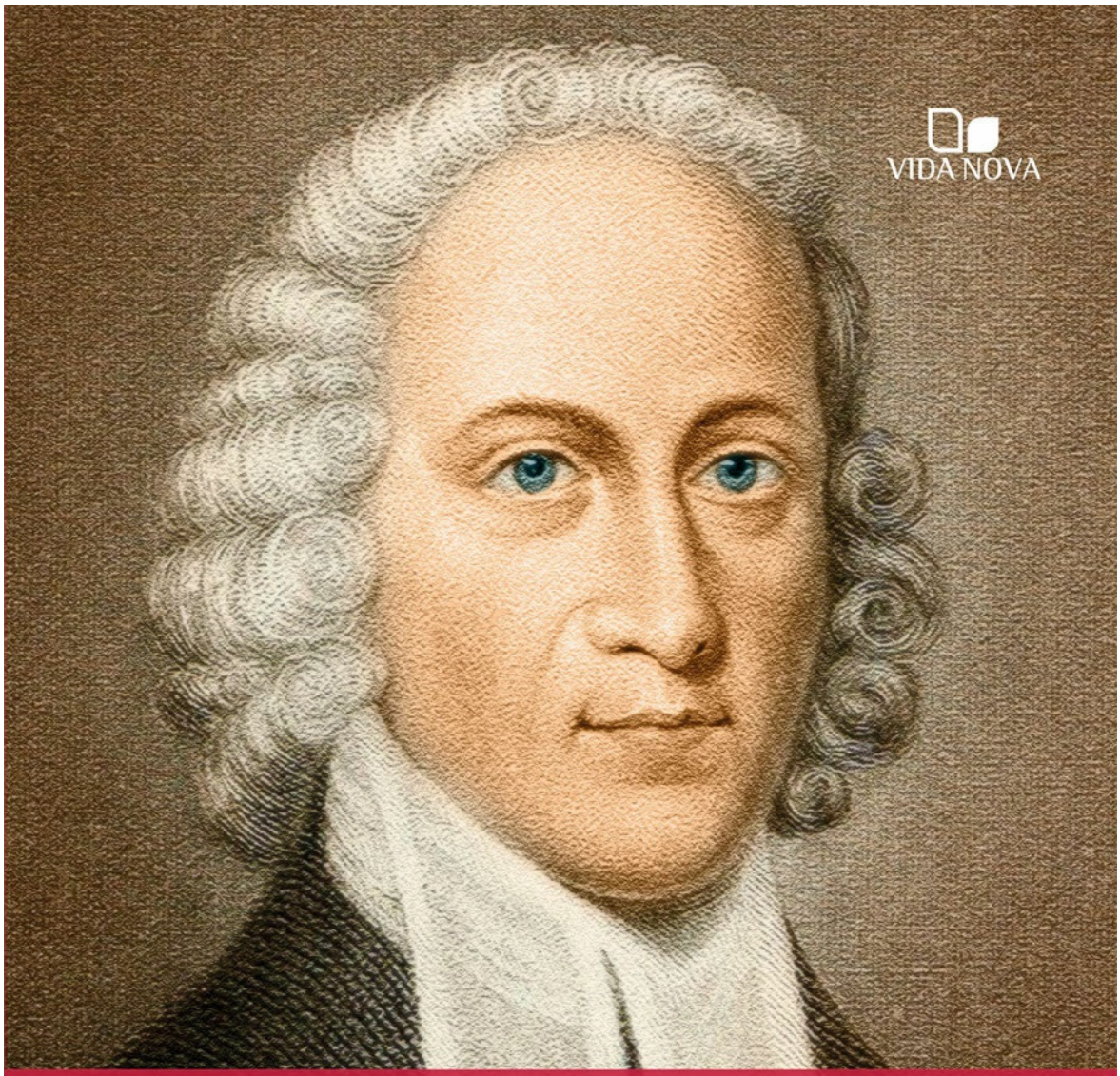
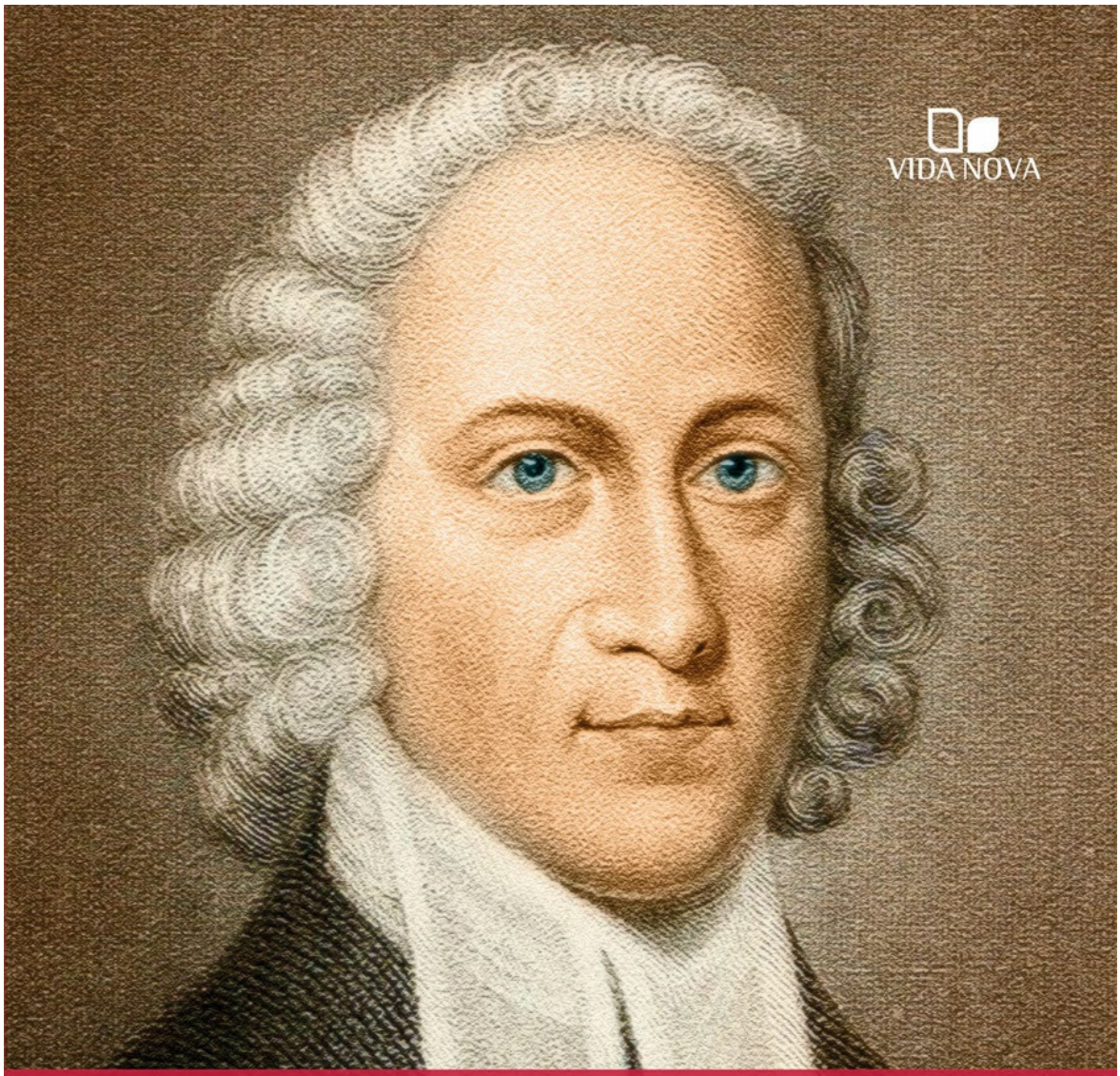


VIDA NOVA

A TEOLOGIA DE JONATHAN EDWARDS

Michael J. McClymond
Gerald R. McDermott



VIDA NOVA

A TEOLOGIA DE JONATHAN EDWARDS

Michael J. McClymond
Gerald R. McDermott

A TEOLOGIA DE JONATHAN EDWARDS


CÓPIA NÃO AUTORIZADA É CRIME
ABDR
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE DIREITOS REPROGRÁFICOS
RESPEITE O DIREITO AUTORAL

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Angélica Ilacqua CRB-8/7057

McClymond, Michael J.

A teologia de Jonathan Edwards / Michael J. McClymond Gerald R. McDermott; tradução de Lucília Marques. — São Paulo: Vida Nova, 2023.

736 p.

ISBN 978-65-5967-102-1

Título original: The Theology of Jonathan Edwards

1. Teologia 2. Edwards, Jonathan, 1703-1758. I. Título II. McDermott, Gerald R. III. Marques, Lucília

22-1619

CDD 230.58092

Índices para catálogo sistemático:

1. Teologia

A TEOLOGIA DE JONATHAN EDWARDS

Michael J. McClymond
Gerald R. McDermott

Tradução
Lucília Marques

VIDA NOVA

©2012, de Oxford University Press, Inc.

Título do original: The Theology of Jonathan Edwards

edição publicada pela OXFORD UNIVERSITY PRESS, INC.

198 Madison Avenue, New York, New York 10016

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por

SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA

Rua Antônio Carlos Tacconi, 63, São Paulo, SP, 04810-020

vidanova.com.br | vidanova@vidanova.com.br

1.ª edição: 2023

Proibida a reprodução por quaisquer meios,

salvo em citações breves, com indicação da fonte.

Impresso no Brasil / Printed in Brazil

Todas as citações bíblicas sem indicação da versão foram traduzidas diretamente da versão King James da Bíblia (KJV).

DIREÇÃO EXECUTIVA

Kenneth Lee Davis

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Ubevaldo G. Sampaio

EDIÇÃO DE TEXTO

Arthur Dück

PREPARAÇÃO DE TEXTO

Gaspar de Souza

REVISÃO DE PROVAS

Rosa Maria Ferreira

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO

Sérgio Siqueira Moura

DIAGRAMAÇÃO

Sandra Reis Oliveira

CAPA

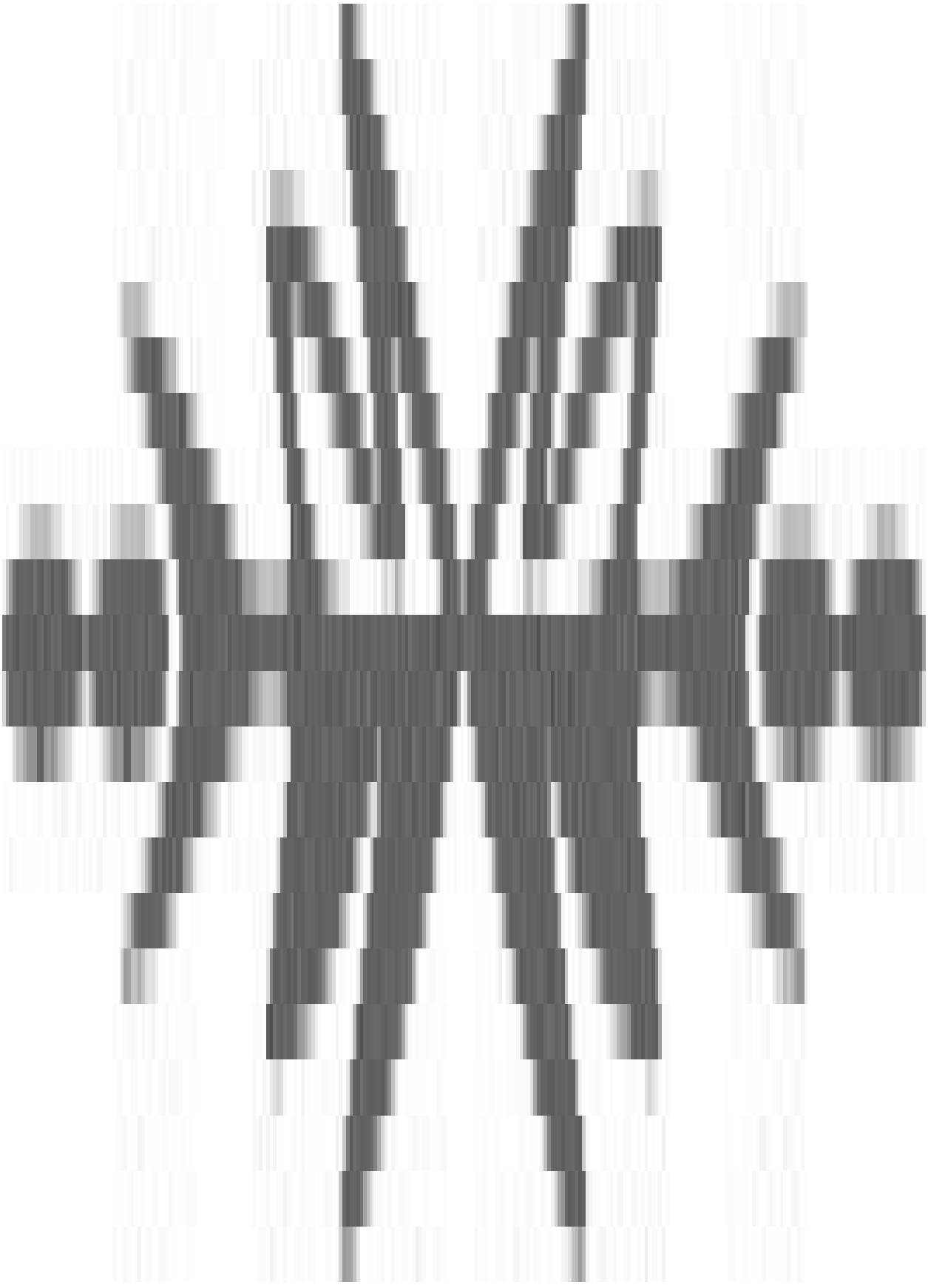
OM Designers Gráficos

CONVERSÃO PARA EBOOK

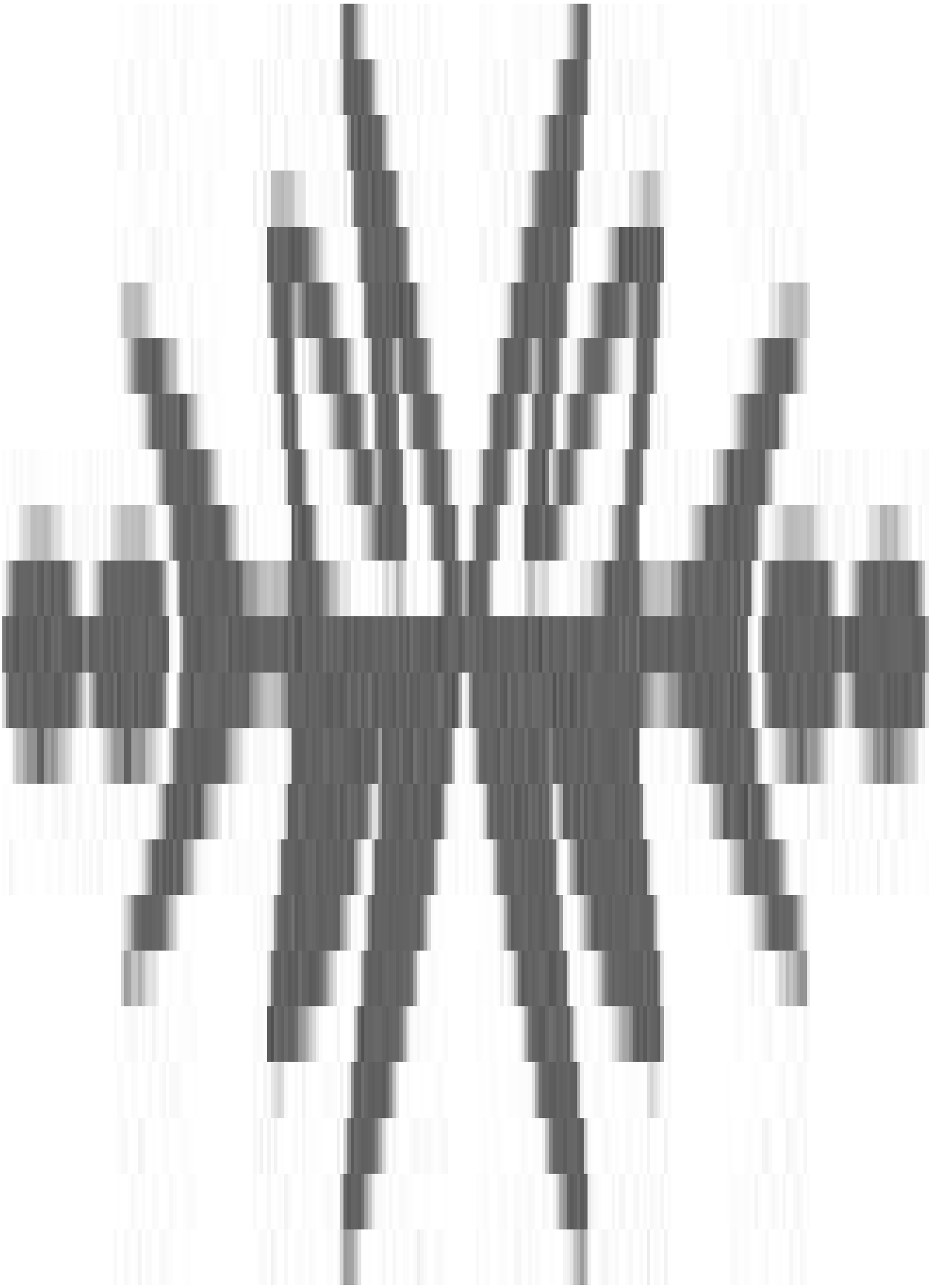
Cumbuca Studio

Para Sarah Frances McClymond, poetisa e bibliófila,

e para Sean Edwards McDermott, entusiasta e Edwards-ófilo



Sumário



Agradecimentos

Abreviações de fontes frequentemente citadas

PRIMEIRA PARTE: Introdução: Contextos histórico, cultural e social

1. Abertura de uma sinfonia

2. Edwards: uma vida teológica

3. O contexto intelectual de Edwards

4. A espiritualidade de Edwards

5. A questão do desenvolvimento: Edwards mudou?

SEGUNDA PARTE: Tópicos na teologia de Edwards

SEÇÃO 1: Métodos e estratégias

6. Beleza e estética

7. Metafísica

8. Tipologia: Escrituras, natureza e toda a realidade

9. Revelação: Escrituras, razão e tradição

10. Apologética

11. Exegese bíblica

12. O conceito de uma história da redenção

SEÇÃO 2: O Deus triúno, os anjos e o céu

13. Deus como Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo

14. O fim de Deus na Criação

15. Providência e história

16. A pessoa e a obra de Jesus Cristo

17. O Espírito Santo

18. Os anjos no plano de salvação

19. O céu é um mundo de amor

SEÇÃO 3: Antropologia teológica e graça divina

20. As afeições e a pessoa humana

21. O calvinismo de Edwards e a teologia das alianças

22. Livre-arbítrio e pecado original

23. Salvação, graça e fé: um panorama

24. Conversão: uma luz divina e sobrenatural

25. Justificação e santificação

26. O tema da divinização

27. Teologia do avivamento

SEÇÃO 4: Igreja, ética, escatologia e sociedade

28. A igreja

29. Edwards sobre o ministério (e no ministério)

30. Os sacramentos: batismo e ceia do Senhor

31. A voz do grande Deus: uma teologia da pregação

32. Teologia pública, sociedade e os Estados Unidos

33. Verdadeira virtude, amor cristão e teoria ética

34. Edwards sobre missão e seu envolvimento nela

35. Escatologia

36. O cristianismo e outras religiões

TERCEIRA PARTE: Legados e afinidades: discípulos e intérpretes de Edwards

37. Leituras selecionadas: Edwards e a Nova Teologia

38. Reações mistas: o Princeton Seminary, o Andover Seminary e a cultura americana do século 19

39. Recomeços: A reabilitação de Jonathan Edwards no século 20

40. Interpretações I: Edwards e a filosofia moderna

41. Interpretações II: Edwards e a tradição reformada

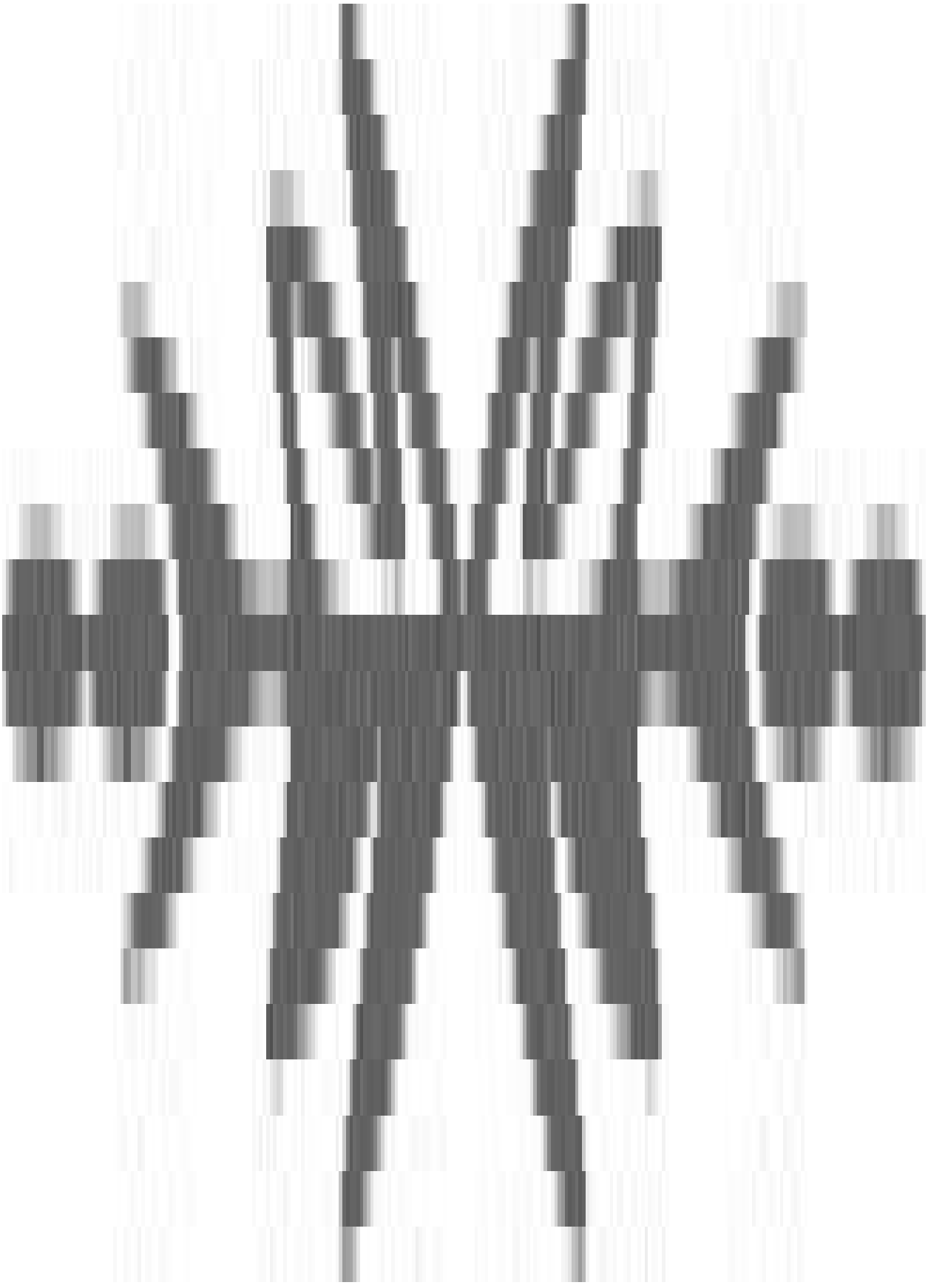
42. Interpretações III: Edwards e a tradição do avivamento

43. Interpretações IV: Edwards e as tradições católica e ortodoxa

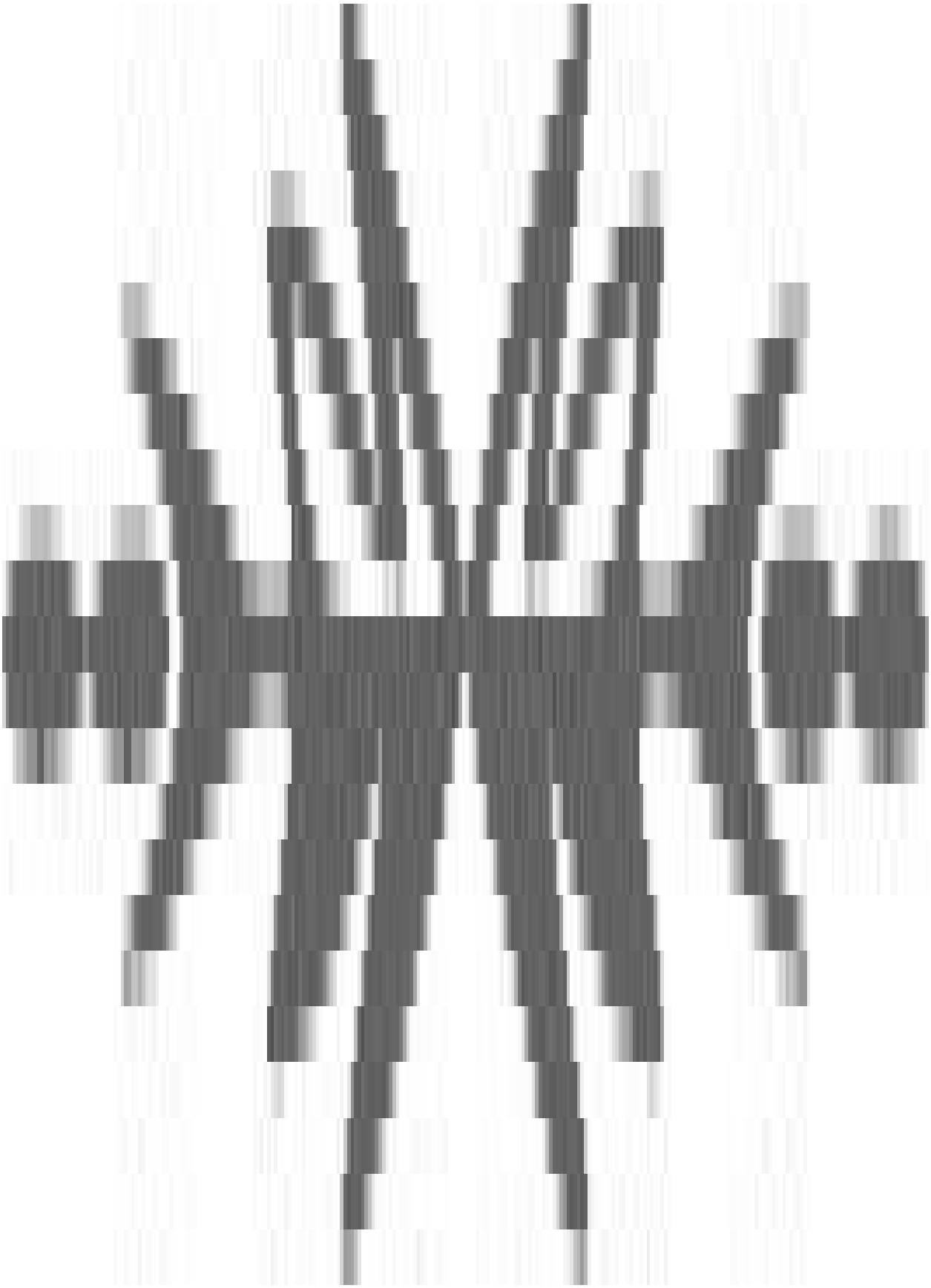
44. Interpretações V: Edwards e a teologia contemporânea

45. Conclusão: Edwards como uma ponte teológica

Índice remissivo



Agradecimentos



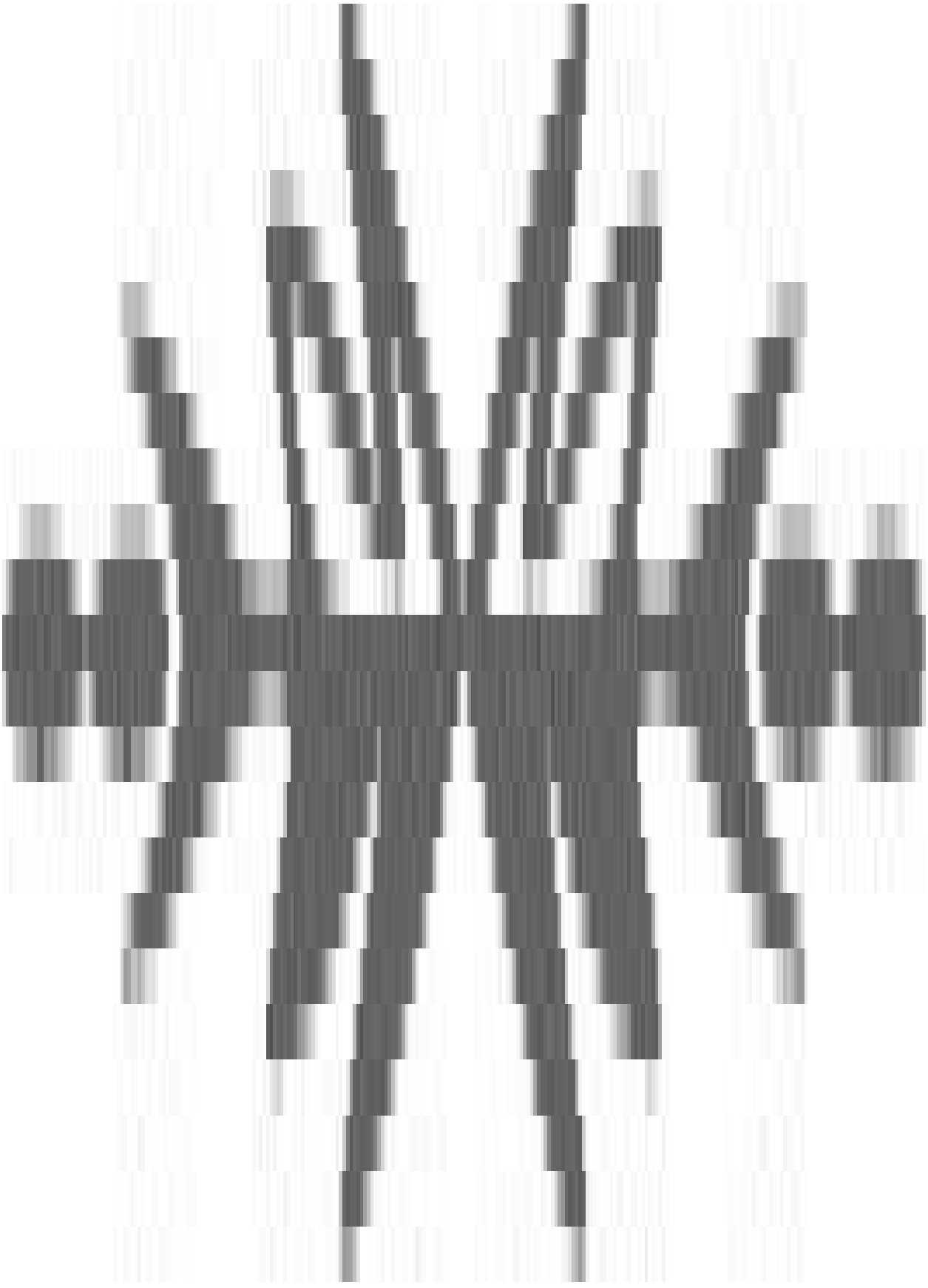
Gostaríamos de expressar aqui nosso apreço e gratidão a vários estudiosos, em especial Kenneth Minkema, da Universidade de Yale, e Douglas Sweeney, da Trinity Evangelical Divinity School. Ken é editor executivo de The Works of Jonathan Edwards [As obras de Jonathan Edwards] e diretor executivo do Jonathan Edwards Center. Além disso, ele é uma enciclopédia viva de tudo que diz respeito a Edwards e ajudou incansavelmente em todas as etapas da redação desse livro, comentando cada um dos quarenta e cinco capítulos que aparecem aqui — e mais um que, ao final, julgamos melhor omitir. Nosso segundo maior leitor e comentarista foi Doug, outro profundo conhecedor de Edwards, autor de muitos livros e artigos, e diretor de um centro de estudos de Edwards recém-fundado na instituição em que atua. Assim como Ken, Doug fez comentários sobre capítulos numerosos demais para citar separadamente.

Somos gratos também a muitos outros especialistas em Edwards que fizeram sugestões sobre vários capítulos: David Bebbington, Robert Caldwell, Ava Chamberlain, Conrad Cherry, Joseph Conforti, Oliver Crisp, Stephen Crocco, William Danaher, Allen Guelzo, Philip Gura, W. Ross Hastings, E. Brooks Holifield, Wilson Kimnach, David Kling, Sang Lee, M. X. Lesser, George Marsden, Adriaan C. Neele, Mark Noll, Amy Plantinga Pauw, Stuart Piggin, Rick Pointer, Phil Sinitiere, F. Allan Story, Jr., Kyle Strobel, Steven Studebaker, Peter Thuesen, Miklos Vetö, Helen Westra, Rachel Wheeler e Avihu Zakai. Andrew Russell — estudante de doutorado na Universidade de Saint Louis — trabalhou arduamente na organização de uma extensa bibliografia de fontes primárias e secundárias sobre Edwards. Ele assumiu a tarefa hercúlea de obter cópias impressas, fotocópias ou cópias digitalizadas de uma quantidade enorme de material, além de trabalhar no índice. Zachary Kostopoulos também ajudou a elaborar o índice. Participantes do seminário de Ph.D de Michael — Elissa McCormack, Scott McDermott (sem relação com Gerald), Robert Rexroat, Luke Ritter, Andrew Russell e Benjamin Wayman — leram e comentaram todo o manuscrito. Queremos agradecer à biblioteca Forbes Library, em Northampton, Massachusetts, pela permissão de uso de imagens que aparecem nas páginas desse livro, e a seus simpáticos funcionários, especialmente Julie Bartlett e Elise Bernier-Feeley.

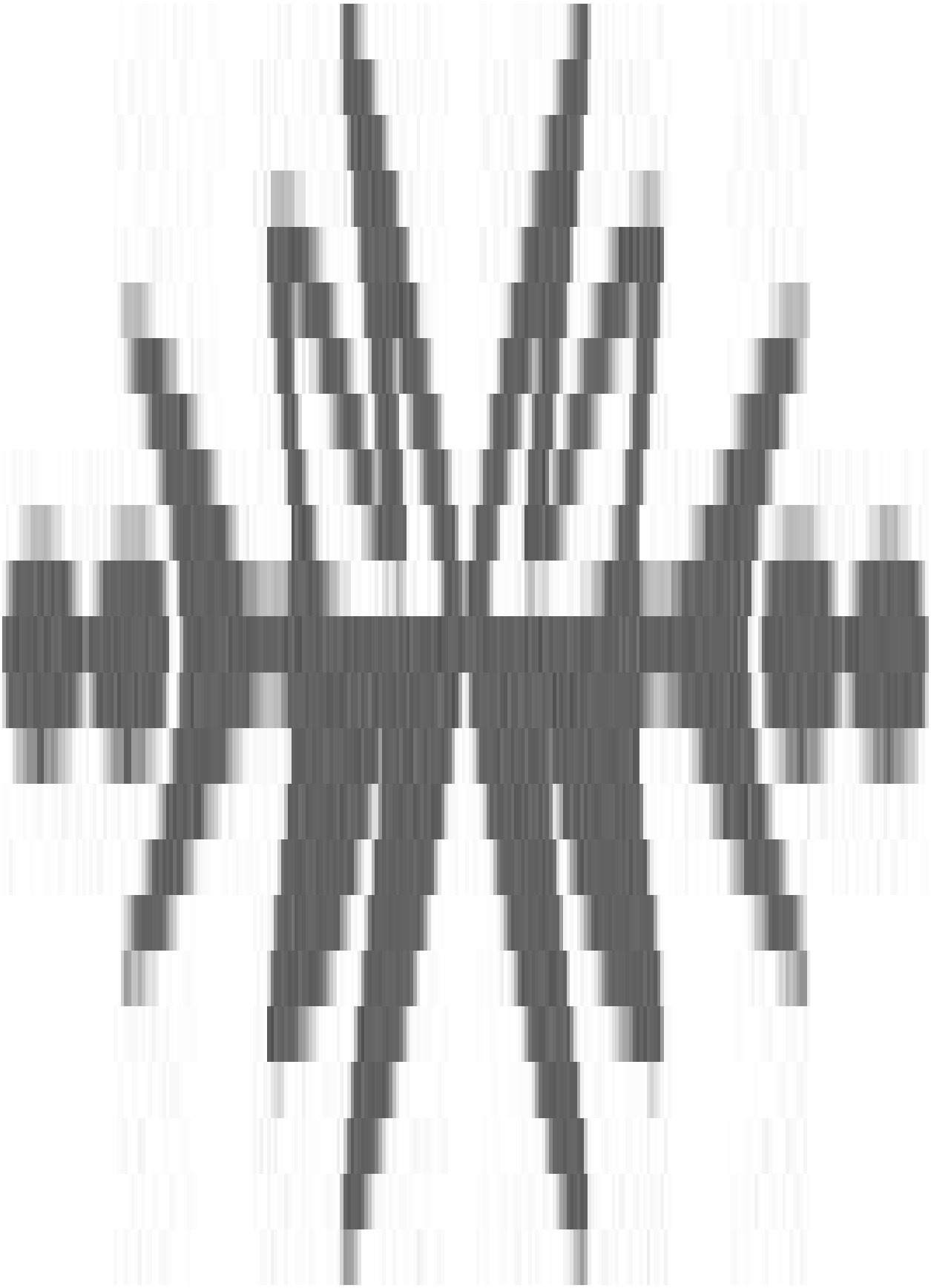
Gerald gostaria de agradecer merecidamente a alguém especial — sua esposa, Jean, cujo amor e apoio foram valiosíssimos nesses meses de pesquisa e redação. Ele agradece também a outros estudiosos cujas sugestões fizeram desse livro

uma obra melhor — Robert Benne, Paul Hinlicky e os pastores do Edwards Reading Group, em Salem, na Virginia. Dean Richard Smith e o dr. Edward Hamilton foram gentis e compreensivos, de modo que consegui completar meu ano sabático com êxito. Judy Pinckney deu um apoio administrativo tremendo em muitas etapas desse projeto, assim como Jeffrey Martin e Rebecca Heller, da Fintel Library, no Roanoke College. O olhar atento de Wendy Andree na revisão e preparação do índice foi muito importante. O zelo de T. D. Bozeman pela precisão e elegância foi um modelo precoce, jamais igualado. Gerald gostaria de agradecer especialmente pelo apoio financeiro e intelectual que Byron Johnson e o Baylor Institute for Studies of Religion deram a esse projeto. Michael agradece a seus amigos na região de St. Louis e em lugares mais distantes por seu interesse, apoio e orações enquanto estava escrevendo com Gerald. Ele agradece a seus colegas do Department of Theological Studies da Universidade de Saint Louis pela paciência de ouvi-lo falar de suas ideias ainda mal elaboradas em corredores, elevadores e outros lugares inesperados. Ele também agradece a Kathryn, por presenteá-lo no Natal com a edição em dois volumes das Works [Obras], em letra miúda; David Kelsey, em Yale, o primeiro a despertar seu interesse por Edwards; Thomas Schafer, por lhe dar acesso a transcrições das Miscellanies [Miscelâneas] de Edwards enquanto ele lecionava na Califórnia; Wilson Kimnach e Harry Stout, por sua hospitalidade em visitas a Yale; W. Clark Gilpin, que orientou sua tese de doutorado na Universidade de Chicago; e Mark Noll, que lhe perguntou, há cerca de vinte anos — e novamente, há quatro anos —, se ele estava continuando suas pesquisas sobre Edwards. Ambos agradecemos a George Marsden pela inspiração que nos deu e a muitos outros estudiosos da vida, dos escritos e do pensamento de Edwards.

Os autores são responsáveis por todos os erros de fatos ou de interpretação que nosso livro possa conter, e incentivamos todos os esforços amigáveis no sentido de corrigi-los. Esperamos que o livro sirva de ponto de partida para muitas novas linhas de pesquisa e investigação.



Abreviações de fontes frequentemente citadas



Tomás de Aquino, Summa theologica = Thomas Aquinas, Saint [Tomás de Aquino, São]. Summa Theologica (Westminster: Christian Classics, 1981 [1947], 5 vols. [publicado em português por Ecclesiae sob o título Suma teológica , tradução de Alexandre Correia; Dom Odilão Moura (Campinas: Ecclesiae, 2018)]. Essa obra é citada por números correspondentes a parte, pergunta e artigo.

VA = Versão autorizada, ou versão King James da Bíblia (KJV). Todas as citações bíblicas foram extraídas dessa versão, a menos que especificado de outra forma.

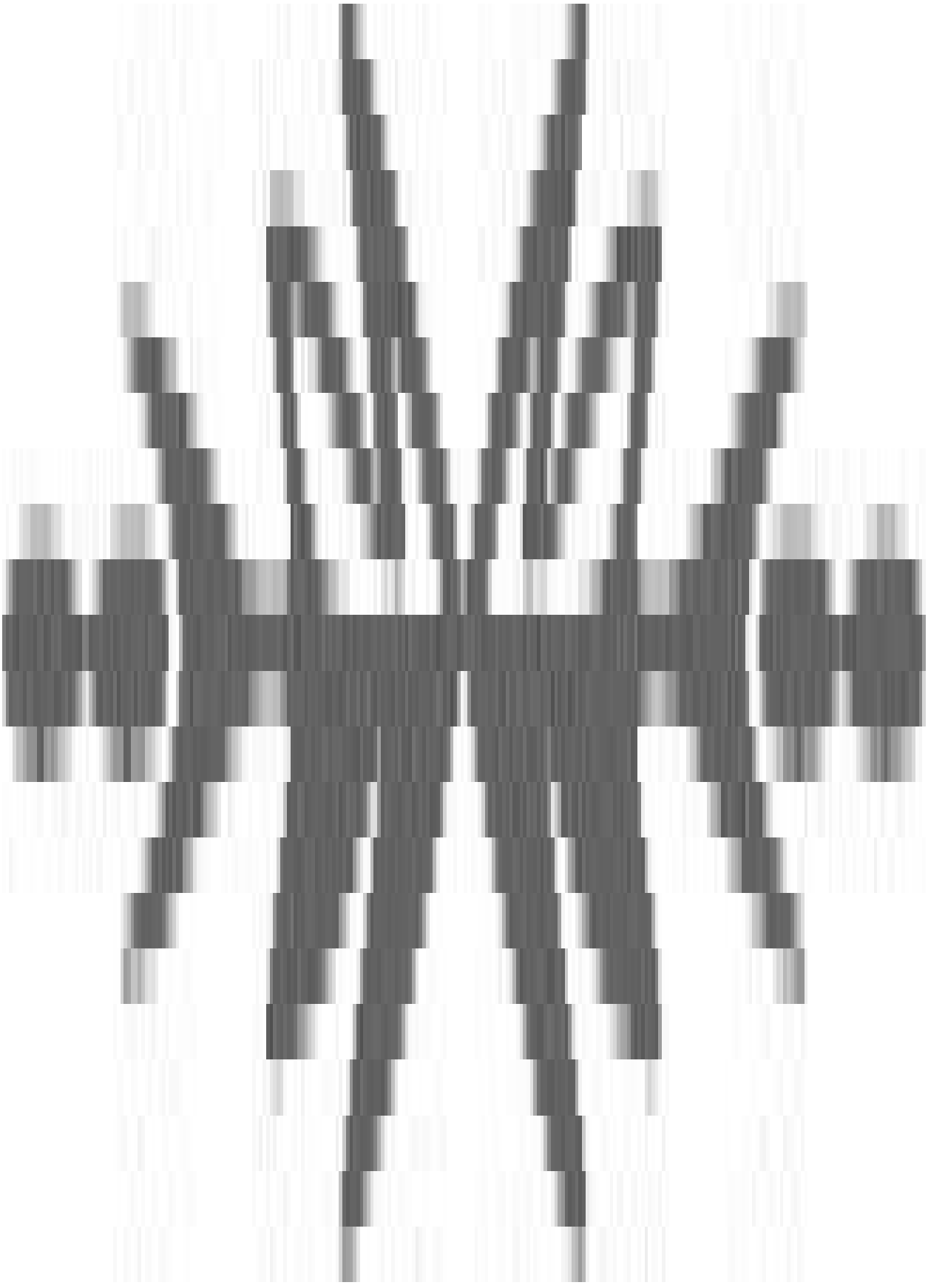
BW = Edwards, Jonathan. The salvation of souls: nine previously unpublished sermons on the call of ministry and the Gospel by Jonathan Edwards. Richard A. Bailey; Gregory A. Wills, orgs. (Wheaton: Crossway Books, 2002).

Calvino, Institutas = Calvin, Jean. Institutes of the Christian religion. Edição de John T. McNeil; tradução para o inglês de Ford Lewis Battles. The Library of Christian Classics, 20-21 (Philadelphia: Westminster, 1960), 2 vols. [publicado em português por Cultura Cristã sob o título As institutas, tradução de Waldyr Carvalho Luz, 2006, 4 vols. e por Unesp sob o título A instituição da religião cristã, tradução de Carlos Eduardo Oliveira; José Carlos Estêvão, 2008]. Essa obra é citada por números correspondentes a livro, capítulo e seção.

WH = Edwards, Jonathan. The works of president Edwards, Edward Hickman, org., com uma biografia de Sereno E. Dwight (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1984 [1834]), 2 vols.

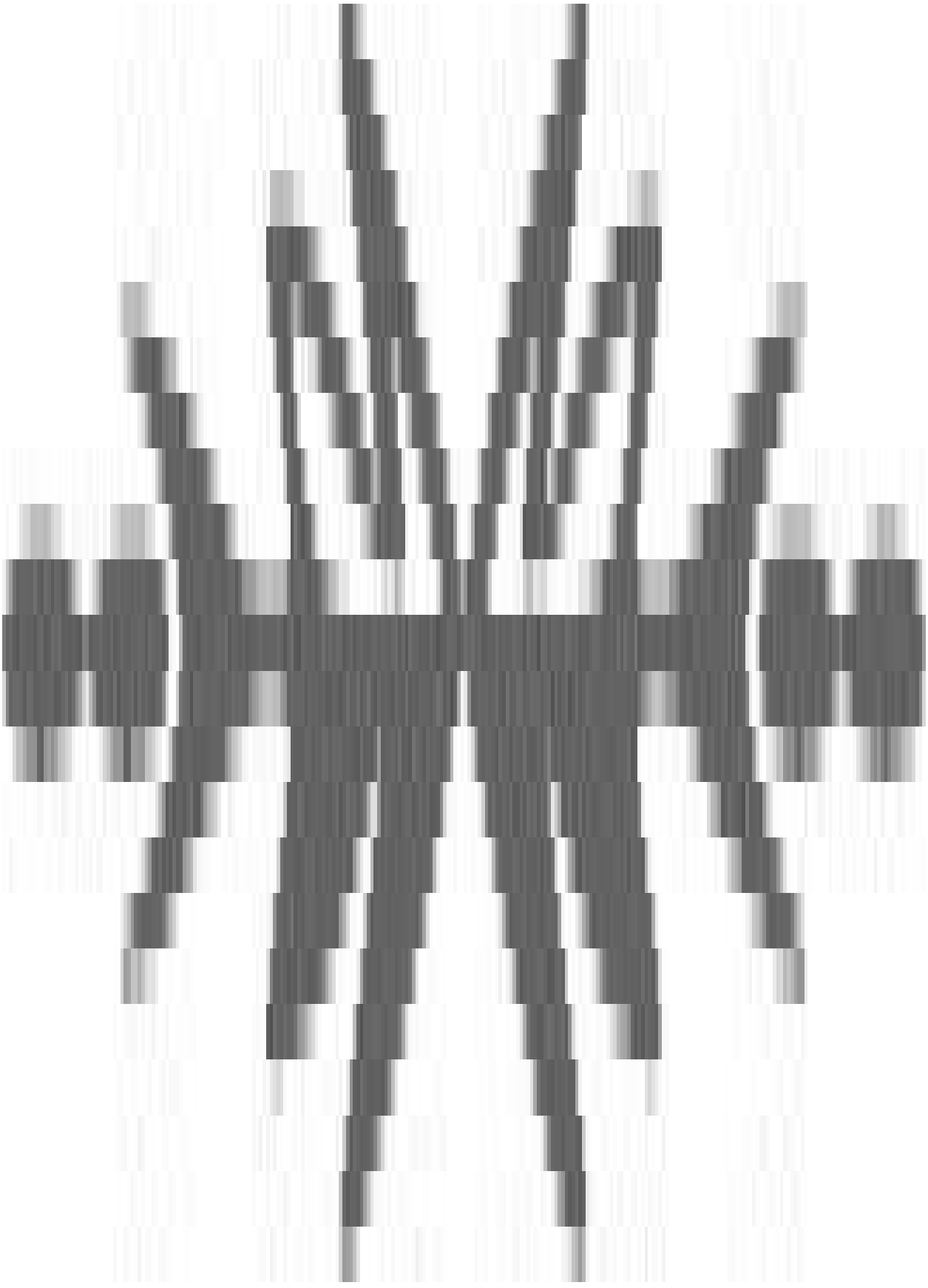
WJE = Edwards, Jonathan. The works of Jonathan Edwards (New Haven: Yale University Press, 1957-2008), 26 vols.

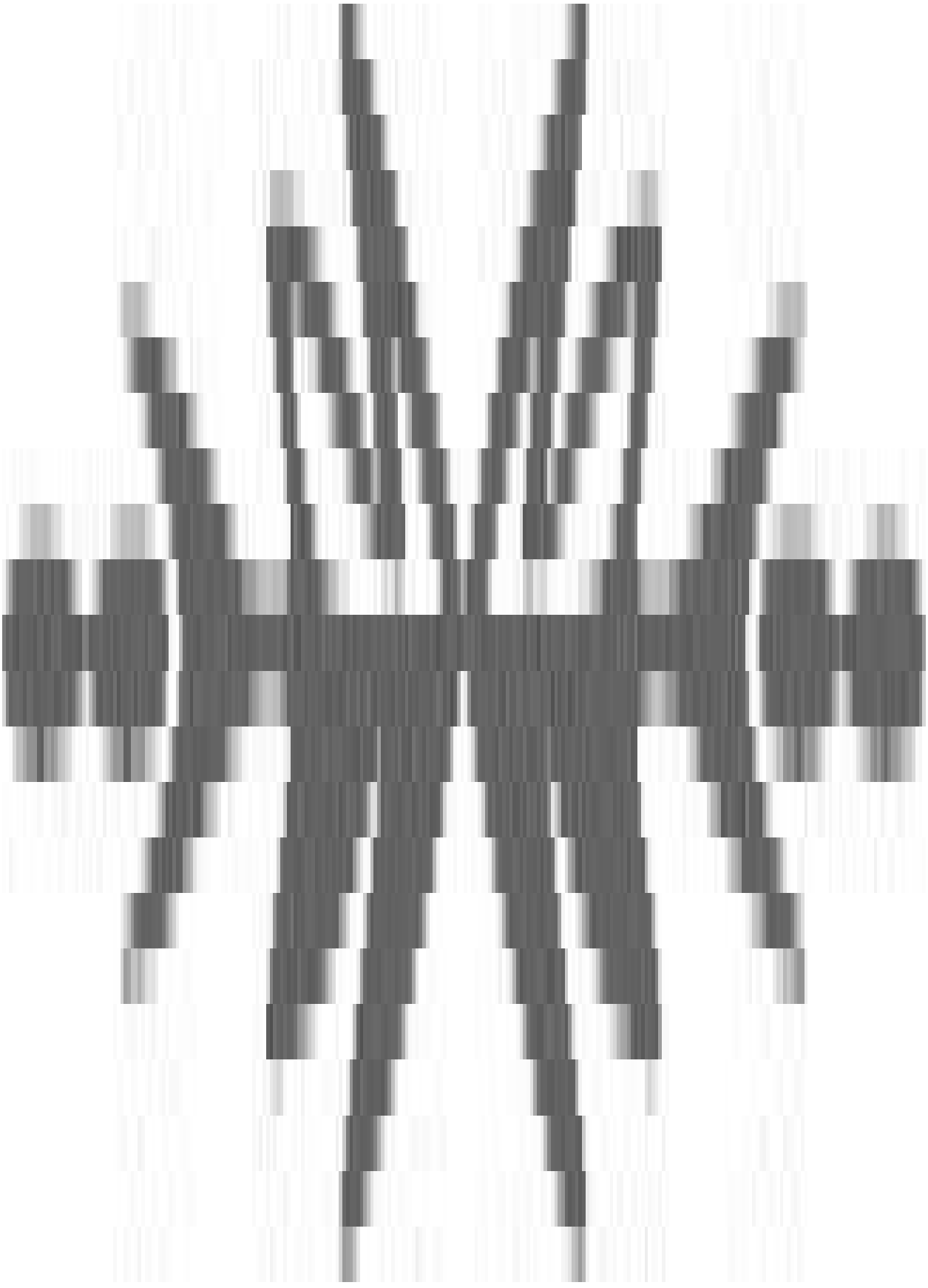
WJEO = Edwards, Jonathan. The works of Jonathan Edwards online. A edição online das obras de Edwards está disponível em: http://edwards.yale.edu. Ela é mantida pelo Jonathan Edwards Center na Yale University, e seu acesso é gratuito. Ela oferece acesso não só aos 26 volumes da edição impressa de The works of Jonathan Edwards, com a “Introdução do editor” de cada volume, como a outros 47 volumes de material online. Todas as referências aos volumes 27-73 são citadas aqui como WJEO.



PRIMEIRA PARTE

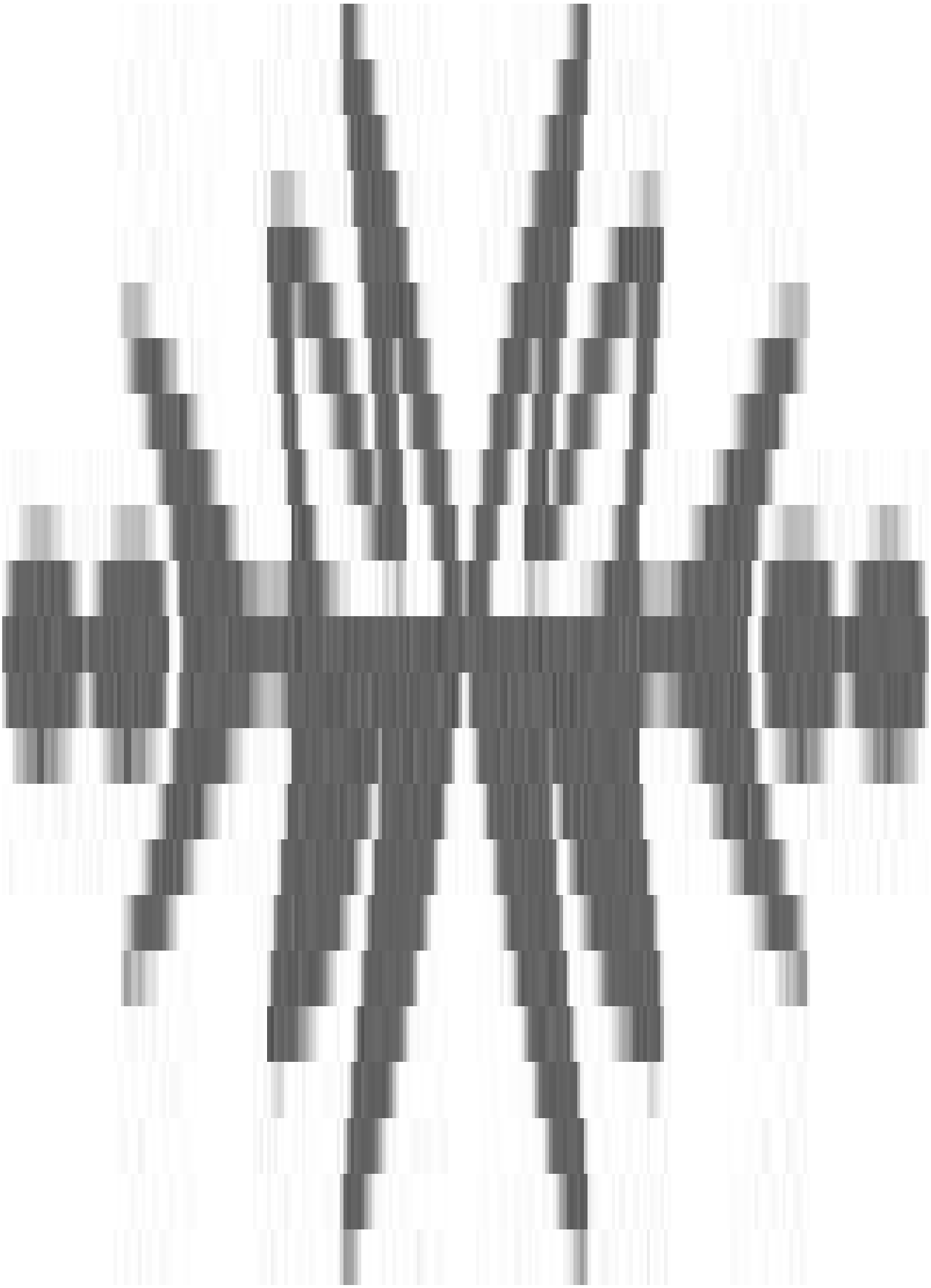
Introdução: Contextos histórico, cultural e social





1

Abertura de uma sinfonia



Vamos começar com uma parábola musical. Imagine que você tenha a oportunidade de ir ao teatro para assistir a um concerto da orquestra sinfônica de sua cidade. Pela generosidade de um amigo — ligado à orquestra — você consegue ingressos gratuitos para o concerto e convida vários amigos para irem com você. A caminho do concerto, você examina melhor os ingressos e descobre que os assentos não estão juntos. Na verdade, estão espalhados pelo teatro, um na frente, à esquerda, outro na frente, à direita, um no canto, atrás e dois outros no primeiro e no segundo balcão. Ao chegar à sala de espetáculos, pouco antes do concerto, você e seus amigos se separam e vão para seus respectivos assentos, combinando de se encontrarem do lado de fora quando o espetáculo terminar.

A música é tudo que você tinha imaginado. Há solistas convidados da Europa e de Nova York. O maestro regeu de forma brilhante. Os instrumentistas tocaram com maestria e paixão. Um único violino abre o espetáculo, enchendo o ar com um ritmo melodioso, embora solitário. Em seguida a esse violino junta-se um segundo, depois um violoncelo, uma viola e a seção de cordas inteira se envolve no tema de abertura. Começando como se viesse de muito longe, a seção da percussão entrou lentamente, seguida dos metais e madeiras. Ao término do primeiro movimento, quando as primeiras notas do segundo movimento começam a ser ouvidas, você percebe que a melodia mudou. Não são mais as cordas que dominam, e sim as madeiras. O centro de gravidade do palco moveu-se da esquerda para a direita. Oboés e clarinetes — às vezes juntos, às vezes separados — pegam e gradualmente desenvolvem um novo tema. Violinos, violas, violoncelos e contrabaixos seguiram-se às madeiras. Os metais se inseriram, pontuando a atmosfera e relegando as madeiras, ainda que por pouco tempo, ao segundo plano musical. Ouvindo atentamente, você nota que alguns violinos nunca pararam de tocar o tema original do primeiro movimento. O compositor coordenou e harmonizou os dois temas para tocarem simultaneamente. À medida que as madeiras desenvolvem seu tema, os violinos continuam o deles. O tema das madeiras volta a aparecer durante o terceiro movimento, e os violinos mais uma vez vêm para o primeiro plano.[1]

Quando você e seus amigos se encontram após o espetáculo, começa o debate: “Qual foi sua parte favorita?”. “Aquela seção de percussão foi maravilhosa”. “Sim, eu prestei atenção à pessoa que tocava o tímpano durante todo o espetáculo”. “Sério?”, diz seu outro amigo, meio surpreso. “Mas você não gostou da parte dos violinos?”. “Sim, gostei, mas achei que a percussão dominou

o espetáculo”. Silêncio. Os outros obviamente discordam. Após uma pequena pausa, um deles diz: “Bem, a abertura do primeiro movimento foi boa, mas o segundo movimento foi muito melhor”. Segue-se outro momento de silêncio.

Enquanto você e seus amigos comparam suas impressões sobre o concerto, você percebe que o local em que cada um estava sentado no teatro parece ter afetado sua percepção da sinfonia. O que se concentrou na seção de percussão estava sentado no segundo balcão, em que, aparentemente, a acústica da sala de concerto levou o som dos instrumentos de percussão a ser mais audível. A pessoa que gostou mais das madeiras no segundo movimento também estava sentada na frente, à direita — bem perto da seção das madeiras. O amigo sentado na frente, à esquerda — perto das cordas — teve uma impressão totalmente diferente do fluxo e da estrutura da composição. Ao chegar em casa, depois de terminada a conversa, você percebe que um espetáculo musical pode ser ouvido de múltiplas maneiras. Não menos importante, você se sente feliz por ter ficado com um ingresso que o colocou na frente e no centro da sala de concertos, porque, assim, pôde ouvir bem todos os instrumentos e apreciar de maneira mais adequada sua interação complexa durante a sinfonia.

Essa parábola pode nos ajudar a entender algo sobre Jonathan Edwards. Sua teologia foi interpretada de muitas maneiras diferentes durante os dois séculos e meio após a sua morte. Um fator que ajuda a explicar essa diversidade de impressões é a imensa quantidade de seus escritos — que abrangem espantosos setenta e três grandes volumes de texto na edição online das The Works of Jonathan Edwards [As obras de Jonathan Edwards]. Os estudiosos de hoje estão apenas começando a se defrontar com a magnitude do pensamento de Edwards. Os que têm impressões diferentes podem estar simplesmente lendo partes diferentes da coleção de seus escritos.

Para interpretar a teologia de Edwards como um todo, é preciso separar a orquestra imaginária em cinco seções: violinos, as outras cordas (violas, violoncelos e contrabaixos), madeiras, metais e percussão. Para apreciar a música, é necessário prestar atenção a todas as cinco partes que compõem a orquestra. Nossa apresentação das cinco partes pode parecer um pouco abstrata, situada no início deste livro extenso. Os capítulos que se seguem permitirão uma elaboração maior. Contudo, o que veremos aqui, logo a seguir, é um breve resumo dessas múltiplas partes ou aspectos da teologia de Edwards.

Um primeiro componente — digamos, os violinos — é a noção edwardsiana de

comunicação trinitária, refletida mais claramente em escritos como Discourse on the Trinity [Discurso sobre a Trindade] e End of creation [O fim para o qual Deus criou o mundo]. Essa noção foi moldada pela leitura dos textos joaninos do Novo Testamento, e pode ser comparada à patrística ou aos primeiros pensadores cristãos. É importante reconhecer esse lado da teologia de Edwards, já que ele fundamenta tudo o que tem a dizer sobre a salvação. Deus, como Edwards frequentemente dizia, é um "ser que se comunica". A autocomunicação ou o transbordamento de Deus aconteceu na eternidade entre as três pessoas da Trindade e, então, ocorreu novamente na Criação do mundo. Um aspecto-chave dessa comunicação divina consiste na noção edwardsiana de beleza divina. A beleza de Deus é a divindade da divindade, aquilo que distingue Deus de tudo o mais.[2] A beleza é o primeiro princípio do ser, a primeira das perfeições de Deus, a chave para a doutrina edwardsiana da Trindade. Também o elemento que mais distinguiu Edwards de outros pensadores, na história do pensamento cristão.

O segundo componente — digamos, as violas, os violoncelos e os contrabaixos — pode ser retratado como a participação da criatura. Esse aspecto aparece em O fim para o qual Deus criou o mundo e Treatise on grace [Tratado sobre a graça], e é um corolário do primeiro. Deus comunica e a criatura participa. O Deus de Edwards não é autoconfinado. Ao contrário, é um tipo de Deus em quem as criaturas podem participar. Na verdade, não há salvação fora da participação. O Deus que inicialmente transbordou na Criação do mundo agiu mais uma vez na economia da salvação para transmitir conhecimento divino (por meio do Filho) e amor divino e alegria (por meio do Espírito) a todas as criaturas eleitas. Para Edwards, a participação em Deus é uma participação voluntária e alegre na beleza de Deus. A beleza é fundamental para a conversão e para a vida cristã. A beleza de Deus embeleza. Deus não só tem beleza espiritual, como a confere a outros. A beleza liga Deus, o "eu" e o mundo. As criaturas exibem uma benevolência, ao mesmo tempo bela e embelezadora, em relação à beleza de Deus e ao reflexo da beleza divina no cosmo.

O terceiro componente — correspondente à seção dos metais— é o disposicionalismo necessitário. Edwards sustentava que a essência de todo ser — até mesmo o Ser de Deus — consistia em disposição ou hábito. Disposição não é uma qualidade disposta por uma coisa, mas a essência da coisa. A realidade é, portanto, intrinsecamente dinâmica. O disposicionalismo de Edwards sugere que os seres humanos são guiados e moldados, acima de tudo, por suas afeições — cuja somatória constitui seu temperamento ou caráter. Nossos amores ou afeições são os indicadores mais fiéis de quem somos. É a disposição que torna

uma pessoa agradável ou desagradável a Deus. O que interessa a Deus não são primordialmente as ações exteriores, mas as disposições interiores. Além disso, as disposições precedem as ações. Deus muda as pessoas ao mudar suas disposições. Isso pode ser designado o aspecto agostiniano da antropologia e da soteriologia de Edwards. Religious affections [Afeições religiosas] representa o tratamento mais extenso do disposicionalismo nos escritos de Edwards. O disposicionalismo de Edwards inclui um aspecto necessitário. Como mostrado em Freedom of the will [A liberdade da vontade] e Original sin [Pecado original], os seres humanos invariavelmente seguem seus próprios gostos e inclinações, de modo que, como Edwards argumenta em Freedom of the will, "a vontade sempre é como o maior bem aparente".[3] O texto de Original sin traça as origens da inclinação para o mal.

O quarto componente — as madeiras — consiste na convicção de Edwards acerca do voluntarismo teocêntrico, afirmando a prioridade divina em toda a realidade. Podemos chamar isso do aspecto calvinista ou teocêntrico da teologia de Edwards. Desde que Edwards abraçou pela primeira vez a noção de soberania divina, ele se alegrava com a afirmação de que a salvação veio "diretamente" de Deus e que toda honra e glória pela salvação é devida somente a Deus. A graça de Deus é preveniente — ou seja, vem antes das respostas humanas a Deus e permite que elas ocorram. A concepção de Edwards sobre a prioridade divina se aplicava não só à redenção, mas também à Criação. Como ele argumentou em Original sin e em Miscellanies [Miscelâneas], Deus recria continuamente o mundo a cada segundo, e o próprio Deus é a realidade que sustenta toda a Criação. Não há nada que não esteja sujeito à contínua recriação de Deus, e a essência de cada coisa existente é o conhecimento e a vontade de Deus em relação a ela. Deus é a essência até mesmo do céu e do inferno.

Um quinto e derradeiro componente da sinfonia — a seção de percussão — é o que chamaremos de constitucionalismo harmonioso de Edwards. A concepção básica é estabelecida em certas anotações (veja Miscellany 29 e 1263) e em Justification by faith alone [Justificação pela fé somente]. Isso poderia ser descrito como o aspecto tomista de Edwards. No pensamento de Edwards, a salvação se parece menos com uma corrente de miçangas do que com uma rede em que cada parte da rede mantém o resto no lugar. Todos os aspectos da salvação estão inter-relacionados porque Deus os desejou todos juntos na eternidade e segundo o seu decreto (Miscellany 29). Deus decreta chuva porque decreta as orações de seu povo. Do mesmo modo, podemos dizer que Deus decreta orações porque decreta chuva.[4] As duas coisas dependem da eterna e

misericordiosa vontade de Deus. Com base nesse raciocínio, ele pode dizer que a fé não é a única "condição" da justificação. A obediência também é uma condição.[5] Contudo, fé, obediência e todas as outras disposições e ações da alma regenerada estão arraigadas na vontade misericordiosa de Deus. A explicação de Edwards aqui é semelhante à de Tomás de Aquino.[6] Em Miscellany 1263, Edwards aplica a noção de "operações arbitrárias" de Deus a todo o curso da história redentora, que existe como uma rede em que cada elemento está relacionado a todos os outros e existe por causa dos outros, conforme a vontade de Deus. As "operações arbitrárias" de Deus, portanto, são aplicadas tanto à vida de cada santo quanto a todo o curso da história redentora.[7] Edwards encontrou harmonia onde outros teólogos encontraram desarmonia, antinomia ou paradoxo: entre fé e razão, matéria e espírito, natureza e graça, Deus e criatura.

Para desfrutar da sinfonia de uma forma mais plena, é preciso ouvir todos os instrumentos de uma vez. É preciso discernir quais instrumentos estão tocando a melodia em um instante qualquer. No que diz respeito ao auditório, existe um primeiro plano e um plano de fundo. Se são as cordas que carregam a melodia, ninguém vai querer dar toda a atenção aos metais. Alguém que toque bateria pode ter sua atenção voltada para os tímpanos, por motivos pessoais. Essa seria uma forma de ouvir a sinfonia, embora a maioria dos outros ouvintes prefira considerá-la uma abordagem idiossincrática e não recomendada para o espectador usual de um concerto.

O que os autores desse livro "ouvem" nos escritos de Edwards é uma sinfonia na qual a melodia começa na seção de cordas, entre os violinos, muitas vezes acompanhados pelas violas, pelos violoncelos e pelos contrabaixos. Ao longo da sinfonia, a melodia passa alternadamente para a seção das madeiras, depois para a frente e para trás, entre as cordas e as madeiras, e finalmente termina com todas as cordas juntas — violinos, violoncelos e contrabaixos, tocando em harmonia arrebatadora. A comunicação trinitária e a participação das criaturas — isto é, os violinos e as outras cordas — tocam em doce uníssono na conclusão de O fim para o qual Deus criou o mundo e no famoso sermão "Heaven is a world of love" ["O céu é um mundo de amor"] no fim de Charity and its fruits [A caridade e seus frutos]. Em vários pontos da sinfonia, os metais chamam a atenção, oferecendo, assim, um alívio bem-vindo do foco constante nas cordas e nas madeiras. Por fim, a seção de percussão — a concepção de harmonia cósmica de Edwards — está por trás de toda a performance das cordas, das madeiras e dos metais. A comunicação trinitária e a participação da criatura tocam a melodia durante a maior parte da sinfonia. Elas são o Alfa e o Ômega, o

prólogo e o epílogo.

Sang Lee apoia essa conclusão: “Para Edwards, o que Deus faz na história e o que Deus é em seu ser são absolutamente coerentes. A Trindade imanente [...] não é uma teoria especulativa muito distante da história da salvação de Deus aqui na Terra, mas sim o próprio fundamento e o padrão para essa história”.[8] Seguindo a mesma linha, Robert Jenson escreve que, “em Edwards [...] os papéis de Jesus, de seu Pai e de seu Espírito em nossa história e os papéis dessas três ‘pessoas’ na própria realidade de Deus se cruzam entre si para produzir uma única história divina. De uma ruptura metafísica entre a história triúna de Deus conosco e o ‘próprio’ ser ‘imanente’ de Deus, Edwards não sabe coisa alguma”.[9] Não apenas a disposição de Deus para criar, mas também a participação disposicional da criatura em Deus integram o quadro maior. A força que anima e conduz a música é a vontade soberana e amorosa de Deus, que não descobre beleza nas criaturas, mas, ao contrário, é ela que cria essa beleza. Roland Delattre acrescenta que “a beleza que Edwards encontra em Deus não consiste em ser belo, mas em criar ou conceder beleza” e “a vida cristã é uma vida renovada pela participação na vida de Deus”.[10]

Uma ressalva em relação a muitas interpretações existentes da teologia de Edwards é que elas captam uma ou outra parte da sinfonia, mas não conseguem interpretar o som e o fluxo do todo. Alguns ouvintes parecem estar sentados tão perto da seção de madeiras (i.e., o aspecto calvinista ou teocêntrico), que não conseguem ouvir os violinos e as outras cordas (i.e., comunicação divina e participação da criatura), e por isso não conseguem perceber algumas das melodias mais belas e harmonias mais refinadas da música de Edwards. Além disso, os violinos e as outras cordas emolduram a estrutura da sinfonia, estabelecendo os principais temas musicais no início e resolvendo-os no fim. A falta de atenção nas cordas resulta em uma experiência de escuta unilateral. No entanto, deve estar claro que as madeiras tocam a melodia durante pelo menos uma parte do concerto. Assim, é possível enfatizar demais as cordas e acabar negligenciando as madeiras — ou, da mesma forma, os metais ou os instrumentos de percussão. Uma apreciação completa da teologia de Edwards requer atenção a toda a gama de instrumentos musicais que tocam simultaneamente para criar a obra completa que chamamos de sinfonia.

Na segunda metade do século 20, surgiram muitos Jonathan Edwards. O Edwards de Perry Miller era um naturalista disfarçado de teólogo e que foi além da tradição calvinista. Conrad Cherry trocou esse retrato por um Edwards que

subordinava a teologia natural a uma teologia redentora baseada nas alianças calvinistas. Estudiosos posteriores viram em Edwards um inovador, que rompeu com a metafísica clássica da substância, ao passo que outros afirmaram que ele permaneceu no âmbito das fronteiras da Confissão de Fé de Westminster e da metafísica clássica da substância. Estudiosos de Edwards se dividiram sobre o que consideram o fulcro de sua visão teológica: um dizia que era a fé; outro, a estética; outro, a glória divina; outro a Trindade divina; e outros, a percepção espiritual e a apologética. Um enxergava a genialidade de Edwards no uso de uma crítica no estilo do Iluminismo para superar as limitações do próprio Iluminismo. Outros debatiam se ele era medieval, moderno ou até pós-moderno.

Por que tantas concepções diferentes de Edwards? Como ele pode ter inspirado definições que parecem ser mutuamente excludentes? A resposta pode estar no método que Edwards usou para desenvolver sua teologia.

O etos e o método da teologia de Edwards

O estilo intelectual de Edwards era ousado, livre, autocrítico e desenvolvimentista. Com o termo desenvolvimentista, quero dizer algo semelhante ao que Whitney Oates, em sua introdução a The basic writings of St. Augustine [Os escritos elementares de Santo Agostinho], denominou uma abordagem de "sistema aberto".[11] O pensador de sistema aberto aborda a maioria dos problemas intelectuais como trabalho em andamento e, por isso, está sempre voltando aos mesmos temas constantes. Se esse tipo de pensador tem uma vida longa, é muito provável que suas ideias mudem com o tempo. Crescimento é sinal de vida — e não necessariamente sinal de fraqueza intelectual ou hesitação. Como escreveu John Henry Newman: "Em uma esfera superior é diferente, mas aqui embaixo viver significa mudar, e ser perfeito significa ter mudado muitas vezes".[12] Isso não quer dizer que o pensador de sistema aberto seja caótico ou desorientado, mas sim que há padrões amplos que surgem com o passar do tempo e são continuamente aprimorados e desenvolvidos. Novas ideias surgem e, quando isso acontece, elas forçam uma remodelação de padrões conhecidos. O resultado é um desdobramento contínuo do pensamento. Em princípio, o processo é infindável.

Um pensador de sistema fechado, por sua vez, enfatiza a sistematicidade. Uma vez que determinada questão intelectual seja analisada e resolvida, um pensador de sistema fechado passa para outro tópico. Pensadores de sistema fechado atraem comentaristas, que podem enfeitar o sistema ou preencher uma lacuna aqui ou ali, mas raramente sugerem algo novo. Oates considerou Platão e Agostinho pensadores de sistema aberto, ao passo que Aristóteles era um pensador de sistema fechado. A vantagem do sistema aberto é a possibilidade de gerar novas concepções e desenvolvimentos, embora haja o risco de que seguidores posteriores venham a imitar somente o método experimental, abandonando os princípios fundamentais. Isso parece ter acontecido entre os seguidores de Edwards no fim do século 19, quando a "ortodoxia progressiva" do Andover Seminary perdeu sua conexão vital com as ideias-chaves e a perspectiva orientadora de Edwards (cap. 38).

Em um grau muito maior do que se reconhecia anteriormente, a teologia de Edwards foi produto de uma abordagem especial do estudo, ou seja, um método de investigação e de descoberta por meio da escrita. Edwards passava a maior parte de seu tempo de estudo compondo textos bem fundamentados que avaliavam os pontos fracos e fortes de determinada proposição, ponderando seus prós e contras e respondendo a objeções. Cada nova afirmação precisava abrir caminho através de uma densa mata de afirmações contrárias. O raciocínio dialético era o forte de Edwards — o facão que ele usava para abrir caminho na selva. Em 1757, ele escreveu aos administradores do então Princeton College que seu método de estudo "tem sido basicamente escrever". Ele buscava "aperfeiçoar cada ideia importante, perseguindo o indício ao máximo, quando qualquer coisa durante uma leitura, meditação ou conversa fosse sugerida" à sua mente e que talvez "prometesse iluminar algum ponto importante". Esse método tornou-se "habitual" e ele descobriu, com o tempo, que "quanto mais eu caminhava nessa direção, mais o campo se abria e se ampliava".[13]

Embora as Miscellanies não fossem de modo algum os únicos cadernos de notas que Edwards manteve ao longo dos anos, seu processo de raciocínio é mais bem percebido no exame desse conjunto de ensaios temáticos numerados, sequenciais e com referências cruzadas. As Miscellanies mostram que Edwards não coletou simplesmente opiniões de outros, mas usou livros, conversas e suas próprias ruminações para desenvolver seu pensamento sobre "pontos importantes". Muitas vezes trabalhando por até doze horas por dia, e por mais de trinta e cinco anos, ele escreveu seus "melhores" pensamentos "sobre inúmeros assuntos". Quando os tratados de Edwards eram finalmente escritos e publicados,

frequentemente se baseavam em reflexões produzidas ao longo de cinco, dez ou até mais de vinte anos. Em vez de produzir material novo — como a maioria dos autores — quando estava começando a compor um novo tratado, Edwards geralmente se dedicava a examinar vários tópicos ao mesmo tempo. Ele abordou muitos assuntos ao longo da vida. A cada período de seis meses, acrescentava novas reflexões a seus cadernos de notas particulares sobre uma dezena ou mais de assuntos diferentes — voltando frequentemente a temas tradicionais, mas invariavelmente acrescentando uma faceta nova. Acima de tudo, Edwards estava escrevendo — escrevendo continuamente. Não ficamos surpresos ao descobrir que muitas vezes ele ficava sem papel, já que não tinha a sua disposição uma quantidade ilimitada de papel. Querendo manter as ideias fluindo livremente, e não tendo mais onde escrever, Edwards às vezes rabiscava suas reflexões em letra miúda nos cantos de seus próprios manuscritos, em pedaços de papel que ia jogar fora e nas margens de livros que não utilizava (incluindo os livros em francês, que não lia).[14]

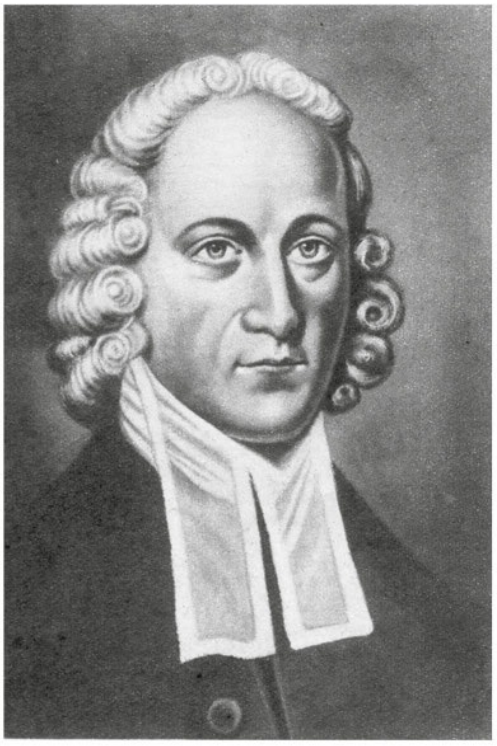
Embora Edwards muitas vezes ficasse sem papel, nunca lhe faltavam ideias. Seu desafio consistia em organizar e disciplinar a torrente de reflexões que gerava continuamente. Concatenação e subsunção são duas de suas principais estratégias intelectuais. A primeira diz respeito ao fato de que Edwards procurava conexões entre ideias que normalmente poderiam ser consideradas não relacionadas. De modo geral, o pensamento de Edwards pode ser retratado como a busca de unidade em meio à pluralidade. Por isso procurava sempre encontrar associações de ideias que poucos perceberam antes dele. Essa concatenação de ideias pode ser vista nas Miscellanies, em que os títulos de cada seção ligam assuntos aparentemente díspares. Veja, por exemplo, o impressionante cabeçalho da Miscelânea 664b: “A SABEDORIA DE DEUS NA OBRA DA REDENÇÃO; QUEDA DOS ANJOS; QUEDA DO HOMEM; CONFIRMAÇÃO DOS ANJOS; JUSTIÇA OU OBEDIÊNCIA DE CRISTO; A MORTE E OS SOFRIMENTOS DE CRISTO; DIA DO JULGAMENTO; CONSUMAÇÃO DE TODAS AS COISAS; ESPÍRITOS SEPARADOS”. Nessa seção, Edwards começou do plano original elaborado por Deus na eternidade para a obra da redenção, passando pela Queda, tanto dos anjos quanto dos seres humanos, e prosseguiu até o ato redentor do sofrimento e da morte de Cristo, a consumação no julgamento e o que ocorre depois. Eternidade, Criação, escatologia, redenção, cristologia, soteriologia e ontologia foram interconectadas por meio de múltiplos níveis de associação e de maneiras que não foram percebidas por outros pensadores.[15]

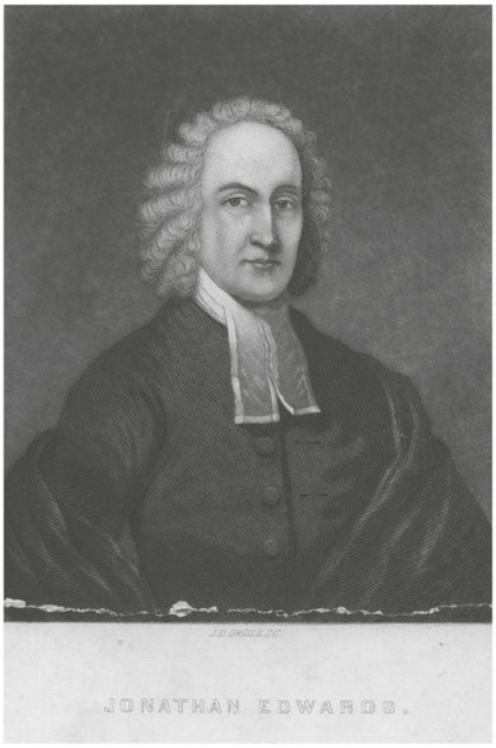
Subsunção refere-se às maneiras pelas quais as percepções de Edwards foram absorvidas em categorias cada vez mais amplas e gerais. Por exemplo, as Miscellanies revelam três estágios do pensamento de Edwards a respeito do "propósito" de Deus. No estágio inicial (Miscellany 3), Edwards defendeu a posição — surpreendente, considerando-se o argumento final de O fim para o qual Deus criou o mundo — de que a felicidade humana em si era o propósito que Deus tinha em mente ao criar o mundo. Ele argumentou que um Criador perfeito não precisa criar um mundo para obter coisa alguma, como felicidade, por exemplo. Mais tarde, Edwards percebeu o ensinamento bíblico de que Deus criou o mundo para o seu próprio "nome", "glória" ou "louvor". Durante um estágio intermediário (Miscellany 243), ele defendeu a ideia de que tanto a felicidade humana quanto a glória divina eram "propósitos derradeiros" da Criação de Deus, porém independentes. Para um pensador como Edwards, uma dualidade absoluta no propósito cósmico de Deus era uma noção insatisfatória. Assim, em sua fase final (Miscellany 332), ele uniu a felicidade humana com a glória divina sob a rubrica da "comunicação" de Deus. Comunicação foi a categoria conceitual que lhe permitiu subsumir as duas ideias iniciais que haviam surgido de modo independente em suas reflexões.[16]

Outro exemplo de subsunção foi a evolução de seu pensamento sobre as alianças. A primeira fase pode ser vista em vários registros feitos nas Miscellanies em 1723, nos quais ele argumentava que não há distinção verdadeira entre as alianças da graça e das obras e que a aliança da redenção foi simplesmente a forma utilizada pela Trindade para cumprir a aliança das obras. As condições foram cumpridas por Cristo. Dez anos depois, em 1733, quando Edwards se sentiu incomodado por uma lassidão percebida na igreja, ele falou de uma aliança matrimonial entre Cristo e a igreja que incluía condições consequentes para os crentes. Em 1746 ele havia desenvolvido mais essa linha de raciocínio, argumentando que a aliança da graça "apresenta as pessoas a um direito à" aliança da redenção. A aliança da redenção foi um cumprimento da aliança das obras, e todas as outras alianças foram simplesmente "expressões" da aliança da redenção. Cristo "nunca faz coisa alguma, em geral, senão o que está contido naquela aliança eterna [de redenção]".[17] Ao chegar à sua última década de vida, Edwards havia incluído a aliança da graça na aliança da redenção — ela mesma incluída em uma aliança de obras —, porém agora de uma forma mais sofisticada do que no início de seu pensamento, trinta anos antes.

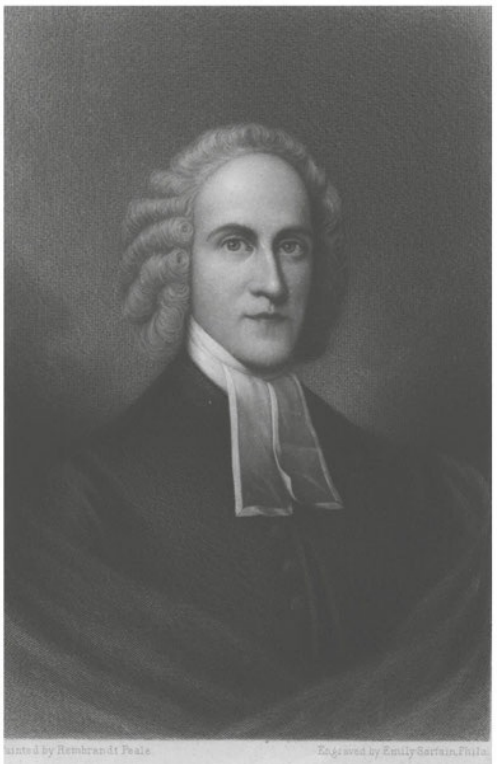
O que resultou da abertura de Edwards a novas ideias, seu método de pesquisa por meio da escrita e das estratégias intelectuais como a concatenação e a

subsunção, foi uma combinação incomum de tradicionalismo e originalidade. Seus temas básicos deviam muito à sua tradição teológica, mas ele passou milhares de horas reexaminando esses temas sob novos ângulos. O resultado foram argumentos novos e originais para doutrinas ortodoxas e, ao longo do tempo, toda a sua teologia adquiriu um caráter próprio. Ele demonstrou um uso surpreendente do raciocínio humano para dar suporte a doutrinas que a maioria dos outros preferiu deixar circunscritas à esfera do mistério. Essa é uma das razões pelas quais Charles Hodge e outros estudiosos ligados a Princeton consideraram sua teologia excessivamente “metafísica”. Ele exibiu uma espécie de ousadia dialética ao explorar a lógica de enigmas antigos, como a relação entre a soberania divina e a liberdade humana, o significado da história secular, a atribuição do pecado de Adão à humanidade e a vida íntima da Santíssima Trindade. As conclusões ortodoxas de Edwards sempre agradaram aos teólogos conservadores, ao passo que sua abertura a novos modos de pensar atraiu os teólogos liberais. Por isso Edwards é um dos poucos teólogos modernos cuja obra interessa a pensadores espalhados por todo o espectro teológico.



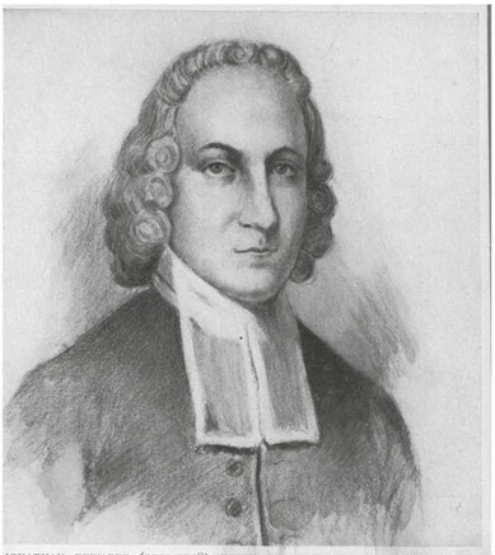


JONATHAN EDWARDS.



inted by Rembrandt Peale — Engraved by Emily Sartain, Phila.

Jonathan Edwards.



JONATHAN EDWARDS (1703-1758), THIRD PRESIDENT OF THE COLLEGE OF NEW JERSEY (PRINCETON), AND ONE OF THE FOREMOST AMERICANS OF THE EIGHTEENTH CENTURY

Figura 1.1 Intelectual, virtuoso, impassível ou distante — esses adjetivos ilustram os diferentes modos como Edwards foi interpretado (Cortesia da Forbes Library, Northampton, Massachusetts).

Temas da teologia de Edwards

Cabe aqui uma explicação preliminar a respeito da estrutura do nosso livro sobre a teologia de Edwards. O leitor deve perceber imediatamente que os capítulos não seguem os loci (i.e., tópicos) teológicos tradicionais, comumente usados por teólogos sistemáticos protestantes. O conjunto de tópicos padrão começa com Deus e a Trindade, depois passa para a Criação do mundo, a humanidade e a natureza humana, Jesus Cristo, a igreja cristã, os sacramentos e as "últimas coisas", ou escatologia. Esse tipo de sequência, de modo geral, aparece em Sentences [Os quatro livros de sentenças] (c. 1150), de Pedro Lombardo — a obra fundamental do ensino teológico na Europa ocidental, durante a Alta Idade Média — e em Loci Communes Theologici [Temas teológicos comuns] (1521), de Filipe Melâncton — a primeira obra protestante de teologia sistemática. Essa estrutura é ainda mais evidente nos principais compêndios teológicos dos chamados escolásticos protestantes — luteranos e reformados — do fim do século 16 até o início do século 18.[18] Contudo, deve-se observar que muitos dos maiores pensadores cristãos não seguiram estritamente essa sequência nem se restringiram a ela. Um exame da Summa Theologica [Suma teológica] (1265-1274) de Tomás de Aquino, das Institutes of the Christian religion [Institutas] (1559) de Calvino e da Church dogmatics [Dogmática eclesiástica] (1932-1968) de Karl Barth mostra que esses teólogos influentes adaptaram o modelo padrão aos seus objetivos, para ressaltar os temas que queriam enfatizar e afastar o foco de ideias e doutrinas que desejavam ignorar. Por essa razão, os loci tradicionais não são necessariamente um formato útil para explanar os escritos de teólogos cristãos, exceto, talvez, no caso dos teólogos que evidentemente se apoiaram nessa estrutura para a formulação de seu pensamento e escrita.

Jonathan Edwards — assim como Agostinho e Martinho Lutero — foi um pensador cristão que não deixou um resumo abrangente e sistemático de sua

própria teologia. Como veremos mais tarde (caps. 5, 12), ao aproximar-se do fim da vida, Edwards planejou a escrita de uma obra volumosa que resumisse seu pensamento, com o título A history of the work of redemption [Uma história da obra de redenção]. Em sua carta aos curadores da universidade em Nova Jersey, ele afirmou que a obra que planejava escrever abrangeria os mesmos temas de uma teologia sistemática protestante tradicional, mas como "um corpo de teologia em um método inteiramente novo, organizado na forma de uma história".[19] Embora haja muita coisa que desconhecemos a respeito das intenções de Edwards, sabemos que ele pretendia usar uma sequência histórica, e não a sequência tópica dos loci tradicionais. Ele desejava expor o conteúdo da teologia cristã de forma cronológica. Nosso livro leva a sério essa inovação metodológica dos últimos anos de Edwards e a emprega na organização de nossa própria obra (veja esp. caps. 13-19).

A primeira grande divisão de nosso livro, Parte I — Contextos histórico, cultural e social (caps. 2-5) — cria um ambiente biográfico, intelectual e espiritual para a nossa análise dos escritos de Edwards. Contudo, a contextualização histórica que apresentamos neste livro não termina no quinto capítulo. Na verdade, quase todos os capítulos do nosso livro situam o pensamento de Edwards em algum tipo de contexto histórico, e muitos capítulos tocam, pelo menos levemente, na influência que o pensamento de Edwards teve posteriormente. Assim, os capítulos de abertura, sobre o contexto histórico (caps. 2-5), e os finais, sobre o legado de Edwards (caps. 37-45), não são totalmente diferentes dos intermediários. Após os caps. 2-5, há outra seção que também tem um caráter fundacional. A Parte II, Seção 1 — intitulada "Métodos e estratégias" (caps. 6-12) — retrata detalhadamente os princípios metafísicos e metodológicos que embasam todo o pensamento de Edwards e que precisam ser compreendidos antes de qualquer análise de seu raciocínio teológico. Os temas desses capítulos metodológicos se entrelaçam de forma complexa. Para Edwards, ser e beleza estão relacionados, ao passo que tipologia está ligada à beleza, à exegese bíblica e ao modo como Edwards entende a história redentora. Muito do que ele tem a dizer sobre beleza, exegese, tipologia e história redentora está relacionado a seus interesses apologéticos e à sua preocupação em defender as reivindicações cristãs de revelação divina contra os ataques dos deístas.

Nesse ponto de nosso livro, passamos para a estrutura ampla da teologia de Edwards. A Parte II, Seção 2 (caps. 13-19) — "O Deus triúno, os anjos e o céu" — desdobra o pensamento de Edwards em sua dimensão histórico-redentora. Como acabamos de comentar, Uma história da obra de redenção seria o título da

obra-prima que Edwards não chegou a escrever. Contudo, parece óbvio que obras maiores, como Afeições religiosas (1746), A liberdade da vontade (1754) e Original sin [Pecado original] (1758), apresentaram uma extensa análise da personalidade humana em suas condições criada, caída e redimida. A teologia de Edwards tinha não só uma dimensão histórico-redentora, mas também uma dimensão antropológica. A Parte II, Seção 3 do livro — "Antropologia teológica e graça divina" (caps. 20-27) — trata da análise edwardsiana da situação humana. A última seção que aborda tópicos da teologia de Edwards — Parte II, Seção 4, "Igreja, ética, escatologia e sociedade" (caps. 28-36) — aborda as dimensões eclesial, social e ética da teologia de Edwards. Embora essa seção possa não ser tão firmemente integrada como a seção histórico-redentora ou a antropológica, o pensamento eclesial e social de Edwards é uma de suas maiores realizações e uma parte essencial de seu corpus. Em Nature of true virtue [A natureza da verdadeira virtude] (escrito em 1755, publicado em 1765), por exemplo, Edwards apresentou uma filosofia ética sem jamais citar qualquer passagem bíblica. Ele obviamente pretendia que seu trabalho contribuísse para os debates sobre moralidade na era do Iluminismo. A última seção de nosso livro, Parte III — "Legados e afinidades" (caps. 37-45), examina as diferentes maneiras pelas quais Edwards influenciou a teologia nos Estados Unidos, a cultura americana, a filosofia moderna, os avivamentos religiosos e o avivalismo e a teologia contemporânea. Também mostra como o pensamento de Edwards pode ser visto no contexto do calvinismo histórico, bem como das tradições católica romana e ortodoxa.

Apesar de sua extensão, este livro é apenas uma introdução à teologia de Edwards. Uma analogia pode ajudar a explicar isso. Em algumas partes do Oeste dos Estados Unidos, o viajante encontra um local à margem da estrada denominado "belvedere" ou "mirante", em que se pode parar o carro e sair para apreciar a paisagem. A vista mais extraordinária de todas — o Grand Canyon, no Arizona — tem vários mirantes. Cada um desses pontos de observação permite enxergar a maior parte do cânion, embora mostre uma visão mais primorosa de algumas partes do que de outras. Da mesma forma, os vários capítulos deste livro são como mirantes em volta de uma área imensa. Cada um nos permite um vislumbre da teologia de Edwards, que pode ser biográfico (cap. 2), contextual (cap. 3), espiritual (cap. 4), desenvolvimentista (cap. 5), estético (cap. 6), metafísico (cap. 7), tipológico (cap. 8), apologético (cap. 10), exegético (cap. 11), histórico-redentor (cap. 12), trinitário (cap. 13), providencialista (cap. 15), cristológico (cap. 16), pneumatológico (cap. 17), angélico (cap. 18), celestial (cap. 19), afetivo (cap. 20), calvinista (cap. 21) e assim por diante. Quase todos

os capítulos apresentam uma perspectiva diferente de todo o projeto intelectual de Edwards. No entanto, nenhum capítulo isolado mostra tudo, e todos os capítulos tomados em conjunto não apresentam uma imagem completa. Os que querem conhecer bem o terreno devem não só olhar os panoramas que se enxergam nos mirantes, mas efetivamente caminhar pelos cânions.

Quarenta e quatro capítulos seguem-se a este, esboçando a bagagem intelectual de Edwards, suas principais preocupações teológicas e seu legado. Nesta última parte de nossa introdução, queremos apresentar uma fotografia dos temas que percorrem toda a nossa análise do corpus de Edwards. Muitos desses temas (em itálico) correspondem a títulos de capítulos, mas quase todos eles reaparecem em inúmeros capítulos por causa das concatenações e associações de ideias de Edwards.

Passaremos agora a uma breve sinopse dos capítulos seguintes, com os temas-chaves de Edwards destacados em itálico. A espiritualidade de Edwards enfatizou a busca de Deus. Contemplativo, ascético, abnegado e solitário, a existência espiritual e intelectual de Edwards se caracterizou pela busca constante por uma graça e um entendimento em maior profusão. Beleza era um dos princípios arquitetônicos de Edwards, fluindo do consentimento no âmbito da Trindade (beleza primária) e refletido em suas representações tipológicas nos mundos natural e humano (beleza secundária). Era a característica peculiar de Deus bem como do próprio ser. A nova concepção da realidade de Edwards era expressa em uma metafísica complexa e multifacetada centrada na ontologia disposicional e na expansão ôntica, primeiramente em Deus (i.e., na Trindade) e depois externa a Deus (i.e., na criação). Edwards desenvolveu um ponto de vista idealista ou imaterialista, em que somente Deus é “substância”, ao passo que todas as outras coisas existem como ideias na mente de Deus. Deus é “Ser em geral” — um Ser que inclui tudo e que recria o mundo continuamente. Na tipologia de Edwards, o próprio mundo e toda a experiência humana fervilham com “imagens e sombras” da realidade de Deus. A natureza, a história e a Bíblia estão entremeadas com símbolos de realidade espiritual que se conectam uns com os outros, de modo que toda a realidade nos ensina algo sobre Deus e sobre a natureza de Deus. A tipologia era menos um método do que uma cosmovisão para Edwards. Os tipos não eram criações da imaginação humana, mas haviam sido embutidos no mundo por Deus, o grande tipologista.

Deus se comunica com a humanidade por meio de revelação nas Escrituras e da iluminação subjetiva pelo Espírito, que torna real para os santos aquela revelação

objetiva. É necessário conhecimento da tradição histórico-redentora para interpretar corretamente as Escrituras. A apologética de Edwards tinha dois aspectos principais. Junto com a apologia explícita (milagres, cumprimento de profecias, provas da existência de Deus), havia uma "apologia implícita" que apresentava uma interpretação radical das principais tradições intelectuais ocidentais (e.g., metafísica, filosofia natural, filosofia moral e narrativa histórica). A exegese bíblica de Edwards mostrava uma tendência católica, visto que ele abraçou a tradição medieval de ver múltiplos sentidos nas Escrituras — o histórico-literal junto com vários sentidos espirituais (tipológico, alegórico, moral e anagógico). A plenitude semântica da Bíblia não anulava o sentido literal para Edwards, mas também não se limitava ao sentido literal. A história da redenção foi o novo princípio organizador de Edwards para a teologia, ao contrário do modelo clássico dos loci teológicos (i.e., Deus, humanidade, Cristo, salvação etc.). Edwards procurou apresentar o conteúdo da teologia cristã como um desdobramento sucessivo ao longo da era bíblica, da história da igreja e para o futuro, por meio de uma previsão escatológica do futuro. Essa abordagem da teologia se encaixa no novo entendimento de Edwards acerca da realidade, como algo que se desdobra, se expande e, portanto, é essencialmente temporal e histórico.

De forma quase isolada entre os pensadores cristãos de sua época, Edwards tornou a Trindade um centro vital de reflexão teológica. Sua ênfase disposicional ficou clara em sua explanação sobre a Trindade, que combina os modelos psicológico e social de forma inovadora. Ao contrário de outros pensadores na tradição ocidental, Edwards enfatizou a prioridade ontológica do Pai entre as três pessoas da Trindade, de modo que seu pensamento poderia representar um papel mediador no debate entre Oriente e Ocidente sobre a cláusula filioque. Além disso, enfatizou fortemente o papel do Espírito Santo, como a "soma de todo bem" que é concedido aos crentes em Cristo. Como certos pensadores católicos, e diferentemente de todos os protestantes, Edwards deu grande atenção ao tema do fim da Criação — o propósito de Deus ao criar o mundo. Ele defendeu a tese de que Deus criou tanto para sua própria glória quanto para a felicidade das criaturas, usando a categoria de "emanação" ou "comunicação" para manter unidos esses dois objetivos aparentemente díspares. Deus comunica seu amor por si mesmo, conhecimento de si mesmo e alegria em si mesmo, e as criaturas participam deles. A interpretação edwardsiana de providência e história ressaltou o conflito entre o bem e o mal e a marcha progressiva em direção a um telos escatológico, mas não isento de elementos cíclicos. Todos os acontecimentos estão no âmbito do plano de Deus, embora somente Deus possa ver o "rio" da

providência e seu curso total. As Escrituras apresentam uma chave para interpretar o significado da história. Edwards ressaltou o papel do sofrimento no plano de Deus, particularmente os sofrimentos de Cristo e de sua igreja.

A concepção edwardsiana de Jesus Cristo era totalmente trinitária. Ele defendeu a teoria da reparação do mal na expiação, mas também enfatizou os aspectos estético, racional e pessoal da paixão de Cristo. Edwards combinou uma ênfase "alexandrina" na divindade de Jesus e em sua epifania divina com uma ênfase "antioquena" nos sofrimentos e no desenvolvimento progressivo da humanidade de Jesus. À medida que Cristo cria e atrai mais almas para seu corpo, ele experimenta uma expansão ôntica. Para Edwards, o Espírito Santo não "aplica" simplesmente os benefícios adquiridos por Cristo com seus sofrimentos, mas o Espírito é a própria "aquisição" em si — a bênção de que os santos desfrutam. Como um "princípio vital" que habita e age nos crentes, a presença do Espírito Santo resulta em amor, alegria, paz e no florescimento de todas as outras virtudes cristãs. Os cadernos de notas de Edwards refletiam uma concepção original e singular dos anjos, entrelaçada com a cristologia de Edwards e com sua tese de que Jesus se tornou "Rei dos anjos" no momento de sua exaltação e ascensão — quando os anjos não caídos também foram "confirmados" na graça. Cristo ocupa o lugar antes ocupado por Lúcifer e é exaltado acima dele. Os anjos foram, em certo sentido, "reconciliados" com Deus, por meio da encarnação de Cristo, e constituem "uma família" com os humanos eleitos. Edwards apresentou uma concepção amplamente social do céu como um estado em que os santos têm um relacionamento transformado não só com Deus, mas também uns com os outros. Cessa a inveja e cada santo se alegra na bondade e na beleza dos outros. O céu é um "estado progressivo" de graça e de glória infindáveis e crescentes.

