R. P.. **Great expectations: aldersgate and the evidences of genuine Christianity**. In: **Aldersgate Reconsidered/Edited by Randy Madox**. Nashville: Kingswood Books/ Abingdom Press, 1990.
- HIII, C. . **O século das revoluções. 1603-1704**. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

- HUME, D.. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- HOBBSAWM, E. J.. **Da Revolução Industrial Inglesa ao Imperialismo**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1983.
- JOSGRILBERG, R. S.. **A motivação originária da teologia wesleyana: o caminho da salvação**. In: *Caminhando: Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista*, Ano VIII, n. 12, 2º semestre de 2003, São Bernardo do Campo: UMESP, EDITEO, 2003.
- JOSGRILBERG, R. S.. **Wesley e a experiência cristã**. In: *Caminhando – Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista de São Paulo*, v.11, n.18. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2006.
- JOSGRILBERG, R. S.. **Wesley and the theological horizon of creation**. The thirteenth oxford institute of Methodist Theological Studies/ Christ Church, Oxford, August 12-19, 2013.
- JOSGRILBERG, R. S.. **Teologia e Bíblia em João Wesley**. In: SOUZA, J. C.; JOSGRILBERG, R.S ; SIQUEIRA, T.M.. **Wesley**. São Paulo: CEDI, EDITEO, 1991.
- JOSGRILBERG, R.S.. **Qual o sentido de social na “religião social” de John Wesley**. In: RENDERS, H. (org). **Sal da Terra e Luz do Mundo. 100 anos do Credo Social Metodista**. São Bernardo do Campo, 2009.
- KENNY, A.. **Uma nova história da Filosofia Ocidental. VIII. O Despertar da filosofia moderna**. SP: Ed. Loyola, 2009.
- KLAIBER, W.; MARQUARDT, M. . **Viver a graça de Deus: Um Compendio de Teologia Metodista**. São Bernardo do Campo: Editeo, 1999.
- KUNRATH, P. A.. **Crer depois da morte de Deus. Teologia da Criação(Fé) e Ciência(razão): caminhos para o diálogo**. In: 21º Congresso Anual da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER. Edição Digital: Paulinas, 2008.
- LACERDA, B. A.. **A Dignidade Humana em Giovanni Pico della Mirandola**. In: *Revista Legis Augustos(Revista Jurídica)*, Vol. 3, n.1, Setembro de 2010.
- LANGFORD, T. A.. **John Wesley and Theological Method**. In: MADDOX, R. L.. (Editor). **Rethinking Wesley’s Theology for Contemporary Methodism**. Nashville: Kingswood Books, 1998.
- LANGFORD, T.A. **Methodist Theology**. Great Britain: Epworth Press, 1998.
- LOWERY, K. T.. **Saving Wesley’s agenda: a new paradigm for Wesleyan virtue ethics**. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2008.
- LUTERO, M.. **Martinho Lutero – obras selecionadas. V. 1 Os primórdios. Escritos de 1517 a 1519**. São Leopoldo, Porto Alegre: Ed. Sinodal, Concórdia Editora, 1987.
- MADDOX, R. L.. (Editor). **Rethinking Wesley’s Theology for Contemporary Methodism**. Nashville: Kingswood Books, 1998.
- MADDOX, R. L.. **A decade of Dissertations in Wesley Studies: 1991-2000** In: *Wesley Theological Journal* 37.2 (2002): 103-13.
- MADDOX, R. L.. **Nuturing the New Creation: Reflections on a Wesleyan Trajectory**. In: MEEKS, M.D.(Editor). **Wesleyan Perspective on the new creation**. Nashville: Kingswood Books, 2004.
- MADDOX, R. L.. **Responsible Grace. John Wesley’s Pratical Theology**. Nashville: Kingswood Books, 1994.
- MADDOX, R. L.. **Luz para o “Caminho da Salvação”: John Wesley e a Bíblia**. In: H. RENDERS, J.C. SOUZA (orgs). **Teologia Wesleyana, Latino-**