A antropologia e a soteriologia de Edwards baseavam-se em sua concepção da pessoa humana como um aglomerado de afeições que determina quase tudo que uma pessoa sente, pensa e faz. Afeições não são a mesma coisa que emoções, mas representam o "coração" que dirige a mente, a vontade e as emoções. As afeições piedosas são arraigadas em amor e em uma percepção da beleza divina. Em seu ensino sobre o pecado original e a vontade não livre, Edwards apresentou a ideia de que a união de Adão com sua posteridade deve-se a uma "constituição arbitrária" de Deus. Ele argumentou que a vontade do ser humano caído não é livre, porque é determinada por "motivações" pecaminosas, e que a noção arminiana de vontade espontânea é logicamente incoerente e refuta a si mesma. Sua distinção entre "capacidade natural" e "capacidade moral" procurou mostrar como uma vontade não livre pode ser responsabilizada por suas

escolhas. Contudo, Edwards também exprimiu categorias reformadas relativas à salvação (e.g., graça comum versus graça especial, fé, regeneração, justificação) de maneiras diferentes. A graça é gratuita e não depende do valor ou da sinceridade humana. É a presença do Espírito Santo em ação e, ao mesmo tempo, uma nova inclinação. Ela tem um efeito "físico" sobre a alma, e é eficaz, e não irresistível (que implicaria em passividade humana). Edwards também ensinou que o amor é um aspecto da verdadeira fé, semelhante à noção de Tomás de Aquino sobre o amor como uma forma de fé.

Para Edwards, não pode haver salvação ou verdadeira compreensão de Deus sem que haja conversão e regeneração. Em parte por causa de suas experiências pastorais em meio ao avivamento, Edwards rejeitou a antiga "morfologia de conversão" puritana e usou uma noção lockeana de sensação como um modelo para seu entendimento de uma "luz divina e sobrenatural" que produz "o sentido do coração". A conversão envolvia iluminação e infusão. Contudo, Edward também ensinou a conversão contínua — que a regeneração era, em certo sentido, uma série de experiências que ocorrem até o fim da vida e cuja forma reproduz o padrão estabelecido na conversão original. Edwards afirmou sua continuidade com sua tradição reformada ao enfatizar que a graça é imerecida e que os crentes são salvos pela justiça de Cristo, e não por sua própria justiça. No entanto, insistia que a ideia jurídica ou forense de justificação se baseia na união real dos crentes com Cristo, por meio da fé. A fé, portanto, tem uma "aptidão natural" de produzir a bênção da união com Cristo. Além disso, a fé não é a única "condição" de justificação ou salvação; "perseverança" e "obediência" também o são. Edwards também abriu espaço para a "recompensa" como um aspecto indispensável de sua soteriologia. Ele atrelou seu ensino sobre santificação à noção do Espírito Santo como um princípio vital ativo que opera nos crentes. A teologia de Edwards enfatizava não só a santificação (a obra de Deus em nós), mas também a divinização ou deificação (nossa participação em Deus). Salvação significa participação progressiva na própria vida do Deus triúno, e nesse processo a vida humana é paulatinamente transfigurada na semelhança de Deus. Nesse ponto, Edwards se aproximou das concepções de salvação do cristianismo oriental e do cristianismo ortodoxo.

A teologia do avivamento de Edwards combinava abertura e cautela em proporções aproximadamente iguais. Ele insistia que ninguém podia dizer de antemão como Deus decidiria agir em um avivamento, porém esse discernimento era necessário para separar o joio do trigo. A posição de Edwards era, portanto, intermediária entre a das "Antigas Luzes" (e.g., Charles Chauncy)

e a das radicais “Novas Luzes” (e.g., Andrew Croswell), que se regozijavam nos aspectos novos e antiautoritários do avivamento. Edwards defendia uma eclesiologia puritana de “igreja reunida”, que enfatizava os sofrimentos e as aflições da igreja neste mundo. Seu ideal era uma igreja livre de orgulho, inveja e obstinação, em que os ministros cumprissem seus deveres com fidelidade e os membros estimassem seu pastor e uns aos outros, com gratidão. Os sermões de ordenação de Edwards revelavam sua teologia pastoral e sua concepção do ministro como uma “luz ardente e resplandecente” — isto é, principalmente um pregador e mestre. O ministro deveria ser pastor, guia e pescador de almas, e era chamado a sacrificar seu próprio bem-estar em benefício de outros — assim como Cristo fez. Edwards tinha uma robusta teologia dos sacramentos que eclipsou a de seus antecessores puritanos do século 17. Enquanto para eles o principal valor dos sacramentos era fornecer selos da aliança, Edwards enfatizava a comunhão com Deus e considerava a eucaristia como uma ocasião em que Cristo se fazia presente para seu povo de forma especial. A noção edwardsiana de pregação baseava-se em uma “retórica de sensação” (Perry Miller) que presumia que as coisas espirituais não pareciam reais para a maioria das pessoas. O pregador deveria não só informar o entendimento, como também despertar o coração e a imaginação dos ouvintes em um encontro com realidades espirituais.

Apesar de muitos estudiosos afirmarem que Edwards estava feliz de deixar os que estavam fora da igreja irem para o inferno (tanto no sentido deste mundo quanto no do outro), Edwards demonstrava profunda preocupação com a vida pública e civil, e desenvolveu uma concepção elaborada da vida na esfera pública, tanto para os cidadãos quanto para os magistrados. Ele acreditava que as colônias americanas haviam entrado em uma aliança nacional com Deus, mas era pessimista em relação ao estado espiritual da Nova Inglaterra. Contudo, embora Edwards mantivesse um distanciamento crítico de nacionalismos tacanhos, ele compartilhava os preconceitos de sua época em relação aos afro-americanos e à escravidão. Edwards concebia a verdadeira virtude como participação na vida divina, o amor como fonte e soma de todas as virtudes e as virtudes naturais como imagens decretadas por Deus das virtudes divinas. Ele rejeitava a noção aristotélica de habituação, segundo a qual a verdadeira virtude é adquirida por meio da prática repetitiva. Ele foi diferente entre os eticistas cristãos pós-Iluminismo por sua ênfase no caráter, e não na lei. Muitos eticistas reduziram toda a moralidade a um amor não diferenciado ou benevolência, mas Edwards delineou uma série de virtudes relacionadas ao amor. Para Edwards, a virtude e a prática do amor cristão englobavam todas as outras virtudes e

práticas. O amor era a “soma” de tudo. A teologia de Edwards era mais centrada no amor do que na fé ou na esperança, embora incluísse esses outros elementos. O amor era o meio pelo qual Deus entrava em comunhão conosco, o meio pelo qual nos unimos a Deus e o meio pelo qual nos unimos uns aos outros. O amor era, portanto, essencial para o cumprimento dos propósitos de Deus na terra e no céu. O Espírito Santo era o Espírito de amor — o princípio, a fonte e a energia do amor.

Missões para Edwards era um capítulo na narrativa mais ampla da história do avivamento, que era o enredo principal ao que ele denominou de história da redenção. Na opinião dele, a missão cristã era o principal meio usado por Deus para reunir um corpo de crentes unido a Cristo, efetuar a vitória do bem sobre o mal, aperfeiçoar a beleza dos eleitos e glorificar a Trindade. A escatologia de Edwards envolvia a ideia otimista de uma progressão gradual dos propósitos de Deus, passando pela deposição do “Anticristo” (catolicismo romano, islamismo etc.) e os “tempos gloriosos” da igreja. Cristo veio, não duas, mas quatro vezes — cada uma dessas vindas representava um avanço em relação ao que ocorreu antes. Céu e inferno foram definidos como a presença de Deus (edificante ou aflitiva, respectivamente), e os novos céus e a nova terra deveriam ser uma esfera remodelada, acima da antiga terra, que seria transformada em um lago de fogo. Usando as melhores fontes disponíveis em sua época, Edwards estudou religiões não cristãs mais do que qualquer outro americano do período colonial e considerou certos ensinamentos dessas religiões como confirmações de sua própria teologia. Ele acreditava que a “inspiração” divina ocorria em vários graus e não estava limitada aos autores bíblicos. Edwards ponderou — mas não resolveu terminantemente — a questão da possibilidade de salvação para “os pagãos”.

Após a morte de Edwards, os pensadores da chamada Nova Teologia deram continuidade a vários temas de seu pensamento — incluindo o livre-arbítrio, o uso de “meios” de graça antes da conversão, a natureza da expiação, a vida de benevolência desinteressada e a vinda do reino de Cristo. Estimulados a agir pelo ceticismo que estava na moda em seu tempo, Samuel Hopkins, Joseph Bellamy e Nathanael Emmons elaboraram uma sofisticada defesa do cristianismo — parcialmente baseada em uma republicação seletiva das observações contidas nos cadernos de notas de Edwards — e promoveram o calvinismo da Nova Luz por várias décadas improdutivas, antes de serem recompensados com avivamentos um pouco antes e depois da década de 1800. O calvinismo de Edwards surgiu, então, como uma força motriz cultural que

impeliu as igrejas americanas a avivamentos, missões globais, abolicionismo e outras causas, nas décadas que antecederam a Guerra Civil. No entanto, especialistas em cultura, como Harriet Beecher Stowe e Oliver Wendell Holmes, repudiaram o calvinismo de Edwards e refletiram as reações mistas a Edwards durante o século 19. O Andover Seminary começou defendendo o edwardsianismo no início do século 19 e mais ou menos abandonando-o no fim do século. Os presbiterianos conservadores foram mornos em relação a Edwards, apreciando sua sólida defesa do calvinismo, mas pouco à vontade com suas inovações. A tradição avivalista americana teve um profundo envolvimento com as ideias de Edwards e apoiou-se fortemente nelas. Isso ocorreu com os congregacionais, os presbiterianos, os batistas, os metodistas e os membros do Movimento de Santidade, no século 19, bem como os pentecostais, os fundamentalistas, os evangélicos[20] e os carismáticos, no século 20.

No início do século 20, Edwards era uma lembrança distante para a maioria dos americanos instruídos — como um personagem dos tempos de Homero. Contudo, as aflições econômicas, políticas e militares das décadas de 1930 e de 1940 impulsionaram uma recuperação de Edwards no século 20, liderada por Perry Miller e outros, que levou à publicação do projeto The works of Jonathan Edwards [As obras de Jonathan Edwards] (1957-2008). A teologia neo-ortodoxa na Europa e nos Estados Unidos e o ressurgimento do interesse dos eruditos pelos puritanos americanos aumentaram ainda mais o crescente interesse em Edwards. A maioria dos representantes da filosofia moderna não estava interessada em Edwards, embora tenha havido um debate no fim do século 19 a respeito das fontes do idealismo de Edwards, e por todo o século 20 tenha havido filósofos (William Harder Squires, Miklos Vetö, Stephen Daniel e Oliver Crisp) que mostraram que é possível interpretar e utilizar o pensamento de Edwards de pontos de vista muito diferentes. Na teologia contemporânea, autores que seguem linhas totalmente diferentes, como H. Richard Niebuhr, Paul Ramsey, John Piper, Amy Plantinga Pauw, Gerald McDermott e Belden Lane usaram e desenvolveram ideias de Edwards sobre história da redenção, teologia narrativa, ética teocêntrica, alegria de Deus, pensamento trinitário, teologia pública, as belezas de Deus e o mundo natural. A conclusão deste livro trata Edwards como um personagem que faz uma ponte entre diferentes e às vezes conflitantes grupos do mundo cristão — o cristianismo ocidental (latino) e o oriental (ortodoxo), catolicismo e protestantismo, conservadorismo e liberalismo, cristãos carismáticos e não carismáticos. Em cada caso, o pensamento de Edwards se conecta aos dois lados de uma aparente polaridade, e essa característica pode fazer dele um pensador de excepcional importância para

a comunidade cristã global no século 21.

---

[1]As cordas (violino, viola, violoncelo, contrabaixo, harpa, piano) são a base e a maioria do total de instrumentos que forma uma orquestra. As madeiras (flauta, oboé, clarinete, fagote) são os instrumentos de sopro com embocadura ou corpo em madeira. Os metais (trompete, trompa, trombone, tuba) são instrumentos de sopro de timbre mais forte que as madeiras. (N. do E.)

[2]WJE 2:298.

[3]WJE 1:144.

[4]WJE 13:216-7.

[5]WJE 19:152-4, 201-10.

[6]"A vontade de Deus é sensata", escreve Tomás de Aquino, "não porque qualquer coisa seja causa da vontade de Deus, mas porque ele deseja que uma coisa ocorra por causa de outra". Suma teológica, 1a, q.19, r.5.

[7]WJE 23:201-10.

[8]Sang Lee, "Jonathan Edwards's dispositional conception of the Trinity: a resource for contemporary reformed theology". In: David Willis; Michael Welker, orgs., Toward the future of reformed theology: tasks, topics, traditions (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), p. 445-6.

[9]Robert W. Jenson, America's theologian: a recommendation of Jonathan Edwards (New York: Oxford University Press, 1988), p. 93.

[10]Roland Delattre, "Jonathan Edwards, H. Richard Niebuhr, and beyond". In: Sang Lee; Allen C. Guelzo, orgs., Edwards in our time: Jonathan Edwards and the shaping of American religion (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), p. 74-5.

[11]Whitney Oates, Introduction to Basic writings of Saint Augustine, 2 vols. (New York: Random House, 1948), 1: ix-xii.

[12]John Henry Newman, An essay on the development of doctrine (London: Longmans, Green, 1920), p. 445.

[13]WJE 16:726-7. Um paralelo com Edwards encontra-se em William Ellery Channing, o unitarista que, em seus primeiros anos, esteve sob a influência de Samuel Hopkins, um discípulo de Edwards. Um observador escreveu algo a respeito de Channing que poderia ter sido escrito a respeito de Edwards: “Ele preenchia seu tempo mais com a escrita do que com a leitura [...] seguindo uma linha de raciocínio com a pena em punho. Para ele, escrever era, como afirmava frequentemente, a melhor maneira de tornar claros para si mesmo os seus próprios pensamentos”. In: William Henry Channing, The life of William Ellery Channing (Boston: American Unitarian Association, 1904 [1880]), p. 86-7.

[14]WJE 16:726-7. Os pesquisadores que elaboraram a coletânea The works of Jonathan Edwards [As obras de Jonathan Edwards] aprenderam a decifrar esses rabiscos quase ilegíveis. Veja a análise in: Thomas A. Schafer, “Manuscript problems in the Yale edition of Jonathan Edwards”. In: Early American literature 3 (1968), p. 159-71.

[15]WJE 18:202-11.

[16]WJE 13:199-200, 358-9, 410.

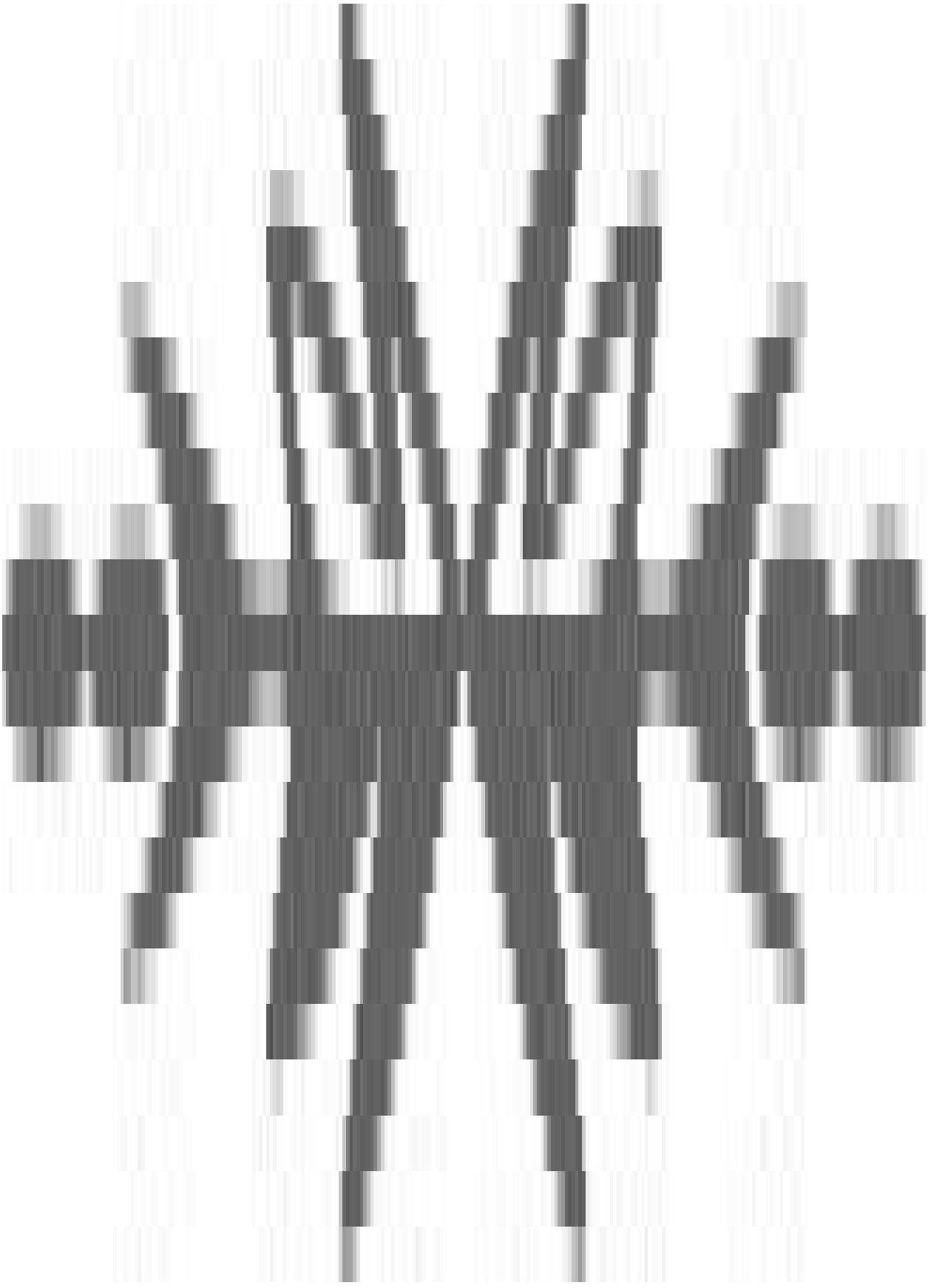
[17]WJE 20.445, 167, 475; Sermon on Isaiah 55:3, manuscrito in: Jonathan Edwards Center, p. 8; Sermon on Hebrews 13:8, WH 2:950.

[18]Sobre Pedro Lombardo e sua obra Sentences [Sentenças], veja Philipp W. Rosemann, The story of a great medieval book, Rethinking the Middle Ages Series (Toronto: University of Toronto Press, 2007); e “Peter Lombard’s Sentences”, disponível em: http://www.wordtrade.com/religion/christianity /lombardsentences.htm, acesso em: 20 maio 2011). Uma tradução para o inglês do Loci Communes de Melanchthon foi incluída em Wilhelm Pauck, Melanchthon and Bucer, Library of Christian Classics (Philadelphia: Westminster, 1969) [publicado em português por Sinodal sob o título Loci Theologici: tópicos teológicos, de 1521].

[19]WJE 16:727.

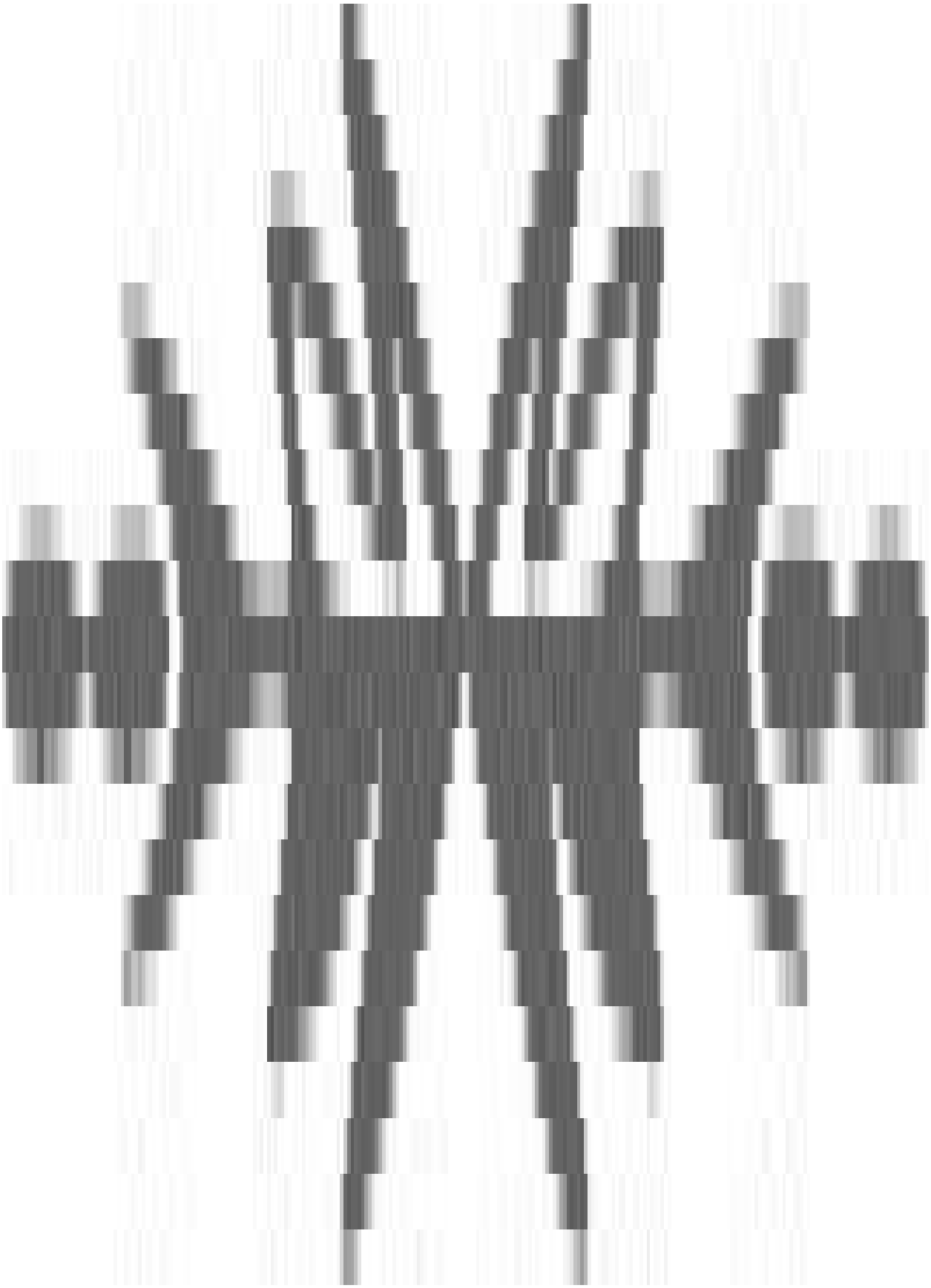
[20]Evangélicos aqui se refere às pessoas ligadas ao evangelicalismo. O evangelicalismo ou cristianismo evangélico surge na Europa no séc. 17, mas ganhou força nos Estados Unidos nos séculos seguintes em virtude dos grandes avivamentos. Em parte, procura encontrar um equilíbrio saudável entre o fundamentalismo evangélico e a teologia liberal. O movimento abarca as igrejas

reformadas, a igreja batista, o movimento pentecostal e carismático e ainda o cristianismo não denominacional. A ênfase está na piedade pessoal da pessoa: exige-se a conversão pessoal, o respeito pela autoridade bíblica; a ênfase está na centralidade da morte e ressurreição de Jesus e no compartilhamento ativo do evangelho. Esse movimento se expandiu pelo mundo todo. (N. do E.)



2

Edwards: uma vida teológica



Jonathan Edwards foi ativista, pregador, pessoa contemplativa, missionário, filósofo e teólogo. Ele será lembrado por todos esses qualificativos e outros mais, porém seu legado mais duradouro será a concepção teológica que, em profundidade e influência, levou muitos a considerá-lo o maior pensador religioso da história das Américas.

Primeiros anos

Quinto de onze filhos e único menino, Edwards nasceu em 5 de outubro de 1703, em uma família ministerial de East Windsor, em Connecticut.[1] Seu pai, o Rev. Timothy Edwards, havia recebido o grau mais alto em teologia (MA) do Harvard College e, durante os seus sessenta anos de ministério, foi considerado um dos pastores mais cultos de Connecticut. Esther Stoddard Edwards, mãe de Jonathan, liderava mulheres no estudo da Bíblia e na teologia. O pai dela, Rev. Solomon Stoddard, era o famoso "papa" do Vale do Connecticut, um teólogo de primeira linha e eloquente pregador.[2] Tanto Timothy quanto Solomon lideraram avivamentos em suas igrejas e se interessavam pelas teologias da conversão e da membresia da igreja.

Esses eram temas de debate desde que os puritanos fundaram a Colônia da Baía de Massachusetts. Eles insistiam que o ingresso pleno na igreja (com direito a voto e de exercer cargos) só deveria ser concedido aos que pudessem dar testemunho da obra do Espírito em sua vida. Contudo, quando muitos de seus filhos batizados não demonstraram a obra da graça em sua vida, a maioria dos ministros — incluindo Timothy Edwards — aprovou a Aliança do Meio-Termo (1662), por meio da qual esses cidadãos "meio-termo" (batizados nas águas, mas não no Espírito, até onde se sabia) poderiam ter seus próprios filhos batizados, e assim entrar na aliança. Depois que Massachusetts perdeu sua independência e seus privilégios em 1684 e os habitantes da Nova Inglaterra viram que precisariam tolerar outros protestantes, os requisitos para fazer parte da igreja e receber a ceia do Senhor foram relaxados ainda mais. Perto do fim do século 17, Stoddard aceitou como membros todos aqueles que professassem crença e evitassem escândalos, admitindo os não convertidos à mesa do Senhor porque

acreditava que ela fosse uma “ordenança convertedora”. Timothy Edwards continuou exigindo que uma pessoa apresentasse uma “relação” ou história de sua experiência de graça para poder ser aceita como membro da igreja, opondo-se à política de participação da ceia aberta de Stoddard. Talvez não seja nada surpreendente que o único rebento do sexo masculino de seu clã teológico tenha dedicado muito de seu pensamento à questão de como se pode reconhecer uma obra de graça.

Timothy e Esther ensinaram Bíblia, teologia reformada, clássicos greco-romanos e línguas antigas a seu único filho em casa (como fazia a maioria dos pais com formação). Ele começou a aprender latim aos seis anos; aos doze, lia latim, grego e um pouco de hebraico. Iniciou a faculdade (a Connecticut Collegiate School, que posteriormente se tornou Yale) um mês antes de completar treze anos (a idade normal) e formou-se aos 16 anos, depois de estudar gramática, retórica, lógica, história antiga, aritmética, geometria, astronomia, metafísica, ética e ciências naturais. Essa formação foi complementada com estudos teológicos em Calvino, Owen e Ames (cujo livro Marrow of theology [A essência da teologia sagrada] precisou memorizar).

Estudos de pós-graduação e um pastorado precoce

Depois de se formar como melhor aluno de sua turma, Edwards fez dois anos de pós-graduação em Yale. Foi durante esse período, aos dezessete anos, que ele experimentou o que parece ter sido sua conversão. Em sua Personal narrative [Narrativa pessoal], escrita talvez vinte anos depois, Edwards recorda que, embora tivesse construído uma cabana de oração em um pântano quando criança e frequentemente se sentisse “muito comovido”, foi só na primavera de 1721, enquanto meditava em 1Timóteo 1.17, que viu a beleza da santidade de Deus e deixou de sentir que a soberania de Deus era uma doutrina “horrível”.[3] Ele explicou a diferença entre as experiências anteriores à conversão espiritual e a graça salvadora, em seu sermão de 1734, “Divine and supernatural light” [Luz divina e sobrenatural]: “Há uma diferença entre ter uma opinião de que Deus é santo e misericordioso, e ter um senso da amabilidade e beleza daquela santidade e graça”.[4]

Em New Haven, Edwards começou a ter novas ideias sobre filosofia ou ciência natural, o ser e a mente, escrevendo sobre esses assuntos em uma série de cadernos de notas que iniciou lá. Em “Of atoms” [Tratado sobre os átomos], ele concluiu que as representações mecanicistas da realidade que ignoram a ação direta do poder de Deus são falhas, porque sem Deus não há nada. “De modo que a substância dos corpos finalmente se torna ou nada, ou nada senão a Divindade agindo daquela forma particular nas partes do espaço que ela julga apropriadas. Assim, falando de forma mais estrita, não há substância propriamente dita, a não ser o próprio Deus”.[5] Essas foram as ideias criativas que ele desenvolveu mais tarde em uma metafísica idealista em que objetos físicos eram os meios usados para estabelecer comunicação com outras mentes. Tratava-se de uma síntese de imaterialismo (objetos materiais efetivamente existem, mas são produzidos momento a momento por uma mente divina) e empirismo que Edwards usou para refutar o materialismo de Hobbes e o dualismo de Descartes.

Após completar seus estudos de pós-graduação, Edwards pregou em uma igreja presbiteriana na cidade de Nova York durante oito meses (agosto de 1722 até abril de 1723). Na época a cidade tinha cerca de sete mil habitantes, e a pequena igreja de Edwards ficava perto do local em que estavam localizadas as Torres Gêmeas do World Trade Center, no fim da ilha de Manhattan. Ali ele começou suas obras espirituais, “Diary” [Diário] e “Resolutions” [Resoluções], cujos anseios ardentes ainda entusiasmam jovens leitores, mas cansam os mais maduros. Por exemplo, Edwards escreveu: “Resolvi nunca fazer coisa alguma, quer em alma, quer em corpo, em maior ou menor grau, exceto o que se incline para a glória de Deus; nem ser, nem sofrer, se eu puder evitar. [...] Resolvi me esforçar ao máximo, a cada semana, para alcançar um grau mais elevado em religião e exercer maior graça que na semana anterior”.[6]

Foi também durante esse pastorado em Nova York que Edwards começou a escrever suas Miscellanies [Miscelâneas], cadernos teológicos que acabaram chegando a mais de um milhão de palavras. Aqui Edwards começou sua ênfase na beleza que evoluiu para a teologia estética mais desenvolvida na história do pensamento cristão ocidental. Seu primeiro registro nesses volumosos cadernos, por volta dos vinte anos de idade, propunha: “Santidade é uma coisa belíssima e adorável [...] É a beleza e a bondade mais elevadas, muito acima das outras belezas”.[7] Aqui e em suas obras publicadas, Edwards argumentou que “Deus é Deus e diferente de todos os outros seres, exaltado acima deles, principalmente por sua beleza divina, que é infinitamente diferente de qualquer outra beleza”. A

natureza de Deus é a verdadeira beleza, o padrão de toda beleza e a fonte ou manancial de toda beleza.[8]

Aqui ele começa também sua reformulação do calvinismo, em resposta ao arminianismo e ao deísmo, bem como a outros desafios da ortodoxia reformada. Ele usou as obras de John Locke e Isaac Newton como instrumentos, mas fez isso de forma crítica. Edwards foi inspirado pela concepção newtoniana do universo como em relacionamento e constante mutação, mas o teólogo da Nova Inglaterra era menos indutivo e muito mais dedutivo como pensador. Edwards tomou de empréstimo a psicologia lockeana — as noções de que uma ideia é o objeto da mente e de que todas as ideias surgem de sensação ou reflexão. Contudo, ao contrário de Locke, sustentava que algumas ideias, como a causalidade, são inatas, e que certos conhecimentos (como Deus nos dar uma simples ideia) são imediatos. De modo geral, Edwards aprendeu de Locke uma "completa orientação experiencial do pensamento", mas foi mais longe que Locke ao ligar sensação e entendimento intelectual.[9]

Em setembro de 1723, faltando um mês para completar vinte anos de idade, Edwards fez o discurso como orador da turma, na conclusão de seu curso de mestrado em Yale. Um ano antes, o reitor de Yale havia encerrado a cerimônia de formatura com palavras do Livro de oração comum, sinalizando que a liderança de Yale havia aderido ao que Edwards e a ortodoxia reformada acreditavam ser heresia arminiana criptocatólica. A Quaestio (debate acadêmico) de Edwards sobre a justificação pela fé teve o propósito de trazer Yale de volta às doutrinas reformadas. Durante aqueles meses, ele começou a escrever um minucioso comentário sobre o livro bíblico de Apocalipse. Também escreveu sua famosa carta sobre aranhas que não só apresentou detalhes sem precedentes sobre as atividades dessas criaturas, como também celebrou "a exuberante bondade do Criador, que não só proveu todas as necessidades, como proporcionou prazer e divertimento para todos os tipos de criaturas, até mesmo os insetos".[10]

Depois de um breve mandato como pastor em Bolton, Connecticut, Edwards aceitou o convite de Yale para exercer o cargo de tutor sênior — na verdade, presidente — em maio de 1724, e passou os dois anos seguintes lá. Foi um período difícil para o jovem professor por causa de alunos indisciplinados e frequentes problemas de saúde. Seu "Diary" [Diário] e suas cartas revelam que a santidade não se obtém facilmente. Às vezes ele era "violentamente assaltado pela tentação", e buscava alívio em "algum cálculo em aritmética ou

geometria”.[11] Durante esse período e por toda a vida, Edwards teve períodos de depressão intercalados com experiências ocasionais de êxtase espiritual. Ao final de seu mandato em Yale, estava cansado do mundo: sentia “temores, perplexidades, uma multidão de preocupações e distração da mente”.[12] Ele pareceu feliz em aceitar o convite de seu avô Stoddard em 1726 para juntar-se a ele em Northampton como pastor auxiliar.

Pastor em Northampton

Edwards tinha 23 anos quando chegou, e passou os 23 anos seguintes na maior e mais influente igreja fora de Boston, pregando dois sermões todos os sábados, de toga acadêmica e peruca frisada, coberta de pó-de-arroz, e dando uma preleção na maioria das quartas-feiras. Em 1729, dois anos após Edwards ser ordenado em Northampton, Stoddard morreu e Edwards assumiu seu lugar como pastor titular.

O novo pastor de Northampton era alto para a época (1,85 m) e muito magro, tinha uma voz clara, mas não forte, e falava com solenidade fervorosa. Seus sermões “podiam ser comparados às fugas de Bach, explorando todas as variações de um tema”.[13] Seus contemporâneos se maravilhavam com sua lógica, ressaltando que a aceitação da premissa de um sermão levava inexoravelmente à concordância com sua conclusão.

Menos de um ano após chegar a Northampton, Edwards casou-se com Sarah Pierpont, cujo pai, um ministro, era um dos fundadores de Yale. Alguns anos antes, Jonathan havia se encantado com “a maravilhosa doçura, calma e benevolência mental universal” de Sarah.[14] O casamento deles, que George Whitefield considerou “o mais doce” de todos os que havia presenciado, gerou onze filhos.[15]

Edwards não era uma pessoa sociável e comunicativa. Ele não seguiu a tradição de visitar regularmente seus paroquianos. Em vez disso, pediu-lhes que o avisassem quando quisessem uma visita. Parte de sua motivação, sem dúvida, era resguardar o tempo que passava em seu gabinete, em que trabalhava regularmente doze a catorze horas por dia, quando não estava pregando fora da

cidade ou participando de reuniões na cidade.[16] Acordava às 4 horas da manhã no verão e às 5 horas da manhã no inverno, cortando madeira para se exercitar nas manhãs frias e cavalgando ou caminhando no bosque nos dias mais amenos. A tradição familiar diz que, nos dias quentes, levava consigo papel e caneta para anotar ideias que lhe ocorressem; se estivesse muito frio, levava pedaços de pano coloridos, associando cada cor a uma ideia diferente, e depois usava as cores para lembrar e anotar os pensamentos quando chegava em casa.

Três de seus discursos mais conhecidos na década de 1730 tratavam de temas recorrentes em sua teologia. O primeiro foi uma palestra a convite do clero de Boston, em 1731. Era uma oportunidade prestigiosa, mas também intimidante, já que Edwards não tinha as mesmas credenciais de Harvard do clero dominante. Mais uma vez, Edwards contestou os pressupostos arminianos com seu God glorified in the work of redemption by the greatness of man's dependence on him [Deus glorificado na obra da redenção pela enormidade da dependência do homem em relação a ele], que foi sua primeira obra publicada.[17] Edwards enfatizou dois temas que foram desenvolvidos pelo restante de sua carreira — a soberania de Deus e a Trindade.

[A passagem de 1Coríntios 1.29-31] mostra que dependemos de cada uma das pessoas da Trindade para nosso bem-estar. Dependemos de Cristo, o Filho de Deus, pois ele é nossa sabedoria, justiça, santificação e redenção. Dependemos do Pai, que nos deu Cristo e o tornou essas coisas para nós. Somos dependentes do Espírito Santo, porque é por meio dele que estamos em Cristo Jesus; é o Espírito de Deus que gera fé nele, pela qual o recebemos e temos intimidade com ele.[18]

Em A divine and supernatural light [Uma luz divina e sobrenatural] (1734), Edwards esboçou a fonte e a natureza da verdadeira religião. Argumentou que a verdadeira religião não vem de convicções naturais, como a consciência ou meras expressões sobre a imaginação, mas, em vez disso, é uma amostra ou visão da beleza de Deus em Cristo. Deus usa meios como as Escrituras e a pregação para transmitir esse sentido, mas a verdadeira causa é a obra intermediária do Espírito Santo. O texto de Edwards era Mateus 16.17, em que Jesus disse a Pedro que não foi "carne e sangue" que lhe "revelou" que Jesus era

o Messias, mas “meu Pai, que está nos céus”. Ele comparou essa revelação ao sabor do mel: “Há uma diferença entre ter uma opinião racional de que o mel é doce e ter a sensação de sua doçura. Um homem pode ter a primeira, mas não saber qual é o gosto do mel; mas não pode ter a segunda, a menos que tenha em sua mente a ideia do gosto do mel”. O mesmo se aplica para a “excelência divina”: “Aquele que é espiritualmente iluminado [...] não tem uma crença meramente racional de que Deus é glorioso; ele tem em seu coração um senso de que Deus é glorioso”.[19]

O Pequeno Avivamento

Mais tarde, naquele mesmo ano, Edwards voltou ao tema da Quaestio de sua dissertação de mestrado em uma palestra que se tornou seu primeiro tratado publicado: Justification by faith alone [Justificação pela fé somente]. Seu principal objetivo era ensinar que as pessoas não deveriam “confiar em sua própria justiça para a justificação, o que é fatal para a alma”. Mas Edwards foi além dos chavões da Reforma quando alertou que “o homem não é justificado pela fé somente, mas também por obras”, quando obras são entendidas como os “atos ou expressões de fé” apropriados. Portanto, criticou, por um lado, a ideia de que nossas obras nos salvam, e, por outro, a ideia de que “boas obras não [são] necessárias para a salvação”. Em outras palavras, ele se opôs, de um lado, a pelagianos (que dizem que o livre-arbítrio, por si só, pode guardar os mandamentos de Deus) e arminianos (que creem que Deus espera que tomemos a iniciativa na salvação e na santificação) e, de outro, a antinomianos (literalmente, “contra a lei”).[20]

Essa palestra sobre justificação, que Edwards transformou em dois sermões, impressionou profundamente a igreja de Northampton, especialmente os jovens. Pouco tempo depois, ocorreu o “Pequeno Avivamento”, que culminou em um terremoto espiritual que não só abalou a igreja de Edwards, como se espalhou por outras cidades acima e abaixo, ao longo do vale do Connecticut. Ao contrário de avivamentos anteriores liderados por Stoddard e outros puritanos, esse avivamento alcançou tanto homens quanto mulheres, em igual número, e muitos idosos. Em três meses, trezentas pessoas (metade dos adultos) da igreja de Edwards se declararam convertidos. Os restantes, em sua maior parte, eram

frequentadores eventuais ou tinham se mudado. A cidade inteira, relatou Edwards em seu Faithful narrative [Narrativa fiel] (1738), “parecia estar repleta da presença de Deus; ela nunca esteve tão cheia de amor, nem tão cheia de alegria”.[21] Os cultos da igreja estavam lotados, muitas vezes marcados por lágrimas de arrependimento pelo pecado e pelos não convertidos, bem como por lágrimas de alegria e de amor.

Apenas dois dias depois de Edwards terminar seu brilhante relato do avivamento, seu tio, Joseph Hawley, cortou a própria garganta. Hawley tinha um histórico de depressão. Edwards disse que não estava surpreso de que Satanás tivesse respondido de forma tão dramática a uma obra do Espírito. O avivamento murchou como um balão furado. Quando seus convertidos esfriaram em suas afeições por Cristo e pelo discipulado, os sermões e cadernos de Edwards deixaram de lado a ênfase somente nas afeições e passaram a ressaltar a perseverança na fé e o tipo de comportamento exibido pela verdadeira fé.

Em 1739, Edwards passou, homilética e teologicamente, a um levantamento da vasta história da redenção, desde antes da Criação até depois do milênio, no fim do mundo. Em uma série de trinta sermões, Edwards apontou, tanto na história sagrada quanto na secular, a coordenação entre história e Escrituras, tentando mostrar tanto como o sagrado e o secular se interpenetram, sob a direção de Deus, quanto como a história é uma demonstração robusta das verdades da teologia reformada. Mais uma vez, em resposta apologética a deístas e arminianos, o propósito de Edwards era enfatizar a soberania de Deus e a obra da Trindade: “A obra da redenção [...] não é senão um propósito que é realizado, ao qual todos os ofícios de Cristo tendem diretamente e no qual todas as pessoas da Trindade conspiram e todas as várias dispensações que pertencem a ele estão unidas, como todas as engrenagens de uma máquina, para atingir um único fim e produzir um único efeito”. [22] Contra os deístas, Edwards insistiu que história e Escrituras não estão em conflito, mas em “harmonia”; contra os arminianos, Edwards argumentou que Deus é verdadeiramente soberano e não depende da vontade humana para alcançar seus fins.

A série denominada History of the work of redemption [A história da obra de redenção] foi o início da reconsideração de Edwards acerca do método teológico. Até esse ponto, ele havia planejado escrever uma “Tentativa de um relato racional das principais doutrinas da religião cristã”, na forma padrão das teologias sistemáticas, organizadas de acordo com os loci tradicionais.[23] Mas a Work of redemption foi o esboço de “um método inteiramente novo” que

substituía a teologia pela história, como rainha das ciências. A teologia ainda era a obsessão de Edwards, mas sua concepção de Deus se revelaria por meio da história, que ele considerava "um método que me parece o mais belo e divertido, no qual toda doutrina aparecerá ressaltada na melhor luz possível".[24] Ele deveria entrelaçar doutrina, apologética, filosofia, ética e até mesmo as religiões mundiais no âmbito de uma grande narrativa. Quando sua vida foi interrompida em Princeton, em 1758, ele estava prestes a iniciar esse projeto monumental.

Derramamentos e discernimento

Um ano depois que ele pregou sua série History of redemption [Uma história da obra de redenção], a represa arrebentou. Historiadores se referiram à inundação resultante como o Grande Avivamento. Os derramamentos do Espírito foram desencadeados pelo circuito de pregações de George Whitefield nas colônias, em 1739, e alimentados pelo conhecido sermão de Edwards "Sinners in the hands of an angry God" [Pecadores nas mãos de um Deus irado]. Quando Whitefield chegou a Northampton, a convite de Edwards, em outubro de 1740, a igreja ficou fascinada com a celebridade de 26 anos de idade que tinha vindo da Inglaterra: Sarah escreveu que só se ouviam soluços abafados. No mês de julho seguinte, Edwards recebeu um pedido do Rev. Peter Reynolds, em Enfield, Connecticut, para que o ajudasse a preparar sua igreja para o avivamento. Edwards pregou um sermão que havia pregado anteriormente em Northampton, mas sem nenhum efeito visível. Esse sermão, "Pecadores", enfatizava o fato de que Deus adia o derramar de sua ira sobre os pecadores que a merecem. As imagens de Edwards (uma seta apontada para o coração, uma aranha pendurada em cima do fogo) foram tão eficazes dessa vez, que seus ouvintes de Enfield começaram a berrar em desespero, e Edwards precisou parar várias vezes. Até onde sabemos, ele não conseguiu terminar.

Na década seguinte, Edwards tornou-se o mais importante teólogo do despertamento e do avivamento. Sua primeira oportunidade foi um convite para falar em outra formatura em Yale, desta vez em 10 de setembro de 1741. Seu Distinguishing marks of a work of the Spirit of God [Marcas características da obra do Espírito de Deus] (publicado em novembro de 1741) arrolava nove características de um avivamento que não deveriam ser usadas para decidir se

um movimento é do Espírito, como “efeitos sobre o corpo dos homens [...] muito barulho por causa de religião [...] grandes imprudências e irregularidades [...] muitos erros de julgamento e algumas ilusões de Satanás misturadas com a obra [...] [alguns] caindo em erros grosseiros de práticas escandalosas [...] [e] ministros insistindo muito nos terrores da santa lei de Deus”. Todas essas coisas devem ser esperadas, tanto por causa da oposição de Satanás quanto por causa do erro humano. Edwards, então, propôs cinco marcas de uma obra do Espírito de Deus entre as pessoas: ela “aumentaria sua estima por aquele Jesus que nasceu da virgem” e é Deus em carne; afastaria as pessoas do “reino de Satanás” do pecado e das “lascívias mundanas”; produziria “maior respeito pelas Escrituras Sagradas”; levaria “pessoas à verdade”, como a de que “Deus odeia o pecado” e a de seu próprio pecado e impotência; e “um espírito de amor a Deus e ao ser humano”, em conjunto com a humildade — as “duas coisas mais opostas ao espírito do Diabo”. Edwards encerrou alertando que, nos avivamentos, o estudo não deve ser negligenciado, que não podemos “discernir o estado da alma de outra pessoa” e que opor-se a esse avivamento era opor-se a Deus.[25]

Esse discurso e o comportamento de avivalistas frustrados, como James Davenport, só jogaram combustível na fogueira da discórdia. Assim, em 1742 Edwards escreveu outra longa defesa do avivamento, Some thoughts concerning the revival [Alguns pensamentos sobre o avivamento], que ressaltava, como método de promover o avivamento, os êxtases religiosos de sua esposa Sarah, mas sem mencionar seu nome. Essa “alma [...] como se nadasse nos raios do amor de Cristo, como uma partícula de poeira flutuando nos raios do sol [...] [e] parecia quase deixar o corpo; permanecendo por um longo tempo em pura satisfação que alimentava e satisfazia a alma [...] de tempos em tempos, durante anos”.[26]

Depois que esse avivamento diminuiu de intensidade e considerando que muitos dos seus convertidos voltaram aos caminhos do mundo, Edwards tornou-se mais circunspecto ao julgar se a experiência religiosa produz regeneração. Seu livro Afeições religiosas (1746) foi uma análise meticulosa da natureza da verdadeira religião e formas adequadas e inadequadas de discernir sua presença. O livro argumenta, primeiramente, que a experiência religiosa é centrada no que ele chamou de “afeições”. Isso encontra-se em um nível mais profundo da pessoa humana do que os pensamentos ou sentimentos e, na verdade, são a fonte e a força motriz dos pensamentos e dos sentimentos. Na realidade, ele afirmou que eles estão na raiz de toda experiência espiritual, seja ela verdadeira ou falsa. As afeições santas são a fonte de toda verdadeira religião, e outros tipos de afeições

estão na raiz da religião falsa. A palavra “afeições”, para Edwards, significava fortes tendências da alma que se manifestam em pensamento, sentimento e escolha. Portanto, as afeições não são emoções, mas dão origem a emoções; elas são tendências fortes, e não simples preferências; e elas envolvem mente, vontade e sentimentos, ao mesmo tempo. Na verdade, os pensamentos da mente são dirigidos pelas afeições. Inclinações santas levam a pessoa a amar a Deus (sentimentos), pensar corretamente a respeito de Deus (pensamentos) e a tentar obedecer aos seus mandamentos (atos da vontade). Afeições ímpias fazem com que uma pessoa sinta aversão pela fé e pelos cristãos (sentimentos), creia que há excelentes razões para rejeitar a fé (pensamentos) e recusar-se a orar ou frequentar a igreja ou promover a influência da religião na sociedade (ações).

O restante de Afeições religiosas é dividido em doze sinais “negativos” ou não confiáveis de verdadeira religião (critérios que os cristãos normalmente usam para determinar a presença de verdadeira fé) e doze sinais “positivos” ou confiáveis de graça (critérios que Edwards afirma que os cristãos devem usar). Por exemplo, um dos sinais negativos é o louvor a Deus frequente e apaixonado. Edwards afirmou que verdadeiros crentes louvam a Deus com frequência, mas que os israelitas louvaram a Deus pouco antes de adorarem o bezerro de ouro, e as pessoas exaltaram Jesus quando ele entrou em Jerusalém, montado em seu jumento, mas, poucos dias depois, gritaram: “Crucifica-o! Crucifica-o!”. Logo, o simples louvor entusiasmado não é um sinal confiável de verdadeira graça. Muito mais revelador é se nossa fé está alicerçada na “beleza da excelência moral das coisas divinas”, e não em “qualquer relação que elas tenham com o ‘eu’ ou com o interesse próprio”.[27] Obviamente, a pessoa regenerada será grata pelo que Deus fez por ela em Cristo, mas sua principal motivação para o viver cristão será a beleza da santidade que vê em Jesus Cristo. Enxergar essa beleza é o cerne da visão de Deus edwardsiana:

Essa é a beleza da Divindade e a divindade da Divindade (se posso falar assim), a bondade da infinita Fonte do Bem; sem a qual o próprio Deus (se isso fosse possível) seria um mal infinito; sem a qual seria melhor nós mesmos não termos nascido; e sem a qual seria melhor não haver existência. Portanto, aquele que não sabe isso, na verdade, não sabe nada: seu conhecimento não é senão a sombra do conhecimento, ou a aparência de conhecimento, nas palavras do apóstolo.[28]

“A prática cristã” (comportamento) é o décimo segundo e mais importante sinal de regeneração, segundo Edwards, “o maior de todos os sinais de graça, tanto como uma evidência da sinceridade dos professadores diante dos outros, como para sua própria consciência”.[29] Isso não quer dizer perfeição, mas compromisso duradouro com o senhorio de Cristo. O que uma pessoa faz em sua vida é um sinal de graça mais forte do que o que ela diz.

Últimas coisas

Se a década de 1740 foi aquela em que Edwards desenvolveu uma sofisticada teologia do avivamento e do discernimento espiritual, foi também uma década que viu o ápice de sua permanente paixão pela escatologia. Quando escreveu sua Personal narrative, por volta dos trinta anos de idade, lembrou ter ficado deslumbrado com o milênio futuro aos vinte anos: “Às vezes, o sr. Smith e eu caminhávamos por lá [em Nova York], conversando sobre as coisas de Deus; e nossa conversa geralmente girava em torno do reino de Cristo no mundo e das coisas gloriosas que Deus realizaria por meio de sua igreja nos últimos dias”.[30] Sabemos que essa lembrança não foi imprecisa, porque em uma anotação em seu diário do mesmo ano, ele lamenta a insuficiência de suas orações pelo milênio.[31] Em 1747, quando o missionário David Brainerd, de 29 anos de idade, estava morrendo na casa de Edwards, os dois debatiam frequentemente a respeito dos dias vindouros gloriosos da igreja, e a “sede ardente” do jovem pela chegada da era milenar só aguçava as próprias esperanças escatológicas do pastor.[32]

Naquele mesmo ano, Edwards publicou An humble attempt to promote explicit agreement and visible union of God’s people in extraordinary prayer for the revival of religion and the advancement of Christ’s Kingdom on earth [Uma tentativa humilde de promover concordância explícita e união visível do povo de Deus em extraordinária oração pelo avivamento da religião e o avanço do reino de Cristo na terra]. Seu objetivo era produzir “aquele último e maior crescimento e mais glorioso avanço da igreja de Deus na terra” — um longo período de avivamento que resultaria em um milênio literal — por meio de um “pacto de oração” em que igrejas nas Ilhas Britânicas e nas colônias se encontrariam

mensalmente por essa “abundante efusão do Espírito Santo em todas as igrejas” no final dos tempos.[33]

Em Some thoughts [Alguns pensamentos sobre o avivamento], Edwards havia especulado que os avivamentos da Nova Inglaterra poderiam “provar que eram a alvorada de um avivamento geral”.[34] Com essa frase, ele não parece ter pretendido se referir ao milênio em si, mas a uma série de avivamentos mundiais que precederiam o milênio.[35] Em Humble attempt [Uma tentativa humilde], ele lastimou o “deplorável estado moral e religioso destas colônias americanas” e “da Nova Inglaterra em particular”, enfatizando a universalidade “dessas grandes efusões do Espírito Santo”.[36] Nem antes de Some thoughts (1743) nem depois, Edwards afirmou que as colônias dos Estados Unidos ou a Nova Inglaterra desempenhariam papel especial nos avivamentos do fim dos tempos ou no milênio.

A década de 1740 foi também uma época em que Edwards refinou sua competência como exegeta bíblico. Em 1730, ele tinha começado a escrever seu comentário sobre a Bíblia em um único volume — a “Blank Bible” [Bíblia em branco] — uma pequena Bíblia desencadernada e intercalada com cerca de novecentas páginas de papel pautado em branco, dobrado em quatro (em que cada folha tinha 41 cm por 33 cm). Ele encheu outro caderno de anotações sobre a Bíblia (Notes on Scripture [Notas sobre as Escrituras]), trabalhou em um comentário do livro de Apocalipse e escreveu vários comentários sobre a Bíblia em seus volumosos cadernos particulares (Miscellanies), sem contar a produção de 25 anos de sermões semanais ao longo de sua carreira, dos quais 1.200 estão disponíveis. Eles abordam dezenas de temas, mas entre os mais proeminentes estão estes três: (1) que o Antigo Testamento é um imenso sistema tipológico que aponta não só para as verdades e os acontecimentos do Novo Testamento, como também para a história da igreja e a escatologia; (2) que a realidade, em sua totalidade, é uma expressão do desejo da Trindade de comunicar sua beleza e sua existência a outros; e (3) a história é uma imensa crônica da redenção controlada por Cristo e abrangendo cada átomo e momento.

Exílio

Em 1750, a Nova Inglaterra teve um choque, quando a esmagadora maioria de membros votantes da igreja de Northampton — todos homens — votou pela demissão de Edwards do cargo de pastor. As tensões vinham aumentando desde 1744, quando Edwards repreendeu publicamente vários rapazes solteiros da igreja por assediarem mulheres solteiras com conhecimentos que haviam obtido de um manual ilustrado para instruir parteiras — uma espécie de pornografia para os padrões da época. Outros se sentiram ofendidos por suas crenças, expressas em Afeições religiosas, de que os requisitos para ser um membro pleno da igreja deveriam ser mais rígidos — crenças que ele expôs explicitamente em 1748 e 1749. Em 1749, ao propor formalmente mudar os critérios para a participação na ceia do Senhor — rejeitando, assim, a política de santa ceia aberta de Stoddard —, restringindo-a àqueles que pudessem dizer-lhe que esperavam ter sido regenerados, Edwards enfrentou revolta declarada. Muitos sentiram que sua própria condição como membros estava ameaçada, assim como suas chances de terem os filhos batizados.

Mas havia outros fatores. Havia anos que Edwards e a igreja estavam em desacordo a respeito de seu salário, e suas tentativas de reescrever o pacto de membresia da igreja com novos padrões de comportamento convenceram muitas pessoas de que os padrões que ele defendia eram “praticamente monásticos”.[37] Sua recusa em fazer visitas regulares e os repetidos sermões em que repreendia as crenças e o comportamentos deles ao longo dos anos, especialmente das pessoas influentes da cidade, contribuíram para o crescente ressentimento. Depois de pregar um sermão de adeus sóbrio e melancólico que lembrava a seus ouvintes que todos eles se encontrariam de novo diante de Deus, Edwards e sua família suportaram um ano humilhante, em que ele continuou pregando às mesmas pessoas para poder pagar as contas. Finalmente, no verão de 1751, Edwards foi para o exílio como missionário em uma pequena igreja de ingleses e 150 famílias de moicanos em Stockbridge (no oeste de Massachusetts).

Os anos em Stockbridge (agosto de 1751 até janeiro de 1758) não o levaram para longe dos conflitos. O vilarejo estava repleto de refugiados (das guerras coloniais contra os franceses e seus aliados nativos) e soldados, alguns dos quais se abrigaram na casa de Edwards. Certa manhã de domingo, em 1754, índios canadenses, que Edwards acreditava terem sido instigados pelos franceses, atacaram e mataram três crentes brancos. A missão era assolada por constantes disputas partidárias entre Edwards e o mesmo clã Williams (veja o cap. 34) que havia ajudado a expulsá-lo de Northampton.

Mas problemas internos e externos não impediram Edwards de se dedicar com afinco a suas tarefas missionárias. Durante os sete anos que antecederam sua partida para Princeton, em janeiro de 1758, Edwards celebrou quatro cultos na maioria dos domingos: dois para os indígenas sob seus cuidados e dois para a igreja branca. Durante a semana, sem deixar de lado seus projetos teológicos, ele gastava bastante tempo e esforço defendendo índios contra brancos gananciosos que estavam manipulando a missão de Stockbridge para seu próprio engrandecimento. Apesar do constante desgaste físico e da depreciação pública de seus esforços, Edwards enviou numerosas cartas a Boston e Londres, defendendo o direito de seus paroquianos indígenas a educação e justiça. Ele conseguiu terras e arranjou para que fossem aradas para famílias indígenas, por exemplo, e providenciou para que cinco meninos indígenas fossem acolhidos por famílias brancas para que pudessem estudar. Edwards levou pelo menos um desses meninos para sua própria casa.[38]

As grandes obras

Em meio a todo esse tumulto, Edwards escreveu quatro de suas maiores obras. A liberdade da vontade (1754), seu tratado mais importante de teologia filosófica, abordou a questão de como conciliar a soberania divina com a liberdade humana. Sua primeira ideia foi atacar a noção de uma vontade separada da pessoa como um todo. A vontade, asseverou ele, é aquilo por meio do qual o "eu" humano faz escolhas. Portanto, a questão não é se a vontade é livre, mas se a pessoa é livre; não se trata de o que, mas quem. Atos da vontade são expressões das afeições de uma pessoa. São inclinações fortes e profundas que dirigem os sentimentos, os pensamentos e as escolhas de uma pessoa. Desse modo, os atos da vontade são determinados pelas afeições.

No entanto, se as escolhas da vontade são determinadas, como elas podem ser livres? Edwards respondeu a essa pergunta fazendo uma distinção entre liberdade moral e liberdade natural. Liberdade moral é a liberdade que o ser humano tem de agir de acordo como suas afeições, sejam elas moralmente boas ou não. Um homem generoso é moralmente livre para doar o que tem, mas um homem avarento, não. A liberdade natural, por sua vez, é a liberdade de agir de acordo com as leis da natureza. Posso continuar a digitar esta página, porque não

há nada no mundo físico que me impeça. Mas não posso atravessar uma parede de tijolos, já que as leis da natureza me impedem. Portanto, os não regenerados, cujas afeições os levam a não ter a inclinação de se submeterem à lei de Deus, não são moralmente livres para mudar o coração e se render a ele. Mas não há nada na natureza que os impeça de fazê-lo, o que envolveria ir à igreja, ler a Bíblia, dar dinheiro para a obra de Deus e para os pobres, ajudar seus inimigos e dedicar tempo à oração. Eles não são moralmente livres para fazer essas coisas, mas são naturalmente livres. Além disso, eles decidiram voluntariamente não fazer essas coisas. A ideia final de Edwards foi mostrar essa mesma dinâmica em Deus. Deus também está obrigado a agir de acordo com suas afeições, mas, visto que ele age voluntariamente, ele também é livre. Portanto, não há contradição em dizer que Deus é soberano sobre todos — até mesmo sobre as escolhas humanas — ao determinar a vontade deles, e também que os seres humanos são livres para fazer suas escolhas, usando sua vontade.[39]

Em Stockbridge, Edwards também se esforçou para responder à concepção iluminista da natureza humana, que tinha sido recentemente revelada em Scripture-doctrine of original sin proposed to free and candid examination [Doutrina das Escrituras acerca do pecado original proposta para um exame livre e honesto], de John Taylor (1740). Taylor havia escrito que a natureza humana é essencialmente boa, que não é a natureza, mas o livre-arbítrio que leva à corrupção humana, e que a atribuição do pecado de Adão a nós é injusta. Em seu Original sin [Pecado original] (1758), Edwards ressaltou a universalidade do pecado e do mal através da história para contestar a principal alegação de Taylor. Sobre a questão de saber o que causa a corrupção, se a natureza ou o livre-arbítrio, ele perguntou:

Como pode ser que o livre-arbítrio do ser humano tenha se voltado para o mal, tanto antes quanto depois do Dilúvio; sob a Lei e sob o evangelho; tanto entre judeus quanto entre gentios, no Antigo Testamento; e, desde então, entre cristãos, judeus e maometanos; entre papistas e protestantes; nas nações em que a civilidade, a polidez, as artes e a educação prevalecem, e entre os negros e hotentotes na África, entre os tártaros na Ásia e entre os índios nos Estados Unidos, em direção a ambos os polos e de cada um dos hemisférios do globo; nas maiores cidades e nos vilarejos mais obscuros; em palácios, em choupanas, cabanas e celas subterrâneas?[40]

Sobre a nossa conexão com o pecado de Adão, Edwards argumentou que Deus, originariamente, plantou dois tipos de princípios na humanidade — um princípio inferior de amor-próprio e um princípio superior de amor a Deus e à justiça. No início, o princípio superior era dominante. No entanto, quando o primeiro homem caiu, o princípio superior se foi, porque Deus se afastou, e o princípio inferior assumiu o controle. Portanto, o pecado de Adão veio de sua própria natureza, quando Deus retirou sua natureza divina de suas primeiras criaturas humanas.

Mas o pecado de Adão teve continuidade com o nosso por duas razões. Primeiramente, nós viemos dele e estamos nele, assim como os galhos de uma árvore vêm dela e estão nela, e a bolota deriva do carvalho. Edwards propôs a hipótese de que o universo é recriado por Deus a cada nanosegundo e que sua decisão de nos fazer como uma identidade unida àquela que tinha nosso nome quando éramos bebês não é diferente de nos considerar ligados a Adão. Em segundo lugar, concordamos com o pecado dele quando pecamos hoje. A posteridade de Adão compartilha de seu castigo "em virtude do fato de que o coração de cada um dos descendentes de Adão dá pleno consentimento àquela primeira apostasia. Portanto, o pecado da apostasia não é simplesmente deles porque Deus o atribui a eles, mas sim porque é verdadeira e propriamente deles e, com base nisso, ele lhes é atribuído por Deus".[41]

Os últimos dois tratados de Edwards foram concebidos para serem lidos juntos, O fim para o qual Deus criou o mundo e Nature of true virtue [A natureza da verdadeira virtude] (publicados em conjunto em 1765). Ambos eram respostas a ataques deístas à ortodoxia. Matthew Tindal, Thomas Chubb e John Toland alegavam que o Deus da ortodoxia é um ser egoísta obcecado pelo aplauso. Uma das respostas de Edwards a essa crítica usa o conceito de "verdadeiro valor". Nós pensamos que o egoísmo é errado, começa ele, porque está em conflito com a natureza das coisas — o que, efetivamente, tem o maior valor. Um egoísta tem a "tendência de preferir o seu 'eu', como se ele fosse mais importante que todos os outros". Para nós, isso é algo odioso, porque sabemos que nenhum indivíduo pode ter maior valor que todo um sistema de seres. Mas Deus é tão grandioso, que todos os outros seres são como nada para ele, e todas as outras excelências são nada, ou até menos que nada, em comparação. E Deus sabe que ele é o ser infinitamente mais valioso. Portanto, é apropriado que os outros seres reconheçam isso com louvor, porque está de acordo com a "verdadeira natureza

e proporção das coisas”.[42]

Outra resposta baseia-se na noção do bem público. “Em seres criados, o egoísmo pode ser oposto ao bem-estar público. Mas isso não pode ocorrer no caso do ser supremo, que é a fonte da existência e da bondade do todo. Somente ele é bom para o sistema inteiro, por isso é apropriado que lhe rendamos culto.”[43] Então, sim, escreveu Edwards, Deus criou os mundos para sua própria glória, mas acontece que Deus é glorificado quando seres humanos encontram sua alegria nele. A maior alegria deles está em dedicar a vida a Deus e ao seu louvor. Portanto, a glória de Deus e o florescimento humano são uma única coisa.

O primeiro capítulo de True virtue [A natureza da verdadeira virtude] destaca “os mais importantes deístas” como a maior prova de concordância universal entre os pensadores religiosos “de que a virtude consiste essencialmente em amor”. Esse tratado é basicamente um ataque aos “esquemas da religião ou filosofia” que estão preocupados com a ética, mas “não têm reverência a Deus nem amor por ele”. Em todos esses esquemas, afirmou Edwards categoricamente, “não há nada da natureza da verdadeira virtude ou da verdadeira religião”. Em outras palavras, True virtue expõe a tolice de todas as teses teológicas ou filosóficas que separam a moralidade de sua total dependência da religião. A verdadeira virtude, ao contrário, é “consentimento e união com o ser em geral”. Somente isso é “a beleza mais primordial e essencial”.[44]

Reitoria da universidade e partida repentina

No final de 1757, o conselho administrativo do College of New Jersey [Faculdade de Nova Jersey] (em Princeton) convidou Edwards para ser seu novo reitor. Quando escreveu para dizer que aceitava a oferta, ele disse que estava planejando sua versão integral da History of the work of redemption, a harmony of the Old and New Testament [História da obra da redenção: uma harmonia entre o Antigo e o Novo Testamentos] (que incluiria profecias messiânicas, tipos no Antigo Testamento e a harmonia doutrinária entre os Testamentos), além de “muitas outras coisas”. No início de 1758, ele se mudou para Princeton e assumiu o cargo em 16 de fevereiro. Mas, pouco depois, um surto de varíola irrompeu em uma cidade próxima, o conselho diretor da universidade

recomendou a vacinação e Edwards deu o exemplo, sendo vacinado em 23 de fevereiro. Tragicamente, o soro estava contaminado, e a garganta de Edwards ficou tão inchada, que não conseguiu engolir o antídoto de que necessitava. No leito de morte, pediu ao médico que dissesse a sua esposa que sua "união incomum [...] é de natureza tal, que creio que seja espiritual e, portanto, continuará para sempre". Ele instruiu que "quanto ao meu funeral [...] qualquer quantia extra que pretendam gastar com ele, prefiro que seja empregada na caridade".[45]

Edwards morreu em 22 de março de 1758.

---

[1]O pai dele se referia aos seus "180 metros de filhas", já que cada uma tinha pelo menos 1,80 m de altura. George M. Marsden, Jonathan Edwards: a life (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 18.

[2]Ibidem, p. 19.

[3]Personal narrative [Narrativa pessoal] hoje está perdida e nunca foi datada, mas pensa-se que tenha sido escrita em 1740.

[4]WJE 17:408-26, citando p. 414 (grifo do autor).

[5]WJE 6:215.

[6]WJE 16:753, 755 (Resolutions 4 e 30).

[7]WJE 13:163.

[8]WJE 2:298; WJE 8:550-60.

[9]John E. Smith, Jonathan Edwards: Puritan, preacher, philosopher (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992), p. 26.

[10]John E. Smith; Harry S. Stout; Kenneth P. Minkema, orgs., A Jonathan Edwards reader (New Haven: Yale University Press, 1995), p. 5.

[11]A intensidade que Edwards atribuía à tentação levou alguns a tecerem a hipótese de que poderia ser algo de natureza sexual; Marsden, Edwards, p. 106-7.

[12]WJE 16:786.

[13]Marsden, Edwards, p. 129.

[14]WJE 16:790.

[15]George Whitefield's journals, edição de Iain Murray (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1960), anotação de 19 de outubro de 1740, p. 476.

[16]Como Kenneth Minkema observou, muitas vezes ele precisava sair de seu gabinete por causa de reuniões, conselhos, viagens, convites para pregar, visitas e negócios pessoais. Portanto, não passava todas essas horas estudando e escrevendo todos os dias.

[17]"Arminiano" tem sido um termo fluido na história, o que também acontecia na época de Edwards. Seu uso neste livro se aplica a um calvinismo racionalista que cada vez mais rejeitava a ideia da incapacidade humana de responder a Deus, e em vez disso pensava na salvação como um processo cooperativo em que os seres humanos se voltam para Deus por sua capacidade natural, e assim ganham o favor de Deus (capítulo 3).

[18]WJE 17:201.

[19]WJE 17:414, 413.

[20]WJE 19:241, 236, 234.

[21]WJE 4:151.

[22]WJE 9:118.

[23]WJE 6:396-7.

[24]WJE 16:727-8.

[25]WJE 4:228-83.

[26]WJE 4:332.

[27]WJE 2:253, 240.

[28]WJE 2:274.

[29]WJE 2:406.

[30]WJE 16:797. O “sr. Smith” mencionado aqui era um ardoroso calvinista e imigrante recente da Inglaterra, cujo filho estudava em Yale com Edwards (Marsden, Edwards, p. 47).

[31]WJE 16:784.

[32]WJE 7:532.

[33]WJE 5:313 (grifos do autor da citação).

[34]WJE 4:466.

[35]McDermott, One holy and happy society: the public theology of Jonathan Edwards (University Park: Penn State Press, 1992), p. 37-92.

[36]WJE 5:357, 333.

[37]Marsden, Edwards, p. 160, 6.

[38]WJE 16:634, 638.

[39]Isso é conhecido como compatibilismo, a tese de que a soberania de Deus sobre a vontade humana é compatível com o livre-arbítrio.

[40]WJE 3:194.

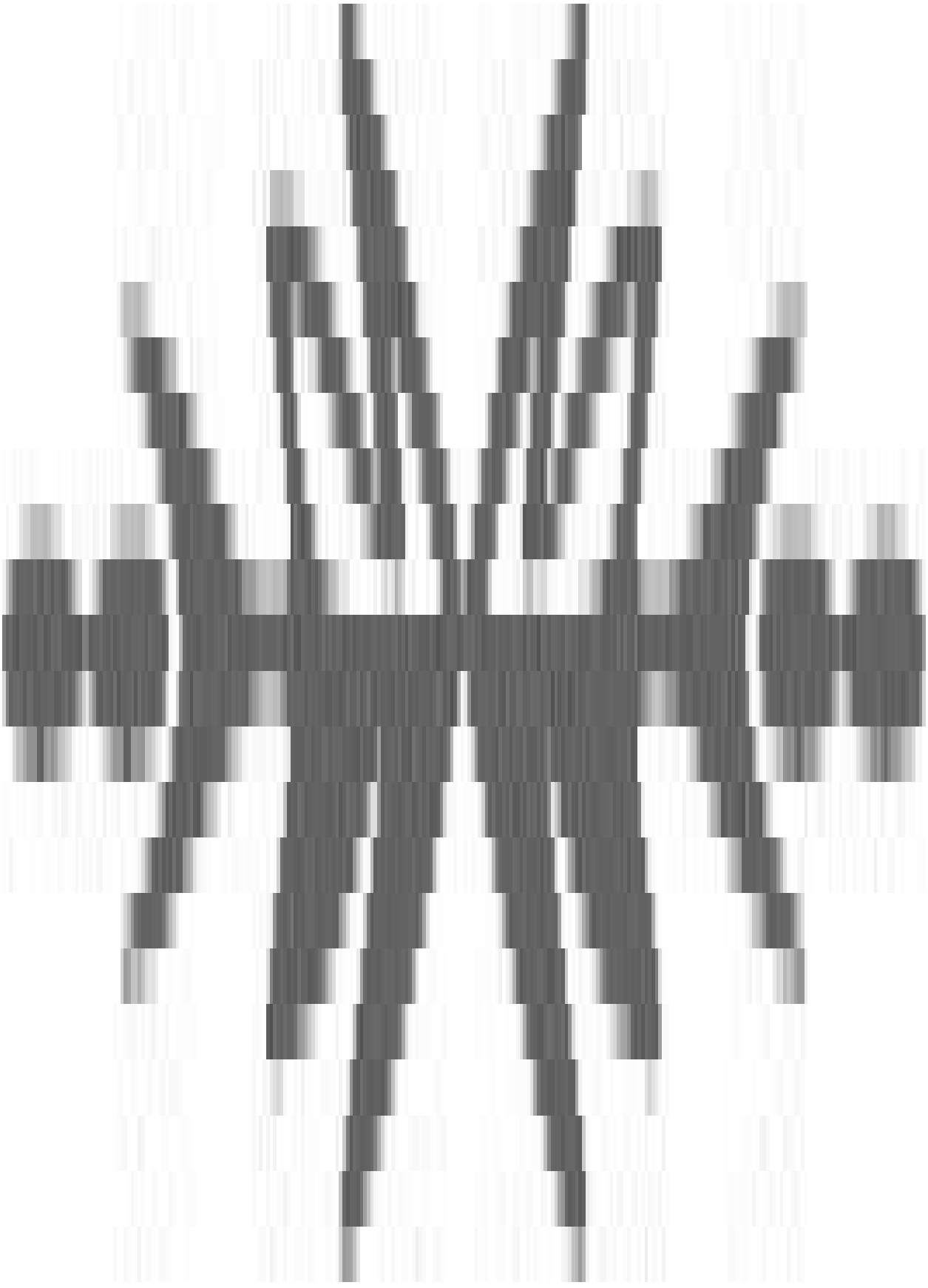
[41]WJE 3:408 (grifos do autor da citação).

[42]WJE 8:451.

[43]WJE 8:451-2.

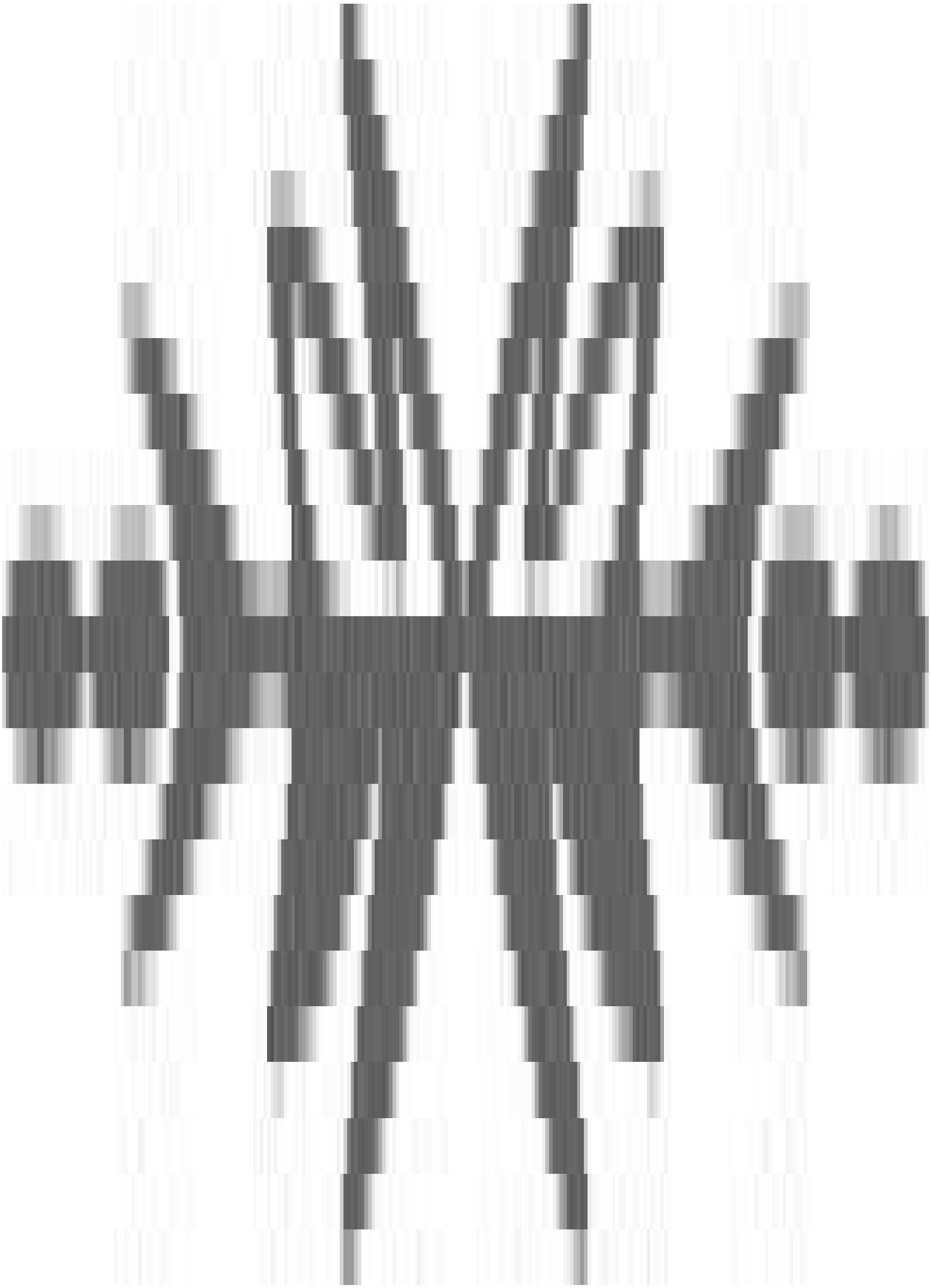
[44]WJE 8:541, 560, 548.

[45]Marsden, Jonathan Edwards, p. 494.



3

O contexto intelectual de Edwards



Os intérpretes do século 19 e início do século 20, muitas vezes enxergavam Edwards como um pensador solitário, isolado nas colônias americanas e separado da terra firme da vida intelectual, localizada na Grã-Bretanha e na Europa continental. Leslie Stephen comparou Edwards, jocosamente, a um professor universitário alemão que tivesse sido mandado para o exílio na Nova Inglaterra. [1] No entanto, durante a última geração, um novo retrato começou a ser desenhado. Os estudiosos de hoje falam de uma "República das Letras Transatlântica" que colocou pessoas com boa formação dos dois lados do oceano em contato cada vez mais próximo e serviu como um sinal e vanguarda do movimento do Iluminismo que despontava. Norman Fiering, em seu livro Jonathan Edwards's moral thought and its British context [O pensamento moral de Jonathan Edwards e seu contexto britânico] (1981), demonstrou a amplitude e a profundidade da leitura e do conhecimento de Edwards acerca dos autores britânicos e europeus contemporâneos. Em The young Jonathan Edwards [O Jonathan Edwards jovem] (1991), William Morris ligou as raízes das ideias metafísicas de Edwards a personagens há muito esquecidos, como Francis Burgersdijk e Adrian Heereboord — retratados como holandeses calvinistas suaresistas aristotélicos lógicos do segundo escolasticismo. Coroando décadas de erudição, Peter Thuesen, em sua introdução ao último volume de Works of Jonathan Edwards [Obras de Jonathan Edwards] impressas, documentou as centenas de livros que Edwards leu, resumiu, expôs, citou e debateu em seus próprios escritos.

As leituras de Edwards, como atestou Thuesen, incluíam não só obras teológicas de puritanos, anglicanos e ministros dissidentes, como também livros de lógica e metafísica, autores deístas e céticos, obras de história e geografia, textos políticos, estudos exegéticos e bíblicos, obras científicas, romances e outras obras literárias, livros de poesia, obras sobre religiões e culturas comparadas, além de algumas fontes judaicas e islâmicas. Thomas Johnson, em um ensaio de 1931, afirmou que o mundo intelectual de Edwards era "fortemente vinculado ao dogma teológico". Contudo, Thuesen mostrou que esse juízo estava equivocado. Em uma era em que muitos livros tinham um caráter teológico, Edwards leu muita coisa nas obras não teológicas a que teve acesso. Além disso, expandiu e desenvolveu seu próprio pensamento a respeito de uma ampla gama de tópicos por meio da interação com um amplo espectro de autores divergentes, nos campos teológico e não teológico. Com certeza, Edwards conhecia bem o escolasticismo reformado (i.e., obras teológicas escritas em latim por autores do

fim do século 16 até o início do século 18), bem como autores ingleses do século 17, representando o que Cotton Mather chamou de “a boa e velha teologia puritana”. Contudo, Edwards também estava familiarizado com um novo estilo de literatura, conhecida por diferentes nomes, como “refinada”, “católica” ou “latitudinária”, que estava se popularizando rapidamente durante seus anos de formação. Peter Thuesen escreve que “a frutífera tensão entre a ‘latitude’ do Iluminismo e o tradicionalismo reformado deu vida a toda a carreira de Edwards”.[2]

Para compreendermos as ideias de Edwards, é preciso entender seu contexto histórico. A sabedoria convencional no século 18 envolvia várias falsas dicotomias. Uma delas põe em oposição o iluminismo (razão ou ciência) e a religião (fé ou tradição). Há algumas décadas, Edwin Gaustad retratou os debates da época de Edwards como parte do antigo embate “entre iluminismo e piedade, entre razão e fé. [...] Por sua vez, as forças da razão, da clareza, do humanismo, da lógica, do liberalismo, do naturalismo são acionadas. A esses consagrados valentes se opõem as fileiras da revelação, do mistério, do teísmo, da emoção, do conservantismo, do sobrenaturalismo e do medievalismo”.[3] Contudo, é importante notar que muitos intelectuais do Iluminismo eram religiosos, e não antirreligiosos. Os manuscritos de Isaac Newton continham quase tanto de interpretação bíblica quanto de filosofia natural. No início, a filosofia moderna tinha poucos materialistas — como Thomas Hobbes — e muito mais pensadores devotos, como Nicholas Malebranche, Ralph Cudworth e o bispo George Berkeley, que viam a filosofia como subordinada à teologia. Entre os eruditos bíblicos, não havia só críticos, como Baruch Espinosa, mas também autores mais ortodoxos, como Jean LeClerc, Matthew Poole e Augustin Calmet.[4] Os eruditos piedosos esperavam que seus esforços promovessem uma purificação intelectual e espiritual da igreja, da política e do mundo acadêmico. Invertendo o estereótipo comum, o Iluminismo piedoso frequentemente recorria à razão, ao passo que o Iluminismo secular recorria à tradição. Por exemplo, o deísta John Toland combinou a busca de críticas às crenças cristãs tradicionais com um interesse na revitalização do druidismo — a religião dos bretões pré-cristãos — e na maçonaria — que alega ter suas raízes no antigo Egito.[5]

Outra dicotomia infrutífera opõe o escolasticismo católico romano ao biblicismo protestante. Segundo o estereótipo, os primeiros protestantes rejeitaram o uso da filosofia no raciocínio teológico e seguiram o ensino bíblico de modo literal, ao passo que os católicos abraçaram avidamente a filosofia e caíram em um rígido e sufocante escolasticismo que obscureceu o significado da Bíblia. No entanto, a

pesquisa recente mostra que essa noção é equivocada. Stephen A. Wilson escreve: “Uma torrente crescente de novas pesquisas sobre a tradição reformada procurou retratar o escolasticismo como um método comum de discurso categoricamente presente em todos os currículos continentais de teologia do século 12 ao 18 — fossem católicos, luteranos, reformados, anglicanos ou não conformistas — não pressupondo, assim, conteúdo doutrinário particular algum”. Alguns falam agora em “tomistas calvinistas”, que usaram a lógica de Aristóteles e o ensino moral de Tomás de Aquino na teologia reformada, levando a uma “aproximação sutil e em grande parte não reconhecida entre protestantes e católicos, no que diz respeito [...] à ética cristã”.[6] Adriaan Neele mostrou que escolásticos reformados como Petrus van Mastricht compreendiam a teologia de modo afetivo e prático, como uma arte ou ciência de “viver para Deus por meio de Cristo”.[7] Em suas obras de prosa latina, os autores escolásticos mostravam grande interesse em aplicações práticas e experimentais de suas ideias teológicas.

Uma terceira dicotomia contrapõe o empirismo britânico ao racionalismo continental. A percepção de duas tradições filosóficas opostas remonta a Francis Bacon, que escreveu sobre uma “Escola Racional de filósofos” que “corrompeu a filosofia natural por meio da [...] lógica: modelando o mundo em categorias”.[8] Bacon comparou o método empírico de aprender por meio da observação à abelha, que pega mel de flor em flor, e o método racional à aranha, que tece uma teia com o que sai de sua própria barriga. Embora filósofos britânicos e continentais tenham divergido — e ainda divirjam — quanto à disposição intelectual, só se consegue defender uma completa dicotomia entre os dois grupos isolando alguns pensadores britânicos (Francis Bacon, John Locke e David Hume) de outros pensadores britânicos que apresentaram semelhanças com seus pares continentais (os Platonistas de Cambridge e George Berkeley). O fim do século 17 testemunhou não só um avanço da ciência empírica na Grã-Bretanha como também um grande ressurgimento da filosofia platônica e neoplatônica na universidade de Cambridge — a instituição que produziu filósofos naturais como Isaac Newton. Uma dicotomia estrita entre o empirismo britânico e o racionalismo continental não se sustenta.

Em suma, portanto, o período formativo da vida de Jonathan Edwards foi uma época de culturas em rápida transformação, sistemas filosóficos rivais, trocas de ideias entre nações e debates veementes entre tradicionalistas e inovadores nos campos da literatura, da política e da religião. Foi uma época complexa, diversificada, não redutível a dicotomias fáceis ou contrastes simplistas — uma

época mais parecida com a nossa do que se percebe à primeira vista.

O contexto puritano e escolástico do século 17

Os puritanos poderiam ser retratados como a ala radical da Igreja da Inglaterra.[9] Eles haviam rejeitado as formas fixas e as práticas do catolicismo tradicional em favor de uma forma de fé e de culto mais livre e menos estruturada e de um conjunto de crenças e práticas que eles acreditavam serem baseadas na Bíblia, e não em tradições humanas. João Calvino tinha se referido à mente humana caída como uma "fábrica de ídolos" e de "imaginações mentirosas".[10] Levando isso a sério, os puritanos do fim do século 16 e do século 17 procuraram remover o pecado e a corrupção da igreja inglesa e de sua própria vida, por meio de uma adesão rigorosa à Palavra de Deus. Observadores da época, ao verem o antitradicionalismo dos puritanos, os consideravam uma seita anárquica e perigosa que ameaçava a ordem política e religiosa. Embora os puritanos confrontassem o status quo religioso da Inglaterra, a maioria deles dificilmente poderia ser considerada indisciplinada ou antinomiana. Na verdade, eles tendiam para a direção oposta. Em seu zelo por glorificar Deus, mantinham uma disciplina rigorosa em suas comunidades para impor uma conformidade escrupulosa com todas as "ordenanças" de Deus. Thomas Cartwright chegou ao ponto de dizer que a submissão à disciplina eclesial era uma condição para a salvação.[11] De modo geral, podemos dizer que o puritanismo tinha um foco duplo — uma ênfase interior no cultivo de uma vida espiritual agradável a Deus e uma ênfase exterior na reforma das estruturas da igreja e da própria sociedade para se adequarem aos propósitos de Deus. Com seu senso de um propósito e destino religiosos, os puritanos se viam como um "povo escolhido" — como os antigos israelitas. Eles procuravam alcançar na Nova Inglaterra algo que acreditavam não ter sido realizado no restante do mundo cristão desde a época da Reforma protestante.

Os puritanos entendiam a igreja como "um grupo de pessoas unidas por uma santa aliança com Deus e umas com as outras".[12] A implicação disso era que ser cristão abarcava muito mais do que ser batizado ou frequentar o culto de modo descontraído. Toda a vida do indivíduo deveria estar submetida à vontade de Deus e a uma comunidade de pessoas que seguiam a Deus juntas. A palavra

“aliança” resumia múltiplos aspectos do ideal puritano — o propósito divino eterno de salvar a humanidade do pecado (“a aliança da redenção”), o vínculo especial que Deus mantinha com as colônias da Nova Inglaterra que se comprometiam com a obra de Deus (“a aliança nacional”), o compromisso mútuo, firmado entre os membros de uma igreja local de crentes, de andarem nos caminhos de Deus (“a aliança da igreja”), e finalmente a opção e decisão individual de se entregar a Deus (“apropriar-se da aliança”). Do ponto de vista puritano, as doutrinas falsas, as práticas hipócritas e as cerimônias vazias das igrejas católica e anglicana haviam-nos forçado a estabelecer comunidades novas e distintas. As dificuldades e os sofrimentos das décadas de 1630 e 1640 ficaram marcados na lembrança dos puritanos por gerações. Qualquer tentativa de estabelecer governança por bispos na igreja americana revivia a odiosa memória do rei Carlos I e do arcebispo Laud. “Que saiba toda a humanidade”, escreveu Cotton Mather em 1702, “que viemos para o Desterro porque queríamos adorar a Deus sem aquele episcopado, aquela Oração Comum e aquelas Cerimônias indefensáveis, com os quais a Terra dos Sepulcros de Nossos Antepassados foi profanada; viemos para cá porque queríamos ter nossa posteridade estabelecida debaixo das plenas e puras Dispensações do Evangelho; defendidas pelos Superintendentes, que devem ser dos nossos”.[13]

Os congregacionalistas da Nova Inglaterra definiam a igreja visível somente no que diz respeito a assembleias locais, e portanto, recusaram-se a reconhecer qualquer autoridade vinculante nas estruturas eclesiásticas de caráter mais amplo e translocal (e.g., sínodos, concílios, bispos, arcebispos, papas). Do ponto de vista deles, eram as assembleias locais que tinham recebido diretamente de Cristo o poder pleno de exercer autoridade em todas as questões relativas à vida da igreja, dos sacramentos e da jurisdição.[14] Os anglicanos tinham errado ao fundar a assembleia local ou igreja, não como irmandade de pessoas de mesma crença e confissão, mas com base em critérios geográficos (i.e., a igreja paroquial local) e históricos (i.e., uma sucessão de liderança episcopal). Um antigo documento decisivo da Nova Inglaterra — The Cambridge Platform [A Plataforma de Cambridge] (1648) — definiu os membros das igrejas congregacionais como “santos por chamado” que “andam em irrepreensível obediência à Palavra” e são “visíveis, no que diz respeito à profissão de sua fé”.[15]

Essa ênfase nas igrejas serem compostas de “santos visíveis” suscitou muitas perguntas sobre como, quando e onde cada pessoa deveria demonstrar o caráter genuíno de sua profissão de fé, e quem exatamente deveria fazer essa

confirmação. De meados do século 17 até meados do século 18, as igrejas congregacionais se ocuparam com a questão da membresia na igreja. Durante a década de 1630, igrejas da Nova Inglaterra começaram a exigir que os membros não fizessem apenas uma profissão de fé genérica, e sim um relato específico (conhecido como "relatório") de sua experiência pessoal da obra de Deus em sua alma.[16] Essa exigência para ser aceito como membro da igreja era mais rígida do que a adotada normalmente naquela época na Inglaterra ou na Europa — até mesmo entre os protestantes mais rigorosos. Além disso, somente membros adultos plenos tinham o direito de levar os filhos para serem batizados. Contudo, os líderes da Nova Inglaterra que estabeleceram esses critérios rígidos para a membresia também defendiam a ideia de que só Deus sabia com certeza quem ele havia predestinado para a salvação. As igrejas precisavam exercer um "julgamento de caridade" em relação à profissão de fé das pessoas. A Cambridge Platform reconhecia que uma igreja que buscasse se restringir a "santos visíveis" inevitavelmente conteria alguns que eram "maus e hipócritas em seu íntimo". Porque somente Deus conhece o coração.[17] No entanto, na medida do possível, essas igrejas tentaram excluir do rol de membros os que não passavam no teste de "santos visíveis".

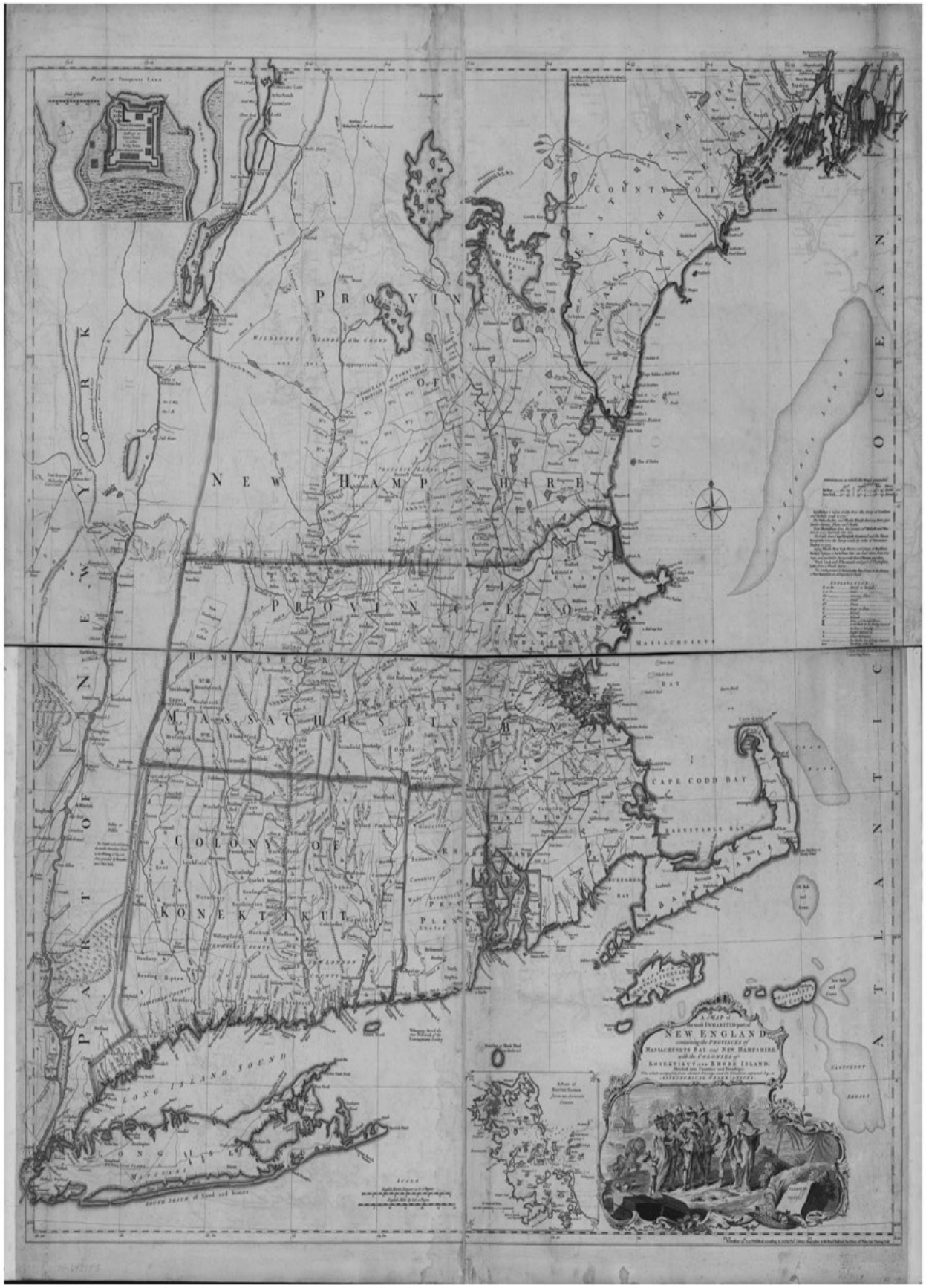

PROVINCE OF NEW HAMPSHIRE
NEW YORK
PROVINCE OF MASSACHUSETTS BAY
COUNTY OF YORK
ATLANTIC OCEAN
COLONY OF KONEKTIKUT
PART OF NEW YORK
CAPE COD BAY
LONG ISLAND SOUND
LONG ISLAND
NEW ENGLAND
containing the PROVINCES of
MASSACHUSETTS BAY and NEW HAMPSHIRE
with the COLONIES of
KONEKTIKUT and RHODE ISLAND.

Figura 3.1 A população da Nova Inglaterra no século 18 concentrava-se na região costeira e no vale do rio Connecticut, onde Edwards passou boa parte de sua vida (Thomas Jefferys, Um mapa da parte mais habitada da Nova Inglaterra; contendo as províncias de Massachusetts Bay e New Hampshire, com as colônias de Konektikut e Rhode Island, divididas em condados e vilas: Inteiramente composto com base em levantamentos reais e com localização ajustada por observações astronômicas [Londres, 1755]. Library of Congress, Geography and Map Division).

Quando muitos habitantes da Nova Inglaterra se recusaram a fazer um "relato" público de fé — e seu número aumentou com o passar das décadas —, as igrejas congregacionais se viram diante de uma crise. Deveriam manter a severidade de seus padrões de membresia originais ou deveriam relaxá-los? E se o número de membros professos da igreja encolhesse para um segmento ainda menor da população? Era óbvio que a missão religiosa da Nova Inglaterra estava em risco. A chamada Aliança do Meio-Termo (1662) estendeu o batismo infantil, tornando-o acessível não só às crianças cujos pais eram batizados e professavam a fé, mas também àquelas cujos pais eram batizados, mas não professavam a fé. Essa decisão fez do batismo uma espécie de patrimônio hereditário em famílias que tinham antigas raízes na Nova Inglaterra. Apesar da controvérsia, a maioria das igrejas acabou adotando a conduta do "meio-termo", que requeria um sistema de registro duplo para arrolar os membros plenos e os membros parciais de cada igreja. Outra controvérsia surgiu após a publicação de The doctrine of instituted churches explained [A explicação da doutrina das igrejas instituídas] (1700), de Solomon Stoddard, que ratificava a noção de igrejas nacionais, negava a necessidade de alianças eclesiais e permitia a admissão de pessoas não convertidas à ceia do Senhor. Para Stoddard, a ceia do Senhor podia funcionar como uma "ordenança para conversão".[18] Aqueles antigos debates sobre a membresia na igreja e acesso aos sacramentos fizeram parte do contexto da controvérsia sobre a santa ceia, que surgiu mais tarde em Northampton, e da demissão de Edwards de seu pastorado na igreja, em 1750. Vale ressaltar que o pai de Edwards, Timothy Edwards, batalhou com sua igreja durante a década de 1730 por causa de seu rigor em relação ao batismo e à ceia do Senhor.[19]

Para as primeiras gerações de colonos, a Nova Inglaterra era "a maravilha dos

tempos modernos", e seus habitantes eram pioneiros no exército de Jesus Cristo. Deus estava acompanhando de perto todas as adversidades de seu povo e estava enviando sinais e alertas para ele, dia a dia e ano a ano. Nenhum outro povo na terra, disse Increase Mather, tinha Deus lhe falando dessa maneira.[20] O Sínodo Reformador (1679) perguntou em que lugar do mundo um povo havia sido elevado a tal nível de importância em tão pouco tempo. Deus tinha uma "relação especial" com a Nova Inglaterra e "seu nome [...] está escrito sobre nós com letras grandes desde o início". Esse relacionamento especial também significava que Deus esperava mais da Nova Inglaterra do que de outros lugares.

Essa autoidentificação como povo escolhido de Deus também permitiu que os colonos da Nova Inglaterra identificassem seus inimigos como inimigos de Deus. Antes de sua chegada, o deserto americano tinha sido um reino de trevas. Seus inimigos eram o rei da França, o papa e o Diabo. A vitória do exército britânico sobre as forças francesas no Cabo Bretão, em 1745, mostrou a harmonia entre oração e êxito militar. Thomas Prince afirmou que essa vitória prefigurava a expansão do reino de Deus do oceano Atlântico até o Pacífico e dos rios do Canadá até o Sul. Durante esse período, uma visão escatológica do continente americano começou a tomar forma. Os Estados Unidos não teriam somente um futuro secular brilhante, antes seriam uma base missionária para a evangelização do mundo. Alguns diziam que os Estados Unidos poderiam se tornar a sede do reino terreno de Deus. Contudo, do início do século 17 até o fim do século 18, a maioria das pessoas via a prosperidade secular como secundária ao cumprimento da missão espiritual da nação.[21]

O clima instável do fim do século 17 e início do século 18

No fim do século 17 e início do século 18, as colônias da Nova Inglaterra sofreram uma complexa transformação cultural que Henry F. May chamou de "o Iluminismo Moderado" e Harry S. Stout denominou "anglicização".[22] Um crescente liberalismo silenciou as notas estridentes do mais antigo calvinismo. A nova atitude em relação à religião caracterizava-se pela moderação e a evitação dos extremos — uma "religião sensata". Em grande parte, essa mudança ocorreu quando os colonos americanos começaram a seguir as informações culturais do outro lado do Atlântico, especialmente a literatura "refinada" da Inglaterra pós-

restauração. Durante esse período, os escritos de Samuel Clarke, Lorde Shaftesbury e Francis Hutcheson estavam suplantando a teologia puritana mais antiga nas universidades de Harvard e Yale. O início do século 18 foi a era de Isaac Newton na ciência natural, John Locke na filosofia, Joseph Addison na literatura e do arcebispo John Tillotson na vida eclesiástica. Esses luminares geraram entusiasmo entre os membros cultos da Nova Inglaterra, que não puderam "resistir à influência inglesa no vestuário, no discurso, no estilo literário e na arquitetura". Stout concluiu que, "para as elites da Nova Inglaterra, a Inglaterra ditava os modelos de urbanidade, sofisticação e tolerância que deviam ser imitados". Houve várias razões para a anglicização. Entre elas, estavam a presença de autoridades governantes de fora, as leis inglesas de tolerância, o aumento do comércio transatlântico, o crescimento da cooperação militar entre a metrópole e as colônias e a crescente propagação da literatura inglesa nos Estados Unidos. A influência inglesa foi particularmente forte entre as elites cultas e mercantis das cidades costeiras e reformulou as instituições legais e governamentais para que se amoldassem aos padrões ingleses.[23]

Por sua vez, a noção de constituir um "povo da aliança", que caracterizasse os habitantes mais antigos da Nova Inglaterra, não desapareceu. A doutrina da aliança tinha dado aos colonos da Nova Inglaterra um senso de propósito comum e identidade coletiva, separando-os, assim, de outras nações. Os liberais congregacionais de Boston quiseram desfrutar do melhor de dois mundos — as modas reluzentes de Londres e a missão religiosa que Deus tinha dado a eles. As duas primeiras gerações cresceram acreditando que seu congregacionalismo era uma responsabilidade sagrada — uma ideia celebrada no imponente Magnalia Christi Americana, de Cotton Mathers (1702). Contudo, no início do século 18, ocorrera um relaxamento. A maioria havia adotado uma atitude mais ecumênica e não via mais o congregacionalismo como o único modelo válido para a igreja. Isso não significa que as pessoas da Nova Inglaterra tivessem se tornado seculares ou tivessem rejeitado o que Cotton Mather, em uma expressão memorável, chamou de "missão no deserto". Significa que tentaram reter e se agarrar a um senso de missão religiosa em um contexto cultural e político em rápida transformação. Sua ênfase não estava tanto nas formas particulares de governo eclesial, mas sim na devoção pessoal e na moralidade. Termos como "piedade", "virtude" e "união" eram mais amplamente usados e aplicados a protestantes não congregacionalistas. Cotton Mather propôs a criação de uma frente protestante unida, definida em relação a um zelo pelas boas obras ou bem-fazer: "Que nenhum homem tenha a pretensão de ser chamado de cristão se não acatar a proposta de se empenhar em um esforço perpétuo por fazer o bem no

mundo”.[24]

Contudo, outros foram ainda mais longe que Mather na mudança em função dos novos tempos. Entre os inovadores, os mais destacados eram os ministros de Boston contrários a Mather, liderados pelo tutor (e mais tarde reitor) de Harvard, John Leverett, o pastor de Cambridge William Brattle e seu irmão comerciante, Thomas Brattle. Eles aderiram ao calvinismo em sentido lato, porém exibiam um “espírito católico” profundamente inspirado no anglicanismo e no presbiterianismo. Em 1699, instalaram como seu pastor Benjamin Colman, que abandonou os testes tradicionais da evidência da graça salvadora como requisito para a admissão como membro pleno da igreja e franqueou a ceia do Senhor a todos. Os cultos foram anglicizados pela inclusão de leituras de passagens bíblicas sem comentário e recitações do Pai-Nosso. Embora a maioria das igrejas não adotasse essas práticas, a igreja Brattle Street Church exerceu ampla influência em Boston.[25]

As mudanças também chegaram ao Harvard College. Leverett foi o primeiro e único reitor da universidade que não era ministro ordenado antes do século 19. Os alunos de seminário, embora numerosos, não eram mais o centro da escola, mas estudavam junto com futuros juízes, comerciantes, magistrados e autoridades da corte, que iam para Harvard não para serem treinados para o ministério, mas para serem transformados em cavalheiros. Os alunos de Harvard começaram a absorver o que historiadores posteriores denominaram concepção Whig da história — uma narrativa centrada na luta pelas liberdades individuais, muitas vezes em oposição a reis e aristocratas. Doações de livros feitas por Thomas Hollis à biblioteca de Harvard e por Jeremiah Dummer a Yale trouxeram autores ingleses contemporâneos à atenção dos alunos. Obras literárias como Pleasures of the imagination [Prazeres da imaginação] (1707), de Joseph Addison, encorajaram os estudantes a se aventurarem no campo das belles lettres. Até Cotton Mather escreveu um conjunto de Political fables [Fábulas políticas] — sobre as facções políticas rivais em Boston — que se esforçou por demonstrar “graça e civilidade” e “procurou deliberadamente [...] trazer os costumes de Londres até a sisuda Boston”. Uma nova geração de autores anglicanos tolerantes era lida e apreciada, não só por seu estilo, mas também por seu conteúdo. Ninguém foi mais lido e admirado que o arcebispo Tillotson. Praticamente todos os inventários de bibliotecas de estudantes que chegaram até nós incluíam suas obras. Para expressar um senso da vastidão e ordem do cosmo, pregadores como Tillotson adotaram uma nova retórica e estética, acentuando termos como “estupendo”, “sublime” e “ilimitado”. Epítetos

para Deus antes usados muito raramente tornaram-se mais comuns, tais como “Ser Todo-Poderoso”, “Grande Governador” e “Supremo Arquiteto”. Diziam que essa divindade cósmica “sorria” ou demonstrava uma “cara sisuda” para sua Criação, supervisionando sua operação, segundo um plano perfeito e em conformidade com a lei natural.[26]

O espectro da heterodoxia — socinianismo, arianismo, deísmo e arminianismo

As opiniões teológicas do século 18 não devem ser reduzidas a uma simples díade do deísmo de Benjamin Franklin e do evangelicalismo de Jonathan Edwards. Ao contrário, havia um espectro de concepções. As formas de heterodoxia eram muitas — sociniana (do fim do século 16), arminiana (do início do século 17), latitudinária (de meados do século 17), deísta (do fim do século 17) e ariana (um termo antigo, revivido no início do século 18). Do ponto de vista do calvinismo ortodoxo, cada um desses termos referia-se a um tipo de afastamento da verdade bíblica e teológica. Contudo, os termos — nas épocas passadas e mais recentemente — foram usados de maneiras conflitantes e muitas vezes com significados que se sobrepõem.

Os socinianos receberam esse nome por causa do jurista italiano Fausto Socino (Sozzini), que submeteu as doutrinas cristãs a uma minuciosa crítica racional. Rejeitando a doutrina da morte expiatória de Jesus, os socinianos, no início do século 17, já haviam se afastado da crença na divindade de Jesus e da doutrina da Trindade. Portanto, os socinianos foram precursores dos unitaristas na Grã-Bretanha, nos Estados Unidos e em outros lugares. Aos olhos de seus críticos, os socinianos tinham transformado Jesus em um mero homem. No início do século 18, um grupo de intelectuais ingleses importantes — incluindo Samuel Clarke, William Whiston e Isaac Newton — defenderam um Filho de Deus que tinha uma posição exaltada e divina, mas não existia eternamente nem gozava de plena igualdade ontológica com Deus Pai. A posição deles era próxima à dos arianos do século 4. Tecnicamente, esses arianos não eram socinianos, mas, assim como os socinianos, eram não trinitários. Alguns líderes anglicanos da época — por exemplo, o bispo Benjamin Hoadly — podem ter sustentado concepções arianas de Cristo.[27]

O termo “deísta” tinha ampla aplicação, e não há consenso entre os estudiosos sobre a definição do termo.[28] Talvez fosse melhor falar em “deísmos”, já que o deísmo de John Toland não era igual ao de Anthony Collins, Benjamin Franklin, Voltaire, Thomas Paine ou Thomas Jefferson. Apesar das semelhanças por defenderem ideias parecidas, seus pontos de vista divergiam de modo significativo.[29] Alguns deístas — como Toland, Thomas Chubb e o Conde de Shaftesbury — duvidavam da imortalidade da alma, mas outros, como Charles Blount e William Wollaston, consideravam isso essencial. Matthew Tindal pensava que recompensas e castigos em uma vida futura eram fundamentais para a fé, enquanto Lorde Bolingbroke os considerava duvidosos. A maioria dos deístas acreditava que princípios morais podiam ser extraídos de raciocínio abstrato, mas Shaftesbury e Bolingbroke zombavam dessa ideia. Shaftesbury e Tindal defendiam a tese de que as pessoas tinham uma natureza benevolente inata, enquanto Bolingbroke cria com a mesma intensidade que elas são movidas pelo egoísmo. Toland era um materialista, ao passo que Tindal e a maioria dos outros deístas acreditava na existência da alma. A maioria dos deístas acreditava no livre-arbítrio humano, embora Collins o negasse. Portanto, não é de surpreender que alguns se refiram à “indefinição do deísmo” e vejam a palavra como um rótulo de conveniência, em vez de um termo de análise preciso.[30] Segundo uma interpretação, o declínio da influência dos deístas deveu-se justamente a essa diversidade e ao flagrante fracasso em chegar a um consenso na identificação dos princípios “racionais” ou “autoevidentes” da religião.[31]

A partir do início da década de 1690, os deístas começaram defendendo a preeminência do cristianismo sob o argumento de que só ele era “racional” e, portanto, correspondia à verdadeira natureza da religião. No entanto, logo perceberam que suas posições divergiam das crenças cristãs históricas tradicionais, e por isso se transformaram nos defensores de uma religião natural, em vez de revelada.[32] Como pessoas que eram cristãs e gradualmente se afastaram, os deístas compartilhavam muitos dos princípios fundamentais e dos pressupostos de seus colegas ortodoxos, o que tornava difícil para estes últimos diferenciar-se dos deístas e opor-se a eles.

Os deístas refletiam uma tendência geral — que escritores ortodoxos da época também tinham — a uma moralização ou eticização do cristianismo. Muitos intelectuais presumiam que a religião existia para promover bom comportamento. O conde de Shaftesbury escreveu que “a finalidade da religião é nos tornar mais completos e mais aperfeiçoados em todos os deveres e desempenhos morais”. Ben Franklin comentou que o problema com os sermões

doutrinários era que eles faziam de seus ouvintes bons presbiterianos, e não bons cidadãos. Alguns deístas sustentavam que os ensinamentos cristãos tinham valor em impor a moralidade, ainda que, em seu sentido literal, fossem falsos. Quando perguntaram a Anthony Collins por que mandava seus criados irem à igreja, quando ele mesmo não ia, ele respondeu: “Faço isso para que não me roubem nem me matem”.[33] Um sermão em Massachusetts — The absurdity and blasphemy of depreciating moral virtue [O absurdo e a blasfêmia de depreciar a virtude moral] (1749), de Lemuel Briant — provocou polêmica ao afirmar que o “verdadeiro sentido de Revelação” e a “religião perfeita de Jesus” nada mais eram que um “um refinado sistema de moralidade”. Para Briant, a felicidade humana dependia de “bom comportamento”.[34] Outro elemento que contribuiu para a eticização do cristianismo foi uma nova filosofia humanitária que afirmava que a natureza humana se caracteriza por uma benevolência ou boa vontade essencial. Francis Hutcheson substituiu a leitura egoísta da natureza humana em Thomas Hobbes e Bernard Mandeville por uma interpretação altruísta.[35] Essa teoria da benevolência intrínseca contradizia as noções calvinistas de depravação, e Edwards contestou a teoria de Hutcheson em The nature of true virtue [A natureza da verdadeira virtude].

A maioria dos deístas acreditava que era possível começar com um raciocínio abstrato e, a partir disso, extrair inferências sobre quais doutrinas eram ou não compatíveis com a bondade e a justiça de Deus. Todos os deístas rejeitavam a doutrina do pecado original e sustentavam que Deus seria injusto se permitisse que a transgressão de um homem — Adão — trouxesse condenação sobre sua posteridade. Eles não tinham lugar para um mediador ou alguém que levasse o pecado sobre si, por isso rejeitavam a noção de expiação. Thomas Chubb e outros afirmavam que Deus concedia perdão com base em arrependimento e boas obras. Os milagres eram outro dogma cristão que os deístas rejeitavam, como Matthew Tindal ressaltou: “Os milagres [são] para os tolos e a razão para os sábios”. Os deístas eram até mais hostis ao judaísmo tradicional do que ao cristianismo tradicional. Anthony Collins chamou os judeus de “povo ignorante, bárbaro e ridículo”.[36] Por trás da atitude negativa dos deístas em relação ao judaísmo e ao cristianismo estava o chamado escândalo da particularidade — a ideia de que Deus se revelou a povos particulares em momentos particulares, e não a todos os seres humanos e desde o início da história.[37] Os deístas defendiam que era irracional que Deus agisse de forma arbitrária, preferindo um grupo de pessoas em detrimento de outros. A suposta arbitrariedade da revelação especial levou os deístas para longe das doutrinas tradicionais sobre o Antigo e o Novo Testamentos, a pessoa de Jesus Cristo e a salvação por meio da fé em Cristo.

Mais próxima ao ponto de vista dos calvinistas era a posição conhecida como arminianismo, cujo nome vinha de Jacó Armínio, teólogo holandês que liderou os remonstrantes (i.e., os que protestavam) na oposição à forma rígida de calvinismo representada pelos chamados Cinco Pontos do Sínodo de Dordt (1618-1619).[38] Arminianismo não era deísmo. Enquanto os deístas negavam a realidade dos milagres, os arminianos reconheciam sua existência e os consideravam confirmações da veracidade do cristianismo. Contudo, os arminianos não tinham sintonia com o calvinismo. No contexto americano do século 18, a palavra "arminianismo" não era usada em sentido estrito para denotar os seguidores de Armínio, mas se tornara uma designação guarda-chuva para uma variedade de correntes que discordavam do calvinismo rígido dos cinco pontos.

Na verdade, os arminianos abrandaram as antíteses agudas do pensamento calvinista. Onde os calvinistas faziam uma afirmação categórica, sem ressalvas — por exemplo, fora da graça não há nada que os seres humanos possam fazer para se voltarem na direção da salvação —, os arminianos ofereciam uma posição amenizada de que os seres humanos podem fazer muito pouco para se prepararem para a salvação. Os arminianos sustentavam que Cristo morreu por toda a humanidade, que a predestinação divina se baseava no conhecimento antecipado que Deus tem acerca da fé ou da obediência humana, que os seres humanos não eram inteiramente depravados e que era possível aos que uma vez foram salvos cair de modo permanente e, assim, perder sua salvação eterna. Desde a época em que John Wesley pregou seu controvertido sermão "Graça livre" (1740), o arminianismo — que antes havia sido associado a uma forma mais branda de racionalismo teológico — era agora associado a uma Nova Luz e a sentimentos pró-avivamento. Desse modo, o "arminianismo evangélico" nasceu entre os wesleyanos. Alguns argumentam que o arminianismo — pelo menos sua versão do século 18 — não era tanto uma forma de anticalvinismo, mas uma variante do calvinismo. No entanto, de um ponto de vista calvinista rígido, ou dos cinco pontos, qualquer afirmação da existência de uma capacidade humana natural para crer, obedecer ou voltar-se para Deus, fora da graça especial, enfraquecia o alicerce e ameaçava todo o edifício da teologia calvinista.[39] Além disso, os calvinistas estritos viam o arminianismo como uma casa a meio caminho do deísmo.

Os estudiosos de Edwards geralmente consideram que o arminianismo foi seu arqui-inimigo, e não sem razão. Antes da época da Revolução Americana, havia muito mais arminianos do que deístas na Nova Inglaterra, e obras como A

liberdade da vontade (1754) e Original sin [Pecado original] (1758) foram ataques diretos ao arminianismo.[40] Contudo, Edwards acompanhava com extremo interesse as várias formas de heterodoxia na Inglaterra. Nada menos de um quarto das quase 1.400 entradas nas Miscellanies [Miscelâneas] lidavam com o deísmo. Embora Edwards evidentemente quisesse refutar tanto o arminianismo quanto o deísmo, seus argumentos contra o deísmo estavam em grande parte restritos às Miscellanies não publicadas, enquanto os argumentos contra o arminianismo eram evidentes em obras publicadas, como as Freedom of the will e Original sin.

Havia arminianismo na Nova Inglaterra do século 18?

Estudiosos têm debatido a extensão da existência de arminianismo e de deísmo entre o clero e os leigos da Nova Inglaterra durante o século 18. De modo geral, pode-se dizer que ideias abertamente deístas não apareceram em publicações americanas até quase um século depois de seu surgimento na Inglaterra — isto é, durante a década de 1790, e não na década de 1690.[41] Com relação ao arminianismo, um autor referiu-se à sua suposta existência na Nova Inglaterra do século 18 como um "mito".[42] Outros viram o uso do termo "arminiano" como um exagero. Diz-se que, ao menor sinal de divergência em relação à ortodoxia, os calvinistas estritos respondiam com o insulto "arminiano". No entanto, há boas razões para pensar que mudanças teológicas internas já estavam ocorrendo nos círculos congregacionais calvinistas no início do século 18.

Um primeiro indício é a chamada Grande Apostasia ocorrida no Yale College, em 1723, em que o reitor ou presidente da universidade — Timothy Cutler — chocou a comunidade ao deixar o congregacionalismo para abraçar o anglicanismo. Embora as questões teológicas em disputa estivessem relacionadas principalmente com o governo da igreja, a mudança de Cutler e outros para o anglicanismo incluía também a aceitação de ideias arminianas sobre a salvação.[43] Alguns anos depois, a primeira publicação de Edwards, "God glorified in man's dependence" [Deus glorificado na dependência do homem] (1731), apresentou um forte argumento antiarminiano. Lendo nas entrelinhas do sermão — como fez Perry Miller — pode-se enxergar ali um manifesto por uma renovação do calvinismo.[44] Em 1737, Edwards escreveu sobre o "grande barulho

que estavam fazendo nesta parte do país sobre o arminianismo, que parecia surgir com um aspecto muito ameaçador no que diz respeito ao interesse da religião aqui. Os amigos da piedade vital tremiam de medo do assunto".[45] Essas palavras tinham relação com o caso de Robert Breck, em 1733-1734, envolvendo um jovem que foi barrado de ocupar um púlpito na área de Boston e mais tarde ordenado por uma congregação em Springfield, Massachusetts, apesar das objeções de uma associação de ministros que incluía Edwards. Umas dez testemunhas — pelas contas de Edwards — atestaram que Breck tinha feito declarações não ortodoxas, querendo dizer que Deus não condenaria os que não tinham ouvido falar de Cristo, que pessoas podiam ser salvas só pela virtude e sem fé, que algumas passagens da Bíblia estavam corrompidas e que a doutrina da predestinação desencorajava as pessoas de cumprirem seu dever.[46]

Depois do Grande Despertamento de 1740-1741, a oposição das Antigas Luzes aos avivamentos evangélicos se solidificou, assim como se solidificou uma perspectiva arminiana inibida entre muitos dos que faziam parte dessa mesma ala das Antigas Luzes. Os avivamentos tiveram, portanto, o efeito involuntário de provocar uma polarização permanente entre o clero evangélico e o liberal. As ideias liberais eram particularmente fortes no leste de Massachusetts, onde, em poucas décadas, o movimento unitarista ergueu sua fortaleza.[47] Uma expressão precoce do liberalismo religioso emergente — The absurdity and blasphemy of depreciating moral virtue [O absurdo e a blasfêmia de depreciar a virtude moral] (1749), de Lemuel Briant — provocou uma chuva de protestos. Briant não foi removido do cargo, mas renunciou ao pastorado debaixo de duras críticas e morreu em apenas um ano, um mártir da causa arminiana. O calvinista das Antigas Luzes, Samuel Niles — que antes do sermão de Briant havia negado a existência do arminianismo na Nova Inglaterra — publicou uma refutação de Briant com o objetivo de "rejeitar todas as pretensões de justificação aos olhos de Deus por nossas virtudes morais". Outro membro do clero liberal, Ebenezer Gay, argumentou, em Natural religion as distinguished from revealed [Distinção entre religião natural e religião revelada] (1759), que os seres humanos eram "naturalmente inclinados à religião", assim como os planetas são atraídos uns aos outros pela gravitação. "A religião revelada é um acréscimo à religião natural", afirmou Gay, invertendo, assim, a noção tradicional de que a revelação especial tinha prioridade sobre a revelação natural.[48]

As controvérsias da igreja — como as que cercaram Breck e Briant — provavelmente tiveram um efeito desanimador. O clero liberal não tinha disposição de expressar suas opiniões e posições teológicas. Um caso nítido foi o

de Charles Chauncy. A correspondência indica que Chauncy já estava convencido da doutrina da salvação universal na década de 1750, ou cerca de trinta anos antes de publicar Salvation for all men [Salvação para todos os homens] (1784). Durante esses anos, Chauncy, sem alarde, fez convertidos a suas convicções ao entregar trechos de seu manuscrito não publicado a certos discípulos. Eles falavam em linguagem cifrada sobre o manuscrito que tinham lido, perguntando uns aos outros, nas reuniões de ministros, se tinham "provado o pudim".[49] Durante todo o século 18, o clero da Nova Inglaterra esteve ainda formalmente ligado a fórmulas doutrinárias tradicionais, como a Confissão de Fé de Westminster e a Declaração de Savoy, de modo que os liberais tinham pouco incentivo para expressar suas opiniões publicamente.

Se pusermos lado a lado essas evidências, parece claro que ideias liberalizantes ou arminianas começaram a surgir entre alguns membros do clero da Nova Inglaterra, a partir da década de 1730 até a década de 1750, e foi justamente isso que suscitou alguns dos textos mais pesados de Edwards, como A liberdade da vontade, Original sin, O fim para o qual Deus criou o mundo e True virtue. Norman Fiering resumiu seu êxito em confrontar as ideias de seu tempo: "Filósofos morais tinham começado o processo de converter em termos seculares e naturalistas partes decisivas da herança cristã. Edwards, de certo modo, reverteu o processo que estava em curso ao assimilar a filosofia moral de sua época e reconvertê-la na linguagem do pensamento religioso e da experiência religiosa. [...] Seu objetivo, contrário ao dos filósofos proeminentes do Iluminismo do séc. 18, era usar o melhor do pensamento de seu tempo em benefício de Deus".[50]

---

[1]Citado in: David W. Bebbington, "Remembered around the world: the international scope of Edwards's legacy". In: David W. Kling; Douglas A. Sweeney, orgs., Jonathan Edwards at home and abroad: historical memories, cultural movements, global horizons (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), p. 191.

[2]William Sparkes Morris, "The genius of Jonathan Edwards". In: Jerald C. Brauer, org., Reinterpretation in American church history (Chicago: University of Chicago, 1968), p. 29-65, citando p. 30. Peter J. Thuesen, "Introdução do editor", in: wje 26:1-113 (citando p. 3). Antes de Thuesen, a única tentativa de assinalar o alcance da erudição de Edwards foi a de Thomas H. Johnson, em seu "Jonathan Edwards's background of reading", Publications of the Colonial

Society of Massachusetts 28 (1931): 193-222 (citando p. 222). Sobre a biblioteca pessoal de Edwards, em comparação com as de outros, veja Thuesen, in: wje 26:46. Veja tb. Norman Fiering, Jonathan Edwards's moral thought and its British context (Chapel Hill: University of North Carolina, 1981); e William Sparkes Morris, The young Jonathan Edwards: a reconstruction (Brooklyn: Carlson, 1991).

[3]Edwin Scott Gaustad, The Great Awakening in New England (New York: Harper, 1957), p. 81.

[4]Para o contexto histórico do início da erudição bíblica moderna, veja a excelente obra de Robert E. Brown, Jonathan Edwards and the Bible (Bloomington: Indiana University Press, 2002).

[5]Gerald R. McDermott, Jonathan Edwards confronts the gods: Christian theology, Enlightenment religion, and non-Christian faiths (New York: Oxford University Press, 2000), p. 26.

[6]Stephen A. Wilson, Virtue reformed: rereading Jonathan Edwards's ethics (Leiden; Brill, 2005) p. 17-8, citando John Patrick Donnelly, S. J., "Calvinist Thomism", Viator 7 (1976): 441. O trabalho incansável de Richard A. Muller foi particularmente importante para o escolasticismo reformado, incluindo After Calvin: studies in the development of a theological tradition (New York: Oxford University Press, 2003) e Post-Reformation reformed dogmatics: the rise and development of reformed orthodoxy, ca. 1520-1725, 4 vols. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003). Veja tb. Willem J. Asselt; Eer Dekker, orgs., Reformation and Scholasticism: an ecumenical enterprise (Grand Rapids: Baker Academic, 2001) e Adriaan C. Neele, Petrus van Mastricht (1630-1706); Reformed orthodoxy: method and piety (Leiden: Brill, 2009) .

[7]Neele, Petrus van Mastricht, p. 95-6.

[8]Francis Bacon, New organon, livro I, aforismos p. 52-3 [publicado em português por Abril Cultural sob o título Novum Organum; Nova Atlântida].

[9]Os parágrafos seguintes baseiam-se em David D. Hall, "The New England background", in: Stephen J. Stein, org., The Cambridge companion to Jonathan Edwards (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2007), p. 61-79; Harry S. Stout, "The Puritans and Edwards", in: Nathan O. Hatch; Harry S. Stout, orgs., Jonathan Edwards and the American experience (New York: Oxford

University Press, 1988), p. 142-59; e Miklos Vetö, La pensée de Jonathan Edwards (Paris: Cerf, 1987), p. 1-8.

[10]John Calvin, Institutes of the Christian Religion, I.11.8, I.5.11 [publicado em português por Cultura Cristã sob o título As institutas, 4 vols. e por Unesp sob o título A instituição da religião cristã].

[11]Em uma das primeiras anotações das Miscellanies [Miscelâneas] (de 1722-1723), Edwards argumenta que "assim, a excomunhão tem grande influência no favor de Deus, porque é um grande e horrendo pecado ser excomungado de maneira justa" (wje 13:171).

[12]Perry Miller, The New England mind: the seventeenth century (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1982 [1939]), p. 435.

[13]Cotton Mather, Magnalia Christi Americana (London: Thomas Parkhurst, 1702), Livro 3, p. 6; citado in: Edward M. Griffin, Old brick: Charles Chauncy of Boston, 1705-1787 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980), p. 127 (grifo parcial do autor da citação).

[14]Por volta do fim do século 17 e início do século 18 — e especialmente em Connecticut, sob A Plataforma de Saybrook (1708) — associações de ministros e sínodos adquiriram certo grau de autoridade. Alguns autores têm chamado isso de "Presbigacionalismo" (i.e., um misto dos sistemas congregacional e presbiteriano para governo da igreja), que modificou o puro sistema de governança local e congregacional.

[15]The Cambridge Platform (1648), caps. 2—3; in: Williston Walker, The creeds and platforms of Congregationalism (New York: Pilgrim, 1991 [1893]), p. 204-5.

[16]The Cambridge Platform, cap. 12, estabelecendo que "uma confissão pública e pessoal, e declaração do modo como Deus opera na alma, é algo legítimo, conveniente e útil" (Walker, Creeds, p. 223).

[17]The Cambridge Platform (cap. 3). In: Walker, Creeds, p. 206. Veja Edmund Morgan, Visible saints (Ithaca: Cornell University Press, 1974), p. 57ss. Sobre o puritanismo do início do século 17, veja Theodore Dwight Bozeman, The Precisianist strain: disciplinary religion and Antinomian backlash in Puritanism to 1638 (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004).

[18]Sobre a Aliança do Meio-Termo e a controvérsia do “stoddardeanismo”, veja Walker, Creeds, p. 238-87, e Philip F. Gura, “Solomon Stoddard’s irreverent way”, Early American Literature 21 (1986): 29-43.

[19]Sobre o assunto complexo da demissão de Edwards, é possível examinar uma variedade de pontos de vista em David D. Hall, wje 12:17-85; Patricia Tracy, Jonathan Edwards, pastor: religion and society in eighteenth-century Northampton (New York: Hill and Wang, 1980), p. 147-94; Iain H. Murray, Jonathan Edwards: a new biography (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987), p. 313-49; e George Marsden, Jonathan Edwards: a life (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 341-74. No caso de Timothy Edwards, um dos focos da disputa eram os poderes do ministro em relação aos dos membros da igreja — um ponto ambíguo no sistema de governo eclesial da Nova Inglaterra. Veja Kenneth P. Minkema, “The Edwardses: a ministerial family in eighteenth-century New England” (tese de doutorado, University of Connecticut, 1988), p. 108-47.

[20]Sobre a cosmovisão providencialista dos puritanos americanos, veja a excelente obra de David D. Hall, Worlds of wonder, days of judgment: popular religious belief in early New England (New York: Knopf, 1989).

[21]Edward Johnson, Johnson’s wonder-working providence (New York: Scribner’s 1910), p. 71, 60; Increase Mather, The times of men (Boston: impresso por John Foster, 1675); citado in: Sacvan Bercovitch, The Puritan origins of the American self (New Haven: Yale University Press, 1975), p. 51; Walker, Creeds, p. 424; Perry Miller; Thomas H. Johnson, The Puritans, 2 vols. (New York: Harper & Row, 1963), 1:245; Alan Heimert, Religion and the American mind (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1966), p. 86, 84, 82, 395; James Davidson, The logic of millennial thought (New Haven: Yale University Press), p. 17,67; todos citados em Vetö, La pensée, p. 7-8.

[22]Henry F. May, The Enlightenment in America (New York: Oxford University Press, 1976), p. 3-101; Harry S. Stout, The New England soul: preaching and religious culture in colonial New England (New York: Oxford University Press, 1986), p. 127-47, 222-8. Stout inspirou-se em uma obra anterior de John M. Murrin, “Anglicizing an American colony: the transformation of provincial Massachusetts”, tese de doutorado, Yale University, 1966.

[23]Stout, New England soul, p. 127-8.

[24]Ibidem, p. 127-9; citando Cotton Mather, Bonifacius: an essay upon the Good; edição de David Levin (Cambridge, Estados Unidos: Belknap, 1966), p. 18-9.

[25]Veja John Corrigan, The prism of piety: Catholick Congregational clergy at the beginning of the Enlightenment (New York: Oxford University Press, 1991).

[26]Stout, New England soul, p. 130-3, 345, nota 14, 345, nota 16; citando Miller, The New England mind: from colony to province (Boston: Beacon, 1961), p. 170. Veja Norman Fiering, "Transatlantic Republic of Letters: a note on the circulation of learned periodicals to early eighteenth-century America", William and Mary Quarterly 33 (1976): 642-60; e Fiering, "The first American Enlightenment: Tillotson, Leverett, and Philosophical Anglicanism", New England Quarterly 44 (1981): 307-44.

[27]Veja Maurice Wiles, "The rise and fall of British Arianism", in: Archetypal heresy: Arianism through the centuries (Oxford: Clarendon, 1996), p. 62-164; e Thomas C. Pfizenmaier, The Trinitarian theology of Dr. Samuel Clarke (1675-1729): context, sources, and controversy (Leiden: Brill, 1997). Sobre o socinianismo, veja Klaus Scholder, The birth of modern critical theology (London: scm, 1990), p. 26-45; e H. John McLachlan, Socinianism in seventeenth-century New England (London: Oxford University Press, 1951).

[28]Os parágrafos seguintes resumem Gerald R. McDermott, Jonathan Edwards confronts the gods: Christian theology, Enlightenment religion, and non-Christian faiths (New York: Oxford University Press, 2000), p. 17-33.

[29]Paul Hazard escreve: "Não havia um deísmo, mas vários, todos diferentes, todos mutuamente excludentes e até degladiando entre si" (European thought in the eighteenth century: from Montesquieu to Lessing; New Haven: Yale University Press, 1954), p. 393. Veja tb. "The definition of Deism", in: Roland N. Stromberg, Religious liberalism in eighteenth-century England (Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, 1954), p. 52-69.

[30]Robert E. Sullivan, John Toland and the Deist controversy (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1982), p. 205-34.

[31]Paul Ramsey, "Introdução do editor". In: wje 1:67-8.

[32]J. K. S. Reid, Christian apologetics (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), p. 147.

[33]Anthony Ashley Cooper [Terceiro Conde de Shaftesbury], Characteristic of men, manners, opinions, times, edição de Lawrence E. Klein, Cambridge Texts in the History of Philosophy (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1999), p. 196; Benjamin Franklin, Autobiography and selections from other writings (New Haven: Yale University Press, 1964), p. 147; e Anthony Collins, conforme citado in: Mark Pattison, "Tendencies of religious thought in England, 1688-1750", in: Essays and reviews, 8. ed. (London: Longman, Green, 1861), p. 274.

[34]Alan Heimert; Perry Miller, orgs., The Great Awakening: documents illustrating the crisis and its consequences (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1967), p. 542.

[35]Veja Norman Fiering, "Irresistible compassion", Journal of the History of Ideas 37 (1976): 195-218.

[36]Matthew Tindal, Christianity as old as the creation (London, 1730), p. 192; Anthony Collins, A discourse on freethinking (London, 1713), p. 121, citado in: McDermott, Jonathan Edwards confronts the gods, p. 27.

[37]As respostas históricas ao escândalo da particularidade são apresentadas in: Bruce Marshall, Christology in conflict: the identity of a Savior in Rahner and Barth (Oxford, Reino Unido: Blackwell, 1987), p. 1-14.

[38]Os cinco pontos eram: (1) depravação total, (2) eleição incondicional, (3) expiação limitada, (4) graça irresistível (ou eficaz) e (5) perseverança na graça. Edwards toca em todos os cinco pontos em A liberdade da vontade wje 1:430-39).

[39]Veja Roger Olson, Arminian theology: myths and realities (Downers Grove: InterVarsity, 2006) [publicado em português por Reflexão sob o título Teologia Arminiana — mitos e realidades]. O arminianismo de Wesley era diferente das versões características do arminianismo dos Países Baixos do século 17 e da Nova Inglaterra do século 18 por não afirmar, estritamente falando, a "capacidade natural" de se voltar para Deus, mas somente o que Wesley chamou de "capacidade graciosa". A vontade humana não poderia escolher o bem sem a graça, disse Wesley, porém havia uma "graça preveniente" que foi dada a todas as pessoas universalmente (e não somente a alguns, como os calvinistas diziam)

e lhes deu liberdade de escolher o bem.

[40]Nem todos os antagonistas intelectuais de Edwards em A liberdade da vontade e Original sin eram arminianos, mas as concepções que ele procurou refutar ali eram arminianas. Entre os autores que Edwards refutou em A liberdade da vontade estava Thomas Chubb — corretamente classificado como deísta, e não arminiano. No entanto, o argumento de Edwards ali trata da teoria de Chubb relativa à vontade humana, não de seus ensinos especificamente deístas. Do mesmo modo, John Taylor, cujo Scripture doctrine of original sin [Doutrina das Escrituras sobre o pecado original] (1740) foi um fator-chave na decisão de Edwards de escrever Original sin, foi classificado como um sociniano ou unitariano precoce, e não um arminiano (Clyde Holbrook, "Introdução do editor", in: wje 3:69-70). Com relação à doutrina do pecado original, John Wesley concordava com Edwards na oposição a Taylor, e até escreveu um extenso tratado contra Taylor (veja The works of John Wesley, 14 vols. [London: Wesleyan Book Room, 1872], 9:191-465).

[41]Os pontos de vista anticalvinistas e arminianos surgiram entre os platonistas e latitudinários de Cambridge em meados do século 17, enquanto o "arminianismo" americano não existia até o início ou meados do século 18. O antitrinitarismo britânico tornou-se visível logo depois de 1700, ao passo que na Nova Inglaterra ele surgiu nos debates sobre a eleição de Henry Ware para o corpo docente do Harvard College em 1805. Conforme já observamos, o deísmo ostensivo não foi observado no contexto americano até a época de Ethan Allen e Thomas Paine — cerca de um século depois que essas ideias foram publicamente defendidas na Inglaterra. Em vários aspectos, portanto, o desenvolvimento dessas doutrinas teve um atraso de um século.

[42]Gerald J. Goodwin, "The myth of 'Arminian-Calvinism' in eighteenth-century New England", New England Quarterly 41 (1968): 213-37.

[43]Veja Marsden, Jonathan Edwards, p. 83-4. O ato chocante de Cutler na cerimônia de formatura do Yale College foi pronunciar a expressão: "e que todas as pessoas digam amém!" Contudo, para os puritanos que havia muito lutavam contra o domínio anglicano, foi como se — nas palavras de Marsden —, na formatura de uma universidade batista, o orador tivesse encerrado com uma oração à Virgem Maria.

[44]"God glorified", in: wje 17:196-216; analisado in: Perry Miller, Jonathan

Edwards (New York: William Sloane, 1949), p. 3-34.

[45]wje 4:148.

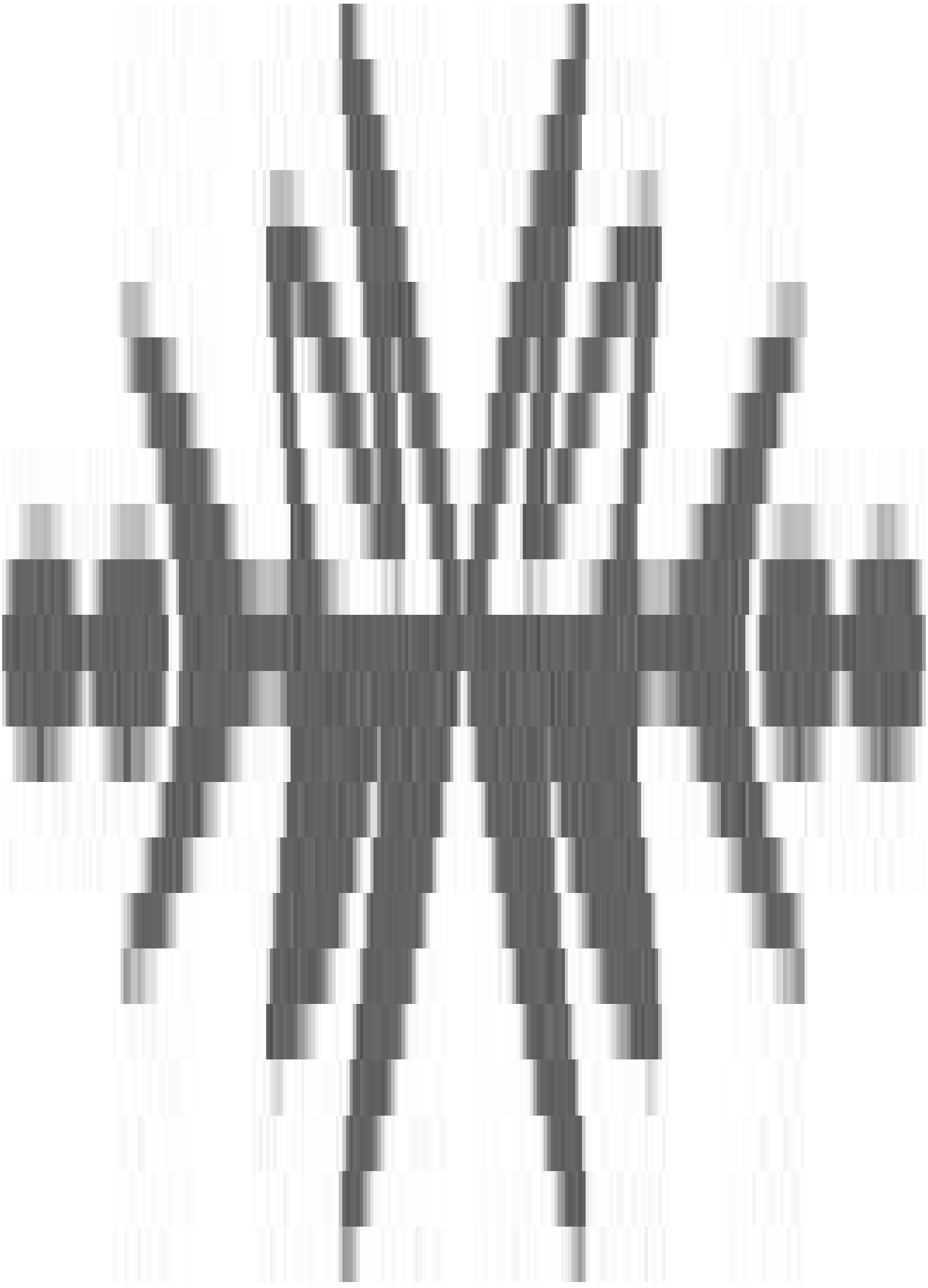
[46]Veja David Hall, in: wje 12:6; Marsden, Jonathan Edwards, p. 176-7, 543, nota 15; e Edwards, in: wje 12:157-9.

[47]Sobre a ascensão do liberalismo religioso na Nova Inglaterra, veja Bruce Kuklick, Churchmen and philosophers: from Jonathan Edwards to John Dewey (New Haven: Yale University Press, 1985), p. 81-5.

[48]Stout, New England soul, p. 224-5.

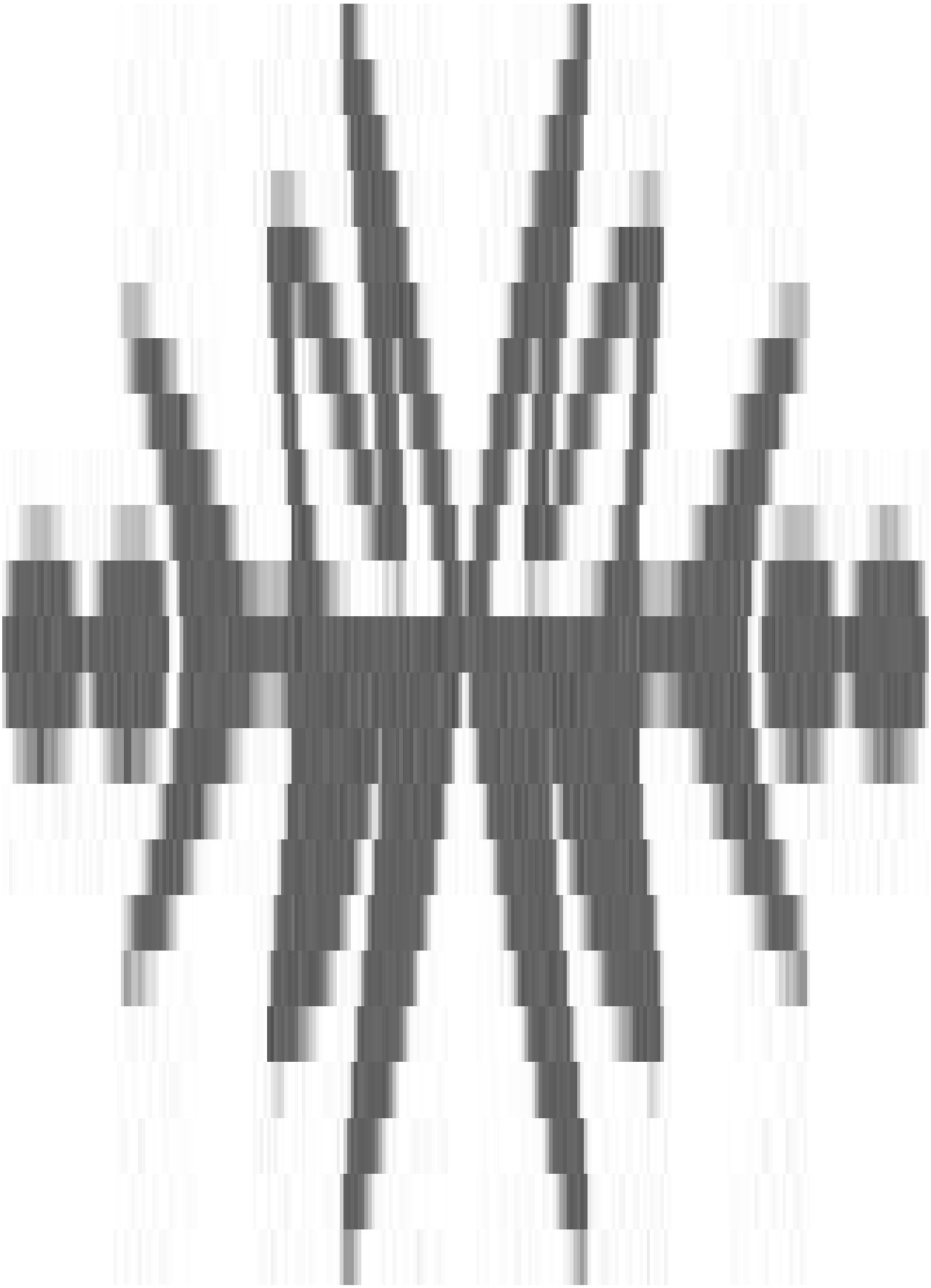
[49]Edward M. Griffin, Old brick: Charles Chauncy of Boston, 1705-1787 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980), p. 126-7, 170. Um dos discípulos de Chauncy, Jeremy Belknap, escreveu em 1782 que “a doutrina da restituição universal tem sido guardada há muito tempo como um segredo entre homens instruídos” (p. 170).

[50]Fiering, Jonathan Edwards’s moral thought, p. 60-1.



4

A espiritualidade de Edwards



Tanto na linguagem acadêmica quanto na popular, o termo “espiritualidade” não é bem definido. Ele pode se referir a uma experiência, exposição ou exemplo da vida religiosa ou devocional. [1] Contudo, em todos esses sentidos, espiritualidade é um tema fundamental nas obras de Jonathan Edwards. Ele era um homem de intensa experiência espiritual, que se esforçava arduamente em dar instrução espiritual a outros e que tem sido visto como um modelo e paradigma de piedade cristã há uns 250 anos. George S. Claghorn escreve que “a comunhão pessoal com o Todo-Poderoso [...] era a marca registrada de sua teologia”. [2] Joseph Haroutunian observa que o calvinismo, em Edwards, tornou-se um “caso vivo”, porque “ele ‘sentiu’ a doce majestade e a glória do Criador”. [3] John E. Smith comenta que “Edwards pintou um quadro complexo e sutil do que deveria ser a religião genuína”. [4] Este capítulo abordará a complexidade dos ensinamentos espirituais de Edwards, que muitas vezes incorporavam aspectos que normalmente se supõem completamente antagônicos — afetivo versus intelectual, místico versus racional, ativo versus receptivo, interior versus exterior, introspectivo versus extrovertido e solitário versus comunal. George Marsden julga que “a piedade precedia o intelecto” em Edwards, de modo que se pode começar uma análise de sua teologia examinando sua espiritualidade — como fazemos neste capítulo. [5]

O grande cabedal de leitura que Edwards tinha sobre espiritualidade baseava-se, em primeiro lugar, em livros das bibliotecas de seu pai e de seu avô — Timothy Edwards e Solomon Stoddard. Timothy Edwards tinha muitas obras puritanas clássicas de autores como Richard Baxter, John Flavel, John Goodwin, Thomas Hooker, Cotton Mather, Increase Mather, John Norton, John Owen, Ebenezer Pemberton Sr., Joseph Sewall, William Twisse, Samuel Willard e William Williams. Stoddard tinha algumas das obras mais técnicas de Tomás de Aquino, João Calvino, René Descartes e Francisco Suarez.[6] As leituras de Edwards na área da espiritualidade incluíam numerosas obras no gênero que Peter Thuesen chama de “escritores ingleses de afeição prática” — e.g., Richard Baxter, John Flavel, John Owen — que enfatizavam as disciplinas práticas necessárias para aumentar o anseio e o amor por Deus.

Entre os textos principais que retratam as experiências espirituais de Edwards e envolvem seus ensinamentos espirituais estão os escritos iniciais, “Diary” [Diário] e “Resolutions” [Resoluções], a breve, porém reveladora, “Personal narrative”, [Narrativa pessoal], uma importante carta de aconselhamento

espiritual, datada de 1741 e endereçada a Deborah Hatheway — uma jovem convertida de dezoito anos de idade que não tinha um pastor —, e os tratados Afeições religiosas, Life of Brainerd [A vida de David Brainerd], Some thoughts concerning the revival [Alguns pensamentos sobre o avivamento] e Humble attempt [Uma tentativa humilde], bem como muitos sermões. A análise deste capítulo divide-se em três seções que destacam os temas de disciplina, alegria e consumação — cada um dos quais é exemplificado na "Personal narrative". A vida espiritual de Edwards envolvia um esforço vigoroso e disciplinado: "Minha luta contínua, dia e noite, e constante indagação era como eu poderia ser mais piedoso e viver de um modo mais piedoso [...] Eu buscava crescer em graça e santidade [...] com uma avidez muito maior do que jamais tivera de buscar a graça, antes de tê-la [...]. O céu que eu desejava era um céu de santidade". Quase imediatamente após essa passagem, há outra que apresenta a vida cristã não como uma luta árdua, mas como uma questão de descanso sossegado e alegria tranquila: "A alma de um verdadeiro cristão [...] parecia-se com uma daquelas pequenas flores brancas que vemos na primavera, pequena e humilde no chão, abrindo a alma para receber os prazerosos raios da glória do Sol [...] espalhando uma doce fragrância [...] em meio a outras flores [...] todas elas, da mesma forma, de peito aberto para sorver a luz do Sol".[7] A justaposição é impressionante. A espiritualidade de Edwards exemplificava atividade e receptividade, esforço e alegria em alto grau. O terceiro tema era a consumação. A espiritualidade de Edwards buscava a consumação escatológica: "Meu conforto era pensar naquele estado em que há plenitude de alegria; em que reina o doce, calmo e prazeroso amor celestial, sem mistura; em que as expressões mais preciosas desse amor se manifestam continuamente; em que se desfruta a alegria das pessoas amadas, sem jamais haver separação. [...] E quão doce será a reunião dos que se amam para cantarem louvores a Deus e ao Cordeiro [...] por toda a eternidade!".[8] Assim como as experiências terrenas de Deus eram inerentemente parciais e incompletas, o vocabulário usado para retratá-las também era. Especialmente em sua "Personal narrative", Edwards assinalou que as palavras não conseguiam capturar adequadamente o significado que ele pretendia transmitir. Suas experiências com Deus eram inefáveis.

Disciplina

Ligado à ênfase de Edwards na disciplina, há um conjunto de ideias afins — sua preocupação com o despertamento da sonolência espiritual, não só o seu próprio como também o de outros, a necessidade de mortificação dos desejos pecaminosos, o chamado ao rigor, ao autoexame e à prática, a necessidade da busca contínua por graça maior e um aspecto platônico e sobrenatural, expresso na solidão com Deus e no afastamento dos cuidados mundanos. Edwards acreditava que os que continuavam no pecado e na desobediência a Deus corriam perigo real de castigo divino. Vários de seus sermões — e não apenas o famoso "Sinners in the hands of an angry God" [Pecadores nas mãos de um Deus irado] — procuraram despertar e alertar os não regenerados para o perigo de sua condição.[9] Embora seja um erro considerar esses sermões como a totalidade da espiritualidade de Edwards, seria também injusto negligenciá-los. Ele escreve que "sem um genuíno arrependimento pelo pecado, não há como escapar da ruína eterna".[10] Edwards aplicava a si mesmo, em primeiro lugar, as exortações que fazia aos outros em seus sermões de avivamento. Ele parece ter estado sempre vigilante para não cair também na complacência. A manutenção do avivamento espiritual exigia que o indivíduo passasse por um processo de mortificação, levando seu pecado à morte: "Por meio do arrependimento, o pecado recebe seu ferimento mortal; essa ferida jamais é curada, mas aumenta até praticamente privar de vida o corpo do pecado".[11] A mortificação era necessária para cada um de nós por causa de nossa pecaminosidade inata, pois, "se não fosse por nossa inimizade natural com Deus e aversão à santidade, todas as leis de Deus seriam cumpridas tão facilmente quanto o sol brilha ou um rio desliza entre suas margens".[12]

O rompimento com o pecado era um processo vitalício, já que verdadeiros santos permaneciam em "tristeza e pesar piedosos pelo pecado".[13] O arrependimento e a tristeza pelo pecado tinham o efeito de afastar o crente dos encantos e das seduções da vida terrena, que, de outra forma, poderiam cativar a alma: "Essa é a loucura do mundo. Eles buscam violentamente o mundo, escravizam-se e se afadigam por um pequeno quinhão dele, são excessivamente ansiosos e cuidadosos em relação a ele". O "homem sábio", disse Edwards, não "se tortura", pois "ignora e despreza o mundo; pouco se importa com ele".[14] A falta de mortificação entre os crentes, observou ele com tristeza, é a principal razão pela qual "muitos cristãos não crescem em graça de forma sensata".[15] Uma das formas de direcionar o coração a Deus era a "oração sincera e constante a Deus [...] pela qual Deus traz a convicção do pecado e leva os homens a perceberem o que são, humilhando-os e rebaixando-os diante dele".[16] Ao mesmo tempo, Edwards reconheceu certos limites no processo de mortificação e

autonegação. Mesmo em seu “Diary”, redigido quando era jovem, escreveu que “uma mortificação muito constante e uma aplicação excessivamente vigorosa à religião podem ser prejudiciais à saúde”.[17] A ambivalência de Edwards em relação a David Brainerd baseava-se nesse ponto. A autonegação e a mortificação de Brainerd eram tão extremas, que arruinaram sua saúde e provavelmente contribuíram para sua morte prematura. David Weddle refere-se a ele como um “flagelado a cavalo”.[18] Contudo, está claro que os contemporâneos de Edwards consideravam sua própria automortificação extrema. Timothy Cutler, um de seus críticos, faz menção da aparência “emaciada” de Edwards, atribuindo-a a estudo demais e comida de menos.[19]

Em sua abordagem rigorosa da vida espiritual, Edwards era um produto genuíno da tradição puritana. “Resolutions”, escrito em sua juventude, foi talvez a expressão mais clara de seu vigoroso esforço espiritual: “Resolvi viver, com toda a minha força, enquanto viver. [...] Resolvi nunca fazer nada que eu devesse ter medo de fazer, se fosse minha última hora de vida. [...] Resolvi pensar muito, em todas as ocasiões de minha vida, sobre minha própria morte e sobre as circunstâncias que comumente cercam a morte. [...] Resolvi manter a mais estrita moderação no comer e no beber. [...] Resolvi nunca falar nada que seja ridículo ou risível no dia do Senhor”.[20] Essas “Resolutions” revelam um jovem austero que vivia com um tipo de disciplina monástica ou militar. (A proibição do humor no domingo dificilmente encontraria lugar no púlpito contemporâneo, em que os pregadores se sentem praticamente obrigados a regalar suas congregações com observações frívolas!) Nesse estágio, Edwards parece ter mantido uma escala graduada de seu próprio desempenho no cumprimento de seus deveres, tendo comentado que “minha pontuação semanal foi mais alta que o normal”, e depois lamentando que “senti-me muito abaixo na avaliação semanal”.[21] No entanto, sua experiência com uma vida governada por regras foi infeliz, e ele observou mais tarde, em “Personal narrative”, que no início havia agido “com excessiva dependência do meu próprio esforço, o que, no final, se revelou um grande dano para mim”.[22]

Como muitos puritanos que o antecederam, Edwards enfatizou durante toda a sua vida e ministério o benefício, e mesmo a necessidade, do autoexame. Embora não atribuísse ao autoexame o mesmo papel para se alcançar a segurança da salvação que lhe atribuíam autores anteriores, a prática continuava a ser importante para ele.[23] Por toda a vida, Edwards teve a preocupação de distinguir a verdadeira religião da falsa, e algum grau de autoexame era essencial para fazer essa distinção. Por isso, em seu “Diary” falou sobre “procurar e

rastrear todas as verdadeiras razões pelas quais não os cumpro [i.e., seus deveres], e esquadrinhar todos os subterfúgios sutis dos meus pensamentos [...] para que eu possa saber quais são as causas primárias de meus defeitos".[24] Na abertura de "Personal narrative" observou que tinha "uma variedade de preocupações e exercícios acerca da minha alma desde a infância", comentou sobre "o prazer santarrão" que tinha na realização de exercícios religiosos e se disse "pronto a concluir que muitos são enganados por essas afeições e essa espécie de satisfação que nessa época eu tinha na religião, e a confundi-la com a graça".[25] Um de seus primeiros sermões sobre "The duty of self-examination" [O dever de se autoexaminar] falava sobre o autoexame como um dever "terrivelmente negligenciado [...] embora seja ele, acima de qualquer outro, o que diz respeito mais diretamente à nossa própria segurança".[26] A carta a Deborah Hatheway ressaltava a necessidade de lembrar-se dos próprios pecados como um aspecto da auto-humilhação diante de Deus: "Embora Deus tenha perdoado e esquecido seus pecados passados, você não deve se esquecer deles: lembre-se constantemente da escrava infeliz que você era na terra do Egito".[27]

Assim como seus predecessores puritanos, Edwards acreditava que os seres humanos frequentemente enganavam a si mesmos. Como observou Ava Chamberlain, a palavra "hipócrita" no uso contemporâneo sugere uma pessoa que engana os outros (com uma exibição de religiosidade), mas não engana a si mesma. No entanto, para Edwards, o "hipócrita" era muitas vezes autoiludido. Portanto, era bem possível fazer uma profissão de fé sincera, porém errônea.[28] A obra Afeições religiosas abordou essa questão da hipocrisia e apontou implicitamente o autoexame como o meio de aplicar seus ensinamentos. Uma vez tendo lido o tratado, uma pessoa deveria proceder à introspecção para avaliar se essas afeições eram fruto da graça ou eram naturais. Não obstante, o conselho dado a Deborah Hatheway continha uma interessante ressalva a respeito do autoexame. Afirma que, se ela "ficasse em dúvida quanto ao estado de sua alma", não deveria "consumir muito de seu tempo [...] em pensamentos profundos e misteriosos sobre acontecimentos antigos", mas dedicar-se a "uma busca sincera de experiências novas, nova luz e novos atos vibrantes de fé e amor".[29] Para Edwards, a segurança da salvação advém mais da proximidade de experiências presentes do que da análise de experiências passadas.

A espiritualidade de Edwards era prática. Em Afeições religiosas, ele afirmou que "afeições piedosas têm seu exercício e fruto na prática cristã" e foi até mais longe, ao afirmar que "a prática cristã é o sinal principal pelo qual os cristãos devem julgar tanto a sinceridade de sua própria santidade quanto a de outros".[30]

Edwards elogiou David Brainerd por perceber que “todas as suas iluminações, afeições e confortos interiores parecem ter uma tendência direta à prática e resultar nela”.[31] Sua abordagem à vida espiritual situava-se em um polo oposto àquele tipo de romantismo espiritual que tornava primordiais os motivos, as intenções e os sentimentos piedosos, ao passo que as ações passavam a ser opcionais. Os que tinham desejos piedosos e êxtases da alma estavam se enganando se achavam que isso, por si só, fosse o suficiente. Ao mesmo tempo, esse impulso exterior e prático na espiritualidade de Edwards era compensado por sua ênfase na centralidade das “afeições” (cap. 20) e na necessidade de cultivar a vida interior.

Edwards ressaltou a busca por Deus. A carta notável escrita para Deborah Hatheway em 1741 oferecia aconselhamento espiritual sem complexidades teológicas. Nela, a espiritualidade edwardsiana da busca aparece claramente: “Não deixe de buscar, de se esforçar e de orar pelas mesmas coisas que exortamos os não convertidos a buscar, as quais, até certo ponto, você obteve na conversão”. Ele acrescentou que “há muito poucos pedidos que sejam adequados para uma pessoa natural e que, de certa maneira, convenham aos santos”.[32] Edwards estava aconselhando Hatheway a seguir seu próprio exemplo, já que a conversão de Edwards não era a conclusão, e sim o início de uma intensa busca por Deus: “Minha alma tem um desejo ardente por Deus e por Cristo e por mais santidade até que meu coração esteja cheio e a ponto de arrebentar”.[33] Na jornada humana em direção a Deus, não havia — literalmente — limite algum quanto ao ponto a que se poderia chegar. O próprio céu deveria ser um “estado progressivo” e, de certa forma, poderíamos dizer que a busca por Deus nunca cessa, nem mesmo na outra vida. A obra O fim para o qual Deus criou o mundo conclui com uma visão das criaturas eleitas continuamente se aproximando da perfeita união com Deus, sem jamais alcançá-la.[34] O progresso eterno era o propósito e o chamado de todos os santos.

A busca de Edwards por Deus refletia um tipo de sobrenaturalidade. Ao retratar seus primeiros anos como novo convertido, escreve que “minha mente estava profundamente concentrada nas coisas divinas; eu estava quase perpetuamente em contemplação dessas coisas”. No mesmo contexto, retrata sua “calma e doce abstração da alma de todas as preocupações deste mundo; e uma espécie de visão, ou ideias e imaginações fixas, de estar sozinho nas montanhas, ou em algum ermo solitário, longe de toda a humanidade”.[35] Para Edwards, a contemplação de Deus andava de mãos dadas com um distanciamento das preocupações terrenas. Edwards associava “preocupações temporais” —

especificamente as relacionadas à sua superintendência no Yale College — com um período de declínio espiritual: “Depois que fui para New Haven, mergulhei na religião [...] grandemente desviado em minha mente por algumas preocupações temporais que ocupavam sobremaneira meus pensamentos, para grande detrimento da minha alma”.[36] As inúmeras histórias a respeito do quanto Edwards era distraído e não se envolvia nas questões domésticas apontam na mesma direção. Ele parece ter sido um homem que, em casa, passava o tempo em meditação, oração e estudo. Além disso, Edwards logo cedo reconheceu em Sarah Pierpont uma natureza dedicada às coisas sublimes, o que a marcava como sua verdadeira alma gêmea: “Ela praticamente não se importa com nada, exceto meditar nele [i.e., em Deus]” e “ela espera, após um tempo, ser recebida no alto, onde ele está, ser elevada para fora deste mundo e recebida no céu; estando certa de que seu amor por ela é grande demais para permitir que ela permaneça distante dele para sempre”. Aos olhos de Edwards, Sarah não tinha aspirações mundanas: “Se você puser diante dela o mundo inteiro, com toda a opulência de seus tesouros, ela o desprezará e não lhe dará importância”.[37] No relato disfarçado da experiência espiritual de sua esposa, que aparece posteriormente em Some thoughts concerning the revival [Alguns pensamentos sobre o avivamento] (1743), Edwards ressaltou suas “visões da glória das perfeições divinas”, de modo que sua “alma permanecia em uma espécie de elísio celestial e como que nadava nos raios do amor de Cristo, como um pequeno grão de pó flutua em um raio de sol”. Após retratar essa experiência, ele expressa sua aprovação irrestrita: “Se essas coisas são entusiasmo e fruto de um cérebro destemperado, que meu cérebro seja ainda mais tomado por esse alegre destempero!”.[38]

A espiritualidade de Edwards enfatizava a necessidade de solidão. Mais ou menos no início da “Personal narrative” ele escreveu que, com seus “colegas de escola”, construiu “uma cabana em um pântano, em um lugar secreto e afastado, para ser um lugar de oração. Além disso, eu tinha meus próprios lugares secretos na floresta”. Mais adiante, no mesmo texto, em seguida à sua experiência de conversão, Edwards comentou: “Eu costumava me retirar frequentemente para um local isolado, às margens do rio Hudson, a certa distância da cidade, para contemplação das coisas divinas [...] e passei muitas horas agradáveis ali”. Edwards também elogiou Sarah Pierpont por sua devoção a Deus na solidão: “Ela gosta de estar só e de andar pelos campos e nas montanhas, e parece ter alguém invisível sempre conversando com ela”.[39] Pode-se traçar um contraste entre a “Personal narrative” de Edwards e as Confissões de Agostinho. Na segunda obra, cada acontecimento importante da vida espiritual de Agostinho

está ligado a outro ser humano — sua mãe, sua amada, sua docência em Milão, sua afiliação com os maniqueístas, sua amizade com Alípio e assim por diante. Porém, no caso de Edwards, há uma ausência quase total de outras pessoas na narrativa. Fora de um pequeno círculo de admiradores que Edwards reuniu na vida adulta (e.g., Samuel Hopkins, Joseph Bellamy), é difícil identificar os amigos de Edwards. Talvez com uma exceção, não parece ter havido amizades duradouras da época da juventude.[40] Isso não quer dizer que Edwards não fosse cumpridor de seus deveres, e até exemplar, como marido, pai e cidadão. No entanto, ao descrever sua vida espiritual, ele falou principalmente de suas experiências solitárias. Para W. Clark Gilpin, a solidão de Edwards foi um elemento fundamental em sua busca por transformação pessoal — o lugar em que ele se descobriu e discerniu sua vocação.[41]

Alegria

Junto com a ênfase de Edwards na disciplina estava seu retrato da alegria na vida espiritual — um tema destacado recentemente nas reflexões sobre "hedonismo cristão" do pastor-erudito John Piper.[42] Os escritos de Edwards passavam sem esforço da descrição do processo de busca espiritual para evocações pitorescas, tocantes e, por vezes, líricas de suas experiências de alegria e êxtase supremas em Deus. A base do ensino de Edwards sobre alegria espiritual era sua crença na bondade de Deus e o fato de tê-la experimentado em sua vida. Os crentes, insistia ele, precisam perceber que "nada de que necessitem, nada que peçam a Deus, nada a que seus desejos os inclinem, nada que sua capacidade possa conter, nenhum bem que possa ser desfrutado por eles, é tão grande, tão excelente, que Deus lhes dê de má vontade".[43]

O tema amplo da alegria abrange um complexo de ideias que são recorrentes nos escritos de Edwards e se interconectam — humildade, alegria, santidade, céu, beleza, afeição e participação. A vida feliz é necessariamente humilde. O orgulho, ao contrário, conduz ao tormento. A vida feliz é também piedosa. A piedade consiste principalmente em humildade. A piedade nos santos é bela e constitui uma expressão da própria beleza de Deus neles. A piedade é uma amostra da vida celestial. Piedade significa uma participação na própria vida e no caráter de Deus.[44] A experiência de santidade será perfeitamente consumada

no céu. A vida celestial também proporciona uma experiência perfeita da beleza de Deus, de modo que beleza e céu andam de mãos dadas. A experiência da beleza de Deus provoca a afeição humana por Deus. A afeição por Deus leva os seres humanos a desejarem agradar a Deus e, portanto, a afeição abre um caminho de devoção pura, humilde e celestial. O céu é um lugar de perfeita humildade, já que os seres humanos naquele estado terão uma perspectiva perfeita de si mesmos em relação a Deus. O céu também é um lugar em que os seres humanos participarão da alegria e da felicidade próprias de Deus. Ao vermos a beleza de Deus, podemos participar de sua felicidade, que é a felicidade que ele tem em si mesmo.

A vida cristã, como Edwards a entendia, era uma vida "feliz", pois somente na vida cristã as pessoas podem cumprir o propósito para o qual foram criadas — conhecer Deus e ter prazer nele. Em O fim para o qual Deus criou o mundo, Edwards chegou a afirmar que a glória de Deus e a felicidade da criatura não são "própria e inteiramente distintas" uma da outra.[45] A felicidade da criatura é a glória de Deus, e a glória de Deus é a felicidade da criatura. Edwards estava alinhado com a corrente do eudemonismo cristão — que inclui Agostinho, Tomás de Aquino, puritanos como Richard Baxter e anglicanos como Jeremy Taylor e C. S. Lewis — ao sustentar que a verdadeira religião era a satisfação das necessidades e anseios mais profundos do coração humano.[46] Autores puritanos, já havia muito tempo, defendiam que os prazeres da verdadeira religião transcendiam os prazeres mundanos. Os prazeres piedosos eram duradouros e davam alívio à alma, ao contrário dos mundanos, transitórios e carregados de culpa.

Para Edwards, a felicidade da verdadeira religião consistia nas "afeições piedosas" dos santos. A principal tese de Afeições religiosas era que "a verdadeira religião, em grande parte, consiste em afeições piedosas". As "afeições", para Edwards, eram o fator motivador e propulsor que impulsionava os seres humanos a agir. As afeições eram "efetivamente a mola propulsora das ações dos homens".[47] Contudo, Edwards não separou afeições de intelecto ou de entendimento. Afeições não correspondiam ao que hoje normalmente chamamos de sentimentos. Antes, representam a disposição e a inclinação fundamental do ego humano — uma síntese complexa de emoção, volição e intelecto (cap. 20).[48] Apesar de sua ênfase nas afeições, Edwards não aceitava todas as afeições religiosas — mesmo quando intensas — como evidências da graça. Efeitos corporais não provavam nada, de um modo ou de outro. Falar de coisas espirituais não era prova de espiritualidade genuína, assim como não eram o

envolvimento em obrigações religiosas externas e a confiança de estar na graça de Deus.[49] Já as afeições provenientes da graça tinham o foco em Deus: "A base objetiva primordial das afeições piedosas é a natureza transcendentemente excelente e amável das coisas divinas, como são em si mesmas, e não qualquer relação concebida que elas tenham com o 'eu' ou com o interesse próprio". As afeições piedosas eram acompanhadas de "convicção espiritual [...] da realidade e certeza das coisas divinas", "humilhação evangélica", "espírito e temperamento de cordeiro e de pomba, como o de Jesus Cristo" e "bela simetria e proporção".[50] Uma qualidade "muito característica" das afeições piedosas era "que, quanto mais elevadas as afeições piedosas, maior o apetite espiritual e o desejo da alma por realizações espirituais. As afeições falsas, ao contrário, se satisfazem em si mesmas".[51] Era nesse ponto que a espiritualidade da busca de Edwards coincidia com sua espiritualidade da alegria. A verdadeira fruição de Deus nunca leva o crente à saciedade ou à complacência, e sim a um desejo profundo de ter mais da presença e da graça de Deus.

Algo surpreendente na abordagem de Edwards à vida espiritual era sua ênfase constante na beleza. Para alguns autores, Edwards tinha mais a dizer sobre beleza do que qualquer outro grande pensador cristão desde Agostinho (cap. 6). A primeira frase da primeira anotação das Miscellanies [Miscelâneas] de Edwards é: "Santidade é uma coisa belíssima e adorável".[52] Uma experiência da beleza da santidade era o ponto de partida de Edwards. Para ele não existia beleza em segunda mão. Beleza era algo que não podia ser visto sem ser apreciado. A ênfase nos escritos de Edwards está no que ele chamava de "beleza primária" — a beleza que consistia na harmonia e no "consentimento" maravilhosos de coisas espirituais — e não na "beleza secundária" que reside na simetria e na perfeição de formas de coisas materiais.[53] O sentido da beleza de Deus desenvolvido por Edwards começou com sua experiência de conversão e com o fenômeno do "novo senso", conforme ele expressa em Personal narrative — "um senso da glória do ser divino; um novo senso, muito diferente de qualquer coisa que eu havia experimentado antes".[54] Ele afirmou que a percepção da beleza espiritual era fundamental para a conversão: "Esse senso da beleza divina é a primeira coisa na transformação efetiva da alma, na verdadeira conversão, e é a fonte de tudo o mais que diz respeito a essa mudança". Uma visão da beleza de Deus não infla a alma crente, ao contrário, a humilha: "Esse senso da beleza e da glória supremas e santas de Deus e de Cristo [...] mortifica o orgulho e verdadeiramente humilha a alma".[55]

Edwards destacou a dependência de Deus e a necessidade de humildade. Sua

primeira publicação foi o sermão “Deus glorificado na dependência do homem”.[56] No entanto, em vez de conceber a humildade como um dever imposto a ele, Edwards parecia ter prazer em assumir a postura de suplicante diante de Deus. Ele saboreava a ideia de se humilhar diante de Deus e escreveu sobre seu “anseio da alma para ser, não sei como expressar de outra forma, esvaziado e aniquilado; jazer no pó e estar cheio somente de Cristo”.[57] A humildade não era, portanto, uma experiência sombria e desolada, mas um aspecto do desfrutar prazeroso de Deus. Em concordância com seu ensino em Afeições religiosas, Edwards não se contentou com o nível de humildade que tinha alcançado, mas ansiava por se humilhar ainda mais diante de Deus: “Ultimamente, sinto um desejo ardente de ter um coração quebrantado e de me humilhar diante de Deus. E, quando peço humildade a Deus, não consigo suportar a ideia de não ser mais humilde do que outros cristãos”.[58] Assim como a humildade era benéfica e necessária, o orgulho era destrutivo e perigoso. A “melhor defesa” contra cair em muitos tipos de erro espiritual é “ter humildade e não confiar em si mesmo”. Em seus escritos sobre avivamento, Edwards insistia que o orgulho — principalmente o orgulho espiritual — é o mais perigoso dos pecados: “O orgulho é a pior víbora que se esconde no coração [...] a mais secreta, enganadora e insondável em seu modo de agir”.[59] Os que caem em orgulho espiritual podem se tornar completamente refratários à correção por parte de outras pessoas. Na verdade, a pessoa orgulhosa pode interpretar as críticas dos outros como sinais de perseguição e evidências de sua própria superioridade.

A espiritualidade de Edwards baseava-se na noção de inter-relacionamento da realidade. George Marsden escreveu que “a chave para o pensamento de Edwards é que tudo está inter-relacionado, já que tudo está relacionado a Deus”.[60] Não surpreendee, portanto, o fato de que o universo físico natural desempenhasse um papel fundamental. Isso fica evidente em uma passagem marcante de “Personal narrative”, em que, depois de sua experiência de conversão e do “novo senso” da glória de Deus, Edwards afirma que começou a perceber a glória divina na natureza: “A aparência de tudo foi alterada: parecia haver, por assim dizer, uma aura calma e doce, ou aparência de glória divina, em quase tudo [...] no sol, na lua e nas estrelas; nas nuvens e no céu azul; na grama, nas flores, nas árvores; na água e em toda a natureza”.[61] Perry Miller sugeriu uma linha de desenvolvimento intelectual que ia das meditações de Edwards sobre a natureza às ruminações transcendentalistas de Ralph Waldo Emerson, um século depois (cap. 40). Alguns consideraram Edwards um perfeito místico da natureza — uma espécie de John Muir colonial. Porém, é preciso fazer várias ressalvas importantes. Em primeiro lugar, Edwards deixou claro em seus escritos

que uma apreciação da “beleza secundária” da natureza não levava necessariamente a uma apreciação da “beleza primária” de Deus. A natureza não era uma escada para o céu. Em segundo lugar, Edwards ensinou que somente pessoas regeneradas eram capazes de discernir as imagens e as sombras da beleza de Deus no mundo natural. Nem todos tinham olhos para ver. A conversão era fundamental na espiritualidade de Edwards. Essa característica o distinguia de Ralph Waldo Emerson e de Friedrich Schleiermacher, que enxergavam o mundo natural como um veículo para experiências transcendentes, mas não restringiam essas experiências aos convertidos. Em terceiro lugar, a sequência das experiências em “Personal narrative” é decisiva. O novo conceito de Deus de Edwards não deriva do modo como ele apreende a natureza, e sim o contrário. Seu “novo senso” da glória de Deus transformou sua percepção do mundo natural. Isso não significa que o mundo natural não tivesse papel algum na espiritualidade de Edwards, mas sim que seu papel estava subordinado à sua preocupação superior com a realidade, a presença, o poder e a beleza de Deus.

Alguns autores têm se perguntado onde a sexualidade se encaixa na espiritualidade e na teologia de Edwards. Em seus textos sobre avivamento, ele observou os perigos ocultos provocados pelos desejos sexuais, quando “os abraços e beijos entre pessoas de sexos diferentes, sob a noção de amor cristão e ósculos santos” poderiam ter “a grande tendência de rapidamente transformar o amor cristão em luxúria impura e brutal, que não será melhor, mas dez vezes pior, por ser batizada de amor cristão”.[62] Contudo, ao sugerir que o desejo sexual poderia ser um inimigo da alma, Edwards não estava dizendo nada de novo. George Marsden especulou que, na juventude, Edwards pode ter enfrentado uma luta pessoal com a luxúria, e que isso poderia estar ligado a um enfraquecimento espiritual no início da década de 1720 a que Edwards aludiu vagamente em seus textos autobiográficos. O assunto é obscuro porque as referências são poucas e imprecisas.[63]

“Personal narrative” mostrou um emprego repetido e marcante de expressões ligadas a arrebatamento — ser “envolvido e entregue a Deus”, “envolvido e tragado por Deus” ou “totalmente envolvido em [...] Cristo”. Edwards também citou o livro de Cantares de Salomão, que, com seus complexos e entrelaçados sentidos erótico e espiritual, era um favorito de longa data entre os místicos cristãos: “Todo o livro de Cantares costumava ser agradável para mim, e eu o lia muito naquela época”.[64] A busca de Edwards pela solidão e pelo isolamento com Deus, como foi dito anteriormente, pode ser um sinal de que ele, efetivamente, via Deus como seu “amante”. Paula Cooey concluiu que o conceito de amor

virtuoso de Edwards era “descaradamente sensual” e, portanto, uma alternativa animadora às abstrações anêmicas da maioria dos teóricos éticos.[65] Dennis Barbour encontrou uma sexualidade sublimada nos escritos de Edwards e defendeu a tese de que ele tinha “mais afinidade com os místicos católicos do que com os transcendentalistas”.[66] Contudo, Barbour ligou sua interpretação da “Personal narrative” às questionáveis teorias de James Leuba, que via o misticismo religioso como uma manifestação de desejo sexual frustrado ou sublimado.[67] A teoria da sublimação é demasiadamente simplista para funcionar como explicação geral para a linguagem erotizada dos místicos. Não obstante, a afirmação de que a espiritualidade de Edwards incluía um aspecto erótico parece ser inquestionável, independentemente de como se interprete sua linguagem.

Consumação

Um terceiro e último aspecto da espiritualidade de Edwards a ser tratado aqui é a ênfase na consumação, com os subtemas de unidade, comunidade, escatologia e céu. O ponto básico é que a experiência e o ensino de Edwards acerca da vida espiritual apontavam para um cumprimento além desta vida presente. Um dos principais aspectos do cumprimento era a unidade. O céu será “uma única sociedade santa e feliz”, incluindo não só o Pai, o Filho e o Espírito, mas uma “vasta assembleia de santos e anjos”.[68] Edwards escreveu que a “união é uma das coisas mais agradáveis da sociedade humana; sim, é uma das coisas mais belas e felizes que há na terra, e que, efetivamente, torna a terra mais parecida com o céu”.[69] Em todos os seus escritos pastorais, Edwards elogiou as virtudes da unidade, da concordância e da harmonia na sociedade civil e no âmbito da igreja local (cap. 28).[70] Ele lamentou profundamente as manifestações de contenda e de divisão na cidade de Northampton, tanto antes quando depois dos avivamentos ocorridos ali em 1734-1735 e em 1740-1741. É curioso que alguém como Edwards, que valorizava tanto sua solidão e que passava tantas horas sozinho, prezasse e elogiasse tanto os benefícios da comunidade.

A noção de comunidade associava-se a algumas das ideias mais abstratas de Edwards. Em “The mind” [A mente] ele escreveu que “um sozinho, sem qualquer referência a nenhum outro, não pode ser excelente, porque, nesse caso, não pode haver qualquer forma de relacionamento e, portanto, não há

consentimento”.[71] Aplicando-se essa conclusão ao tema da espiritualidade, pode-se concluir que a existência solitária é necessariamente incompleta. Um eremita isolado é deficiente — tanto pelo que deixa de receber de outros quanto pelo que os outros não recebem dele. No céu, a felicidade de cada um está ligada à felicidade de todos os outros (cap. 19). Longe de terem qualquer sentimento de inveja, eles se regozijam de que outros sejam felizes, e talvez até mais felizes no céu do que eles mesmos. A felicidade de cada santo, individualmente, é ampliada pela felicidade que vê em todos os outros.[72] Com certeza, uma pessoa solitária pode dar seu “consentimento” a Deus. Contudo, em seus retratos da comunidade ideal na terra e no céu, Edwards apresentou uma visão rica, texturizada e ampla dos consentimentos mútuos entre os santos glorificados.

Em todos os seus textos, Edwards demonstrava um foco na escatologia. Desde os primeiros anos, Edwards declarou ter “grande desejo pela expansão do reino de Cristo no mundo. Em grande parte, meu tempo de oração em particular era gasto orando por isso”.[73] Esse tema da “glória dos últimos dias” surgiu em Some thoughts concerning the revival [Alguns pensamentos sobre o avivamento] e foi repetido em Humble attempt [Uma tentativa humilde], em que falou de sua “glória” na terra como “ainda não alcançada”, porém também como “indescritivelmente imensa”. Edwards previu “um abundante derramamento do Espírito de Deus, muito maior e mais amplo do que qualquer dos precedentes”. Ele usou expressões bíblicas (Rm 8.22), como a natureza que “geme” para chegar à consumação: “‘toda a Criação’, por assim dizer, está aguardando ardentemente aquele dia e continuamente geme e suporta angústias para suscitar a sua felicidade e glória”. Ele concluiu que “certamente, convém que a igreja de Deus se esforce por aquilo pelo que [...] toda a Criação está sofrendo as dores do parto”.[74] O plano de oração conjunta em Humble attempt reuniu diversas preocupações de Edwards: oração como dependência de Deus, unidade visível entre os crentes, o derramamento do Espírito Santo e a esperança da “glória do último dia”.[75]

A espiritualidade de Edwards e suas reflexões sobre o céu estavam entrelaçadas. Segundo as Escrituras, os verdadeiros santos eram “estrangeiros e peregrinos sobre a terra”. Por essa razão, a vida deveria ser vivida como “somente uma jornada em direção ao céu”. “O caminho para o céu é uma vida celestial”, escreveu Edwards, e “precisamos estar viajando em direção ao céu de um modo que imite os que já estão lá”. Isso deve ser um propósito exclusivo, e “todos os outros cuidados da vida devem estar subordinados a ele”, pois “somente no céu está [a] realização de nosso supremo bem. Deus é o bem maior da criatura

sensata. Desfrutar dele é a nossa felicidade apropriada".[76] Em Personal narrative, Edwards retratou o céu como um lugar em que há plena e ilimitada fruição de Deus. Ele escreveu a respeito dos "entupimentos" e estorvos que impediam a plena expressão do anseio por Deus no tempo presente: "Costumava [...] parecer que grande parte da felicidade do céu é que lá os santos pudessem expressar seu amor por Cristo. Parecia-me um grande impedimento, um estorvo e um fardo que eu não pudesse expressar o que sinto dentro de mim. [...] O ardor interior de minha alma parecia estar impedido e reprimido, e não podia soltar chamas livremente como deveria".[77] O retrato completo do céu, segundo Edwards, apareceu em vários de seus sermões.[78] Neles, Edwards retrata o céu como um estado ativo e progressivo em que os santos avançarão eternamente em direção a um relacionamento mais íntimo com Deus e uns com os outros. Em seus cadernos, Edwards analisa a possibilidade de que o céu promova algo análogo a uma apresentação de música e harmonia envolvendo os santos, porém em um nível muito mais elevado do que vemos atualmente (cap. 19). Esse estado celestial atualmente está além da nossa capacidade de compreensão e descrição, segundo Edwards. Ele é simplesmente inefável, já que "não há nada na terra que possa representar as glórias do céu".[79] No entanto, as reflexões de Edwards sobre o céu eram pertinentes para a sua época, pois mostravam o alvo para o qual todo o esforço espiritual presente deveria ser direcionado.

---

[1]William C. Spohn define "espiritualidade" como "a convicção de que a realidade transcende a esfera empírica e que a alienação e fragmentação humana podem ser curadas pela conexão com aquela esfera transcendente" ("Spirituality and its discontents: practices in Jonathan Edwards's Charity and Its Fruits", Journal of Religious Ethics 31 [2003]: 255).

[2]WJE 16:745.

[3]Joseph G. Haroutunian, "Jonathan Edwards: a study in godliness", Journal of Religion 11 (1931): 405.

[4]John E. Smith, "Piety and practice in the American character", Journal of Religion 54 (1974): 174.

[5]George Marsden, Jonathan Edwards: a life (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 330.

[6]Peter Thuesen, “Introdução do editor”, in: WJE 26:5-6. Sobre a espiritualidade na Nova Inglaterra do século 17, veja a excelente obra de Charles Hambricke-Stowe, The practice of piety: Puritan devotional disciplines in seventeenth-century New England (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982).

[7]WJE 16:795-6.

[8]WJE 16:798.

[9]Entre os sermões sobre avivamento publicados, encontram-se: “Sinners in the hands of an angry God” (WJE 22:404-18) [publicado em português por PES sob o título Pecadores nas mãos de um Deus irado], “Unreasonableness of indetermination in religion” [Insensatez e indeterminação na religião] (WJE 19:93-105), “The folly of looking back in fleeing out of Sodom” [A tolice de olhar para trás quando se foge de Sodoma] (WJE 19:323-35), “The torments of Hell are exceeding great” [Os tormentos do inferno são excessivamente grandes] (WJE 14:301-28), “The warnings of Scripture” [As advertências das Escrituras] (WH 2:68-71), “Men naturally God’s enemies” [Os homens, inimigos naturais de Deus] (WH 2:130-41), “A warning to professors” [Uma advertência aos professores] (WH 2:185-90), “The final judgment” [O juízo final] (WH 2:190-201), “Sinners in Zion tenderly warned” [Uma advertência carinhosa aos pecadores de Sião] (WH 2:201-6), “Self-flatteries” [Autobajulações] (WH 2:217-20) e “Natural men in a dreadful condition” [Homens naturais em uma condição deplorável] (WH 2:817-29).

[10]WJE 10:511.

[11]WJE 10:568, cf. 16:764, 775.

[12]WJE 10:636.

[13]WJE 2:366-7. Esse ponto era a primeira das Noventa e cinco teses de Martinho Lutero: “Nosso Senhor e Mestre, Jesus Cristo, [...] desejava que toda a vida dos crentes fosse arrependimento” (“Disputation of Doctor Martin Luther on the power and efficacy of indulgences”, in: The Works of Martin Luther, with introductions and notes, organização de Henry Eyster Jacobs, et al. (Philadelphia: A. J. Holman, 1915), vol. 1, p. 29.

[14]WJE 10:410.

[15]WJE 16:764.

[16]Michael D. McMullen, org., The glory and honor of God: Volume 2 of the previously unpublished sermons of Jonathan Edwards (Nashville: Broadman & Holman, 2004), p. 94.

[17]WJE 16:763.

[18]Weddle extraiu essa frase memorável de Richard Ellsworth Day, Flagellant on horseback: the life story of David Brainerd (Philadelphia: Judson, 1950). Veja David A. Weddle, “The melancholy saint: Jonathan Edwards’s interpretation of David Brainerd as a model of Evangelical spirituality”, Harvard Theological Review 81 (1988): 297-318, citando p. 308. Weddle julgava que Brainerd era problemático para Edwards porque “a própria paixão que o movia” parece ter sido o que o destruiu (p. 300).

[19]Timothy Cutler escreveu que ele estava “muito emaciado e com a saúde debilitada, e duvida-se muito que chegue aos quarenta anos de idade” (citado in: Marsden, Jonathan Edwards, p. 193).

[20]WJE 16:753-6.

[21]WJE 16:763, 765.

[22]WJE 16:795, cf. 16:803.

[23]Haroutunian afirmou que “o tipo de introspecção insalubre que supostamente deveria caracterizar a religião puritana tornou Edwards genuinamente infeliz” (“Godliness”, p. 402).

[24]WJE 16:777.

[25]WJE 16:790-1.

[26]WJE 10:489. Veja tb. os sermões: “Self-examination and the Lord’s Supper” (WJE 17:264-72), “True grace distinguished from the experience of Devils” (WJE 25:608-40) e “Christian cautions” (WH 2:173-85).

[27]WJE 16:92.

[28]Ava Chamberlain, “Self-deception as a theological problem in Jonathan Edwards’s ‘Treatise concerning religious affections’”, Church History 63 (1994): 541-56, esp. p. 543. “Afeições falsas eram aquelas que, embora tendo aparência de santidade, eram provocadas por causas naturais” (p. 550).

[29]WJE 16:93.

[30]WJE 2:383, 406-7.

[31]WJE 7:510.

[32]WJE 16:91-2.

[33]WJE 16:794-5.

[34]WJE 8:530-6.

[35]WJE 16:793-4.

[36]WJE 16:798-9.

[37]WJE 16:789-90.

[38]WJE 4:332, 341.

[39]WJE 16:791, 797, 790.

[40]A possível exceção é o homem que Edwards chamou de “meu caro amigo, sr. John Smith” (WJE 16:770), em cuja casa Edwards morou durante os oito meses de seu pastorado na cidade de Nova York (1722-1723) e que é mencionado, juntamente com sua família, in: “Personal narrative” [Narrativa pessoal] (WJE 16:797).

[41]W. Clark Gilpin, “‘Inward, sweet delight in God’: solitude in the career of Jonathan Edwards”, Journal of Religion 82 (2002): 523-38, esp. p. 525-6, 532, 538.

[42]John Piper, Desiring God: meditations of a Christian hedonist (Downers Grove: InterVarsity, 2004) [publicado em português por Shedd sob o título Em busca de Deus: a plenitude da alegria cristã].

[43]WJE 19:781.

[44]Sobre o tema da participação em Deus, veja Fred W. Youngs, “The place of spiritual union in the thought of Jonathan Edwards” (tese de doutorado, Drew University, 1986); e Michael J. McClymond, “Salvation as divinization: Jonathan Edwards, Gregory Palamas and the theological uses of Neoplatonism”. In: Paul Helm; Oliver D. Crisp, orgs., Jonathan Edwards: philosophical theologian (Aldershot: Ashgate, 2003), p. 139-60.

[45]WJE 8:458.

[46]Um conceito oposto, mas igualmente forte, tem suas raízes nos textos de Martinho Lutero. Esse conceito encontra seu correspondente secular na ética de Immanuel Kant e sua expressão teológica em Agape and eros (Londres: SPCK, 1953), de Anders Nygren. Essa linha de pensamento opõe os instintos e desejos naturais do ser humano (“eros”) ao amor divino (“ágape”). Sobre o entendimento de Edwards acerca do amor, veja “Introdução do editor”, de Paul Ramsey (WJE 8:1-104).

[47]WJE 2:95, 100.

[48]Veja Michael J. McClymond, “Jonathan Edwards”. In: John Corrigan, org., The Oxford handbook to religion and emotion (New York: Oxford University Press, 2008), esp. p. 404-9.

[49]WJE 2:127, 131, 135, 163, 167.

[50]WJE 2:240, 291, 311, 344, 365.

[51]WJE 2:376.

[52]WJE 13:163.

[53]WJE 8:561-74.

[54]WJE 16:792.

[55]WJE 25:636-7.

[56]WJE 17:196-216.

[57]WJE 16:801.

[58]WJE 16:803.

[59]WJE 4:277.

[60]Marsden, Jonathan Edwards, p. 460.

[61]WJE 16:793-4. Veja a análise sobre a natureza nos escritos de Edwards in: Paul David Johnson, “Jonathan Edwards’s ‘Sweet conjunction’”, Early American Literature 16 (1981-1982): 270-81.

[62]WJE 4:468.

[63]Por volta de 1724 — com aproximadamente 21 anos de idade —, Edwards leu o manual antimasturbação do século 18, que já tinha sido reimpresso inúmeras vezes, Onania: or, The heinous sin of self-pollution [Onania, ou o hediondo pecado da autopolução]. O título está incluído e riscado em seu “Catálogo” de leituras (WJE 26:111, 173). Isso é um indício do interesse de Edwards no tópico, mas não evidência de um conflito na área sexual.

[64]WJE 16:792-3, 801.

[65]Paul M. Cooey, “Eros and intimacy in Edwards”, Journal of Religion 69 (1989): 484-501.

[66]Dennis H. Barbour, “The metaphor of sexuality in Jonathan Edwards’s ‘personal narrative’”, Christianity and Literature 47 (1998): 285-94, citando p. 286.

[67]James H. Leuba, The psychology of religious mysticism (New York: Harcourt, Brace, 1926). Referências a amor sexual na literatura mística podem, efetivamente, ser interpretadas de várias maneiras — como substituições ou sublimações, como analogias ou metáforas, ou como veículos ou expressões de uma forma de amor divina, não física.

[68]WJE 5:446.

[69]WJE 5:364-5.

[70]Veja os sermões “Living peaceably with one another” [Vivendo em paz um com o outro] (WJE 14:118-33) e “Peaceable and faithful amid division and strife” [Pacífico e fiel em meio a divisão e conflito] (WJE 19:658-79).

[71]WJE 6:337.

[72]WJE 8:375-8.

[73]WJE 16:797.

[74]WJE 5:329, 344, 351.

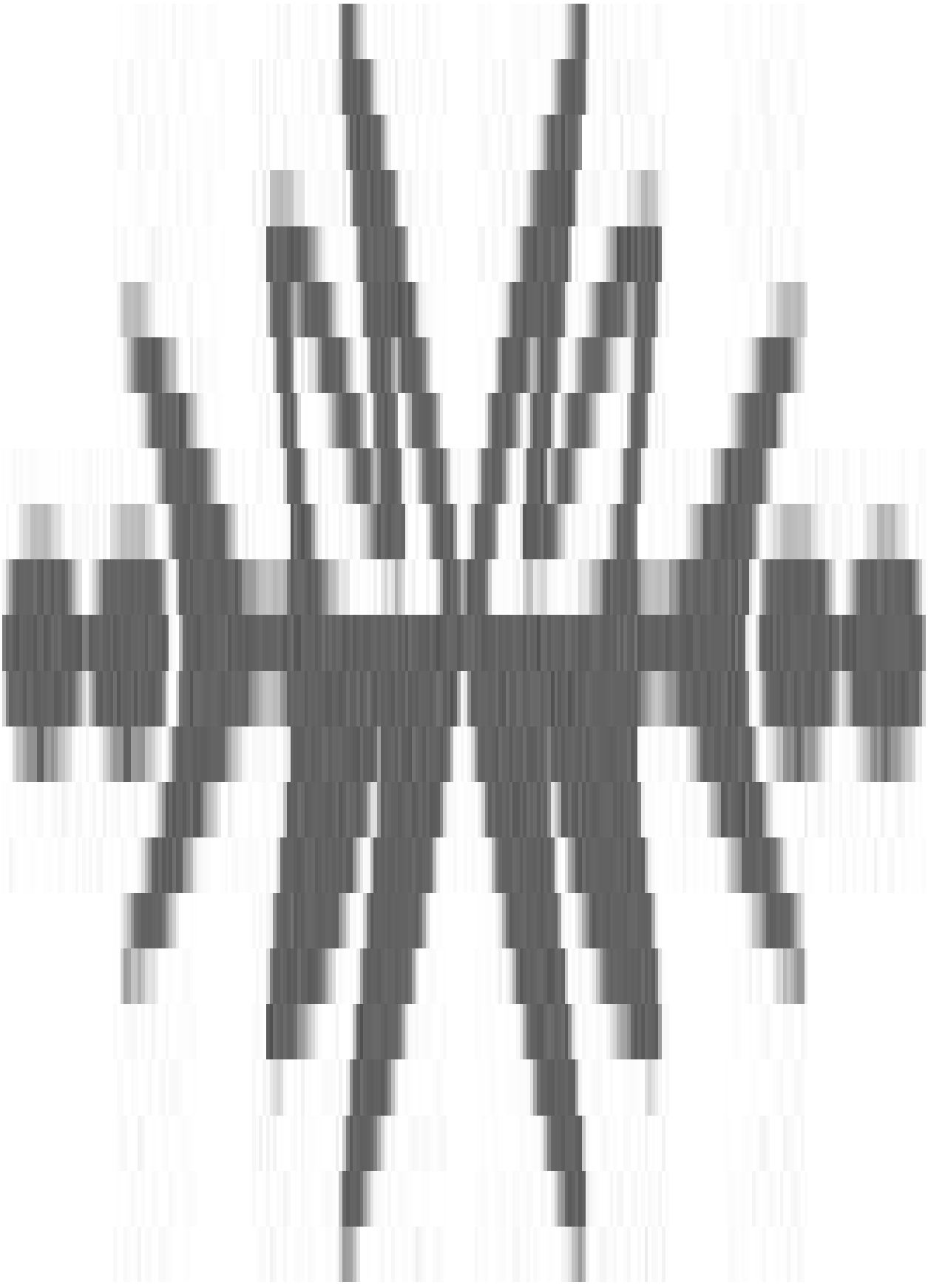
[75]Além de Humble attempt [Uma tentativa humilde] (WJE 5:309-436), veja tb. os sermões: “Importunate prayer for millennial glory” [Oração insistente pela glória do milênio] (WJE 22:368-77) e “The suitableness of union in extraordinary prayer for the advancement of God’s church” [A adequação de nos unirmos em oração extraordinária pelo avanço da igreja de Deus] (WJE 25:200-6).

[76]WJE 16:429-30, 433, 435, 437.

[77]WJE 16:795.

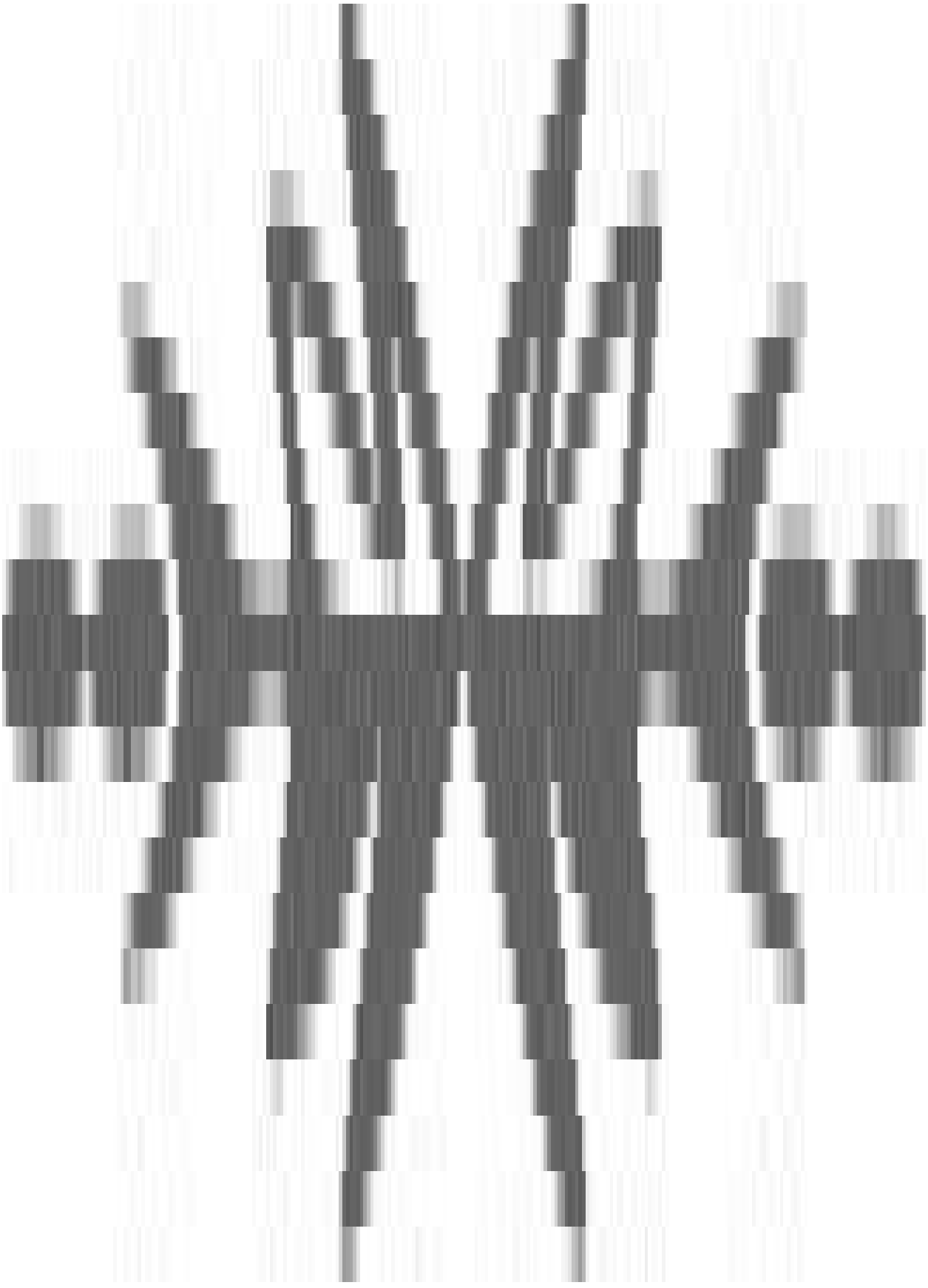
[78]Veja “Heaven is a world of love” [O céu é um mundo de amor] (WJE 8:366-97), “Degrees of glory” [Níveis de glória] (WJE 19:612-27), “Serving God in heaven” [Servindo a Deus no céu] (WJE 17:253-61), “The true Christian’s life a journey toward heaven” [A verdadeira vida cristã, uma jornada para o céu] (WJE 17:429-46) e “Praise, one of the chief employments of heaven” [Louvor/adoração, uma das principais ocupações do céu] (WH 2:913-7).

[79]WJE 14:134-60.



5

A questão do desenvolvimento: Edwards mudou?



Perry Miller argumentou que o pensamento de Edwards não mudou com o tempo, apenas “se aprofundou”. Em sua maneira caracteristicamente evocativa, Miller discorre:

Edwards não era do tipo que passa por um longo desenvolvimento ou cuja obra pode ser dividida em “períodos”. Toda a sua percepção foi-lhe dada de uma vez, sobrenaturalmente cedo, e ele não mudou; apenas se aprofundou. [...] Suas obras são formulações e reformulações de uma noção essencialmente estática, revelada repetidamente, como sobre uma chapa fotográfica, para mostrar mais detalhes ou intensidade a partir de suas impressões mais nítidas.[1]

De certa maneira, Miller estava certo. Edwards chegou a muitos conceitos essenciais — beleza, ser, consentimento, santidade etc. — em seus anos de pós-adolescência, e esses conceitos continuaram centrais durante sua vida. A primeira linha do primeiro registro das Miscellanies [Miscelâneas] de um milhão de palavras anunciava um tema que Edwards continuou a explanar por muito tempo: “Santidade é uma coisa belíssima e adorável”.[2] No entanto, é preciso contestar a afirmação de Miller de que o pensamento de Edwards é “essencialmente estático”. Na verdade, seu pensamento mudou várias vezes, em resposta a mudanças nas circunstâncias da igreja de Northampton, nas colônias americanas e nos contextos sociais e intelectuais transatlânticos.

Quando Miller publicou seu livro em 1949, não poderia estar ciente de detalhes da vida de Edwards que seriam revelados mais tarde, com a publicação de The works of Jonathan Edwards [As obras de Jonathan Edwards] (1957-2008). O esforço incansável de George Claghorn em organizar todas as cartas de Edwards ainda existentes (WJE 16), a publicação da transcrição completa das Miscellanies [Miscelâneas] com introduções de especialistas (WJE 13, 18, 20, 23), a biografia definitiva de George Marsden e o aumento contínuo da literatura secundária contribuíram para a imagem de Edwards como um pensador continuamente em processo e continuamente revendo e repensando suas próprias posições (cap. 1). Hoje, as conexões entre sua vida, seu contexto social e cultural e suas ideias são mais claras do que nunca.

Nos argumentos teológicos de Edwards, houve várias fases distintas que merecem análise, e cada uma delas será designada neste capítulo como uma "virada" em seu pensamento.

A virada experiencial-empírica (de meados até o fim da década de 1730)

O texto mais antigo que temos de Edwards é uma carta do início da adolescência, datada de 1716, que se refere a um derramamento do Espírito Santo que ocorreu na igreja de seu pai: "Por meio da misericórdia e da bondade maravilhosas de Deus, houve neste lugar um mover e um derramamento notável do Espírito de Deus, e continua a haver, porém creio ter razões para pensar que diminuiu um pouco, mas espero que não muito. Cerca de treze se uniram à igreja em um estado de plena comunhão".[3] Essa carta — tocando nos temas de avivamento espiritual, declínio espiritual e admissão no rol de membros da igreja — é um prenúncio de muito do que Edwards escreveu posteriormente. Desde a juventude, Edwards tinha sido um observador de avivamentos. Seu eminente avô, Solomon Stoddard, ficou famoso pelas periódicas "colheitas" que ocorreram cinco vezes durante seu ministério que se estendeu por décadas. Edwards, portanto, cresceu no contexto de avivamentos religiosos periódicos. Além disso, Edwards também manifestou uma tendência à ciência empírica na juventude, como denota a famosa "Spider letter" [Carta da aranha] e outros textos iniciais de cunho científico.[4] Ele tinha um dom para descrições intricadas e exaustivas de fenômenos naturais — um talento mais tarde transferido do reino natural para o reino do espírito.