- americana e global. Uma homenagem a Rui de Souza Josgrilberg.** S.B.C: Editeo, 2011.
- MENDONÇA, A. G.. **O Celeste Porvir. A inserção do protestantismo no Brasil.** São Paulo: AELPR, ASTE e Editora IMS, 1995.
- MOLTMANN, J.. **Ciência e sabedoria – um diálogo entre ciência natural e teologia.** São Paulo: Ed. Loyola, 2007.
- NADAI, E.. **História das Américas.** São Paulo: Saraiva, 1979.
- PERRY, M.. **Civilização Ocidental. Uma história concisa.** 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- RENDERS, H.. **Wesley, a Bíblia e o povo.** São Bernardo do Campo: 2012.
- RENDERS, H.; SOUZA, J.C. (orgs). **Teologia Wesleyana, Latino-americana e global. Uma homenagem a Rui de Souza Josgrilberg.** S.B.C: Editeo, 2011.
- RENDERS, H.. **Andar como Cristo andou. A salvação social em John Wesley.** 2ª Edição, revisada e ampliada. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2011.
- RENDERS, H.. **A soteriologia social de John Wesley.** In: H. RENDERS(ORG). **Passos para uma teologia wesleyana brasileira.** São Bernardo do Campo: Editeo, 2007.
- RUNYON, T. H.. **The importance of experience for faith.** In: **Aldersgate Reconsidered/Edited by Randy Madox.** Nashville: Kingswood Books/Abingdom Press, 1990.
- REILY, D A.. **Missão, Organização e Agentes do Metodismo. Biblioteca Vida e Missão/Metodismo – número 2.** São Paulo: Imprensa Metodista, 1997.
- SEMERARO, G.. **Saber-fazer filosofia: o pensamento moderno.** Aparecida: Ideias & Letras, 2011.
- SIMEONE, M. I.. **A participação das mulheres no movimento metodista nascente.** In: **In: Caminhando: Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, Ano VIII, n. 12, 2º semestre de 2003, São Bernardo do Campo: UESP, EDITEO, 2003.**
- SIQUEIRA, T. M.. **João Wesley e a interpretação da Bíblia.** In: SOUZA, J. C.; JOSGRILBERG, R.S ; SIQUEIRA, T.M.. **Wesley.** São Paulo: CEDI, EDITEO, 1991.
- SNYDER, H. A.; MELO, J. I.; WAKAI, N. T.; JOSGRILBERG, R. S. RENDERS, H.. **Wesley, a Bíblia e o povo.** São Bernardo do Campo: 2012.
- SOUZA, J. C.. **Leiga, Ministérial e Ecumênica. A Igreja no Pensamento de John Wesley.** São Bernardo do Campo: EDITEO, 2013.
- SPENER, P. J.. **Pia Desideria. Um clássico do pietismo protestante.** São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista e Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião. 1985.
- TAYLOR, C.. **Uma era secular.** São Leopoldo: Editora Unissinos, 2010.
- TEPEDINO, A. M. (org). **Amor e Discernimento.** São Paulo: Paulinas, 2007.
- TILLY, C.. **As revoluções europeias, 1492 – 1592.** Editorial Presença, Lisboa, 1996.
- TILICH, P.. **História do Pensamento Cristão.** São Paulo: ASTE, 2000.
- VALVERDE, A. J. R.. **O homem do Renascimento.** In: Relatório N. 4/2000. Série de Relatórios de Pesquisa. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas, Núcleo de Pesquisas e Publicações, Março de 2000.
- VICHERS, J. E.; MADDOX, R. L.. **The Cambridge Companion to John Wesley.** New York: Cambridge University Press, 2010.
- WEBER, M.. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Editora Martin Claret Ltda, 2013.

- WILLIAMS, C.. **John Wesley's Theology Today**. Nashville: Abingodom Press, 1960.
- WOORTMANN, K.. **O selvagem na “gesta Dei”:** história e alteridade no pensamento medieval. In: Revista Brasileira de História. On-Line Version ISSN 1806-9347, vol 25, no 50, São Paulo July/Dec. 2005.
- ZATERKA, L.. **A filosofia experimental na Inglaterra do séc. XVII: Francis Bacon e Robert Boyle**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2004.

### Obras primárias

- WESLEY, J Cf. J. L. GONZALES. **OBRAS DE WESLEY**. Tomos: I, VI, VIII, XIII. Tennessee: Providence House Publishers, 1998.
- WESLEY, J.. cf. R. W. BURTNER, R. E CHILES(compiladores). **Coletânea da Teologia de João Wesley**. 2ed. Rio de Janeiro: Igreja Metodista, Colégio Episcopal, 1995.
- WESLEY, J.. **SELEÇÕES DAS CARTAS DE JOÃO WESLEY**. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1991.
- WESLEY, J.. **Sermões**: 1, 43, 44, 45, 56, 57, 60, 63, 64, 70, 85, Cf.. RIBEIRO, C. O; RENDERS, H.; SOUZA, J.C.; MATOS, P. A.; JOSGRILBERG, R.S. (Editores). **Sermões de John Wesley. Texto Inglês com duas traduções em português**. Edição Eletrônica. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2008.
- WESLEY, J.. **Sermões**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1994.
- WESLEY, J.. **Primitive Physic: Or an Easy Natural Method of Curing Most Diseases**.<http://new.gbqm-umc.org/umhistory/wesley/primitive-physick/>
- WESLEY, J. **A Compendium of Natural Philosophy**.<http://wesley.nnu.edu/john-wesley/a-compendium-of-natural-philosophy>.
- WESLEY, J.. **Christian Library**. <http://wesley.nnu.edu/john-wesley/a-christian-library/a-christian-library-volume-1/volume-1-the-epistles-of-the-apostolical-fathers-st-clement-st-ignatius-st-polycarphe-martyrdoms-of-st-ignatius-and-st-polycarp>.
- WESLEY, C.. **Mil línguas eu quisera ter**. In: **Mil Vozes para Celebrar. Hinário Wesleyano Vol.1**. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2007.