Apesar de uma familiaridade precoce com avivamentos na Nova Inglaterra, os acontecimentos do Avivamento de Northampton, em 1734-1735, influenciaram Edwards e seu pensamento de maneira decisiva. Em resumo, pode-se dizer que o avivamento da década de 1730 transformou Edwards em um psicólogo da religião. George Claghorn observa que "preocupações avivalistas continuaram centrais" na correspondência pessoal de Edwards, da década de 1730 até a de 1740.[5] Como pastor fiel de uma grande igreja (a maior a oeste de Boston) que estava passando por um avivamento espiritual de proporções históricas, Edwards foi compelido a examinar minuciosamente os sinais da graça na vida de centenas de pessoas. Como pastor, tinha o dever vocacional de discernir. As conversas e

entrevistas conduzidas com paroquianos — seguidas pela escrita do inovador Faithful narrative [Narrativa fiel] (1737) — foram decisivas em seu desenvolvimento como um observador empírico de experiências espirituais. O próprio texto era algo novo, na verdade, um novo gênero de escrita — a primeira narrativa de avivamento em grande escala jamais escrita. A combinação de detalhado escrutínio empírico com análise teológica incisiva era sem precedentes. Alguns argumentaram que há uma linha de desenvolvimento intelectual que conecta Edwards com William James e a disciplina posterior da psicologia da religião — uma ciência empírica de experiências religiosas.[6] A maioria dos pensadores seculares do século 18 concebia os seres humanos fazendo distinção marcante entre "razão" e "as paixões", privilegiando a primeira em relação à segunda. Edwards, porém, desenvolveu uma antropologia unificada em que "afeições" (não confundir com "emoções") eram descritores do "eu" em seu nível mais profundo. Ao considerar seriamente as afeições e ao tratá-las como objetos que mereciam escrutínio minucioso, a teologia de Edwards deixou um legado importante para investigadores posteriores da vida religiosa — quer religiosa quer secular (cap. 20).

Edwards estava pronto a considerar relatos de experiência espiritual em primeira mão que não tivessem passado primeiramente por um filtro de correção teológica. Como resultado dessa abordagem da vida religiosa decididamente empírica e a posteriori, ele se afastou marcadamente da antiga "morfologia da conversão" puritana, que já havia questionado no fim da adolescência — como mostra seu "Diary" [Diário].[7] Na abordagem empírica de Edwards aos avivamentos, a doutrina da conversão precisava ser congruente com as experiências reais de conversão a ele relatadas. Edwards interpretou textos bíblicos e doutrinas à luz de novas experiências, e isso continuou em suas reflexões posteriores durante o Grande Avivamento da década de 1740. Quando a teoria dominante entrava em conflito com as evidências de experiências reais, Edwards estava disposto a abandonar a teoria e propor uma nova.[8] Essa valorização da experiência e a abertura à novidade deu a Edwards uma audiência entre pentecostais e carismáticos do século 20 (cap. 42) — embora ele não reconhecesse operação alguma dos dons carismáticos do Espírito em sua época. O que os pentecostais têm apreciado é a disposição de Edwards de julgar pelos "frutos" ou resultados, e não com base em ideias preconcebidas sobre que tipos de experiência deveriam ou não ocorrer. Quer nas reflexões do psicólogo de Harvard, William James, quer nas ruminações espirituais de pentecostais contemporâneos, a abordagem experiencial-empírica de Edwards conquistou admiradores.

A virada ético-rigorista (de meados até o fim da década de 1740)

O desenvolvimento teológico de Edwards durante a década de 1740 precisa ser analisado no contexto dos declínios espirituais pós-avivamentos. O processo ocorreu em dois estágios: o primeiro no fim da década de 1730 (após o avivamento de 1734-1735) e o segundo durante a década de 1740 (após o Grande Avivamento de 1740-1741). Edwards foi profundamente influenciado pelas mudanças que testemunhou. Já na década de 1730, suas cartas "revelam uma veia de introspecção e cautela que pode ter resultado de seu desapontamento após o avivamento de 1734-1735". Novamente, em 1742, escreveu sobre o "abatimento de ânimo" das "afeições na religião" de sua igreja.[9] O que estamos chamando aqui de virada ético-rigorista — assim como a virada eclesiástico-sacramental — são as duas reações à situação em Northampton. O avivamento de 1734-1735 terminou abruptamente com o suicídio de Joseph Hawley, tio de Edwards por afinidade.[10] Após esse melancólico episódio, acentuou-se o que Edwards percebia ser uma queda generalizada da espiritualidade intensa e exuberante do avivamento. Ele não pôde deixar de concluir que, nas palavras de George Marsden, "havia superestimado a extensão do autêntico avivamento".[11]

Um dos sinais do declínio espiritual foi a volta dos "entretenimentos" que eram comuns entre os jovens no início da década de 1730, antes que o avivamento trouxesse uma mudança em seu comportamento. As palavras de Edwards em Faithful narrative (1737) sobre "dar risadas e fazer companhia" eram um eufemismo para promiscuidade sexual entre os jovens da cidade. Patricia Tracy e George Marsden observaram que o sexo pré-marital era muito comum em Northampton e era tolerado por muitos da geração mais antiga, contanto que houvesse casamento em caso de gravidez. Só havia escândalo se jovens solteiros engravidassem mulheres e depois se recusassem a casar-se com elas. Edwards fez pressão pelo casamento em um caso de fornicação envolvendo Elisha Hawley e Martha Root, que estava grávida, mas as duas famílias fizeram um acordo extrajudicial sem que houvesse casamento.[12] Esses acontecimentos revelavam não só o fato de haver um duplo padrão sexual implícito — pelo qual os rapazes muitas vezes saíam impunes de suas aventuras sexuais — como também um declínio na autoridade de Edwards. Embora não tratasse as

transgressões sexuais como mais sérias que outras formas de pecado, ele as via como expressões evidentes de amor-próprio pecaminoso. Em sua própria época pós-adolescente, Edwards tinha praticado uma "parcimônia" na dieta. Foi uma autodisciplina ascética que adotou — como mostra seu "Diary" — para combater seus próprios desejos indisciplinados.[13] Em meio aos avivamentos, Edwards parecia unido com seu povo. Contudo, durante cada uma das decepções pós-avivamento, o contraste entre o pastor abnegado e religioso e sua igreja de Northampton ficava cada vez mais evidente (veja cap. 29).

Um tema que surgiu nos escritos de Edwards em resposta à situação pastoral foi uma ênfase na "perseverança" e na "obediência" — às vezes combinadas na expressão "obediência perseverante universal" — como a marca de um verdadeiro convertido. Já em 1729-1730, várias anotações nas Miscellanies analisavam a "perseverança", mas o número dessas anotações multiplicou-se de 1736 a 1739. O mesmo pode ser dito sobre as anotações relativas à "obediência".[14] Está claro que a situação após o avivamento no fim da década de 1730 levou Edwards a refletir sobre esses temas. Anteriormente, ele havia enfatizado uma experiência imediata da "luz divina e sobrenatural" como elemento-chave para alcançar a certeza da salvação. No entanto, agora ele enfatizava que a perseverança era uma condição de justificação e um meio de segurança: "Não só o primeiro ato de fé, mas os posteriores atos de fé, e perseverança na fé, justificam o pecador".[15] No inverno de 1737-1738, Edwards pregou uma longa série de sermões sobre a Parábola das Virgens Prudentes e das Tolas (Mt 25.1-13) para mostrar que a prática cristã era um sinal essencial de graça. Anotações em seus cadernos do fim da década de 1730 — "Signs of godliness" [Sinais de santidade]" e "Directions for judging of persons' experiences" [Instruções para julgar as experiências das pessoas] — mostravam a ênfase de Edwards sobre a santidade e sua relutância em aceitar de pronto os relatos de experiência espiritual, a menos que fossem corroborados pela prática cristã.[16] A série de sermões de Edwards A caridade e seus frutos (1738) foi mais um reflexo de sua profunda preocupação com seus novos convertidos nos anos que se seguiram ao avivamento de Northampton. Se o amor cristão era o teste da fé, então era difícil escapar da conclusão de que os crentes de Northampton estavam falhando.[17]

Os anos seguintes ao Grande Avivamento podem ter envolvido uma queda espiritual ainda maior do que a ocorrida no fim da década de 1730. Edwards procurou impelir seus paroquianos à rededicação espiritual com uma cerimônia pública de renovação da aliança em 1742. No entanto, a geração mais velha

continuou a brigar entre si, ao passo que os mais jovens tendiam à “lascívia”. O episódio do “Bad book” [Livro mau] mostrou que alguns dos que já haviam renunciado aos caminhos do pecado ainda viviam neles. Jovens de famílias proeminentes desafiaram Edwards, como resume a declaração de Timothy Root: “Não vou adorar uma peruca”.[18]

À medida que a década de 1740 se desenrolava, Edwards começou a retratar cada vez mais a vida cristã no que diz respeito à autonegação e ao autossacrifício. Esse tema pode ser visto de modo autobiográfico — como uma expressão da experiência de Edwards de derramar sua vida e sua energia pelo bem de paroquianos ingratos. No entanto, essa também era a receita de Edwards para qualquer um que desejasse, assim como ele, ser um cristão fiel. Como Wilson Kimnach aponta, os sermões de ordenação de Edwards durante a década de 1740 mostram uma ênfase “concentrada e insistente” no “heroísmo do ministério profissional”.[19] No centro de suas evocações do ministro semelhante a Cristo estava a figura de David Brainerd, imortalizado em A vida de David Brainerd (1749). Foi Brainerd, acima de todos os outros, que exemplificou os temas edwardsianos emergentes de perseverança, obediência, separação do mundo, solidão (se necessário), autonegação, ascetismo e autossacrifício. Marsden chegou ao ponto de sugerir que “Edwards estava muito mais interessado no sacrifício envolvido na missão de Brainerd do que em seu êxito”.[20]

Certas passagens de “Personal narrative” [Narrativa pessoal] sugerem que Edwards pode ter tido afinidades com noções místicas de um amor puro ou desinteressado por Deus. Sua resignação intelectual a Deus foi demonstrada quando escreveu que “soberania absoluta é o que adoro atribuir a Deus [...] tendo misericórdia de quem quer e endurecendo e condenando eternamente a quem lhe apraz”. No momento da conversão, Edwards buscou ser “envolvido e tragado por Deus”. Sua própria conversão, ele alegou, não coincidiu com pensamentos sobre sua própria salvação: “Nunca me ocorreu que havia algo espiritual ou de uma natureza salvadora nisso”. Mais tarde, em “Personal narrative”, expressou um desejo de autoaniquilação: “É como se meu coração ansiasse por isso, se curvar diante de DEUS, e no pó; para que eu não fosse nada, e que Deus fosse tudo”. Ele lembrou de uma experiência de 1737: “Senti, além disso, um anseio da alma para ser, não sei como expressar de outra forma, esvaziado e aniquilado; jazer no pó e ser cheio somente de Cristo; amá-lo com um amor santo e puro”.[21] As expressões de “aniquilação” e “amor puro” nesse trecho lembram místicos católicos, como François Fénelon e Madame Guyon. Nos textos fragmentários

ainda existentes, Sarah Edwards exibiu — ainda mais obviamente do que Jonathan — uma afinidade com a tradição católica de “amor puro” e suas negações do “eu”.[22] Em suma, as décadas de 1730 e de 1740 mostram Edwards gravitando em direção a uma concepção da vida cristã que destacava a prática ética, a perseverança em meio às dificuldades, o autossacrifício pelo bem dos outros e, às vezes, um impulso quase místico em direção à abnegação e à aniquilação do “eu” no âmbito do que Edwards chamou de “um amor santo e puro” por Deus.

A virada eclesiástico-sacramental (fim da década de 1740)

A mudança na política de Edwards em relação à admissão à ceia do Senhor é mais conhecida do que algumas de suas outras mudanças, por isso pode ser tratada de forma mais concisa aqui (veja mais no cap. 30). Humble inquiry [Investigação humilde] (1749), “Narrative of communion controversy” [Narrativa da controvérsia sobre a ceia do Senhor] (1750) e Misrepresentations corrected [Deturpações corrigidas] (1752) são os marcos literários dessa mudança visível e importante na vida pessoal, pastoral e teológica de Edwards. A expulsão de Edwards de sua igreja em junho de 1750 é o marco biográfico.

No entanto, dois pontos são decisivos para entender essa alteração. Em primeiro lugar, a mudança em relação à santa ceia precisa ser vista no contexto — que acabamos de analisar — do que Edwards percebeu ser o declínio espiritual progressivo de Northampton durante a década de 1740. A política da santa ceia aberta a todas as pessoas batizadas, estabelecida por Stoddard há muito tempo, não estava trazendo o benefício espiritual que Stoddard havia atribuído a ela. Na verdade, a política da santa ceia aberta era parte da permissividade, da morte e da transigência moral que Edwards estava testemunhando ao seu redor. Em segundo lugar, a mudança em relação à santa ceia é interpretada de maneira equivocada, se considerada apenas uma “controvérsia da santa ceia”. Em cada etapa, havia questões eclesiológicas mais profundas que iam além do acesso à santa ceia. No final da década de 1740, Edwards estava começando a inquirir a respeito da condição espiritual dos que buscavam o batismo para seus filhos, e isso levou alguns paroquianos a temer que ele tivesse abandonado a Aliança do Meio-Termo, que fazia uma diferenciação clara de um baixo padrão de

qualificação para o batismo e um alto padrão para a participação eucarística. A "controvérsia da santa ceia", portanto, era uma "controvérsia sacramental" que envolvia a questão do batismo, bem como a da santa ceia. Melhor dizendo, pode-se chamá-la de "controvérsia eclesiástica", já que a natureza da comunidade da igreja e da inclusão no rol de membros da igreja eram as questões subjacentes.

A ruptura de Edwards com a política sacramental de Stoddard foi uma mudança na eclesiologia — em direção a uma igreja mais pura, baseada na confissão comum e na disciplina rígida, e distanciando-se da concepção de igreja nacional, territorial e civil, que Stoddard havia defendido. Na verdade, há um debate a respeito de quando Edwards mudou suas opiniões sobre a admissão à eucaristia, e mesmo se Edwards algum dia havia aceitado totalmente a posição de Stoddard, ou se estava simplesmente disposto a aturar uma prática que talvez considerasse — mesmo na década de 1720 — aquém do ideal. No entanto, os problemas sacramentais e eclesiais assumiram novo significado no contexto do declínio espiritual do fim da década de 1740, porque Edwards se convenceu de que, se adotasse em seu ministério a postura de deixar as coisas como sempre foram, só ampliaria as perdas e os danos espirituais que estavam ocorrendo em sua igreja. Por isso, Edwards sofreu o que poderíamos chamar de uma virada eclesiástico-sacramental nessa fase em seu desenvolvimento.

A virada calvinista-controvertida (fim da década de 1740 até início da década de 1750)

Ao falarmos de uma virada calvinista-controvertida, não estamos dizendo que as concepções de Edwards mudaram na meia-idade, mas sim que chegou um ponto em que ele se sentiu obrigado a falar e a se envolver em controvérsias públicas, sobre as "doutrinas da graça", conforme definidas e defendidas pelos calvinistas. Assim, a ênfase ao retratar essa virada no pensamento de Edwards está na palavra "controvertida". Se aceitarmos "Personal narrative" (por volta de 1739) como um registro confiável do desenvolvimento inicial de Edwards, então parece que, durante sua adolescência e, efetivamente, "desde a infância", ele havia questionado "a doutrina da soberania de Deus ao escolher quem quisesse para ter vida eterna e rejeitar a quem lhe apraz". Sem dúvida Edwards se refere à histórica doutrina reformada da predestinação incondicional, e escreve que

“costumava me parecer uma doutrina horrível”. No entanto, na época de sua conversão e da consequente “nova percepção” da glória divina (cerca de 1721), Edwards passou a aceitar a soberania de Deus com um senso de “convicção aprazível”. “Soberania absoluta é o que adoro atribuir a Deus. Contudo, minha primeira convicção não foi essa”.[23]

Ao longo de seus volumosos escritos, Edwards não deixou evidência alguma de que tenha alguma vez mudado — ou questionado seriamente — a postura calvinista que adotou ao se converter. Sua primeira publicação, Deus glorificado na dependência do homem (1731), foi visivelmente calvinista. Perry Miller e George Marsden interpretaram o sermão como um manifesto pela renovação calvinista.[24] Durante a década de 1730, Edwards percebeu um crescimento do “arminianismo” — uma versão moralista e atenuada do calvinismo, que afirmava que os seres humanos tinham pelo menos alguma capacidade de se voltarem para Deus por seus meios naturais (cap. 3). Em 1735, a oferta por parte de uma igreja em Springfield, Massachusetts, de um pastorado a Robert Breck — um jovem formado em Harvard com francas concepções anticalvinistas — trouxe as questões teológicas à tona. O turbilhão de problemas em torno de Breck convenceu Edwards de que a ameaça “arminiana” era muito mais urgente e perigosa para a causa da ortodoxia e da religião vital do que havia imaginado anteriormente. As forças do racionalismo tinham ido longe no propósito de minar a sã doutrina e, assim, Edwards procurou lidar com esse confronto, mais notavelmente em A liberdade da vontade (1754) e Original sin [Pecado original] (1758). Os “Controversies notebooks” [Cadernos de controvérsias] e outros escritos sobre a graça mostram a extensão da preocupação de Edwards com as “doutrinas da graça” durante as décadas de 1740 e de 1750. Uma carta posterior fala das doutrinas “quase inconcebivelmente perniciosas” do arminianismo.[25] O pressuposto do poder “autodeterminante” da vontade humana é subjacente a todo tipo de erro teológico, e por isso precisava ser totalmente refutado. “Mais alarmante é o quanto as doutrinas enganosas de repente se tornaram populares na Nova Inglaterra”, escreve Marsden.[26] O clero e os leigos estavam ignorando ou abandonando os antigos marcos teológicos.

A ambição literária mais antiga de Edwards — como revelado em “The mind” [A mente] e no esboço de “Rational account” [Uma explicação racional do cristianismo] — era escrever um livro que fosse uma apologética geral do cristianismo, e não do calvinismo em si. No entanto, quando Edwards viu o crescimento do arminianismo, o plano de escrever em defesa do calvinismo assumiu o protagonismo na década de 1750. Do meio para o fim da década de

1750, Edwards havia retornado a uma versão revisada de seu plano original para "Rational account", não mais como um projeto filosófico, mas como A history of the work of redemption [Uma história da obra de redenção].[27] Só depois que Edwards terminou suas polêmicas obras A liberdade da vontade (1754) e Original sin (1758) é que ele se sentiu livre para retomar sua obra sobre a história da redenção. Desse modo, podemos falar de uma virada calvinista-controvertida, não por uma mudança de ideia por parte de Edwards, mas por causa de uma mudança percebida no cenário teológico.

A virada histórico-cultural (de meados até o fim da década de 1750)

Talvez a mais surpreendente virada intelectual de Edwards tenha ocorrido na década de 1750, enquanto projetava a obra principal que pretendia escrever. A monografia de Gerald McDermott, Jonathan Edwards confronts the gods [Jonathan Edwards confronta os deuses] (2000), demonstrou a extensão do envolvimento de Edwards com religiões e culturas não cristãs em seus anos mais maduros. McDermott concluiu que Edwards havia estudado mais sobre as religiões não cristãs do que qualquer outro americano da época das colônias. Houve sinais precoces de interesse nesse assunto. Enquanto ainda era estudante em Yale, o "Catálogo" de livros de Edwards indicava que estava interessado em encontrar "um livro que comparasse todas as religiões com a cristã".[28] As Miscellanies da década de 1750 — especialmente as de 1757-1758 — mostram uma aceleração no ritmo da pesquisa de crenças não cristãs. Edwards transcreveu uma grande variedade de informações sobre esse tema de todas as fontes de que podia dispor.

Então, o que estava acontecendo? Perto do fim da vida, Edwards estava no processo de conceituar a história da redenção como uma história das religiões. A história que ele queria contar deveria incluir várias religiões não cristãs, além do cristianismo. O que chamamos de virada histórico-cultural denota a preocupação tardia de Edwards com "outras" culturas — ou seja, que não fossem anglo-americanas, inglesas e protestantes. Além disso, ele não estava somente interessado em identificar o trabalho de Deus no âmbito de culturas e religiões não cristãs, mas também nos aspectos seculares da civilização ocidental. Essa era uma arena para onde poucos — ou nenhum — dos contemporâneos

teológicos de Edwards teriam olhado ao pensarem em descrever e retratar uma história redentora.

Para compreender a virada histórico-cultural de Edwards, é preciso considerar múltiplas fontes — incluindo os inéditos "Redemption notebooks" [Cadernos de redenção], a carta de 1757 aos administradores do College of New Jersey e as Miscellanies escritas posteriormente.[29] Se lidas em conjunto, essas evidências mostram que o tratado incompleto de Edwards deveria ser uma inovação em vários sentidos. Esse trabalho deveria ser uma exposição da teologia cristã, segundo um "método totalmente novo" e "elaborada na forma de uma história". Diante do amplo conhecimento de Edwards acerca de obras teológicas anteriores, é impressionante encontrá-lo mencionando a novidade de seu próprio trabalho em curso e fazendo isso com tão grande visibilidade — em uma carta formal para seus possíveis futuros empregadores. Isso indica que Edwards tinha uma ideia bem avançada do projeto já em 1757 e que o método que escolheu era efetivamente inovador. A análise de John Wilson sobre os "Redemption notebooks" [Cadernos de redenção] mostra que Edwards não começou a trabalhar nesse projeto de forma dedicada antes do início de 1755, que suas "energias intelectuais estavam se concentrando nesse projeto, e que aceitar o convite dos administradores exigiria que ele se afastasse desse projeto em um sentido muito mais direto do que normalmente se pensava".[30] Impressiona a ausência na carta enviada aos administradores da faculdade qualquer menção explícita aos estudos de religiões não cristãs. Talvez o aspecto não cristão do volumoso projeto fosse simplesmente não convencional demais para que Edwards se referisse a ele em uma carta breve, em que poderia facilmente ser mal interpretado (cap. 12).

No entanto, as Miscellanies tiram todas as dúvidas. Edwards estava se preparando para escrever um relato abrangente da história redentora que incluiria Grécia e Roma, China e Índia antigas e outras tradições "pagãs" ou não cristãs. Continuando a chamada prisca theologi[31] dos antigos pais da igreja e humanistas renascentistas, Edwards considerou que, além da revelação escrita das Escrituras, havia também tradições orais e não escritas entre os vários povos da terra (caps. 9, 36). "Instruções diretas" foram dadas aos patriarcas e a outros na Antiguidade em visões, milagres e inspiração do Espírito de Deus — a homens como Noé, Abraão, Isaque, Jacó, Jó e Melquisedeque. Essas mensagens foram passadas para gerações posteriores por tradição oral. Essa revelação primeva — embora mais tarde distorcida pelo pecado humano e posta a serviço da idolatria — continha antecipações genuínas de ensinamentos cristãos posteriores. Pessoas

na China e na Índia acreditavam em algo semelhante à doutrina da Trindade, ao passo que noções de sacrifício propiciatório, habitação por espíritos (ou pelo Espírito) e outras doutrinas eram amplamente difundidas. Desse modo, as religiões pagãs eram um prenúncio e uma preparação para o evangelho cristão.

Assim como ocorreu com as outras quatro "viradas" observadas neste capítulo, a virada histórico-cultural foi moldada pelo contexto social de Edwards. Durante a década de 1750 em Stockbridge, ele esteve envolvido no ministério entre os adeptos de uma cultura não ocidental e de uma religião não cristã (ou seja, americanos nativos). Acreditando que os brancos poderiam aprender com os americanos nativos e vice-versa, e que ambos poderiam desempenhar algum papel na formação de um futuro multicultural e multilíngue para a igreja, enviou seu filho, Jonathan Edwards Jr., para aprender a língua dos índios.[32] Afro-americanos, africanos, americanos nativos, brancos e aqueles de nações distantes eram todos iguais aos olhos de Deus. O último estudo exaustivo de Edwards sobre religiões e culturas não cristãs foi moldado por seus encontros diários com americanos nativos. Esse esforço missionário em um contexto americano levou seu pensamento em uma direção global.

Diante de tudo o que foi dito, deve estar claro que a teologia de Edwards não era de modo algum um produto acabado quando ele começou seu pastorado na década de 1720. Ele também não estava ilhado e isolado em suas reflexões — um homem trancado em seu escritório, às voltas com seus pensamentos solitários. Ao contrário, cada desenvolvimento apontado acima estava relacionado de alguma forma ao contexto de Edwards. A introdução a este livro (cap. 1) comentou que Edwards era um pensador de sistema aberto, e não de sistema fechado. Isso significa que ele não estava procurando criar um sistema de verdades eternas. Antes, se dedicou a prolongada reflexão sobre um conjunto de questões centrais e, à medida que fazia isso, progredia em suas ideias e constatações.

---

[1]Perry Miller, Jonathan Edwards (New York: William Sloane, 1949), p. 44-5.

[2]WJE 13:163.

[3]WJE 16:29.

[4]Veja a "Spider Letter" [Carta da aranha], in: WJE 6:163-9, publicada ali com

outros escritos científicos.

[5]George Claghorn, in: “Introdução do editor”, WJE 16:9.

[6]Wayne Proudfoot, “From theology to a science of religions: Jonathan Edwards and William James on religious affections”, Harvard Theological Review 82 (1989): 149-68.

[7]A respeito de sua própria conversão, Edwards escreveu: “A razão pela qual eu, no mínimo, questiono meu interesse pelo amor e pelo favor de Deus é: 1. Porque não tenho muito a dizer de minha experiência de trabalho preparatório, de que os santos falam; 2. Não me lembro de ter experimentado regeneração, exatamente naqueles passos em que os santos dizem que ela geralmente ocorre” (WJE 16:759). Sobre os “passos” convencionais, veja o cap. 24.

[8]Isso não significa — metodologicamente falando — que Edwards considerasse a experiência a fonte ou a autoridade final para afirmações teológicas. Também não significa que Edwards aderisse ao que George Lindbeck chamou de concepção “experiencial-expressivista” da teologia, conforme atribuído a Friedrich Schleiermacher [Lindbeck, The nature of doctrine: religion and theology in a postliberal age (Philadelphia: Westminster, 1984)]. Contudo, o ensino de Edwards em certas áreas — e.g., sua doutrina da conversão, sua teologia do avivamento — poderia ser definido como uma interpretação da experiência espiritual guiada pela Bíblia.

[9]George Claghorn, “Introdução do editor”, in: WJE 16:10, 13.

[10]Para referências, veja WJE 4:46, 109, 206.

[11]George Marsden, Jonathan Edwards: a life (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 189.

[12]Veja Patricia J. Tracy, Jonathan Edwards, pastor: religion and society in eighteenth-century Northampton (New York: Hill and Wang, 1980), p. 90-1, p. 106-11, 130-1, 160-6; Marsden, Jonathan Edwards, p. 189, 131; e George Claghorn, in: “Introdução do editor”, in: WJE 16:14-5.

[13]Marsden, Jonathan Edwards, p. 107.

[14]O índice de Thomas Schafer (WJE 13:142) mostra que houve anotações sobre

“perseverança” (números 415, 428, 467) durante os anos 1729-1730; veja WJE 13:474-5, 480, 508. As anotações sobre “perseverança” aparecem com frequência cada vez maior nos anos 1736-1739 (números 711, 726, 729, 744-corol. 1., 750, 755, 773, 774, 795, 799, 823); veja WJE 18:340-1, 352-7, 387-8, 398, 403-4, 422-5, 496-7, 498-500, 534-5. Sobre “obediência”, veja as anotações de 1736-1739 (n. 790, 819, 876); veja WJE 18:474-88, 530-1, e WJE 20:119.

[15]WJE 18:355.

[16]Kenneth P. Minkema, “Edwards, Jonathan”, in: Michael J. McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals in America, 2 vols. (Westport: Greenwood, 2007), 1:153, citando “Signs of godliness [Sinais de santidade] e “Directions for judging of persons’ experiences” [Instruções para julgar as experiências das pessoas], in: WJE 21:469-510, 522-4.

[17]Marsden, Jonathan Edwards, p. 190.

[18]George Claghorn, “Introdução do editor”, in: WJE 16:14; Marsden, Jonathan Edwards, p. 298-9.

[19]Wilson Kimnach, “Introdução do editor”, in: WJE 25:15. Sobre o tema do autossacrifício, veja Michael J. McClymond, “Agape, mutuality, and self-sacrifice: an exploration into the theology of Jonathan Edwards and the concept of godly love”, in: Matthew T. Lee; Amos Yong, orgs., The science and theology of godly love (Dekalb: Northern Illinois University Press, a ser publicado).

[20]Marsden, Jonathan Edwards, p. 332.

[21]WJE 16:792-3, 796, 801.

[22]Em seu diário, Sarah registrou: “Eu estaria disposta a morrer em trevas e horror, se fosse para a glória de Deus”. Ela não estava menos “disposta a morrer pelo cavalete da morte ou queimada publicamente na estaca ou por qualquer outro tormento”. Ela estava pronta a “ser deixada fora do céu” por “mil anos, se fosse da vontade de Deus e para sua honra e glória”. Ela falava sobre sua “absoluta indiferença a quaisquer circunstâncias externas” e “completa ausência de amor-próprio”. Citações extraídas de Sereno Dwight, “Memoirs of Jonathan Edwards”, in: Edward Hickman, org., The works of Jonathan Edwards (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1984 [1834]), 2 vols., 1:lxvi, lxviii, lxv. Veja Julie Ellison, “The sociology of ‘holy indifference’: Sarah Edwards’s

narrative", American Literature 56 (1984): 479-95. Sobre a importância e influência do misticismo francês do "amor puro", veja Patricia A. Ward, Experimental theology in America: Madame Guyon, Fénelon, and their readers (Waco: Baylor University Press, 2009) e Michael J. McClymond, "Christian mysticism — help or hindrance to godly love? A case study of Madame Guyon (1648-1717)", in: Matthew T. Lee; Amos Yong, orgs., Godly love: impediments and possibilities (Lanham: Lexington Books, a ser publicado).

[23]WJE 16:792.

[24]"God glorified in man's dependence" está disponível in: WJE 17:200-16. Sobre a pregação de seu sermão, veja Perry Miller, Jonathan Edwards, p. 3-34, e George Marsden, Jonathan Edwards, p. 137-42.

[25]WJE 16:719.

[26]Marsden, Jonathan Edwards, p. 433.

[27]Veja Ava Chamberlain, "Introdução do editor", in: WJE 18:24-34.

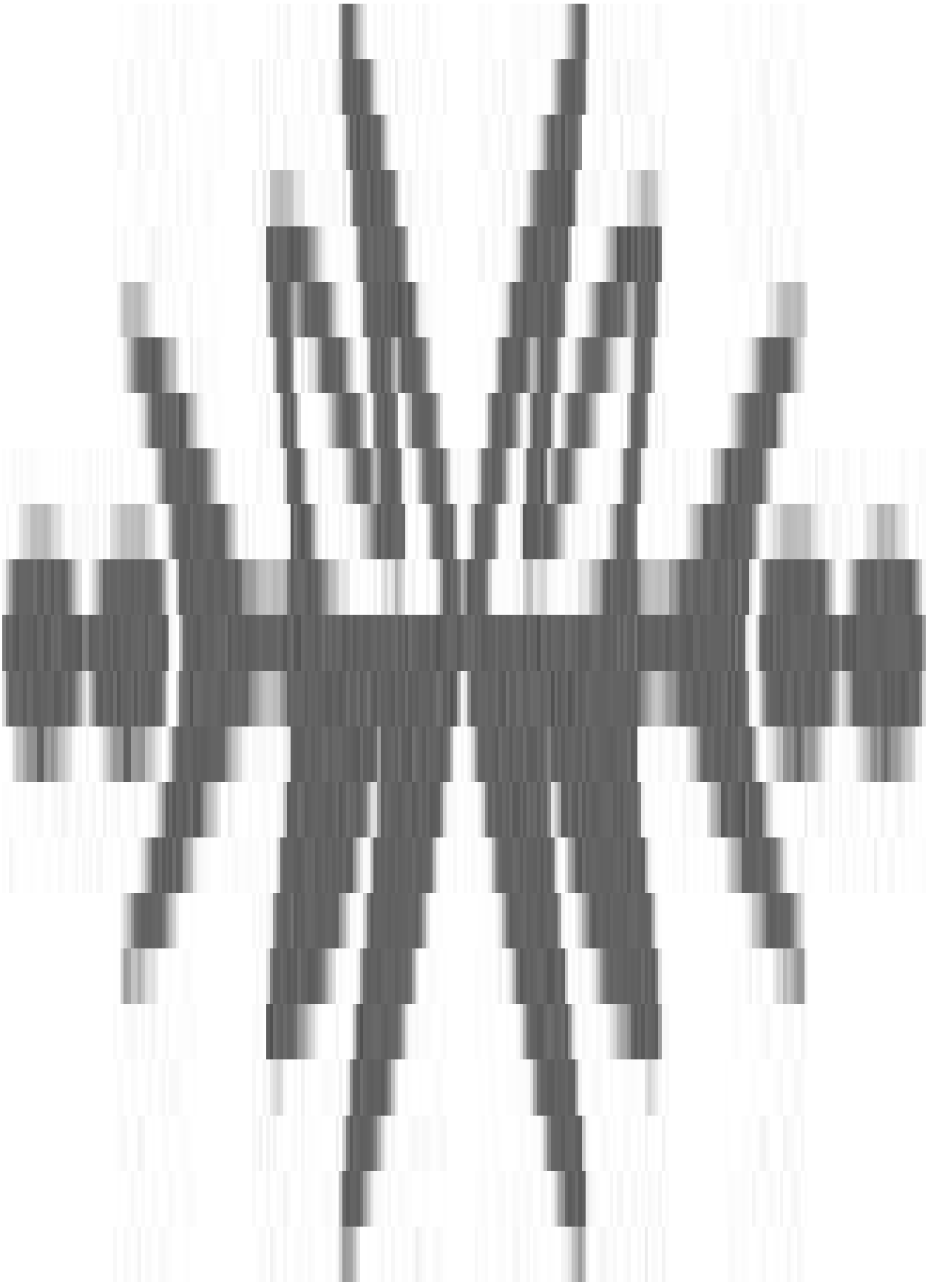
[28]Peter Thuesen, "Introdução do editor", in: WJE 26:13.

[29]A carta aos administradores da faculdade pode ser vista in: WJE 16:725-30; veja tb. John F. Wilson, "Appendix B: Jonathan Edwards's notebooks for A history of the work of redemption", in: WJE 9:543-56.

[30]John F. Wilson, "Appendix B", in: WJE 9:555.

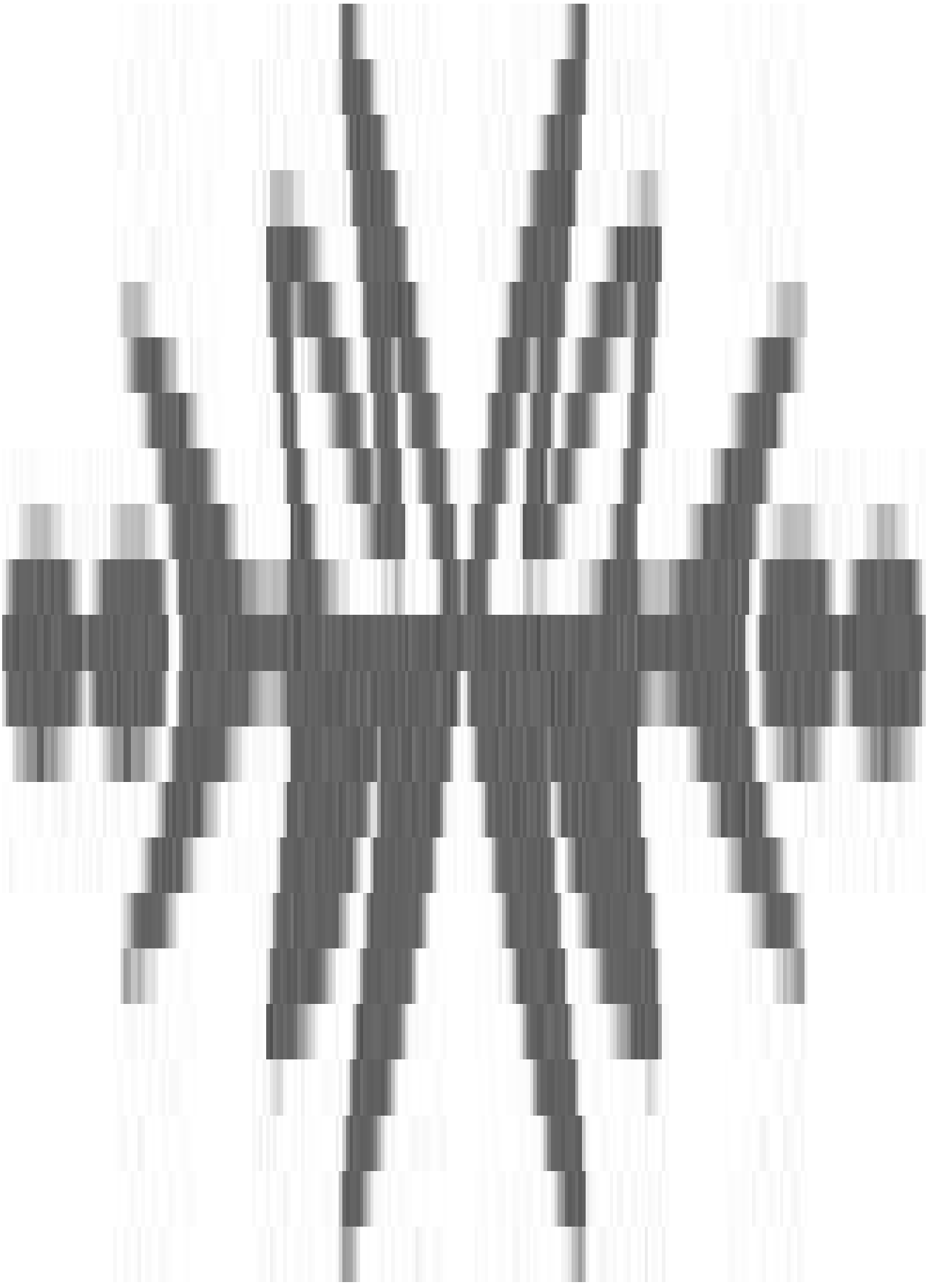
[31]A expressão é usada para se referir a "uma tradição que remonta aos Pais da igreja antiga que procura elementos da verdadeira religião na tradição e nos pensadores não cristãos" (McDermott, Jonathan Edwards confronts the gods (New York: Oxford University Press, 2000), p. 8). (N do E.)

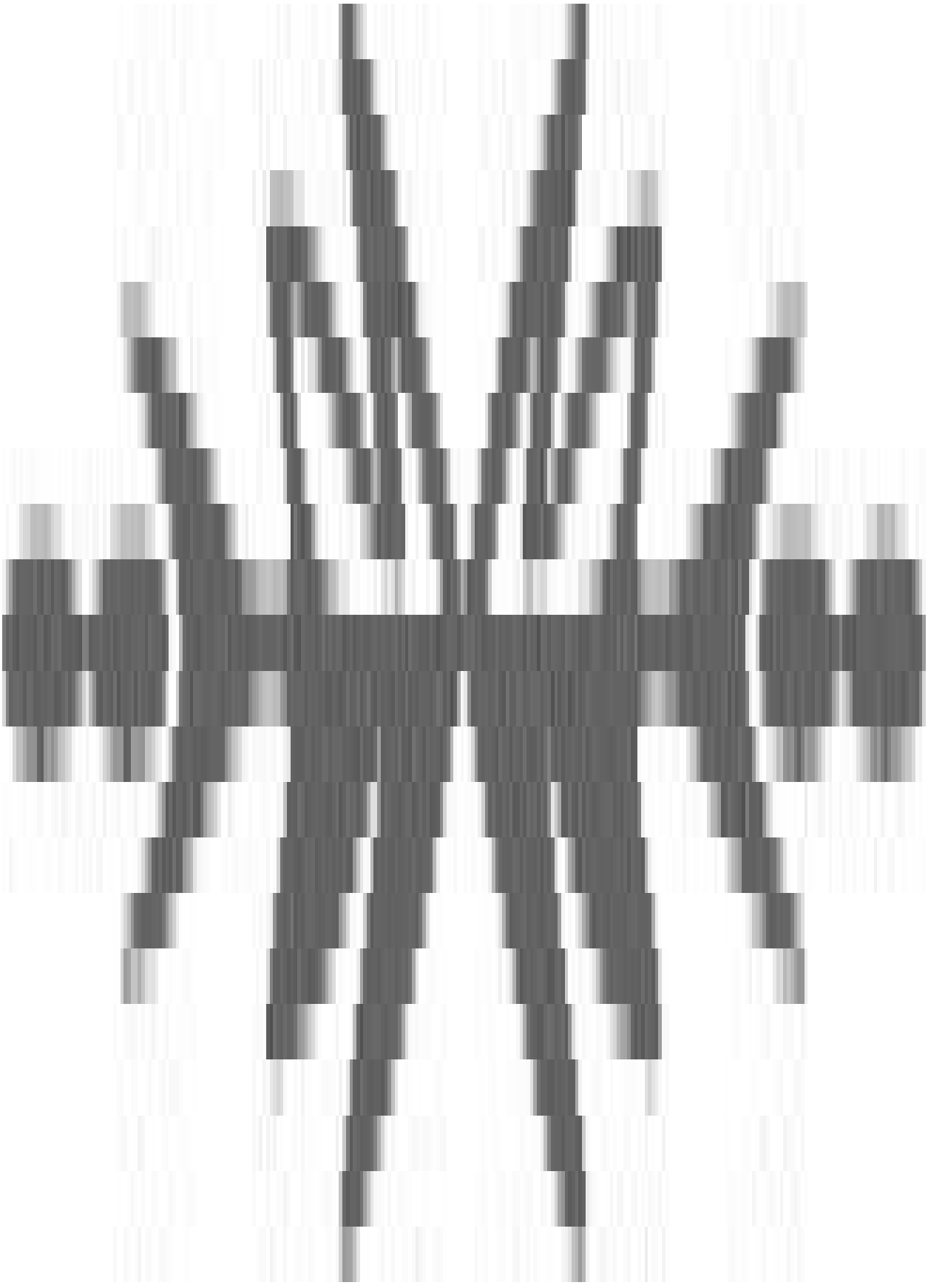
[32]George Claghorn, "Introdução do editor", in: WJE 16:22.



SEGUNDA PARTE

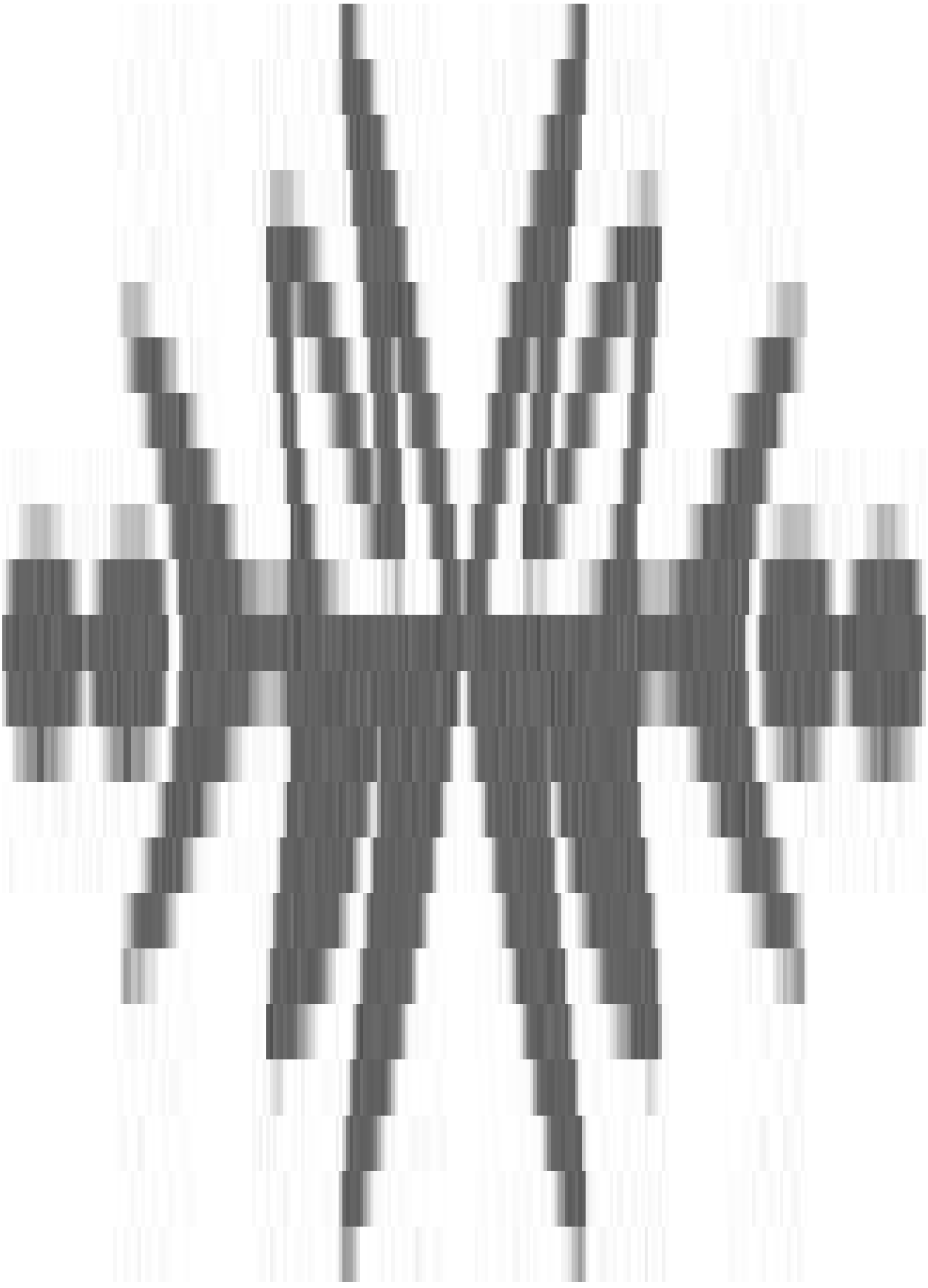
Tópicos na teologia de Edwards

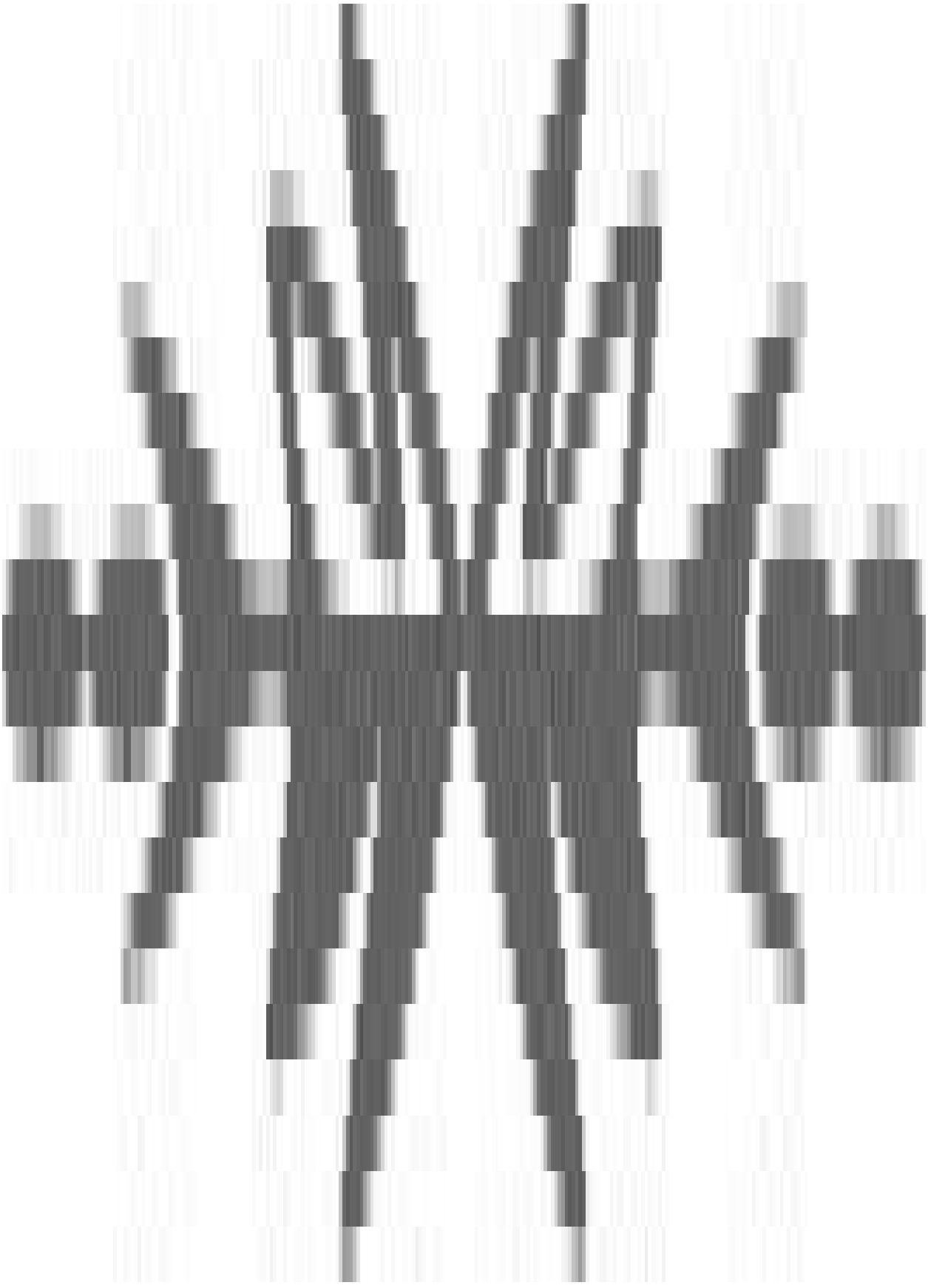




Seção 1

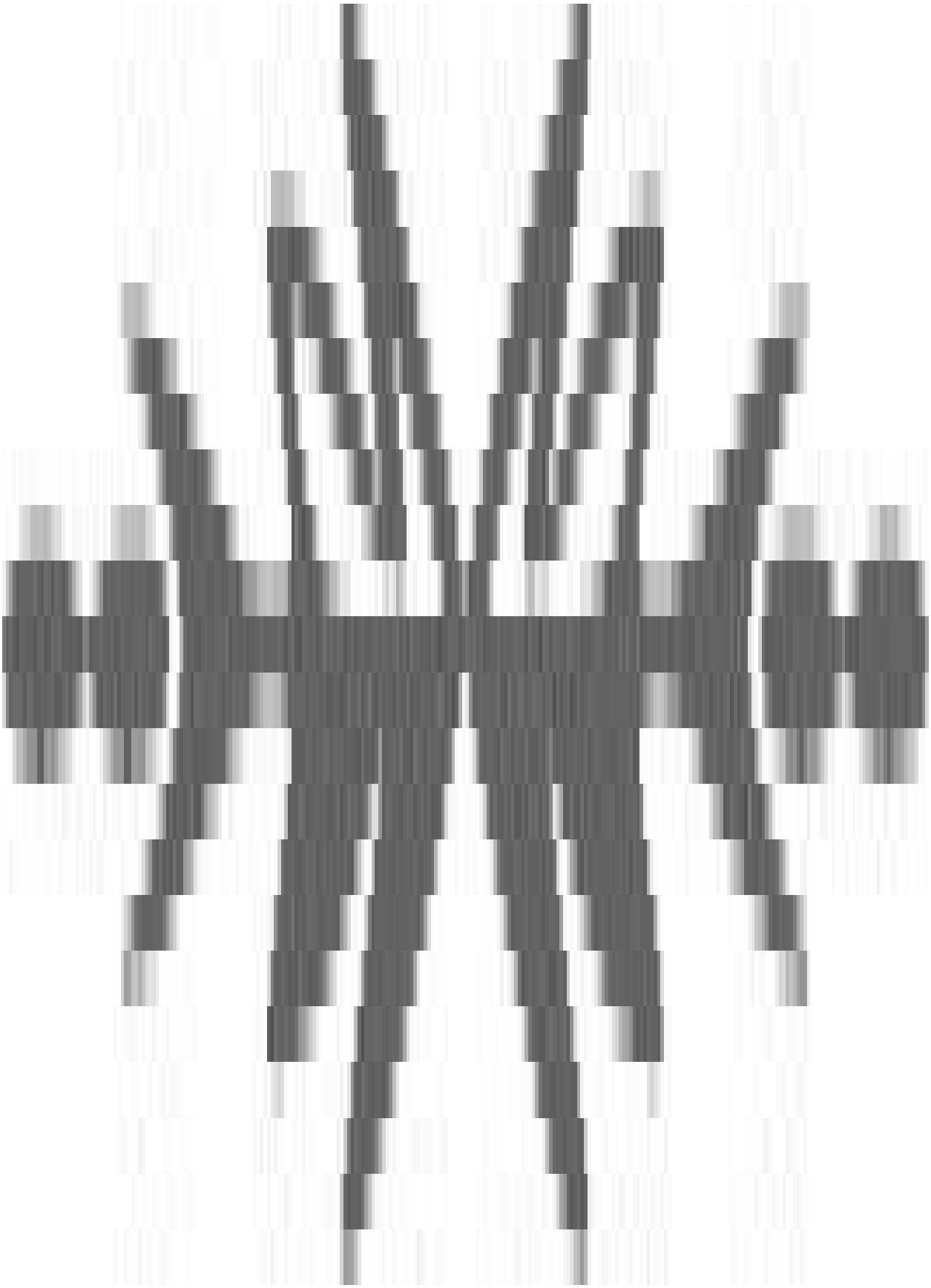
Métodos e estratégias





6

Beleza e estética



Edwards chegou ao tema da beleza no começo de seu desenvolvimento teológico. A primeira anotação nas Miscellanies [Miscelâneas] começava com estas palavras: “Santidade é algo belíssimo e adorável”. [1] Edwards considerava a beleza fundamental para seu entendimento de Deus, como a primeira das perfeições divinas, como elemento indispensável da doutrina da Trindade, como aspecto definidor do mundo natural, como básica para o fenômeno da conversão, como visível na vida dos santos e como algo que marcava a diferença entre a mente regenerada e a não regenerada. Intérpretes de Edwards ressaltaram a centralidade da beleza em seu pensamento. Roland Delattre escreveu: “Beleza é fundamental para o modo como Edwards entende o ser. É o primeiro princípio do ser, o princípio interior, estrutural, do ser em si”. [2] Louis Mitchell observou que “o vocabulário relativo à beleza fornecia a Edwards uma estrutura para expressar seu entendimento acerca da experiência religiosa genuína”. [3] Alan Heimert ressaltou que Edwards entendia beleza como um poder que atrai e motiva: “Para Edwards, não era o raciocínio, mas uma percepção estética do bem que determinava a ação humana”. [4] Essa ênfase na beleza distinguia Edwards de outros autores protestantes, como afirmou Douglas Elwood: “Sua ênfase na primazia do aspecto estético em relação ao moral e ao legal em nossa experiência de Deus põe o antigo calvinismo em uma base muito diferente”. [5] O estudioso húngaro Katalin Kallay comentou que outros autores puritanos eram “centrados em normas éticas”, ao passo que o centro de convergência de Edwards na “beleza e na estética divina” tornam-no interessante, acessível e relevante hoje. [6] Pode-se interpretar o todo da teologia de Edwards como o todo como o desenrolar gradual e complexo de uma noção primeva da beleza de Deus que lhe ocorreu na esteira de sua experiência de conversão.

Contudo, se o tratamento que Edwards dá à beleza é singular, também é inesperado. Nenhum autor calvinista anterior havia atribuído esse papel decisivo à beleza. Seria esperado que Friedrich Schleiermacher — como erudito platônico e teólogo liberal — desse um lugar de destaque à beleza em sua teologia, mas ele não atribuiu a ela o papel constitutivo que Edwards conferiu. O protestantismo continental precisou esperar dois séculos a mais do que o protestantismo americano, até que Karl Barth, nas décadas de 1930 e de 1940, começasse a refletir sobre a importância da beleza para a teologia. Quando Barth se aventurou nesse campo, expressou certo receio: “Devido à sua ligação com ideias de prazer, desejo e alegria (muito distantes de sua conexão histórica com o pensamento grego), o conceito do belo parece ser particularmente secular, de

forma alguma adequado à sua introdução na linguagem da filosofia e, na verdade, extremamente perigoso".[7] Há muitas razões para ver Edwards como um pensador original e ousado. Contudo, colocar a beleza no centro de sua teologia pode ter sido sua ação mais ousada.

Beleza primária e secundária, divina e da criatura

Ao abordar a beleza, a perspectiva de Edwards era platônica. Ele não era um esteta, no sentido de estar preocupado com a beleza física em si. Menos ainda um defensor de l'art pour l'art — "a arte pela arte". Ele não tinha praticamente nada a dizer sobre belezas criadas pelo homem. O platonismo de Edwards o levou a fazer distinção entre beleza física e beleza espiritual. Em seus escritos, elogiou a beleza espiritual como algo incomensuravelmente maior e mais elevado do que quaisquer belezas terrenas ou físicas. A primeira ele chamou de "beleza primária" e a última de "beleza secundária".[8] Assim como o espírito era efetivamente real e os corpos eram "sombras" do espírito (cap. 7), as belezas espirituais eram genuínas, permanentes e reais, ao passo que as belezas físicas era "sombras" das belezas espirituais. Quando Edwards escreveu sobre belezas físicas, sempre se remetia ao Criador, falando delas como "imagens" ou "sombras de coisas divinas".[9] Belezas naturais eram tipos (cap. 8). "A beleza do mundo" escreveu ele, "consiste inteiramente em doces consentimentos mútuos, no âmbito dele mesmo ou com o ser supremo. Quanto ao mundo corpóreo, embora haja muitos outros tipos de consentimentos, sua beleza mais doce e mais encantadora é sua semelhança com belezas espirituais". Essa "beleza [...] peculiar das coisas naturais" é algo que "ultrapassa a arte do homem".[10] Belezas derivadas do engenho e da arte dos seres humanos podem ser ilusórias e enganadoras, mas não as belezas da natureza quando propriamente apreciadas em relação ao Criador.

No entanto, a obra do Criador no mundo natural, na verdade, era apenas uma antecâmara do santuário da beleza. Era na esfera do espírito que se encontrava a verdadeira beleza. Nas palavras de Norman Fiering: "Para Edwards, tudo o que normalmente se entende por 'beleza' devia ser entendido apenas como um contraponto simbólico de um tipo de correspondência mais sublime, a das vontades".[11] Somente seres inteligentes e volitivos poderiam exibir e expressar

beleza espiritual por meio de “consentimento” — um termo que implicava volição, afeição e amor — ao ser de Deus e uns aos outros. Uma pedra poderia “consentir” na lei da gravidade, mas não na lei do amor. “A excelência mais elevada [...] precisa ser o consentimento entre espíritos.”[12] O mundo natural tinha beleza, mas sua beleza consistia em sua analogia sistêmica com o “amor mútuo” entre seres inteligentes: “A doce harmonia entre as várias partes do universo é somente uma imagem do amor mútuo”.[13]

Em uma de suas declarações mais impressionantes, Edwards afirmou que a beleza constituía a “divindade” de Deus: “Essa é a beleza de Deus, a divindade da Divindade (se posso falar desse modo), o bem da infinita Fonte do Bem; sem o que o próprio Deus (se isso fosse possível) seria um mal infinito”. Em outras palavras, “Deus é Deus, e diferente de todos os outros seres, e exaltado acima deles, principalmente por sua beleza divina, que é infinitamente diferente de qualquer outra beleza”. A beleza divina é “aquela [...] em que consiste a ideia mais verdadeira de divindade”. Beleza e santidade eram termos praticamente sinônimos, porque “a beleza da natureza divina consiste, primordialmente, na santidade de Deus”.[14] A beleza de Deus era a fonte de toda beleza criada: “Toda a beleza que se encontra em toda a Criação não é senão um reflexo dos difusos raios do Ser que tem uma plenitude infinita de brilho e de glória”.[15] Deus criou o mundo para manifestar a beleza de Deus, ou melhor, a beleza de Cristo:

O Filho de Deus criou o mundo para seu fim, para comunicar a si mesmo em uma imagem de sua própria excelência. Ele se comunica adequadamente apenas a espíritos; e só eles conseguem ser imagens adequadas da excelência dele, pois só eles são propriamente seres. [...] Contudo, comunica uma espécie de sombra ou lampejo de suas excelências a corpos, que, como vimos, não são senão sombras do ser, e não seres reais.[16]

Em outro contexto, ele escreveu que “tudo que as belezas do universo fazem como resultado imediato da eficiência de Cristo, como um olhar ou um sorriso, depende da eficiência da alma humana”.[17] Segue-se que, “quando ficamos encantados com campos floridos e brisas suaves, podemos considerar que estamos vendo somente as emanações da doce benevolência de Jesus Cristo”. Os diferentes aspectos do mundo natural expressam diferentes aspectos da beleza de

Cristo: “Há também muitas coisas nas quais podemos contemplar sua prodigiosa majestade: na intensidade do sol, nos cometas, no trovão, nas imensas nuvens de tempestade, nas rochas irregulares e nos cumes das montanhas”.[18] A beleza de Deus transborda, pois, como escreveu Delattre, “a beleza não é retraída”.[19]

Até mesmo nos primeiros escritos de Edwards, como em “The mind” [A mente], a beleza tinha uma dimensão trinitária. Ele ligou beleza a seu conceito característico de “proporção”, e isso significava que beleza envolvia complexidade ou diversidade interna. Nas palavras do próprio Edwards: “um sozinho, sem qualquer referência a nenhum outro, não pode ser excelente”.[20] O mesmo se aplica a Deus, pois a “infinita beleza [de Deus] é seu infinito amor mútuo por si mesmo”. Edwards explicou: “A excelência de Deus consiste no amor a si mesmo. [...] Mas ele não se esforça em relação a si mesmo de nenhuma outra maneira, senão em amar e se alegrar infinitamente em si, no mútuo amor do Pai e do Filho. Isso faz o terceiro, o Espírito Santo pessoal ou a santidade de Deus, que é sua infinita beleza, e isso é o infinito consentimento de Deus ao ser em geral”. Enquanto toda a beleza das criaturas era uma beleza por participação na beleza de Deus, toda a beleza de Deus é derivada de sua natureza interna, e não de qualquer fonte externa a Deus. Ele escreve: “É próprio de Deus ter essa beleza em si, que consiste em o ser consentir com seu próprio ser, ou o amor a si mesmo em seu próprio Espírito Santo; ao passo que a excelência de outros está em amar outros, em amar a Deus e nas comunicações de seu Espírito”.[21] Delattre observou que “o modelo de beleza é embelezante, e não o belo”.[22] Beleza nunca foi algo estático, mas sim um princípio dinâmico e criativo operando no âmbito da Trindade e do mundo criado. Em seu Discourse on the Trinity [Discurso sobre a Trindade], Edwards afirmou que “Deus é infinitamente feliz no desfrute de si mesmo” e que “[o] Espírito Santo é beleza, amor e alegria divinos”.[23] Como o Espírito Santo é o presente de Deus para os seres humanos, e esse presente de Deus, na realidade, é o próprio Deus, a beleza espiritual que há nos santos não é outra coisa senão uma extensão da própria beleza de Deus conforme é “emanada” ou “comunicada” a eles. Como observou Sang Lee, há uma “repetição” do ser e da beleza de Deus entre os santos e na comunidade santa que eles constituem: “Conhecer e amar a Deus, portanto, é conhecer e amar a beleza de Deus, e conhecer a natureza suprema do mundo é conhecer e amar o mundo como uma imagem da beleza de Deus”.[24] Em O fim para o qual Deus criou o mundo, Edwards desenvolve ainda mais a lógica do amor de Deus por si mesmo. Embora os santos sejam portadores da beleza divina em um sentido especial, todas as coisas existentes até certo ponto também o são, de modo que o mundo como um todo é um transbordamento e uma expressão da beleza de

Deus.

Mas o que exatamente é beleza? Um dos primeiros textos de Edwards, “The mind” [A mente], afirma: “Não há nada [que] careça mais de uma definição do que excelência, embora seja com o que nos preocupamos mais do que com qualquer outra coisa”. Conforme a exposição se desenvolve, o termo “excelência” é entendido como um sinônimo de beleza. Ele prossegue e explica que “a proporção é agradável à mente, e a desproporção, desagradável” e que “proporção” é “uma igualdade ou semelhança de razões”.[25] “Toda beleza”, diz Edwards, “consiste em semelhança ou igualdade de proporções”. Ele ilustrou isso visualmente em seu caderno de anotações desenhando conjuntos de pontos na página em padrões que são imagens espelhadas umas das outras. Os padrões refletidos, comenta ele, são mais belos do que quaisquer padrões de pontos que não exibem correspondências ou simetrias. Não algumas, mas todas as formas de beleza, afirma Edwards, envolvem relacionamentos padronizados da parte com o todo e do todo com a parte: “Em cada caso, o que chamamos de correspondência, simetria, regularidade e coisas semelhantes pode ser resolvido em igualdades; embora as igualdades em uma beleza em qualquer grau complicado sejam tão numerosas que seria um trabalho extremamente tedioso enumerá-las”. A resposta natural da mente humana ao encontrar esses padrões de simetria e correspondência é a alegria ou o prazer: “Os prazeres dos sentidos [...] são o resultado de igualdade”.[26]

Em “The mind” Edwards apresentou um ideal clássico ou neoclássico de beleza. Para os românticos do início do século 19, a beleza não precisava ser proporcional. Podemos pensar, por exemplo, nos pintores de paisagens que compunham suas cenas assimetricamente, às vezes mostrando uma figura humana minúscula no canto de uma pintura ensombrada por um penhasco ou uma cadeia de montanhas.[27] Apelando para noções do sublime, os românticos abraçavam a desproporção e às vezes se alegravam com a selvageria ou a desordem. Em contraste com esses ideais estéticos, a teoria da beleza de Edwards lembra a precisão escultural ou geométrica dos jardins do palácio de Versailles. Seu ideal estético combinava com o neoclassicismo do século 18. No entanto, Edwards não se limitou à ideia de beleza como uma proporção direta ou descomplicada entre um conjunto de elementos. Ele abraçou a ideia de que a beleza — fosse física ou espiritual — poderia incluir e incluiria tanto desproporção quanto proporção. A questão surgiu quando Edwards analisa a “beleza confinada” em comparação com a “beleza estendida”, em que o contexto ou o enquadramento do objeto determina se ele parece belo ou não. O princípio

básico é “que aquilo que é belo no que diz respeito à universalidade das coisas tem uma excelência geralmente estendida e uma beleza verdadeira”.[28] Beleza, no sentido mais elevado e verdadeiro, era beleza que aparecia quando uma coisa era considerada no contexto mais amplo, isto é, “em relação à generalidade das coisas”. O que parece ser desproporcional em um contexto limitado pode parecer proporcional em um contexto mais amplo. Nesse caso, a desproporção seria parte de uma proporção mais elevada — como um acorde de jazz que soa mal quando tocado isoladamente, mas se harmoniza com uma sucessão de acordes.

Uma situação oposta ocorre quando algo parece ser belo quando examinado em um contexto limitado, mas fica desproporcional — ou até horrível — quando visto em um contexto mais amplo. Embora Edwards não elabore esse ponto, pode ser útil considerar o que Katalin Kallay chama de um exemplo de “beleza inegavelmente decadente ou diabólica”.[29] Alguém poderia perguntar por que o personagem de Satanás em Paradise lost [Paraíso perdido], de Milton, pode ser cativante e esteticamente agradável ao leitor. Ou por que os grandes vilões da literatura e do cinema — Conde Drácula, Lady Macbeth, Hannibal Lecter — geralmente despertam mais interesse que os heróis. A atração da figura diabólica em um drama poderia ser um caso paradigmático da “beleza confinada” de Edwards: “Aquilo que é belo [...] apenas em relação a si mesmo e a algumas poucas outras coisas, e não como uma parte daquilo que contém todas as coisas — o universo — é beleza falsa e beleza confinada”.[30] O vilão não é simplesmente desproporcional, mas — por assim dizer — perfeitamente desproporcional. Porque o personagem perverso é eminentemente adaptado para desígnios maus e não bons, ele ou ela pode ter uma aparência de beleza em sua adaptabilidade para o mal, embora Edwards, conforme indicado, certamente veria isso como uma forma de “beleza confinada” ou “falsa”. Visto no contexto do Ser universal, Satanás é “odioso” e de forma alguma “amável”.

Qualquer análise da ideia de beleza de Edwards seria incompleta se não levasse em conta a resposta subjetiva à beleza. Conforme observou Delattre, a teoria de Edwards sobre beleza e estética oscilava entre um polo objetivo e um subjetivo. Ele escreveu: “Podemos dizer que beleza e a sensibilidade, se consideradas em conjunto, são os componentes objetivo e subjetivo da vida moral ou espiritual”.[31] Para Edwards, a beleza era tanto objetiva quanto subjetiva. A beleza tinha um efeito, e o efeito era um afeto (i.e., sentimento). Contudo, Edwards equilibrou os aspectos objetivo e subjetivo da beleza de modo que um não eclipsasse o outro. Mas como era possível para seres humanos perceber belezas de natureza espiritual? Essa pergunta leva a toda a teoria de sensibilidade espiritual de

Edwards e ao “senso do coração” — um tópico consideravelmente intricado e que será abordado em outras partes deste livro (caps. 10, 20, 24).[32]

Um ponto-chave para Edwards era que a beleza espiritual não era visível para todos. Só uma mente renascida e renovada pelo Espírito Santo poderia apreciar as belezas espirituais exibidas no próprio Deus, as verdades do evangelho, as virtudes da pessoa santa e a comunidade da fé. “Quando a verdadeira beleza [...] é revelada à alma, ela como que abre um novo mundo à sua vista.” O inverso também é verdade, pois “quem vê a beleza da santidade necessariamente vê a odiosidade do pecado, o seu oposto”. Esse sentido espiritual é “infinitamente mais nobre” do que qualquer outro sentido, já que “o objeto desse senso [é] infinitamente maior e mais importante”.[33] O paladar e o apetite pela beleza divina vêm da graça divina, conforme indicado em Treatise on grace [Tratado sobre a graça]: “O primeiro efeito do poder de Deus no coração em processo de regeneração é dar-lhe um paladar ou sentido divino, levá-lo a ter apetite pelo encanto e doçura da suprema excelência da natureza divina”. Edwards acrescentou que “isso é tudo que o Espírito de Deus precisa fazer para produzir todos os bons efeitos na alma”.[34] A percepção da beleza divina era espiritualmente eficaz. Com a concessão desse paladar espiritual, todas as consequências boas se seguiriam. Sem esse paladar espiritual, nenhuma bondade espiritual ou verdadeira virtude seria possível. “Se a beleza moral de Deus estiver escondida, a inimizade do coração continuará com toda a sua força, nenhum amor se acenderá [...] ao passo que o primeiro lampejo da glória moral e espiritual de Deus brilhando no coração produz todos esses efeitos”.[35]

À medida que os santos percebem a beleza de Deus e a ela respondem, eles mesmos adquirem uma beleza que é “a imagem moral de Deus neles”.[36] A beleza dos santos consiste em um caráter moral e espiritual abrangente e bem-ordenado, sem desproporção nem deformidade, de modo que eles se tornam “cristãos proporcionais”.[37] Como Edwards observou em Afeições religiosas: “Outro aspecto em que essas afeições verdadeiramente piedosas e santas diferem das falsas é sua bela simetria e proporção”.[38] Semelhantemente, em A caridade e seus frutos, Edwards falou sobre o desenvolvimento concomitante de várias virtudes, ou de “graças cristãs concatenadas”.[39] Fé, amor, esperança, humildade, arrependimento, gratidão, reverência, submissão, paciência, contentamento, mansidão — essas e outras graças da vida cristã crescem em conjunto, e não isoladamente. A beleza espiritual dos santos consiste em um complexo de virtudes discretas, porém inter-relacionadas.

À medida que cada santo responde à beleza de Deus, também responde à beleza de outros santos, pois o consentimento de uma pessoa ao ser não é isolado do consentimento de outra pessoa e "é naturalmente da vontade do ser perceptivo que um ser deva consentir com outro ser".[40] Consequentemente, há um efeito multiplicador de consentimento e de beleza no âmbito da comunidade dos santos. Cada santo não só consente com Deus como também consente com o consentimento de outros santos a Deus — um processo que alcança a plena consumação no céu (cap. 19). A comunidade santa, agregada em unidade, é uma comunidade de consentimento que tem sua própria beleza especial, pois "as Escrituras falam de união como uma beleza peculiar da igreja de Cristo" e isso "é uma das coisas mais belas e felizes que há na terra, e que, efetivamente, torna a terra mais parecida com o céu".[41] Krister Sairsingh escreve: "A igreja é a comunidade que representa a comunidade divina de consentimento. E, nessa comunidade humana de consentidores mútuos ao ser em geral, a glória divina se torna visível".[42] Conrad Cherry comenta que a teoria edwardsiana "de virtude pôs em relação simbiótica a beleza do cosmo, a beleza da moralidade humana e a beleza da benevolência divina".[43]

---

[1]WJE 13:163.

[2]Roland Delattre, Beauty and sensibility in the thought of Jonathan Edwards; an essay in aesthetics and theological ethics (New Haven/London: Yale University Press, 1968), p. 1.

[3]Louis Mitchell, Jonathan Edwards on the experience of beauty, Studies in Reformed Theology and History (Princeton: Princeton Theological Seminary, 2003), p. ix.

[4]Alan Heimert, Religion and the American mind: from the Great Awakening to the Revolution (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1966), p. 194.

[5]Douglas Elwood, The philosophical theology of Jonathan Edwards (New York: Columbia University Press, 1960), p. 3.

[6]Katalin G. Kallay, "Alternative viewpoint: Edwards and beauty", in: Gerald R. McDermott, org., Understanding Jonathan Edwards: an introduction to America's theologian (New York: Oxford University Press, 2009), p. 127.

[7]Karl Barth, Church dogmatics, II/1 (Edinburgh: T&T Clark, 1957), p. 651-2 [publicado em português por Fonte Editorial sob o título Dogmática eclesiástica].

[8]WJE 8:561-74 contém uma análise extensa sobre beleza primária e secundária.

[9]WJE 11:50-130 contém anotações feitas no caderno de Edwards retratando os tipos de coisas espirituais na natureza.

[10]WJE 6:305.

[11]Norman Fiering, Jonathan Edwards's moral thought and its British context (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), p. 82.

[12]WJE 6:337.

[13]WJE 6:337-8.

[14]WJE 2:274, 298, 258.

[15]WJE 8:550-1.

[16]WJE 13:279.

[17]WJE 13:330.

[18]WJE 13:279.

[19]Delattre, Beauty and sensibility, p. 24 (grifos do autor da citação).

[20]WJE 6:337.

[21]WJE 6:363-5.

[22]Delattre, Beauty and sensibility, p. 25 (grifos do autor da citação), p. 108.

[23]WJE 21:113, 144.

[24]Sang Hyun Lee, "Edwards and beauty", in: Gerald R. McDermott, org., Understanding Jonathan Edwards: an introduction to America's theologian (New York: Oxford University Press, 2009), p. 113-25, citando p. 113.

[25]WJE 6:332.

[26]WJE 6:334-5.

[27]Hadleigh Castle (1829), de John Turner, é um exemplo de desproporção romântica em uma paisagem.

[28]WJE 6:344.

[29]Kallay, “Alternative viewpoint”, p. 129.

[30]WJE 6:344.

[31]Delattre, Beauty and sensibility, p. 3.

[32]Para uma explicação mais detalhada a respeito da sensibilidade espiritual, veja Michael J. McClymond, Encounters with God: an approach to the theology of Jonathan Edwards (New York: Oxford University Press, 1998), p. 9-26.

[33]WJE 2:273-5.

[34]WJE 21:174.

[35]WJE 2:264-5.

[36]WJE 2:258.

[37]WJE 8:338.

[38]WJE 2:365.

[39]WJE 8:326-38.

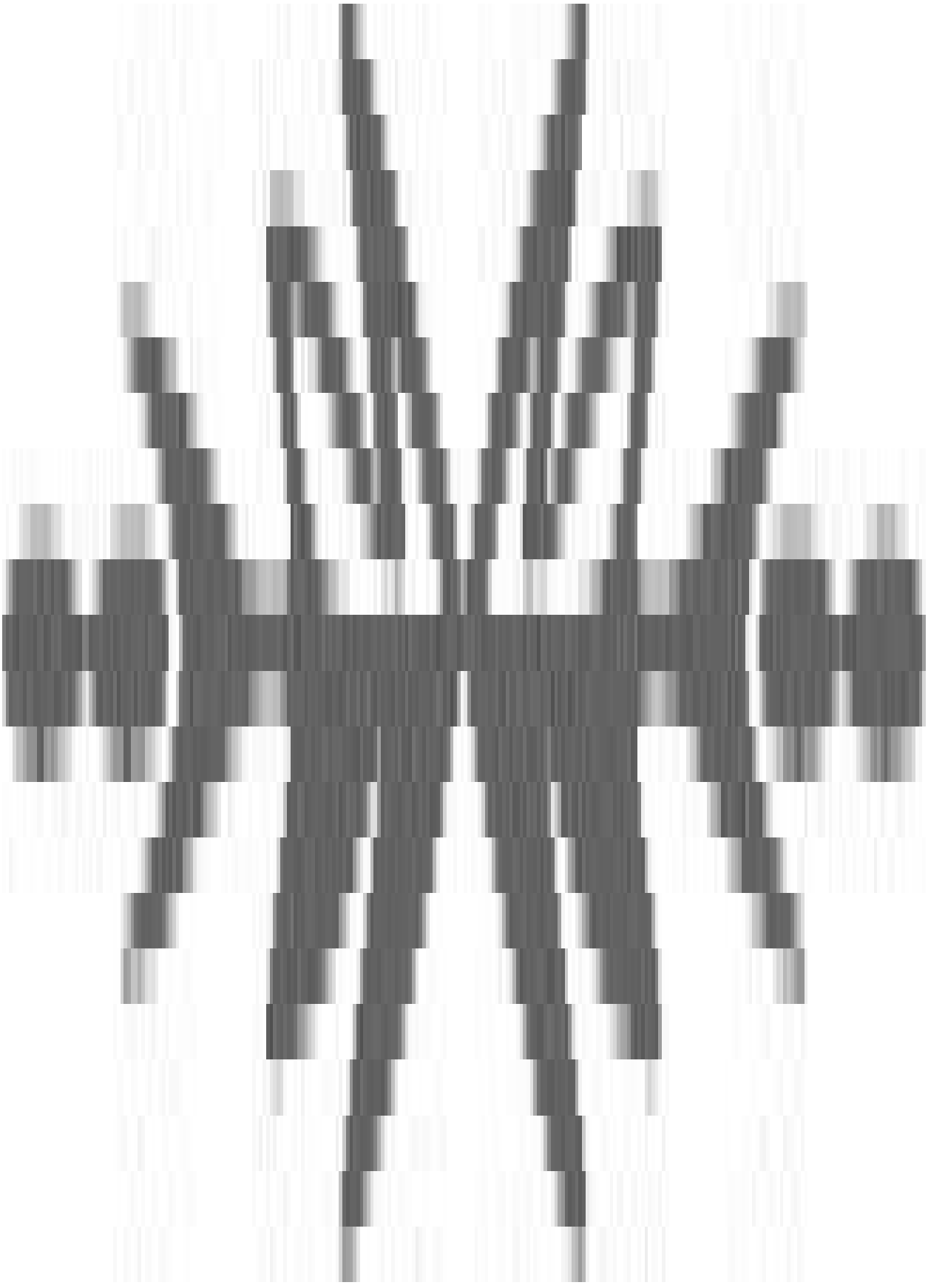
[40]WJE 6:365. “O consentimento do ser com o ser precisa ser algo que o ser perceptivo esteja disposto a fazer” (WJE 6:362).

[41]WJE 5:365.

[42]Krister Sairsingh, “Jonathan Edwards and the idea of divine glory: his foundational Trinitarianism and its ecclesial import”, tese de doutorado, Harvard University, 1986, p. 287; citado in: Mitchell, Jonathan Edwards on the

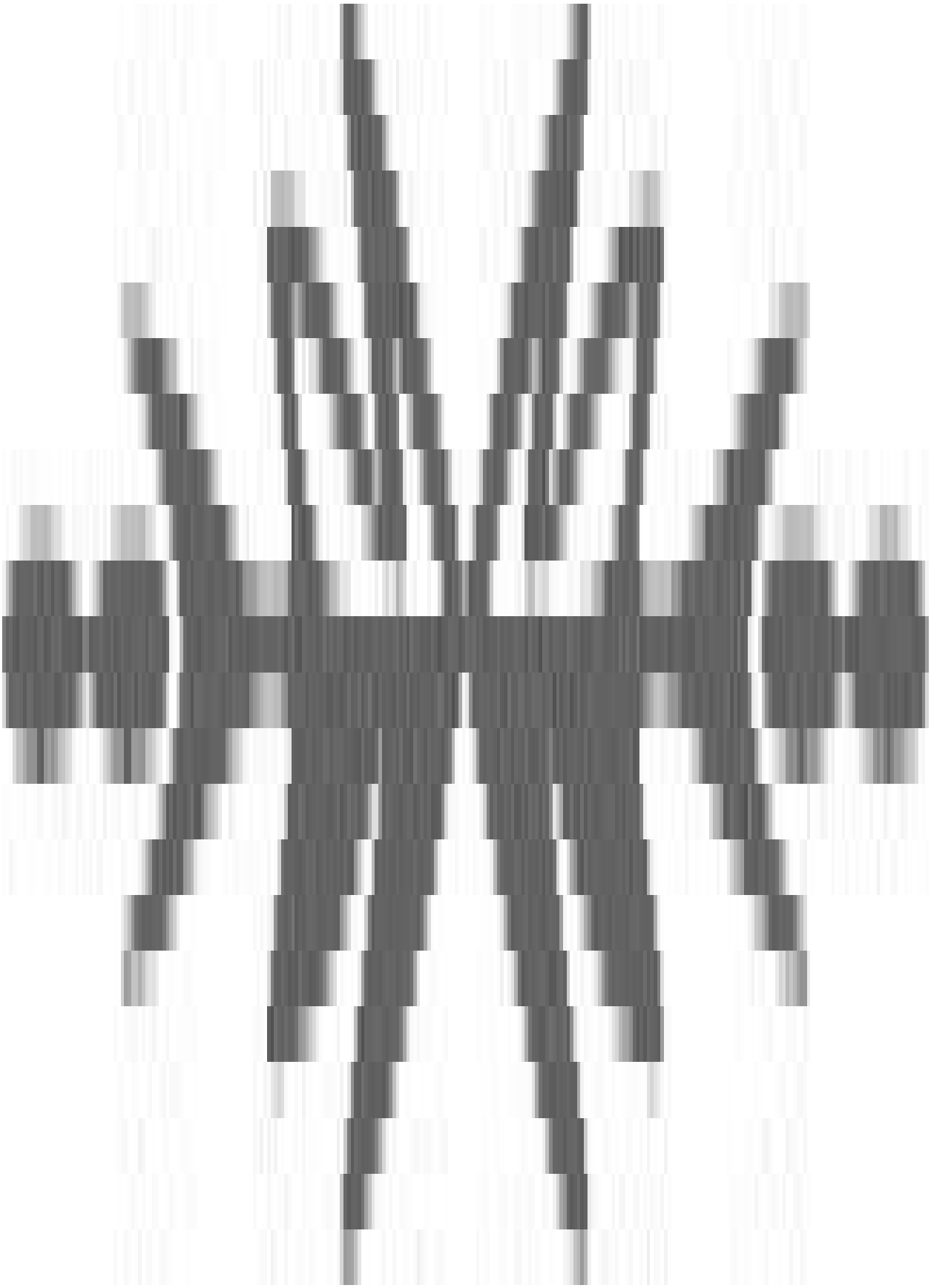
experience of beauty, p. 15.

[43]Conrad Cherry, Nature and religious imagination: from Edwards to Bushnell (Philadelphia: Fortress, 1980), p. 62.



7

Metafísica



Perry Miller, ao escrever a introdução do primeiro volume da edição de Works [Obras] de Edwards da Yale University Press, em 1957, referiu-se a Edwards como “o maior filósofo-teólogo jamais surgido no cenário americano”. [1] O intelectual e historiador Bruce Kuklick comentou que “a pedra fundamental na história da filosofia americana é Jonathan Edwards”. [2] Por mais de dois séculos, tem havido um reconhecimento geral da elevada estatura de Edwards como metafísico ou pensador filosófico. Contudo, as opiniões sobre a “filosofia” de Edwards variam bastante. Os filósofos do século 20 a interpretaram de maneiras consideravelmente diferentes (cap. 40). Até mesmo o elogio rasgado de Miller a Edwards foi ambíguo. Que termo — “filósofo” ou “teólogo” — melhor caracterizava Edwards? Ele era um filósofo que se envolveu com teologia, ou um teólogo que se ocupava ocasionalmente com a filosofia? Ou ele seria um inovador que, de algum modo, combinou as duas coisas? Além disso, quais das muitas ideias filosóficas ou argumentos filosóficos de Edwards eram mais fundamentais em seu pensamento? Havia alguma ideia basilar no pensamento de Edwards — ser, beleza, empirismo, idealismo, teocentrismo, causalidade divina etc. — que servisse para explicar tudo o mais? Uma rica literatura foi produzida para tratar dessas questões. [3]

Há um século, a questão dominante entre os estudiosos a respeito da filosofia de Edwards era em quais fontes intelectuais ele poderia ter se baseado para desenvolver seu idealismo ou imaterialismo. Surgiu um consenso de que Edwards não se inspirou nos escritos do famoso idealista britânico George Berkeley, mas chegou independentemente a conclusões semelhantes. Essa conclusão foi proposta por H. N. Gardiner em um ensaio de 1900 e mais tarde confirmada na análise de Wallace Anderson, na “Introdução do editor” aos Scientific and philosophical writings [Escritos filosóficos e científicos] (1980) de Edwards. O resultado dessa análise foi uma ênfase na independência e na originalidade de Edwards. Nem o idealismo de Edwards nem os outros aspectos principais de seu pensamento filosófico foram simplesmente copiados de outros textos. A mesma conclusão surgiu do paciente trabalho de Norman Fiering sobre as fontes intelectuais de Edwards.[4] Edwards baseou-se ecleticamente nos autores puritanos, nos Platonistas de Cambridge, nos metafísicos continentais e no empirismo de Locke, mas transmutou e reformulou praticamente todas as ideias que assimilou das fontes que leu. Portanto, seria enganador classificar Edwards como um seguidor desta ou daquela escola de pensamento do início da era moderna. A originalidade de Edwards pode ajudar a explicar o interesse que ele

tem despertado em filósofos dos mais diferentes tipos (cap. 40).

A caracterização de Edwards como um pensador metafísico

Fora o consenso sobre o idealismo de Edwards, tem havido muito debate sobre questões básicas de sua filosofia. Uma lista de A a Z de termos aplicados a Edwards incluiria: estético, atomista, calvinista, determinista, disposicional, dinâmico, empirista, idealista, imaterialista, lockeano, moderno, medieval, monístico, místico, neoplatônico, newtoniano, ocasionalista, panenteísta, panteísta, racionalista, relacional, sensacionalista, simbólico, teocêntrico, tipológico e unitário. É possível defender praticamente cada um desses termos. Perry Miller destacou o aspecto empirista e a dívida de Edwards para com John Locke, comentando que "a definição mais simples e precisa do pensamento de Edwards é que ele era o puritanismo reformulado na linguagem da psicologia empírica".[5] Norman Fiering contestou essa leitura de Edwards, observando suas afinidades com os Platonistas de Cambridge e com os pensadores continentais, especialmente os chamados "metafísicos teocêntricos" — Norris, More, Cudworth, Malebranche e Leibniz.[6]

Durante o final do século 20, vários intérpretes procuraram identificar um motivo fundamental que integra toda a reflexão metafísica e filosófica de Edwards.[7] Assim, Perry Miller enfatizou o empirismo de Edwards, ao passo que Douglas Elwood falou do "imediatidade" de Deus com todas as criaturas, Roland Delattre acentuou "beleza e sensibilidade", Sang Lee escreveu sobre a "ontologia disposicional" de Edwards e Stephen Daniel concentrou-se na "semiótica". No fim, nenhum deles conseguiu convencer os outros. A ênfase de Sang Lee na "disposição" ou "ontologia disposicional" talvez tenha tido a maior influência na formação de leituras recentes da filosofia ou teologia filosófica de Edwards. Contudo, durante a primeira década do novo milênio, Oliver Crisp, Stephen Holmes e Steven Studebaker manifestaram fortes reservas em relação à interpretação "disposicional" da obra de Edwards, proposta por Lee.[8] A diversidade de opiniões sobre a filosofia de Edwards deve servir de alerta contra uma dependência excessiva de qualquer linha de interpretação. Um dos melhores estudos recentes — La pensée de Jonathan Edwards [O pensamento de Jonathan Edwards] (1987; 2007, 2. ed.), de Miklos Vetö — apresenta um exame

minucioso do pensamento filosófico de Edwards, mas não o remete a um único princípio-raiz.

A partir da época de Martinho Lutero, os teólogos protestantes mostravam-se frequentemente ambíguos em relação ao valor da reflexão filosófica na esfera da teologia cristã. O próprio Lutero rejeitou a filosofia aristotélica dominante em sua época, declarando, no início de sua carreira teológica, que "todo o pensamento de Aristóteles está para a teologia como a escuridão para a luz".[9] Mais próximo do nosso tempo, Karl Barth, em uma de suas primeiras obras, Carta aos Romanos, falou de Deus como o "totalmente Outro" e, portanto, inexplicável em termos de categorias metafísicas comuns. Em sua Dogmática eclesiástica, Barth criticou o ensinamento católico-romano característico sobre analogia entis — a ideia de que todas as coisas existentes têm alguma analogia com o ser de Deus —, qualificando-o como "a invenção do Anticristo".[10] Na verdade, os escolásticos protestantes, como observamos anteriormente (cap. 3), estavam dispostos a adotar princípios filosóficos no raciocínio teológico, e pode-se até falar em "calvinistas tomistas" durante o século 17. No entanto, o fato de adotar a metafísica e a argumentação metafísica distinguiu Edwards do pensamento da Reforma (Lutero, Calvino), bem como da teologia neo-ortodoxa ou neorreformista do século 20 (Karl Barth). Isso o colocou mais perto de pensadores patrísticos e medievais, como Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino e Boaventura. Toda a estrutura do raciocínio de Edwards implicava uma analogia entis — um cosmo no qual Deus e as criaturas são, ao mesmo tempo, iguais e diferentes, de maneiras vitais (cap. 43). Essa característica levou os leitores a se referirem a ele como "medieval", embora também reconhecidamente "moderno".

Uma vez que cada coisa existente reflete seu Criador, o universo está repleto de sinais e vestígios da presença de Deus. Todo o corpo das reflexões metafísicas e tipológicas de Edwards apoiava-se em uma noção de continuidade entre Criador e Criação. Ao mesmo tempo, Edwards nunca fez concessões em sua afirmação da transcendência radical de Deus. Como Miklos Vetö sugere, foi a própria presença e a imediatidade de Deus com todas as coisas existentes que estabeleceram o Deus de Edwards como transcendente. No entanto, o inverso também era verdade. Como Deus era completamente transcendente, ele não existia apenas aqui ou ali, e poderia estar imediatamente presente para todas as criaturas, sem distinção. Paradoxalmente, Deus era imanente, em virtude de sua transcendência, e transcendente, em virtude de sua imanência.[11]

Tem-se debatido se os textos metafísicos de Edwards, especialmente as reflexões juvenis encontradas em “The mind” [A mente] (1723-1726), são relevantes para a interpretação das obras publicadas posteriores. Segundo uma linha de interpretação, “The mind” e os outros textos filosóficos dos primeiros anos apresentam um lampejo fugaz do que poderia ter sido produzido, caso Edwards tivesse escolhido ser filósofo, e não pastor. Desse ponto de vista, Edwards era um metafísico manqué, ou filósofo frustrado. Embora esse julgamento tenha alguma plausibilidade inicial, ele não explica as maneiras pelas quais a reflexão metafísica entrou nos trabalhos da maturidade de Edwards. Afeições religiosas, por exemplo, desenvolveu a ideia de que a graça divina na alma do convertido era equivalente à “nova ideia simples” de Locke. Original sin [Pecado original], ao defender a doutrina da criação contínua do mundo, reafirmou a posição definida nos primeiros textos metafísicos de Edwards. O fim para o qual Deus criou o mundo — escrito perto do fim da vida — argumenta que a glória de Deus poderia tanto não existir quanto não ser percebida por criaturas inteligentes. Edwards extraiu essa conclusão das premissas primeiramente formuladas em “The mind”.[12] Portanto, não parece que Edwards jamais tenha abandonado a metafísica. Alguns escritos posteriores — especialmente O fim para o qual Deus criou o mundo e The nature of true virtue [A natureza da verdadeira virtude] — estão entre as obras mais decididamente filosóficas que ele escreveu. Além disso, a ideia do filósofo frustrado baseia-se em uma leitura equivocada de seus textos, tanto os da juventude quanto os da maturidade. Havia um interesse teológico nos textos filosóficos juvenis de Edwards, e até mesmo em seus escritos técnicos e científicos. Ele frequentemente acrescentava um ou mais “corolários” nesses primeiros ensaios que abordavam a questão da relação de Deus com o mundo natural. Parece, então, que Edwards era um teólogo em floração, mesmo em seu período mais antigo, e que a distância entre o pensador jovem e o maduro não deveria ser exageradamente enfatizada.

Se há um tema único que reúne as muitas linhas de pensamento díspares encontradas nos escritos metafísicos e científicos de Edwards, pode muito bem ser o teocentrismo. Para Edwards, Deus era a medida de todas as coisas. Ele escreveu que “Deus é o ser primordial e original, o primeiro e o último, o padrão de tudo, e constitui a soma de toda a perfeição”.[13] Em outra passagem, Edwards escreveu que “Deus é, e não há nenhum outro”.[14] Douglas Elwood comentou que “ele era um homem de uma ideia só, e essa única ideia era Deus”.[15] Como a existência de Deus era a única existência plenamente realizada, todo o restante parecia sombrio em comparação. O teocentrismo de Edwards o colocou em desacordo com as correntes intelectuais de sua época. Ao longo do século 18,

pensadores iluministas alegravam-se em sua crescente compreensão do universo material, mas mostravam muito menos interesse em Deus e em realidades espirituais. Edwards inverteu o jogo das filosofias terrenas. Para ele, a existência de Deus era axiomática, enquanto a das criaturas era problemática.

A rejeição ao materialismo estava entrelaçada com a insistência de Edwards na prioridade metafísica de Deus. Edwards considerava perniciosa a teoria de Thomas Hobbes de que toda substância era material. O materialismo solapava o ensino cristão, lançando dúvidas sobre a realidade da alma, dos anjos e demônios, do céu e do inferno, e, claro, do próprio Deus. Edwards provavelmente tomou conhecimento das ideias de Hobbes ao vê-las analisadas nas obras de Henry More. Uma possível resposta ao materialismo de Hobbes talvez tenha sido Edwards admitir que a matéria efetivamente era substância, mas não a única substância. De forma similar, a filosofia de Descartes dividiu o mundo no reino da matéria ou "coisa extensa" (res extensa), distinta da alma ou "coisa pensante" (res cogitans). No entanto, esse ponto de vista dualista era pouco melhor do que o materialismo, uma vez que ampliava consideravelmente o escopo do sistema mecanicista e procurava explicar todo o comportamento animal e todas as formas de atividade humana, exceto algumas, no que diz respeito a princípios naturalistas.[16] Edwards respondeu ao materialismo de uma forma mais radical. Ele apresentou uma antítese vigorosa ao materialismo: nenhuma matéria era propriamente substância, as realidades espirituais eram mais substanciais do que os corpos, e Deus era a única substância verdadeira ou ser autossubsistente.

Como Vetö observou, Edwards apresentou três caminhos até Deus em suas reflexões metafísicas e científicas. Um deles era o caminho físico, reduzindo todos os corpos materiais à resistência, e a resistência em si a um exercício imediato do poder de Deus em todo o denominado universo material. Uma segunda via era lógica, e seu argumento partia da impossibilidade de qualquer disjunção entre o ser e o nada para a realidade do ser como necessariamente existente. Uma terceira abordagem começava com a suposição idealista de que todas as coisas existentes devem ser conhecidas como existentes, e que o fundamento de toda a existência são as ideias das coisas como elas existem na mente de Deus.[17] A análise seguinte traçará essas três linhas de pensamento em Edwards e, em seguida, apresentará algumas reflexões conclusivas sobre o conceito de Deus em Edwards.

O caminho físico para Deus — atomismo e filosofia natural

Em seus primeiros anos, Jonathan Edwards foi um defensor entusiasta da nova física de Isaac Newton, que estava apenas começando a causar impacto na Nova Inglaterra durante o início do século 18. Segundo o ponto de vista atomista, todos os fenômenos da natureza podem ser explicados no que diz respeito aos tamanhos, formas e movimentos de partículas elementares e das leis que as regem. A filosofia natural do atomismo era governada por leis e era até determinista, pois sugeria que todos os átomos do universo se comportavam de acordo com regras fixas. Mesmo uma pequena alteração nos movimentos e combinações dos átomos poderia resultar em uma grande mudança no desenvolvimento futuro do universo. À primeira vista, a filosofia atômica parecia hostil à crença em Deus. Parecia carregar a implicação de que os seres humanos vivem em um universo fechado de causa e efeito materialistas e mecânicos. O que é notável sobre Edwards é que seu compromisso com o atomismo andou lado a lado com uma afirmação do papel desempenhado por Deus, minuto a minuto, no universo. Como Avihu Zakai observou, ele "se apropriou da doutrina atômica [...], mas a cristianizou", ligando-a explicitamente à existência e à atividade de Deus.[18]

O ensaio "Of atoms" [Dos átomos] (c. 1721), um dos primeiros escritos de Edwards, interpretava corpos físicos no que diz respeito a sua solidez, e a solidez como uma resistência à divisão ou deslocamento.[19] A existência de qualquer corpo implicava determinada resistência em determinado tempo e lugar. No entanto, como Edwards observou, não se podia simplesmente afirmar que a matéria é autossubsistente — como Hobbes parecia fazer —, pois o poder ou a maneira de resistir da matéria precisava residir em alguma causa além dela mesma. Edwards concluiu que "nenhuma matéria é, no sentido próprio, matéria" e que a solidez ou resistência decorria "do exercício imediato do poder de Deus". Isso levou à conclusão de que a solidez não era "nada mais do que a Deidade agindo dessa maneira particular naquelas partes do espaço em que considera conveniente". Assim, a "própria substância do corpo em si" não deve ser "senão o poder divino, ou a constante aplicação dele".[20] Essa linha de argumentação derrubava a alegação de John Locke de que há uma substância ou substrato desconhecido que sustenta a solidez e as outras qualidades percebidas nas entidades físicas. Locke distinguiu entre "qualidades primárias", que residiam nos próprios corpos (e.g. extensão no espaço) e "qualidades secundárias" (e.g.,

cores), que eram uma função da percepção, e não dos próprios corpos. Edwards, porém, rejeitou essa concepção. Como a essência dos corpos — solidez ou resistência — era um modo de atividade de Deus, o mesmo se aplicava a todas as denominadas qualidades primárias e secundárias. Ele concluiu que "se a solidez não é assim [i.e., uma propriedade inerente dos corpos], as outras propriedades do corpo, que dependem dela, também não o são [...] De modo que não há nem substância real nem propriedade pertencente aos corpos; mas tudo que é real está imediatamente no primeiro ser [i.e., Deus]".[21]

Em todos os seus escritos, Edwards defendeu a ideia de que Deus constantemente sustenta o universo físico. Algumas vezes, ele afirmava isso de maneiras incomuns, como quando escreveu: "O mero esforço de um novo pensamento é uma prova segura de Deus. Pois certamente há algo que imediatamente produz e sustenta esse pensamento; aqui está uma coisa nova, e há a necessidade de uma causa".[22] Em várias passagens, Edwards mostrou uma tendência para o ocasionalismo, ou a ideia de que todos os acontecimentos são efeitos da agência de Deus e que as criaturas não são propriamente capazes de produzir efeitos umas sobre as outras. Segundo a interpretação bíblica de Edwards, "é [mais] condizente com as Escrituras supor que a Criação seja realizada de novo a cada momento".[23] A apresentação do poder criativo de Deus feita por Edwards em Original sin sugeria que nenhuma coisa criada poderia ser uma causa de sua própria existência de momento a momento: "O fato de Deus sustentar a existência criada, ou causar sua existência, é completamente equivalente a uma produção direta a partir do nada, a cada momento, porque sua existência neste momento não procede só parcialmente de Deus, mas totalmente dele; e não, em qualquer parte ou grau, de sua existência anterior".[24]

Na anotação 629 das Miscellanies, Edwards mostrou a duplicidade de sua compreensão da causalidade divina. De um lado, afirmou que "coisas naturais [...] no rigor metafísico, não são as causas adequadas dos efeitos, mas apenas ocasiões". No entanto, fez uma ressalva imediata a esse ponto quando acrescentou que "Deus produz todos os efeitos; mas, ainda assim, associa acontecimentos naturais [...] a regras fixas, determinadas e imutáveis, que são denominadas leis da natureza".[25] Fica claro que Edwards não repudiou a chamada causalidade secundária em favor da causalidade primária ou da ação divina. Não era como se Deus tivesse engolido o reino das causas provenientes da Criação e deixado para trás nada além de Deus. Nesse caso, poderia ser apropriado aplicar o epíteto "panteísta" a Edwards — uma afirmação feita pelo crítico calvinista conservador Charles Hodge.[26] No entanto, Edwards defendeu a

integridade da ordem natural criada, afirmando que Deus tem maneiras regulares de agir ou “regras [...] fixas e determinadas” e que estas são apropriadamente chamadas de leis da natureza. A nota 1263 das Miscellanies retratou os milagres como o modo extraordinário de atuação de Deus, e os acontecimentos cotidianos do mundo natural como o modo ordinário de atuação de Deus. Para ele, tanto a queda de uma folha de uma árvore quanto a ressurreição de Jesus dentre os mortos faziam parte de um único continuum ininterrupto da ação divina.[27] Porém, há uma diferença. A vida cotidiana incluía inúmeros acontecimentos retratados pelas leis gerais — e.g., a gravitação newtoniana ao descrever um objeto em queda. Os acontecimentos extraordinários da história redentora foram ocorrências singulares, incomparáveis e sem precedentes, decorrentes da vontade imediata de Deus e, portanto, não seguiram leis gerais que a mente humana pudesse descobrir ou compreender.[28]

Uma questão que não foi resolvida nos primeiros escritos científicos de Edwards dizia respeito à posição do Espírito (i.e., o Espírito de Deus) em comparação com o espírito (i.e., o espírito humano ou angélico), e desses dois em contraste e comparação com corpos materiais. Se a essência da matéria consistia em resistência inercial a ser movida, então qual era a essência do espírito? Como veremos adiante, na análise do idealismo, Edwards atribuía certo grau de independência à alma ou ao espírito humano. Ela era mais semelhante à mente de Deus, contendo as ideias de todas as coisas criadas, do que à matéria bruta, inerte e não pensante. Contudo, o espírito humano, não menos que o corpo, dependia de Deus para sua existência contínua.

O caminho lógico para Deus — o Ser como necessário

Seguindo uma antiga tradição na filosofia cristã, Edwards entendia Deus como o grande “EU SOU”, ou como “Ser em geral”. Ainda que os primeiros puritanos não tivessem discordado de Edwards nesse ponto, eles geralmente não baseavam muito de sua reflexão teológica nessa equiparação de Deus com o Ser. No entanto, desde a época em que compôs “Of Being” [Do Ser], um de seus primeiros ensaios, Edwards considerou Deus um Ser necessário, infinito, onipresente, abrangente e todo-inclusivo. Ele falou de Deus como ens entium (“o Ser dos seres”) e declarou que “com rigor e propriedade metafísica, ele é, e não

há outro". Ou ainda, "Deus e a existência real são a mesma coisa".[29] Nesse aspecto de seu pensamento, Edwards afastou-se da filosofia de John Locke, que afirmava ser inútil "deixar nossos pensamentos vagarem no vasto oceano do Ser".[30] Esse elemento especulativo em Edwards o separava da postura prática de Locke e de outros empiristas britânicos e o alinhava com pensadores continentais como Malebranche e Leibniz, bem como com os Platonistas de Cambridge.

Edwards começou sua reflexão sobre o ser com a observação de que a mente humana não pode conceber a total não-existência — um estado de completo nada: "Não haver absolutamente nada é totalmente impossível. [...] Na verdade, não podemos insinuar outra coisa com a palavra 'nada' senão um estado de absoluta contradição".[31] O que é inconcebível em princípio à mente humana, raciocinava ele, precisa ser efetivamente impossível. A tentativa de conceber o nada era como o esforço de desenhar um círculo quadrado. Tentar pensar o impensável mostrava a inerente contradição envolvida. Assim, Edwards concluiu que o ser necessariamente precisa existir. O argumento ontológico de Edwards — se alguém quiser chamá-lo assim — era uma prova indireta que procurava estabelecer a necessidade do ser a partir da impossibilidade de conceber o nada ou o não ser. O ser, argumentou ele, é efetivamente a mais elevada de todas as categorias e, portanto, não pode propriamente ser colocada em distinção e em contradição com qualquer outra coisa. Ser é uma categoria necessária.

Em "Of Being" [Do Ser], Edwards passou da afirmação de que algum ser necessariamente precisa existir para a afirmação de que o ser, como tal, precisa existir necessariamente — reconhecidamente uma afirmação diferente. Os escritos da juventude revelam uma mente transbordante de um senso de suas próprias capacidades recém-descobertas, e talvez por essa razão os argumentos às vezes dão saltos, sem fornecer os passos intermediários. Se Edwards tivesse escrito "Of Being " na maturidade, talvez oferecesse uma argumentação mais forte. Contudo, o ensaio da juventude, apesar de suas falhas, dá testemunho da intuição fundamental de Edwards de que toda a realidade está alicerçada na realidade de um ser necessário: "Deus é um ser necessário, porque é uma contradição supor que ele não exista. Nenhum ser é necessário senão aquele cuja nulidade é uma contradição".[32] Em uma passagem surpreendente, Edwards refere-se ao "espaço" como um ser necessário. Ele afirmou que "o espaço é esse ser necessário, eterno, infinito e onipresente".[33] Nesse ponto, Edwards seguiu Henry More, que ele havia lido e que havia proposto previamente essa linha de raciocínio. Posteriormente, abandonou essa antiga identificação do espaço com

Deus, ou de Deus com o espaço.

Na anotação 135 das Miscellanies, Edwards afirmou que a única diferença entre Deus e os espíritos criados é sua magnitude: “Muitos têm concepções erradas acerca da diferença entre a natureza da Divindade e os espíritos criados. A diferença não é contrariedade, mas o que naturalmente resulta da grandeza dele [Deus] e nada mais [...] De modo que, supondo que as faculdades de um espírito criado pudessem ser ampliadas infinitamente, teríamos a Divindade para todos os efeitos”.[34] Edwards associou a grandeza de Deus com a amplidão do espaço e com o ser de Deus como “inclusivo” de todas as outras existências. Embora o ser de Deus fosse infinito e ilimitado, cada criatura podia ser colocada em uma escala, junto com todos as outras, como parte de uma cadeia de ser. “Um arcanjo”, diz ele, “deve supostamente ter mais existência [...] que um verme ou uma pulga”.[35] Em seus tratados O fim para o qual Deus criou o mundo e True virtue [A natureza da verdadeira virtude], Edwards escreveu que cada coisa criada tinha um “grau de existência”, dependendo do tipo de coisa que fosse, e um “grau de excelência”, segundo o qual se estabelecia sua posição em relação a todas as outras entidades de sua classe. O resultado dessa linha de raciocínio era um cálculo de valor, segundo o qual Deus, e efetivamente todos os seres morais, eram obrigados a dar a cada criatura o respeito e a consideração a ela devidos, de acordo com seu nível de “existência” e “excelência”. O fim para o qual Deus criou o mundo desenvolveu esse argumento da supremacia de Deus recorrendo a essa noção de graus de “existência” e “excelência” (cap. 14).

O caminho epistemológico para Deus — idealismo ou imaterialismo

Um terceiro caminho que Edwards tomou para deduzir a existência de Deus a partir da realidade do mundo encontra-se na esfera da mente e das ideias. Não só o conceito de matéria e o conceito de ser, mas um entendimento apropriado do funcionamento da mente indicava que havia algum tipo de Mente suprema que compreendia todas as coisas. O título escolhido por Edwards, “The mind” [A mente] mostrava a importância que ele atribuía às suas reflexões acerca de ideias e mentes. O ensaio “Of Being” [Do Ser] trazia a seguinte afirmação: “Como incomoda a mente pensar que algo exista desde a eternidade e, ao mesmo tempo, nada esteja consciente disso”.[36] Isso não significava que o mundo estivesse

“confinado dentro do crânio dele [i.e., do homem]”. Mas significava que o mundo material só existia à medida que era conhecido e percebido. Nesse ponto, Edwards fez uma distinção entre corpos criados e espíritos criados. O “universo material”, escreveu ele, é “absolutamente dependente da concepção da mente para sua existência, e não existe como os espíritos existem, pois a existência deles não consiste na concepção de outras mentes, nem dela depende”.[37] Espíritos criados, embora ainda dependentes de Deus, eram mais semelhantes a Deus do que meros corpos, porque espíritos eram capazes, até certo ponto, de conhecer Deus, o universo físico, a si mesmos e uns aos outros.

Ao tentar encontrar a base ou razão suprema de toda a realidade, Edwards lançou mão da Mente que permeia tudo e é toda-inclusiva, a qual identificou com Deus — a causa da solidez e da resistência dos corpos físicos e o ser necessário implicitamente exigido por todas as coisas existentes. Na argumentação de Edwards, as três linhas de raciocínio — a partir dos corpos, do ser e da mente — convergiam para seu conceito de Deus. A “substância” ou substrato subjacente a toda a realidade era Deus, ou antes o conhecimento de Deus acerca de todas as coisas: “Deus é, por assim dizer, a única substância, ou melhor, a perfeição e a firmeza de seu conhecimento, sabedoria, poder e vontade”.[38] Ao falar de Deus como a única substância, Edwards não tinha em mente algum tipo de substância divina estática da qual realidades finitas eram modificações — uma filosofia como a de Baruch Espinoza. Em vez disso, concebia Deus como uma fonte incessantemente ativa, embora inerentemente estável, de realidade finita. Ele desenvolveu esse ponto em uma frase notável, longa e ininterrupta, contida em “The mind” [A mente]: “E, na verdade, o segredo está aqui: que o que verdadeiramente é a substância de todos os corpos é a ideia infinitamente exata e precisa, e perfeitamente estável, na mente de Deus, junto com sua vontade estável de que esta seja paulatinamente comunicada a nós e a outras mentes, segundo certos métodos e leis estabelecidos, fixos e exatos: ou, em outras palavras, a infinitamente exata e precisa ideia divina, junto com uma correspondente, perfeitamente exata, precisa e estável vontade com respeito a comunicações correspondentes a mentes criadas e os efeitos sobre essas mentes”.[39] Somente Edwards tentaria dizer tanto em uma única frase!

Esse idealismo teocêntrico diferia consideravelmente do idealismo antropocêntrico de pensadores alemães como Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte e Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Sem uma robusta concepção de Deus, a batalha entre materialismo e idealismo é como um cabo de guerra entre dois grupos antagonistas. Os materialistas procuram arrastar a mente para a esfera do

corpo, enquanto os idealistas tentam puxar o corpo para a esfera da mente. O resultado muito provavelmente será inconclusivo. Porém, a filosofia teocêntrica de Edwards conseguiu evitar essa escolha entre duas antíteses. Ao desdobrar seu raciocínio, ele não partiu nem do lado da mente humana nem do lado do corpo humano. Em vez disso, seu ponto de partida foi a realidade prévia de Deus. Ao usar essa abordagem, a consciência não precisou ser reduzida ao nível de entidades materiais. Nem o mundo material foi dissolvido em uma névoa de meras aparências. A mente humana, Edwards percebeu, não era ontologicamente suficiente para sustentar o cosmo. Precisava haver um alicerce mais firme. A mente divina, em sua infinitude, conhecia todas as coisas em todo o tempo e em todas as suas especificidades e profundidade. De um ponto de vista teocêntrico, alguém poderia perguntar: Que alicerce mais firme para a realidade poderia haver senão as ideias de todas as coisas na mente de Deus? Nesse aspecto de sua filosofia, Edwards involuntariamente seguiu o precedente de pensadores patrísticos e medievais. Muito antes, Agostinho havia modificado a teoria das ideias de Platão ao propor que a Mente divina continha as ideias de todas as coisas, enquanto Tomás de Aquino, posteriormente, atribuiu eficácia ao conhecimento de Deus: "O conhecimento de Deus é a causa das coisas".[40]

Uma vez que se entenda a centralidade de Deus no pensamento de Edwards, é possível compreender como ele conseguiu combinar empirismo com idealismo. Em poucas palavras, sua ênfase na anterioridade da Mente divina permitiu-lhe harmonizar o princípio empirista de que não há nada na mente que não tenha estado primeiro nos sentidos com o princípio idealista de que os objetos da experiência sensorial são objetos ideais. Edwards expressou sua concordância com o empirismo de Locke da seguinte maneira: "Todos os atos da mente provêm de sensação; todas as ideias aí se originam, e jamais pode haver qualquer ideia, pensamento ou ato da mente, a menos que ela receba primeiro algumas ideias provenientes da sensação".[41] A experiência sensorial, portanto, tem um caráter autoevidente. O que sabemos por meio de nossos sentidos — como no conhecido exemplo de Edwards de que o mel é doce — sabemos imediatamente, e não como resultado de raciocínio dedutivo ou indutivo. "Coisas que sabemos por sensação imediata, sabemos intuitivamente, e elas são verdades autoevidentes, como: a grama é verde, o sol brilha, o mel é doce".[42]

Para Wallace Anderson, o pensamento de Edwards é mais bem caracterizado como imaterialista do que como idealista. Seu objetivo não era priorizar a mente humana em relação ao corpo físico — o principal alvo da maioria das teorias idealistas. Em vez disso, sua intenção era estabelecer que mentes humanas e

corpos físicos eram completamente dependentes de Deus para sua existência em cada momento. A Mente divina sustentava toda a realidade e não havia absolutamente "matéria" alguma, se esse termo se referia a uma realidade autossubsistente que se mantivesse de forma independente de Deus. O imaterialismo de Edwards tinha raízes teológicas. Para ele, até mesmo a glória de Deus era como se não existisse, se não tivesse manifestação na consciência: "Porque a bondade não tem existência senão em relação à percepção".[43] Anderson explicou que, logo cedo na vida, Edwards "estava convencido de que o elemento primordial e essencial na religião consiste em cognição — uma consciência e um conhecimento singulares de Deus" e que "ele estava convicto de que a religião, entendida nesse sentido, é o verdadeiro propósito de toda a Criação".[44] O conhecimento de Deus era o elemento mais "valioso" da Criação — o alvo, por assim dizer, que orientou a intenção de Deus ao criar um mundo (cap. 14).[45] O idealismo era simplesmente uma extensão da convicção teológica de Edwards de que a glória de Deus, para ser verdadeiramente gloriosa, precisa reverberar no coração e na mente de suas criaturas. Ele generalizou esse ponto no princípio abrangente de que "nada tem qualquer existência em lugar algum senão na consciência".[46]

Para concluir, devemos observar que o raciocínio metafísico de Edwards nunca esteve dissociado de suas convicções e conceitos teológicos. Seu Deus nunca foi abstrato; sempre foi o poderoso "EU SOU" que falou no trovão e realizou atos portentosos. Robert Jenson observou que "a livre especulação metafísica de Edwards é precisamente sua maneira de 'enxergar' a beleza de Deus".[47] Para Edwards, o raciocínio filosófico era um meio de declarar a grandeza e a glória transcendentes de Deus.

---

[1]WJE 1:viii.

[2]Bruce Kuklick, "Jonathan Edwards and American philosophy", in: Nathan O. Hatch; Harry S. Stout, orgs., Jonathan Edwards and the American experience (New York: Oxford University Press, 1986), p. 246.

[3]Entre os autores que recentemente deram contribuições ao entendimento da filosofia de Edwards estão: Wallace E. Anderson, "Introdução do editor", in: WJE 6:1-143; Jonathan Chai, Jonathan Edwards and the limits of Enlightenment philosophy (New York: Oxford University Press, 1998); Oliver Crisp, "Jonathan Edwards on the divine nature", Journal of Reformed Theology 3 (2009): 175-

201; Stephen H. Daniel, “Edwards as philosopher”, in: Stephen Stein, org., The Cambridge companion to Jonathan Edwards (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 162-79, e The philosophy of Jonathan Edwards: a study in divine semiotics (Bloomington: Indiana University Press, 1994); Roland Delattre, Beauty and sensibility in the thought of Jonathan Edwards (New Haven: Yale University Press, 1968); Douglas Elwood, The philosophical theology of Jonathan Edwards (New York: Columbia University Press, 1960); Paul Helm; Oliver D. Crisp, orgs., Jonathan Edwards: philosophical theologian (Aldershot: Ashgate, 2003); Sang Hyun Lee, The philosophical theology of Jonathan Edwards (Princeton: Princeton University Press, 1988); Michael J. McClymond, Encounters with God: an approach to the theology of Jonathan Edwards (New York: Oxford University Press, 1998), p. 27-36; Richard R. Niebuhr, “Being and consent”, in: Sang Hyun Lee, org., The Princeton companion to Jonathan Edwards (Princeton: Princeton University Press, 2005), p. 34-43; Miklos Vetö, “Edwards and philosophy”, in: Gerald R. McDermott, org., Understanding Jonathan Edwards: an introduction to America’s theologian (New York: Oxford University Press, 2009), p. 151-70, e La pensée de Jonathan Edwards (Paris: Les Éditions du Cerf, 1987), esp. p. 42-65 (2. ed., Paris: L’Harmattan, 2007); e Avihu Zakai, “The age of Enlightenment”, in: Stephen Stein, org., The Cambridge companion to Jonathan Edwards (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 80-99. Há uma recém-lançada tradução para o inglês da segunda edição expandida (2007) da grande obra de Vetö sobre Edwards, com o título: The thought of Jonathan Edwards, tradução para o inglês de Philip Choniere-Shields (Eugene: Wipf & Stock, 2021).

[4]Veja Norman Fiering, Jonathan Edwards’ moral thought and its British context (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981); e Fiering, “The rationalist foundations of Jonathan Edwards’ metaphysics”, in: Nathan O. Hatch; Harry S. Stout, orgs., Jonathan Edwards and the American experience (New York: Oxford University Press, 1988), p. 73-101.

[5]Miller, Jonathan Edwards, p. 62.

[6]Fiering, “Rationalist foundations of Jonathan Edwards’ metaphysics”, p. 73-101.

[7]O termo “motivo fundamental” vem de Anders Nygren, que o define como “a ideia básica ou a força motriz da religião em foco, ou o quer que seja que lhe conceda seu caráter como um todo” (Agape and eros, ed. rev.; Philadelphia:

Westminster, 1953), p. 35.

[8]Para um relato detalhado desse complexo debate, veja Michael J. McClymond, “Hearing the symphony: a critique of some critics of Sang Lee’s and Amy Pauw’s accounts of Jonathan Edwards’ God”, in: Don Schweitzer, org., Jonathan Edwards as contemporary: essays in honor of Sang Hyun Lee (New York: Peter Lang, 2010), p. 67-92.

[9]H. T. Lehmann; J. Grimm, orgs., Luther’s works, 55 volumes (Philadelphia: Fortress, 1957), 31:112-3.

[10]Karl Barth, Church dogmatics, vol. 1, parte 1, tradução para o inglês de G. T. Thomson (Edinburgh: T&T Clark, 1936), p. x [publicado em português por Fonte Editorial sob o título Dogmática eclesiástica]..

[11]Vetö discorre sobre a continuidade e a descontinuidade paradoxal entre o Deus de Edwards e o mundo: “Edwards paraît professer une continuité d’être entre Dieu et la création mais cette continuité résulte paradoxalement d’une différence extrême. C’est précisément parce que la créature est néant et vanité en elle-même, qu’elle apparaît comme effacée devant Dieu et en continuité ininterrompue avec Lui” [Edwards parece defender uma continuidade entre Deus e a Criação, mas essa continuidade resulta paradoxalmente de uma diferença extrema. É justamente porque a criatura é o nada e a vaidade em si mesma que ela aparece como que apagada diante de Deus e em continuidade ininterrupta com Ele”] (La pensée de Jonathan Edwards, p. 49).

[12]WJE 2:205; WJE 3:402; WJE 8:430-3.

[13]WJE 6:363.

[14]WJE 6:345. Deve-se observar que a frase de Edwards — que pareceu panteísta a alguns leitores — vem diretamente da Bíblia, especialmente do livro de Isaías, e.g.: “Eu sou o Senhor [...] além de mim não há outro” (Is 45.5,6; cf. 45.14,18,21,22; AV).

[15]Elwood, Philosophical theology, p. 11.

[16]Anderson, “Introdução do editor”, WJE 6:54, 56, 59.

[17]Vetö, La pensée de Jonathan Edwards, p. 48.

[18]Zakai, “The age of Enlightenment”, p. 87.

[19]“Of atoms”, in: WJE 6:208-18.

[20]WJE 6:235, 215, 350-1.

[21]WJE 6:238. Veja Daniel, “Edwards as philosopher”, p. 166-7.

[22]WJE 13:373.

[23]WJE 13:418.

[24]WJE 3:402 (grifo do autor da citação). Veja tb. WJE 13:210, 288.

[25]WJE 18:157.

[26]Após analisar o entendimento de Edwards a respeito da causalidade divina e sua negação de que as criaturas sejam “substâncias”, Charles Hodge escreveu: “Essa doutrina, portanto, em suas consequências, é essencialmente panteísta” (Systematic theology, 3 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1986, reimpr.; 2:220 [publicado em português por Hagnos sob o título Teologia sistemática].

[27]WJE 23:201-12.

[28]Para um comentário mais aprofundado sobre a importância de Miscellanies [Miscelâneas] 1263, veja McClymond, Encounters with God, p. 109-11.

[29]WJE 6:238, 364, 345. Sobre Deus como Ser em geral, veja tb. WJE 6:345, 363; WJE 8:461, 621; WJE 13:213.

[30]John Locke, An essay concerning human understanding, Livro 1, Capítulo 1, Seção 7 [publicado em português por Martins Fonte sob o título Ensaio sobre o entendimento humano].

[31]WJE 6:202.

[32]WJE 13:213.

[33]WJE 6:203.

[34]WJE 13:295.

[35]WJE 8:546, nota 6.

[36]WJE 6:203.

[37]WJE 6:368.

[38]WJE 6:398.

[39]WJE 6:344.

[40]Thomas Aquinas, Summa Theologica, 1a, q.14, a.8 [publicado em português por Ecclesiae sob o título Suma Teológica].

[41]WJE 6:390.

[42]WJE 6:346; cf. WJE 6:369.

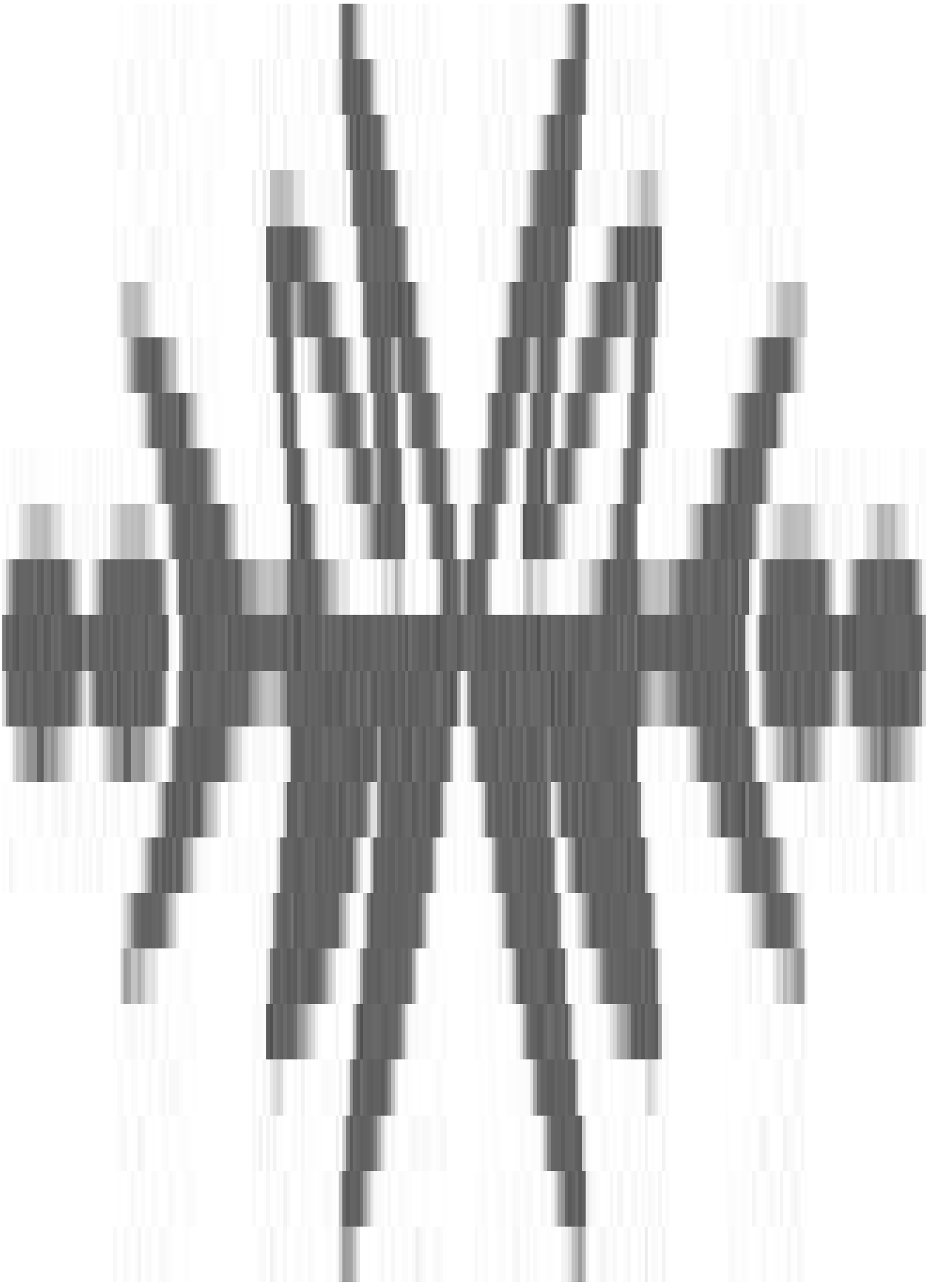
[43]WJE 18:395.

[44]Anderson, “Introdução do editor”, in: WJE 6:78-9.

[45]WJE 8:432.

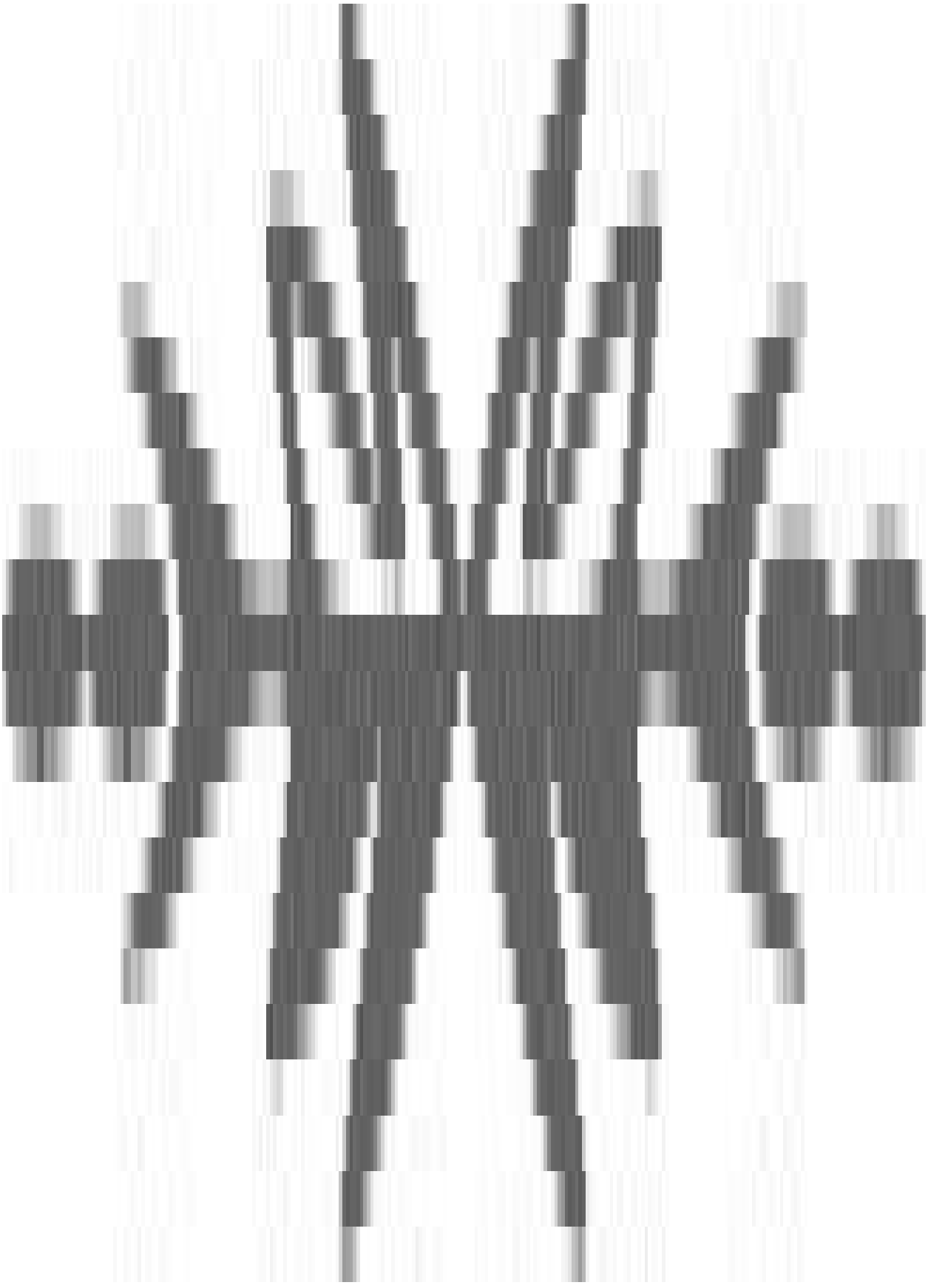
[46]WJE 6:204.

[47]Robert W. Jenson, America’s theologian: a recommendation of Jonathan Edwards (New York: Oxford University Press, 1988), p. 22.



8

Tipologia: Escrituras, natureza e toda a realidade



Jonathan Edwards fez amplo uso da antiga tradição cristã da tipologia para interpretar os prenúncios (tipos) veterotestamentários dos cumprimentos do Novo Testamento (“antítipos”). Mas ele expandiu o uso tradicional de modo a enxergar todo o “sistema da natureza” como a “voz de Deus para criaturas inteligentes”, proclamando as glórias de Cristo e a sua redenção. [1] Nenhuma parte do mundo natural ficava de fora: “Creio que todo o universo, céu e terra, ar e mares e a constituição divina e história das Escrituras Sagradas sejam plenas de imagens de coisas divinas, tão plenas quanto uma língua é plena de palavras”. [2] Em uma forma de pensar que remete a Platão, Edwards considerava que tudo na natureza apontava para algo em um mundo além da natureza, e o segundo mundo era mais real do que o primeiro: “Toda a criação exterior, que não é senão a sombra de seres, é feita para representar coisas espirituais”. [3]

Mas, para Edwards não eram só as Escrituras e o mundo natural que apontavam para a história da redenção. Toda a história — não apenas o que é chamado de história bíblica — é também “significação, assinalando a presença de algo mais”. Cada coisa na natureza e na história só pode ser entendida como o sinal da outra para a qual aponta. Filosoficamente, portanto, todo ser é comunicativo. Segundo Stephen H. Daniel, para Edwards, comunicação é a condição para a possibilidade do ser (criado), e não sua consequência. Isto é, coisas são palavras e a Criação é um livro esperando para ser lido. Teologicamente, isso significa que seres dão glória a Deus porque expressam Deus. Graça é, portanto, a compreensão do ser como essencialmente comunicativo, e pecado é a negação de significado que ocorre quando alguém tenta declarar seu próprio significado fora do sistema da semiótica divina. No jargão dos pós-modernos, as coisas “sempre já” estão definidas no que diz respeito a sua intencionalidade.[4]

A tipologia, portanto, era não só um dos grandes temas na teologia de Edwards, como também parte inseparável do modo como ele enxergava a realidade. Seu corpus literário é evidência disso. Types [Tipos] é um dos três cadernos de notas que ele dedicou exclusivamente à elaboração de seu esquema tipológico. Os outros dois foram Images of divine things [Imagens das coisas divinas] e Types of the Messiah [Tipos do Messias]. Outros cadernos, como Notes on Scripture [Notas sobre as Escrituras], a Blank Bible [Bíblia em branco] e o “Book of controversies” [Livro de controvérsias] contêm numerosas referências à tipologia.[5]

O lugar de Edwards na tradição

Historicamente, a tipologia tem sido contrastada com a alegoria, que vem das palavras gregas allos (outro) e agoria (falar) e significa, literalmente, falar diferente do que normalmente se fala. Habitualmente, entende-se alegoria como uma representação figurada de alguma generalização sobre a existência humana.[6] Isso vem dos estudiosos de Homero que alegorizavam certas passagens dele que consideram indignas do bardo. Filo (c. 20 a.C-40 d.C.) e outros judeus alexandrinos adotaram essa técnica alegórica para tornar a Bíblia hebraica menos ofensiva à cultura grega. Muitas vezes tem sido dito que Filo minimizou o contexto histórico das Escrituras — argumentando que o sentido abstraído de um texto era mais real que seu referente histórico — e a tipologia cristã seguiu o exemplo dele. Mas Henri de Lubac argumentou de modo persuasivo que, durante a maior parte dos primeiros 1.500 anos de pensamento cristão, a tipologia levou a sério a realidade histórica dos acontecimentos do Antigo Testamento e os enxergou como indicadores fornecidos por Deus que apontavam para realidades do Novo Testamento, especialmente Cristo e a salvação. Segundo de Lubac e Beryl Smalley, houve alguns que desconectaram o sentido de um texto de qualquer relação com seu referente histórico, mas a maioria dos eruditos medievais concordava que todos os sentidos não literais precisavam ser construídos com base no sentido histórico ou literal. Orígenes e Cassiano foram personagens-chave no desenvolvimento do que ficou conhecido como o sentido quádruplo das Escrituras (embora Orígenes frequentemente usasse somente três sentidos): acreditava-se que cada texto tinha um sentido literal (histórico), um sentido tropológico (moral), o sentido alegórico (doutrinário) e o sentido anagógico (escatológico).[7]

No século 16, William Tyndale enfatizou a primazia do sentido histórico ou literal. Ele insistia que todas as interpretações, incluindo a tipológica e a alegórica, precisavam advir do sentido literal e serem provadas por ele. Lutero, Calvino e os puritanos argumentaram que a Bíblia usa similitudes e alegorias somente para tornar mais claro o sentido histórico literal. Mas os Reformadores ainda usavam a tipologia para interpretar a Bíblia. Lutero condenava somente a “alegoria alexandrina” e usou o que chamou de sentidos “literal” e “espiritual” para afirmar que “cada porção” do Antigo Testamento se aplicava a Cristo.

Calvino disse que as práticas rituais do Antigo Testamento seriam ridículas, a menos que entendidas tipologicamente. Ele ensinou que o anjo do Senhor no Antigo Testamento, na verdade, era Cristo, e que a tipologia é a chave para entender o Antigo Testamento.[8]

No século 17, uma clara demarcação havia sido traçada entre alegoria e tipo. Alegoria era grega (platônica) e lidava com essências abstratas; tipos eram judaicos e diziam respeito a existência histórica. Na alegoria, o mundo físico era um símbolo do universo espiritual descoberto por uma mente humana, ao passo que um tipo era um símbolo historicamente verdadeiro instituído por Deus para desempenhar uma função específica. A diferença entre os dois podia ser vista no conceito de tempo linear. A alegoria era simplesmente a representação platônica de uma coisa por outra; o tempo era irrelevante. Mas o tipo, por definição, precedia o antítipo no tempo, o primeiro instituído pelo autor divino para prefigurar o outro. De acordo com Erich Auerbach, o tipo (que ele chamou de "interpretação figurada") "lida com acontecimentos concretos, sejam eles passados, presentes ou futuros, e não com conceitos ou abstrações".[9]

Edwards sentiu liberdade para incorporar a alegoria na tipologia, mas apenas subordinando ambas aos acontecimentos históricos da redenção. Ele também alertou quanto ao perigo de deixar a alegoria ir longe demais. Ele se apresentou como alguém que trilhava um caminho intermediário entre os racionalistas e deístas à esquerda, que "criticam todos os tipos", e os exegetas católicos e anglicanos, que eram favoráveis "a transformar tudo em alegoria, não admitindo que se trata de história verídica".[10] Edwards defendia a primazia da referência histórica, porém, para ele, os antítipos não eram somente pessoas e acontecimentos do Novo Testamento, mas todo o drama da redenção, iniciando na eternidade, passando pelo tempo e voltando à eternidade.

Por isso, ele fez amplo uso da tradição tipológica, usando o sentido histórico como base, mas indo além dele, para chegar ao que considerava os referentes mais importantes na história da redenção.[11] Isso se verificou especialmente em sua interpretação do Antigo Testamento. Assim como Agostinho (que havia confessado que o sentido literal de certas seções da Torá o "mataram" espiritualmente) e Calvino (que dissera que a lei cerimonial do Pentateuco era "ridícula" sem a ajuda da tipologia), Edwards afirmou que muito do que se encontra no Antigo Testamento é "totalmente insignificante e, portanto, totalmente impertinente e vão", a menos que seja entendido tipologicamente. A tipologia deu-lhe a ferramenta de que necessitava para unificar os Testamentos

bíblicos, particularmente naqueles pontos em que o sentido literal em si não era capaz de cumprir a visão teológica que, segundo ele, unia as Escrituras.[12]

Defendendo o sistema

Edwards sabia que essa maneira de ler as Escrituras e a realidade não era autoevidente, até mesmo para os regenerados. Não obstante, acreditava que o mundo tinha uma quantidade de evidências em favor desse sistema de correspondências quase tão grande quanto a dos próprios tipos. Pois, em certo nível, uma única visão regenerada dos tipos é suficiente para mostrar a validade do sistema inteiro. Ver significa crer. Mas também havia motivos racionais para crer que esse sistema existia.[13]

Edwards encontrou sua primeira fundamentação para o sistema nas Escrituras, que, segundo pensava, por si só validava a prática tradicional de enxergar uma relação divinamente propositada entre os tipos do Antigo Testamento e os antítipos do Novo Testamento. O próprio Antigo Testamento frequentemente usa "tipos e figuras" para tipificar coisas futuras: os feixes dos irmãos de José se curvando ao de José prefiguraram o momento em que eles próprios literalmente se curvariam a ele no Egito; o sonho do faraó a respeito das vacas gordas e magras realmente previu anos fartos e anos magros; os quatro animais de Daniel previram corretamente a ascensão de quatro impérios pagãos; e todas as profecias dos profetas hebreus se cumpriram. A Carta aos Hebreus mostrou que até mesmo o silêncio da Bíblia sobre o nascimento e a morte de Melquisedeque tinham significado tipológico. Edwards tomou isso como um indicador inspirado de um sistema bíblico de tipologia: "Se coisas tão pequenas nas Escrituras são típicas, é lógico supor que as Escrituras estejam repletas de tipos".[14] O apóstolo Paulo escreveu em 1Coríntios que a admoestação do Antigo Testamento para não fechar a boca do boi foi dita "sem dúvida para nós" e que as histórias da idolatria dos israelitas no deserto "se tornaram exemplos [typoi] para nós".[15] Paulo referiu-se aos dois filhos de Abraão em Gálatas 4.21-23 como uma "alegoria" das duas alianças. Essa passagem de Gálatas, segundo Edwards, foi uma "confirmação grandiosa" de que "a história do Antigo Testamento, em geral, tem como propósito tipificar coisas espirituais".

Em uma iniciativa que se afastou em estilo, senão em substância, da tradição tipológica puritana, Edwards também argumentou que as Escrituras endossam um sistema de tipos na natureza. Quando Jesus declarou que era a verdadeira luz, a videira verdadeira e o verdadeiro pão, deixou implícito que todas as luzes, vinhas e pães deste mundo apontam para seus antítipos em Jesus. Paulo fez a mesma coisa com a semente e a semeadura na primavera quando usou as duas em 1Coríntios 15 para explicar a ressurreição do corpo. Se Deus não pretendesse que semente e plantio fossem tipos de realidades espirituais, o argumento de Paulo não teria feito sentido: "Se o plantio da semente e seu brotamento não foram intencionalmente designados para ter uma correspondência com a ressurreição, não haveria lógica alguma no que o apóstolo alega; nem para defender a própria ressurreição ou a forma como ocorre, nem para defender sua certeza, probabilidade ou possibilidade".[16]

Edwards recorreu ao mundo pagão como outra comprovação de seu sistema. Se até mesmo os pagãos, sugeriu ele, reconheceram a assinatura de Deus na natureza, certamente nós também deveríamos fazê-lo. "Os próprios pagãos mais sábios pareciam saber que o Ser divino, na formação do mundo natural, se propôs a nos ensinar lições morais: como é o caso de Ovídio, ao falar sobre a postura correta do homem".[17]

A segunda fundamentação de Edwards veio do próprio mundo natural. Sua estrutura aponta para seu significado. O mundo está cheio de analogias naturais e morais que, por si sós, sugerem planejamento inteligente por um Ser que está fora da estrutura e uma ordem de ser acima e além da estrutura. Há uma grande analogia, por exemplo, entre "obras de Criação e de Providência". O menos perfeito parece ser feito para imitar o mais perfeito, assim como uma imagem reflete sua substância. Os animais parecem ser uma imagem dos humanos em muitos aspectos, e a mesma coisa pode ser dita sobre as plantas em relação aos animais e sobre os minerais em relação às plantas.[18]

Se há analogia entre humanos e os seres abaixo deles na grande cadeia do ser, há analogia entre humanos e seres acima deles também. Os anjos são como os humanos em muitos aspectos, embora guardem diferenças importantes. Mas essas diferenças estão relacionadas analogicamente a aspectos correspondentes nos seres humanos. Até mesmo os santos manifestam analogia nas diferenças entre eles. Santos inferiores e superiores, tanto na terra quanto no céu, são organizados hierarquicamente segundo seus graus de santidade. Alguns estão em um nível superior e outros em nível inferior e, embora não vá existir inveja nem

orgulho no céu porque os santos superiores serão mais amorosos e, portanto, mais amados pelos que estiverem abaixo deles, ainda assim haverá diferenças entre níveis, baseadas em analogia.[19]

Também há uma analogia a ser observada no uso da linguagem. Edwards citou George Turnbull, um discípulo de Newton, Locke e Shaftesbury, e autor de The principles of moral philosophy [Os princípios da filosofia moral] (1740), para demonstrar uma analogia entre o mundo natural e o mundo moral, baseada na correspondência entre linguagem moral e coisas na natureza: "Nenhuma palavra pode expressar ideias morais senão até o ponto em que exista uma analogia entre o mundo natural e o mundo moral, de tal modo que objetos deste último possam ser prefigurados, retratados ou projetados para nós por algumas semelhanças a eles existentes no primeiro". Edwards raciocinou que, se a filosofia moral precisa usar vocabulário extraído da natureza para exprimir conceitos morais, e se isso parece ser bem-sucedido, efetivamente precisa haver uma analogia ontológica entre os dois mundos. Um precisa ter sido criado com o propósito de representar o outro.[20]

Um terceiro raciocínio era teleológico. Edwards raciocinou a partir do fim ou propósito da Criação para chegar ao caráter do mundo natural. O fato de o propósito da vida mortal e natural ser de natureza espiritual fez com que parecesse razoável que o mundo natural representasse verdades espirituais. "Coisas espirituais são a coroa e a glória, a cabeça e a alma, a própria finalidade, o alfa e o ômega de todas as outras obras. Então, o que pode ser mais satisfatório à sabedoria do que o fato de que elas foram feitas para prefigurá-las[?]".[21]

Finalmente, havia a evidência estética — ou, mais precisamente, uma justificativa extraída da estrutura da beleza. Edwards argumentou em Nature of true virtue [A natureza da verdadeira virtude] que a beleza terrena ("secundária") é baseada na harmonia ou união de coisas diferentes, e que esse tipo de beleza — que observamos em coisas como plantas, arquitetura e música — é uma imagem ou um análogo do consentimento espiritual de diferentes mentes em uma sociedade celestial de seres inteligentes unidos em uma benevolente concordância do coração. Isso em si não provava a natureza tipológica da beleza secundária, mas fornecia evidências adicionais de que esse sistema efetivamente poderia existir. Edwards argumentou que seria razoável que um sistema como esse existisse se, na verdade, a origem, o padrão e a fonte de toda beleza secundária também fossem, eles mesmos, beleza.[22]

Como o mundo parece tão repleto de analogias em tantos níveis diferentes e como as Escrituras corroboram o que a razão deduz, Edwards concluiu que “as partes inferiores e sombrias” do mundo efetivamente representam o que há de “mais real e excelente, espiritual e divino”. Na verdade, parecia ser um princípio de Deus “fazer das coisas inferiores sombras das coisas sobrenaturais e mais primorosas, das coisas exteriores sombras das espirituais, e de todas as outras coisas sombras daquelas que são o fim de todas as coisas e a coroa de todas as coisas”.[23]

Por que Deus usa tipos

Parece apropriado e “adequado”, para usar uma das palavras favoritas de Edwards, que Deus use tipos. Para Edwards, Deus é “um ser comunicativo”, cuja disposição mais avassaladora é comunicar suas perfeições. Como Edwards argumentou em O fim para o qual Deus criou o mundo, esta é a razão da Criação: não fosse pela Criação e pelo fato de Deus continuar a exercitar seus atributos sobre a Criação, muitos dos atributos de Deus ficariam latentes.[24]

Mas havia um problema. Deus é infinito, e sua Criação é finita. Como as coisas sublimes da divindade infinita poderiam ser comunicadas a mentes finitas? A resposta de Edwards foi uma paráfrase da noção de acomodação, de Calvino. Deus acomoda sua verdade ao nosso entendimento finito, da mesma forma que os adultos mudam a maneira de se expressarem quando ensinam as crianças. O discurso ordinário só distorce as coisas celestiais por causa da incomensurável lacuna entre as realidades infinitas não materiais e os conceitos humanos expressos com palavras atreladas a coisas finitas e materiais.[25]

Portanto, Deus usa tipos que, embora também empreguem imagens materiais para expressar realidades imateriais, sugerem à mente humana, pelo poder da imaginação, o que há além do mundo visível. Assim, tipos são empregados por Deus primeiramente por causa de seu valor pedagógico. Muitos tipos são uma espécie de figura, e uma figura vale mais do que mil palavras — ou pelo menos uma centena. Por exemplo, escreveu Edwards, “templo do Espírito Santo” expressa em quatro palavras o que de outro modo precisaria de uma centena. “Por meio dessas similitudes, uma grande quantidade é representada em nossa

mente em quatro palavras, e coisas que não somos capazes de enxergar diretamente são representadas diante de nós em imagens vívidas".[26] Essas imagens se coadunam tão bem com as sensibilidades humanas — ou, para usar as palavras de Edwards, há tal analogia ou harmonia entre elas — que a mente humana é naturalmente levada a enxergar a substância que os tipos representam. "As questões da igreja judaica são uma sombra tão imensa, que a mente preparada e exercitada seria naturalmente levada à substância" se tiver "uma disposição poética e bondosa".[27] Como indica essa última citação, os tipos não têm em si mesmos o poder de representar o mundo espiritual. O sistema tipológico não é transparente para todos. Não há salvação pela imaginação. A salvação é somente por Cristo e pelo poder de seu Espírito, que é o único que pode dar o sentido do coração, o qual, por sua vez, é o único que pode interpretar os tipos.

Mas os tipos também têm valor afetivo. Como eles são extraídos do mundo sensorial e comumente empregam objetos materiais como imagens, seres humanos caídos, que estão mais familiarizados com o mundo material do que com o imaterial, podem entendê-los mais facilmente. Eles são mais influenciados "pelas coisas que veem com os olhos e ouvem com os ouvidos e das quais têm alguma experiência".[28] Se tipos são mais acessíveis por estarem ancorados em experiências sensoriais, também são mais agradáveis. Tipos proporcionam "prazer" e "alegria". Sabemos disso, argumentou Edwards, por causa da grande alegria que as pessoas sentem com "as artes imitativas, a pintura, a poesia, as fábulas, a linguagem metafórica [e] os espetáculos teatrais. Essa disposição aparece cedo nas crianças". Talvez porque seja agradável, assuntos ensinados por meio de tipos são mais fáceis de lembrar e as lições morais ensinadas deixam uma impressão mais profunda e são recebidas com maior convicção.[29] Deus, portanto, adapta seu método de ensino à natureza humana. Ele instruiu a humanidade de uma forma que é mais adequada à criatura. Tipos são um auxílio à memória, reforçam sua lição com mais vigor e convicção e geram prazer e alegria. Finalmente, Edwards conectou os tipos às artes. Ambos, explicou ele, estimulam as mesmas capacidades estéticas e eróticas. Cada um usa o princípio da mimese e atende ao anseio humano pelo dramático e pelo belo. Os tipos, portanto, são parte da estética divina, o modo pelo qual Deus une pedagogia e estética.

Lendo os tipos

Obviamente, se os tipos são pedagogia divina, os seres humanos devem ser capazes de compreendê-los. Se o sistema tipológico é “determinado tipo de idioma, por assim dizer, em que Deus deseja falar conosco”, precisamos ser capazes de entender esse idioma.[30] Edwards estava convicto de que somos — se tivermos um senso (regenerado) do coração.

Ele também estava convencido de que o cosmo inteiro está “repleto de imagens de coisas divinas, tão cheio quanto um idioma está cheio de palavras”. Assim, a vida é uma escola para aprender os tipos, de modo que a pessoa sempre pode receber comunicações do Criador: “O grande número das coisas que mencionei é somente uma parte muito pequena do que elas devem significar e tipificar; e há espaço para que as pessoas estejam aprendendo cada vez mais desse idioma e vendo mais do que é declarado nele até o fim do mundo, sem jamais chegar a descobrir tudo”.[31]

Como aprendemos esse idioma? Edwards deixou uma resposta um tanto cifrada para essa pergunta. Ele afirmou que, embora Deus não tivesse explicado todos os tipos nas Escrituras, os que foram explicados são suficientes para nos mostrar como interpretar o restante. Em outras palavras, o precedente bíblico deve ser o guia principal. Portanto, se Paulo já explicou que Hagar e Sara representam as duas alianças, deveríamos aprender várias lições, sendo a principal delas que o antítipo está sempre relacionado com a obra redentora de Cristo.[32]

Edwards acrescentou que há vários métodos para aprender qualquer idioma. Às vezes, a pessoa é “naturalmente treinada, aprendendo-a por instrução formal”, o que pode significar, nesse caso, que o próprio Deus lhe ensinou o idioma divino, como no caso de Adão, antes da Queda. Edwards apressou-se em explicar que “não foi dessa maneira que a humanidade corrompida aprendeu o idioma divino”. Os humanos receberam o idioma divino na forma de hieróglifos e símbolos obscuros sem interpretação, o que explica, em parte, por que a história humana foi dominada pela idolatria.[33]

A melhor maneira de aprender o idioma divino é “por meio do uso contínuo e da familiaridade, em conjunto com bom gosto ou juízo, comparando uma coisa com outra e tendo nossos sentidos exercitados para discerni-lo”. Aqui Edwards faz alusão não só às suas definições de regeneração como “bom gosto” e “senso do coração”[34] (cap. 24), como também a Hebreus 5.14, que retrata os cristãos

maduros como “aqueles que, pela prática, têm as suas faculdades exercitadas para discernir tanto o bem quanto o mal”.[35] Seu ponto parece ser que uma pessoa dotada do senso do coração deve usar os precedentes bíblicos e seu próprio senso do que condiz com a obra de redenção para descobrir e então interpretar um tipo.

Edwards alertou que essa é uma tarefa delicada, que deve ser conduzida com muito cuidado. Sem esse cuidado, o idioma divino não será aprendido, e a interpretação dos tipos não perceberá a “beleza que lhes é própria”. Portanto, há um teste estético: se nossa interpretação de um tipo não exibe a beleza divina, é porque nos equivocamos em seu significado. Nesse caso, a interpretação soará “muito áspera aos ouvidos dos que são bem versados no idioma”.[36]

Meios tipológicos — Escrituras, natureza e história

Da mesma forma que seus predecessores na tradição tipológica, Edwards acreditava que o padrão prototípico e arquetípico para todos o sistema devia ser encontrado na Bíblia. Não é só que as imagens mais claras e nítidas se encontravam ali — isto é, os antítipos de Cristo e de sua redenção, além dos tipos mais apontados do Antigo Testamento —, mas que a Bíblia continuava o padrão hermenêutico em relação ao qual todos os outros tipos na natureza e na história deveriam ser medidos.[37]

No mínimo, Edwards viu uma importância tipológica ainda maior no Antigo Testamento do que muitos de seus predecessores. A Bíblia Hebraica não continha tipos só aqui e ali; praticamente cada traço da pena feito pelos autores bíblicos era, de alguma forma, um tipo de “Cristo e de sua redenção”.

Portanto, quase tudo que foi dito ou feito, registrado nas Escrituras de Adão a Cristo, era típico das coisas do evangelho: pessoas eram pessoas típicas, suas ações eram ações típicas, as cidades eram cidades típicas, a nação dos judeus e outras nações eram típicas, a terra era uma terra típica, as providências de Deus em relação às pessoas eram providências típicas, a adoração do povo era

adoração típica, suas casas eram casas típicas, seus magistrados eram magistrados típicos, suas roupas eram roupas típicas e, na verdade, o mundo era um mundo típico.[38]

Assim como Lutero e outros teólogos cristãos na mesma tradição, Edwards encontrou o evangelho cristão na Bíblia Hebraica. Cedo em sua carreira, ele disse que as providências de Deus para os judeus, a história de Davi, o Templo e os profetas estavam "repletos de evangelho". Posteriormente, em seus sermões sobre a obra de redenção, ele detalhou um pouco melhor o que quis dizer com aquela afirmação. A redenção por Cristo era tipificada pelo Êxodo dos judeus do Egito e seu milagroso retorno de Babilônia. As águas do Dilúvio de Noé foram um tipo do sangue de Cristo, que leva embora os pecados do mundo. O culto da Lei, que incluía "todos os preceitos relacionados à construção do Tabernáculo que foi armado no deserto e todas as suas formas, circunstâncias e utensílios", foi dirigido por Deus "para mostrar algo de Cristo". O trecho a seguir, extraído de suas "Notes on the Bible" [Notas sobre a Bíblia], é um exemplo das centenas de anotações que Edwards fez em seus cadernos para registrar de que maneiras a Lei prefigurava o evangelho.

ÊXODO 25.23-40. A respeito da MESA DOS PÃES DA PROPOSIÇÃO e do CANDELABRO de ouro. Os dois deveriam estar continuamente no Lugar Santo, antes do véu do Lugar Santíssimo, uma no lado norte e o outro no lado sul. Cada um deles parece representar tanto a pessoa divina quanto a igreja. Cada um representa uma pessoa divina. O pão da proposição representa Cristo e era colocado [no] lado sul, à direita de Deus, assim como Cristo é frequentemente representado à direita de Deus, no céu, estando junto a Deus Pai em seu ofício e acima do Espírito Santo na economia das pessoas da Trindade. O candelabro, ou pelo menos seu óleo e suas lâmpadas, representa o Espírito Santo, e está colocado à esquerda do trono de Deus. Cristo é, por assim dizer, "o pão de Deus". Esse pão é chamado de pão da proposição, em hebraico, Lechem panim, "o pão da face de Deus" ou "da presença de Deus". Por isso Cristo, em Isaías 63.9, é chamado Malak panim, "o anjo da face de Deus" ou "da presença de Deus". Por cima desses pães era colocado incenso puro, o que, sem dúvida, significa os méritos de Cristo, provando, assim, que o pão que tinha sobre si esse incenso puro era um tipo de Cristo.[39]

Essas figuras no aspecto cerimonial da Lei representam somente uma das três espécies de tipos. Esses são tipos institucionais; porém há também tipos providenciais e pessoais. O maior tipo institucional é a prática do sacrifício; o maior tipo providencial é o Êxodo, e o maior tipo pessoal é Davi.[40]

Davi é um tipo de Cristo, tanto em sua humilhação (tipificada no sofrimento de Davi e em seu exílio de Jerusalém) quanto em seu estado combativo, em guerra contra seus inimigos (tipificado pelas guerras de Davi contra seus opositores). Salomão tipificou Cristo em seu estado triunfal, reinando em paz. O altar que Noé edificou para o Senhor depois que as águas do Dilúvio baixaram tipificava o sacrifício de Cristo. A sarça ardente de Moisés representa tanto os sofrimentos de Cristo no fogo da ira de Deus quanto os sofrimentos de Israel no Egito, assim como o fato de o arbusto queimar sem ser destruído simboliza Israel e Cristo sofrendo sem perecerem. A construção do Templo representa não só a natureza humana de Cristo como também a igreja de Cristo e o céu.[41]

Edwards não limitou a tipologia à Bíblia, mas buscou em "toda a Criação exterior" por "sombras de seres [...] feitas para representar coisas divinas". Assim, "o padrão do cosmo" é de "representação infinita". Cada minúscula parte da Criação é emblemática do divino, um cristal refulgente com significado sobrenatural: até mesmo a menor pétala de flor é uma palavra de Deus, o sol mostra a glória de Deus, as nuvens e montanhas evidenciam a majestade de Deus, e os campos verdejantes e belas flores dão testemunho de "sua graça e misericórdia".[42]

Os grandes marcadores dos dias e estações estão cheios de significado. O Sol, por exemplo, que faz as plantas florescerem quando brilha após a chuva, é um tipo do Sol da Justiça, que cura as aflições da alma; as estrelas são tipos dos santos em glória, e a Lua é uma imagem da glória terrena e de tudo o que há de bom na vida terrena, que, assim como a Lua, muda constantemente, nascendo e se pondo, crescendo e diminuindo. As aves voando no céu também são tipos dos santos no céu, mas "em um grau menor" do que as estrelas. Outra imagem do santo é uma árvore, que nasce como um pequeno graveto e cresce até se tornar imensa. "Portanto, pode-se argumentar", observou Edwards enigmaticamente, "que os bebês pertencem à igreja".[43]

Nem todas as imagens de Edwards eram tão agradáveis. A cobra que desliza

sobre o ventre é um tipo da maldição que Deus pôs sobre o Diabo (ele seria inimigo da mulher, cuja semente santa feriria sua cabeça, Gn 3.15). E o excremento humano representa a “corrupção e a imundície de que o coração humano é naturalmente cheio”, assim como “as muitas dobras e voltas dos intestinos [...] [denotam] os grandes e múltiplos meandros, curvas e voltas secretas, mudanças, artimanhas e enganos que se encontram no coração [humano]”.[44]

Assim como na natureza, os tipos também podem ser encontrados na história não bíblica. Edwards escreveu em sua longuíssima miscelânea Types of the Messiah [Tipos do Messias][45] que “muitas práticas relacionadas ao governo dos antigos gregos e romanos” eram típicas das coisas do evangelho. Por exemplo, seu caderno Images [Imagens] contém uma longa anotação comparando a comemoração de um triunfo militar do Império Romano com a ascensão de Cristo. Da mesmo forma que a carruagem triunfal do imperador romano era seguida por senadores e cidadãos resgatados, Cristo foi acompanhado em seu retorno à glória por principados e potestades e cidadãos do céu resgatados. A procissão romana era encerrada com o sacrifício de um grande boi branco; assim também Cristo, na ascensão, entrou no Lugar Santíssimo com seu próprio sangue. O imperador romano brindou o povo da capital com presentes, e Cristo fez o mesmo com sua igreja.[46]

A experiência dos santos na história também é típica. Por exemplo, toda a alegria que os santos sentem no convívio com a família e os amigos é apenas uma sombra da alegria que experimentarão em Deus, que é a substância. Seu prazer não é senão um raio de sol da Alegria Infinita — uma corrente ou gota tirada da fonte e do oceano chamado Deus.[47] Alguns dos predecessores puritanos mais importantes de Edwards fizeram uso similar da natureza, mesmo que não de forma tão profusa quanto ele. John Flavel usou metáforas naturais e alegorizou alguns de seus tipos bíblicos em sua obra Husbandry spiritualized: or, the Heavenly use of earthly things [O labor do homem espiritualizado: ou o uso celestial de coisas terrenas] (1654). Embora Cotton Mather tenha enfatizado correspondências históricas, demonstrou interesse ocasional em símbolos espiritualizados encontrados na natureza e na história em seu livro Magnalia Christi Americana (1702) e na “Bíblia americana”.[48] Tanto ele quanto seu tio, Samuel Mather, atribuíram a tipos do Antigo Testamento valor moral que não está na Bíblia.[49]

Mas Edwards expandiu as fronteiras da tipologia escriturística. Muito mais

livremente do que seus predecessores, ele usou a nomenclatura escriturística para identificar tipos na natureza e na história. Outros haviam se aventurado superficialmente nessa empreitada, mas Edwards dedicou-se a essa nova aplicação com entusiasmo e vigor criativo. Ele nunca formulou em forma de tratado um fundamento lógico-sistemático para seu sistema. Mas as notas que escreveu para si mesmo ao longo de sua carreira representam reflexão cuidadosa sobre as implicações de sua hipótese de que tudo que há no mundo é típico.

Edwards levou essas implicações ainda mais longe ao propor que Deus plantou tipos de verdadeira religião até mesmo em sistemas religiosos que são completamente falsos. No capítulo 36, veremos que Edwards acreditava que a prática quase universal de sacrifícios humanos nas religiões do mundo tinha sido divinamente concebida para ser um tipo do sacrifício perfeito do Filho de Deus. Até mesmo a prática odiosa do sacrifício humano, inspirada pelo Diabo, foi usada por Deus para preparar os povos para o sacrifício realizado pelo Deus-homem. Edwards também ensinou que a idolatria pagã — regida pela crença de que divindades habitam formas materiais — era um tipo da verdadeira encarnação. Os sacrifícios pagãos mostravam aos ímpios que "é preciso sofrer" por causa do pecado, revelando, assim, a necessidade da misericórdia de Deus.[50]

Para Edwards, portanto, as Escrituras estão repletas de significado extra. A partir do Antigo Testamento, ela aponta para realidades do Novo Testamento e é o guia para um mundo repleto de sinais divinos. Em meio ao que outros chamariam de disparidades da vida, Edwards encontrou constante simetria. As Escrituras e a natureza eram totalmente harmoniosas em seu sistema, assim como a história secular e a sagrada, até mesmo a história das religiões. A chave para enxergar esse intrincado sistema de sinais manifestando harmonia cósmica era a tipologia.

---

[1]WJE 23:359-76; WJE 9:218, 289; Miscellany 702, in: WJE 18:283-309.

[2]Edwards usou três palavras para denotar coisas e pessoas na natureza, na história ou nas Escrituras que tipificam verdades ou realidades espirituais: "tipos", "imagens" e "sombras". As últimas duas eram subconjuntos da primeira, e ele considerava que as imagens eram mais reveladoras do que as sombras; Edwards referiu-se às imagens como "figuras", mas afirmou que as sombras eram "semelhanças escuras". Imagens revelam mais sobre o referente ("substância") do que as sombras. WJE 11:54, 62-3, 81.

[3]WJE 11:152; WJE 13:434. Esse conceito de natureza como uma sombra do mundo das ideias divinas pode ter sido influenciado pela leitura de Edwards dos Platonistas de Cambridge.

[4]Stephen H. Daniel, The philosophy of Jonathan Edwards: a study in divine semiotics (Bloomington: Indiana University Press, 1994), p. 34, 131-4, 83. Sobre a noção de "sempre pronto", veja Paul Ricoeur, Time and narrative, 3 vols., traduzido para o inglês por Kathleen McLaughlin; David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 1:57 [publicado em português por Papirus sob o título Tempo e narrativa].

[5]Veja WJE vol. 2, p. 15, 21, 24.

[6]Sobre a história da tipologia cristã, veja Sacvan Bercovitch, org., Typology and early American literature (Amherst: University of Massachusetts Press, 1972), esp. Thomas M. Davis, "The traditions of Puritan typology", in: Bercovitch, org., p. 11-46; Mason I. Lowance, Jr., The language of Canaan: metaphor and symbol in New England from the Puritans to the Transcendentalists (Cambridge: Harvard University Press, 1980); Ursula Brumm, American thought and religious typology, tradução para o inglês de John Hoaglund (New Brunswick: Rutgers University Press, 1970); Barbara Kiefer Lewalski, Protestant poetics and the seventeenth-century religious lyric (Princeton: Princeton University Press, 1979).

[7]Veja esp. Henri de Lubac, Medieval exegesis, vol. 1: The four senses of Scripture, tradução para o inglês de Mark Sebanc (Grand Rapids; Edinburgh: Eerdmans; T&T Clark, 1998); Beryl Smalley, The study of the Bible in the Middle Ages (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978), p. 83-195.

[8]Calvin, Institutes, 2.10.20 [publicado em português por Cultura Cristã sob o título As institutas, 4 vols. e por Unesp sob o título A instituição da religião cristã]. Paul Althaus, The theology of Martin Luther (Philadelphia: Fortress, 1966), p. 90-6.

[9]Eric Auerbach, "Figura", in: Scenes from the drama of European literature, Theory and History of Literature 9, Wlad Godzich; Jochen Schulte-Sasse, orgs. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 53. William G. Madsen, em um acréscimo esclarecedor, afirma que "o tipo olha para a frente no tempo, não para cima, através da escala do ser"; "From shadowy types to truth", in: The

lyric and dramatic Milton, Joseph Summers, org. (New York: Columbia University Press, 1965), p. 99-100.

[10]WJE 11:151; Wallace E. Anderson, “Introdução do editor”, in: WJE 11: 11-24.

[11]Stein, “The Spirit and the Word”, in: Jonathan Edwards and the American experience, Harry S. Stout; Nathan O. Hatch, orgs. (New York: Yale University Press, 1988), p. 123, 124. Veja tb. seu artigo “The quest for the spiritual sense: the Biblical hermeneutics of Jonathan Edwards”, Harvard Theological Review 70 (1977): 99-113.

[12]Augustine, Confessions, 5.14 [publicado em português por Penguin-Companhia sob o título Confissões] Calvin, Institutes, 2.7.1; WJE 11:306, 305, 219.

[13]William Wainwright, “Jonathan Edwards and the language of God”, Journal of the American Academy of Religion 48 (1980): 519-30.

[14]WJE 11:192, 151.

[15]WJE 11:146, 192; 1Coríntios 9.9-10; 10.1-4,6,11; WJE 11:146.

[16]WJE 11:62-3, 53.

[17]WJE 11:98; Ovid, Metamorphosis [publicado em português por Hedra sob o título Metamorfoses], livro I, II. 84-6: “E embora todos os outros animais se curvem e fixem seu olhar na terra, ele deu ao homem uma face erguida e o fez andar ereto e voltar os olhos para o céu” (tradução para o inglês de F. J. Miller [Cambridge: Loeb Library, 1966]).

[18]WJE 18:192; WJE 11:53, 69-70, 55-6.

[19]WJE 8:374-8; WJE 18:239-42.

[20]George Turnbull, An enquiry into the wise and good government of the moral world, 2 vols. (London: J. Noon, 1740), 54-5; WJE 11:125-6.

[21]WJE 13:434-45.

[22]WJE 8:564-5; WJE 8:550-1, 556.

[23]WJE 13:434-5; veja tb. WJE 11:191.

[24]WJE 13:410; WJE 8:434-5, 438-9; veja Janice Knight, “Learning the language of God: Jonathan Edwards and the typology of nature”, William and Mary Quarterly 3. sem., 48 (1991): 543-51; WJE 8:429.

[25]WJE 18:583; Calvin, Institutas, 2.11.13; 1.17.13; WJE 20:188; WJE 10:418.

[26]WJE 13:181.

[27]WJE 13:363-4.

[28]WJE 14:140.

[29]WJE 11:191.

[30]WJE 11:150. Os trechos desse caderno que cito nesta seção foram compostos em Northampton, em meados da década de 1740; “Notes on the manuscript of ‘types’” [Notas sobre os manuscritos dos ‘tipos’], WJE 11:145.

[31]WJE 11:152 (grifo do autor). Portanto, não há indício de que Edwards tenha “decidido parar de tentar identificar certas imagens divinas em particular” (WJE 10:236).

[32]WJE 11:151.

[33]WJE 11:151, 193; WJE 15:400-10.

[34]Veja WJE 2:282-3 e WJE 18:452-66.

[35]WJE 11:151.

[36]WJE 11:151.

[37]Portanto, não é verdade que Edwards exaltasse a natureza “a um nível de autoridade equivalente ao da revelação”. Perry Miller, ed., Images or shadows of divine things (Westport: Greenwood Press, 1948), p. 28.

[38]WJE 9:289; WJE 13:435; veja tb. WJE 13:325, 363-4, 431-3, 434-5; WJE 18:335; WJE 23:500-1.

[39]WJE 13:432; WJE 9:175, 263, 151, 182; WJE 15:571-2.

[40]WJE 9:204.

[41]WJE 9:227, 152-3, 175; WJE 11:197; WJE 9:224.

[42]WJE 13:434. Miller, ed., Images and shadows, p. 27; WJE 17:52-6; WJE 18:429-30.

[43]WJE 11:85, 85-6, 99.

[44]WJE 11:92, 94.

[45]WJE 11:191-324.

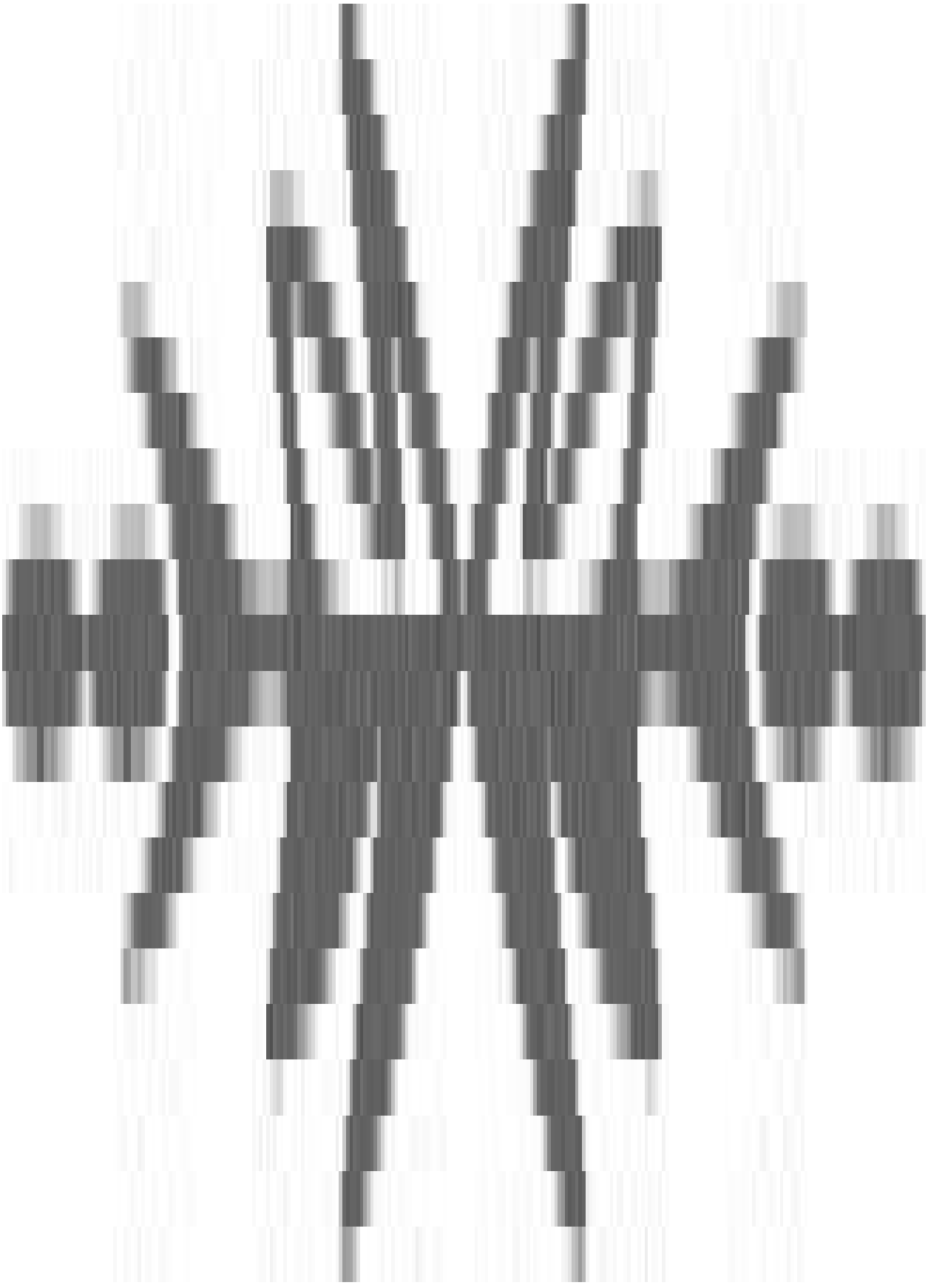
[46]WJE 11:191, 82-4.

[47]WJE 17:437-8.

[48]Lowance, Language of Canaan, p. 177. Veja tb. Lowance, “Typology and the New England way: Cotton Mather and the exegesis of Biblical types”, Early American Literature 4 (1969): 15-37.

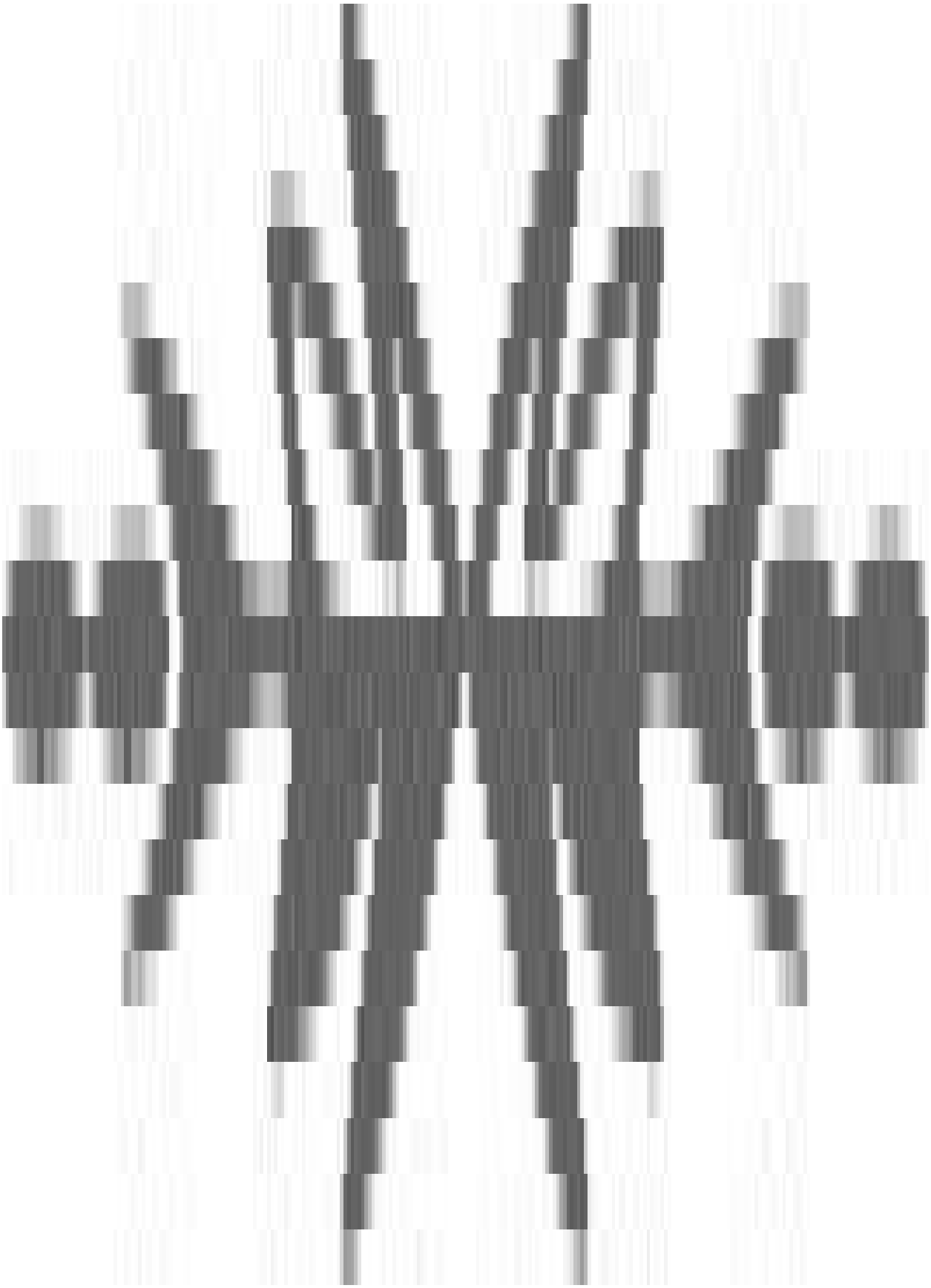
[49]Ibidem, p. 87. A respeito de puritanos que ensinavam que Deus se comunica por meio da natureza, veja James F. Maclear, “‘The heart of New England rent’: the mystical element in early Puritan history”, Mississippi Valley Historical Review 42 (1956): 621-52 ; Geoffrey Nuttall, The Holy Spirit in Puritan faith and experience (Oxford: Oxford University Press, 1946); Janice Knight, “Learning the language of God”, p. 535, 544, nota.

[50]WJE 13:405-6.



9

Revelação: Escrituras, razão e tradição



No início de sua carreira, Jonathan Edwards declarou que “Deus é um ser que se comunica”. Perto do fim da vida, reiterou esse tema, dizendo que “o alvo de Deus na criação do mundo [...] era a comunicação de si mesmo”. Mais especificamente, a intenção de Deus era comunicar “sua própria felicidade”. Mesmo que suas criaturas soubessem tudo que precisavam saber sobre a natureza divina, Deus ainda “conversaria”, porque “Deus fez espíritos para terem comunhão”. Portanto, o universo inteiro era uma permanente revelação do ser divino, uma comunicação “gradual” do Filho de Deus. O propósito de Deus é “uma crescente comunicação de si mesmo por toda a eternidade”, porque ele deseja ter “amizade” com suas criaturas, e amizade “requer conversa”. O resultado é “um crescente conhecimento de Deus, amor por ele e alegria nele” por parte dessas criaturas. [1]

A natureza da revelação

Revelação não é simplesmente a comunicação de conhecimento, ou mesmo de felicidade. É a participação no ser divino em si. Por isso Edwards preferiu dizer que Deus “comunicava” a si mesmo. Isso se deve à própria natureza da Trindade, em que cada pessoa se doa às outras sem reservas. O Pai tem uma “inclinação eterna para se comunicar”, o que se expressa perfeitamente no Filho, que é a “transcrição das perfeições divinas”. O Filho também tem uma inclinação natural para se comunicar, por causa de “seu amor e bondade”, que são derramados sobre “a igreja, ou sobre os santos”. O resultado é uma nova “trindade e imagem da Trindade eterna”, na qual “Cristo é o pai eterno e os crentes são sua semente, e o Espírito Santo, o Consolador, é a terceira pessoa em Cristo, como sua alegria e seu amor fluindo para a igreja”. Assim, o conteúdo da revelação é o próprio Deus: Deus comunica seu Filho, “uma emanação de sua própria plenitude perfeita”, aos crentes, que então participam em um “conhecimento crescente de Deus, amor por ele e alegria nele”. Isso é participação no Espírito, que devolve esse amor e alegria “ao Senhor Jesus Cristo”.[2]

Revelação era uma das partes da “luz dupla” que Deus concede a suas criaturas

humanas em prol da “verdadeira felicidade” delas. A outra parte era a “luz da natureza”, que vem por meio “dessas obras da Criação e da providência comum de Deus, que toda a humanidade enxerga”. A revelação estava “acima” da luz da natureza e consistia também em duas partes. Primeiro vieram as “instruções imediatas” concedidas em visões, milagres e inspiração do Espírito Santo — a homens como Noé, Abraão, Isaque, Jacó, Jó e Melquisedeque. Essas mensagens foram transmitidas a outros por meio da tradição oral. A segunda parte da revelação consistiu em “revelação escrita”, de Moisés (autor dos primeiros livros da Bíblia) até o apóstolo João, autor das últimas porções do Novo Testamento.[3]

Edwards se recusava a separar o componente cognitivo da revelação da comunicação do próprio ser de Deus, e frequentemente falava da revelação como uma visão de Deus que ilumina toda a realidade:

[Revelação é aquilo que] mostra Deus à alma, capacita-a a vê-lo como ele é e a ter uma compreensão correta das perfeições e da glória daquele ser que é o Ser dos seres, o primeiro e o último. Proporcionalmente, à medida que o descobre, ela proporciona um entendimento correto de todas as outras coisas.[4]

Edwards argumentou que é “racional” que um Deus que “nos criou para servi-lo e se alegrar nele” “se revelasse de alguma forma”, de modo que suas criaturas soubessem “como obter paz com ele e desfrutar do seu favor”. É “muito racional supor” que Deus lhes mostraria “que tipo de ser ele é”, suas obras de Criação e de providência e como eles devem “se comportar”. Pois, se ele não revelasse a si mesmo e as suas intenções, eles seriam “deixados inteira e completamente no escuro”. Mas não foi só para o bem-estar humano que houve revelação. Ela era também decisiva para o próprio prazer de Deus. Como Deus “ama a si mesmo, ama sua própria finalidade” e não se deixa frustrar, ele se certificou de proporcionar às suas criaturas “os meios necessários para o conhecimento claro, evidente e distinto”, de modo que elas cumprissem seus propósitos para a Criação. Por isso, Edwards disse aos indígenas de Stockbridge, em 1753: “É um contrassenso pensar que Deus se manteria silencioso para sempre e nunca dissesse nada à humanidade”.[5]

Revelação na história

Edwards acreditava que “a igreja, em todas as épocas [...] tem recebido revelação de um modo ou de outro”. A revelação não começou com o povo judeu; ela tem existido “desde o princípio”. Contrariando os deístas, que defendiam a tese de que Deus só falou por meio da razão, que é acessível a todos, Edwards insistia que praticamente todos os seres humanos ao longo da história receberam ou tiveram acesso à revelação e, portanto, todo conhecimento da verdadeira religião entre “os pagãos” (os que estavam fora do judaísmo e do cristianismo) era fruto de revelação, e não da luz da razão natural.[6]

Nas “primeiras eras” do mundo, os seres humanos receberam revelação das grandes verdades religiosas, direta ou indiretamente, do próprio Deus. Essas verdades foram então passadas adiante pela tradição, de uma geração para a outra. Adão, por exemplo, esteve vivo durante dois terços do tempo que antecedeu ao Dilúvio, de modo que “uma grande parte” daqueles que estavam vivos antes do Dilúvio tinham ouvido diretamente dele “as coisas que se passaram entre ele e seu Criador no Paraíso”. Noé foi comissionado por Deus para pregar ao mundo por 120 anos.[7]

Deus pôs a família de Abraão, “por assim dizer, no meio da terra, entre a Ásia, a Europa e a África, no meio das nações mais importantes e conhecidas por seu poder, conhecimento e artes”. Por meio dessa família e de seus descendentes, que Deus pretendia que fossem uma “cidade edificada sobre um monte [...] uma luz para o mundo”, ele conferiu “símbolos visíveis de sua presença [...] manifestando-se ali, e de lá para o mundo”. Em consequência disso, a família de Abraão era conhecida em todas as principais nações do mundo. Suas relações pessoais com Melquisedeque provam que as grandes obras de Deus em favor de sua família foram suficientes para despertar “a atenção e a consideração de todas as nações naquela parte do mundo e para levá-las ao conhecimento e à adoração do único verdadeiro Deus”.[8]

Coisas semelhantes aconteceram na época de Jacó e de José. As maravilhas de Deus em benefício deles “foram realizadas aos olhos das nações do mundo, com a intenção de despertá-las e levá-las ao conhecimento e à obediência do verdadeiro Deus”. Na época de Moisés e de Josué, Deus se manifestou em milagres de uma forma extremamente pública — “à vista do mundo inteiro”. O

mundo foi abalado, “toda a estrutura da Criação visível, terra, mares e rios, a atmosfera, as nuvens, o sol, a lua e as estrelas foram influenciados; milagres com grande capacidade de convencer as nações do mundo da inutilidade de seus falsos deuses”.[9]

Infelizmente, a finitude humana e a corrupção do pecado levaram a revelação a ser distorcida, resultando em superstição e idolatria.[10] A distorção foi causada, em parte, por um problema linguístico. Todos os povos originais compartilharam hieróglifos com os egípcios para representar coisas divinas ensinadas por Noé e seus filhos, que fundaram as nações após o Dilúvio. Com o passar do tempo, os pagãos dissociaram o símbolo de seu referente. “Os homens se agarraram à letra e aos signos, sem entender o espírito e a coisa significada”. Isso gerou os ídolos e as “superstições vis”. Além disso, explicava a semelhança entre as histórias dos sofrimentos de Cristo e as lendas dos heróis pagãos: os pagãos se apropriaram dos símbolos dos sofrimentos de Cristo e os aplicaram a seus próprios heróis. Por meio desse mecanismo e de outros, a pureza original da revelação divina foi continuamente deturpada, corrompida por misturas profanas e demoníacas. Deus usou os judeus para retardar o processo de degeneração, agindo periodicamente em seu benefício por meio de milagres, que lembravam aos pagãos as tradições que haviam aprendido de seus antepassados e das quais depois se esqueceram.[11]

Edwards narrou esse drama em seu comentário particular sobre passagens bíblicas selecionadas: “O conhecimento da religião verdadeira foi mantido por um tempo no mundo pela tradição. Logo grande corrupção e apostasia se infiltraram, e trevas monumentais dominaram [uma] grande parcela do mundo”. Na época de Moisés, a maior parte da verdade que havia sido previamente ensinada pela tradição já havia se perdido. Então “Deus cuidou para que houvesse algo novo, [que] fosse bem público e de conhecimento generalizado e muito comentado no exterior, cuja notícia corresse o mundo, que fosse suficiente para levar ao verdadeiro Deus as pessoas que o buscassem sinceramente”. Assim, as nações pagãs do antigo Oriente Próximo ouviram falar do Êxodo dos judeus do Egito, dos milagres que Deus realizou por eles no deserto, das vitórias de Josué sobre os cananeus, do sol parando no céu. Os cananeus derrotados fugiram para a África, a Ásia, a Europa e as ilhas do mar “para levar as notícias daquelas coisas. [...] de modo que, assim, o mundo inteiro soubesse desses grandes feitos”.[12]

Após esses maravilhosos atos de Deus, o conhecimento da verdadeira religião

foi guardado por várias gerações. Contudo, na época de Davi, muito havia sido esquecido e distorcido. Então, Deus agiu novamente, desta vez em benefício de Davi e de Salomão, "para levar seu povo, Israel, que tinha a verdadeira religião, a [ser] notado entre os pagãos". A Diáspora após o cativeiro na Babilônia espalhou o conhecimento do verdadeiro Deus para ainda mais longe, de modo que "as nações do mundo, se o seu coração estivesse disposto a buscar a verdade, pudessem ter meios que as levassem, em sua investigação sincera e diligente, ao conhecimento do verdadeiro Deus e de sua vontade".[13]

Segundo Edwards, Deus cuidou para que filósofos ímpios viessem buscando notícias. "Homens sábios" e "filósofos" pagãos obtiveram "fragmentos de luz e verdade [...] ao viajarem de um país para outro", especialmente através da Judeia, da Grécia e da Fenícia. Edwards observou que Platão, por exemplo, foi ao Egito para aprender tudo o que pudesse a respeito da religião judaica.[14]

Revelação de Jesus Cristo e nas Escrituras

Se a revelação existe desde o início da história, e não só para os judeus, mas em todo o mundo e para várias culturas, seu principal tema desde o início foi Jesus Cristo. "Jesus Cristo é a soma e o conteúdo do evangelho", escreveu Edwards, "o principal assunto da revelação desde a Queda". Até mesmo os pagãos ouviram falar da "restauração por um Redentor divino" que seria um "Meio Deus [...] [que] não expiaria e daria fim a crimes por nenhum outro meio senão por suas próprias aflições extremas". Jesus Cristo era não só o autor divino de toda revelação, como também o conteúdo de toda essa revelação. Ele era, ao mesmo tempo, Revelador e Revelado. No entanto, "a principal coisa revelada" não foi simplesmente a redenção por meio de sua pessoa e obra, mas "a excelência [beleza] e suficiência de Cristo". O "homem natural" que não tem o Espírito pode ouvir a Palavra na igreja e ler a Bíblia, mas "não entende nada" dessa beleza e suficiência sem a luz divina e sobrenatural (cap. 24). Contudo, "cristãos verdadeiros entendem isto: eles viram o Rei em sua beleza". O Rei em toda a sua beleza era quem constituía o cerne e a soma de toda a revelação de Deus à humanidade.[15]

O modo mais garantido e claro de encontrar a beleza de Jesus Cristo, o cerne da

revelação, era na única revelação escrita que Deus deu à igreja, sua Bíblia. Edwards frequentemente a chamava de “Palavra de Deus”. Às vezes referia-se a ela como “a palavra de Cristo” e outras vezes como “a palavra de vida”. Durante toda a vida, ele misturou e combinou as palavras de sua Personal narrative [Narrativa pessoal] — “uma palavra vivificante doce e excelente” — para denotar a Bíblia. Ensinou que Deus “ditou” (compôs ou inspirou) a Bíblia por meio de seus autores humanos, de modo que nela encontramos “perfeição” que requer uma “compreensão infinita” para enxergar sua plenitude. Edwards não desconhecia a existência de problemas críticos na Bíblia. Por exemplo, ele combateu um criticismo bíblico em desenvolvimento que sugeria que Moisés não era o autor do Pentateuco, lutou para conciliar narrativas da ressurreição aparentemente conflitantes e escreveu dezenove argumentações contra a noção de que os apóstolos ensinaram que Cristo voltaria ainda durante a sua geração. No entanto, continuou convicto de que as Escrituras devem ser “nosso guia em todas as coisas, em nossos pensamentos sobre religião e sobre nós mesmos”.[16]

Em 1753, Edwards pregou um sermão aos indígenas de Stockbridge, tentando provar que a Bíblia é a Palavra de Deus usando somente a razão. Ele apresentou várias evidências para apoiar sua afirmação: não há uma Palavra comparável entre os pagãos, a Bíblia fornece noções corretas sobre Deus (o caminho do perdão e da salvação, as regras e mandamentos de Deus, um Salvador, o fim do mundo e o juízo), milagres e profecias a confirmam, a Bíblia iluminou muitas nações, o Diabo se opõe a ela, a Bíblia prevaleceu contra grande oposição, nenhum homem poderia ter escrito esse livro, nenhum outro livro alcança o coração das pessoas da mesma forma e todas as pessoas boas o amam. Quanto mais perversas as pessoas, mais elas se opõem à Bíblia.[17]

Em outros textos, Edwards apresentou mais “provas racionais” da inspiração singular da Bíblia. Nas Miscellanies [Miscelâneas] ele citou a sobrevivência do povo judeu ao longo dos milênios, e em A liberdade da vontade argumentou que as Escrituras eram divinas porque ensinavam doutrinas que homens sábios e renomados rejeitaram por causa da cegueira de sua mente e do preconceito de seu coração, porém eram doutrinas “totalmente condizentes com os ditames da razão mais demonstráveis, certos e naturais”.[18]

Finalmente, porém, tanto para Edwards quanto para Calvino, as provas racionais perdiam a importância diante do testemunho do Espírito Santo que aqueles cuja mente está adequadamente disposta encontram nas páginas das próprias Escrituras. Embora tenhamos acabado de ver um sermão de Stockbridge em que

Edwards argumentava com base na razão, seus mais vigorosos argumentos desse tipo em defesa da inspiração da Bíblia encontram-se mais próximos do início de sua carreira. Mesmo em Stockbridge, Edwards defendeu o caráter de autovalidação da Bíblia tanto quanto sua confirmação pela razão. À medida que foi ganhando experiência pastoral, Edwards passou a dedicar menos esforço a provas racionais e concluiu que a prova máxima é a simples proclamação do evangelho. Já em 1727, o jovem pastor disse à sua igreja que há três maneiras de enxergar que as Escrituras são a Palavra de Deus, e duas delas driblavam a razão. Uma era enxergar a "excelência" na Bíblia, e a outra era receber em sua mente a verdadeira luz proveniente da Palavra de Deus. Após enumerar muitas "evidências" da inspiração da Bíblia, ele acrescentou: "As marcas e os atributos da divindade estão por toda parte na Bíblia, os quais são provas evidentes de que ela provém de Deus". Já em 1728-1729, ele admitia que a fé dos santos na Bíblia como a Palavra de Deus é baseada nas "assinaturas intrínsecas de divindade que veem nela [...] assinaturas de majestade divina [...] da sabedoria divina e da santidade divina. [...] Eles, por assim dizer, ouvem Deus falar e têm certeza da divindade de seu discurso, pois ele fala como um Deus. Seu discurso não é como o discurso dos homens, mas como o discurso de Deus: divinamente excelente, santo, sábio, terrível e bondoso". Em um sermão de 1740 sobre os usos da razão, o pastor, em processo de amadurecimento, pregou que "a revelação divina nessas coisas não carece de crédito e de validação por meio da aprovação e dos aplausos de nossos entendimentos". Vários anos depois, em Afeições religiosas, ele novamente proclamou que o evangelho "não sai por aí implorando por sua evidência, como alguns pensam; ele tem em si mesmo sua evidência mais proeminente e apropriada".[19]

Em uma série de sermões intitulada "The wisdom of God displayed in the way of salvation" [A sabedoria de Deus exibida no caminho da salvação], Edwards explicou a autovalidação das Escrituras em termos reminiscentes de Calvino. O evangelho não necessita de evidências e de argumentos externos, declarou ele, pois há evidências suficientes dentro dele para que os que foram espiritualmente iluminados possam distingui-los "dos efeitos da invenção humana". Uma mente iluminada verá nele "sinais evidentes das perfeições divinas" e "o carimbo da glória divina".[20]

Como a revelação vem de Deus, ela não é isenta de mistério. Contrariando longas dissertações deístas, como Christianity not mysterious [Cristianismo não misterioso] (1696), de John Toland, que alegavam que a revelação não pode conter nada que esteja fora do alcance do entendimento humano, Edwards

argumentou que “seria efetivamente muito estranho se não houvesse alguns grandes mistérios, muito além da nossa compreensão, acompanhados de dificuldades que para nós é impossível resolver e explicar totalmente”. Afinal, sugeriu ele, mistérios devem ser esperados, porque a religião diz respeito a coisas que não são objetos dos nossos sentidos. Podemos facilmente imaginar que uma revelação sobre o Deus invisível e um estado futuro, quando estivermos separados do corpo, deva conter mistério. Coisas pertinentes àquele mundo seriam muito diferentes das coisas deste mundo, coisas dos sentidos, e de tudo o que a linguagem terrena foi feita para expressar.[21]

A revelação também é progressiva. Deus não entregou tudo de uma só vez porque a glória de Deus teria sido excessivamente esmagadora para os seres humanos. É por isso que o Reino de Cristo e a revelação dele se desenvolveram lenta e gradualmente, para que a visão dele não cegasse e destruísse a Criação finita. Somente o desdobramento gradual da revelação ao longo da história poderia começar a mostrar a plenitude da glória de Deus em qualquer coisa que se aproximasse de sua completude. O propósito da revelação é a glória de Deus, que envolve a exibição dos atributos de Deus, que só podem ser exibidos totalmente por meio da observação de seu desdobramento gradual ao longo da história da redenção. Essa história, que se desenrola progressivamente nas Escrituras, dá a Deus a oportunidade tanto de “exercitar sua bondade” quanto de mostrar essa bondade, que é sua alegria. Deus se alegra em seus próprios atos, o que significa que o desdobramento progressivo da revelação é o método escolhido por Deus para maximizar sua alegria e glória.[22]

No que poderia ser chamado de sua psicologia da revelação, Edwards retratou como a revelação chega a um santo. Assim, ao mesmo tempo em que há a história da revelação, há também o mundo interior da revelação ao coração: “A revelação divina está no coração de todos aqueles que efetivamente se ocupam com ela, como uma luz que brilha em um lugar escuro”. Essa não é a revelação imediata que vimos no início deste capítulo, mas a “iluminação espiritual” pela qual as pessoas se tornam “interiormente conhecedoras da excelência divina, proporcionando um novo senso espiritual [ou] um novo senso do coração, um novo prazer espiritual”.[23]

O conhecido sermão de Edwards intitulado “A divine and supernatural light” [Uma luz divina e sobrenatural] fez distinção entre essa luz e a convicção de pecado, uma “impressão feita na imaginação” e sentimentos religiosos causados por “meros princípios da natureza”. A Palavra de Deus “não é uma causa

adequada para esse efeito", pois, enquanto "a mente não pode ver a excelência de qualquer doutrina, a menos que essa doutrina esteja em primeiro lugar na mente", enxergar a excelência deve vir "diretamente do Espírito de Deus". O Espírito transmite "um verdadeiro senso da excelência divina das coisas reveladas na Palavra de Deus e uma convicção de sua verdade e realidade". Essa luz divina revela a "glória superlativa" nos "caminhos e obras de Deus revelados no evangelho". A pessoa assim iluminada "não tem uma crença meramente racional de que Deus é glorioso, mas tem um verdadeiro senso da glória de Deus em seu coração". Edwards comparou esse novo senso a provar o mel ou ver uma bela mulher.[24]

Há uma diferença entre ter uma opinião racional de que o mel é doce e ter a sensação de sua doçura. Um homem pode ter a primeira, mas não saber qual é o gosto do mel; mas não pode ter a segunda, a menos que tenha em sua mente a ideia do gosto do mel. Portanto, há uma diferença entre acreditar que uma pessoa é bela e ter um senso de sua beleza. A primeira opinião pode ser obtida por ouvir dizer, mas a última apenas se virmos seu semblante.[25]

Portanto, podemos dizer que, embora Edwards ensinasse uma história objetiva da revelação que foi concedida ao mundo, quer os seres humanos a recebessem ou não, também havia para ele um processo de revelação subjetiva que é concedido pelo Espírito para tornar a revelação objetiva visível e real para os santos.

Ao mesmo tempo, Edwards era cauteloso em relação a algumas alegações de revelação. Ele rejeitava a validade contínua de línguas, profecia e conhecimento extático. Para ele, esses eram "dons extraordinários do Espírito" que foram concedidos para uso temporário, enquanto a igreja estava em sua "infância ou meninice". Seu propósito era firmar o principal meio de graça, que é a Palavra de Deus, especialmente o cânon do Novo Testamento. Esses dons ajudaram a confirmar a palavra de Cristo e dos apóstolos. Depois que a igreja chegou a um estado de "idade adulta", quando o cânon das Escrituras estava concluído, essas "influências extraordinárias do Espírito de Deus se retiraram e desapareceram". Esses dons especiais atuavam por "revelação direta" à mente, sem passar pelos meios comuns de "sentido ou razão" ou "qualquer revelação anterior". Edwards

pregou em 1748 que havia alegações feitas por “pessoas ultimamente descontroladas”, dizendo terem recebido revelação “por alguma voz ou em algum sonho ou visão, ou por palavras ou ideias imediata e milagrosamente desenvolvidas”. Deus falou desse modo com os patriarcas, com Moisés, com os profetas e com os apóstolos, mas, desde o encerramento do cânon, Deus tem falado apenas de maneiras “comuns”. Esses meios comuns são aqueles em que “coisas são conhecidas pelos sentidos e pela experiência”, por meio dos sentidos externos, ou por “ver intuitivamente [...] sentimentos e afeições”, ou por meio da razão e do testemunho de nossos semelhantes. Aprender por meio das Escrituras é outra maneira comum de obter conhecimento.

Os que alegavam receber revelação extraordinária não aceitavam a palavra dos apóstolos como regra da igreja de Cristo em todos os tempos subsequentes, e “se arvoram em um novo fundamento”. “Muitos enganadores” haviam feito previsões extravagantes, mas nenhuma se concretizou. Edwards pensou que alguns queriam acrescentar algo à revelação bíblica e apelou à tradição da igreja para refutá-los: “Nenhum texto que tenha sido escrito desde aquela época [dos apóstolos] foi firmemente reconhecido por qualquer segmento da igreja cristã”. Ele aceitava a “iluminação espiritual”, que, segundo ele, sempre transmite um senso da excelência divina por um novo senso do coração, mas parecia associar “revelações especiais e pessoais de Deus” com a reivindicação de uma nova verdade “não declarada na Bíblia anteriormente”. Em outras palavras, ele parecia não considerar a possibilidade de qualquer profecia ou inspiração direta que reforçasse a mensagem das Escrituras, em vez de aumentá-la ou contradizê-la.[26]

A razão: sua promessa e seus limites

Perto do fim da vida, Edwards definiu a razão como a faculdade que julga a verdade de uma proposição, quer diretamente, por obviedade, quer por inferência de uma proposição intuitivamente óbvia — “aquele poder ou faculdade que um ser inteligente tem de julgar a verdade das proposições, seja diretamente, apenas examinando as proposições, que é julgar por intuição e autoevidência; seja juntando várias proposições, que já são evidentes por intuição, ou pelo menos cuja evidência é originariamente derivada da intuição”.[27]

Essa definição não é notável, mas os termos elevados em que Edwards via a razão são impressionantes. Considerada independentemente de sua condição caída, a razão era "uma participação na essência divina", "a imagem racional de Deus no homem" e a "mais elevada" faculdade "projetada por nosso Criador para governar e exaltar o discernimento, a imaginação e a paixão". Ela distingue os humanos dos animais irracionais. A alma, por essa definição, era essencialmente racional — "aquele ser pensante que está contido no corpo de cada homem vivo".[28]

Edwards tinha muita fé no poder da razão para descobrir a verdade religiosa. Em primeiro lugar, ela poderia provar a existência de Deus. Na verdade, essa tarefa era "rápida e fácil, e é algo que fazemos naturalmente", pois Deus havia implantado na mente humana um princípio de causalidade que apontava para a existência de Deus.[29] Sua convicção inabalável de que "tudo que começa a existir deve ter uma causa" era a "base de todo o raciocínio sobre a existência das coisas". Sem ela, não poderíamos estabelecer a existência de Deus ou de qualquer outra coisa. Edwards apresentou suas próprias versões dos argumentos ontológicos, cosmológicos e teleológicos da existência de Deus (caps. 7 e 10).[30] O interessante é que Edwards defendia a tese de que essa razão — quando considerada separadamente de sua corrupção pecaminosa — era capaz de perceber o que é mais importante conhecer sobre Deus: sua excelência e glória. Isso é digno de nota porque, para Edwards, a visão da beleza ou da excelência de Deus distingue os salvos dos condenados. Por fim, até mesmo os perdidos e os demônios no inferno verão a santidade de Deus, mas apenas os santos verão a beleza da santidade de Deus. No entanto, em 1740, Edwards pregou que a razão — sem qualquer iluminação especial do Espírito Santo — era tão capaz de conhecer a glória e a excelência de Deus "quanto de obter qualquer outro conhecimento —, que são tão clara e abundantemente manifestas quanto qualquer coisa, de inúmeras maneiras, tanto na Palavra quanto nas obras de Deus".[31]

Para Edwards, o conhecimento sobre Deus adquirido pela razão não regenerada, ao refletir sobre o mundo natural e sobre as Escrituras, era um meio de graça. Ela concedeu aos não regenerados "a maior vantagem para obter graça" como "meio externo que exibe de maneira mais explícita a verdade para nossa mente". Por sua vez, as noções falsas sobre Deus eram barreiras para a graça. "Uma noção falsa não dá oportunidade para a graça agir; pelo contrário, dificulta sua ação." À medida que o conhecimento — iluminado pela graça — pode ser um meio de graça para os não regenerados, argumentos racionais pode preparar o

caminho para a graça: “Argumentos racionais podem convencer a alma da verdade acerca das coisas que dizem respeito à religião”.[32] Se a razão podia ser um meio de graça, também podia trazer condenação. Um verdadeiro conhecimento de Deus destruía as desculpas que os não regenerados poderiam apresentar no dia do juízo. Em comparação com seus antecessores reformados, Edwards tinha menos a dizer sobre um conhecimento de Deus que fosse acusatório ou condenatório. Uma divisão nas Miscellanies aborda de forma mais ou menos extensa a revelação de Deus aos pagãos, mas nunca menciona a ideia de condenação.[33]

Após a regeneração pelo Espírito Santo, a razão funciona como um “grande amigo”. Auxiliada pela revelação divina e pela influência do Espírito, a razão ajuda a alma a aumentar seu conhecimento a respeito das coisas divinas. No processo de regeneração, o Espírito se une à mente humana, que então manifesta uma nova inclinação para a verdade. O Espírito, por assim dizer, lança uma luz sobre “objetos divinos”, de modo que eles se tornam sedutores. Sua “beleza e doçura [...] atraem” os esforços da mente, e assim a estimulam a agir como deve. Ao ver a beleza das coisas divinas, a razão se move em direção à confiança em Cristo e, dali por diante, é ajustada pelo amor a Cristo.[34]

Apesar da promessa e das possibilidades da razão, os seres humanos não eram capazes de encontrar Deus ou a plenitude da verdade espiritual somente pela razão. Isso não era culpa da razão, conforme originariamente dada por Deus, mas um reflexo da corrupção da razão pelo pecado. Para Edwards, a história provava que não tinha havido grande reforma moral alguma no mundo antes de Cristo. Até mesmo os filósofos gregos e romanos, apesar dos lampejos de brilhantismo, erraram o alvo: “Por muitos séculos, foram inúteis todos os esforços dos filósofos no sentido de reformar o mundo”, moral ou espiritualmente, antes de Cristo.[35]

As religiões das nações pagãs eram mais uma prova do fracasso da razão. Mesmo em seu estado mais desenvolvido, os gregos e romanos adoravam uma multidão de deuses “com inúmeros ritos e cerimônias ridículas e monstruosas”. Alguns até ofereciam os filhos “a [um] ídolo, para serem cruelmente torturados no fogo até a morte, queimando-os até a morte em bronze ardente”.[36] Mas houve exceções à regra. Sócrates e Platão, por exemplo, foram filósofos pagãos que basearam sua moralidade em fundamentos religiosos. No entanto, mesmo Platão não condenou publicamente a idolatria de sua época. Em resumo, o mundo inteiro esteve imerso em trevas religiosas até a vinda de Cristo. Apesar das

verdades ensinadas pelos “pagãos mais sábios”, o mundo greco-romano abraçou “as ideias e práticas mais absurdas, que todas as nações civilizadas hoje reconhecem como loucura desvairada”. Essa “escuridão [universal] em relação às coisas religiosas” provou que não havia remédio antes de Cristo. Nenhuma nação jamais se libertou dessa situação por sua própria sabedoria. Na verdade, ninguém poderia fazer isso.[37]

O mais importante de tudo é que a razão não conseguiu demonstrar como os humanos pecaminosos poderiam ser reconciliados com seu Criador. Locke e os deístas estariam certos em dizer que a razão pode mostrar a necessidade de arrependimento após o pecado, mas estavam errados em acreditar que a razão pode mostrar aos pecadores como chegar ao arrependimento verdadeiro. A certeza da salvação também era impossível de ser alcançada apenas pela razão. Uma vez que Deus é tanto justo quanto misericordioso, a própria razão não pode nos garantir que Deus está disposto a perdoar. A razão nunca poderia provar que Deus perdoaria todos os pecados, sem exceção. Nem poderia provar até que ponto o arrependimento era necessário. A luz da natureza pode nos mostrar a forma geral da religião verdadeira, mas não suas crenças e práticas específicas. Os seres humanos, portanto, não conheceram o Deus verdadeiro por meio da razão. Mesmo que as pessoas tivessem obtido esse conhecimento, ainda não saberiam se Deus queria salvá-las ou condená-las.[38]

Portanto, para Edwards, a razão poderia chegar a algumas verdades religiosas, mas elas não seriam corretamente conhecidas, a menos que vistas em seu relacionamento com Cristo e sua redenção. Desse modo, a razão poderia fornecer um conhecimento “conceitual” de Cristo por meio do texto das Escrituras, mas não um conhecimento salvador de Deus. Nesse ponto, podemos ver a natureza radical da resposta de Edwards ao deísmo: ele rejeitou não apenas a suficiência da razão para conhecer a Deus, mas também a suficiência das Escrituras (não iluminadas). As Escrituras eram o meio racional pelo qual se obtém o conhecimento espiritual, mas o conhecimento espiritual só veio pela revelação da beleza de Deus em Cristo.

O papel da tradição

Edwards repetia constantemente que nossa única autoridade no que diz respeito à religião é o texto escrito da Bíblia. Contudo, na prática, ele parecia operar com o reconhecimento tácito de que a Bíblia só pode ser lida através da tradição e junto com ela. Além disso, a suprema autoridade religiosa das Escrituras era mediada por uma história da redenção divina conhecida pela reflexão e transmitida por meio da tradição. Embora Edwards tenha minimizado a tradição em suas declarações explícitas, ela se mostrou importante em sua prática de reflexão teológica.

Em sua narrativa da controvérsia da ceia do Senhor, escrita algum tempo depois de 1750, Edwards citou as palavras de seu avô, Solomon Stoddard, com aprovação: "Quem crê em certos fundamentos porque nossos antepassados os afirmam, transforma-os em ídolos".[39] Em outras palavras, nunca se deve aceitar nada como religiosamente verdadeiro simplesmente porque os cristãos em tempos anteriores acreditaram nisso. Edwards chegou ao ponto de elevar esse preceito à condição de "princípio protestante" mais tarde em sua narrativa: "[É] facilmente decidido [...] se, com base em princípios protestantes, a determinação dos antepassados quanto a questões de religião e da adoração de Deus aplica-se a gerações futuras sem o seu consentimento, explícito ou implícito".[40] Edwards aqui insinuou, de uma forma bem iluminista, que ninguém deveria ser obrigado a seguir tradições anteriores sem antes dar consentimento a elas. As palavras de Edwards não sugerem, no entanto, que ele considerava a tradição inútil. Argumentos dos "pais" e da igreja antiga podem ser úteis de duas maneiras. Eles poderiam confirmar a verdade de uma doutrina ou prática, mostrando que o modo que uma pessoa interpretava a Bíblia era "mais provável". Também poderiam servir a uma função heurística, ao estimular alguém a examinar as Escrituras buscando coisas que não tinha visto antes.

No entanto, Edwards estava convencido de que, independentemente de quanto os argumentos tradicionais pudessem ser "muito racionais [e] prováveis", Deus "jamais queria que sua igreja dependesse deles [os Pais ou outras autoridades tradicionais] de modo algum". Edwards argumentou em termos democráticos, falibilistas e fiduciários. Se as autoridades tradicionais funcionassem como as principais fontes de autoridade, os cristãos comuns estariam em desvantagem. Apenas "homens cultos" teriam o treinamento e o tempo necessário para dominar essas autoridades. No entanto, as Escrituras "não são tão vastas, de modo que todos podem estar bem familiarizados com elas". É por "misericórdia de Deus" que sua "lei" está "contida em uma bússola tão pequena [...] de modo que não esteja além da capacidade dos cristãos comuns manejá-la e se

familiarizar bem com ela". Com a ajuda de seus ministros, agricultores humildes podiam ver o que precisavam ver por "si mesmos".[41] Em segundo lugar, a falibilidade inerente dos teólogos e dos líderes da igreja faz com que não seja seguro confiar neles. Não temos razão para esperar que Deus os tenha protegido de "erros inevitáveis". Eles podem ter corrompido a verdade, e não podemos esperar que a "providência" teria sempre evitado esse tipo de corrupção. Mesmo sem terem a intenção de mudar o que haviam recebido, suas condições históricas poderiam ter causado perda ou distorção. Nas primeiras gerações, os cristãos eram poucos e dispersos, e poderiam ter entendido de modo equivocado ou esquecido o que os apóstolos lhes tinham dito — "fosse por um erro de significado ou por uma falha de memória". Além disso, foram poucos os que ouviram tudo o que os apóstolos ensinaram e menos ainda os que entenderam corretamente.[42] Em terceiro lugar, Edwards argumentou que a dependência da tradição diminuiria a dependência das Escrituras e de Deus. "Quanto mais absoluta e completa for a nossa dependência da Palavra de Deus, maior o respeito que teremos por essa Palavra, e mais a estimaremos, honraremos e valorizaremos; e esse respeito à Palavra de Deus nos levará a ter um respeito maior pelo próprio Deus."[43] A tentação, sugeriu Edwards, seria prestar tanto respeito aos Pais quanto à Bíblia, o que significaria que a sabedoria dos Pais rivalizaria com a de Deus.

A dependência da tradição, para Edwards, era uma forma de dependência da providência divina. Assim, o uso adequado da tradição dependia da capacidade humana de discernir a mão de Deus em acontecimentos históricos. No entanto, isso levou a um problema: "O procedimento da providência divina, com suas razões, é muito pouco compreendido por nós, para ser tomada como nossa regra. 'Deus tem seu caminho no mar, suas veredas nas grandes águas, e não se conhecem os seus passos'" (Sl 77.19).[44] Edwards não acreditava que os seres humanos pudessem saber com certeza por que Deus permitiu que determinados acontecimentos históricos ocorressem, incluindo novos desenvolvimentos na teologia e na interpretação bíblica. Concluindo, então, Deus nos deu sua Palavra como nossa única regra segura de fé e de prática.

O pessimismo de Edwards sobre nossa capacidade de interpretar a providência pode ser surpreendente, vindo de alguém que esquadrinhava os jornais em busca de sinais de progresso na história da redenção. Esse era o mesmo homem que declarou que acontecimentos locais, como seca ou peste, eram sinais do juízo providencial de Deus.[45] No entanto, a objeção de Edwards ao uso da providência como regra fez parte de sua resposta aos seus oponentes, durante a controvérsia

da santa ceia, no final da década de 1740, que alegavam que a política de santa ceia aberta que defendiam (e que também era adotada pelo avô de Edwards, Solomon Stoddard) havia sido abençoada com conversões. A resposta de Edwards foi que Deus abençoa as características da prática pastoral "que são amplamente certas e excelentes", enquanto ignora e perdoa "os erros deles em opinião ou prática".[46] O mesmo poderia ser dito em relação às opiniões dos primeiros Pais da igreja. Eles podem ter abençoado multidões com suas doutrinas e práticas antigas, mas, ainda assim, essas doutrinas e práticas podem ter sido cheias de erros. Tradição não é garantia de verdade.

Edwards, no entanto, foi incoerente. Ou, expressando de outra maneira, seu pensamento sobre a tradição tinha variações. Sola Scriptura era seu grito de guerra, especialmente quando traçava o curso do progresso protestante contra a perseguição católica, mas ele também mostrou de várias maneiras que a teologia e a prática precisam olhar para fora da Bíblia para saber o que a Bíblia significa.[47] Visto que a redenção se desenvolveu durante todas as eras anteriores à formação das Escrituras, a igreja de Deus tinha sido alicerçada não nas Escrituras em si, mas na revelação, que tinha usado tanto a tradição oral quanto a palavra escrita.[48] Portanto, a igreja de Deus nem sempre usou a Bíblia como padrão de autoridade religiosa; durante muito tempo, utilizou a tradição oral, preservada através de mestres humanos imbuídos de autoridade. Edwards também observou que a história da teologia foi conduzida em parte pela iluminação "gradual" do significado das Escrituras. Deus escolheu não descortinar toda a sua revelação de uma só vez. Da mesma forma que a Bíblia foi escrita paulatinamente e ao longo do tempo, o Espírito de Deus transmitiu a compreensão da Bíblia gradativamente e no decorrer do tempo. As partes mais importantes da revelação foram claras desde o início, mas Deus propositadamente fez outras partes "obscuras e misteriosas" ou "difíceis". Ele fez isso porque os seres humanos valorizam mais aquilo que se esforçam para conseguir. Eles também acham a busca e a descoberta mais "prazerosas".[49]

Edwards considerava que a revelação progressiva, assim como a compreensão progressiva dessa revelação, eram evidentes no texto claro das Escrituras:

Há uma infinidade de coisas no Antigo Testamento que a igreja da época não entendia, mas que estavam reservadas para serem reveladas à igreja cristã, como a maioria de seus tipos, sombras e profecias, que compõem a maior parte do

Antigo Testamento; desse modo, creio que hoje ainda há muitas que permanecem veladas, e que serão descobertas pela igreja nos tempos gloriosos vindouros.[50]

Portanto, Edwards esperava que mais coisas fossem iluminadas pelo Espírito durante sua vida e depois de sua morte. Embora afirmasse que as Escrituras eram a única autoridade religiosa confiável, Edwards reconheceu que não se poderia entender essa autoridade sem também prestar atenção à história das ponderações teológicas nas Escrituras — que, em sua melhor expressão, foi dirigida pelo entendimento gradual do significado da Palavra escrita. Essa atenção e obediência à liderança hermenêutica do Espírito era, na verdade, uma tradição ortodoxa de reflexão teológica sobre as Escrituras.

O próprio Edwards foi influenciado por essa tradição. Durante a controvérsia com sua igreja, ele reconheceu que mudou de ideia sobre a questão das qualificações para a santa ceia alguns anos depois de chegar a Northampton, após se tornar "mais estudado em teologia" e adquirir "mais experiência". A leitura teológica e a experiência pastoral o levaram a interpretar a Bíblia de forma diferente, o que, por sua vez, o levou à mudança na prática sacramental que acabou causando sua expulsão. Isso não foi diferente do que Edwards aponta em seu retrato de Martinho Lutero, cujas novas concepções de igreja e de salvação só surgiram após ele estudar a Bíblia "e os escritos dos antigos Pais da igreja".[51] Outro endosso implícito da tradição aparece em Afeições religiosas, de Edwards, que se baseou explicitamente em dezesseis autores anteriores, a maioria deles puritanos ingleses do século 17 e clérigos dissidentes. Embora a maioria deles seja bem conhecida dos estudantes do puritanismo, John E. Smith observa que "a contribuição deles para a formação do pensamento de Edwards tem sido subestimada".[52]

Estudiosos retrataram recentemente a forma pela qual, após 1739, a verdadeira autoridade para Edwards em seu trabalho teológico não era o texto bíblico em si, mas sua própria interpretação imaginativa da história ali registrada, que ele chamou de "obra de redenção".[53] Essa era uma narrativa mestra (cap. 12) que começava na eternidade, com o plano da Trindade, e prosseguia, passando pela "Queda do homem", a história de Israel, a encarnação e a história da igreja e do mundo, até chegar ao "fim do mundo". Ela estava centrada na obra de Cristo, mas era orquestrada por todos os membros da Trindade.[54] Esse "grande projeto"

não podia ser dissociado do texto bíblico, pois a trama exigia que Cristo fosse o verdadeiro ator em toda a comunicação de Deus com Israel — falando no arbusto em chamas, por exemplo, e camuflado por cada aparição do "anjo do Senhor" no Antigo Testamento.[55] Somente por meio dessa história, como contada por Edwards e moldada pela historiografia protestante tradicional (cap. 28), o verdadeiro significado do texto bíblico poderia ser visto. Assim, a água do Dilúvio foi um tipo do sangue de Cristo, e as crenças e práticas da Lei, que incluíam "todos os preceitos relacionados à construção do Tabernáculo que foi armado no deserto e todas as suas formas, circunstâncias e utensílios", foram dirigidas por Deus "para mostrar algo de Cristo".[56]

A própria teologia narrativa de Edwards foi moldada não apenas pela história bíblica como concebida dentro do cânon, mas também por sua continuação na história pós-bíblica. Os dois primeiros terços dos capítulos dessa história de Edwards contam a história bíblica, mas o último terço, um total de dez capítulos, traça o trabalho da redenção na história "secular" posterior e vai mais além. Edwards retratou esses mais de dezesseis séculos como cumprimento de profecias bíblicas, mas, ao mesmo tempo, usou toda a história — bíblica e posterior — como o padrão a ser usado para interpretar o significado da própria Bíblia. Todas as "várias dispensações de Deus" relacionadas na Bíblia deveriam ser entendidas como simplesmente "movimentos sucessivos" dessa "obra única", que avançou inexoravelmente como "uma máquina" em direção ao seu propósito predeterminado — que também só podia ser visto através das lentes da narrativa mestra de Edwards, "a história da obra da redenção".[57]

Por fim, Edwards também comentou que a prática da igreja não era estritamente limitada por diretrizes bíblicas. Na verdade, ele poderia soar como um puritano tradicional, ao excluir do culto dominical qualquer coisa que não fosse explicitamente ordenada no texto bíblico, citando, por exemplo, as execuções de Nadabe e Abiú em relação à instituição de uma ação "que não havia sido determinada".[58] Mas, ao mesmo tempo, argumentou que havia coisas no culto que não faziam parte do culto em si e, portanto, poderiam ser aceitáveis, ainda que não fossem nem proibidas nem previstas nas Escrituras.[59] Por exemplo, quando houve uma controvérsia sobre a recente introdução da notação musical com compassos com número de tempos no canto congregacional, Edwards foi favorável, embora nenhum dos lados pudesse apontar um texto bíblico decisivo.[60] Ele introduziu na análise um critério estético extrabíblico: as cerimônias devem ser abolidas, sugeriu ele, se "não tiverem nenhum encanto intrínseco direto, nem concordância com o adorável Deus, ou tendência à

felicidade”.[61]

Em suma, para Edwards, não somente a Bíblia, mas também a razão regenerada e a tradição ortodoxa eram aspectos da revelação de Deus à humanidade. Essa revelação não era simplesmente uma inserção de conceitos cognitivos, mas uma infusão de visão espiritual e, na verdade, do próprio ser de Deus. Por meio da tradição oral e pela Palavra escrita, pela reflexão sobre a Palavra, guiada pelo Espírito, e pela abertura dos corações humanos à beleza de Deus em Cristo, Deus comunicou seu próprio conhecimento de si mesmo, indissociavelmente ligado ao seu amor e fruição em seu próprio ser.

---

[1]WJE 13:410; WJE 8:443; WJE 13:272, 339; WJE 18:98; WJE 8:443; WJE 23:350; WJE 8:443. A teologia da revelação de Edwards era mais polida e desenvolvida do que a dos Reformadores porque ele estava lidando com o maior desafio à fé ortodoxa de sua época — a alegação dos deístas de que, excetuando-se o que podia ser obtido da natureza e da razão, Deus estava em silêncio. Gerald R. McDermott, Jonathan Edwards confronts the gods (New York: Oxford University Press, 2000), p. 17-70. Sobre esse tema da comunicação divina, estamos em dívida com William M. Schweitzer, “Interpreting the harmony of reality: Jonathan Edwards’s theology of revelation”, tese de doutorado, University of Edinburgh, 2008.

[2]WJE 13:273, 259, 273; WJE 8:435, 433; WJE 13:274.

[3]WJE 19:710.

[4]WJE 19:725.

[5]WJE 14:232; WJE 18:402; WJE 23:255, 257; sermão sobre 2Timóteo 3.16, in: John H. Gerstner, The rational Biblical theology of Jonathan Edwards (Orlando: Ligonier, 1991), vol. 1, p. 240.

[6]WJE 19:710.

[7]WJE 3:170.

[8]WJE 3:171-2.

[9]WJE 3:173.

[10]WJE 20:222-6, 303-11.

[11]WJE 23:190-1; WJE 13:421-6.

[12]WJE 15:369-72.

[13]WJE 15:369-72.

[14]WJE 19:713.

[15]WJE 13:148; WJE 23:479; WJE 19:731; WJE 14:250.

[16]WJE 16:801; WJE 17:180; WJE 13:203; WJE 15:423-69, 154-6; WJE 20:57-64; WJE 2:438.

[17]Sermão sobre 2Timóteo 3.16, in: Alexander Grosart, org., Selections from the unpublished writings of Jonathan Edwards (Ligonier: Soli Deo Gloria, 1992), p. 191-6.

[18]WJE 23:72; WJE 1:439.

[19]WJE 14:233, 251-2; BW, p. 127; WJE 2:307.

[20]"The wisdom of God displayed in the way of salvation" [A sabedoria de Deus manifesta no caminho da salvação], in: WH 2:153-4. Veja tb. Miscellany [Miscelâneas] 333: "As próprias Escrituras são evidência de sua própria autoridade divina" (WJE 13:410).

[21]WJE 23:359-76.

[22]WJE 9:355-6; WJE 18:238-9; WJE 8:447.

[23]WJE 19:724; WJE 25:303-4.

[24]WJE 17:410-2, 413.

[25]WJE 17:414. No original, Edwards usa o pronome masculino, correspondente a "dele", em "sua beleza", e isso era provavelmente uma convenção do século 18. Os escritores daquele século normalmente não se referiam à beleza da "face" de um homem, mas falavam de seu "semblante" ou suas "feições". Observação de Kenneth Minkema.

[26]WJE 25:280-7, 282, 294, 282, 289-90, 300, 292, 303-4.

[27]WJE 23:359.

[28]WJE 13:342; WJE 10:195; WJE 17:67; WJE 10:347, 195; WJE 3:168; WJE 10:309.

[29]WJE 13:373. Isso, evidentemente, é o que filósofos posteriores chamaram de "princípio da razão suficiente".

[30]WJE 1:181, 183. Veja McDermott, Gerald R., Jonathan Edwards confronts the gods (New York: Oxford University Press, 2000), p. 57-9.

[31]WH 2:252. Isso parece contradizer a ideia de Edwards de que somente os regenerados podem ver a beleza de Deus (ao contrário da beleza terrena). Mas, nesse sermão, Edwards tinha em mente a razão sem preconceitos e regenerada, quando afirmou que a razão podia contemplar a excelência de Deus. Ele deixou claro nesse sermão que, embora a mente não regenerada seja "tão capaz disso quanto de obter qualquer outro conhecimento [...], [ela] não consegue enxergá-la".

[32]WJE 13:86; WJE 18:162.

[33]WJE 23:84-5; WJE 23:355.

[34]WJE 25:547; WJE 17:411, 415; WJE 8:178, 185.

[35]WJE 2:140.

[36]WJE 19:712.

[37]WJE 20:291; WJE 9:399.

[38]WJE 23:261-4, 175, 263-4.

[39]WJE 12:565.

[40]WJE 12:587.

[41]WJE 18:79 (grifos do autor).

[42]WJE 13:241.

[43]WJE 18:80.

[44]WJE 12:319.

[45]Gerald R. McDermott, One holy and happy society: the public theology of Jonathan Edwards (University Park: Penn State Press, 1992), p. 43-8,11-13.

[46]WJE 12:319-20.

[47]Veja, e.g., WJE 9:414, 421-2.

[48]WJE 9:443: “De modo que a igreja de Deus sempre foi construída sobre o fundamento da revelação divina, e sempre sobre aquelas revelações que eram essencialmente as mesmas e que estão sumariamente compreendidas nas Escrituras Sagradas, e desde mais ou menos a época de Moisés têm sido construídas nas próprias Escrituras”. A ênfase de Edwards está na regra das Escrituras, mas no processo ele observa que a revelação é ainda mais fundamental do que as Escrituras.

[49]WJE 13:426-7; WJE 23:375.

[50]WJE 13:426-7.

[51]WJE 12:169; WJE 9:421.

[52]WJE 2:52.

[53]Veja, e.g., WJE 22:4-14; e Robert E. Brown, Jonathan Edwards and the Bible (Bloomington: Indiana University Press, 2002), p. 164-96. Muitos observaram que Edwards passou de uma abordagem racional da teologia para uma abordagem histórica, que exigia uma narrativa sintética; veja, e.g., Harry S. Stout; Nathan O. Hatch, “Introdução do editor”, WJE 22:7.

[54]WJE 9:116, 118.

[55]WJE 9:131, 196-8.

[56]WJE 9:151, 182.

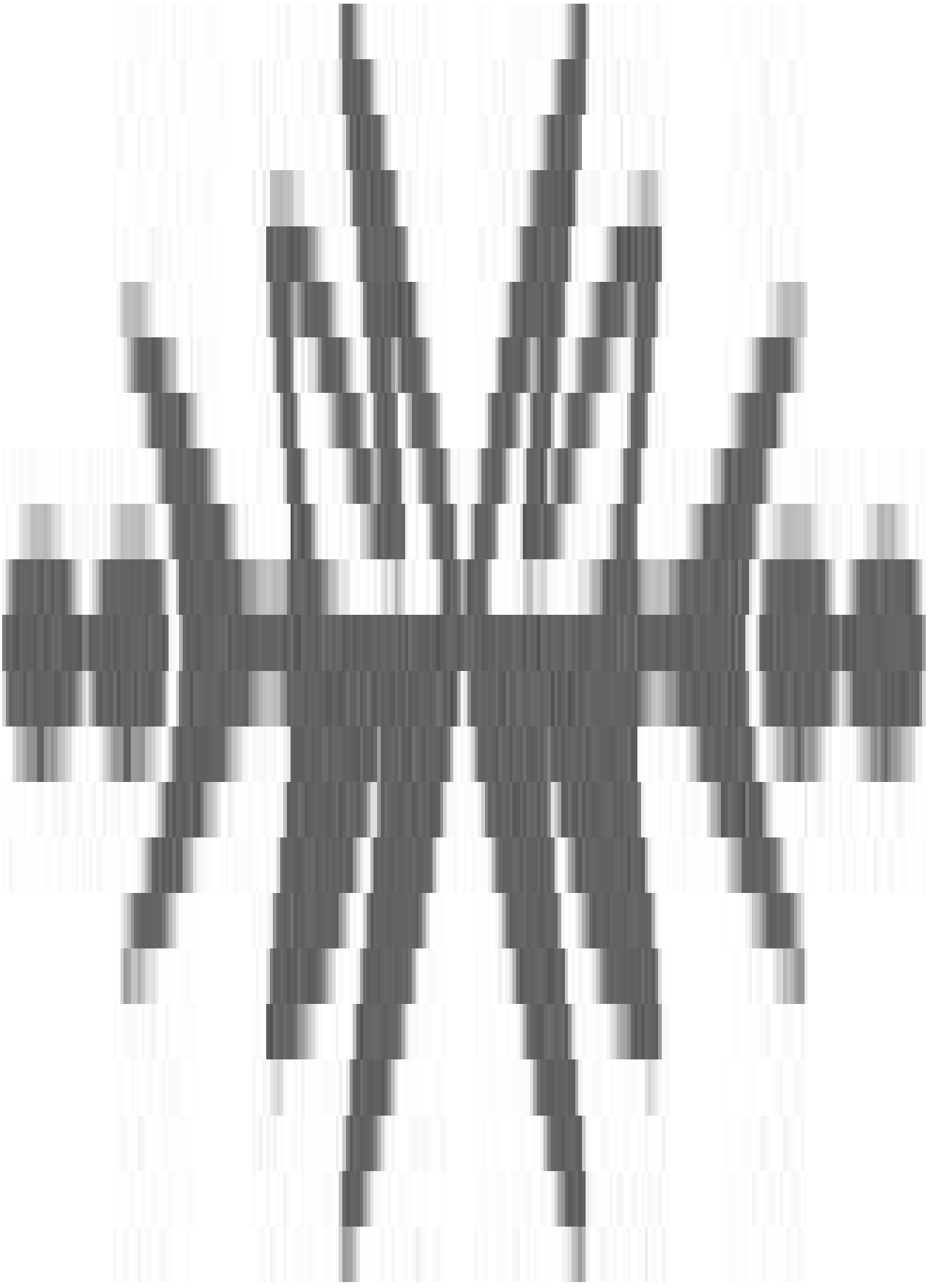
[57]WJE 9:119 et passim.

[58]WJE 20:468.

[59]WJE 13:243-4.

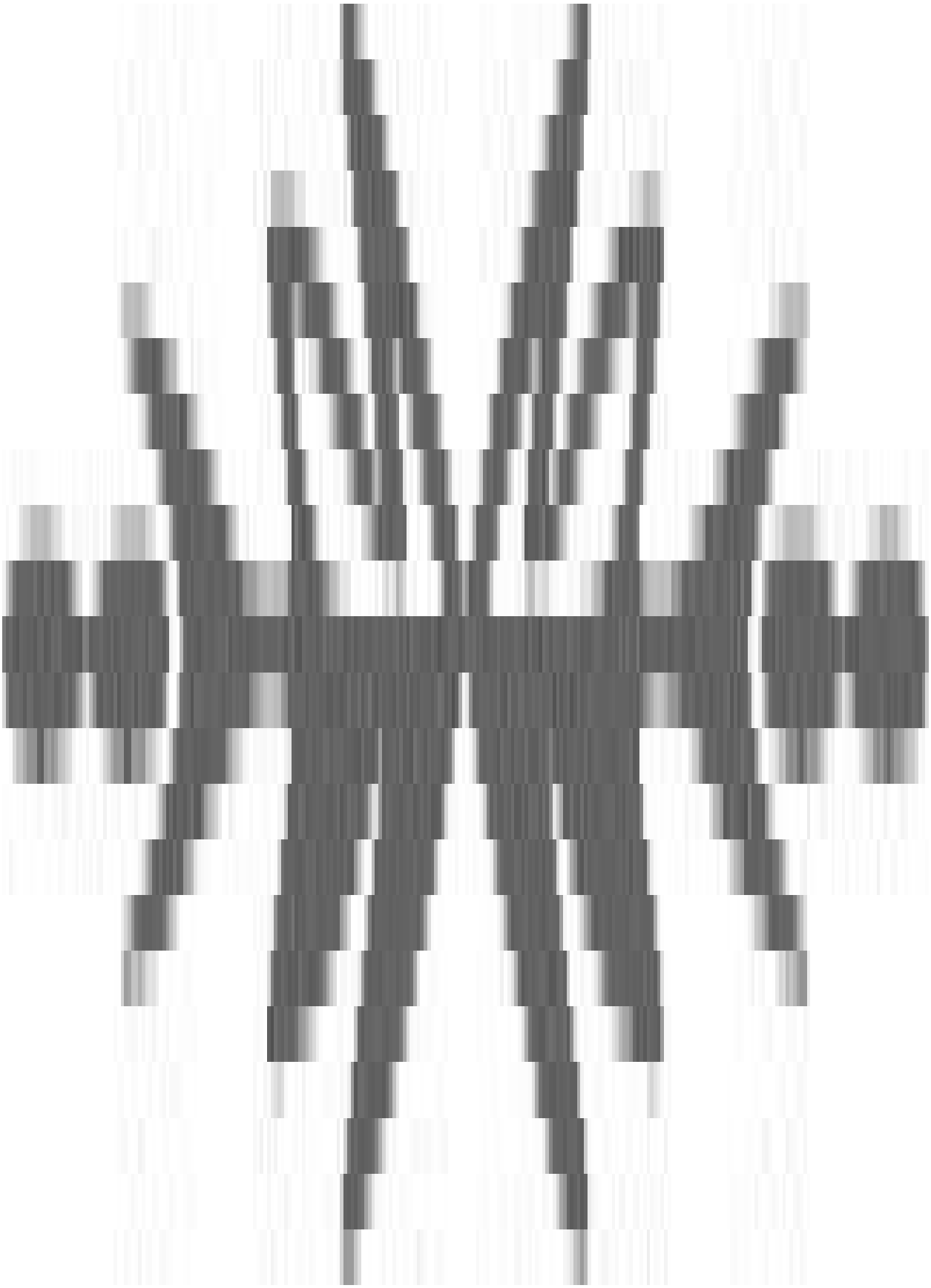
[60]George Marsden, Jonathan Edwards: a life (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 144-5.

[61]WJE 13:246-67 (grifos do autor).



10

Apologética



O século 18 foi uma era de apologética. Pela primeira vez desde o final da Antiguidade, a veracidade fundamental da religião cristã não era mais considerada um fato consumado entre os pensadores ocidentais. O cristianismo agora era algo que precisava ser defendido. A partir da década de 1690, os deístas ingleses colocam em dúvida muitas crenças cristãs básicas, incluindo a divindade de Jesus; a Trindade; a precisão histórica da Bíblia; a possibilidade de milagres; o cumprimento das profecias do Antigo Testamento por Jesus; a morte expiatória; a ressurreição e a segunda vinda de Jesus; e as origens providenciais da igreja cristã. Em resposta, os ortodoxos escreveram inúmeros tratados argumentando que a fé cristã era mais "racional" que sua alternativa deísta. Um comentarista observou: "Pode-se dizer que o título do tratado de Locke The reasonableness of Christianity [A plausibilidade lógica do cristianismo] [1695] foi a única tese da teologia cristã na Inglaterra durante a maior parte de um século". [1] Embora em pequeno número, os opositores da ortodoxia praticamente definiram os objetivos da teologia do século 18.

Como muitos de seus contemporâneos, Jonathan Edwards combateu o deísmo e defendeu a credibilidade da fé cristã. No entanto, Edwards tem sido mais reconhecido como um defensor de doutrinas particulares — especialmente calvinistas — do que como um defensor do cristianismo em geral. Há várias razões para isso.

Em primeiro lugar, Edwards não publicou em vida uma obra dedicada especificamente à apologética cristã. Em vez disso, suas reflexões apologéticas encontravam-se espalhadas por seus manuscritos, especialmente as Miscellanies [Miscelâneas]. O filho de Edwards, Jonathan Edwards Jr., transcreveu e publicou em 1793 algumas das Miscellanies que tratavam de assuntos apologéticos em resposta à crescente influência do livre-pensamento francês.[2] No entanto, esses excertos representavam apenas uma pequena fração da escrita apologética de Edwards. Muitos temas importantes — como o engajamento de Edwards com religiões não cristãs nas Miscellanies (cap. 36) — não apareciam nesses excertos.

Em segundo lugar, Edwards não é conhecido como um apologista porque morreu antes de compor as grandes obras de síntese que pretendia escrever. Em sua carta aos administradores da College of New Jersey, Edwards mencionou duas obras, The harmony of the Old and New Testaments [Harmonia entre o Antigo e o

Novo Testamentos] e History of the work of redemption [Uma história da obra de redenção], e ambas deveriam incluir um elemento apologético. Harmony abordaria as "evidências" e a "correspondência entre previsões e acontecimentos" na história bíblica. History of redemption apresentaria doutrinas cristãs de forma abrangente e mostraria "o admirável encadeamento e a harmonia do todo".[3] A análise das Miscellanies feita por Ava Chamberlain mostrou que as anotações nos cadernos sobre "Christian religion" [Religião cristã] estavam inteiramente relacionadas a um projeto antigo de Edwards que tinha o título imponente de A rational account of Christianity, or, The perfect harmony between the doctrines of the Christian religion and human reason manifested [Uma exposição racional do cristianismo, ou A harmonia perfeita manifestada entre as doutrinas da religião cristã e a razão humana]. No entanto, durante a década de 1730, Edwards desenvolveu uma "convicção crescente de que a história da salvação [...] representava a melhor linha de defesa do cristianismo contra os deístas". Não que tivesse desistido da defesa racional da fé cristã, mas procurou mostrar a racionalidade da fé por um apelo a argumentos históricos, e não apenas lógicos ou filosóficos. Na época em que Edwards escreveu aos administradores da faculdade, seu antigo projeto da Rational account [Uma exposição racional do cristianismo] havia sido substituído por seus planos para a Harmony e a History, que deveriam apresentar uma defesa da fé e "refutar alegações deístas".[4]

Em terceiro lugar, Edwards às vezes abordava a apologética de forma implícita e indireta. Ele procurou comprovar a validade das crenças cristãs demonstrando sua necessária interconexão com outras verdades aceitas e suas implicações mútuas. Era "o encadeamento e a harmonia admiráveis" de várias verdades ou argumentos que davam mais credibilidade a cada uma. Algumas vezes, essa apologia da fé implícita envolvia repensar as disciplinas acadêmicas a fim de mostrar sua dependência oculta dos princípios cristãos fundamentais e sua conexão com eles. A verdade, para Edwards, era um todo interconectado, e não uma questão de declarações isoladas.[5]

George Marsden observa que o desejo de Edwards de escrever uma grande apologia do cristianismo era sua ambição literária mais antiga. O jovem "intensamente ambicioso" queria escrever "a defesa definitiva da religião cristã em relação a todo o conhecimento e a todas as objeções possíveis".[6] Em certo sentido, ele nunca abandonou essa aspiração, embora a forma e o conteúdo do trabalho proposto tenham mudado à medida que Edwards amadurecia.

O contexto intelectual do início da modernidade

Brian A. Gerrish retratou o início do período moderno como “a retração de Deus”. Gradualmente, Deus foi se afastando do pensamento dos intelectuais europeus e acabou se tornando uma hipótese desnecessária. Não estaria “muito longe da verdade”, escreveu Gerrish, “se disséssemos que a história começa com um Deus que faz tudo, passa para um Deus que age ocasionalmente e termina com um Deus tão atenuado, que absolutamente não precisa existir”.[7] Muitas das funções atribuídas a Deus não eram mais sustentáveis no século 18. A noção de “ideias inatas”, implantadas na mente humana pelo Criador, era menos crível à luz do Essay concerning human understanding [Ensaio sobre o entendimento humano], de John Locke (1690). A filosofia empírica de Locke afirmava que a mente humana é abastecida com ideias por meio da experiência dos sentidos. A ideia de Deus, para Locke, não era inata nem derivada diretamente da experiência dos sentidos. A própria afirmação de que os seres humanos podem ter uma ideia válida de Deus tornou-se problemática. Além do mais, no universo físico, e muito mais no mental, a importância de Deus estava sendo questionada. Desde a época de Aristóteles até a de Sir Isaac Newton, os pensadores conceberam Deus como o “primeiro motor”, cuja ação era indispensável ao cosmo. No entanto, ao desenvolver suas célebres leis do movimento, Newton mostrou que os planetas e outros corpos astronômicos podiam continuar em movimento sem sofrer ação externa. A ação de Deus foi necessária no início do mundo, mas não era necessária no dia a dia.

Se a pessoa não podia encontrar Deus por meio da cognição comum ou do funcionamento do universo físico, poderia apelar para a experiência religiosa ou o misticismo. No entanto, no fim do século 17, a confiança na experiência religiosa havia se tornado inaceitável para os intelectuais europeus e britânicos da corrente predominante. Conflitos religiosos sangrentos, travados em nome de credos rivais, despedaçaram o coração da civilização ocidental por um século. Essas guerras religiosas solaparam a confiança nas ortodoxias rivais do catolicismo e do protestantismo e, com elas, a crença nas alegações de revelação divina que as sustentavam. Em meados do século 17, a Grã-Bretanha passou por uma convulsão social e uma desarticulação por causa de disputas religiosas. Consequentemente, no início do século 18, havia poucas noções mais

impopulares do que a ideia de que Deus comunica verdades a uns poucos escolhidos. As palavras do bispo anglicano Joseph Butler a John Wesley são emblemáticas da época: “Senhor, fingir ter revelações extraordinárias e dons do Espírito Santo é uma coisa horrorosa — uma coisa horrorosa!”.[8]


Nat. Tone
RAVING
Mad nefs
Convuls ionFits
EX TACY
LU ST
Love Heat
Lake Warm
Low Spirits
Sor row
AGO NY
Settled Grief
Des par
Mad nefs
sui cide

Figura 10.1 Como William Hogarth mostra em seu quadro Credulidade, superstição e fanatismo, a elite do século 18 era cética em relação à religião "entusiasta"; a tonsura do pregador — sob sua peruca — mostra que ele é um padre católico disfarçado.

Para agravar o problema, havia ainda a ascensão dos deístas ingleses, que tiveram um "efeito extraordinário [...] sobre toda a vida intelectual do século 18". Declarando seu "amor sincero à verdade" e à "seriedade moral", os deístas começaram a reexaminar e criticar todas as crenças e práticas existentes, em nome da "razão".[9] Tudo que não resistisse ao teste da "razão", conforme a entendiam, deveria ser revisado ou rejeitado. A maioria dos deístas "começou defendendo a superioridade do cristianismo com base no fato de que somente ele correspondia à verdadeira natureza da religião". No entanto, "ao tornar-se paulatinamente mais conscientes de suas divergências do cristianismo histórico, eles se transformaram nos defensores da religião natural, em oposição à revelada".[10] Os deístas eram, portanto, gente de dentro que passou para o lado de fora. Com o desenvolvimento do deísmo, houve uma oposição cada vez mais acentuada entre religião natural e religião revelada. Os deístas radicais passaram a enxergar as doutrinas cristãs como desnecessárias e a Bíblia como uma expressão inferior e limitada de verdades acessíveis a todas as pessoas por meio da luz da razão natural. Os deístas deram respostas claras à questão da função de Deus no mundo. Deus estava além do mundo; embora tivesse criado o mundo e estabelecido suas leis naturais, agora não estava mais envolvido em seu funcionamento cotidiano. Trindade, encarnação, expiação, milagres eram crenças não essenciais, ou talvez até prejudiciais. A Bíblia era valiosa principalmente ou exclusivamente por causa de seu ensino ético.

Edwards se opôs aos deístas com toda a energia do seu ser. Enquanto eles procuravam distanciar Deus do mundo, ele defendia uma perspectiva radicalmente centrada em Deus. Ele procurou refutar o conceito deísta da razão e da suficiência da razão, o argumento dos deístas contra a autoridade da Bíblia e a negação deísta do componente milagroso. Embora não mencionasse o nome de seus oponentes intelectuais frequentemente, uma das Miscellanies tardias cita Lorde Bolingbroke, Thomas Chubb, Henry Dodwell, David Hume, Thomas Hobbes, Baruch Espinoza, Matthew Tindal e John Toland — uma identificação

dos não ortodoxos.[11] Os deístas eram um sintoma da época, uma era, como disse Edwards, “distinta de todas as outras eras da igreja cristã pela apatia na prática da religião e pela licenciosidade prática e, portanto, pela ausência do Espírito de Deus e a prevalência do espírito do Diabo”. O zeitgeist corrupto tinha distorcido o pensamento da igreja, e Edwards acreditava que “a divindade [i.e., teologia] da moda está errada”.[12]

Em linhas gerais, as respostas ortodoxas ao desafio deísta do início do século 18 até o início do século 19 poderiam ser divididas em duas categorias: evidencialista e experiencialista. Os evidencialistas, cujo maior exemplo encontra-se em A view of the evidences of Christianity [Uma apresentação das evidências do cristianismo], de William Paley (1794), basearam sua defesa do cristianismo nas evidências históricas das profecias cumpridas na vinda de Cristo, na precisão histórica da Bíblia e no impacto moral e cultural positivo do cristianismo na história ocidental. Paley resumiu um século de argumentos antideístas. Sua análise da “probabilidade antecedente” refutou o conhecido argumento de David Hume contra milagres, seu tratamento da “evidência histórica direta” defendeu a credibilidade da Bíblia e sua abordagem de “evidências auxiliares” expôs a moralidade da mensagem do evangelho, a singularidade do caráter de Cristo e a notável expansão do cristianismo, apesar dos muitos obstáculos que encontrou durante seu período de formação.[13]

Diferentemente dos evidencialistas, os experiencialistas têm seu exemplo emblemático nas obras On religion [Sobre a religião], de Friedrich Schleiermacher, publicada em 1799 e Aids to reflection [Auxílios à reflexão], de Samuel Taylor Coleridge — mais conhecido entre os de fala inglesa —, publicada em 1825. Coleridge declarou que “o modo de defender o cristianismo adotado pelo [...] dr. Paley” tinha apenas aumentado o nível de descrença. Isso porque tanto os céticos quanto o próprio Paley incentivavam as pessoas a estarem “sempre olhando para fora” — isto é, buscando encontrar Deus no mundo exterior. O que eles descobriram foi uma “máquina inanimada, rodopiando pela poeira de sua própria moagem”. Seria muito melhor, afirmou Coleridge, se todos “olhassem para sua própria alma”.[14] Friedrich Schleiermacher argumentou de forma semelhante em sua obra Sobre a religião (1799). A vida religiosa não dependia de nenhum estado de coisas exterior identificável. Na verdade, Schleiermacher chegou a afirmar que “milagre” não era um tipo especial de acontecimento, mas uma maneira especial de enxergar todos os acontecimentos. Todas as ocorrências banais eram milagres — para os que tinham olhos para enxergar. A religião não consistia em conhecimento

intelectual (como os evidencialistas imaginavam) nem em ações virtuosas (como os moralistas e muitos deístas propunham), mas sim em “sentimento” devoto (em alemão, Gefühl) — isto é, uma “contemplação de [...] todas as coisas finitas, no Infinito e por meio do Infinito”.[15] Esse “senso” ou “gosto” pelo infinito era a essência de toda religião verdadeira, e isso, para Schleiermacher, também era um elemento intrínseco da consciência humana e da experiência do mundo. Nenhuma evidência poderia contestá-lo. Nenhum argumento lógico poderia derrubá-lo. A própria religião era, portanto, invulnerável a ataques intelectuais.[16]

Contra esse antecedente, a apologia do cristianismo de Edwards foi notavelmente abrangente. As Miscellanies contêm longas apresentações de evidências cristãs, análises de milagres, narrativas da história bíblica e reformulações de argumentos racionais em defesa da existência de Deus (e.g., ontológico, cosmológico, teleológico). Além disso, contém uma argumentação interna completa em defesa da fé cristã baseada no “senso do coração” e uma afirmação de que a própria fé constitui uma espécie de prova da existência de Deus. Muitas Miscellanies da fase tardia contêm trechos de The court of the Gentiles [O pátio dos gentios] (1669-1682), de Theophilus Gale, e The travels of Cyrus [As viagens de Ciro] (1727), de Andrew Michael [Chevalier, isto é, Cavaleiro] Ramsay, argumentando que elementos fundamentais em religiões e filosofias não cristãs foram copiados da revelação dada a Moisés e aos israelitas ou transmitidos como parte da antiga tradição legada pelos antediluvianos (cap. 36). Edwards mostrou, assim, uma afinidade com os evidencialistas. No entanto, décadas antes de Coleridge ou Schleiermacher, Edwards prenunciou o apelo de Coleridge para que as pessoas “olhassem para sua própria alma”. O apelo de Edwards a uma sensibilidade interior que tornava o cristianismo crível é parcialmente análogo ao argumento romântico em favor do cristianismo. Embora Edwards diferisse de Schleiermacher em aspectos importantes, os dois pensadores também tinham afinidades. Essa talvez seja uma das razões do surpreendente interesse despertado por Edwards na progênie de Schleiermacher no século 20 — isto é, teólogos liberais ou modernistas. A abordagem de Edwards à experiência religiosa tornou-o uma figura atraente para os revisionistas teológicos, que tinham pouco interesse em seu calvinismo ou em suas defesas das doutrinas tradicionais.

A análise da apologética de Edwards será dividida aqui em três seções — o argumento externo (baseado em elementos racionais e evidenciais), o argumento interno (baseado na natureza da experiência religiosa) e, finalmente, o que chamarei de argumento implícito (baseado em uma reconsideração das

disciplinas intelectuais ou escolas de pensamento).

Apologia de Edwards, I — O argumento externo

O argumento mais abrangente de Edwards contra o deísmo foi sua afirmação da insuficiência da razão natural para descobrir Deus. “Não fosse pela revelação divina”, escreveu Edwards, “estou convencido de que não há uma única doutrina do que chamamos de religião natural, apesar de toda filosofia e conhecimento, que não estaria eternamente envolvida na escuridão, em dúvidas, em disputas intermináveis e em confusão terrível”. Se não tivesse havido revelação, “o mundo estaria cheio de disputas acerca do próprio ser de Deus”. Ninguém saberia se há um Deus ou muitos e se a natureza de Deus é pessoal ou impessoal. “Haveria dez mil esquemas sobre isso.”[17] Edwards ressaltou que os filósofos da Grécia e da Roma antigas, apesar de todo o seu brilho, nunca chegaram a qualquer consenso sobre os deuses. Pelo contrário, as “infinitas contradições e incertezas entre os filósofos antigos” levaram, com o tempo, ao aumento do ceticismo.[18] Nem mesmo os “engenhosos chineses” — que Edwards tinha em alta conta — chegaram a qualquer conhecimento estabelecido de Deus apenas pela razão natural.[19] Além do mais, o deísmo não conseguiu responder às perguntas perenes sobre o propósito ou a vontade de Deus — isto é, que tipo de adoração Deus desejava, como o pecado poderia ser compensado, se o perdão estava disponível e a natureza da vida após a morte. Os próprios deístas não haviam formado nenhuma igreja ou sociedade de “culto público”, e esse era outro indício da insuficiência da razão humana natural como fundamento para a prática religiosa.[20]

Os deístas, argumentou Edwards, não conseguiram distinguir entre dedução a priori de verdades religiosas e vindicação a posteriori. “Uma coisa é enxergar que uma verdade é extremamente lógica, depois que nos foi dita e explicada”, escreveu ele, “e outra é descobri-la e prová-la por nós mesmos”.[21] Em assuntos religiosos, não menos que nos seculares, a familiaridade gerou desprezo: “Estamos prontos a desprezar aquilo a que estamos acostumados [...] como os filhos de Israel desprezaram o maná”.[22] Tudo o que era verdadeiro e valioso no deísmo foi tomado emprestado — ou melhor, roubado — do cristianismo. O mesmo fato aconteceu com o islamismo, de acordo com Edwards. Essa religião

continha muitas verdades adotadas da Bíblia, mas Maomé rejeitou incoerentemente o testemunho bíblico da divindade de Jesus — da mesma forma que os deístas.[23]

A confusão pode surgir porque Edwards atacou a confiança dos deístas na razão, mas recorreu com frequência a argumentos racionais para estabelecer seus pontos. Como observa John Gerstner: “Ele tendia a explicar racionalmente o que a maioria dos outros teólogos reformados estavam inclinados a deixar como ‘mistério’”.[24] Ele nunca mostrou ter medo ou desconfiança em relação à filosofia, como Martinho Lutero, Blaise Pascal, Søren Kierkegaard ou Karl Barth por vezes demonstravam. A distinção que Edwards fazia entre razão regenerada e não regenerada ajuda a explicar suas afirmações díspares. A razão humana tinha um vasto alcance, mas somente depois de ter abraçado as verdades da revelação cristã pela fé. Edwards concordava com o princípio de Anselmo: “fé buscando entendimento” (fides quaerens intellectum). Longe de restringir a razão, a fé libertava a razão para explorar os mistérios ilimitados de Deus e a revelação de Deus. Edwards podia, portanto, afirmar tanto a insuficiência da razão natural quanto o caráter indispensável da razão regenerada na reflexão teológica (cap. 9).[25]

Os argumentos clássicos para a existência de Deus — ontológico, cosmológico, teleológico — aparecem nas Miscellanies. O ensaio inicial “Of Being” [Do Ser] apresentou uma espécie de argumento ontológico (cap. 7). A inconcebibilidade e a inexistência do nada demonstravam a existência de um ser necessário ou Deus. “Deus é um ser necessário porque é uma contradição supor que ele não exista. Nenhum ser é necessário senão aquele cuja nulidade é uma contradição. Mostramos que o nada absoluto é a essência de todas as contradições.”[26] Um argumento relacionado, ligado ao idealismo de Edwards, era o de que Deus, ou “Ser em geral”, precisa não só existir, como também estar consciente, “pois a mente se recusa a pensar que um ser possa existir desde a eternidade sem estar consciente disso”.[27] O argumento cosmológico de Edwards para a existência de Deus derivava de sua noção estrita de relações universais de causa e efeito, como pressuposto em A liberdade da vontade: “Reconhece-se como fato óbvio que nada pode começar a existir sem uma causa”.[28] Edwards chegou ao ponto de afirmar que a continuidade do mundo, minuto a minuto, é uma prova da existência de Deus. “Tenho certeza de que [...] a existência das coisas cessa a cada momento e é renovada a cada momento”, escreve ele. Assim, “vemos a mesma prova da existência de um Deus, como [...] se [o] tivéssemos visto criar o mundo”.[29]

A presença de um design ou unidade no mundo era outra demonstração da existência de Deus. “O mundo é evidentemente criado e governado de modo a corresponder a apenas um projeto em todas as suas diferentes partes, e em todas as eras.”[30] As mesmas leis da natureza prevalecem em todas as partes do universo e em todos os momentos. Algumas vezes, Edwards fez analogia entre o mundo e a auto-organização do corpo humano: “Há exatamente o mesmo tipo de conhecimento da existência de uma mente universal no mundo a partir das ações do mundo [...] como há da existência de uma mente particular em um corpo humano a partir das observações das ações dele, em gesto, olhar e voz”. Se não discernirmos uma “mente universal”, o problema pode estar em nosso ponto de vista limitado e parcial: “Não é preciso nada senão uma visão abrangente para absorver as várias ações do mundo e olhar para elas de uma só vez”.[31] Não era apenas a estrutura do mundo em larga escala que evidenciava um projeto divino, mas também as formas e as funções intrincadas dos seres vivos. “As habilidades dos órgãos da fala” eram “peculiarmente maravilhosos”, e a alma humana em si era um “artefato” mais elaborado do que qualquer máquina feita pelo homem.[32]

Edwards defendeu um argumento moral em favor de Deus quando falou de um “testemunho interior [...] do ser de Deus” implícito na consciência de que, “quando fazemos o bem ou o mal, naturalmente esperamos que algum ser superior nos recompense ou puna”.[33] Ele afirmou até que “a existência de Deus pode ser defendida a partir do desejo e da necessidade dele”, visto que o mundo dificilmente poderia ser tão deficiente a ponto de não ter um governante universal para aliviar as aflições e corrigir as injustiças da vida humana.[34] Algumas anotações em seus cadernos tratavam da “imortalidade” ou do “estado futuro”. Assim como outros autores do século 18, Edwards sustentava que uma expectativa categórica de recompensas e punições futuras era necessária para evitar que as pessoas se tornassem “negligentes, insensíveis e descuidadas” em relação à religião.[35] Uma vida além da presente, para Edwards, permitia a completa fruição de Deus (cap. 19). De uma forma que lembra Tomás de Aquino e C. S. Lewis, Edwards argumentou que “Deus fornece algum bem para a satisfação dos apetites e desejos de todas as coisas vivas” e que o mesmo princípio precisa se aplicar aos “desejos de virtude e amor a Deus”.[36] Somente no céu o amor poderia ser expresso sem limites de intensidade ou duração, e por isso era racional pensar que Deus pretendia que esse estado existisse.[37]

Edwards insistia na inspiração divina e na autoridade da Bíblia. Como João Calvino, Edwards considerava que a Bíblia se autoautentica e afirmava que nossa mente identifica seus ensinamentos e palavras como fornecidos por Deus.

Apesar da falta de “ornamentos retóricos”, a Bíblia “brilha mais com a amável simplicidade da verdade”.[38] A própria fraseologia da Bíblia é tão extremamente expressiva, que a sabedoria humana sozinha não poderia tê-la inventado, como no “estranho sistema de visões” do livro de Apocalipse.[39] Outra confirmação da origem divina das Escrituras é a “maravilhosa harmonia universal [...] no objetivo e significado” dos escritos.[40] No entanto, essa verdade autoautenticadora só poderia ser vista por uma mente receptiva.[41] Edwards usou também comprovações externas da veracidade da Bíblia: “A coerência geográfica é uma prova de que as Escrituras [são verdadeiras]”.[42] Uma longa anotação em um dos cadernos analisava o cânon do Novo Testamento e a concordância substancial entre os primeiros escritores cristãos sobre quais livros eram inspirados.[43]

Como Paley, Edwards recorreu a evidências históricas para confirmar a veracidade do cristianismo. O monoteísmo dos judeus e as formas de adoração que eles utilizavam (conforme expostos nos Salmos), testemunham que eles adoravam o verdadeiro Deus e o adoravam de modo verdadeiro.[44] Enquanto os deuses dos antigos pagãos tinham sido abandonados há muito tempo, o Deus de Abraão ainda era reconhecido por multidões. A própria sobrevivência do povo judeu — apesar das repetidas tentativas de exterminá-lo e das pressões culturais que poderiam ter levado os israelitas a assimilar a idolatria ao seu redor — fez dele uma “prova permanente” da existência de Deus.[45] Outra linha de argumentação evidencial em Edwards tinha por base os milagres. Os milagres de Jesus deveriam ser privilegiados, uma vez que ele os realizou publicamente e, portanto, “se os fatos não fossem verídicos, teriam sido negados pelos contemporâneos de Jesus”.[46] Os milagres de Cristo mostraram que “todo o curso da natureza” estava “sujeito ao seu comando” e, assim, atestaram sua divindade.[47] Deus não teria permitido que um impostor realizasse aqueles feitos poderosos.[48] A ressurreição, mais do que todos os outros milagres, confirmou o ensino de Jesus e sua divindade.[49] Uma anotação no caderno afirmava que Jesus estava realmente morto após sua crucificação, e que não se tratava de uma simples “perda de sentidos” que dava a impressão de que ele estivesse morto.[50] As profecias precisas de Jesus sobre o futuro — incluindo a iminente destruição de Jerusalém — eram outra confirmação de que ele havia sido enviado por Deus.[51] Como Jesus não falou em nome de outro — com uma expressão como “assim diz o Senhor” —, suas palavras davam testemunho de sua própria autoridade e singularidade.[52] A história dos apóstolos e da igreja primitiva corroboravam a verdade do cristianismo. A mudança evidente de postura dos apóstolos — do medo e do desânimo à ousadia e confiança — mostrava a verdade da ressurreição de Jesus e sua presença contínua entre eles.[53] Além

disso, a propagação do cristianismo no Império Romano sem a ajuda do poder, da riqueza ou do aprendizado humanos era em si um tipo de milagre. Nada tão notável aconteceu antes ou depois disso.[54]

Muitas das últimas Miscellanies abordavam as "tradições pagãs" que prenunciavam ou se assemelhavam aos ensinamentos do cristianismo. Algumas dessas anotações incluíam trechos dos escritos de Hugo Grócio, Theophilus Gale, Andrew Michael [Chevalier] Ramsay e outros autores. Juntas, essas anotações nos cadernos estenderam-se por centenas de páginas.[55] Aqui Edwards mostrou-se mais tolerante e receptivo em relação às religiões não cristãs do que seria esperado (cap. 36).

A apologia de Edwards, II — O argumento interno

O ensinamento de Edwards sobre percepção espiritual ou o "senso do coração" (caps. 20, 24) era parte importante de sua apologia da verdade do cristianismo. Ele via o senso espiritual dos santos como uma espécie de evidência de Deus — imediatamente acessível à mente e mais certo do que qualquer argumentação racional em favor da existência de Deus. Os pensadores iluministas enfatizaram o papel da experiência direta. Immanuel Kant definiu "iluminismo" como "a libertação do homem de sua tutela autoimposta" e enfatizou que cada indivíduo deve "ousar conhecer".[56] No entanto, Edwards usou o empirismo em benefício de Deus. A fé, segundo ele, era uma forma de enxergar por si mesmo, não uma crença de segunda mão ou a confiança no testemunho de outra pessoa. Os que tinham enxergado por si mesmos a "excelência" divina tinham uma razão tão boa para estar convictos da realidade e da beleza de Deus quanto qualquer pessoa tinha de estar convicta da realidade dos objetos físicos ao seu redor.

A noção edwardsiana de percepção espiritual deve ser vista no contexto da filosofia de Locke. Locke negou a existência de ideias inatas e insistiu que todas as ideias humanas tinham origem em uma sensação ou na reflexão da mente sobre ideias derivadas de uma sensação. A consequência, para Locke, era que nenhuma ideia poderia ser diretamente percebida como se viesse de Deus. A revelação divina só poderia reforçar ideias e princípios já conhecidos por meio da experiência sensorial do mundo. Os discípulos mais radicais de Locke — os

deístas — compreenderam imediatamente as possíveis implicações dos ensinamentos de seu mestre e negaram que pudesse haver qualquer experiência religiosa especial reservada apenas aos santos. Locke, por sua vez, admitiu que podia haver "inspiração" que trouxesse "revelação original" à mente de um indivíduo inspirado. No entanto, esse tipo de inspiração era apenas conhecimento — no verdadeiro sentido — na mente da pessoa que o experimentou pela primeira vez. Para todos os outros, era uma tradição transmitida. Locke escreveu: "Pois qualquer verdade que venhamos a descobrir claramente a partir do conhecimento e da contemplação de nossas próprias ideias sempre será mais segura para nós do que aquelas que nos são transmitidas pela revelação tradicional. Pois o conhecimento que temos de que essa revelação veio primeiro de Deus nunca pode ser tão seguro quanto o conhecimento que temos da percepção clara e distinta da concordância ou discordância de nossas próprias ideias".[57] Uma religião — como o cristianismo — que afirmava ser baseada em uma revelação de Deus transmitida por meio de registros históricos — como a Bíblia — estava imediatamente em desvantagem na filosofia de Locke. O cético poderia argumentar que as experiências presentes sempre seriam mais confiáveis do que quaisquer alegações de milagres, inspiração ou revelação passados. David Hume mais tarde extraiu as implicações céticas da epistemologia de Locke.

Uma das primeiras reflexões escritas de Edwards — "Miscellany aa" [Miscelânea aa] — mostrava a motivação apologética de seu ensino sobre percepção espiritual:

Pode haver, sem dúvida, o chamado testemunho de fé e uma espécie de certeza de fé, que é diferente da razão, ou seja, é diferente do discurso por uma cadeia de argumentos, uma certeza que é concedida pelo Espírito Santo; e, contudo, essa crença pode ser totalmente compatível com a razão, compatível com as regras mais exatas da filosofia. Essas ideias de religião podem estar na mente, pois um homem pode sentir divindade nelas e, assim, saber que são de Deus, saber que a religião é de origem divina [...] ele tem certeza de que o que vê e sente, ele vê e sente; e sabe que o que ele vê e sente é a mesma coisa que costumava chamar de Deus. [...] Ora, nenhum homem pode negar que essa ideia de religião possa ser criada pelo Espírito Santo. Não é antifilosófico pensar assim.[58]

A percepção espiritual, como essa passagem sugere, carrega uma certeza imediata pelo fato de ser uma experiência de primeira mão. Como diz o ditado, ver é crer, e não adianta discutir com alguém que é testemunha ocular: “Quando uma pessoa vê uma coisa com seus próprios olhos, isso lhe dá a maior certeza possível, maior do que pode ter por qualquer informação de terceiros”.[59] Em Afeições religiosas, ele escreveu: “O evangelho do Deus bendito não sai por aí implorando por sua evidência, como alguns pensam; ele tem em si mesmo sua evidência mais proeminente e apropriada”.[60]

No sermão “Divine light” [Luz divina], Edwards retratou a iluminação da mente como um ensino ao mesmo tempo bíblico e racional: “A evidência obtida dessa forma é muito melhor e mais satisfatória do que tudo o que pode ser obtido pelas argumentações dos mais eruditos”. Aqui Edwards virou Locke de cabeça para baixo, pois usou o princípio empirista de Locke — de que todos devem enxergar com seus próprios olhos — para afirmar, contrariando Locke, que a certeza intelectual da percepção espiritual do crente era maior do que a certeza obtida pelo mero raciocínio humano acerca de Deus. Para Edwards, a alma em conversão entra em contato imediato com Deus e ganha um novo conhecimento que nunca poderia ter alcançado anteriormente. A Bíblia retrata a conversão como a abertura dos olhos dos cegos, a abertura dos ouvidos dos surdos e até a ressurreição dos mortos.[61] Deus “ilumina” a mente do santo, “infunde” sua graça e “habita” no corpo do crente por meio do Espírito Santo.[62] A revelação não só “amplia” a razão natural — como Locke havia afirmado —, mas também a transcende, dando-lhe aquilo que a mente humana não poderia obter por seus próprios recursos. No entanto, a iluminação da mente e do coração do crente não era um exemplo de “inspiração” ou “entusiasmo” — como a lógica de Locke parecia insinuar. Edwards, portanto, procurou defender um conhecimento religioso genuíno, baseado em um encontro direto com Deus que não foi “entusiástico”.[63] Sua ideia de percepção espiritual foi uma resposta ao desafio do Iluminismo para fornecer uma justificativa racional para a crença em Deus.

Apologia de Edwards, III — O argumento implícito

Ao falarmos de argumento implícito, nos referimos à estratégia de Edwards de se apropriar de várias disciplinas acadêmicas ou gêneros de pensamento e

reinterpretá-los para relacioná-los novamente com a verdade teológica. Norman Fiering comentou que “seu propósito, contrário ao dos filósofos proeminentes do Iluminismo do séc. 18, era usar o melhor do pensamento de sua época em benefício de Deus”.[64] Edwards procurou virar o jogo contra o Iluminismo absorvendo as melhores ideias de pensadores céticos e, então, adaptando-as para uso cristão.

Uma expressão da apologia implícita de Edwards foi um pequeno artigo intitulado A rational account of the main doctrines of the Christian religion attempted [Uma tentativa de um relato racional das principais doutrinas da religião cristã]. Essas anotações ocupavam apenas uma página e, ainda assim, esboçavam um projeto audacioso. A marca d’água na página é de 1729-1730, mas a caligrafia indica que Edwards continuou a acrescentar texto a esse esboço no final da década de 1730 ou 1740. Wallace Anderson julgou que Edwards esteve envolvido com o Rational account por cerca de quinze anos.[65] Segundo Ava Chamberlain, a data da Miscellany 832, intitulada “Preface to Rational account” [Prefácio ao relato racional], o inverno [do hemisfério norte] de 1739-1740.[66] Embora o plano de Edwards para o Rational account pareça ter sido finalmente incluído na History of the work of redemption [Uma história da obra da redenção] e na The harmony of the Old and New Testaments [Harmonia entre o Antigo e o Novo Testamentos] (cap. 12), é evidente que ele dedicou um tempo considerável ao planejamento de Rational account. Portanto, parece plausível que os trabalhos finais de síntese de Edwards tivessem incorporado elementos substanciais do que está anotado no esboço de uma página. Embora esse esboço seja torturantemente breve, Edwards afirma que o prefácio de Rational account tinha o objetivo de “mostrar como todas as artes e ciências, quanto mais aperfeiçoadas, mais resultam em teologia e coincidem com ela, parecendo constituir partes dela”. O que ele imaginava era nada menos do que um sistema das ciências abrangente, tendo a teologia como rainha. Sem dúvida, nenhum grande pensador do período moderno tentou algo assim.[67] O planejamento de Rational account parece medieval em sua maneira de relacionar as ciências humanas à teologia, como no tratado de Boaventura sobre The reduction of the arts to theology [A redução das artes à teologia], datado do século 13.[68] No entanto, o sistema de Edwards certamente teria sido um esforço pós-lockeano e pós-iluminista, construído sobre o alicerce de uma filosofia empírica.

As reflexões de Edwards sobre a metafísica representaram um argumento implícito em defesa da existência de Deus. A questão dominante em The mind [A mente], como afirma Wilson Kimnach, era a seguinte: “Como alguém poderia

convencer o público mais sofisticado de que havia identificado um sistema espiritual atuante com o mesmo grau de certeza que Newton identificou o verdadeiro sistema físico?”.[69] Na verdade, Edwards usou a metafísica como um instrumento para estabelecer a supremacia de Deus e do mundo espiritual em comparação com a realidade material. Conforme observado anteriormente (cap. 7), ele inverteu a noção aceita de que a matéria era real, ao passo que o espírito era etéreo. Na reinterpretação ousada de Edwards, a matéria era mera sombra da realidade espiritual. Além disso, Deus era a realidade suprema, “o ser primordial e original, o primeiro e o último, e o padrão de tudo”.[70]

Outra disciplina intelectual da qual Edwards procurou se apropriar e reinterpretar para fins teológicos foi a filosofia moral britânica — um campo de estudo que estava se afastando rapidamente de seus fundamentos teológicos durante o século 18. Lorde Shaftesbury e Francis Hutcheson separaram a reflexão moral de qualquer vínculo essencial com Deus ou com noções teológicas. Suas teorias de “senso moral” fundamentavam a ética na natureza humana, não na natureza de Deus. No entanto, a tarefa das Two dissertations [Duas dissertações] de Edwards era deter e reverter esse processo. A missão de O fim para o qual Deus criou o mundo era a eticização do divino, ao passo que a de True virtue [A natureza da verdadeira virtude] era a divinização da ética (caps. 14, 33). O que unia os dois tratados era a hipótese comum de que o próprio Deus era o alvo apropriado de todas as ações corretas — sejam as ações de Deus, sejam as ações dos seres humanos. O argumento de Two dissertations era uma bofetada nos humanistas do Iluminismo, que sustentavam que os seres humanos deveriam buscar sua própria felicidade e que o grande objetivo de Deus era promover o bem-estar de suas criaturas. Enquanto os pensadores iluministas procuravam reduzir a religião à moralidade, True virtue virou o jogo. Segundo Edwards, não era só que a religião não poderia ser reduzida à moralidade, mas que a virtude, em seu sentido próprio, nem sequer poderia existir separada do amor a Deus. Mais uma vez, encontramos uma apologia implícita do cristianismo.

Outra disciplina que se enquadrava no argumento implícito de Edwards era a história. A tese geral de History of redemption [Uma história da obra de redenção], como Perry Miller observou, era a unidade da história.[71] Edwards comparou a providência de Deus a “um rio largo e longo, com inúmeros braços começando em diferentes regiões [...] desaguando, enfim, em uma foz no mesmo oceano”. No entanto, nossa perspectiva humana limitada dificultou nossa percepção da unidade do todo: “As diferentes ramificações desse rio tendem a nos parecer um simples emaranhado confuso, por causa de nossa visão

limitada". Edwards afirmou que, no final, "nenhum dos braços deixou de chegar aqui".[72] Basicamente, History of redemption era um livro sobre discernimento, e não uma simples compilação de fatos. A obra era organizada de forma que o leitor pudesse rastrear a progressão gradual do plano redentor de Deus. Edwards concebia a história de modo escatológico — isto é, do fim para o início. Portanto, apropriadamente interpretado, o curso dos assuntos mundiais se tornaria um meio de "enxergar" Deus e uma apologia implícita da realidade e da atividade de Deus. Embora exemplos extraídos de outras disciplinas intelectuais possam ser fornecidos, as que acabamos de destacar — metafísica, ética e história — são uma indicação do esforço sutil e abrangente empreendido por Edwards com o objetivo de reinterpretar disciplinas intelectuais à luz da realidade e da centralidade primordial de Deus.

---

[1]Mark Pattison, "Tendencies of religious thought in England, 1688-1750", in: Essays and reviews, 8. ed. (London: Longman, Green, 1861), p. 258.

[2]Essa coleção, conhecida como Miscellaneous observations on important theological subjects [Miscelânea de observações sobre questões teológicas importantes], foi incluída em edições dos textos de Edwards publicadas no século 19. Veja WH 2:460-510.

[3]WJE 16:728-9. As Miscellanies de Edwards podem ser comparadas às Pensées de Blaise Pascal — as anotações rudimentares que ele havia preparado para usar em uma apologia completa da fé cristã.

[4]Ava Chamberlain, "Introdução do editor", in: WJE 18:24-34, citando p. 30.

[5]Sobre a apologética de Edwards e suas considerações sobre o deísmo, veja: Gerald McDermott, Jonathan Edwards confronts the gods: Christian theology, Enlightenment religion, and non-Christian faiths (New York: Oxford University Press, 2000); Gerald McDermott, "The Deist connection: Jonathan Edwards and Islam", in: Stephen J. Stein, org., Jonathan Edwards's writings: text, context, interpretation (Bloomington: Indiana University Press, 1996), p. 39-51; e os comentários de três editores das Miscellanies: Ava Chamberlain, "Introdução do editor", in: WJE 18:24-34; Amy Plantinga Pauw, "Introdução do editor", in: WJE 20:11-7; e Douglas A. Sweeney, WJE 23:10-29. Veja tb. Michael J. McClymond, Encounters with God: an approach to the theology of Jonathan Edwards (New York: Oxford University Press, 1998), p. 7, 25-6, 80-112; John

Gerstner, “An outline of the apologetics of Jonathan Edwards”, Bibliotheca Sacra 133 (1976): 3-10, 99-107, 195-201, 291-8; e Scott Oliphint, “Jonathan Edwards: Reformed apologist”, Westminster Theological Journal 57 (1995): 165-86. McClymond criticou Gerstner e Oliphint por interpretarem Edwards fora de seu contexto do século 18 (Encounters, 154, nota 70).

[6]George Marsden, Jonathan Edwards: a life (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 110.

[7]B. A. Gerrish, A prince of the church: Schleiermacher and the beginnings of Modern theology (Philadelphia: Fortress, 1984), p. 54-5.

[8]Joseph Butler, citado in: John Wesley, Journal of the Rev. John Wesley, 8 vols., edição de Nehemiah Curnock (London: Charles H. Kelly, s.d.), 2:257 [anotação de agosto de 1739].

[9]Ernst Cassirer, The philosophy of the Enlightenment, tradução para o inglês de Fritz C. A. Koelln; James P. Pettegrove (Boston: Beacon, 1955), p. 174.

[10]G. C. Joyce, citado in: J. K. S. Reid, Christian apologetics (Grand Rapids: Eerdmans 1969), p. 147. Sobre o deísmo em geral, veja Leslie Stephen, History of English thought in the eighteenth century, 2 vols. (New York: G. P. Putnam, 1876), esp. 1:1-308; John Orr, English Deism: its roots and fruits (Grand Rapids: Eerdmans, 1934); Alan Richardson, Christian apologetics (London: SCM, 1947); Roland N. Stromberg, Religious Liberalism in eighteenth-century England (Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, 1954); Frank Manuel, The eighteenth century confronts the gods (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1959); e Avery Dulles, A history of apologetics (New York: Corpus, 1971).

[11]WJE 23:240-5.

[12]WJE 18:546.

[13]Evidences of Christianity, de Paley, é incluído como volume 2 in: William Paley, The works of William Paley, 5 vols. (Boston: Joshua Belcher, 1810). Para uma exposição mais detalhada, veja D. L. LeMahieu, The mind of William Paley: a philosopher and his age (Lincoln: University of Nebraska Press, 1976).

[14]Samuel Taylor Coleridge, The collected writings of Samuel Taylor Coleridge,

volume 9: “Aids to reflection”, edição de John Beer (Princeton: Princeton University Press, 1993), p. xliv, lxxxviii, 405-8. Coleridge afirmou que não “negava” milagres nem os considerava “inúteis”, embora buscasse “basear o milagre na fé, e não a fé no milagre” (p. xliv). Coleridge estava, portanto, mais próximo da teologia tradicional do que o jovem Schleiermacher de: On religion [publicado em português por Novo Século sob o título Sobre a religião: discursos a seus menosprezadores eruditos].

[15]Friedrich Schleiermacher, On religion: speeches to its cultured despisers, tradução para o inglês de John Oman (New York: Harper and Row, 1958 [1893]), p. 36. Para o contexto, veja Richard E. Crouter, na “Introdução” à sua nova tradução de On religion (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 1-73.

[16]Schleiermacher foi criticado por tornar a crença em Deus invulnerável ao ataque intelectual a um preço muito alto — ou seja, negando a condição cognitiva das afirmações teológicas. Veja Wayne Proudfoot, Religious experience (Berkeley: University of California, 1985). Edwards, ao contrário, desenvolveu uma doutrina sobre o sentido espiritual que combinava elementos cognitivos e afetivos: “O coração não pode se ligar a um objeto do qual não há ideia no entendimento” (WJE 22:88). Veja tb. WJE 18:84-8.

[17]WJE 13:421-3.

[18]WJE 23:448.

[19]WJE 23:439.

[20]WJE 13:291.

[21]WJE 13:421.

[22]WJE 18:140.

[23]Edwards retratou o islamismo como um “reino notável, de vasto poder e extensão, que Satanás ergueu contra o reino de Cristo” (WJE 9:415). McDermott julgou que Edwards era “excepcionalmente vitriólico” contra o islamismo porque “os deístas [...] estavam usando o Islã como uma vara para cutucar seus opositores ortodoxos” (“The Deist connection”, p. 39, 43). Edwards extraiu muitas de suas ideias sobre o islamismo do pouco conhecido Institutiones

theologiae polemicae, de Johann Friedrich Stapfer (1743-1747).

[24]Gerstner, “Outline”, p. 4. Gerstner destaca a confiança de Edwards na razão in: The rational biblical theology of Jonathan Edwards, 3 vols. (Powhatan: Berea Publications/Orlando: Ligonier Ministries, 1991), 1:94-139.

[25]O filósofo William Wainwright observou a “aparente ambiguidade” nas observações de Edwards sobre a razão, mas ressaltou que ele considerava que “é preciso graça para raciocinar adequadamente”. In: Reason and the heart: a prolegomenon to a critique of passional reason (Itaca: Cornell University Press, 1995), p. 7-54, citando p. 7, 11.

[26]WJE 13:213. Veja tb. WJE 6:202-7, 350-2; 13:256, 436; 18:122; 18:190-1.

[27]WJE 13:188.

[28]WJE 13:254-5. Compare com WJE 1:180-5. Em outro texto, Edwards comentou que nossas ideias imperfeitas a respeito de Deus nos impedem de entender como Deus existe sem ser causado (WJE 18:190-1).

[29]WJE 13:288.

[30]WJE 18:191. Veja tb. WJE 18:392-8 e WJE 20:154-5, 280-6.

[31]WJE 13:288.

[32]WJE 13:334, 337-8. Veja tb. WJE 13:373-4.

[33]WJE 13:375.

[34]WJE 13:375.

[35]WJE 13:294.

[36]WJE 23:126.

[37]Sobre a felicidade do céu, veja WJE 13:275, 303, 329, 331, 336-7, 369-70; WJE 20:455-6; e o extenso tratamento do tema in: WJE 8:366-97.

[38]WJE 13:202-3. De modo semelhante, João Calvino escreveu que a Bíblia tem uma “simplicidade inculta e quase rude”, o que, não obstante, “em si inspira

maior reverência do que qualquer eloquência” (Institutes of the Christian religion, livro. 1, cap. 8, sec. 1-2) [publicado em português por Cultura Cristã sob o título As institutas, 4 vols. e por Unesp sob o título A instituição da religião cristã].

[39]WJE 13:335-6. Compare com os comentários sobre a história de José, WJE 13:339.

[40]WJE 13:410.

[41]WJE 13:289.

[42]WJE 13:338. Veja tb. WJE 13:376.

[43]WJE 20:396-427.

[44]WJE 13:448.

[45]WJE 23:334-40.

[46]WJE 13:293.

[47]WJE 13:352-3.

[48]WJE 13:492.

[49]WJE 13:394-5.

[50]WJE 13:302-3.

[51]WJE 20:254-74.

[52]WJE 20:384-8.

[53]WJE 13:507.

[54]WJE 13:293.

[55]WJE 20:227-31, 239-54, 275-80, 287-96, 302-9, 321-3, 343-58, 365-6, 456-8; WJE 23:95-104, 123, 171, 176-7, 190-4, 214-5, 432-81, 543-75, 640-713.

[56]Immanuel Kant, “What is Enlightenment?”, citado in: James C. Livingston, Modern Christian thought: from the Enlightenment to Vatican II (New York: Macmillan, 1971), p. 1.

[57]John Locke, An essay concerning human understanding, 4.18.4 [publicado em português por Martins Fonte sob o título Ensaio sobre o entendimento humano]. Veja os capítulos “Fé e razão” e “Entusiasmo”, no Livro 4.19.

[58]WJE 13:177-8.

[59]WJE 17:65. Compare WJE 2:305-7, em que Edwards fala sobre os cristãos como “testemunhas” de Deus.

[60]WJE 2:307.

[61]WJE 21:159-64.

[62]WJE 2:206.

[63]Na verdade, Locke não excluiu a inspiração divina: “Reconheço que não se pode negar que Deus seja capaz de iluminar o entendimento lançando à mente um raio disparado diretamente da fonte de luz” (Ensaio 4.19.5). Como David Laurence ressalta, Locke considerou arrogante e rejeitou a noção de que um “raio disparado” era pré-requisito para se tornar um cristão. Para Locke, “o cristianismo era de origem divina; mas os cristãos, como indivíduos, não” (“Jonathan Edwards, John Locke, and the canon of experience”, Early American Literature 15 [1980]: 110).

[64]Norman Fiering, Jonathan Edwards’s moral thought and its British context (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), p. 60-1.

[65]WJE 6:396-7, com os comentários de Anderson in: WJE 6:394.

[66]WJE 18:47-8, 546.

[67]Alguns podem argumentar que o filósofo G. W. F. Hegel ou o teólogo Paul Tillich tentaram elaborar um sistema de ciências com a teologia no centro. No entanto, a maioria dos estudiosos afirma que Hegel subordinou a religião à filosofia, e Tillich não completou sua descrição de um sistema de ciências.

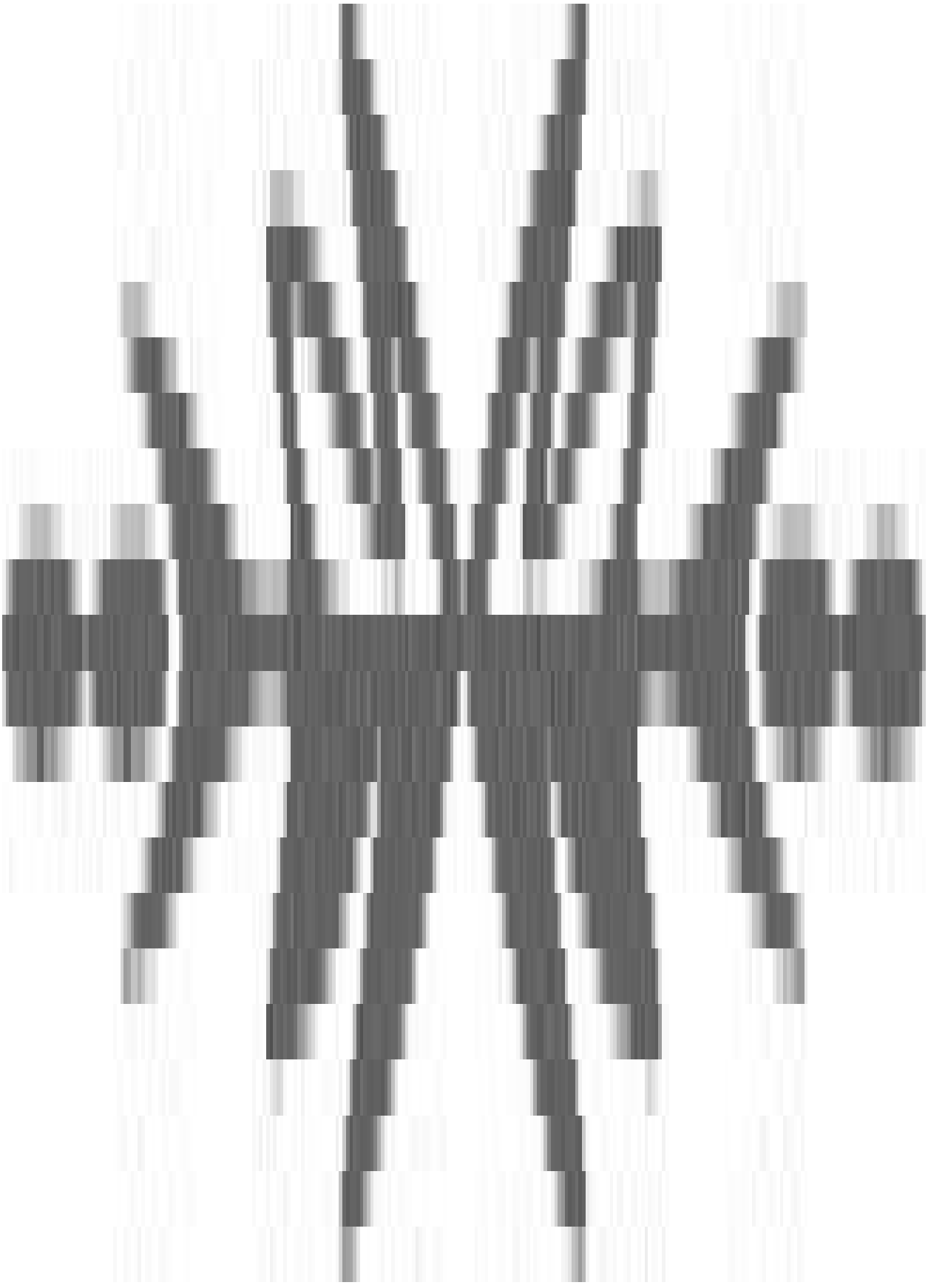
[68]“Visto que toda ciência”, escreveu Boaventura, “e particularmente [embora não apenas] a ciência contida nas Escrituras Sagradas, está preocupada com a Trindade antes de tudo, toda ciência deve necessariamente apresentar algum traço dessa mesma Trindade”, citado in: Jaroslav Pelikan, The Christian tradition: a history of the development of doctrine; volume 3: the growth of Medieval Theology [600-1300] (Chicago: University of Chicago Press, 1978), p. 282, cf. p. 305-7) [publicado em português por Shedd sob o título A tradição cristã: o desenvolvimento da teologia medieval [600-1300], vol. 3].

[69]Wilson Kimnach, “Introdução do editor”, in: WJE 10:189.

[70]WJE 6:363.

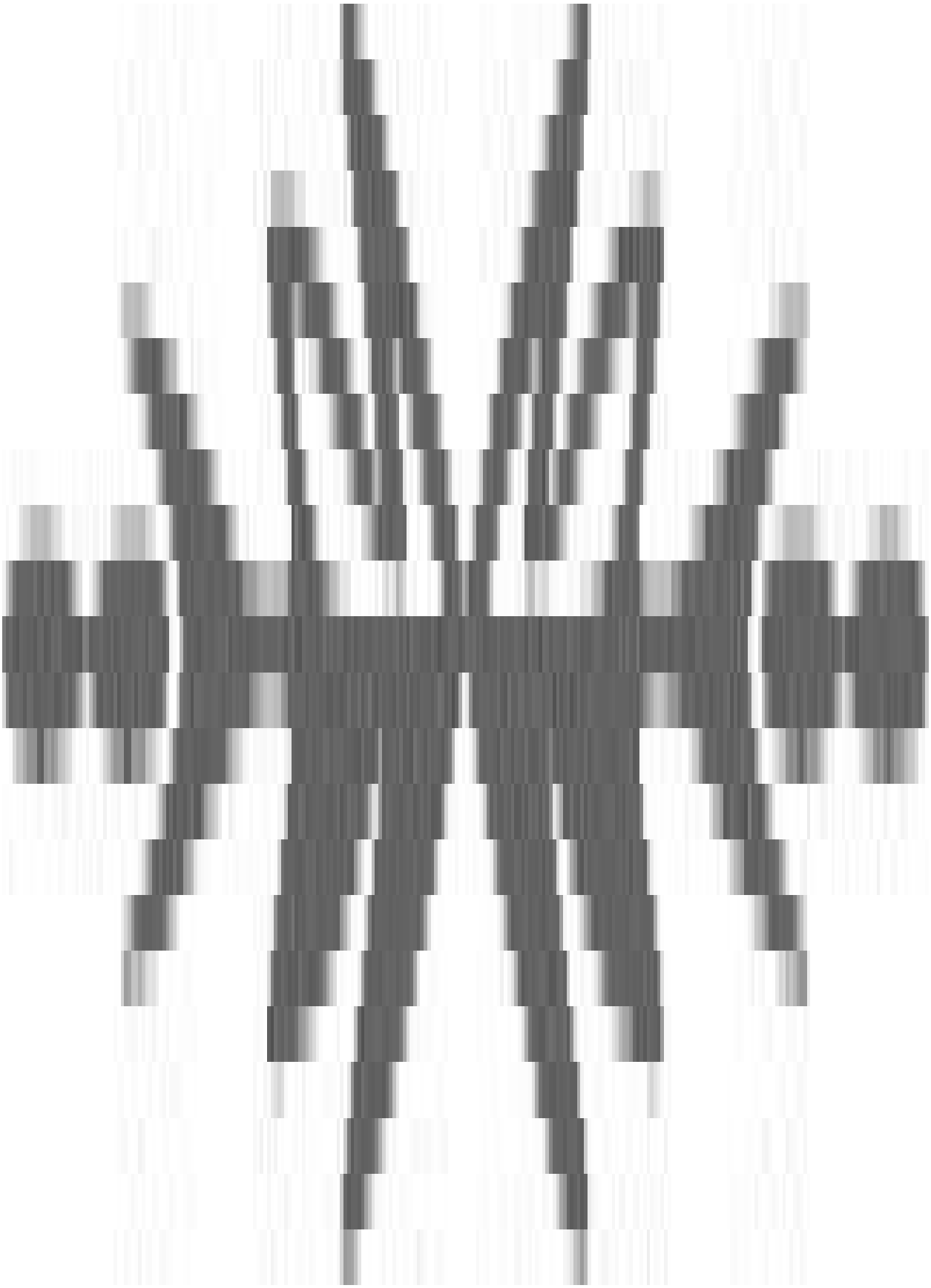
[71]Perry Miller, Jonathan Edwards (New York: William Sloane, 1949), p. 313.

[72]WJE 9:520.



11

Exegese bíblica



Thomas Gillespie, ministro evangélico escocês, leu a obra de Edwards, Afeições religiosas (1746), logo depois de sua publicação. Em novembro de 1746, ele decidiu escrever ao autor para fazer algumas perguntas sobre o tratado. Em sua carta, ele dizia: “Espero que trate comigo sem cerimônias; pois posso dizer que eu sentaria a seus pés para aprender, caro senhor, considerando-me uma criança em conhecimento das Escrituras, se comparado a outros”. [1] Se a leitura de Afeições religiosas levou Gillespie a se sentir uma “criança” no que diz respeito a conhecimento bíblico, ele certamente teria ficado impressionado com o resultado cumulativo do trabalho exegético de Edwards. Esse trabalho se divide em quatro categorias. Em primeiro lugar, temos os comentários de Edwards sobre passagens bíblicas, publicados em fragmentos na edição dos escritos de Edwards feita por Sereno Dwight, em 1829-1830, e em sua forma completa nas transcrições de Stephen Stein das Notes on the Apocalypse [Notas sobre o Apocalipse] (1977), Notes on Scripture [Notas sobre as Escrituras] (1998) e Blank Bible [A Bíblia em branco] (2006), bem como os Typological writings [Escritos tipológicos] (1993), editados em conjunto. Juntos, esses trabalhos exclusivamente exegéticos perfazem cinco volumes na edição de Yale e incluem quase 2.500 páginas de texto impresso. Mas isso não é tudo: os mais de 1.200 manuscritos de sermões de Edwards que chegaram até nossos dias contêm uma grande quantidade de exegese bíblica. Além disso, a exegese bíblica faz parte de outros trabalhos publicados, como Afeições religiosas, Original sin [Pecado original], O fim para o qual Deus criou o mundo, Miscellanies [Miscelâneas] e outros escritos. Por fim, na época da morte de Edwards, vários textos exegéticos estavam sendo preparados para publicação futura, notadamente o caderno de anotações para “Harmony of the Old and New Testaments” [Uma harmonia entre o Antigo e o Novo Testamentos]”, com cerca de quinhentas páginas manuscritas. Se alguém extraísse os elementos estritamente exegéticos dos sermões e os adicionasse às obras já mencionadas, a soma poderia chegar a 5 mil páginas impressas de material — uma grande parcela do total de palavras das Works of Jonathan Edwards [Obras de Jonathan Edwards] publicadas pela Yale University Press.

Diante disso, pode-se entender o comentário de Stephen Stein sobre a “incrível escassez de estudos sérios” sobre a interpretação bíblica de Edwards.[2] Além dos trabalhos de transcrição e interpretação que Stein desenvolveu ao longo de décadas, Robert Brown, Kenneth Minkema, Douglas Sweeney e outros ampliaram nossa compreensão acerca dos contextos intelectuais e contornos

gerais da exegese bíblica de Edwards. Contudo, ainda há mais a ser feito, e Stein observa corretamente que o "ressurgimento contemporâneo do interesse em Edwards mal tocou nessa dimensão de seu trabalho".[3] O presente capítulo faz um breve exame dos pressupostos e das características da exegese de Edwards. Resumir o conteúdo dos textos exegéticos de Edwards exigiria mais espaço do que o disponível aqui, embora sejam analisados alguns exemplos ilustrativos da exegese de Edwards.[4] Uma vez que a interpretação tipológica é tratada em outro lugar (cap. 8), este capítulo destacará uma série de outras questões fundamentais no modo como Edwards aborda a Bíblia.

Um exegeta do século 18

Quando jovem, Edwards expressou sua determinação "de estudar as Escrituras de maneira tão aplicada, constante e frequente, que eu possa perceber claramente que meu conhecimento sobre elas está aumentando".[5] Seu primeiro biógrafo, Samuel Hopkins, comentou que Edwards cumpriu essa resolução ao longo da vida: "Ele estudou a Bíblia mais do que todos os outros livros, e mais do que a maioria dos outros teólogos". Edwards, diz Sweeney, "dedicou a maior parte de sua vida a meditar nas Escrituras, mergulhando profundamente em seu conteúdo, lendo comentários bíblicos e orando fervorosamente pela ajuda do Espírito para interpretar e aplicar a Bíblia".[6] Ao retratar, na meia-idade, suas primeiras experiências, Edwards afirmou ter "mais prazer na leitura das Escrituras Sagradas do que na de qualquer outro livro. Muitas vezes, ao ler a Bíblia, cada palavra parecia tocar meu coração. Eu sentia que havia uma harmonia entre alguma coisa em meu coração e aquelas palavras doces e poderosas". Ele "não conseguia ler depressa" porque "quase todas as frases pareciam cheias de maravilhas".[7]

Para Edwards, ler as Escrituras era um prazer pessoal e um imperativo teológico. Por toda a vida, ele manteve a convicção de que a teologia cristã era necessariamente baseada na revelação divina. Essa ideia é expressa nos primeiros escritos de Edwards, bem como em seus últimos textos. "Afora a revelação divina", escreveu ele, "estou convencido de que não há doutrina alguma do que chamamos de religião natural, apesar de toda filosofia e conhecimento, [e] estaríamos sempre envolvidos na escuridão, em dúvidas, em

disputas intermináveis e em confusão terrível”.[8] Somente por meio da revelação bíblica a humanidade poderia alcançar “certeza, clareza e satisfação nas coisas que dizem respeito ao seu bem-estar”.[9] A teologia cristã, em todos os aspectos, “depende da revelação divina”.[10] Essa convicção fundamental a respeito da revelação impeliu Edwards, bem como outros teólogos protestantes, a enfatizar as Escrituras. A Bíblia, escreveu ele, é uma “regra perfeita” e, na verdade, “a única regra de nossa fé e prática”.[11] Ela é um “guia infalível”.[12] Em várias obras, Edwards procurou defender determinada doutrina por meio de argumentos tanto escriturísticos quanto racionais. O padrão duplo é visível, por exemplo, em O fim para o qual Deus criou o mundo, em que a primeira parte do tratado contém o argumento racional e a última parte, a discussão exegética.[13] O sermão central de Edwards sobre epistemologia religiosa, “A divine and supernatural light” [Uma luz divina e sobrenatural], busca mostrar que sua doutrina é “escriturística” e também “racional”.[14] Afeições religiosas, Original sin e até mesmo os textos sobre avivamento, como Some thoughts concerning the revival [Alguns pensamentos sobre o avivamento] e Humble attempt [Uma tentativa humilde], demonstram a preocupação constante de Edwards em fundamentar suas posições e argumentos na exegese de textos bíblicos.

Os textos de Edwards mostram que ele acreditava que a exegese bíblica apoiava a veracidade da religião cristã. Isto é, ao contrário dos filósofos proeminentes do Iluminismo do século 18 e de alguns apologistas cristãos da mesma época, ele via a Bíblia em si como um argumento convincente em defesa da fé. Ela mostrava sua origem divina nas profecias cumpridas ali registradas. O manuscrito não publicado que Edwards deixou ao morrer, “The harmony of the Old and New Testament” [Harmonia entre o Antigo e o Novo Testamentos], deveria ser, nas palavras de Kenneth Minkema, “a contribuição de Edwards para o debate transatlântico sobre profecia messiânica bíblica e a confiabilidade da Bíblia”.[15] Nesse trabalho, ele respondeu a várias obras deístas influentes: Discourse of the grounds and reasons of the Christian religion [Discurso sobre os fundamentos e razões da religião cristã] (1724), de Anthony Collins, e Six discourses on miracles [Seis discursos sobre milagres] (1727), de Thomas Woolston. Também interagiu com obras antideístas, como Defense of Christianity from the prophecies of the Old Testament [Defesa do cristianismo a partir das profecias do AT] (1725), de Edward Chandler, Use and intent of prophecy [Uso e propósito da profecia] (1725), de Thomas Sherlock, e Essay upon the truth of the Christian religion [Ensaio sobre a verdade da religião cristã] (1725), de Arthur Ashley Sykes. O cumprimento das profecias do Antigo Testamento no Novo Testamento não era simplesmente um assunto para a

meditação piedosa dos fiéis. Também fornecia bases racionais para convencer os céticos da autenticidade e da veracidade da Bíblia.[16]

Apesar do crescimento constante da crítica histórica moderna da Bíblia no fim do século 17 e início do século 18, Edwards foi "relativamente intocado por essas mudanças", segundo Stephen Stein. De modo geral, segundo Stein, ele ainda refletia uma "mentalidade pré-crítica".[17] Contudo, o extenso estudo de Robert Brown, Jonathan Edwards and the Bible [Jonathan Edwards e a Bíblia] (2002), questionou essa percepção. Brown contestou a noção prevalecente de que os estudos da Bíblia durante o período moderno poderiam ser nitidamente divididos em uma era "pré-crítica" e outra "crítica" — com o século 19 (liderado pelos alemães) marcando a transição. De acordo com Brown, Edwards e outros faziam parte de um "tradicionalismo híbrido [...] modificado de maneiras significativas pela acomodação ao novo conhecimento".[18] Um grupo de exegetas do fim do século 17 e durante o século 18 guardava semelhanças com Edwards nesse aspecto. Os nomes que compunham esse grupo são geralmente pouco conhecidos hoje: Jacques Basnage, Johann Bengel, Augustin Calmet, Theophilus Gale, Nathaniel Lardner, Jean LeClerc, Jeremiah Jones, Matthew Poole, Humphrey Prideaux, Jean-Alphonse Turretin e William Warburton. Por um lado, esses autores tentaram manter posições tradicionais quanto à cronologia e autoria dos textos bíblicos. Por outro lado, eles o fizeram por meio dos mesmos métodos que outros usavam para contestar posições tradicionais. Esses "tradicionalistas híbridos" não assumiram visões tradicionais, mas as defenderam. Portanto, podem ser classificados como tradicionais ou modernos, dependendo de como se olha para eles. De sua parte, Edwards defendeu, por meio de detalhada argumentação, que Moisés escreveu o Pentateuco, ou os primeiros cinco livros do Antigo Testamento. Ele estava ciente dos novos pontos de vista sobre a autoria não mosaica.[19] Deve-se destacar que a opinião de Edwards no século 18 não estava fora da corrente acadêmica dominante. Até mesmo o cético Voltaire rejeitava as teorias da autoria múltipla do Pentateuco.[20]

Em sua abordagem das Escrituras, Edwards se opôs a três grupos. Em primeiro lugar, e talvez acima de todos, estavam os pensadores e deístas iluministas que rejeitavam a origem divina, a veracidade histórica e a autoridade religiosa da Bíblia. Boa parte da exegese bíblica de Edwards, para não mencionar suas Miscellanies, incluiu as ideias e os argumentos dos deístas. Especificamente, ele rejeitou a noção deísta de que os seres humanos poderiam alcançar o conhecimento de Deus independentemente da revelação especial contida nas Escrituras, de que a Bíblia era historicamente imprecisa, de que os textos

bíblicos eram falsificações e — pior ainda — de que o Deus representado na Bíblia era cruel e, portanto, indigno de fé e adoração. O segundo grupo que se opôs a Edwards era o catolicismo romano, que não foi tão frequentemente abordado quanto o deísmo, visto que Edwards via os deístas como uma ameaça maior e mais ativa no mundo anglófono. Edwards não aceitava a reivindicação por parte da Igreja Católica Romana de sua própria autoridade de ensino, ou Magisterium, e sua confiança na tradição da Igreja como um guia para a fé e a prática cristãs. Ele associou a besta do Livro de Apocalipse com a afirmação de "infalibilidade no conhecimento da verdade".[21] O clero católico, acreditava Edwards, havia tentado usurpar a Palavra de Deus, que continha "todas as coisas que são necessárias".[22] Ele argumentou que "muito peso é colocado sobre o testemunho dos patriarcas", sugerindo que não rejeitava completamente o papel da tradição, mas julgava que a Igreja Católica Romana — e, nesse caso, também a Igreja da Inglaterra — colocavam uma ênfase indevida na autoridade dos Pais da igreja (cap. 9).[23]

O terceiro grupo dos que se opunham a Edwards era o dos evangélicos radicais. Em Afeições religiosas, ele criticou "êxtases e arrebatamentos estranhos [...] e revelações diretas do céu". Afirmou claramente que não existe inspiração profética permanente — um ponto de vista que associava com uma "religião bastarda".[24] Edwards comparou os evangélicos radicais de sua época a videntes e visionários que haviam enganado os fiéis no passado. O desejo de Deus era que seu povo buscasse orientação nas Escrituras: "Parece-me que Deus gostaria que dependêssemos plenamente das Escrituras, porque quanto maior for nossa dependência da Palavra de Deus, mais direta e imediata será nossa dependência do próprio Deus".[25] No entanto, era preciso usar o método certo ao recorrer às Escrituras, e a forma como os evangélicos radicais abordavam a Bíblia, da perspectiva de Edwards, muitas vezes era questionável. Nos avivamentos das décadas de 1730 e 1740, ele viu pessoas que de repente se lembravam de passagens das Escrituras e chegavam à conclusão de que Deus havia falado diretamente com elas. Assim, uma pessoa podia se lembrar vividamente das palavras "seus pecados estão perdoados" e aplicar o dito a uma mensagem de Deus. Esse tipo de abordagem da Bíblia usava algo idôneo — a palavra de Deus escrita — de uma forma inidônea. Edwards até sugeriu que poderia ser Satanás, e não Deus, que tivesse trazido o texto à mente da pessoa em um determinado momento.[26] Os comentários de Edwards suscitaram a questão da hermenêutica, ou os princípios adequados para a interpretação e a aplicação dos textos bíblicos.

Princípios de interpretação bíblica

Em sua Personal narrative [Narrativa pessoal], Edwards escreveu a respeito de uma "harmonia" que percebia entre "algo em meu coração" e as "doces e poderosas palavras" da Bíblia. Nota-se que a "harmonia" mencionada não era a harmonia entre o Antigo e o Novo Testamentos — por mais importante que isso fosse para Edwards. Era algo ainda mais básico — uma "harmonia" entre coração e texto. A hermenêutica bíblica de Edwards estava de acordo com sua exposição completa da vida espiritual e sua bem conhecida concepção do "senso do coração" (caps. 20, 24). Pode-se dizer que o "senso" do texto bíblico (i.e., seu significado) e o "senso do coração" estavam inter-relacionados, pois a mesma iluminação divina que levava o santo a perceber a beleza de Deus em meio às maravilhas do mundo natural também o levava a ver tanto o nível superficial quanto os significados mais profundos contidos nas Escrituras Sagradas. Stephen Stein faz a observação vital de que o "senso espiritual", na leitura que Edwards faz das Escrituras, é um senso "concedido pelo Espírito". Ou seja, o senso espiritual é "o produto da presença do divino habitando no exegeta".[27] O texto da Bíblia, segundo Edwards, é uma "letra morta", se dissociado da obra do Espírito Santo.[28] Assim como ocorre com o "senso do coração", ou "novo senso espiritual", a compreensão do significado das Escrituras vem diretamente de Deus, porque Deus reservou para si a obra de iluminar a mente com conhecimento espiritual, e "não há quem ensine como Deus".[29] Diretamente relacionada a essa ideia de interpretação capacitada pelo Espírito está a noção de Edwards sobre a abundância da Bíblia. Em Personal narrative, ele afirma que a Bíblia está "repleta de maravilhas". A exuberância — e, na verdade, a inesgotabilidade — do significado da Bíblia era um elemento básico da hermenêutica de Edwards. Sem abandonar o papel fundamental do sentido literal, ele mostrou uma inclinação para o sentido espiritual. A fecundidade da Bíblia, sua riqueza de significados ocultos, transbordava os limites do sentido literal.[30]

No sermão "The importance and advantage of a thorough knowledge of divine truth" [A importância e vantagem de um conhecimento profundo da verdade divina] (1739), Edwards expôs os princípios básicos de sua abordagem da Bíblia.[31] Ele comenta que aqueles que "estudaram por mais tempo e alcançaram as maiores realizações" no estudo da Bíblia são também os que percebem que ainda "sabem muito pouco do que há para ser conhecido". Uma vez que o

próprio Deus é “infinito e a glória das suas perfeições não tem fim”, também o “assunto [da Bíblia] é inesgotável”. As profundezas das Escrituras “ocuparão [...] os santos e os anjos por toda a eternidade”. Portanto, deveríamos, no tempo presente, fazer do estudo da Bíblia “a ocupação de boa parte de nossa vida”. Edwards apresenta aqui algo parecido com um conjunto de regras hermenêuticas para a leitura das Escrituras. “Quando ler”, diz ele, “preste atenção no que está lendo. Observe como as coisas acontecem. Observe a intenção da fala e compare uma passagem com outra. [...] E use meios para descobrir o significado da Escritura. [...] Adquira e use diligentemente outros livros que possam ajudá-lo a aumentar esse conhecimento”.

Em History of redemption [Uma história da obra de redenção], Edwards também incluiu alguns comentários incisivos sobre hermenêutica. Não é suficiente, escreveu ele, apenas ler a Bíblia, mas é preciso entender “a intenção do Espírito Santo nela”. O problema é que “a maioria das pessoas erra em sua maneira desatenta e distraída de ler as Escrituras”. Elas leem a Bíblia como se as histórias sobre Abraão, Davi, Paulo e outros fossem apenas questões de “interesse particular” e, portanto, perdem “as coisas infinitamente grandes contidas ou indicadas nelas”.[32] Ao ler a Bíblia, é preciso entender a forma de toda a narrativa, de Gênesis a Apocalipse. Antes que se possa entender as partes individuais da Bíblia, é preciso ter algum senso do todo: “Para entender como um projeto é desenvolvido até o fim, é preciso primeiro conhecer o projeto”. Se não conhecermos o “plano” de Deus, a história “parecerá uma confusão, uma série de acontecimentos misturados que acontecem sem qualquer ordem ou método, como o vaivém das ondas do mar”.[33] Na hermenêutica bíblica de Edwards, o todo tem prioridade epistemológica em relação às partes. Essa é uma das razões pelas quais o sentido espiritual é tão decisivo. A interpretação espiritual de uma passagem permite ao intérprete juntar as peças em um todo coerente. Sem o sentido espiritual, os acontecimentos do Antigo Testamento podem parecer um conjunto de acontecimentos aleatórios e desconexos, com pouca relação entre si e ainda menos conexão com o Novo Testamento. Como se observa frequentemente, um dos perigos da interpretação histórico-crítica moderna da Bíblia é sua tendência de dividir e fragmentar a maneira que o leitor acessa o texto. Hans Frei falou das representações cristãs pré-modernas da Bíblia como uma “história que engloba uma história” — isto é, uma narrativa que absorveu o universo inteiro dentro de si. Edwards exibiu esse tipo de abordagem da Bíblia, e foi a exegese espiritual que lhe permitiu atribuir à narrativa bíblica o lugar central em sua visão do mundo.[34]

Os sentidos literal e espiritual em Edwards

Se algo distinguia Edwards de muitos de seus pares exegéticos protestantes durante o século 18, não eram seus pontos de vista sobre questões histórico-críticas, mas seu compromisso profundo com a exegese espiritual (cap. 8). Edwards estabeleceu o princípio geral de que "sempre foi característico de Deus, desde o início do mundo, exibir e revelar as coisas futuras por meio de representações simbólicas, que nada mais eram do que tipos das futuras coisas reveladas".[35] Ele afirmou que "os tipos são uma espécie de idioma, por assim dizer, em que Deus costuma falar conosco". Além disso, "os princípios da natureza humana tornam os tipos um método de instrução adequado".[36] É bem verdade que havia o perigo de ceder a uma "fantasia selvagem" e, assim, "transformar tudo em alegoria e nada mais, sem precisar concebê-la como história verdadeira". Mas havia também o perigo representado por aqueles que "menosprezam todos os tipos".[37] Edwards defendeu um meio-termo entre os dois extremos. Em geral, sua ênfase não está nos possíveis erros de tipologia, mas na plenitude e na grande quantidade de tipos contidos no Antigo Testamento:

Portanto, quase tudo que foi dito ou feito, registrado nas Escrituras de Adão a Cristo, era típico das coisas do evangelho: as pessoas eram pessoas típicas, suas ações eram ações típicas, as cidades eram cidades típicas, a nação dos judeus e outras nações eram típicas, a terra era uma terra típica, as providências de Deus em relação às pessoas eram providências típicas, a adoração do povo era adoração típica, suas casas eram casas típicas, seus magistrados eram magistrados típicos, suas roupas eram roupas típicas e, na verdade, o mundo era um mundo típico.[38]

Portanto, a interpretação bíblica de Edwards tendeu mais para a plenitude e a fecundidade do que para a clareza e a perspicuidade. Os tipos, porém, não eram produto de uma "imaginação fértil".[39] Ao encontrar tipos no mundo natural e no texto da Bíblia, a mente humana descobria algo que efetivamente estava lá. Não

foi a engenhosidade do intérprete, mas a do Criador, que encheu o mundo de tipos.

No entanto, Edwards foi mais longe em sua exegese espiritual, na verdade muito mais longe do que a maioria dos outros. Não satisfeito em apenas encontrar antecipações do Novo Testamento no Antigo Testamento, afirmou que os acontecimentos da vida de Jesus eram tipológicos. Portanto, o Novo Testamento continha tipos, tanto quanto o Antigo Testamento: "As coisas da Lei cerimonial não são as únicas por meio das quais Deus intencionalmente prefigurou as coisas espirituais, mas os acontecimentos da vida de Cristo foram todos ordenados tendo em vista essa representação".[40] Os tipos e antítipos de Edwards funcionavam de diversas maneiras. Às vezes, havia um contraste quase platônico entre acima/abaixo ou visível/invisível, de modo que o universo material "prefigurava" as realidades do reino invisível. Em outros pontos, ele estabeleceu acontecimentos anteriores e posteriores em uma relação tipológica, embora devamos acrescentar que o elemento "antes" nem sempre era algo do Antigo Testamento, assim como o elemento "depois" não era necessariamente um traço do Novo Testamento. Às vezes, Edwards tipologizava acontecimentos da era da igreja. O ponto de vista escatológico característico de Edwards — às vezes chamado de pós-milenarista (caps. 15, 35) — deu um viés diferente à sua prática de exegese espiritual.

Especialmente em seu Notebook on the Apocalypse [Caderno sobre o Apocalipse] e em Humble attempt, a "glória dos últimos dias" que ainda está por vir é prefigurada por meio de acontecimentos do Novo Testamento ou do curso da história da igreja. Essa linha de interpretação era uma forma de exegese espiritual e, ainda assim, não se encaixava no âmbito da tipologia, como tradicionalmente entendida. Também não correspondia ao que os medievais chamavam de interpretação anagógica, uma vez que Edwards via os acontecimentos históricos anteriores como uma antecipação dos "tempos gloriosos" de uma época histórica futura, e não como uma antecipação do céu ou do estado final. Se quisermos atribuir um nome a isso, podemos chamá-lo de tipologia apocalíptica ou escatológica. Quanto mais se olha, mais impressionado se fica com a fertilidade e a diversidade da exegese espiritual de Edwards.

Ao contrário de muitos pensadores protestantes de sua época e de tempos mais recentes, Edwards não considerava pejorativa a palavra "alegoria". Na verdade, ele se refere normalmente às "alegorias da Bíblia".[41] Quando se examina a prática exegética de Edwards, fica claro que ele mesmo usou alegorias em certos

casos. Por exemplo, em sua interpretação de 2Samuel 20, ele escreve que “é provavelmente o propósito do Espírito Santo representar algo espiritual nessa história”.[42] O capítulo bíblico relata que Joabe, general do rei Davi, estava sitiando a cidade de Abel-Bete-Maaca, em que um homem chamado Seba havia se escondido depois de tentar derrubar Davi com um golpe de Estado. Em seu comentário, Edwards não fala praticamente nada a respeito da situação histórica por trás desse texto. Em vez disso, escreve que a cidade representava o coração de uma pessoa. Seba representava o pecado. Joabe e seu exército representavam a ira de Deus. Como condição para levantar o cerco, Joabe exigiu que a cabeça de Seba fosse jogada por cima do muro. “Portanto”, disse Edwards, “a ira de Deus se contrapõe a uma pessoa até que ela se arrependa do pecado. A sábia mulher idosa é um símbolo da igreja [v. 16]”. Stein observa que “aqui o sentido espiritual do capítulo [...] tinha pouco ou nada a ver com o sentido literal do texto”.[43]

Debates sobre interpretações literais e não literais

Até recentemente, muitos estudiosos apresentavam os primeiros debates modernos sobre a forma apropriada de interpretar a Bíblia de um modo bastante simplista, como um embate entre a alegoria católica e o literalismo protestante. No entanto, quando se examina a prática da exegese bíblica entre os primeiros protestantes, descobre-se que o método de interpretação “simples”, “natural”, “gramatical” ou “literal” não foi usado de forma tão universal ou coerente, como se poderia supor com base na retórica dirigida contra a interpretação medieval e católica romana.[44] A atitude do próprio Lutero em relação à exegese espiritual não era negativa, mas ambivalente. Em seu Commentary on the Epistle to the Galatians [Comentário sobre a Epístola aos Gálatas] (1519), Lutero afirmou que não “desaprovava” o que chamou de “tropa de quatro cavalos”, isto é, a teoria tradicional dos quatro sentidos: histórico, alegórico, tropológico (i.e., moral) e anagógico (i.e., prefigurando o céu). No entanto, Lutero não achava que a abordagem dos quatro sentidos tivesse apoio suficiente das Escrituras em si ou dos Pais da igreja. Interpretações espirituais e alegóricas, disse Lutero, “não devem ser apresentadas com o objetivo de estabelecer uma doutrina de fé”.[45] No entanto, Douglas Sweeney observa que “o próprio Lutero muitas vezes interpretava a Bíblia de modo alegórico”.[46] Mais que os luteranos, os calvinistas

enfatizavam o sentido literal da Bíblia. William Ames escreveu: “Portanto, há apenas um significado para cada trecho das Escrituras. Caso contrário, o significado da Escritura seria não apenas obscuro e incerto, como não haveria significado algum, pois qualquer coisa que não signifique algo certamente não significa nada”.[47] A Confissão de Fé de Westminster estabeleceu que as doutrinas “necessárias [...] para a salvação” são “expressamente declaradas” nas Escrituras.[48] Essa era uma afirmação da chamada doutrina da clareza das Escrituras e estava em tensão com a ideia da riqueza das Escrituras — a noção de que múltiplas interpretações podem ser igualmente válidas para um mesmo texto. Como observamos anteriormente, Edwards nunca abandonou o sentido literal da Bíblia, mas mostrou a tendência de enfatizar a riqueza das Escrituras, e não sua clareza.

Por que tantos teólogos medievais afirmam os quatro sentidos? Uma famosa rima diz que “a letra nos mostra o que Deus e nossos pais fizeram; a alegoria nos mostra onde nossa fé está escondida; o sentido moral nos fornece regras para a vida diária; a anagogia nos mostra onde terminamos nossa luta”.[49] Medieval exegesis [Exegese medieval], de Henri de Lubac (1959), mostrava que a noção de quatro sentidos é, em si, uma simplificação de uma complexa história de séculos que distingue um sentido evidente ou literal de vários tipos de interpretações não literais. Por quase um milênio, houve teorias triplas e quádruplas a respeito dos sentidos da Bíblia.[50] Alguns encontraram a origem da teoria quádrupla em Clemente de Alexandria, e outros em Agostinho, Euquério ou Cassiano — e a resposta não é clara.[51] A teoria tripla aparece em Orígenes, Euquério e Jerônimo.[52] Em alguns casos, os três ou quatro sentidos podem ser considerados não interpretações, mas aplicações do mesmo texto. Assim como um pregador protestante pode aplicar um determinado texto à vida moral do ouvinte ou à esperança do céu, pode-se argumentar que os estudiosos medievais elaboraram suas leituras tropológicas e anagógicas da Bíblia com propósitos semelhantes. Desse ponto de vista, a distância entre a exegese católica medieval e a exegese protestante moderna não é tão grande quanto geralmente se supõe.

Uma crítica comum à interpretação espiritual era de que se tratava de um empréstimo de métodos alegóricos usados pelos gregos pagãos. Para eliminar o constrangimento causado pelo comportamento reprovável de seus deuses e deusas (e.g., o caso adúltero de Afrodite com Ares, o assassinato de Cronos por Zeus, seu próprio filho), intelectuais pagãos recorriam à alegoria para fugir do sentido literal de seus próprios mitos. Em resposta, Henri de Lubac argumentou que a exegese espiritual patrística e medieval era uma abordagem distintamente

cristã; em suas palavras, um “ato completo”, baseado na “prodigiosa novidade do fato cristão”.[53] Na mesma linha, Tomás de Aquino escreveu que “o autor das Escrituras Sagradas é Deus, em cujo poder está transmitir o significado do que quer dizer, não apenas por palavras (como o homem também pode fazer), mas também pelas próprias coisas”. Não só as palavras têm significado, mas “as coisas significadas pelas palavras têm, elas mesmas, um significado”. Tomás de Aquino enfatizou o sentido histórico, ou literal, e afirmou que “o sentido espiritual [...] é baseado no literal e o pressupõe”.[54] Para ele, assim como para Edwards, Deus era o principal doador de significado, e a consequência disso era que os significados de Deus podiam exceder, e excediam, os dos próprios autores bíblicos.[55] Com sua compreensão providencialista da história, priorização do sentido literal e abertura para outros significados baseados no sentido literal, a perspectiva tomista da interpretação bíblica é semelhante à de Edwards.

Stephen Stein observa que Edwards “estava interessado no sentido literal” e que a “indiferença a ele equivaleria a abdicar do princípio protestante”. No entanto, Stein equilibrou isso com a afirmação de que Edwards “não se gloriava no significado literal das Escrituras”, pois a investigação das complexidades gramaticais produzia um “conhecimento especulativo” de Deus, e esse nível de conhecimento não seria salvífico.[56] Para que a Bíblia se tornasse “uma palavra doce, excelente e vivificante”, segundo Edwards, era preciso que houvesse uma iluminação dada por Deus.[57]

Podemos concluir que a exegese espiritual da Bíblia interessava a Edwards por várias razões. Ela estava alinhada com sua percepção do universo como um conjunto de signos espirituais, no qual a presença de Deus estava em toda parte. Ela também tinha um poderoso efeito unificador, ao tornar una sua concepção da realidade — tanto o mundo do texto quanto o mundo além do texto. Interpretada espiritualmente, a Bíblia se tornava um campo dinâmico e pulsante de signos em interação. Vista com entendimento espiritual, a Bíblia inteira era uma vasta harmonia de “consentimentos” mútuos. O manuscrito de “Harmony of the Old and New Testament” [Harmonia entre o Antigo e o Novo Testamento] indicava que Edwards acreditava que a interconexão espiritual das Escrituras tinha valor apologético para confirmar a verdade da fé cristã. No entanto, o modo singular pelo qual Edwards abordou a interpretação bíblica não se tornou uma parte vital de seu legado nos Estados Unidos do século 19. Seus sucessores, os membros da “Nova Teologia” (cap. 37) refletiam uma visão mais moralista e menos simbólica da natureza e das Escrituras.[58] Só no século 20 o Edwards simbólico e metafórico se revelou.[59]

[1]WJE 2:476.

[2]Stephen Stein, “The Spirit and the Word: Jonathan Edwards and scriptural exegesis”. In: Nathan O. Hatch; Harry S. Stout, orgs., Jonathan Edwards and the American experience (New York: Oxford University Press, 1988), p. 123.

[3]Excluindo a literatura que trata especificamente de tipologia, os estudos sobre a exegese bíblica de Edwards incluem: Robert E. Brown, Jonathan Edwards and the Bible (Bloomington: Indiana University Press, 2002); Conrad Cherry, “Symbols of spiritual truth: Jonathan Edwards as Biblical interpreter”, Interpretation 39 (1985): 263-71; Michael J. McClymond, Resenha de Robert E. Brown, Jonathan Edwards and the Bible (Bloomington: Indiana University Press, 2002), in: Church History 72 (2002): 416-8; Kenneth P. Minkema, “The other unfinished ‘Great Work’: Jonathan Edwards, messianic prophecy, and ‘The harmony of the Old and New Testaments’”, in: Stephen J. Stein, org., Jonathan Edwards’s writings: text, context, interpretation (Bloomington: Indiana University Press, 1996), p. 52-65; Stephen J. Stein, “Introdução do editor”, in: WJE 15:1-46 e WJE 24:1-117, “Jonathan Edwards and the rainbow: Biblical exegesis and poetic imagination”, The New England Quarterly 47 (1974): 440-56,“‘Like apples of gold in pictures of silver’: the portrait of wisdom in Jonathan Edwards’s Commentary on the Book of Proverbs”, Church History 54 (1985): 324-37, “The quest for the spiritual sense: the Biblical hermeneutics of Jonathan Edwards”, Harvard Theological Review 70 (1977): 99-113, “The Spirit and the Word: Jonathan Edwards and scriptural exegesis”, in: Nathan O. Hatch; Harry S. Stout, orgs; Jonathan Edwards and the American experience (New York: Oxford University Press, 1988), p. 118-30 ; e Douglas A. Sweeney, “‘Longing for more and more of it’?: the strange career of Jonathan Edwards’s exegetical exertions”, in: Harry S. Stout; Kenneth P. Minkema; Caleb J. D. Maskell, orgs., Jonathan Edwards at 300: essays on the tercentenary of his birth (Lathan: University Press of America, 2005), p. 25-37, e Jonathan Edwards and the ministry of the Word (Downers Grove: IVP Academic, 2009).

[4]Stein faz um resumo conciso e prático do conteúdo da “Blank Bible” [Bíblia em branco], organizado segundo as principais partes do cânon bíblico. In: WJE 24:23-59.

[5]WJE 16:755.

[6]Samuel Hopkins, The life and character of the late Reverend Mr. Jonathan Edwards (Boston: S. Kneeland, 1765), p. 40-1, citado in: Sweeney, p. 83.

[7]WJE 16:797.

[8]WJE 13:421.

[9]WJE 23:240.

[10]WJE 20:52.

[11]WJE 8:363, “regra perfeita”; compare WJEO 42: serm. 42; WJEO 48: serm. 297; WJEO 51: serm. 384; e WJE 13:310, “única regra para nossa fé e prática”.

[12]WJE 14:265; WJEO 43: serm. 84; WJEO 60: serm. 693p.

[13]WJE 8:419-63, 8:467-536.

[14]WJE 17:417-9, 4:20-3.

[15]Minkema, “Harmony”, p. 53.

[16]Várias das anotações mais recentes nas Miscellanies [Miscelâneas] abordam os milagres de Jesus e o cumprimento de profecia: WJE 23:265-8, 273-4, 287-8.

[17]Stein, “The Spirit and the Word”, p. 119.

[18]Brown, Jonathan Edwards and the Bible, p. xvii.

[19]WJE 15:423-69.

[20]Brown, Jonathan Edwards and the Bible, p. 121.

[21]WJE 5:112.

[22]WJE 13:233.

[23]WJE 13:240. Compare WJE 18:78-80, que é cauteloso, embora um pouco mais positivo quanto ao papel dos Pais da igreja. Para uma análise mais detalhada sobre a abordagem de Edwards à tradição da igreja, veja Gerald R. McDermott, “Is Sola Scriptura really Sola? Edwards, Newman, Bultmann, and Wright on the

Bible as religious authority", in: Robert Millett, org., By what authority? The vital place of religious authority in American Christianity (Macon: Mercer University Press, 2009).

[24]WJE 2:287.

[25]WJE 18:80.

[26]WJE 2:142-5, 268-70. Embora Edwards talvez aprovasse alguns aspectos do movimento pentecostal-carismático do século 20, a prática que ele condenou em Afeições religiosas tem um paralelo na noção carismática contemporânea de "palavra rhema" ou texto específico das Escrituras que vem à mente de uma forma vívida — supostamente pelo poder do Espírito Santo.

[27]Stein, "The Spirit and the Word", p. 123. Stein escreve: "Edwards empregou os mesmos termos — sentido espiritual e entendimento espiritual — para se referir tanto ao processo quanto ao produto da graça de Deus [...] Entendimento espiritual neste segundo sentido era o objetivo e o foco dos esforços exegéticos de Edwards" (Stein, "Quest", p. 109).

[28]WJE 13:340.

[29]WJE 17:446.

[30]Sweeney considera que "Edwards praticava exegese literal e espiritual", mas enfatiza que "ele se especializou no sentido literal" (Jonathan Edwards, p. 102). O dr. John Ayabe, que foi aluno de Sweeney, fez uma análise de todas as entradas in: Notes on Scripture [Notas sobre as Escrituras] (WJE 15) e estimou que a proporção de itens que usavam interpretação literal em relação às que usavam interpretação não literal era de aproximadamente quatro para um (e-mail a McClymond, 18 de janeiro de 2010).

[31]WJE 22:83-102. Todas as citações deste parágrafo provêm desse sermão.

[32]WJE 9:291.

[33]WJE 9:122, 519.

[34]O falecido Hans Frei (em palestras em Yale) afirmou que a modernidade trouxe uma "grande inversão", de modo que a história do mundo moderno — e

especialmente o crescimento da capacidade e do domínio humano — tornou-se a narrativa mais importante para o homem moderno, ao passo que a Bíblia foi relegada a segundo plano. Veja Frei, The eclipse of Biblical narrative: a study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics (New Haven: Yale University Press, 1974); e David C. Steinmetz, “The superiority of pre-critical exegesis”, Theology Today 37 (1980): 27-38.

[35]WJE 11:192.

[36]WJE 10:229.

[37]WJE 11:150, 148, 151.

[38]WJE 13:435.

[39]WJE 11:323.

[40]WJE 13:284.

[41]WJE 2:278.

[42]WJE 24:371-2.

[43]Stein, “Quest”, p. 113.

[44]Em 1859, Benjamin Jowett, da Universidade de Oxford, afirmou que “uma passagem bíblica tem um só significado — o significado que tinha na mente do profeta ou do evangelista que a pronunciou ou escreveu pela primeira vez para os ouvintes ou leitores que a receberam pela primeira vez” (“On the interpretation of Scripture”, Essays and reviews, 7. ed. [London: Longman, 1861], p. 330-43; citado in: Steinmetz, “Superiority”, p. 27). A obra de Frederic Farrar History of interpretation (New York: E. P. Dutton, 1886) narra detalhadamente os erros da interpretação não literal e o progresso lento, porém constante, do literalismo bíblico.

[45]Jaroslav Pelikan; Walter A. Hansen, eds., Lectures on Galatians; Luther’s works, volume 27 (St. Louis: Concordia, 1964), p. 311 [publicado em português por Sinodal sob título Comentário à Epístola dos Gálatas, vol. 10].

[46]Sweeney, Jonathan Edwards, p. 101.

[47]William Ames, The marrow of theology, tradução para o inglês de John D. Eusden (Philadelphia: Pilgrim, 1968), p. 188.

[48]Confissão de Fé de Westminster, 1.7.

[49]Sweeney, Jonathan Edwards, p. 99.

[50]Henri de Lubac, Medieval exegesis, vol. 1: The four senses of Scripture, tradução para o inglês de Mark Sebanc (Grand Rapids/Edinburgh: Eerdmans/T&T Clark, 1998), p. 75-115.

[51]Ibidem, p. 117-42.

[52]Ibidem, p. 137, 139, 142. Orígenes escreve que, "assim como se diz que o homem é constituído de corpo, alma e espírito, o mesmo ocorre com as Escrituras Sagradas" (citado na p. 143).

[53]Ibidem, p. xix.

[54]Thomas Aquinas, Summa Theologica, 1a, q.1, a.10, "Whether in Holy Scripture a word may have several senses?" [Nas Escrituras Sagradas uma palavra pode ter vários sentidos?] [publicado em português por Ecclesiae sob o título Suma teológica].

[55]Steinmetz escreve que "teólogos medievais defenderam a ideia, tão estranha aos estudos da Bíblia contemporâneos, de que o significado da passagem bíblica na mente do profeta que a pronunciou pela primeira vez é apenas um de seus possíveis significados e pode, em certas circunstâncias, não ser seu sentido principal ou mais importante" ("Superiority", p. 28).

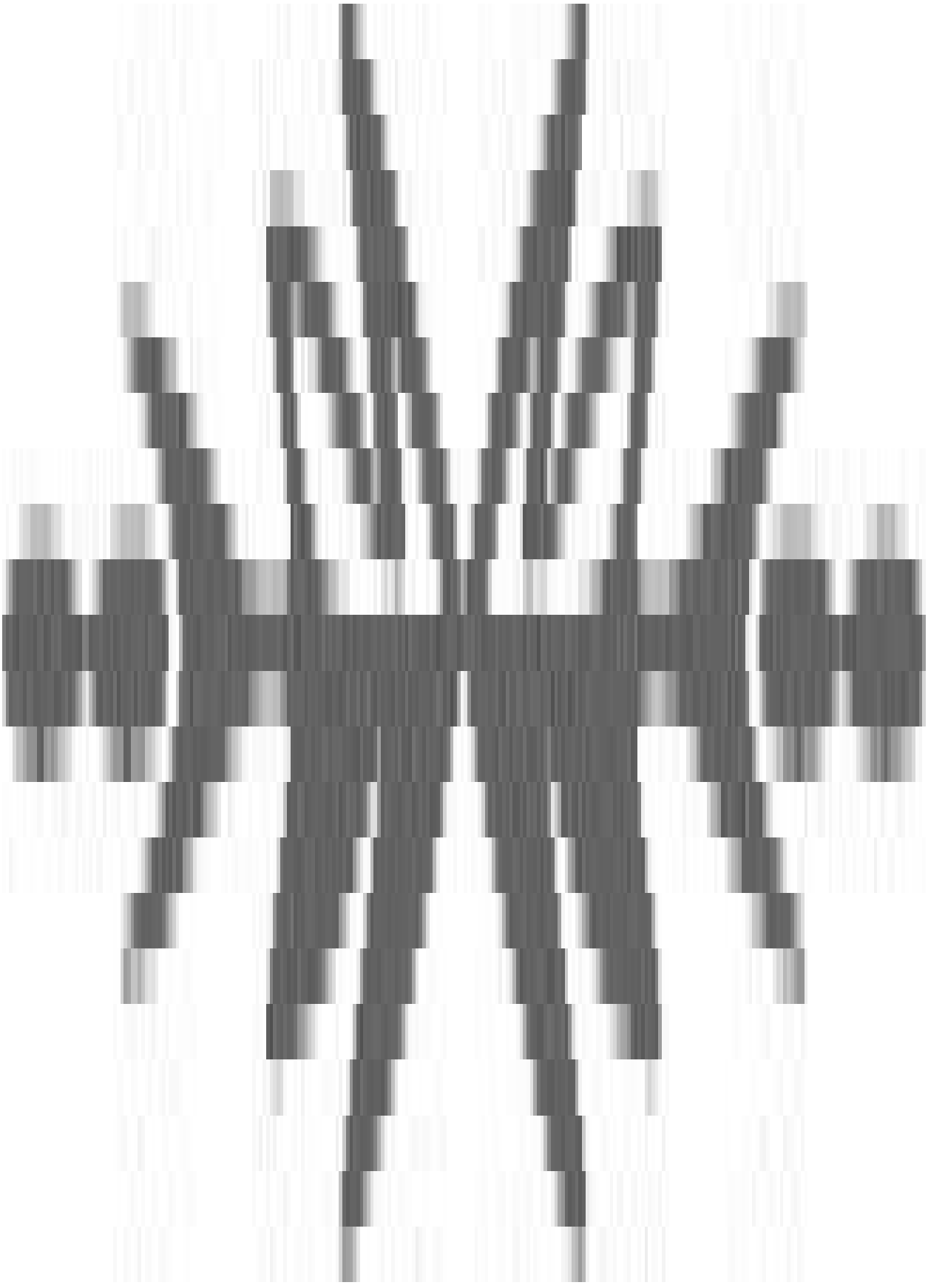
[56]Stein, "Quest", p. 106-8.

[57]Essa iluminação espiritual é diferente de um conhecimento puramente especulativo do conteúdo da tipologia bíblica: "É possível que um homem saiba como interpretar todos os tipos, parábolas, enigmas e alegorias da Bíblia, mas não tenha um só raio de luz espiritual em sua mente, pois ele pode não ter o mínimo grau do já mencionado senso espiritual da santa beleza das coisas divinas" (WJE 2:278).

[58]Esse ponto é um tema central em Conrad Cherry, Nature and religious

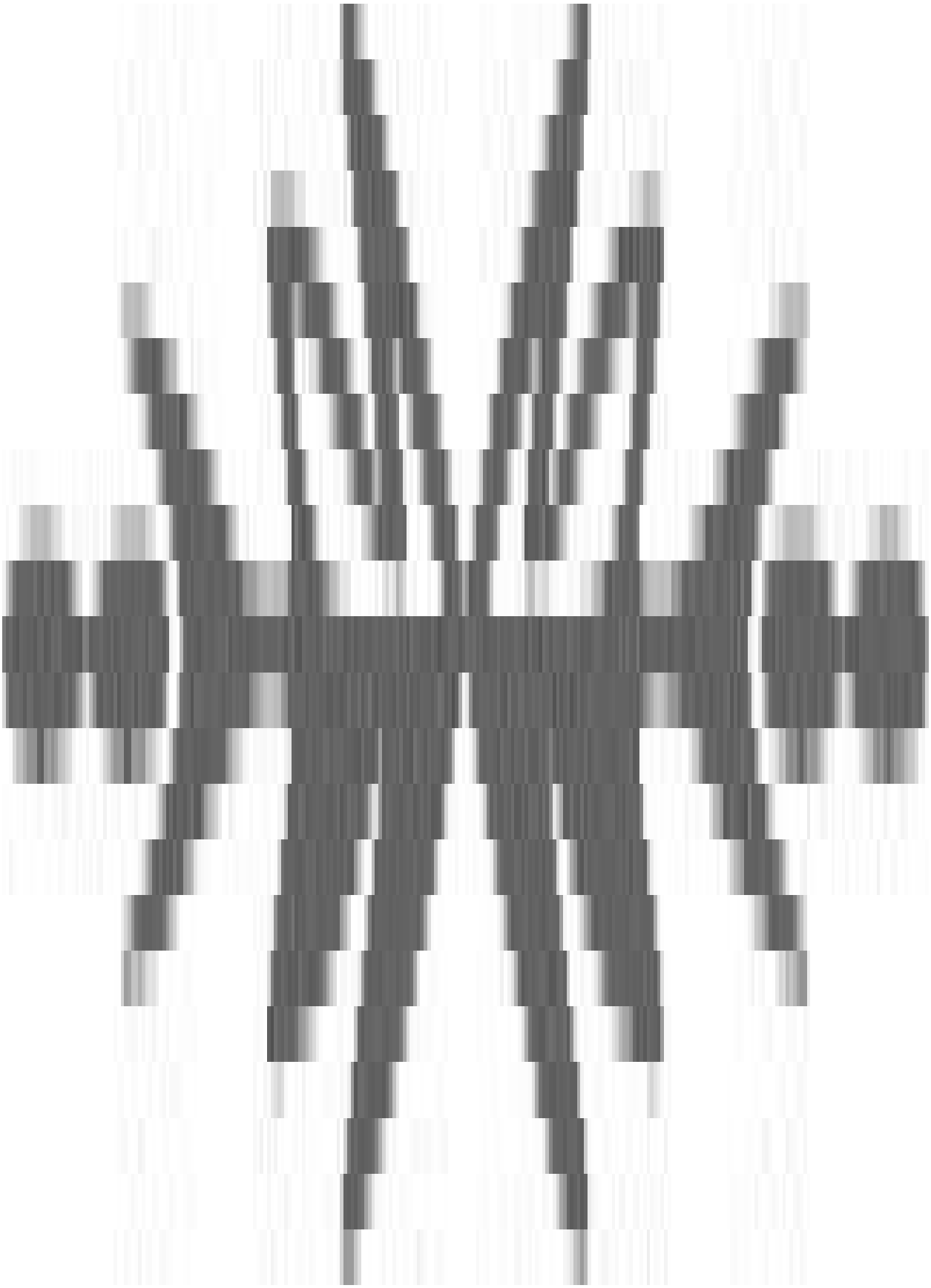
imagination: from Edwards to Bushnell (Philadelphia: Fortress, 1980).

[59]Sobre Edwards como um semiótico, veja Stephen H. Daniel, The philosophy of Jonathan Edwards: a study in divine semiotics (Bloomington: Indiana University Press, 1994) e a análise de Daniel no cap. 40 deste livro.



12

O conceito de uma história da redenção



Uma das ideias teológicas fundamentais de Edwards — e o conceito que dominou grande parte de sua reflexão pessoal durante os últimos anos de sua vida — resume-se na expressão “história da redenção”. Textos escritos entre 1755 e 1758 fornecem alguns vislumbres empolgantes do que Edwards pretendia fazer perto do fim de sua vida. Os documentos pertinentes se enquadram em três categorias. A primeira é a conhecida carta de Edwards aos administradores do College of New Jersey (mais tarde Princeton University), datada de 19 de outubro de 1757, expressando suas reservas quanto a aceitar o convite para assumir a reitoria da faculdade e citando como um dos motivos seu desejo de avançar com o trabalho nas publicações que pretendia realizar. [1] Nessa carta, ele detalha minuciosamente seu plano para o que chamou de “uma grande obra”, intitulada A history of the work of redemption [Uma história da obra da redenção]. A segunda evidência consiste em três cadernos relativos à história do projeto sobre a redenção. John F. Wilson analisou esses cadernos em um apêndice do volume 9 das Works [Obras] de Edwards. [2] A terceira categoria de evidência consiste nas Miscellanies [Miscelâneas] do período tardio. Resumindo, as evidências indicam que a obra que Edwards planejava escrever, A history of the work of redemption, seria uma expressão do que antes chamamos de uma mudança histórico-cultural em sua teologia (cap. 5). Essa mudança cultural denota uma preocupação com “outras” culturas — ou seja, que não fossem anglo-americanas, de língua inglesa e protestantes.

Ao fazer essas alegações, é importante não afirmar nada que seja injustificado. No entanto, o engajamento intelectual de Edwards com o que chamava de “artes e ciências” estendeu-se por toda a vida, e a mudança cultural de seus últimos anos já se anunciava havia muito tempo. Uma anotação antiga no “Catálogo” de livros que Edwards manteve por toda a vida indica que ele estava interessado na “comparação de todas as religiões com a cristã”, enquanto ainda era estudante do Yale College.[3] Além disso, é evidente que a mudança cultural não envolveu qualquer diminuição do compromisso de Edwards com a exegese bíblica e formas tradicionais de interpretação bíblica. Embora a descrição do projeto de A history of the work of redemption ocupe o lugar central na carta aos administradores, ele também se refere a “outra grande obra”, uma Harmony of the Old and New Testament [Harmonia entre o Antigo e o Novo Testamentos], que existe em um impressionante rascunho de quinhentas páginas manuscritas.[4]

Os cadernos de notas do projeto sobre a redenção lançaram luz sobre a carta de

Edwards ao conselho administrativo, e vice-versa. A carta apresenta uma declaração formal sobre os princípios que regem a "grande obra", ao passo que os cadernos fornecem mais informações sobre seu possível conteúdo. Um grande benefício dos cadernos é ajudar a estabelecer uma cronologia de quando Edwards começou a se preparar seriamente para escrever A history of the work of redemption. John F. Wilson, em sua meticulosa análise do conteúdo dos cadernos, conclui que Edwards escreveu grande parte deles em um período muito avançado de sua vida.[5] Wilson resume sua investigação da datação dos cadernos da seguinte forma: "A evidência cumulativa sugere, portanto, que Edwards não começou a trabalhar nos cadernos para esse projeto de forma séria e dedicada antes da primavera de 1755. Também está claro que ele trabalhou muito neles durante o verão de 1757, talvez até mesmo no período em que recebeu o convite dos administradores do College of New Jersey e enquanto refletia sobre a possibilidade de aceitá-lo". Isso também tem reflexos na interpretação da carta aos administradores: "Os cadernos [...] fornecem um contexto para o trecho da conhecida carta aos administradores do College of New Jersey. [...] A carta deve ser lida literalmente como uma indicação de que as energias intelectuais de Edwards estavam se concentrando nesse projeto e que aceitar o convite dos administradores exigiria que ele se afastasse do projeto em um sentido muito mais direto do que se tem imaginado". Assim, o trecho da carta que fala de A history of the work of redemption "deve ser considerado um esboço resumido da obra proposta, mais completo e mais sistematicamente desenvolvido do que qualquer trecho comparável nos cadernos".[6]

Se considerarmos a carta, nas palavras de Wilson, como um "esboço resumido do trabalho proposto", o que vemos? Vários pontos interessantes podem ser observados, se lermos com atenção:

Tenho tido em minha mente e coração (já há muito tempo, não tendo em vista qualquer publicação) uma grande obra, que eu chamo de A history of the work of redemption, um corpo de teologia apresentado segundo um método completamente novo, moldado na forma de uma história, levando em consideração a teologia cristã, já que toda ela, de modo geral, faz referência à grande obra da redenção de Jesus Cristo; que eu suponho que seja o desígnio maior de todos os desígnios de Deus e o summum e ultimum de todas as ações e graus divinos; particularmente considerando todas as partes do grande esquema em sua ordem histórica. A ordem de sua existência, ou o fato de serem reveladas

ao longo das dispensações divinas, ou a maravilhosa série de atos e acontecimentos sucessivos; começando na eternidade e partindo daí para a grande obra do Deus infinitamente sábio e suas sucessivas dispensações no tempo, considerando os principais acontecimentos na igreja de Deus e as revoluções no mundo da humanidade, influenciando o estado da igreja e a questão da redenção, dos quais temos um relato na história ou na profecia; até chegarmos, finalmente, à ressurreição geral, ao juízo final e à consumação de todas as coisas, quando será dito: "Está consumado. Eu sou o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim" [Ap 22.13]. Concluirei meu trabalho com a análise desse perfeito estado de coisas que será finalmente estabelecido para perdurar por toda a eternidade. Essa história será desenvolvida em relação aos três mundos: céu, terra e inferno, considerando os acontecimentos e alterações sucessivos e conectados, à medida que as Escrituras os esclarecem; introduzindo todas as partes da teologia na ordem mais bíblica e natural, que é um método que me parece ser o mais belo e interessante, em que cada doutrina teológica se destacará sob uma luz muito mais brilhante, da maneira mais marcante, mostrando o admirável encadeamento e harmonia do todo.[7]

A carta é rica em "edwardsismos", ou seja, termos com significado especial para ele. Esses termos incluem palavras e expressões como "história", "redenção", "summum e ultimum", "dispensações divinas" e "belas e interessantes". Algumas delas foram usadas como títulos de assunto para anotações nas Miscellanies. Outras expressões, como "summum e ultimum" sugerem um elo com o tratado O fim para o qual Deus criou o mundo, uma vez que esses termos latinos parecem ser equivalentes funcionais para "fim principal" e "fim supremo" — o tema de análise do parágrafo inicial de O fim para o qual Deus criou o mundo.[8] Assim como O fim para o qual Deus criou o mundo, que vai da Criação para a consumação, a obra não escrita de Edwards, A history of the work of redemption, deveria ser delimitada dos dois lados, inicial e final, pela eternidade de Deus. Na verdade, pode-se interpretar O fim para o qual Deus criou o mundo como uma obra que demarca o início e o fim do espaço em que se insere o material histórico na grande obra. Além disso, a longa anotação número 1263 do caderno Miscellanies parece relevante para a grande obra não escrita. Essa anotação analisa a distinção entre as ações "naturais" de Deus na história e as ações "arbitrárias" de Deus no início e no fim do mundo. Assim como O fim para o qual Deus criou o mundo, essa anotação liga a história redentora à Criação e à consumação, fornecendo, assim, uma estrutura conceitual dentro da

qual Edwards poderia ter construído a obra que não chegou a escrever.[9] A estrutura básica de A history of the work of redemption seria uma parábola invertida — como um arco de St. Louis virado de cabeça para baixo — conforme sugere o texto da carta: "começando na eternidade e partindo daí para a grande obra do Deus infinitamente sábio e suas sucessivas dispensações no tempo, considerando os principais acontecimentos na igreja de Deus e as revoluções no mundo da humanidade [...] até chegarmos, finalmente, à ressurreição geral, ao juízo final e à consumação de todas as coisas".

Como o título da obra planejada, A history of the work of redemption, é idêntico ao título da série de sermões publicados de Edwards, isso pode indicar que a obra não escrita era basicamente uma ampliação dos sermões de Northampton, pregados na década de 1730 e publicados postumamente em 1777. No entanto, a referência a "um corpo de teologia apresentado segundo um método completamente novo" sugere algo bastante diferente dos sermões. Edwards sabia muito bem o que "corpo de teologia" significava, e, no que diz respeito à teologia, isso conota um todo composto de partes interdependentes. Assim como não há corpo humano propriamente dito se não houver cabeça, coração ou estômago, não poderia haver "corpo de teologia" sem um tratamento completo de todos os principais temas teológicos — as doutrinas de Deus, antropologia, cristologia, soteriologia, eclesiologia e escatologia. Portanto, se considerarmos seriamente a expressão "corpo de teologia", fica claro que os sermões publicados em A history of the work of redemption mal começam a abordar os diversos temas que Edwards pretendia tratar em sua obra-prima.

A expressão "método totalmente novo" ressalva as palavras "corpo de teologia", e as palavras "moldado na forma de uma história" explicam o método. Aqui, Edwards põe de lado qualquer falsa modéstia e declara explicitamente que vai fazer algo sem precedentes. Sua ênfase recai sobre a novidade dessa obra. Se a intenção de Edwards fosse simplesmente expandir e embelezar o conteúdo de A History of the work of redemption [Uma história da obra da redenção] já publicado, é difícil enxergar como ele poderia justificar a alegação de usar um "método completamente novo". A history of the work of redemption já publicada se enquadra perfeitamente no gênero bem estabelecido da "crônica universal" cristã, exemplificada por livros como Cidade de Deus, de Agostinho, ou o Discourse on universal history [Discurso sobre a história universal], de Jacques Bossuet (1681). Como C. A. Patrides observou, já havia cerca de sessenta crônicas universais escritas na Europa Ocidental no ano 1100, e um número muito maior apareceu nos séculos subsequentes até a época do

Iluminismo.[10] Portanto, não faz sentido pensar que Edwards consideraria uma crônica universal cristã — nem mesmo uma feita em uma escala até então não realizada — como uma obra escrita segundo "um método completamente novo". Somente uma pessoa mal-informada poderia imaginar que esse tipo de crônica sagrada fosse uma inovação metodológica.

Quando Edwards fala em "moldado na forma de uma história", a palavra "moldado" sugere um processo de tradução de um idioma para outro. Edwards conhecia bem o típico "corpo de teologia" protestante — ele disse a Joseph Bellamy que seu favorito era a obra de Petrus Van Mastrict, Theoretico-practica theologia (1714) —, e sua estrutura essencial não era histórica. A novidade da obra não escrita era sua maneira de traduzir — ou "moldar" — o conteúdo tradicional da teologia protestante em uma forma histórica. As verdades atemporais dos dogmáticos iriam encontrar expressão na forma de uma narrativa. Em suma, a carta fornece um esboço do trabalho proposto e, a partir desse breve resumo, é claro que a "grande obra" não seria simplesmente uma ampliação da série de sermões pregada em Northampton. De alguma forma, Edwards pretendia traduzir o conteúdo da teologia dogmática tradicional em uma forma histórica ou narrativa. Stephen Clark escreve: "A perspectiva de Edwards é que a doutrina cristã não é concedida inteira, mas surge gradualmente, revelando uma natureza orgânica à medida que a história da redenção se desenrola e à medida que a revelação bíblica se desenvolve. Portanto, ela não deve ser apenas reorganizada de uma forma científica, mas documentada à medida que cresce e se desenvolve".[11] Mas como exatamente Edwards teria feito isso? Um exame do conteúdo dos cadernos de notas sobre a redenção, com um olhar de soslaio para as Miscellanies, fornece uma resposta surpreendente: Edwards pretendia fazer a ponte entre história e doutrina por meio de um esforço pioneiro de análise cultural.

Os cadernos de notas do projeto da redenção, como já foi mostrado, refletem um estágio muito tardio da vida de Edwards e mostram-no trabalhando com afinco para lançar as bases de sua "grande obra". O que pode ser surpreendente é o nível em que ele se preocupa com os desenvolvimentos culturais que estão ocorrendo fora dos limites da esfera cristã. Ele tem muito a dizer sobre os povos "pagãos" e sua relação com o plano redentor de Deus. Ele escreve também sobre as "artes e ciências" na cultura ocidental e se preocupa com tópicos que parecem ter pouca relação com a teologia, como a filosofia natural de Sir Isaac Newton. Os desenvolvimentos culturais, ele parece sugerir, fazem parte do plano de Deus para a história.[12]

Na carta aos administradores, Edwards não disse nada sobre o lugar das religiões e culturas não cristãs em sua "grande obra". A ênfase estava no "corpo de teologia". Quando olhamos para os cadernos de notas da redenção, surge uma imagem diferente. Torna-se claro que a "preparação" do evangelho — uma palavra-chave para Edwards — ocorre entre os "pagãos", não menos do que entre os israelitas. Portanto, a "forma de uma história" que Edwards tinha em mente não era a crônica tradicional que seguia as narrativas bíblicas de Adão a Cristo e depois contava a história do cristianismo desde os apóstolos até os dias atuais. Em vez disso, Edwards desejava expandir esse entendimento cristão tradicional da história por meio de uma análise e crítica em grande escala das religiões e culturas globais, segundo uma perspectiva teológica. Dos três cadernos, o primeiro e mais longo, o "Caderno A", é o que contém a maioria das referências a religiões e culturas não cristãs. Nele Edwards enfatiza a importância universal do evangelho. A "necessidade" de Cristo era evidente em todas as nações. Uma anotação perto do início do "Caderno A" deixa isso claro: "Todas as coisas ordenadas para mostrar a necessidade de um [S]alvador do pecado [...] entre os pagãos". Novamente ele escreve, quase no início do primeiro caderno: "A salvação do Messias estava projetada para ser uma salvação geral de pessoas de todas as nações [...] Seu propósito não era acabar com a aflição dos homens em um ou dois Ramo[s] ou em uma ou duas nações, mas em todas".[13]

Uma parte da preparação para o evangelho entre os não cristãos consistia em tradições que previam a vinda de Cristo. Edwards escreve: "SOBRE AS TRADIÇÕES entre os PAGÃOS e se não havia um grau de Inspiração de alguns dos homens sábios entre os pagãos e se essas Pessoas inspiradas não eram Homens bons".[14] A parte final da citação é surpreendente. A tradição puritana de modo geral desconfiava de supostos "Homens bons", logo a abertura de Edwards para encontrá-los fora do cristianismo é notável. No "Caderno A", Edwards se refere aos desenvolvimentos culturais que faziam parte do plano de Deus. A invenção da linguagem escrita é um deles: "Ao falar de Deus, fale da Invenção das Letras como um grande presente de Deus, cujo propósito especial era preparar o caminho para promover os grandes Desígnios da Redenção no mundo".[15] Uma das anotações mais interessantes se refere à física newtoniana: "A verdadeira FILOSOFIA de Sir Isaac Newton é algo para abrir caminho para o estabelecimento universal do reino de X [isto é, de Cristo]".[16] O interesse de Edwards pela filosofia newtoniana não era novidade, e o sexto volume de Works of Jonathan Edwards [Obras de Jonathan Edwards] fornece muitas evidências de que ele estava envolvido com a filosofia natural desde a juventude e até

procurou encontrar significado teológico por meio de suas pesquisas científicas. No entanto, o mais surpreendente nessa anotação do caderno é a sugestão de que a física newtoniana faz parte do plano histórico e providencial de Deus. A ciência moderna não só concorda com a teologia ortodoxa, como também promove, de alguma forma, o avanço do reino de Cristo. Não está claro como Edwards teria defendido essa conclusão, mas está claro que a tendência geral no "Caderno A" era ver todos os aspectos da cultura humana em relação a um plano redentor divino. Edwards declarou seu princípio subjacente em outra anotação: "Toda verdade tende a confirmar e ilustrar a verdade divina. Quanto mais a Filosofia é levada à perfeição, mais ela se torna um Ramo da Teologia. Como todas as ciências [...], à medida que são verdadeiramente compreendidas e ensinadas, são como correntes que deságuam pelo menos [finalmente?] na teologia".[17] No fim da vida, Edwards havia encontrado um argumento implícito para a verdade do cristianismo nas artes e nas ciências humanas (cap. 10).

Uma item instigante no "Caderno A" refere-se ao aumento do ceticismo na era moderna. Embora Edwards pudesse simplesmente ter condenado essa tendência, em vez disso ele encontra algo positivo para dizer: "OS TEMPOS ATUAIS percebem a Finalidade de Deus ao suportar esse espírito de [livre]-pensamento cético, herético e infiel que prevalece tão excessivamente [n]esta era. [...] Como Deus, por meio disso, está preparando o caminho para a Manifestação mais abundante da Verdade".[18] Lendo essa anotação, parece, à primeira vista, que até mesmo o secularismo poderia fazer parte do plano providencial de Deus. A palavra "preparando" é interessante nesse contexto, visto que Edwards normalmente a usa quando há alguma continuidade entre um desenvolvimento religioso ou cultural e a obra da redenção. No entanto, a pergunta é: o que Edwards estaria querendo dizer ao escrever que um "espírito de [livre]-pensamento cético" estava "preparando" uma "Manifestação abundante da Verdade?" A interpretação mais convencional seria ver o ceticismo moderno em contraste com a verdade do evangelho — a escuridão que acentua a luz do amanhecer. Contudo, outra interpretação é possível. O próprio ceticismo pode fazer parte do propósito de Deus. O uso da palavra "preparando" sugere que esta última interpretação é mais provável. A obra publicada A history of the work of redemption [Uma história da obra da redenção], como dizemos em outra parte deste livro (cap. 15), exibe duas maneiras distintas de interpretar o fluxo da história: uma "ideia de contraste" e uma "ideia de preparação". De um modo geral, essa anotação do caderno se encaixa na última categoria. Chega-se à surpreendente conclusão de que a futura obra redentora de Deus será construída sobre o secularismo ocidental, bem como sobre as "tradições pagãs" alheias ao

cristianismo.

As últimas centenas de Miscellanies atestam a mudança cultural na teologização mais tardia de Edwards. Centenas de páginas são dedicadas a uma análise das religiões não cristãs (cap. 36). Sua posição sobre as religiões não cristãs continha vários elementos. Pessoas “pagãs” podem ter recebido, individualmente, inspiração divina direta, religiões não cristãs mostraram prenúncios ou “tipos” da religião bíblica e as verdades comuns entre as religiões do mundo talvez se devessem a tradições transmitidas pelos fundadores das nações, começando com os filhos de Noé. Além disso, Edwards fez diferentes avaliações teológicas das religiões não cristãs. Grécia e Roma, assim como a China, receberam avaliação favorável, enquanto o Islã e as religiões nativas americanas foram criticadas.[19]

Quando se reúnem os três elementos de evidência textual considerados aqui — a carta aos administradores, os cadernos de redenção e as Miscellanies posteriores — podem-se tirar várias conclusões. Uma coisa impressionante são as diferenças entre a descrição da “grande obra” na carta aos administradores e o que pode ser inferido dos cadernos de redenção e das Miscellanies posteriores. A carta ressalta o ineditismo do trabalho que Edwards pretendia escrever, mas sua novidade é explicada em relação à metodologia, não relacionada ao seu conteúdo. Ele seria escrito com um “método totalmente novo”, diz Edwards, “moldado na forma de uma história”. Edwards fala dele como um “corpo de teologia”, e essa designação tradicional sugere que o conteúdo da obra deveria ser tradicional, ainda que o método não fosse. No entanto, quando examinamos os cadernos de redenção e as Miscellanies posteriores, vemos claramente que o plano de Edwards era escrever uma obra bem diferente dos livros tradicionais de teologia. Talvez Edwards tenha julgado que a breve carta aos administradores não era um fórum adequado para uma divulgação completa de sua nova abordagem revolucionária da teologia.

A carta aos administradores nos deixa sem saber como Edwards pretendia traduzir o conteúdo da teologia tradicional na forma de narrativa histórica. Ao abordar essa questão, os cadernos de notas que ele escreveu mais tardiamente são inestimáveis. Em conjunto com a carta, os cadernos sobre a redenção e as Miscellanies finais indicam que Edwards estava se movendo na direção de uma análise cultural que incluía tanto aspectos empíricos quanto normativos. Ele não estava interessado na história chinesa ou greco-romana em si. Seu objetivo era escrutinar e examinar essas culturas teologicamente, avaliando até que ponto elas apresentavam uma analogia, previsão ou preparação para a vinda de Cristo.

Ele estava desenvolvendo um método que incorporava fato e análise, descrição e avaliação. A cultura, para o Edwards da maturidade, funcionava como o elo entre a história e a teologia.

Edwards era estritamente ortodoxo em seu compromisso com uma concepção calvinista do pecado humano e da graça divina. No entanto, os últimos cadernos mostravam a tendência de considerar a presença e a atividade de Deus nas culturas não cristãs e seculares. O discípulo de Edwards no século 20 H. Richard Niebuhr observou que ele próprio não esperava completar a tarefa que Edwards se propunha a realizar em A history of the work of redemption [Uma história da obra da redenção], mas esperava poder preparar o caminho para que outro o fizesse: "Portanto, minha maior esperança é que uma obra como essa possa servir 'como ponto de partida' para a obra de algum Agostinho americano que escreverá uma Cidade de Deus que traçará a história da cidade eterna em suas relações com a civilização contemporânea, e não da Roma antiga, ou de um Jonathan Edwards redivivo que trará para o nosso próprio tempo A history of the work of redemption".[20] No que diz respeito à teologia da cultura, o nome mais proeminente do século 20 é Paul Tillich. Apesar das muitas diferenças entre as abordagens de Edwards e Tillich para a cultura, os dois tentaram identificar uma presença divina implícita nas "artes e nas ciências" da civilização ocidental.[21] Tillich afirmou em uma frase conhecida que "a religião é a substância da cultura, e a cultura é a forma da religião". Perto do fim da vida e após uma visita ao Japão, Tillich tornou-se cada vez mais interessado em culturas não ocidentais e religiões não cristãs. Assim, a "teologia da cultura" inicial de Tillich gradualmente se tornou uma "teologia das culturas". Quando se considera a obra inacabada de Edwards, A history of the work of redemption, em relação a esses pensadores mais recentes, o efeito é impressionante. Perry Miller, apesar de suas afirmações hiperbólicas sobre a modernidade de Edwards, pode ter tido razão ao alegar que Edwards previu algumas tendências intelectuais do século 20 muito antes de elas se manifestarem.

---

[1]WJE 16:725-30.

[2]John F. Wilson, "Appendix B: Jonathan Edwards's Notebooks for A History of the work of redemption, in: WJE 9:543-56.

[3]Peter Thuesen, "Introdução do editor", in: WJE 26:13.

[4]Veja Kenneth P. Minkema, “The other unfinished ‘Great Work’: Jonathan Edwards, Messianic prophecy, and ‘The harmony of the Old and New Testaments’”, in: Stephen J. Stein, org., Jonathan Edwards’s writings: text, context, interpretation (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996), p. 52-65.

[5]Wilson, “Appendix B”, in: WJE 9:546-7, 550-5.

[6]Wilson, “Appendix B”, in: WJE 9:553, 555.

[7]Edwards, WJE 16:727-8.

[8]O professor Thomas Schafer observou, em uma conversa, que Edwards costumava usar termos e expressões de origem latina com um senso preciso de seu significado original em latim. Assim, “arbitrário” para Edwards não significa “volúvel”, mas alguma coisa “dependente da vontade” (lat. arbitrium, “vontade”). “Gradual”, em referência à história redentora, significa “que ocorre passo a passo” (lat. gradus, “passo”). Portanto, “summum e ultimum” denotam aquilo que é “mais alto” e aquilo que está “mais distante” ou “último”. Uma análise de “fins mais altos” ou “principais” e de “fins últimos” aparece no início de O fim para o qual Deus criou o mundo, e a diferença entre eles desempenha um papel ao longo de toda a argumentação do tratado (WJE 8:405). Desse modo, é plausível supor que a expressão usada na carta, “summum e ultimum”, forneça uma ligação entre a obra-prima não escrita e a obra publicada O fim para o qual Deus criou o mundo.

[9]Michael McClymond, Encounters with God: an approach to the theology of Jonathan Edwards (New York: Oxford University Press, 1998), p. 110, comenta sobre o caráter programático de “Miscellany [Miscelânea] 1263” — um ponto também notado por Douglas Sweeney em sua “Introdução do editor” (WJE 23:21).

[10]McClymond, Encounters, p. 66.

[11]Stephen M. Clark, “Jonathan Edwards: the history of redemption” (tese de doutorado, Drew University, 1986), p. 406. Clark ressalta o uso da palavra “redenção”, indicando que a narrativa da história que Edwards pretendia fazer era, ao mesmo tempo, centrada em Cristo e centrada na redenção. Isto é, ela dá destaque à vida obediente de Jesus e à sua morte expiatória e entende o desenrolar de todos os propósitos de Deus para a Criação a partir desse ponto de

vista (p. 407-8).

[12]Agradecemos a Kenneth Minkema, editor executivo de The works of Jonathan Edwards, por disponibilizar as transcrições dos cadernos de redenção de Edwards antes de sua publicação no WJE online. Eles são citados nas referências abaixo simplesmente como “Notebook A”, “Notebook B” e “Notebook C”.

[13]Edwards, “Notebook A”, p. 1-2. A mesma ideia aparece repetidamente no primeiro Caderno. Em “Notebook A” [Caderno A], p. 107, Edwards pretende “mostrar também como todas as Coisas entre os Pagãos mostravam a necessidade de um tal Salvador para livrar as Nações de seus pecados”.

[14]Edwards, “Notebook A”, p. 4.

[15]Ibidem, p. 4.

[16]Ibidem, p. 4.

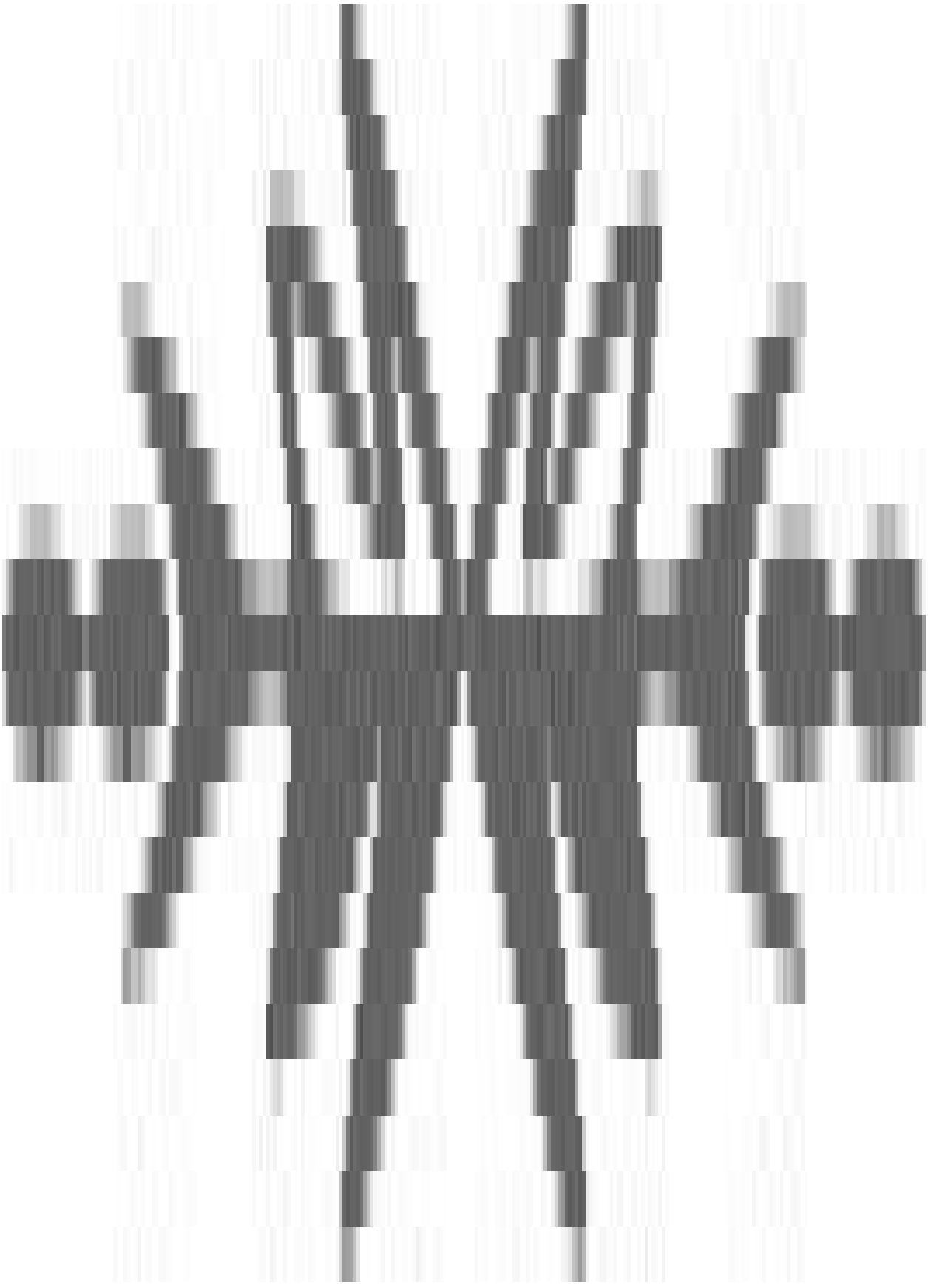
[17]Ibidem, p. 8.

[18]Ibidem, p. 19-20.

[19]Gerald R. McDermott, Jonathan Edwards confronts the gods, p. 176-93 (Grécia e Roma), p. 207-16 (China), p. 166-75 (Islã) e p. 194-206 (religiões nativas americanas).

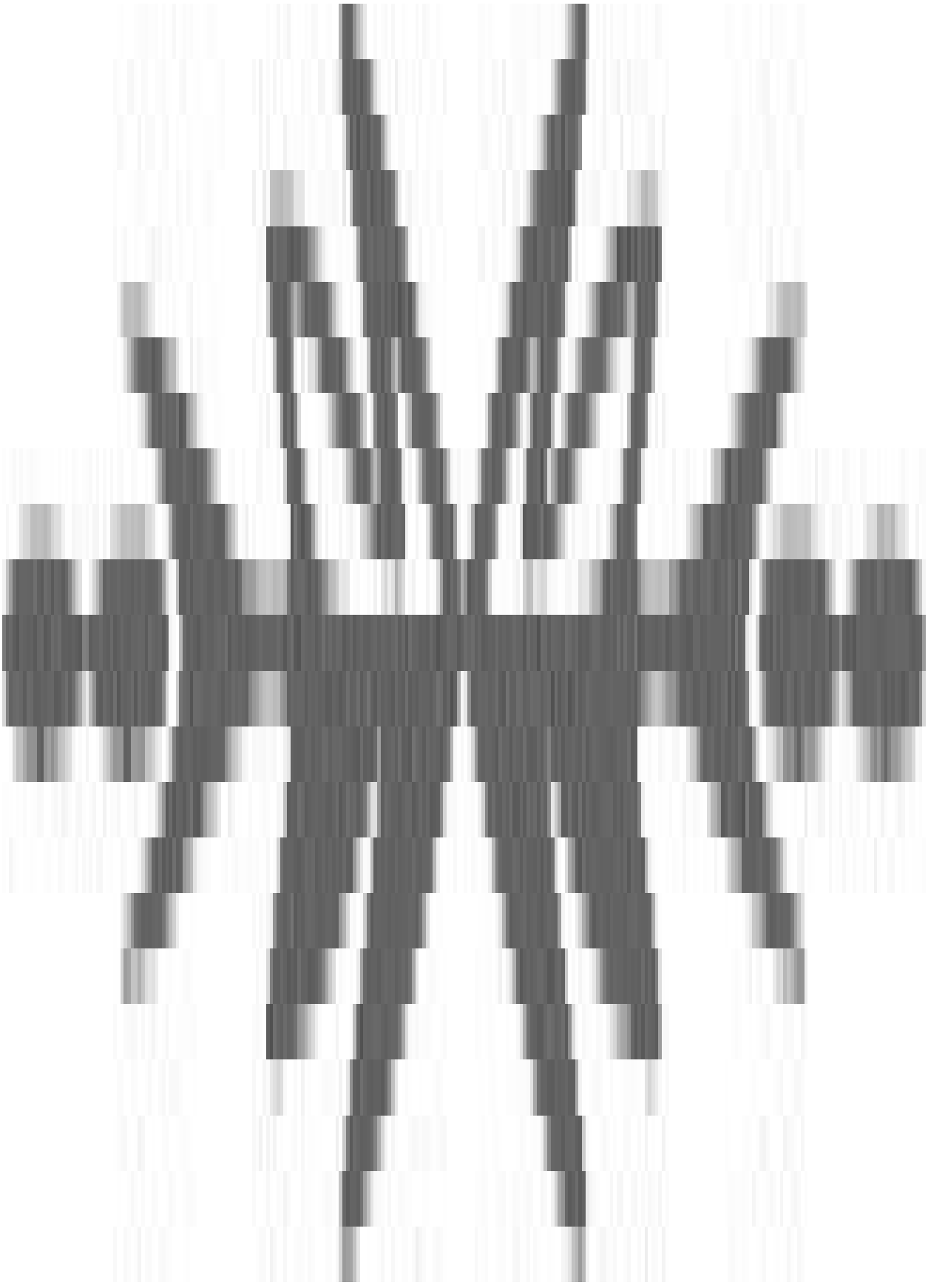
[20]H. Richard Niebuhr, The kingdom of God in America (New York: Harper & Brothers, 1937), p. xvi.

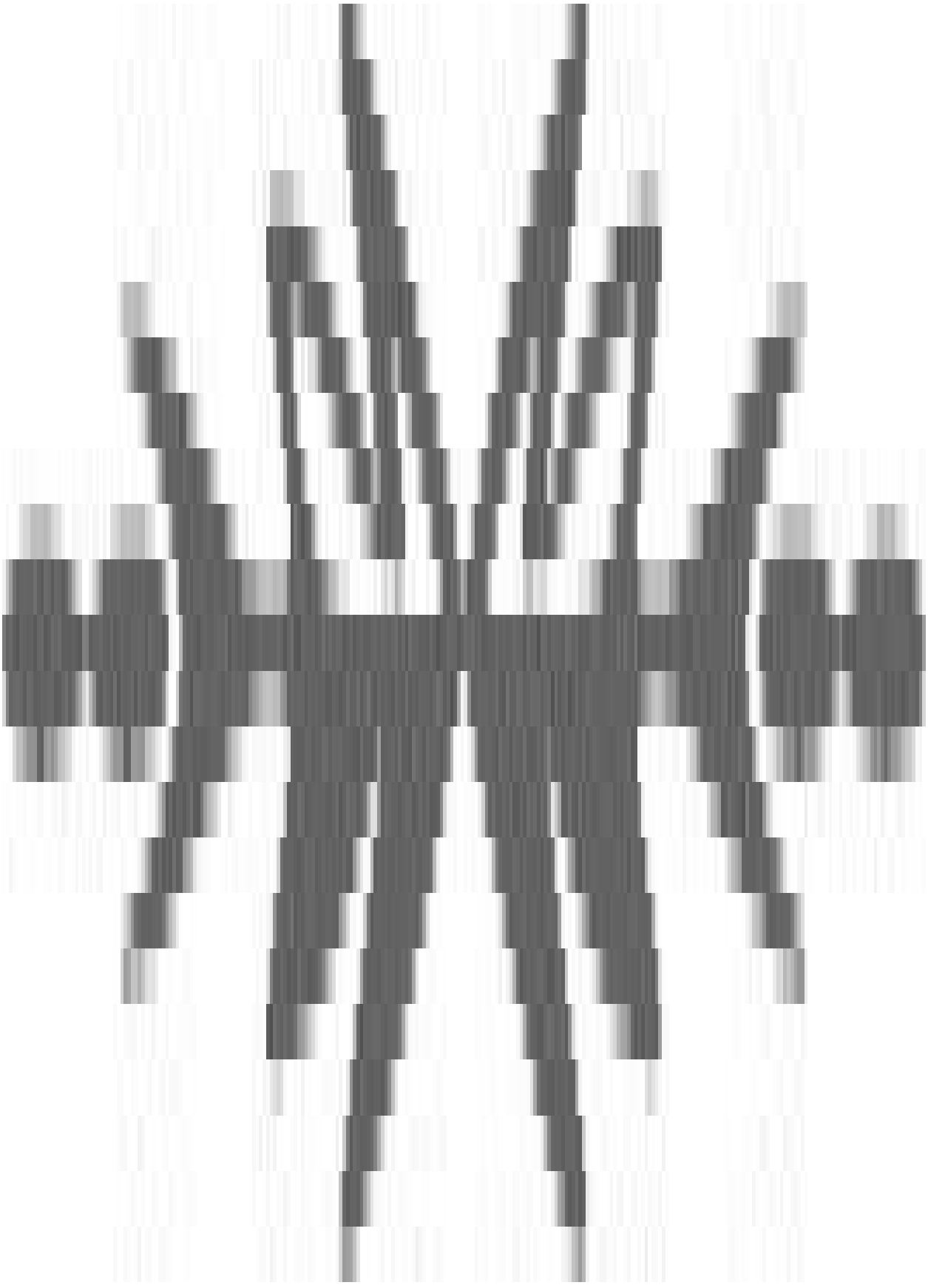
[21]Uma diferença decisiva entre Edwards e Tillich diz respeito à natureza da revelação divina, que Tillich considerava uma característica universal de todas as experiências e culturas humanas, ao passo que Edwards via como específicas de tempos, lugares e pessoas em particular. Veja o ensaio de Tillich, “The significance of the history of religions for the systematic theologian”, in: Jerald C. Brauer, org., The future of religions (New York: Harper and Row, 1966), p. 80-94.



Seção 2

O Deus triúno, os anjos e o céu

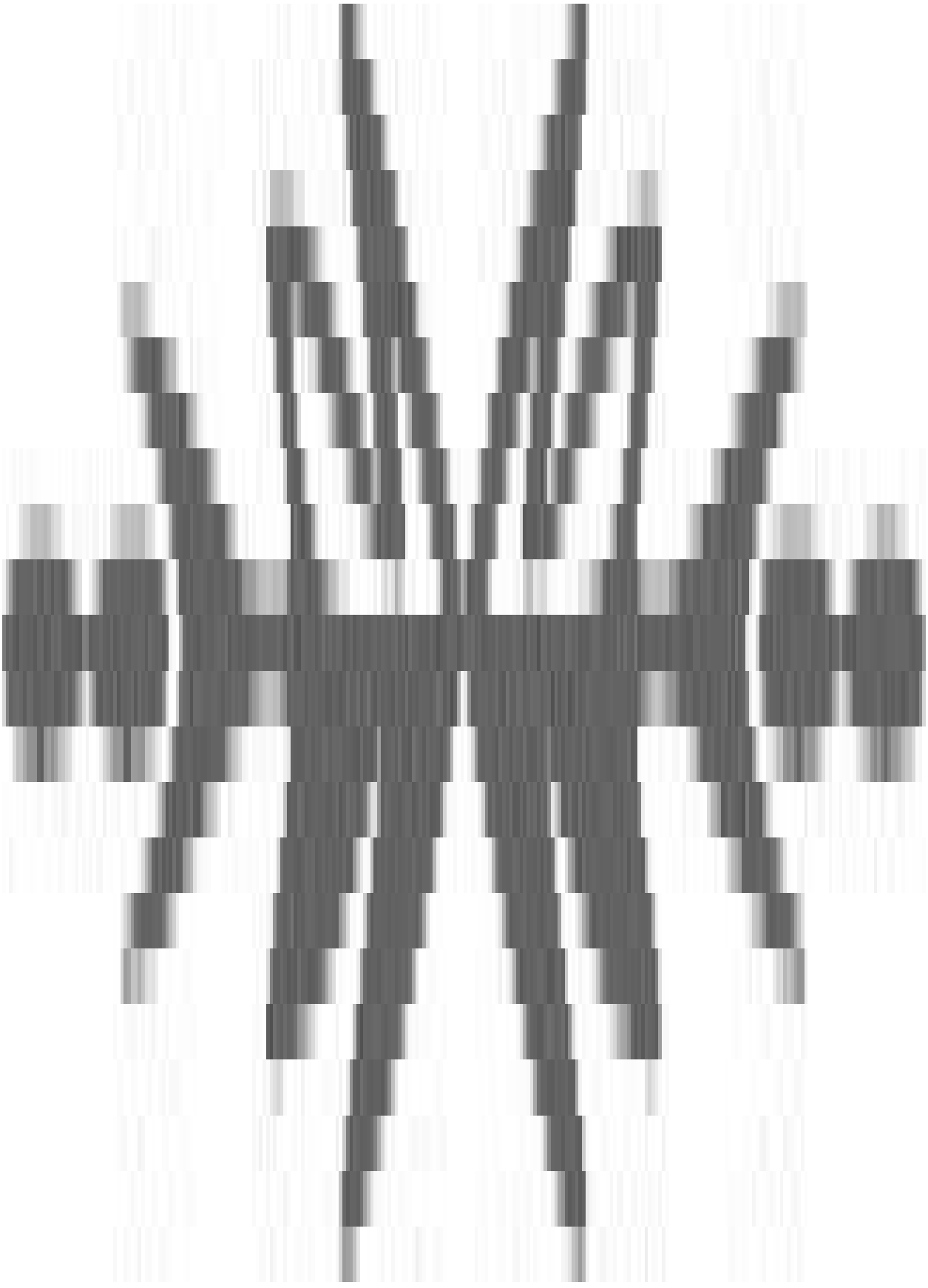




13

Deus como Trindade

PAI, FILHO E ESPÍRITO SANTO



A Trindade era fundamental na teologia de Edwards. No início de sua carreira acadêmica, ele escreveu uma longa anotação sobre o assunto em seu caderno de Miscellanies [Miscelâneas], afirmando que, ao contrário dos teólogos contemporâneos que relutavam em analisar o tema, ele “não tinha medo de dizer vinte coisas sobre a Trindade que as Escrituras nunca disseram”. Perto do fim da vida, ele copiou extensos trechos do Chevalier Ramsay, que descobriu a crença de uma trindade entre os “filósofos chineses” e criticou deístas e unitaristas “que negam a doutrina da Trindade”. A Trindade era fundamental para o tema teológico mais característico de Edwards, a beleza divina, pois a “verdadeira beleza espiritual original” consiste em “mútua propensão e afeição de coração”, cujo protótipo é a Trindade — “a suprema harmonia”. A Trindade também era fundamental para outro tema favorito de Edwards: a obra da redenção, que diz respeito “não apenas ao que Cristo, o Mediador, fez, mas também ao que o Pai e o Espírito Santo fizeram unidos ou confederados nesse propósito de redimir homens pecadores”. A redenção foi projetada “para a glória de cada uma das pessoas”. Até a ética de Edwards estava estampada com um padrão trinitário: “A revelação que agora temos da Trindade [...] [gera] uma grande alteração no que diz respeito à razão [para a prática] e às obrigações relativas a muitos deveres cordiais e exaltados, de modo que é como se fossem novos”. [1]

Embora a concepção edwardsiana da Trindade fosse mais básica do que sua metafísica, ele usou seu idealismo para ajudar a descrevê-la. Ele estava convencido de que “uma ideia absolutamente perfeita de uma coisa é a própria coisa”. Portanto, “se um homem pudesse ter uma ideia absolutamente perfeita de tudo o que se passou em sua mente [...] em um período de tempo qualquer do passado — digamos, na última hora —, ele, em termos práticos, seria de novo o que foi naquela última hora”. Embora a ideia de um homem nunca seja perfeita, “a ideia de Deus é absolutamente perfeita”. Portanto, a ideia perfeita que Deus tem de si mesmo é tão real e substancial que “gera” uma pessoa — o Filho. A satisfação que o Pai e o Filho têm um no outro também é perfeita e, portanto, é outra pessoa, o Espírito. Portanto, existem apenas três — Deus, a ideia de Deus e a alegria em Deus. Todas as outras coisas ditas sobre Deus, mesmo os seus chamados atributos, “não são coisas reais distintas, mas, assim como nos espíritos criados, apenas meros modos e relações” das três Pessoas divinas.[2]

O Pai é a Divindade que subsiste da maneira primordial, não originada e mais absoluta, ou a divindade em sua existência direta. O Filho é a Divindade gerada pelo fato de Deus ter um entendimento ou ideia de si mesmo, e subsistir nessa ideia. O Espírito Santo é a Divindade subsistindo em ação, ou a essência divina fluindo e exalando, no amor infinito de Deus a si mesmo e em alegrar-se consigo mesmo. [...] A ideia divina e o amor divino [...] cada um deles é uma pessoa distinta.[3]

As Pessoas divinas

Mais do que a maioria dos primeiros pensadores cristãos modernos, Edwards delineou papéis distintos para cada uma das três Pessoas divinas. O Pai é "a fonte", "a Divindade sem distinção". Ele é o grande "autor" do plano de redenção que providenciou um redentor ou comprador. Embora o Pai e o Filho sejam iguais em natureza divina, o Pai é a "cabeça" das pessoas na Trindade e a cabeça pessoal de Cristo. Cristo está sujeito a ele e depende dele.[4]

Enquanto nós somos feitos "à" imagem de Adão, o Filho é a imagem do Pai. Ele revela Deus às criaturas, pois é a "face" de Deus. Ele também é o Logos, razão, palavra, verdade e entendimento de Deus. Embora gerado pela ideia de Deus sobre si mesmo, ele é perfeitamente substancial, porque em Deus não há distinção entre substância e ato. O Filho é "totalmente substância e totalmente ato". Seu papel principal na história da redenção foi adquirir nossa comunhão com Deus, que é o Espírito Santo.[5]

O Espírito, que é a "alegria infinita que Deus tem em si mesmo", não é "nada, senão ato" ou, em outras palavras, a "doce energia" de Deus. Ele é amor porque é o amor mútuo entre o Pai e o Filho. Por terem o Espírito, os crentes participam da comunhão entre o Pai e o Filho. Portanto, os crentes não têm comunhão com o Espírito, pois o Espírito é ele mesmo comunhão com o Pai e o Filho. Porque ele é o amor divino, ele é "a soma de todas as coisas boas" — a fonte e o ser de todo amor, santidade e beleza.

Edwards distinguiu três tarefas do Espírito: "vivificar" e "embelezar todas as coisas", santificar os espíritos criados (o que significa "dar-lhes amor divino") e

“confortar e alegrar a alma do povo de Deus”. O principal símbolo do Espírito é a pomba, pois, “mais que todos os outros animais irracionais do mundo, [a pomba] é notável e maravilhosa pelo amor ao seu par”. A “natureza das coisas” nos diz que é adequado que as Escrituras comparem o Espírito à água, a uma nascente, a um rio, a uma chuva, a óleo fluindo e a um bálsamo precioso, visto que essas coisas são feitas para representar amor e alegria. Da mesma forma, “seria muito antinatural” dizer que um “entendimento, sabedoria ou ideia”, cujas perfeições divinas são o Filho, “é derramado, arde, sopra etc”.[6]

Edwards acreditava que seu conceito idealista da Trindade não era diferente do retrato bíblico. Sobre a geração do Filho pelo Pai como “a ideia eterna, necessária, perfeita, substancial e pessoal que Deus tem de si mesmo”, Edwards observou que as Escrituras se referem a Cristo como a imagem de Deus (2Co 4.4), aquele que subsiste em forma de Deus (Fp 2.6), a imagem do Deus invisível (Cl 1.15), e o “o resplendor da sua glória e a imagem exata da sua pessoa” (Hb 1.3). A Bíblia dá-lhe nomes como “a face de Deus”, “o resplendor da glória de Deus”, o “Amém” (“que é uma palavra hebraica que significa verdade”) e “o anjo do Senhor”. Em João, ele comentou, Jesus afirma: “Quem me vê, vê aquele que me enviou”, e diz a Filipe: “Quem me vê, vê o Pai” (Jo 12.45; 14.9). As Escrituras também ensinam que Cristo é a sabedoria de Deus, o que ensina “que ele é idêntico à ideia perfeita e eterna de Deus”. Jesus é chamado de Logos de Deus e luz do mundo, o que levou Edwards a perguntar: “Quem poderia ser mais indicado para desempenhar a função de revelador de Deus ao mundo senão aquela pessoa que é a própria ideia perfeita de Deus ou o entendimento que ele tem de si mesmo?”.[7]

when we speak of God's happiness
[illegible] we want to know of it
The Answer that is commonly given of God's happiness is that G. &c

The Common when speaking of the Divine happiness to say that God is Infinitely Happy in the Enjoyment of himself in Perfectly beholding & Infinitely loving, & Rejoicing in, his own Essence & Perfections. or according to the Scripture phrase a Joy of that God Perpetually and Eternally has a most Perfect Idea of himself, or it were an exact Image and Representation of himself ever before him and in actual view. & from hence Arises an most pure and perfect Energy in the Godhead, which is the Divine Love Complacence and Delight. Joy.

Tho we Cannot Conceive of the manner of the Divine Understanding; yet if we be understanding or any thing that Can be any way Signified by that word of ours, it is by Idea. tho the divine nature be vastly different from that of Created Spirits yet our souls are made in the Image of God we know Understanding & will, Idea & Love or God hath and the Difference is only in the Perfection of Degree and manner The Perfection of the manner will indeed Infer this that there is no Distinction to be made in God between Power & habit and act & with respect to Gods understanding that there are no such Distinctions to be in Judgment to be admitted as in ours between Perception & Idea, and Reasoning & Judgment but that the whole of the Divine understanding or wisdom Consists in the mere Perception & unmixed Presence of his Infinitely Perfect Idea & with Respect to this Divine will that other faculty as it is in God there are no Distinctions to be admitted of faculty habit, and act. between will, Inclination, & Love But that it is all one simple act. but the Divine Perfection will not Infer that his Understanding is not by Idea and that there is not indeed such a thing as Inclination & Love in God. xxx pe third sheet

The sum of the Divine understanding and wisdom Consists in his having a Perfect Idea of himself he being Indeed the all: & the all comprehending Being & there is none else so the sum of his Inclination, Love, & Joy is his Love to & Joy in himself as God. Love to himself, & Complacency & Delight in himself they are not to be Distinguished they are the very same thing in God; which will easily be allowed. Love in most Cases scarcely distinguishable from the Complacence he has in any Idea if there be any Difference it is merely modal & Circumstantial.

The knowledge or view which God has of himself must necessarily be Considered to be some thing distinct from his mere direct existence it being to himself to or thence to have delight & Joy in him self, those must Suppose something that answers to our Reflection, when God must when he is his own object. there is in the Idea of God if it be Proper to call a Conception at that then it is merely Spiritual, no Idea or Idea the Reflection & we Reflect on our own minds, carries some thing of Imperfection in it. however if God Attends himself. so or thence he must have delight & Joy in him self. he must become his own Object. Now must we Suppose Implicitly there is God and the Idea of God, if it be Proper to Call a Conception of that that is Purely Spiritual our Idea.

and I do Suppose the Deity to be truly & Properly Begotten by God: thus having an Idea of himself. for that this Deity is truly God, to all Intents and Purposes, & that by this means the Divine Essence is truly Generated & Begotten & Repeated

God's Idea of himself is absolutely Perfect & doubtless it is thus and therefore is an exact Image of him exactly like him in every Respect there is nothing in the Follower but what is in the Representation Subsistence life power or any thing else & that in a most absolute Perfection of Similitude. otherwise it is not a Perfect Idea. But that which the Scripture Calls the exact Image of God & in every Respect like him it is to all Intents & Purposes. here is nothing wanting there is nothing in the Deity that Reader, if the Deity but what he sometimes exactly answerably of it in this Image which therefore also Reader that the Deity

But this will more Clearly appear if we Consider the nature of Spiritual Ideas or Idea of things Purely Spiritual that we Call Ideas of Reflection such as our Ideas of thought Love &c if we diligently attend to them we shall find they are Repetitions of those very things in more fully or Faintly. & after they are only Ideas of the Circumstances that attend external Circumstances that attended or else they are only Ideas of some external Circumstances that attend them with a Similitude or Resemblance of something like what we have in our own minds that is attended with like Circumstances that attend to Suppose that if we have an Idea of thought it is only a Repetition of thought with the attention of the mind to the Repetition. so if we think of Love attended with the Circumstances of Reflection. Love or of the Love of others we have so some things in our Imagination that we have had a Love to this or that thing or to some thing we make a Repetition of it &

Figura 13.1 O manuscrito de Edwards sobre a Trindade — publicado postumamente — revela a profundidade de sua concepção de Deus (Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Universidade de Yale).

Como Agostinho, Edwards usou uma análise de 1João 4 para afirmar que o Espírito é amor. Nessa passagem, somos informados de que "Deus é amor" (v. 8) e que, se temos amor em nós, temos Deus em nós (v. 12). O versículo seguinte, segundo Edwards, nos diz que, se temos amor, ele é o Espírito (v. 13). Edwards também destacou as passagens bíblicas sobre o amor do Pai pelo Filho, como no batismo e na transfiguração de Jesus ("Este é meu Filho amado, com quem estou muito satisfeito"), e o testemunho do AT de que o Pai se alegra em seu servo (Is 42.1). Ele considerou a passagem de Provérbios 8.30 ("A cada dia eu era o seu prazer, alegrando-me perante ele em todo o tempo") como a declaração do Filho a respeito do amor e da alegria que há entre ele e o Pai. Isso é um "ato puríssimo e uma energia infinitamente santa e doce que surge entre o Pai e o Filho, porque o amor e a alegria deles são mútuos, ao se amarem e terem prazer um no outro".[8]

Inovações trinitárias

O trinitarismo de Edwards era original em vários aspectos. Em primeiro lugar, Edwards afastou-se da tradição trinitária ocidental ao rejeitar sua ênfase na simplicidade divina, que foi uma das maneiras pelas quais Agostinho e seus sucessores protegeram a fé contra o arianismo recorrente. Ao insistir na afirmação de que Deus não tem partes e que todos os atributos divinos são comuns a cada uma das três pessoas, eles protegeram a noção de que a segunda Pessoa da Trindade era totalmente igual à primeira. No entanto, a consequência infeliz disso foi o risco de cair no modalismo — a ideia de que os três são simplesmente modos diferentes de uma única pessoa. Agostinho, por exemplo, em sua aversão ao arianismo e ao triteísmo, duvidava que fosse "possível para nós, que somos compelidos a explicar e a raciocinar sobre a Trindade, falar em três pessoas". Na Trindade de Agostinho, há distinções, "mas, no final, as

pessoas não constituem uma comunidade". Alguns escolásticos reformados também relutavam em usar a palavra "pessoas" para os três, recorrendo, em vez disso, como Tomás de Aquino, a "modos de subsistência", para explicar a relação entre uma essência e três hipóstases. Até mesmo Karl Rahner e Karl Barth, que ajudaram a renovar o pensamento trinitário na teologia cristã, pareceram sugerir que, no fim, há apenas uma pessoa em Deus. A implicação de todas essas formas de retratar os três é que eles são meramente modos diferentes de uma Pessoa divina.[9]

Em flagrante contraste, Edwards não partiu da essência divina, como fizeram Agostinho e o restante do Ocidente, mas das três pessoas. Ele não tinha relutância alguma em usar a palavra "pessoa": em seu Treatise on grace [Tratado sobre a graça], escreveu: "Não temos expressão alguma em nossa língua que represente tão naturalmente o que as Escrituras revelam acerca da distinção entre os três eternos — Pai, Filho e Espírito Santo — quanto dizer que são um Deus, mas três pessoas". Nas palavras de Amy Plantinga-Pauw, Edwards "corajosamente afirmou a pluralidade em Deus".[10]

Krister Sairsingh ressaltou ainda a insistência de Edwards na personalidade de cada um dos três, ao destacar a declaração de Edwards de que cada um dos três tem papéis distintos e únicos: o Pai é o princípio da felicidade, o Filho, o princípio do conhecimento e do entendimento, e o Espírito, o princípio do amor. Assim, como Edwards argumenta em seu Discourse on the Trinity [Discurso sobre a Trindade], o Pai só tem amor porque o Espírito Santo habita nele; o Pai só tem entendimento porque o Filho habita nele, e assim por diante. Essa é a versão edwardsiana de pericorese [lit., "girar em torno"], o conceito desenvolvido por João de Damasco e outros Pais orientais para explicar a habitação e a interpenetração mútuas.[11]

Edwards geralmente começava sua doutrina de Deus com os três divinos, e não da essência divina, talvez porque começar com a essência de Deus sugira que há algo impessoal em Deus, antes das três Pessoas. Sugere também, por causa do domínio do modelo psicológico da Trindade, que o Espírito Santo é simplesmente o vínculo de amor entre as duas primeiras Pessoas, o que tende a reduzir o Espírito a algo menor que uma pessoa. Mas Edwards usou as analogias psicológica e social para a Trindade de uma forma sintética que pôs mais ênfase na última e, ao mesmo tempo, restaurou a honra ao Espírito. A analogia psicológica, que remonta principalmente a Agostinho, enfatiza a unidade da divindade, comparando-a à mente humana que conhece e ama a si mesma. De

modo semelhante, o Filho e o Espírito são a sabedoria e o amor do único Deus. Calvino criticou esse modelo por ser mera “especulação”, mas Edwards não se incomodou com essa objeção. A imagem da Trindade, afirmou ele, está “em cada mente criada” como mente, compreensão ou ideia, e “a vontade, afeição ou amor”.[12]

A analogia social, que foi articulada pelo pensador medieval Ricardo de São Vítor, concebe Deus como uma sociedade ou família de pessoas. Até recentemente, essa analogia não tinha muita força, em virtude do forte compromisso com a simplicidade divina na teologia ocidental ou latina. Cada pessoa, pensava-se, era apenas modalmente distinta da essência divina. Foi dada maior ênfase à concorrência das três pessoas em cada ato divino do que a papéis distintos de cada uma. Como Plantinga-Pauw mostrou, a tradição reformada, principalmente, colocou a simplicidade divina na cabeceira da teologia e teve a tendência de “adaptar a doutrina da Trindade para se encaixar na simplicidade divina”. Mas, em uma “divergência surpreendente”, Edwards rejeitou essa tendência ao desenvolver “uma concepção alternativa de divindade que girava em torno das noções de excelência, harmonia e consentimento”. Ele apresentou Deus (em suas palavras) como “três pessoas da Trindade [...] agindo como uma sociedade” na grande questão da redenção. Seu amor mútuo produz uma “fonte de felicidade” que torna a Trindade uma “sociedade infinitamente doce e gloriosa”. William Danaher sugere que até mesmo o uso do modelo psicológico por Edwards foi social, porque ele pensou na unidade de Deus como participação mútua em uma ideia idêntica. Para a tradição que desenvolveu o modelo psicológico, personalidade é individualidade, amor é a disposição dominante de um indivíduo, e a imago dei é encontrada na consciência. Para Edwards, contudo, personalidade é relacionalidade e diálogo, o amor é comunitário e interpessoal, e a imago dei é encontrada em relacionamentos.[13]

Edwards fez outra coisa diferente de sua tradição reformada ao enfatizar o Espírito Santo. Ele considerava que seus antecessores puritanos tinham diminuído o papel do Espírito Santo na redenção ao restringi-lo à aplicação da obra do Pai e do Filho. Porém, em seu ensaio “On the equality of the Persons of the Trinity” [Sobre a igualdade das Pessoas da Trindade], Edwards afirmou que o Espírito Santo, em certos aspectos, tem “superioridade” dentre os três, como o “princípio que, por assim dizer, reina sobre a Divindade, governa seu coração e influencia inteiramente o Pai e o Filho em tudo o que fazem”. Como observou Sang Lee, esse é um Espírito que não é apenas um vínculo de amor, mas um agente ativo — uma pessoa em plena acepção da palavra, que reina, governa e

influencia. Enquanto o Pai e o Filho têm superioridade em seus próprios papéis, o Espírito é “o mais elevado [...], embora seja o último, visto que é o mensageiro enviado pelos outros dois”. E, como o Espírito não é somente a “mola interna” e a “causa motora” da aliança da redenção, mas também “o grande bem que é o propósito da aliança”, sua honra é ainda maior.[14]

Em seu estudo sobre a “ética trinitária” de Edwards, Danaher argumenta que Edwards tornou a Trindade essencial à moralidade, reformulando a vida moral como divinização ou theosis. Já que para Edwards a ideia de Deus é o Filho, e seu ato perfeito que ama a ideia é o Espírito Santo, o amor cristão eleva o crente e o insere na vida triúna. Quando uma pessoa regenerada ama seu próximo, ela não só replica o padrão divino (que, como explica Danaher, era a forma platônica e agostiniana de interpretar a ética), como também participa do amor entre o Pai e o Filho. Amar o próximo verdadeiramente, então, não é simplesmente ser como Deus, mas compartilhar o próprio amor de Deus por ele.[15]

Patrick Sherry e outros argumentaram que Edwards fez mais pela relação entre Deus e a beleza do que qualquer outro na história do pensamento cristão ocidental. Mas, como vimos no capítulo 6, a Trindade é a definição e a fonte de toda beleza. Para Edwards, “Deus se distingue de todos os outros seres e é exaltado acima deles principalmente por sua beleza divina”. Uma vez que beleza é “consentimento” ao ser em geral, o padrão de todo consentimento é o amor de Deus entre as Três Pessoas — o consentimento amoroso de cada pessoa à glória e à vontade das outras duas Pessoas e, portanto, ao desígnio da Trindade para a Criação. Essa é outra maneira, mas talvez a mais significativa, pela qual Edwards deixou sua marca na compreensão cristã da Trindade.[16]

Apologética trinitária

Em uma época alérgica ao que considerava “enigmas metafísicos”, Edwards defendeu a Trindade contra acusações de ser antibíblica e irracional. Houve uma controvérsia acirrada sobre a Trindade entre anglicanos e dissidentes mais para o final do século 17. Em 1712, Samuel Clarke publicou uma explicação ariana intitulada Scripture-doctrine of the Trinity [Doutrina escriturística da Trindade].

Hubert Stogdon e Isaac Watts juntaram-se à controvérsia em 1719 e 1722, respectivamente, com obras que criticavam quaisquer tentativas de tornar fundamentais as doutrinas da fé não “claramente reveladas” na Bíblia. A implicação, é claro, era que a Trindade não é revelada claramente.[17]

Edwards não teve muita paciência com esses novos desenvolvimentos. Ele não via razão para ser tão reticente em relação a uma doutrina que, para ele, era absolutamente fundamental para a fé cristã. “Tem-se implorado ultimamente”, comentou ele no final de 1723, “contra afirmar uma única palavra, particularmente sobre a Trindade, que ultrapasse o que as Escrituras dizem, julgando ser impossível que, se o fizermos, não erremos em algo muito mais elevado que nós”. Para o jovem teólogo, o verdadeiro erro era não levar a sério as implicações das declarações bíblicas — uma falha que, sob o manto da cautela acadêmica, extirpava o cerne da verdadeira religião. Uma determinação de levar essas coisas a sério poderia capacitar a razão a descobrir verdades, como a Trindade, que ofereceriam resistência ao deísmo e a outros opositores da Trindade na mente deles. “Mas [...] não tenho medo de dizer vinte coisas sobre a Trindade que as Escrituras nunca disseram. Podem-se fazer deduções com base na razão a partir do que foi dito acerca dos assuntos mais misteriosos, além do que foi dito, e também deduções seguras e certas, bem como sobre os assuntos mais óbvios e fáceis. Penso que está ao alcance da razão pura e simples perceber com segurança que há três diferentes em Deus”.[18]

Claro, a “razão pura e simples” de Edwards já estava baseada no Deus da Bíblia, como observou Robert Jenson. No entanto, ele considerava que os antitrinitários de sua época compartilhavam pressupostos culturais suficientes com os ortodoxos para serem convencidos por argumentos da razão. Edwards construiu dois desses argumentos, um baseado na bondade e outro no consentimento. No primeiro, ele propôs que “é necessário que haja mais do que uma unidade na essência infinita e eterna” porque, “caso contrário, a bondade de Deus não pode ser exercida de forma perfeita”. Deus é infinitamente feliz e tende a “comunicar toda a sua felicidade”, mas ele não pode “comunicar toda a sua bondade a um ser finito”. Uma vez que Deus “precisa exercer sua bondade de forma perfeita”, ele, portanto, “precisa ter comunhão com uma pessoa igual a si mesmo”.[19] A processão de uma terceira pessoa perfeita dessa comunhão segue-se de maneira dedutiva.

O segundo argumento lógico de Edwards baseava-se no consentimento, que, como defendera anteriormente, era a base da excelência ou da beleza. Ele propôs

que “um sozinho, sem qualquer referência a nenhum outro, não pode ser excelente; pois, nesse caso, não pode haver forma alguma de relação de maneira alguma [sic] e, portanto, não há consentimento”. Uma vez que “não posso ter dúvida de que Deus ama infinitamente” e que, portanto, precisa ter “existido eternamente um objeto do amor infinito de Deus”, Edwards concluiu que “aquele objeto que Deus ama infinitamente precisa ser infinito e perfeitamente concordante com ele e aprazível a ele”. Uma vez que “um sozinho não pode ser excelente”, e sabemos que Deus é excelente, portanto “precisa haver uma pluralidade em Deus”. Baseado nessas duas noções, de bondade e de consentimento, Edwards argumentou que a pluralidade em Deus é mais racional do que uma unidade indiferenciada.[20]

Para os deístas e outros que estavam impressionados com a verdade na filosofia greco-romana e nas religiões mundiais, Edwards tinha se voltado para a prisca theologia (cap. 36) para mostrar que “indícios e sombras” da Trindade poderiam ser encontrados em sistemas não cristãos. Ele registrou a paráfrase da passagem do “Tonchu” [Tao Te Ching], feita pelo Chevalier Ramsay: “A fonte e raiz de tudo é uma só. Essa unidade autoexistente necessariamente produz uma segunda; a primeira e a segunda, por sua união, produzem uma terceira; por fim, essas três produzem tudo”.[21] Ele também registrou alegações de que uma trindade poderia ser encontrada em Platão, Parmênides e nos “Deuses da trindade malabárica na Índia”.[22]

Provavelmente para reforçar as crenças de seus leitores e ouvintes ortodoxos, Edwards também se voltou para a tipologia. Em seu Discourse on the Trinity [Discurso sobre a Trindade], reiterou sua convicção de que “toda a criação visível, que não é senão a sombra do ser, é feita e ordenada por Deus para tipificar e representar coisas espirituais”. O sol, por exemplo, é uma das “duas imagens eminentes” da natureza. Sua “substância” representa o Pai, e o “brilho e glória do disco do sol” representa o Filho. O Espírito pode ser visto no “calor interno do sol” e nos “raios emitidos” pelo sol. Os “vários tipos de raios do sol e suas belas cores” representam as “belas graças e virtudes do Espírito”. A segunda grande imagem trinitária na natureza é a mente humana, com seu entendimento ou ideia (o Filho) e sua vontade ou afeição (o Espírito). Menos significativa, mas quase tão memorável é a reflexão de Edwards sobre o motivo pelo qual o azeite de oliva “era o grande tipo do Espírito Santo”. Ele escreveu que é porque o azeite é “leve e flui suavemente”, sendo, portanto, um símbolo apropriado tanto de paz (daí os ramos de oliveira serem símbolo de paz) quanto de amor.[23]

No entanto, Edwards reconheceu que a razão e a tipologia nunca podem “dar uma explicação completa da Trindade, pois penso que ela continua sendo um mistério incompreensível, o maior e o mais glorioso de todos os mistérios”. Após explicar como resolveu uma série de problemas doutrinários, ele afirmou saber que havia “uma centena de outras objeções” que poderiam ser feitas, e “dúvidas e perguntas intrigantes levantadas, que não sei responder”. E, talvez por causa de deístas que se opunham por princípio a qualquer mistério, ele contou a história de um garoto de sua paróquia, de treze anos de idade, que tinha ido à sua casa. Edwards perguntou ao garoto se ele acreditava que um cubo de duas polegadas era oito vezes maior que um cubo de uma polegada.

Quando o garoto respondeu que parecia impossível, Edwards o levou para sua oficina e cuidadosamente cortou um bloco de madeira de duas polegadas de lado. Então, para surpresa do garoto, ele cortou o bloco em oito pedaços, cada um medindo uma polegada de lado. Mesmo assim, o garoto não ficou convencido. Ele continuou a contar os blocos, comparando-os com outro cubo de duas polegadas de lado. O menino não conseguia se convencer e perguntou se aquilo era obra de magia.

Edwards concluiu com satisfação que o quebra-cabeça daquele bloco de madeira era um mistério maior para o garoto “do que a Trindade normalmente é para os homens”. A aparente contradição (um cubo de duas polegadas de aresta ser oito vezes maior que um cubo de uma polegada) era uma dificuldade maior do que “qualquer mistério da religião para um sociniano ou deísta” — evidência clara de que, se a Trindade contém mistério, o mesmo pode ser dito a respeito da natureza, tão valorizada pelos antitrinitários. Portanto, concluiu, eles não deveriam descartar a Trindade alegando que ela não se encaixa em sua ideia do que é razoável.[24]

Questões trinitárias

Na tradição ocidental da teologia trinitária, os papéis atribuídos às pessoas divinas tinham sido considerados um tanto arbitrários. Segundo Jenson, considerava-se “apropriado” que o Filho tivesse encarnado, “mas poderia ter sido o Pai ou o Espírito”. Edwards insistia em que a ordem de ação econômica

não era “meramente arbitrária”, mas seguia a “correção ou propriedade natural”. Pois o Pai é o primeiro, e as outras duas Pessoas “naturalmente se originaram dele e [são] dependentes dele” (cap. 43, última seção). A ordem é “própria, adequada e bela”.[25]

Para provar que a ordem trinitária não é arbitrária, Edwards argumentou que ela existia antes da obra de redenção. Em seu retrato da “economia da Trindade” e sua relação com a aliança da redenção, Edwards escreveu que o Pai sempre foi o primeiro na ordem de subsistência e “chefe de toda a família”. Portanto, ele é “superior em autoridade” às outras pessoas. As posições das outras pessoas derivam dele, de modo que ele é Deus “em algum sentido peculiar que as outras pessoas da Trindade não são”. Então, se a ordem trinitária era apropriada antes da redenção, também o era durante a obra de redenção — se não mais. Pois era a justiça do Pai que precisava ser satisfeita, não a do Filho. O “ser e essência” do Filho precisava ser satisfeito, mas não sua posição. O Pai foi injuriado, e foi ele quem determinou quem deveria ser redimido. O Pai, não o Filho, é o supremo “Legislador” — o Filho é Legislador apenas em nome do Pai. Cristo agora é supremo e exerce senhorio e domínio, mas apenas como representante do Pai. “Então, a oração deve ser direcionada [ao Filho] secundariamente, como representante do Pai”.[26]

Depois de completada a redenção, “o Redentor [...] renunciará a esse domínio” e a “ordem econômica original” se “tornará mais visível”. O Pai será mais uma vez “o Rei do céu e da terra, Legislador e Juiz de todos”, e o “domínio vicário” do Filho terminará.[27] Analisaremos mais esse assunto nos capítulos sobre a cristologia e as alianças (caps. 16, 21), mas basta dizer aqui que a economia da redenção ilustra tanto a “subordinação” das pessoas da Trindade (o Filho e o Espírito ao Pai, e o Espírito ao Filho) quanto a “correção ou propriedade natural dessa ordem e economia estabelecidas”. Todas as pessoas da Trindade “consentem nessa ordem” e têm prazer nela, porque é “adequada e bela”. Pois a ordem de subordinação existia “antes da aliança da redenção”, mas o meio particular de satisfazer a justiça do Pai foi determinado pela “sabedoria”. A aliança da redenção foi um acordo conjunto entre as três pessoas, mas um pacto firmado apenas entre o Pai e o Filho. O Espírito foi a “mola interna” do que as outras duas pessoas concordaram em realizar, e a “causa motora” de seu acordo.[28]

Edwards forneceu subsídios para o que poderia desempenhar um papel mediador no debate filioque entre o Oriente e o Ocidente. Essa controvérsia começou

quando a igreja ocidental adicionou filioque (“e do Filho”) ao Credo Niceno (em 589 d.C. e novamente em 1017 d.C.), afirmando que o Espírito procede não só do Pai, mas também do Filho. A igreja oriental protestou, alegando não só que se tratava de um ato politicamente imperialista (uma vez que o Ocidente agiu unilateralmente, ignorando os protestos do Oriente), mas também que subordinava o Espírito ao Filho, prejudicando, assim, a harmonia da Trindade.

Edwards, sem dúvida, reconheceu que há fundamentos bíblicos para filioque. Foi Cristo quem derramou o Espírito sobre a Igreja (At 2.33), e Cristo afirmou, em João 15.26, que enviaria o Espírito. Mas o mesmo versículo afirma que, embora Jesus fosse enviar (gr., pempsō) o Espírito do Pai, o Espírito da verdade procede (ekporeuetai) do Pai. Edwards tentou fazer justiça a ambas as declarações, afirmando que, embora o Espírito “proceda tanto do Pai quanto do Filho”, esta processão é “original e primordialmente do Pai, e do Filho, por assim dizer, em segundo lugar”. Portanto, o instinto básico dos Pais orientais estava correto. No entanto, o Espírito procede do Pai “mediatamente pelo Filho”, mas do Filho “imediatamente”. Assim, “o Filho tem esta honra que o Pai não tem: que esse Espírito é do Filho imediatamente, por si mesmo”. Por sua vez, o Pai envia o Espírito apenas “por se ver no Filho”. Portanto, vemos a adequação do filioque ocidental.[29]

Finalmente, como Lee observou, o fato de não haver disjunção final entre a Trindade imanente e a econômica é uma “marca registrada” do trinitarismo de Edwards. A vida interior de Deus (ad intra) é replicada e conhecida por meio da obra trinitária de Deus em favor de suas criaturas (ad extra). No início das Miscellanies, Edwards escreveu que, assim como Deus é glorificado em seu próprio interior ao aparecer para si mesmo em seu Filho e ter prazer nessa aparência, ele também se glorifica “diante das criaturas” ao aparecer de modo acessível ao entendimento delas e comunicar-lhes seu próprio prazer. Assim, a realidade da vida trinitária de Deus ad intra é replicada em sua obra trinitária ad extra e conhecida por meio dela. No final de seu Discourse on the Trinity [Discurso sobre a Trindade], Edwards escreveu: “O que supus aqui sobre a Trindade é extremamente análogo ao esquema do evangelho e está de acordo com todo o Novo Testamento”. Lee acredita que Edwards aplicou sua concepção da Trindade ao tempo e ao espaço “de modo mais rigoroso que seus antecessores na igreja ocidental”.[30]

Assim, para Edwards, a Trindade era tudo, menos abstração rarefeita. Não era uma doutrina para mera especulação, mas para alegria e enriquecimento do povo

de Deus na igreja. “Doutrinas como as da Trindade [...] são aberturas gloriosas que nos permitem penetrar no conhecimento e na visão do mundo espiritual e contemplar coisas supremas”. Ele afirmou que havia “experimentado o quanto [doutrinas como essa] contribuem para o aperfeiçoamento do coração”. Elas lhe mostraram que dependemos “de cada uma das pessoas da Trindade para nosso bem-estar”. Dependemos de Cristo, o Filho de Deus, para ser nossa “sabedoria, justiça, santificação e redenção”; do Pai para levar Cristo a ser tudo isso para nós; e do Espírito para nos dar a fé que nos liga a Cristo. É essa união que traz a igreja para a família divina. As “pessoas da Trindade” são “os membros naturais da família” (em que o Pai é o cabeça e o Filho é o “irmão mais velho de todos os filhos”). A igreja é o “filho adotivo” da família. Esse novo filho se torna um “participante da natureza divina” por ter o Espírito, que é o amor e a alegria entre o Pai e o Filho. Portanto, para Edwards, a participação na vida da Trindade constitui o verdadeiro amor e a verdadeira alegria na experiência dos crentes comuns.[31]

---

[1]WJE 13:257; WJE 23:98, 186; WJE 8:564; WJE 13:329; WJE 9:117-8; WJE 13:416. Para uma reflexão sobre como Edwards usou a Trindade para pensar sobre ética, veja William J. Danaher, Jr., The Trinitarian ethics of Jonathan Edwards (Louisville: Westminster John Knox, 2004). No final do século 19, circulavam rumores de que Edwards era um ariano ou sabeliano, porque Horace Bushnell havia escrito que lhe foi negado o acesso a um manuscrito de Edwards sobre a Trindade que era de ortodoxia questionável. Em 1880, Oliver Wendell Holmes exigiu a publicação desse manuscrito, mas, quando Edwards Amasa Park defendeu a ortodoxia trinitária de Edwards no ano seguinte e acrescentou que ele havia posto o tratado em algum lugar e não conseguia mais encontrá-lo, a suspeita cresceu. Só quando George P. Fisher publicou o “Essay on the Trinity” [Ensaio sobre a Trindade] em 1903 os rumores cessaram. Veja WJE 21:111.

[2]WJE 13:258; WJE 21:116; WJE 13:263; WJE 25:144; WJE 21:132. As ideias perfeitas de Deus sobre as coisas tornam-se a existência dessas coisas, mas há apenas uma ideia perfeita dele mesmo e, portanto, apenas um Filho. Paul Helm julga que essa linha de raciocínio é “implicitamente triteísta”, mas reconhece que Edwards deixa muito da Trindade a cargo do mistério. Paul Helm, Introduction to treatise on grace & other posthumously published writings including observations on the Trinity (Greenwood: Attic, 1971), p. 21.

[3]WJE 21:131.

[4]WJE 13:298; WJE 17:202; WJE 25:144.

[5]WJE 21:117; WJE 13:409; WJE 21:118, 116, 135.

[6]WJE 13:261, 260; WJE 20:389; WJE 13:415; WJE 21:135, 123; WJE 13:265; WJE 20:445.

[7]WJE 21:117, 119, 118-21.

[8]Augustine, The Trinity (Washington, DC: Catholic University Press, 2003), 15.5; WJE 21:121,118,121 [publicado em português por Paulinas sob o título Trindade De Trinitate].

[9]Ibidem [7.4], p. 232; Krister Sairsingh, "Jonathan Edwards and the idea of divine glory: his foundational Trinitarianism and its ecclesial import", tese de doutorado, Harvard University, 1986, p. 72; Richard A. Muller, Post-Reformation reformed dogmatics, 4 vols. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 4:177-85; Amy Plantinga-Pauw, The supreme harmony of all: the Trinitarian theology of Jonathan Edwards (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), p. 72.

[10]WJE 21:181; Plantinga-Pauw, Supreme harmony, p. 58.

[11]WJE 21:133; Sairsingh, "Edwards", p. 149.

[12]Calvin, Institutes 1.15.4 [publicado em português por Cultura Cristã sob o título As institutas, 4 vols. e por Unesp sob o título A instituição da religião cristã]; WJE 13:435.

[13]Plantinga-Pauw, Supreme harmony, p. 70, 69; WJE 25:146, 153; William J. Danaher, Jr., The Trinitarian ethics of Jonathan Edwards (Louisville: Westminster John Knox, 2004), p. 94, 108. Em seu estudo sobre o Espírito como o elemento de união na teologia de Edwards, que em outros aspectos é excelente, Robert W. Caldwell nega uma analogia social em Edwards por causa da noção equivocada de que "o Espírito não é estritamente uma pessoa que consente junto com o Pai e o Filho, mas [apenas] o consentimento pessoal entre eles". No entanto, Edwards escreve in: "Miscellany [Miscelânea] 1062", sobre a "Economy of the Trinity and the covenant of redemption" [Economia da Trindade e a aliança da redenção], que a redenção foi "determinada pelo consentimento perfeito de todas as pessoas, e [...] uma consulta entre as três

sobre isso [...] houve uma concordância entre todas as pessoas, mas não propriamente uma aliança entre todas elas" (grifos do autor); Caldwell, Communion in the Spirit: the Holy Spirit as the bond of union in the theology of Jonathan Edwards (Eugene: Wipf and Stock, 2006), p. 27-8; WJE 20:442. Também é importante notar que van Mastricht, o teólogo favorito de Edwards, deu mais atenção ao modelo social do que ao modelo psicológico da Trindade; Adriaan C. Neele, Petrus van Mastricht (1630-1706) (Leiden: Brill, 2009), p. 247. Por essas razões, é difícil aceitar a tese de que Edwards usou apenas "linguagem social", e não um modelo social da Trindade, como argumenta Steve Studebaker in: "Jonathan Edwards's social Augustinian Trinitarianism: an alternative to a recent trend", Scottish Journal of Theology 56 (2003): 268-85.

[14]Plantinga-Pauw, Supreme harmony, p. 121; WJE 21:147, 19, 147.

[15]Dannaher, Trinitarian ethics, p. 39.

[16]Patrick Sherry, Spirit and beauty: an introduction to theological aesthetics (Birmingham: SCM, 2002); WJE 2:298.

[17]Hubert Stogdon, Seasonable advice relating to the present disputes about the Holy Trinity (London: Bible and Crown in the Poultry, 1719); Isaac Watts, The Christian doctrine of the Trinity (London: Clark, Mathews, & Ford, 1722).

[18]WJE 13:256-7.

[19]Robert W. Jenson, America's theologian: a recommendation of Jonathan Edwards (New York: Oxford University Press, 1988), p. 96; WJE 13:263-4.

[20]WJE 6:337; WJE 13:283-4.

[21]WJE 23:98. A passagem parafraseada por Ramsay é a número 42 no Tao Te Ching: "O Caminho produz um; um produz dois, dois produz três, três produzem todos os seres". Tao Te Ching, in: The essential Tao, edição de Thomas Cleary (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991), p. 35 [publicado em português por Best Seller sob o título O essencial do Tao].

[22]WJE 23:468, 546, 567; WJE 20:227-8; WJE 23:562.

[23]WJE 21:138-9, 127; WJE 18:239.

[24]A história e os comentários a respeito dela estão in: WJE 13:192-3.

[25]Jenson, America's theologian, p. 95; WJE 20:431.

[26]WJE 25:147, 148, 150, 151, 149; WJE 21:143.

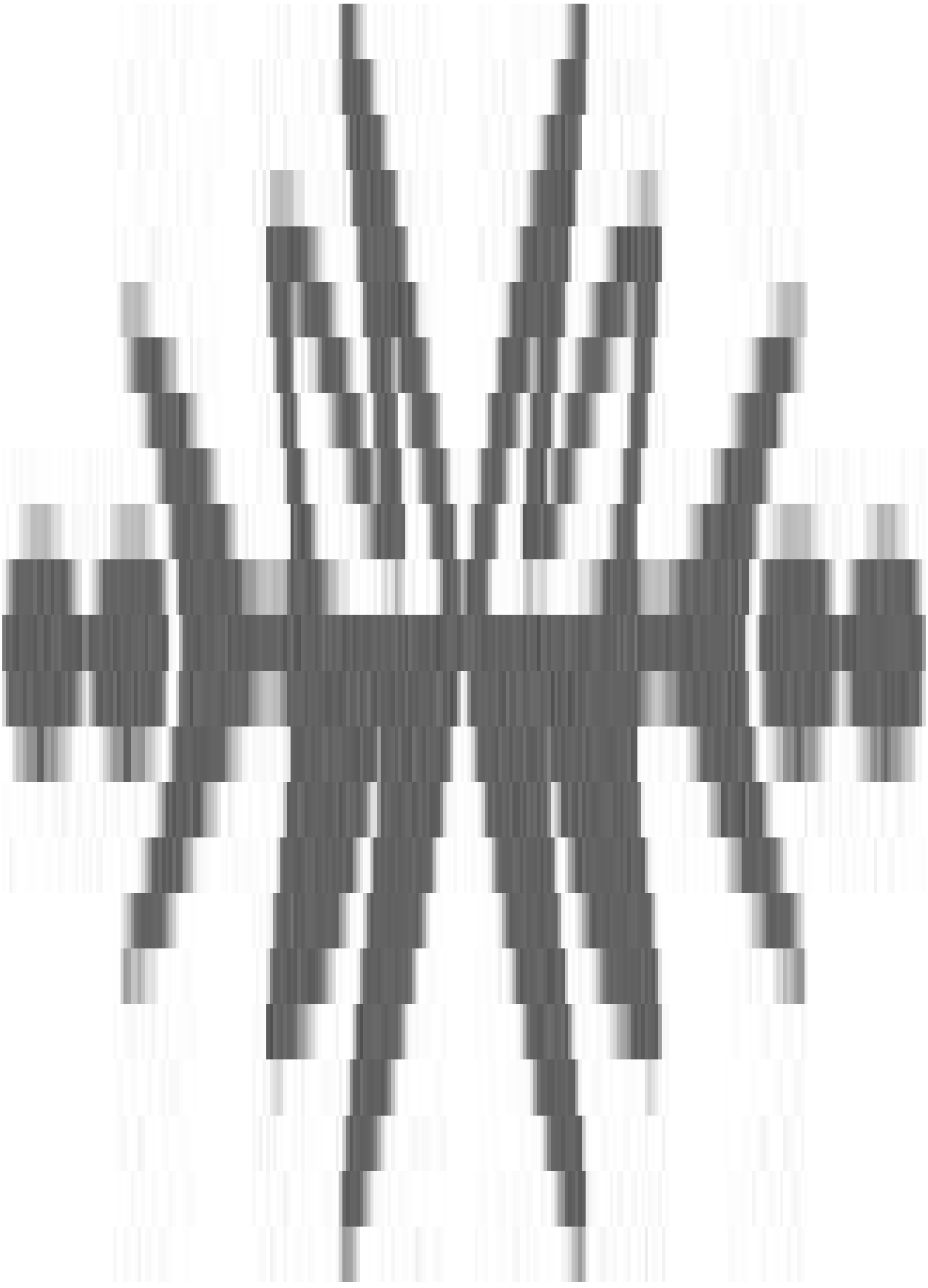
[27]WJE 20:434, 439.

[28]WJE 20:430-1, 442-3.

[29]WJE 21:143. Veja tb. WJE 25:150.

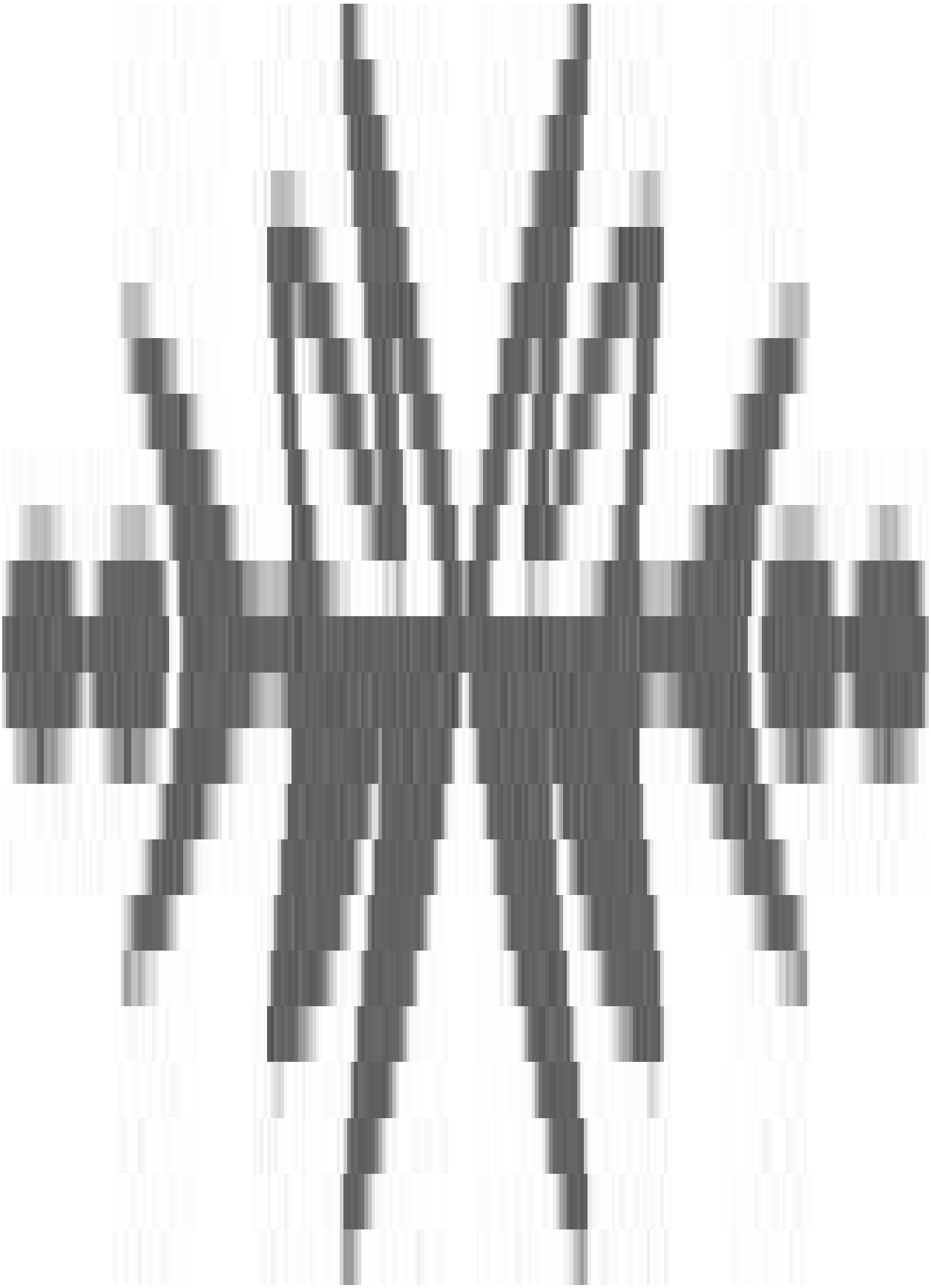
[30]WJE 13:495; WJE 21:31, 134, 33

[31]WJE 13:328; WJE 17:201; WJE 25:148; WJE 17:208; WJE 21:129.



14

O fim de Deus na Criação



O Breve Catecismo de Westminster começa com uma pergunta e uma resposta: “Qual é o fim principal do homem? O fim principal do homem é glorificar a Deus e alegrar-se nele para sempre”. [1] O livro O fim para o qual Deus criou o mundo, de Edwards, fez um desenvolvimento complexo dessa declaração simples a respeito da glória de Deus e da felicidade humana. Em vista disso, a obra pode parecer um tratado calvinista tradicional — e assim é, em certos aspectos. No entanto, também é altamente inovadora. O filósofo I. Woodbridge Riley referiu-se ao livro como “a mais ousada obra especulativa de Edwards”. [2] As surpreendentes analogias de Edwards em O fim para o qual Deus criou o mundo — comparar Deus a uma fonte borbulhante e a uma árvore florescendo — bem como o uso da palavra “emanação” para descrever o ato de Deus na Criação levaram Edwards a ser injustamente acusado de defender o panteísmo. [3] Tanto quanto qualquer outro de seus escritos, O fim para o qual Deus criou o mundo ilustrava a combinação edwardsiana singular de tradição e inovação no raciocínio teológico.

Os estudiosos falam do “porquê fundamental”, isto é, a questão sobre por que algo deveria existir, afinal. Ludwig Wittgenstein exclamou: “Como é maravilhoso que qualquer coisa exista!”. Aristóteles escreveu que a filosofia começa no fato de querer saber.[4] Edwards também compartilhava do espanto metafísico com o simples fato da existência. Em suas primeiras Miscellanies [Miscelâneas], ele escreveu que o mundo se alegra em sua própria existência: “A criação poderia tanto não existir quanto não se alegrar em sua existência. Pois certamente foi a bondade do Criador que o motivou a criar”.[5] Para Edwards, a existência em si era algo assombroso.

No entanto, a questão da existência leva à questão da bondade. A resposta à pergunta: “O que existe?” leva a outro questionamento: “O que é bom e que finalidade ou finalidades vale a pena escolher?”. Metafísica ligada à ética. A Criação do mundo, de modo surpreendente, foi uma questão ética. Foi uma questão de escolha certa ou errada — neste caso, escolha de Deus. No âmbito do corpus de Edwards, o texto mais importante sobre ética foi o publicado postumamente Two Dissertations [Duas dissertações] (1765), compreendendo O fim para o qual Deus criou o mundo e True virtue [A natureza da verdadeira virtude]. Em conjunto, esses dois tratados argumentavam que o amor de Deus era o contexto necessário para todas as ações verdadeiramente morais e que a moralidade encontrava seu devido e único cumprimento na religião autêntica.

True virtue abordou a questão da escolha moral do ponto de vista dos seres humanos, que devem escolher Deus como seu fim supremo para que suas ações sejam verdadeiramente morais. O fim para o qual Deus criou o mundo abordou a questão da escolha moral do ponto de vista do próprio Deus, que precisou fazer de si mesmo seu próprio fim supremo, ao escolher e agir, para que suas próprias escolhas e ações pudessem ser verdadeiramente morais — em sintonia, por assim dizer, com a natureza da realidade.

Os estudiosos não pouparam elogios a O fim para o qual Deus criou o mundo. Há um século, Arthur Cushman McGiffert considerou o ensaio "um dos mais significativos e proféticos de toda a literatura teológica moderna". Na década de 1940, a biógrafa Ola Winslow comentou que "toda a sua [de Edwards] história intelectual está sintetizada nessas cem páginas", ao passo que Perry Miller afirmou que a obra exibia "Edwards em sua melhor forma". Sydney Ahlstrom falou de um "misticismo genuíno" em O fim para o qual Deus criou o mundo e viu o texto como uma tipificação do pensamento de Edwards: "Aqui está o verdadeiro cerne da teoria racional de Edwards sobre a religião cristã, em torno do qual giraram suas primeiras ideias, e em torno do qual todos os seus sermões, polêmicas e tratados devem ser agrupados. Ele define as linhas de força que servem de guias para a organização de seus outros escritos". John Piper afirmou que, "se há um livro que capta a essência ou a fonte da teologia de Edwards, é este". George Marsden escreveu que "esse prolegômeno teológico e bíblico é essencial para entender como Edwards se posicionou em relação às filosofias predominantes da época".[6] No entanto, estranhamente, O fim para o qual Deus criou o mundo não atraiu muito interesse entre a literatura secundária sobre Edwards. Pouco foi publicado especificamente sobre esse tratado, com exceção de alguns artigos e uma versão reimpressa do texto, junto com uma introdução popular.[7] Um fator que pode ter desencorajado alguns intérpretes é o estilo complexo e denso do tratado. Karl Dietrich Pfisterer comparou-o a uma "fórmula matemática" tão concisa, que produziu "deduções esperadas e inesperadas".[8]

Este capítulo começará com uma breve apresentação do argumento complexo de O fim para o qual Deus criou o mundo. Em seguida, examinaremos três contextos interpretativos para a compreensão do tratado. O primeiro é o contexto iluminista do século 18 e a eticização de Deus, por parte de Edwards. O segundo consiste nas análises católicas medievais e modernas sobre o propósito de Deus na Criação do mundo — um antecedente pouco conhecido, mas valioso. O terceiro é o que Kyoung-Chul Jang chamou de "lógica da glorificação" — a tese

de Edwards sobre a forma participativa, afetiva, coletiva e progressiva como os santos atingem a glorificação, por meio de seu relacionamento com o Deus triúno.

Como O fim para o qual Deus criou o mundo demonstra, o ato de Criação divina pode se tornar cada vez mais intrigante à medida que ponderamos sobre ele. John Norris, escritor inglês do século 17, cujos escritos Edwards leu, resumiu o dilema em forma de poesia:

Em si mesmo resumindo a bênção, [...]

Está um único Ponto de Apoio autocentrado e imóvel,

Por que, então, se pleno de bem-aventurança sem fim,

Faria ele outra coisa, senão dela desfrutar?

Por que não se entregar ao seu autossuficiente estado,

Viver para si mesmo como um todo, calmo e seguro,

Um sábio e eterno Epicuro?[9]

O poema suscita várias questões. Se Deus fosse eternamente completo e autossuficiente em si mesmo, por que criaria um mundo? Por outro lado, se Deus não fosse completo e autossuficiente, isso não contestaria a perfeição de Deus? Alguns chamam essa questão de "paradoxo do balde cheio". Se o "balde" da glória divina já estava cheio até a borda antes da criação do mundo, o que a criação do universo acrescentaria a Deus, se é que acrescentaria alguma coisa? No entanto, se criar o mundo nada acrescentou à glória de Deus, por que Deus decidiu criar? Uma outra questão está relacionada à liberdade de Deus. Ele teve um motivo ou razão para criar? Se não teve, o mundo é apenas um acidente cósmico? Mas Deus tinha a opção de não criar um mundo de forma alguma? Se não, como poderia a criação do mundo ser uma ação livre que expressa a graça e a bondade de Deus? Como veremos neste capítulo, esses são os tipos de perguntas que fundamentam o argumento de O fim para o qual Deus criou o

mundo.

Uma análise de O fim para o qual Deus criou o mundo

O fim para o qual Deus criou o mundo foi publicado postumamente em 1765 junto com True virtue como a primeira parte do que se esperava fosse uma obra em duas partes. A decisão dos herdeiros literários de Edwards — especialmente Samuel Hopkins — de publicar os dois tratados juntos sugere que o próprio Edwards pretendia que eles fossem lidos e compreendidos juntos. Além disso, há evidências internas que mostram a conexão. True virtue refere-se duas vezes a O fim para o qual Deus criou o mundo como "o tratado anterior" e "o discurso precedente". Uma vez que O fim para o qual Deus criou o mundo nunca se refere explicitamente a True virtue, a relação entre os dois é assimétrica, ou melhor, sequencial; Paul Ramsey explica que Edwards "pretendia que O fim para o qual Deus criou o mundo fosse lido primeiro e pressupôs seu argumento e conclusão em tudo o que afirma em True virtue".[10] Os dois tratados têm um elo conceitual que pode ser chamado de princípio da consideração proporcional. Em uma série de passagens-chave, Edwards afirma: "Pois é adequado que a consideração do Criador seja proporcional ao valor dos objetos, bem como a consideração das criaturas". Outras passagens desenvolvem a mesma ideia. A "retidão moral [...] de Deus consiste em ter infinitamente a mais elevada consideração por aquilo que em si mesmo é o mais elevado e o melhor". Novamente Edwards escreve que "o amor de Deus por si mesmo [...] implica um amor por tudo o que é digno ou excelente".[11] Uma das Miscellanies declara que "a excelência da natureza de Deus manifesta-se no fato de que ele ama e busca tudo o que, em si, é excelente".[12]

Deus, assim como os seres humanos, está sob uma espécie de restrição ética para levar em consideração o valor inerente de cada entidade. Esse princípio de consideração proporcional é fundamental para todo o argumento de O fim para o qual Deus criou o mundo, pois dá a Edwards uma base para o que poderia parecer uma especulação vazia sobre as intenções de Deus na Criação. A ética de Edwards é, portanto, baseada em sua ontologia. Ele identifica Deus como "o Ser em geral" e o mais alto princípio ético como "benevolência para com o Ser em geral". Os termos recorrentes "valor", "digno", "dignidade", "importância",

“adequado” e “adequação” mostram que a agência moral está alicerçada em valores inerentes. A exemplo de Agostinho e Tomás de Aquino, Edwards acreditava que a ética era uma questão do ordenamento correto do amor ou da caridade. As reações corretas dependem da natureza das entidades que encontramos. O princípio da consideração proporcional requer um cálculo de valores, segundo o qual o valor de qualquer objeto é o produto matemático de seu “grau de existência” vezes seu “grau de excelência”.[13] O princípio da consideração proporcional forma a espinha dorsal de O fim para o qual Deus criou o mundo.[14] A tese geral — de que Deus cria o mundo para seu próprio bem — é uma dedução ou aplicação específica desse princípio. Uma vez que Deus, ao agir, deve ter maior consideração pelo que é mais digno, segue-se que ele criou o mundo para o seu próprio bem. Além disso, a consideração proporcional fundamenta True virtue tanto quanto O fim para o qual Deus criou o mundo. Da mesma forma que Deus, ao criar, precisa ter a mais alta consideração com o que tem mais “valor”, o mesmo ocorre com as criaturas, que estão moralmente obrigadas em relação ao princípio da “benevolência para com o Ser em geral”. Os dois tratados são como imagens espelhadas: O fim para o qual Deus criou o mundo aplica o princípio da consideração proporcional a Deus e às ações de Deus, enquanto True virtue o aplica às criaturas e às ações por elas praticadas.

Após uma breve introdução que contém uma “explicação dos termos”, O fim para o qual Deus criou o mundo se divide em dois capítulos, posteriormente subdivididos. O primeiro capítulo aborda “O que a razão ensina a respeito desse tema”, ao passo que o segundo considera “O que devemos aprender das Escrituras Sagradas”. Edwards pressupõe que tanto Deus quanto os seres humanos se orientam no sentido de atingir objetivos. A questão não é se Deus e os seres humanos buscam um fim, mas, sim, qual fim eles buscam. Ele passa a diferenciar vários tipos de fins, classificados de acordo com dois conjuntos de termos emparelhados — “fins primordiais” versus “fins inferiores” e “fins últimos” versus “fins subordinados”. O primeiro emparelhamento estabelece uma hierarquia de valorização. Os fins são mais valorizados (“fins primordiais”) ou menos valorizados (“fins inferiores”). O segundo emparelhamento estabelece uma sequência de subordinação, distinguindo fins em si mesmos (“fins últimos”) e fins que servem de meios para atingir outros (“fins subordinados”). A distinção entre fins “subordinados” e “últimos” é fundamental para o argumento de O fim para o qual Deus criou o mundo, pois Edwards procurava mostrar que, embora Deus tenha feito de si mesmo um “fim último” ao criar o mundo, o bem-estar humano também era um “fim último”.[15]

Edwards herdou uma tradição calvinista que subordinava o bem-estar humano à autoglorificação de Deus. No “alto calvinismo” [supralapsariano] de Teodoro de Beza (1519-1605), a salvação dos eleitos no céu e o tormento dos perdidos no inferno contribuíam para a eterna manifestação do poder e da glória de Deus. Beza descreveu os processos antitéticos de salvação e de condenação em um fluxograma teológico, que se ramificava em endurecimento do pecado-julgamento-condenação de um lado e pecado-arrependimento-graça-salvação do outro.[16] Um detalhe impressionante sobre esse gráfico era sua simetria. Não estava claro que a salvação tinha prioridade sobre a condenação, no plano de Deus. Contudo, Edwards se opôs a essa concepção em O fim para o qual Deus criou o mundo. Ele citou textos bíblicos para mostrar que “a punição do pecado dos homens [...] é apresentada [nas Escrituras] como algo que Deus executa com retardamento e relutância, de modo que a aflição da criatura em si é desagradável a ele”. Entre os textos bíblicos que Edwards citou estava: “Porque não tenho prazer na morte de ninguém, diz o SENHOR Deus; convertei-vos e vivei” (Ez 18.32; cf. 33.11). Ele também citou versículos que dizem que Deus é “tardio em irar-se” (Ne 9.17; cf. Sl 103.8;145.8. Jn 4.2), “não tem prazer em afligir” (Lm 3.33), e “não quer que ninguém pereça” (2Pe 3.9).[17] Com base nessas passagens, Edwards afirmou que a salvação tinha prioridade sobre a condenação, no grande esquema das coisas. O fim para o qual Deus criou o mundo não disse praticamente nada sobre o inferno.

Se é certo que Edwards rejeitou a concepção do alto calvinismo sobre o propósito de Deus para a humanidade, também é certo que ele não poderia seguir a emergente tradição iluminista, que subordinava Deus ao bem-estar humano. Deus não existia apenas para tornar as pessoas felizes. Diante dessas opções, Edwards buscou e encontrou uma alternativa. Ao identificar a glória divina com a felicidade humana, Edwards levou o problema da subordinação a desaparecer — isto é, determinar qual fim é mais “final” do que o outro. A glória de Deus é a felicidade da humanidade, e vice-versa, como ele escreve: “Também não se deve falar da glória de Deus e do bem da criatura como se fossem própria e inteiramente distintos [...] Deus, ao buscar sua glória, busca o bem de suas criaturas”.[18] As Miscellanies esclarecem o desenvolvimento do pensamento de Edwards. Ele parece ter passado por três fases. Na fase inicial, Edwards defendeu a ideia — surpreendente, tendo em vista a obra posterior O fim para o qual Deus criou o mundo — de que a felicidade humana em si era o objetivo final de Deus na criação. Ele argumentou que um Criador perfeito não obteria de suas criaturas nenhuma espécie de felicidade. Em sua fase intermediária, ele sustentou que tanto a felicidade humana quanto a glória divina eram “fins

últimos” de Deus ao criar, mas que permaneceram independentes um do outro. Então, na fase final, expressa em O fim para o qual Deus criou o mundo, Edwards fundiu a felicidade humana e a glória divina sob a rubrica da “comunicação” de Deus — um termo que se referia ao fluir da glória, da graça e da felicidade de Deus e ao recebimento dessa glória, graça e felicidade pela criatura.[19]

Edwards usou imagens ousadas para retratar o processo de criação, comparando Deus a uma “fonte” de água transbordante e a uma “luz” brilhante. Talvez a imagem mais surpreendente de todas seja a comparação de Deus com uma árvore que produz botões, folhas e frutos.[20] Sabendo que o leitor poderia considerar que as imagens de fonte, de luz e de árvore implicavam uma divindade cegamente necessária ou mesmo panteísta, Edwards ressalvou cuidadosamente o uso desses símbolos: “Tal emanação do bem é, em certo sentido, uma multiplicação dele”, e “à medida que a comunicação, ou fluxo externo, possa ser vista como algo diferente da fonte, pode ser considerada um aumento do bem”. As ressalvas verbais aqui — “em certo sentido”, “à medida que” — apontavam para a questão crítica: se a “emanação” representava ou não um aumento na bondade divina.[21]

Edwards, de certa forma, procurou unir duas coisas incompatíveis: ter uma “emanação” que simultaneamente aumentava e não aumentava o reservatório de glória e de bondade divinas. O paradoxo surgiu porque Edwards colocou igual ênfase na autossuficiência de Deus e na autodifusão de Deus. Por um lado, ele escreveu que “Deus é infinitamente, eternamente, imutavelmente e independentemente glorioso e feliz”.[22] Por outro lado, afirmou que “uma disposição de Deus, como uma propriedade original de sua natureza, para uma emanação de sua própria plenitude infinita, foi o que o estimulou a criar o mundo; de modo que a própria emanação era seu alvo como fim supremo da Criação”.[23] Enfatizando-se a primeira declaração, pareceria que Deus não precisava do mundo, e realmente não haveria motivo para Deus agir. Essa abordagem não oferecia uma base suficiente para a compreensão da Criação de Deus. Enfatizando-se a segunda declaração, haveria uma motivação e uma razão claras para Deus criar um mundo. O mundo manifestou e ampliou a glória de Deus. No entanto, esse aumento da glória de Deus parecia comprometer a primeira declaração de Edwards, de que Deus é “infinita [...] e independentemente glorioso”. Nesse caso, a glória original de Deus não era estritamente “infinita”, uma vez que poderia aumentar, e aumentou, com a criação do mundo. A glória de Deus também não era “independente”, já que a

existência do mundo aumentava a glória de Deus. Na tentativa de resolver esse dilema possivelmente insolúvel, Edwards chegou perto de tornar a Criação uma transação no âmbito de Deus, de modo que o aumento da glória era interno, e não externo a Deus.

O Deus iluminado e ético de Edwards

Em sua análise de dez “formulações mais claras” de verdade teológica, extraídas dos escritos de seu pai, Jonathan Edwards Jr. pôs no topo de sua lista o argumento de O fim para o qual Deus criou o mundo. No que diz respeito à “felicidade das próprias criaturas” e “à glória declarativa do Criador” como fins rivais da Criação, ele escreveu que seu pai foi “o primeiro a mostrar claramente que, efetivamente, eles são apenas um fim, e realmente uma coisa só”.[24] Já no fim do século 18, Jonathan Edwards Jr. e outros discípulos de Edwards procuraram sustentar uma fé calvinista contra as incursões do humanismo iluminista e do antropocentrismo (cap. 37). Para eles, o argumento de O fim para o qual Deus criou o mundo era extraordinariamente útil, uma vez que afirmava a suprema preeminência e soberania de Deus, mas também atribuía significado cósmico final à felicidade humana. Isso fortaleceu sua crença de que a teologia calvinista não era uma relíquia bárbara do passado, mas uma visão teológica coerente com os melhores conceitos de uma época iluminada.

O antecedente das Two dissertations [Duas dissertações] de Edwards foi a ascensão da filosofia moral britânica como uma disciplina distinta da teologia, no final do século 17 e início do século 18. O Leviathan [Leviatã], de Thomas Hobbes (1651) adotava uma interpretação egoísta do comportamento humano e concluía que “certo” e “errado” eram termos subjetivos que as pessoas aplicavam a coisas de que gostavam ou não gostavam. Embora Hobbes tivesse poucos defensores em sua época, sua obra levou ao questionamento: a moralidade tinha alguma conexão necessária com Deus? Além disso, acontecimentos políticos catalisaram uma mudança na reflexão moral. A Guerra Civil Inglesa da década de 1640 e a turbulência que se seguiu levaram muitos a acreditar que as crenças e as doutrinas religiosas eram a principal causa da agitação social. Intelectuais britânicos importantes procuraram estabelecer uma base para a análise social e ética que fosse independente dos dogmas da igreja.

Na teoria política, a noção do direito divino dos reis deu lugar às teorias de contrato social.

No fim do século 17, uma abordagem moralizante do cristianismo era evidente. Em The Reasonableness of Christianity [A plausibilidade lógica do cristianismo] (1695), falando a respeito de Jesus e seus discípulos, John Locke afirmou que "a justiça, ou a obediência à lei de Deus, era sua grande preocupação". Ele acrescentou que "não há, penso eu, nenhum dever de moralidade que ele [isto é, Jesus] não [...] tenha inculcado repetidamente".[25] O arcebispo de Cantuária, John Tillotson, pregou sermões que enfatizavam esse ponto — que o cristianismo defendeu padrões de boa conduta.[26] De acordo com a chamada hipótese do "senso moral" de Lord Shaftesbury e Francis Hutcheson, todas as pessoas — crentes e não crentes — tinham uma tendência inerente à benevolência. Para os teóricos do senso moral, era apropriado incentivar as pessoas a viver de acordo com seus melhores instintos. Cada pessoa já tinha discernimento moral e uma capacidade inata de levar uma vida ética. Na Nova Inglaterra do início do século 18, os livros didáticos de Samuel Clarke, Lord Shaftesbury e Francis Hutcheson estavam substituindo os antigos autores puritanos nas faculdades de Harvard e Yale. Um processo complexo, que John Murrin e Harry Stout denominaram de "anglicização" e Henry F. May chamou de "o Iluminismo moderado", estava suavizando as arestas do calvinismo mais tradicional (cap. 3).

Edwards desenvolveu uma resposta complexa à filosofia moral emergente, assimilando elementos-chave do novo pensamento, mas preservando muito do legado puritano. Em sua análise minuciosa da filosofia moral britânica como antecedente para Edwards, Norman Fiering descobriu que o pensamento ético de Edwards era uma reversão da tendência secularizadora que buscava gradualmente transformar a teologia em filosofia moral. Fiering explica: "Os filósofos morais tinham começado o processo de converter partes essenciais da herança cristã em termos seculares e naturalistas. Edwards, em certo sentido, reverteu o processo em andamento, assimilando a filosofia moral de seu tempo e expressando-a novamente no que diz respeito ao pensamento religioso e à experiência religiosa".[27] Edwards rejeitou as teorias otimistas de senso moral de Shaftesbury e Hutcheson. Em Original sin [Pecado original], ele reiterou a doutrina calvinista da depravação inata. Em A liberdade da vontade, argumentou que seres humanos caídos e imperfeitos — com base em "motivos" decorrentes de seu caráter — sempre escolhem o mal, em vez do bem. Em True virtue, Edwards questionou os autores que "não excluem totalmente de seus esquemas de moralidade o respeito à Divindade, porém o mencionam de forma tão

superficial, que dão margem para suspeitar que o consideram [...] um aspecto secundário da verdadeira moralidade". Ele rebateu que, "se a verdadeira virtude consiste parcialmente em um respeito a Deus, então, sem dúvida, consiste principalmente nisso".[28] Alinhado com outros pensadores de sua época, Edwards ensinou que a religião genuína requer moralidade. Esse ponto não era controverso no contexto de Edwards. No entanto, em oposição à tendência de sua época, Edwards também insistiu que a moralidade genuína requer religião. O amor da humanidade era ilusório, se dissociado do amor de Deus.[29] Esse último ponto exigiu uma defesa em Two dissertations [Duas dissertações].

Em sua análise de O fim para o qual Deus criou o mundo, Perry Miller comentou sobre "a corajosa — ou, como querem alguns, presunçosa — invasão da Divindade por aquele padrão de realidade que Edwards aprendeu na terra. Até onde a língua permite expressar, ele diria como e por que Deus realmente opera".[30] Ao longo de seu tratado, Edwards usou analogias humano-divinas para entender as ações de Deus. Essa característica fica evidente na introdução, que fala de um homem que vai buscar remédios ou obter mel que deseja comer — uma analogia banal para um tema sublime.[31] Parece que Edwards, no intuito de eticizar Deus, precisou antropomorfizá-lo. Uma defesa de Deus como ser ético exigia um retrato de Deus como humano ou semelhante a um humano.

O Deus de O fim para o qual Deus criou o mundo não era somente semelhante ao ser humano, mas se assemelhava a certo tipo de ser humano, a saber, um monarca iluminado ou um cavalheiro bem-educado. O sábio governante da época de Edwards era alguém que conhecia seu lugar e sua própria dignidade, mas se importava com o bem-estar de seu povo. Da mesma forma, o cavalheiro bem-educado combinava uma autoestima apropriada, ou amour-propre, com o princípio de noblesse oblige — uma preocupação com o bem público. Esse cavalheiro exibia tanto uma autoconsciência elevada quanto uma consciência das necessidades dos outros — um ideal defendido pelo aristocrático contemporâneo de Edwards, Lord Shaftesbury.[32] Na Antiguidade, Aristóteles havia proposto um conceito similar em sua vinheta do "homem superior" ou "homem de grande alma", em Nichomachean ethics [Ética a Nicômaco].[33] Em O fim para o qual Deus criou o mundo, Edwards também adotou essa ideia. Ele comentou que "um homem verdadeiramente grande" — uma expressão que lembra o homem "de grande alma" de Aristóteles — não seria "muito influenciado em sua conduta por um desejo de aplauso popular". Essa pessoa nunca cederia à turba. No entanto, "não estava abaixo de um homem da maior dignidade e sabedoria valorizar a sábia e justa estima dos outros, mesmo que inferiores a ele".

Desconsiderar totalmente as opiniões dos outros, “em vez de ser uma expressão de grandeza de espírito, mostraria um espírito altivo e mesquinho”.[34] Aqui, a ideia de um “homem verdadeiramente grandioso” serviu como um padrão ético, ou pelo menos uma analogia apropriada, para o próprio Deus. O Deus de O fim para o qual Deus criou o mundo assemelhava-se a um déspota iluminado do século 18, no sentido de que tinha poder ilimitado, mas sabiamente decidiu usá-lo em benefício de outros.

Análises do O fim para o qual Deus criou o mundo, no âmbito católico-romano

Em seu gênero, O fim para o qual Deus criou o mundo tinha afinidades mais fortes com os debates do catolicismo romano do que com os do protestantismo. Os teólogos protestantes tradicionais geralmente evitavam debates sobre as sutilezas metafísicas do ato da Criação de Deus. Mas isso não acontecia entre os católicos romanos, que, do período medieval ao moderno, fizeram do “fim” ou “propósito” da Criação um locus de análise e debate teológico.[35] Entre os teólogos protestantes reformados do século 16 ao início do século 18, parece não haver ninguém que tenha abordado o “fim da Criação” de forma tão elaborada quanto Edwards. Nem Petrus van Mastricht (o favorito de Edwards), nem Francisco Turretini, Johann Stapfer, William Ames, nem qualquer um dos outros escritores teológicos bem conhecidos no início da Nova Inglaterra trataram desse tema em profundidade. Um análogo a O fim para o qual Deus criou o mundo no início do período moderno aparece na análise de quarenta páginas sobre “o fim último” (em latim, De ultimo fine) em uma obra do teólogo jesuíta Leonardo Lessius (1554-1623), embora não haja evidência alguma de que Edwards tenha lido Lessius ou qualquer um dos outros autores católicos sobre esse tema. Entre os pensadores protestantes, O fim para o qual Deus criou o mundo foi uma obra pioneira, e parece ter tido pouco ou nenhum precedente como tratado exclusivo sobre o propósito de Deus na Criação do mundo.

Escritores cristãos antigos afirmavam que Deus criou o mundo por causa de sua bondade e para sua glória. Atenágoras escreveu: “É claro que Deus, se considerarmos a primeira e grande razão, foi impelido a criar o homem para seu próprio prazer e por causa da bondade e da sabedoria que resplandecem em

todas as suas obras". Ireneu afirmou: "Não foi, portanto, como se precisasse do homem que Deus criou Adão, mas para que tivesse alguém a quem conceder os seus benefícios". Hilário de Poitiers ponderou: "Deus fez o homem não porque precisasse de seu serviço para alguma coisa, mas porque ele é bom. Ele fez com que um animal racional fosse participante da sua bem-aventurança". Por último, além dos outros, Agostinho escreveu que "basta ao cristão crer que a causa da Criação de todas as coisas não foi senão a bondade do Criador".[36]

Teólogos medievais discorreram mais sobre o tema do propósito de Deus na criação. O estudo da Criação desenvolvido por Tomás de Aquino na Summa contra gentiles [Suma contra os gentios] e na Summa theologica [Suma teológica] teve grande influência e apresenta um paralelo elucidativo à análise de Edwards. Assim como Edwards, Tomás pressupôs que "todo agente age com uma finalidade".[37] Desenvolveu ainda uma ideia de subordinação entre os fins, de modo que, "em cada série ordenada de fins, o fim último deve ser o fim de todos os precedentes". Ele aplicou esse princípio teologicamente, afirmando que Deus "é mais o fim de tudo do que qualquer fim imediato". Tomás afirmou ainda que "Deus é o bem comum, porque o bem de todas as coisas depende dele".[38] Embora Edwards não usasse vocabulário idêntico, a afirmação de Tomás sobre Deus como o "bem comum" antecipou a afirmação de Edwards de que a "consideração de Deus em relação ao seu próprio benefício" não pode "ser corretamente posta em oposição ao bem-estar público", uma vez que Deus é "a fonte da existência e do bem para o todo".[39] Com efeito, Deus era o mais elevado gênero de bem. Para Tomás de Aquino, assim como para Edwards, a ação de Deus em relação às criaturas baseava-se na autoestima de Deus. Tomás afirmou que Deus "deseja a multidão de coisas ao desejar e amar sua própria essência e perfeição".[40] A adesão de Tomás ao axioma neoplatônico omne bonum diffusivum sui ("todo bem difunde-se por si mesmo") implicava que a Criação foi um transbordamento da bondade divina.

Quando Tomás de Aquino conectou os vários elementos de sua posição sobre a agência de Deus na Criação, o resultado final foi uma posição muito parecida com a de Edwards, como mostra a seguinte passagem:

Todo agente age com uma finalidade. [...] Mas não é da natureza do Primeiro Agente, que é apenas agente, atuar para a obtenção de algum fim; seu propósito é apenas comunicar sua perfeição, que é sua bondade, ao passo que todas as

outras criaturas se esforçam para alcançar sua própria perfeição, que é a semelhança da perfeição e da bondade divinas. Portanto, a bondade divina é o fim de todas as coisas.[41]

Nota-se que Tomás de Aquino usou a palavra “comunicar” de uma forma que lembra o O fim para o qual Deus criou o mundo de Edwards. Tomás recusava-se a aplicar a categoria de causalidade a Deus da mesma forma que a categoria era aplicada às criaturas. O “fim” de Deus ao agir nada mais era do que ele mesmo, visto que não havia bem algum fora de Deus que ele — falando propriamente — pudesse descobrir ou receber das criaturas. Como afirmou Jacques Maritain: “Deus não está sujeito à causalidade de um fim. Ele mesmo é o fim”.[42] O argumento tomista de que Deus era seu próprio fim serviu para salvaguardar a autossuficiência de Deus — uma preocupação que os escolásticos medievais tinham em comum com Jonathan Edwards. Deus comunicou bondade às criaturas, mas não recebeu bondade delas. Além disso, essa comunicação de bondade implicou um processo de assimilação por parte da criatura. Tomás de Aquino escreveu que “o fim último das coisas [criadas] é tornar-se semelhante a Deus” e “todas as coisas existem para alcançar a semelhança divina”.[43] Edwards ecoou essa ideia ao escrever que “era a intenção de Deus [...] que suas obras exibissem uma imagem dele mesmo, seu autor, para que suas obras pudessem mostrar claramente que tipo de ser ele é e fornecer uma representação adequada de suas excelências divinas”.[44]

Um debate entre pensadores católicos sobre o objetivo de Deus na Criação provocou uma divisão em dois campos. Um lado enfatizou a autossuficiência de Deus, e o outro, a autocomunicação e o amor transbordante de Deus. No início do século 17, Leonardo Lessius afirmou que o fim último da vontade criativa de Deus consistia na “glória extrínseca de Deus”. Philip Donnelly, seguindo o Cardeal Billot e Johann Stufler, argumentou que a posição de Lessius comprometia a perfeição infinita de Deus, ao colocar fora de Deus o propósito final para a Criação. Em outras palavras, Lessius solapou a importantíssima afirmação de que Deus é o “fim” de sua própria ação criativa. “O finis operantis [fim da ação] da Criação de Deus”, escreveu Donnelly, “não pode ser finito ou de alguma forma realmente distinto de Deus”. Em vez disso, foi a “glória intrínseca” de Deus que serviu como fim último da Criação. Donnelly julgou que Tomás de Aquino e Francisco Suarez apoiavam essa ideia, ao passo que Lessius era culpado de “inconsistência lógica”, embora não de “erro teológico”.[45] A

declaração do Concílio Vaticano I (1869-1870) sobre o propósito de Deus ao criar parecia apoiar Donnelly. Deus criou o mundo por sua bondade, para manifestar sua perfeição, não para aumentar sua própria bem-aventurança.[46] É claro que esse argumento evitava uma dificuldade teológica, mas caía em outra. Pois, se Deus estava preocupado apenas com sua própria glória intrínseca, e essa glória já era perfeita, então por que ele criaria algo mais? Anteriormente, nos referimos a isso como o paradoxo do balde cheio.

Portanto, as análises católicas do século 20 sobre o propósito de Deus na Criação seguem um padrão análogo ao de O fim para o qual Deus criou o mundo. No entanto, não se pode reivindicar Edwards para nenhum dos lados no debate católico. Algumas passagens em O fim para o qual Deus criou o mundo parecem fazer da "emanação" da bondade para além de Deus a base para a Criação: "A própria emanação foi escolhida por ele como um fim último da Criação". Outras passagens afirmam claramente que o próprio ser de Deus, ou uma "propriedade original" ou "disposição" para a "emanação", foi a base para a Criação. De modo geral, Edwards procurou vencer a distinção entre a "glória intrínseca" e a "glória extrínseca" de Deus.[47] Ao fundir esses dois em um, Edwards contornou o dilema presente nos debates católicos contemporâneos. No entanto, Edwards poderia ser acusado de obscurecer a distinção Criador-criatura e transformar a Criação em um acontecimento que ocorre no âmbito da Divindade. Apesar das afirmações explícitas de Edwards sobre a transcendência de Deus em relação à Criação, algumas passagens em O fim para o qual Deus criou o mundo pareciam suavizar a distinção Criador-criatura e, portanto, levantaram uma questão quanto à coerência da argumentação de Edwards.

A lógica da glorificação

A obra O fim para o qual Deus criou o mundo concluiu com um retrato impressionante do progresso eterno dos santos para a glória. A glorificação dos santos é decorrente da decisão primordial de Deus de glorificar a si mesmo. Embora O fim para o qual Deus criou o mundo não incluísse muitas referências à teologia pactual de Edwards, seus outros escritos mostraram que, para ele todos os propósitos de Deus na história estavam arraigados em um pacto ou aliança da redenção intratrinitária eterna, firmada entre o Pai, o Filho e o Espírito

(cap. 21).[48] Essa aliança provocou um transbordamento da bondade e do amor de Deus para o universo criado. O propósito de Deus de exibir e manifestar sua própria glória incluía sua intenção de atrair os seres humanos para a vida divina. Glorificação implicava divinização (cap. 26). No propósito supremo de Deus, todo bem transmitido às criaturas deveria vir por intermédio de Jesus Cristo: "Toda a glória comunicada à criatura deve ser pelo Filho de Deus, que é o brilho ou resplendor da glória de seu Pai".[49] O propósito da Criação foi expresso de forma diferente nas referências de Edwards à ceia das bodas do Cordeiro. "O fim da Criação", escreveu ele, "era prover uma esposa para seu Filho, Jesus Cristo, que pudesse desfrutar dele e sobre quem ele pudesse derramar o seu amor". Dessa forma, "a última coisa e resultado de todas as coisas é a ceia das bodas do Cordeiro".[50]

A participação dos santos na própria vida de Deus capacitou Edwards a retratar a vida eterna como um crescimento dinâmico e um aumento infinito em conhecimento, felicidade e amor em Deus (cap. 19).[51] A ideia de Edwards sobre o progresso celestial dos santos é semelhante à de Gregório de Nissa, autor do século 4. Gregório defendeu a tese de que o céu seria um estado progressivo porque a capacidade da alma para a bem-aventurança continuaria a aumentar à medida que recebesse mais graça de Deus. O efeito de receber graça seria um aumento da capacidade de receber graça, como "um lugar que se torna cada vez maior por causa do que é derramado adicionalmente nele". Gregório escreveu: "Estas são as maravilhas que a participação na bênção divina opera: ela leva aquele que as recebe a se tornar maior e mais amplo [...] e ele nunca para de se expandir".[52] Consequentemente, a alma não é como um copo ou jarro, que fica cheio e não pode receber mais. Antes, pode-se compará-la com um balão que sempre pode ser expandido. Nessa mesma linha, Edwards escreveu que Deus objetiva "uma união infinitamente perfeita da criatura consigo mesma", embora "nunca se chegue ao tempo específico em que se possa dizer que a união agora é infinitamente perfeita".[53]

Para Edwards, a eternidade não é a negação do tempo. Antes, o tempo ou a temporalidade são aspectos inescapáveis da nossa condição de criatura e da corporificação e, portanto, um aspecto da vida futura e da vida presente. Pode-se dizer que o próprio tempo — como os santos — será glorificado. Tempo e eternidade não são conceitos opostos, mas correlatos. A concepção pós-milenarista de Edwards acerca da história humana — envolvendo desenvolvimento contínuo (cap. 15) — é uma imagem espelhada da concepção de Edwards de um céu eterno e de seu progresso infinito.[54] Por meio desse

processo de glorificação, os santos se juntam em uma união coletiva, como uma "sociedade sagrada". Isso acontece pela graça divina, pois a "refulgência" da luz divina "brilha sobre a criatura e dentro dela, e é refletida de volta para a fonte de luz". Isso também ocorre, em certo sentido, no âmbito da Divindade, pois os próprios santos são "admitidos na sociedade da Trindade abençoada".[55]

---

[1]Philip Schaff, The creeds of Christendom (New York: Harper, 1931), 3:676, 3 vols.

[2]I. Woodbridge Riley, American philosophy: the early schools (New York; Dodd, Mead, and Co, 1907), p. 179.

[3]Sobre Edwards como "panteísta", veja Riley, American philosophy, p. 126; Arthur C. McGiffert [Sr.], Protestant thought before Kant (New York: Scribners, 1951), p. 178, nota 1; e Rem B. Edwards, A return to moral and religious philosophy in early America (Washington, DC: University Press of America, 1982), p. 65.

[4]Ludwig Wittgenstein, citado in: Peter C. John, "Wittgenstein's 'Wonderful Life'", Journal of the History of Ideas 49 (1988): 495-510, citando p. 495. Martin Heidegger, An introduction to metaphysics (New Haven: Yale University Press, 1959), p. 20 [publicado em português por Tempo Brasileiro sob o título Introdução à metafísica], citado in: Paul Edwards, "Why", in: Paul Edwards, org., The encyclopedia of philosophy, 8 vols. (New York: Macmillan/London: Collier Macmillan, 1967), 8:296-302, citando p. 296. "Pois é por causa de sua admiração que os homens começam agora, e já no princípio começaram, a filosofar" [Aristóteles, Metaphysics, tradução para o inglês de W. D. Ross (Oxford, Reino Unido: Clarendon, 1966), p. 982b] [publicado em português por Edições 70 sob o título Metafísica; por Edipro sob o título Metafísica; e por Edições Loyola sob o título Metafísica].

[5]WJE 13:199.

[6]Arthur Cushman McGiffert [Sr.], Protestant thought before Kant (New York: Scribner's, 1951 [1911]), p. 182; Ola Winslow, Jonathan Edwards, 1703-1758: a biography (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1940), p. 310-2; Perry Miller, Jonathan Edwards (New York: William Sloane, 1949), p. 285; Sydney Ahlstrom, A religious history of the American people (New Haven: Yale University Press,

1972), p. 309-10; John Piper, “A personal encounter with Jonathan Edwards”, Reformed Journal 28 (1978), p. 14; e George M. Marsden, Jonathan Edwards: a life (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 460 .

[7]Sobre O fim para o qual Deus criou o mundo de modo geral, consulte William C. Wisner, “The end of God in Creation”, American Biblical Repository, 3. série 6 (1850): 430-56; George S. Hendry, “The glory of God and the future of man”, Reformed World 34 (1976): 147-57; Michael J. McClymond, “Creation in Jonathan Edwards”, tese de doutorado, University of Chicago, 1991, p. 175-9, 203-99; McClymond, “Sinners in the hands of a virtuous God: ethics and divinity in Jonathan Edwards’s End of Creation”, Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte/Journal for the History of Modern Theology 2 (1995): 1-22; McClymond, Encounters with God: an approach to the theology of Jonathan Edwards (New York: Oxford University Press, 1998), p. 50-64; e John Piper, God’s passion for his glory: living the vision of Jonathan Edwards, with the complete text of The end for which God created the world (Wheaton: Crossway Books, 1998).

[8]Karl Dietrich Pfisterer, The prism of Scripture: studies in history and historicity in the work of Jonathan Edwards (Frankfurt: Peter Lang, 1975), p. 237.

[9]John Norris, A divine hymn on the Creation (1706), citado in: Arthur O. Lovejoy, The great chain of being: a study of the history of an idea (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1933), p. 159-60. Lovejoy fala de um dilema de “Dois-Deuses-em-um”, em que “o conceito de uma Perfeição Autossuficiente, por uma ousada inversão lógica, foi [...] convertido no conceito de uma Fecundidade Autotranscendente” (p. 43-4, 49-50).

[10]Paul Ramsey, “Introdução do editor”, in: WJE 8:7; e Ramsey in: WJE 8:552, nota 3.

[11]WJE 8:424, 421, 460. Veja tb. WJE 8:422-3, 424, 426, 548-9, 553, 571; e WJE 6:356, 362, 381.

[12]WJE 18:282.

[13]O que chamo aqui de cálculo de valores é mencionado com frequência, embora nunca totalmente desenvolvido por Edwards. Veja WJE 8:422-3, 548-9, 571; e WJE 6:356, 362, 382.

[14]Tomás de Aquino argumentou que “Deus ama todas as coisas existentes” e que “as coisas melhores são mais amadas por Deus” — uma antecipação das declarações posteriores de Edwards. Veja Suma teológica, 1a, q.20, r.2, 4. Oliver O’Donovan comentou que “a forma da vida moral é, por um lado, a de um campo de ação moral ordenado e, por outro, de um sujeito de ação moral ordenado” (Resurrection and moral order [Leicester: InterVarsity, 1986], p. 183).

[15]WJE 8:405-8.

[16]Heinrich Heppe, org., Reformed dogmatics: set out and illustrated from the sources (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p. 147.

[17]WJE 8:503-4. Cf. WJE 8:506-8, nota 6.

[18]WJE 8:458-9.

[19]Os três estágios do pensamento de Edwards sobre o “O fim para o qual Deus criou o mundo” são marcados por Miscellany [Miscelânea] 3, 243 e 332 (WJE 13:199-200, 358-9, 410). A primeira fase ocorreu em 1723, e as fases dois e três ocorreram em 1727-1728 (de acordo com o sistema de datação de Schafer, WJE 13:91-109).

[20]WJE 8:433, 435.

[21]WJE 8:433. Rufus Orlando Suter observou que Edwards usava expressões restritivas (“como se fosse” é uma das mais frequentes) sempre que queria minimizar a aparência de ensino monístico. Veja Suter, “A note on Platonism in the philosophy of Jonathan Edwards”, Harvard Theological Review 52 (1959): 283-4.

[22]WJE 8:420.

[23]WJE 8:435 (grifos do autor da citação).

[24]Jonathan Edwards Jr., citado in: Sereno E. Dwight, “Memoirs of Jonathan Edwards”. In: Edward Hickman, org., The works of Jonathan Edwards, 2 vols. (Carlisle: The Banner of Truth Trust, 1984 [1834]), 1:cxcii (grifos do autor da citação).

[25]John Locke, The reasonableness of Christianity, ed. I. T. Ramsey (Stanford:

Stanford University Press, 1958), p. 49.

[26]Veja Louis Glenn Locke, Tillotson: a study in seventeenth century literature (Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, 1954).

[27]Norman Fiering, Jonathan Edwards's moral thought and its British context (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), p. 60-1.

[28]WJE 8:552-3. Francis Hutcheson, in: An inquiry concerning the original of our ideas of virtue or moral good (1725), escreveu: "Aqui novamente podemos apelar a toda a humanidade: haverá alguma Benevolência, senão a que flui de uma Visão de recompensa da Divindade? Não. Será que vemos muito disso entre aqueles que têm pouco ou nenhum Pensamento de Devoção?" (citado in: L. A Selby-Bigge, org., British moralists, being selections from writers principally of the eighteenth century, 2 vols. [New York: Dover; 1:91]). In: An essay on the nature and conduct of the passions and affections, with illustrations on the moral sense (1728), Hutcheson argumentou que "a simples ausência da ideia de uma Divindade, ou de afeições por ela, não pode evidenciar mal algum" (citado in: Bernard Peach, org., Illustrations on the moral sense [Cambridge, Estados Unidos: Belknap Press of Harvard University, 1971], p. 191).

[29]Sobre moralidade e religião no pensamento de Edwards, veja William C. Spohn, "Sovereign beauty: Jonathan Edwards and The nature of true virtue", Theological Studies 42 (1981): 394-421.

[30]Miller, Jonathan Edwards, p. 301.

[31]WJE 8:405-6.

[32]Lord Shaftesbury ensinou que boas ações eram geradas por boa formação: "Um homem com boa formação, seja ele o que for, é incapaz de cometer um ato rude ou brutal. [...] Ele age de acordo com sua natureza, necessariamente de certa maneira e sem reflexão" (Anthony Ashley Cooper [Terceiro Conde de Shaftesbury], Characteristics of men, manners, opinions, times, organização de Lawrence E. Klein, Cambridge texts in the history of philosophy [Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1999; 60]).

[33]Aristotle, The ethics of Aristotle, tradução para o inglês de J. A. K. Thomson (Harmondsworth: Penguin, 1953), p. 121-2 [publicado em português por Edipro sob o título Ética a Nicômaco].

[34]WJE 8:453, 457-8.

[35]Para a análise no âmbito católico, consulte as seguintes fontes, listadas cronologicamente: Leonardo Lessius, “De ultimo fine”, in: De perfectionibus et moribusque divinis, organização de P. Roh (Freiburg: Brisgoviae Sumptibus Herder, 1841 [1620]), p. 511-50; Johann Stufler, “Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den Endzweck des Schöpfers und der Schöpfung”, Zeitschrift für Katholische Theologie 41 (1917): 657-700; H. Pinard, “Creation”, in: Dictionnaire de theologie catholique, organização de A. Vacant, et al. (Paris: 1909-1950), 3:2034-201 (p. 2163-73 sobre o propósito de Deus na Criação); Philip J. Donnelly, “Saint Thomas on the ultimate purpose of Creation”, Theological Studies 2 (1941): 53-83; e “The doctrine of the Vatican Council on the End of Creation”, Theological Studies 4 (1943): 3-33; Johannes Brinktrine, Die Lehre von der Schöpfung (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1956), esp. p. 49-55, “Gott die Zweckursache aller Dinge”; Donald J. Ehr, The purpose of the Creator and of creatures according to John of St. Thomas (Techny: Divine Word Publications, 1961), com um resumo no ensaio de Ehr, “Glory of God (End of Creation)”, in: New Catholic encyclopedia (New York: Macmillan, 1967), s.v.; e Robert Butterworth, The theology of creation (Notre Dame: Fides, 1969).

[36]Atenágoras, De resurrect., 12; Irinaeus, Adv. haer, 4.14; Hilário, in: Sl. 2; n. 15; Augustine, Enchr. 9 (cf. Agostinho, De Civ. Dei, II.22-3); todas as citações são de Thomas B. Chetwood, God and Creation (New York: Benzinger, 1928), p. 123-6.

[37]Thomas Aquinas, Summa contra Gentiles, trad. para o inglês de Vernon Bourke (Notre Dame: University of Notre Dame, 1975), III.2, “How every agent acts for an end” [publicado em português por Eclesiae sob o título Suma contra os gentios]. Cf. Thomas Aquinas, Suma teológica, Ia2ae, q.1, r.2.

[38]Thomas Aquinas, Suma contra os gentios, Livro III, cap. 17.

[39]WJE 8:451-2.

[40]Ibidem, Livro I, cap. 75.

[41]Thomas Aquinas, Suma teológica, 1a, q.44, r.4, cf. Thomas Aquinas, Suma contra os gentios, Livro III, cap. 18, “Como Deus é o fim de todas as coisas”.

[42]Jacques Maritain, A preface to metaphysics: seven lectures on being (New

York: Sheed and Ward, 1939), p. 128.

[43]Thomas Aquinas, Suma contra os gentios, livro III, cap. 19.

[44]WJE 8:422.

[45]Donnelly, “Saint Thomas on the ultimate purpose”, p. 555-6, cf. Stufler, “Lehre”, p. 698-9.

[46]O trecho fundamental da declaração do Vaticano I afirma: “Deus [...] non ad augendum suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur [...] condidit creaturam” [Deus [...] não para aumentar sua própria felicidade ou para adquiri-la, mas para manifestar sua perfeição através dos bens que ele concede às criaturas [...] à criação criada] (Henricus Denzinger, Enchiridion Symbolorum, 35. ed. [Freiburg: Herder, 1973] # 3002).

[47]Herbert W. Richardson fez a seguinte afirmação, fundamental para seu estudo de Edwards: “A continuidade entre a glória interna e a glória externa de Deus é o princípio da teologia de Edwards” (“The glory of God in the theology of Jonathan Edwards”, tese de doutorado, Harvard University, 1962; p. 3 [grifos do autor da citação]).

[48]“Algumas coisas foram feitas antes da Criação do mundo, sim, desde toda a eternidade. As pessoas da Trindade estavam, por assim dizer, confederadas em um desígnio e em uma aliança da redenção, aliança essa em que o Pai nomeou o Filho e o Filho empreendeu a obra, e todas as coisas a serem realizadas em sua obra foram estipuladas e acordadas” (WJE 9:118).

[49]WJE 8:718.

[50]WJE 8:708-9.

[51]Kyoung-Chul Jang, “The logic of glorification: the destiny of the saints in the eschatology of Jonathan Edwards”, tese de doutorado (Princeton Theological Seminary, 1994), p. 150.

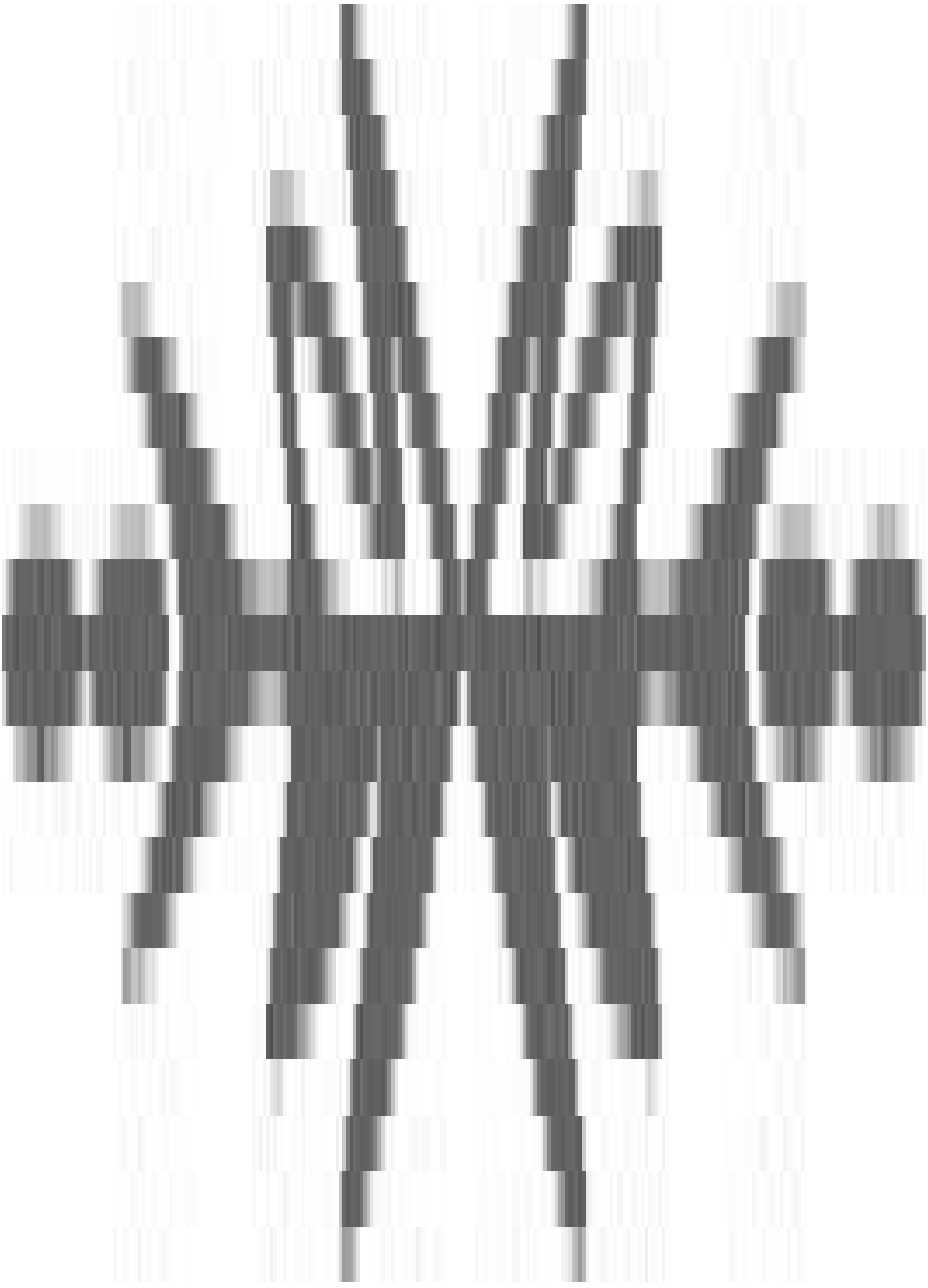
[52]Gregório de Nissa, “On the soul and the resurrection”, in: St. Gregory of Nyssa: Ascetical works, tradução para o inglês de Virginia Woods Callahan (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1967), p. 244-5

[publicado em português por Paulus sob o título A criação do homem — a alma e a ressurreição — a grande catequese].; citado por Paul Ramsey, in: WJE 8:728; Gregory of Nyssa, “On the soul and the resurrection”, in: Philip Schaff; Henry Wace, orgs., Nicene and Post-Nicene Fathers, 2. série (Grand Rapids: Eerdmans, 1954 [1892]), 5:453. O autor ortodoxo Vladimir Lossky escreve: “Desejando a Deus cada vez mais, a alma não cessa de crescer [...] e seu amor se torna mais ardente e insaciável, à medida que está cada vez mais unida a Deus” [The vision of God (London: The Faith Press, 1963), p. 74].

[53]WJE 8:536.

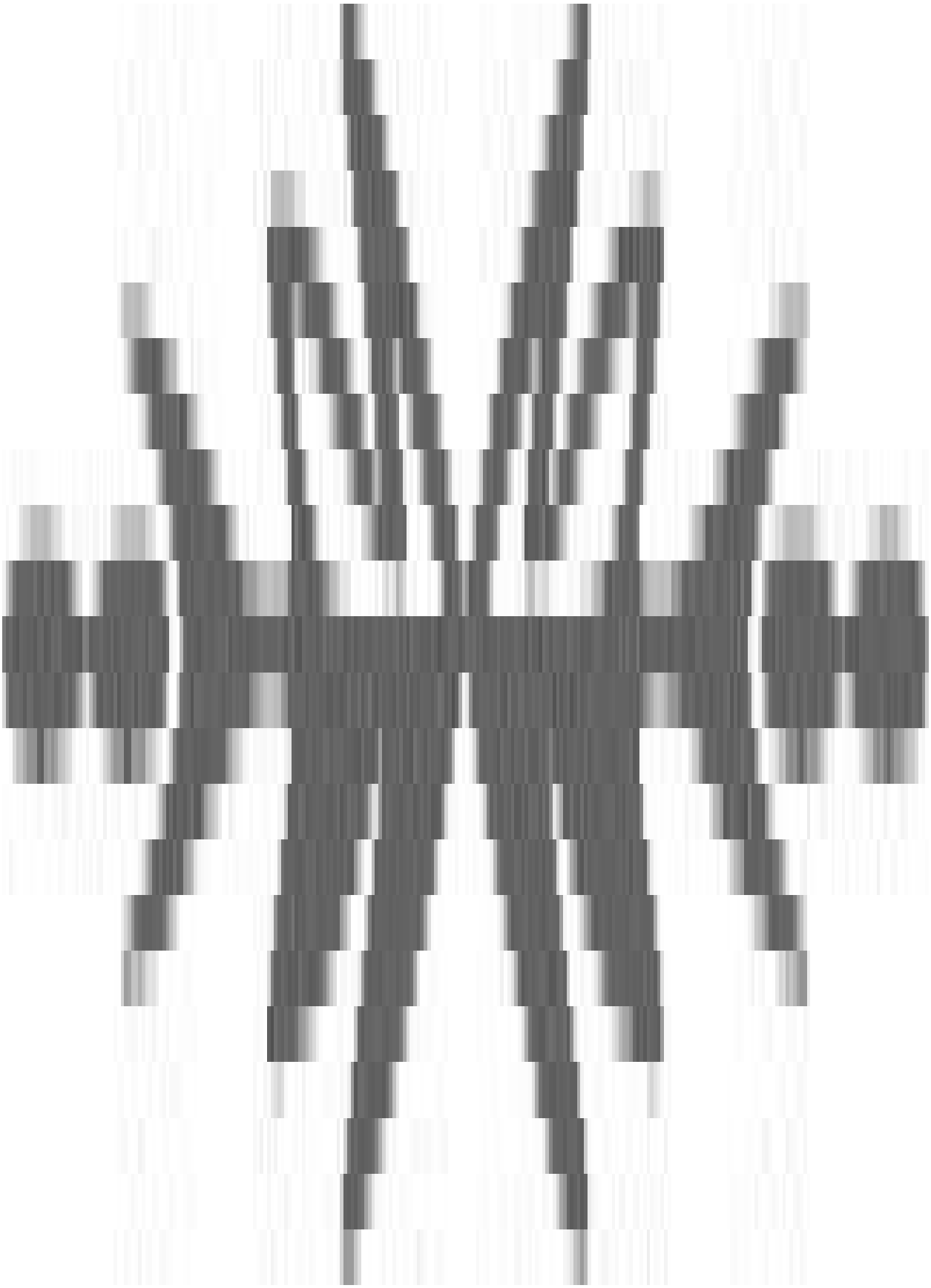
[54]Jang, “Logic”, p. 187, 198.

[55]WJE 8:736.



15

Providência e história



A “História”, segundo Edward Gibbon, “é, na verdade, pouco mais do que o registro dos crimes, loucuras e infortúnios da humanidade”. Semelhantemente, Voltaire afirmou que “a História, de modo geral, é uma coleção de crimes”, e frequentemente “não passa de ficção aceita”. [1] Esse ceticismo em relação à História, expresso aqui por dois dos maiores pensadores seculares do século 18, decorria da sensação de que as questões humanas são confusas e intrincadas demais para se encaixarem em qualquer esquema abrangente. [2] Ao retratar a História como “ficção aceita”, Voltaire estava insinuando que os acontecimentos passados não têm significado intrínseco algum, mas apenas o significado que os seres humanos lhes atribuem. Uma alternativa à opinião de Voltaire sobre a irracionalidade da História é a noção de lei impessoal na História. Assim, os gregos antigos comumente pensavam na História como ciclos históricos, uma teoria ressuscitada em tempos recentes por Oswald Spengler e outros. [3] Segundo essa hipótese, civilizações surgem e desaparecem de acordo com leis rígidas. O desenvolvimento de cada sociedade ao longo do tempo pode ser mapeado no que diz respeito ao ponto que ocupa em uma trajetória circular. A teoria cíclica, tanto na versão grega quanto na de Spengler, é profundamente pessimista. Afirma que os males do mundo retornarão incessantemente, e nega que algo radicalmente novo ou melhor possa surgir. Um tipo diferente de lei impessoal na História é a conhecida noção moderna de progresso, que ganhou cada vez mais influência nos séculos 17 e 18 e dominou a mentalidade ocidental durante grande parte do século 19. A ideia de progresso linear — muitas vezes vista como uma versão secularizada da escatologia cristã — leva, em última instância, a uma perspectiva otimista da História, ao contrário do pessimismo do ponto de vista cíclico. [4] Essa tese implica que os males do mundo podem desaparecer, e, na realidade, gradualmente desaparecerão, e afirma que a História avança continuamente para um estado de coisas mais novo e melhor para a humanidade.

Identificando o gênero de A history of the work of redemption [Uma história da obra da redenção]

A série de sermões de Edwards A history of the work of redemption encaixava-se em uma tradição de reflexão histórica muito diferente do ceticismo de

Voltaire, do pessimismo cíclico dos gregos e de Spengler, ou do otimismo progressivo do típico pensador do fim do século 19.[5] A série era uma "crônica universal" cristã, baseada nas narrativas bíblicas, mas incorporando a história da igreja, como a Cidade de Deus de Agostinho. Por causa de sua universalidade, History of redemption pertence a um gênero diferente do Magnalia Christi Americana (1702) de Cotton Mather. Não se tratava de história nacional ou popular, mas de um esforço para delinear toda a história das relações de Deus com a humanidade. History of redemption mostrava duas características distintas da "crônica universal", como observou C. A. Patrides: começava com a Criação e abordava todo o mundo conhecido. No ano de 1100, a Europa Ocidental tinha cerca de sessenta dessas crônicas, embora muitas não fossem originais e simplesmente imitassem autores anteriores, como Agostinho.[6] Uma obra importante nesse gênero foi o Discourse on universal history [Discurso sobre a história universal], do clérigo francês bispo Jacques-Bénigne Bossuet.[7] No entanto, uma característica que diferenciava History of redemption da história de Bossuet e da maioria das outras "crônicas universais" era sua forte infusão de escatologia. A obra não apenas reconstruía o passado e retratava o presente, mas extrapolava o futuro.

Estudiosos divergiram sobre o valor e a importância de History of redemption.[8] Para alguns, é a mais decididamente tradicional das principais obras de Edwards, ao passo que, para outros, ela contém as sementes do progressismo e do otimismo americano posterior. Perry Miller expressou opiniões fortes, mas estranhamente dissonantes, a respeito do livro. "Se pararmos na narrativa superficial", escreveu Miller, a obra "soa como um livro de histórias para fundamentalistas". Porque, quando "comparada à erudição moderna [...], é um livro absurdo, por vezes até patético". No entanto, Miller afirmou que Edwards "alcançou a noção revolucionária [...] de que o que o homem enxerga como a verdade da História é o que ele quer que prevaleça". History of redemption, em sua convocação para não apenas coletar, mas interpretar os dados da História, "torna-se um trabalho pioneiro na historiografia americana".[9] Em sua extensa introdução a History of redemption, John F. Wilson rejeitou a alegação de Miller, observando que o desafio da interpretação histórica é uma questão antiga no pensamento cristão, e não era nada de novo para Edwards ou para o século 18.[10] Depois de Miller, quase ninguém defendeu sua ideia de History of redemption como uma "obra pioneira", no que diz respeito a método. Pelo contrário, vários escritores insistiram que o livro de Edwards não podia ser categorizado como história. Peter Gay considerou History of redemption "completamente tradicional", e comentou: "No sentido moderno, no sentido de Voltaire e Hume,

quase nada da história de Edwards é história — a obra é doutrina calvinista exemplificada em uma sucessão distinta de momentos transcendentes". Em vez de acompanhar a evolução dos tempos e adotar a historiografia secular e não providencial do Iluminismo emergente, "Edwards reafirmou serenamente a fé de seus pais".[11] Sem repetir suas farpas polêmicas, Wilson concordou com a conclusão de Gay de que History of redemption não é uma obra de história no sentido moderno do termo. Wilson escreveu: "Eu não enfatizo a importância normalmente dada à palavra história no título, considerando, em vez disso, que essa obra é principalmente teológica". Wilson referiu-se ao texto como "o discurso da redenção" e afirmou que o livro "era guiado por premissas teológicas, e seu objetivo era resultar na prática religiosa ou conversão". Edwards entendia "a saga humana como uma peça teatral em que Deus é o autor".[12] A ênfase da "história" de Edwards não estava na interação livre e contingente dos agentes humanos, mas na direção soberana dada ao mundo por Deus.[13]

Um problema antigo na interpretação de History of redemption diz respeito ao papel da escatologia. Em The kingdom of God in America [O reino de Deus nos Estados Unidos] (1937), H. Richard Niebuhr insinuou que o interesse de Edwards em History of redemption mudou de "o reino eterno" para "o reino vindo à terra", e que essa mudança o ligava às tendências progressistas posteriores no pensamento americano.[14] Em seu ensaio de 1959, C. C. Goen atribuiu a Edwards um ponto de vista "pós-milenarista" original e argumentou que "a proposta de Edwards de um milênio iminente no âmbito da História comum era um fator definitivo no contexto religioso da ideia de progresso".[15] Alan Heimert adotou uma interpretação semelhante à de Niebuhr e Goen.[16] Stephen Stein ressaltou a influência de Moses Lowman na escatologia de Edwards, lançando, assim, dúvidas sobre a adequação da análise de Goen acerca da ideia de Edwards como uma "inovação radical". Goen, no entanto, fez uma defesa convincente da importância da escatologia em History of redemption.[17] John F. Wilson observou que Edwards "faz do processo temporal uma função de um todo muito maior. Em aspectos decisivos, a eternidade realmente é trazida para o tempo [...], e o tempo é dotado de significado ao ser levado para a eternidade".[18]

Outra questão decisiva em History of redemption diz respeito à integração e coerência da narrativa. Perry Miller observou que "a verdadeira tese de History of redemption é a unidade da História".[19] O próprio Miller sugeriu que o enredo básico de History of redemption foi tirado da experiência de Edwards com sua

paróquia e, em seguida, projetado para a História em geral: “O livro definitivamente incorpora o tempo e o lugar de Edwards; é a história de Northampton estendida. É uma racionalização cósmica do avivamento comunitário”.[20] Gerhard Hoffman concluiu que Edwards concebeu a história redentora como uma “história de piedade” (Frömmigkeitsgeschichte) mediada pelo “derramamento” periódico do Espírito Santo entre o povo de Deus.[21] William Scheick, diferentemente de Miller e Hoffman, considerou que a história redentora é análoga à experiência do crente individual, e não da igreja em geral. Ele expôs a hipótese engenhosa de que, para Edwards, a História “somente manifesta, de modo geral, as experiências da alma individual submetida ao processo de regeneração”.[22] Em apoio a essa afirmação, Scheick citou uma passagem do caderno de Edwards sobre tipologia: “A progressão gradual que fazemos da infância à idade adulta é um tipo da progressão gradual dos santos em graça”.[23]

John F. Wilson apresenta uma explicação alternativa para a coerência e a unidade de History of redemption, ou seja, a exegese tipológica de Edwards (cap. 8). “Os meios básicos pelos quais ele alcança a unidade”, escreve Wilson, são “uma dependência e apropriação da tradição figurada de interpretar o Antigo e o Novo Testamentos”.[24] Desde o início da igreja, escritores cristãos usaram a interpretação tipológica para estabelecer conexões entre os dois Testamentos. Cristo é o eixo da exegese tipológica, o “antítipo” supremo, previsto por uma variedade de elementos dentro do texto — pessoas, lugares, pedras, animais, plantas, sacrifícios, formação climática, fenômenos agrícolas e assim por diante. Ao tentar decodificar cada passagem da Bíblia Hebraica e conectá-la com a vinda futura de Cristo, a interpretação tipológica mostrava uma forte tendência unificadora.[25] Os principais textos de Edwards sobre tipologia — Images of divine things, types, and types of the Messiah [Imagens de coisas divinas, tipos, e tipos do Messias] — mostram sua aplicação da tipologia ao mundo natural e a centralidade de Cristo em sua concepção da natureza e da História.[26] Ao longo de History of redemption, Edwards recorreu explicitamente à tipologia, utilizando terminologia variada — “imagens”, “tipos”, “representar”, “simbolizar” e “prefigurar”.[27]

Este capítulo baseia-se na literatura existente sobre a concepção de história redentora de Edwards, porém faz ressalvas ao julgamento de Goen e Heimert de que History of redemption apresenta uma visão essencialmente otimista, progressista e racionalizada da História. Segundo essa interpretação, Edwards acreditava que poderia discernir o passado, o presente e o futuro curso da

história redentora, e que esse curso se movia constantemente para a frente e para cima. Heimert chegou a falar da "arrogância extrema de Edwards — sua suposição de que, em todos os Estados Unidos, só ele entendia o destino da História, e até mesmo o plano preciso para sua realização".[28] Essa posição é tendenciosa. A plena consciência de Edwards acerca dos sofrimentos da igreja temperou seu otimismo, seus frequentes retratos de declínio histórico modificaram seu progressismo, e seu reconhecimento das limitações radicais da perspectiva humana da História reduziu drasticamente sua tendência ao racionalismo. A analogia de Edwards sobre o "rio" da providência divina corrige a impressão que alguém poderia ter dele como um prognosticador presunçoso ou triunfante. A analogia do rio também destaca a muitas vezes negligenciada questão da perspectiva no âmbito da narrativa e de até que ponto o significado da História dependia da amplitude e do escopo que o intérprete atribuía a cada acontecimento individualmente.

Traçando o curso da História

Para Edwards, todos os elementos da História se encaixavam, formando um único padrão coerente. A tese geral formulada por ele no início de History of redemption enfatizava a continuidade e a abrangência da atividade de Deus na história: "A obra da redenção é uma obra que Deus realiza desde a Queda do homem até o fim do mundo".[29] Edwards explicou que a obra da redenção é a maior de todas as obras de Deus, e que tudo o que Deus faz, incluindo a Criação, é feito em função da redenção. "Todo o esquema da providência divina" pode ser considerado "redutível àquela grande obra da redenção".[30] As analogias evidentes em History of redemption enfatizavam a unidade, a coerência e a progressão gradual do plano de Deus. A obra da redenção pode ser comparada à construção de "uma casa ou templo", em que "uma parte após a outra" é colocada no seu lugar "até que, finalmente, a pedra da cumeeira seja instalada".[31] Usando uma analogia diferente, Edwards escreveu que a obra da redenção na história é "totalmente análoga à obra [...] [que ocorre] em uma alma desde o momento de sua conversão até que ela seja aperfeiçoada e coroada em glória". Houve "altos e baixos", mas "de modo geral, a graça está aumentando".[32] Entre suas outras analogias para a obra da redenção estavam: os elaborados preparativos que se fazem antes da chegada de uma "pessoa ilustre", que será

nosso hóspede;[33] uma “pessoa muito influente”, que se afasta de Deus e depois retorna; “as múltiplas rodas de uma máquina muito peculiar”;[34] e um “rio longo e caudaloso”, com muitos afluentes que se unem em uma única torrente.[35]

Para entender o desenvolvimento da História e compreender sua unidade essencial, Edwards procurou identificar suas forças subjacentes. Para ele, o ímpeto da História vinha do conflito entre o bem e o mal — Caim contra Abel, os israelitas contra os pagãos, a igreja contra seus perseguidores.[36] A disputa entre os justos e os ímpios era a força motriz da História mundial. Ele começou History of redemption com o tema do sofrimento e tocou o acorde de abertura, por assim dizer, em um tom menor. O texto de Isaías 51.8 tem o objetivo de “confortar a igreja durante seus sofrimentos e perseguições de seus inimigos”.[37] A verdadeira religião mostra sua veracidade em decorrência da oposição que desperta: “Os contrários são bem diferentes um do outro; podemos argumentar com segurança que uma coisa é boa segundo o grau de oposição em que se encontra em relação ao mal”. A História mostrou a “crueldade gratuita” sofrida pelo povo de Deus.[38] Por trás dos vários acontecimentos e circunstâncias da perseguição religiosa, estava o poder invisível de Satanás, impulsionando e ativando as ações humanas malignas. O texto de History of redemption tem dezenas de referências ao Diabo.[39] Visto que uma das características dominantes da literatura apocalíptica é a acentuada demarcação do bem e do mal e do conflito cataclísmico entre um e outro, pode-se concluir que Edwards retratou toda a História, e não apenas sua consumação, em termos apocalípticos.

Em todas as épocas e gerações, a igreja enfrentou oposição, e Edwards declarou abertamente que “todo cristão verdadeiro tem o espírito de um mártir”.[40] Entre os maiores perseguidores da igreja, estavam os antigos pagãos e o “Anticristo”, que Edwards identificou genericamente com o catolicismo romano (caps. 28, 35).[41] History of redemption mais ou menos equiparava o triunfo dos cristãos sobre seus inimigos com o triunfo do próprio Deus. A derrota do paganismo pelo cristianismo levou-o a celebrar: “O sol do evangelho [...] raiou agora e começou a iluminar o mundo pagão, após essas pessoas terem estado continuamente imersas nas trevas do paganismo por tantas eras”.[42] No entanto, a derrubada do Anticristo seria um acontecimento ainda mais glorioso do que o abandono das divindades e templos pagãos por parte dos povos antigos. “O reino do Anticristo” era “a obra-prima de todos os artifícios do Diabo contra o reino de Cristo”. Portanto, sua queda sinalizava o fim do “dia mais sinistro e sombrio” e o início do “tempo glorioso” da igreja.[43] Edwards via o Anticristo como um poder “apóstata”, e não “pagão”.[44] Ele representava um perigo extremo para os santos

por causa de sua impostura insidiosa da verdadeira religião, como “uma artimanha do inimigo para transformar a igreja cristã em um ministério do Diabo”.[45] O reino do Anticristo começou em algum momento após o governo de Constantino, no início do século 4, e Edwards especulou que o Anticristo continuaria no poder até que se passassem 1.260 anos.[46] Edwards não afirmou saber ao certo quando o Anticristo seria derrotado definitivamente, mas esperava que isso acontecesse dentro de mais dois ou três séculos (cap. 35).[47]

O lugar de destaque do Anticristo na narrativa nos mostra, nas palavras de Stephen Stein, “o preconceito religiosamente sancionado e o anticatolicismo [...] de Edwards”.[48] Edwards seguiu a eclesiologia do “rastro de sangue”, comum aos primeiros protestantes e martirologistas. Ao longo dos séculos de perseguição católica romana, “aprouve a Deus manter, durante todo o tempo, uma sucessão ininterrupta de testemunhas na Alemanha, na França, na Grã-Bretanha e em outros países”, que incluíam grupos como os valdenses.[49] Além dos pagãos e católicos, History of redemption também mencionava de modo desfavorável judeus, muçulmanos, indígenas americanos, anabatistas, entusiastas, quakers, socinianos, arminianos, arianos e deístas.[50] De todos os grupos religiosos mencionados por Edwards, apenas os protestantes históricos escaparam da censura geral, e até eles foram repreendidos por sua frieza espiritual e abandono da ortodoxia. Os verdadeiros crentes eram como um pequeno grupo cercado por uma turba hostil. A concepção edwardsiana da igreja em History of redemption tinha uma tendência sectária — como comumente se encontra em textos apocalípticos.

Embora a História revelasse um conflito constante e previsível entre a igreja e a não igreja, seu padrão de desenvolvimento era complexo e confuso. Edwards tentou sustentar duas premissas aparentemente incompatíveis, a saber: que a obra de redenção de Deus se movia continuamente em ciclos de avanço e de decadência, e que a redenção se aproximava cada vez mais de sua conclusão nos “tempos gloriosos”.[51] Por diversas vezes, a perseguição quase destruiu a igreja, mas, ao longo da história, ela continuou a se fortalecer e a aumentar sua influência. O caminho da história redentora foi cíclico e linear ao mesmo tempo. Traçado em três dimensões, assemelhava-se ao movimento da ponta de um saca-rolhas, que, vista de baixo, girava em círculos, mas, vista de lado, avançava em uma única direção. Dependendo da passagem que se estivesse lendo, Edwards retratava um ciclo de altos e baixos ou um avanço gradual. Às vezes, ele dramatizava a situação desesperadora do povo de Deus em tempos passados e sua posição precária à beira da ruína total. Ele observou “quantas vezes a igreja

esteve à beira da ruína, e parecia [estar] perdida, sem esperança alguma”.[52] Porém, com a mesma frequência, ele falou do progresso constante do reino de Deus: “Assim, vemos como a luz do evangelho, que começou a raiar imediatamente após a Queda, e gradualmente cresceu e aumentou por todas as eras do Antigo Testamento [...] agora chegou à luz do dia perfeito”.[53] Vamos nos referir a essas tendências em History of redemption como o “tema de contraste” e o “tema de preparação”, respectivamente.

Esses dois temas mostravam concepções antagônicas da atividade de Deus na história e, portanto, parecem difíceis de conciliar. O tema de contraste sugeria que Deus se manifestou e se glorificou por meio de uma aparição de última hora para salvar seu povo da destruição certa. Quanto mais desesperadora a circunstância, mais glorioso o momento da libertação. Como disse Edwards: “Golias precisa estar com toda a sua armadura esplêndida quando o jovem Davi vem contra ele com uma funda e uma pedra, para maior glória da vitória de Davi”.[54] Em referência às perseguições dos primeiros cristãos, Edwards escreveu: “Assim, foi o momento mais sombrio da igreja cristã, pouco antes do raiar do dia. Eles foram levados ao extremo, antes de Deus aparecer para sua libertação gloriosa, como no caso da escravidão dos israelitas”.[55] A história demonstra que a hora mais sombria para o povo de Deus veio pouco antes do amanhecer: a opressão dos judeus pelos reinos pagãos foi um prelúdio da vinda do Messias, as perseguições dos primeiros cristãos levaram à conversão do imperador Constantino, e a morte das testemunhas de Deus na Idade Média precipitou a Reforma protestante.

O tema de contraste não combinava bem com as noções de progresso na história da redenção. Ele parecia ser cíclico de uma forma que excluía qualquer avanço. Se o povo de Deus fosse quase aniquilado de tempos em tempos, seria de se supor que cada geração que sobrevivesse ao quase holocausto precisaria reconstruir tudo novamente a partir do zero — como uma família forçada a reconstruir sua casa desde o alicerce, depois de ser atingida por uma tempestade devastadora. Em uma de suas Miscellanies [Miscelâneas], Edwards usou a imagem da reconstrução das ruínas: “Quando ele tem algo muito glorioso a realizar, ele o realiza e o edifica a partir das ruínas de algo que era excelente, mas foi destruído”.[56] Um tanto semelhante era a noção de “deserto” que Edwards apresentou em Some thoughts concerning the revival [Algumas ideias sobre o avivamento], em apoio à sua hipótese de que o milênio poderia começar nos Estados Unidos: “Quando Deus está prestes a transformar a terra em um paraíso, ele não começa seu trabalho onde já há um bom crescimento, mas em um

deserto, em que nada cresce e nada pode ser visto, além de areia seca e rochas estéreis". Ele faz isso para "que o poder de Deus seja mais visível; para que a obra demonstre ser inteiramente de Deus".[57]

Em History of redemption, Edwards usa a analogia do nascer do sol de duas maneiras diferentes e aparentemente incompatíveis. De forma compatível com o tema de contraste, ele afirma que a "hora mais sombria" ocorre "pouco antes do raiar do dia". Repetidamente, o povo de Deus se encontra no momento da escuridão mais profunda quando o sol está prestes a raiar. No entanto, em outras passagens, compara o curso da história redentora ao circuito do sol — começando à noite, passando pelo amanhecer, depois pela manhã e, por fim, chegando ao brilho do meio-dia. Chegamos finalmente à "luz do dia perfeito".[58]

Apesar dos ciclos de altos e baixos, Edwards considerava a história da redenção como um movimento de A para B, de modo que cada era estava mais próxima da gloriosa consumação do que a era precedente.[59] Uma das Miscellanies revelou seu profundo senso de avanço e novidade na história:

Deus está constantemente provocando revoluções. A providência avança continuamente e está sempre gerando coisas novas na condição do mundo, e muito diferentes de tudo o que havia antes; ele remove uma coisa para poder estabelecer outra. E a perfeição não será alcançada até a última revolução, quando o desígnio de Deus será plenamente alcançado.[60]

Todos os acontecimentos da história faziam parte do "grande desígnio de Deus" e avançavam inexoravelmente para "o grande acontecimento", isto é, o fim do mundo. Do mesmo modo, ele escreveu em History of redemption [Uma história da obra de redenção] que "a luz do Evangelho, que começou a raiar e brilhar imediatamente após a Queda, aumenta gradualmente, à medida que nos aproximamos do tempo de Cristo".[61] Edwards usou o termo "gradual" de acordo com seu significado etimológico latino de "ocorrendo em degraus ou etapas". Cada etapa da História serviu como uma preparação para a que veio depois dela, e, assim, pode-se falar de um tema de preparação. Voltando à analogia da reconstrução, pode-se dizer que, a cada nova tempestade que atingia o edifício, os construtores o erguiam com materiais mais fortes e o tornavam maior e mais

impressionante. Portanto, ao longo do tempo, houve tanto um ciclo de altos e baixos quanto um progresso.

Em uma passagem fundamental de History of redemption, Edwards distinguiu "quatro grandes acontecimentos sucessivos" que constituíam fases sequenciais da "vinda de Cristo em seu reino". A primeira era o nascimento de Jesus no primeiro século, a segunda era a destruição do Império Romano pagão, na época de Constantino, a terceira era a derrubada do Anticristo e a quarta e última era a vinda de Cristo para julgar o mundo. Antes de cada uma dessas "vindas" de Cristo, havia um período de degeneração espiritual e de grande maldade, e, "em cada uma delas, Deus livra sua igreja [...] com um glorioso avanço da condição da igreja".[62] As quatro vindas de Cristo eram como marcos ao longo da estrada em direção ao eschaton. Grande parte da análise sobre a escatologia de Edwards girou em torno da distinção entre "pré-milenarismo" e "pós-milenarismo" — o primeiro envolvendo um milênio ou idade de ouro na terra, inaugurado pela volta gloriosa de Cristo, e o segundo envolvendo um milênio inaugurado pelos esforços da própria igreja e culminando na volta de Cristo.[63] No entanto, as "quatro vindas" de Cristo em History of redemption complicam o quadro a tal ponto, que a distinção entre pré-milenarismo e pós-milenarismo perde a maior parte de sua pertinência. O milênio não chega com força total, mas penetra lentamente por meio de um processo de inauguração gradual e sucessiva. Vários estágios intermediários — cada um deles uma espécie de semimilênio — se sucedem entre o estado de sofrimento da igreja e sua libertação e glorificação finais. Por causa desse padrão de inaugurações sucessivas, torna-se extraordinariamente difícil interpretar o curso da história. Cada nova fase de avivamento e de progresso da igreja poderia ser o alvorecer da glória milenar plena e final ou apenas uma melhora temporária, à qual se segue outro mergulho no sofrimento e nas trevas. Nenhum dos termos comumente aplicados a Edwards — pré-milenarismo ou pós-milenarismo — parece um retrato preciso ou adequado de sua complexa interpretação da história redentora.

A dificuldade de traçar o curso da História foi mostrada na forma ambígua com que Edwards interpretou sua própria época.[64] Perto do final de History of redemption, Edwards concluiu seu resumo da história redentora passada e assumiu a tarefa de prever o futuro próximo, posterior à escrita do livro, na década de 1730. Seu foco estava principalmente em saber quando o Anticristo seria destruído. Edwards escreveu: "As Escrituras nos dão todas as razões para concluir que, pouco antes do início desta obra de Deus [i.e., a derrota do Anticristo], haverá um tempo muito sombrio no que se refere aos interesses da

religião no mundo. Isso tem ocorrido antes desses gloriosos avivamentos da religião [...] até agora". Quase imediatamente, ele acrescentou que "estamos agora em um momento muito sombrio, no que diz respeito aos interesses da religião" e que, "se os tempos serão ainda mais sombrios, ou o quanto mais sombrios serão, antes do início dessa gloriosa obra de Deus, não se pode dizer".[65] Aqui, as trevas do tempo presente eram motivo de esperança — as coisas estavam tão ruins, que em breve deveriam melhorar. No entanto, Edwards ponderou que a escuridão talvez ainda não tivesse atingido seu limite, e uma escuridão mais profunda talvez estivesse à frente. Inversamente, a luz espiritual no tempo presente pode significar que uma luz maior está logo à frente. Os ciclos da história tinham duração imprevisível e se combinavam de maneiras complicadas. Desse modo, Edwards conseguiu encontrar esperança em praticamente qualquer situação e inferir um milênio iminente tanto de um presente medonho quanto de um esplêndido.

De longe, o aspecto mais controverso da interpretação edwardsiana da História foi a hipótese que apresentou em Some thoughts concerning the revival [Algumas ideias sobre o avivamento] (1743), após o Grande Avivamento, ou seja, de que o milênio poderia começar em breve, e seu palco poderia ser os Estados Unidos. A célebre passagem começa assim:

Não é improvável que essa obra do Espírito de Deus, que é tão extraordinária e maravilhosa, seja o alvorecer, ou pelo menos o prelúdio, daquela gloriosa obra de Deus, tantas vezes predita nas Escrituras, que, em seu processo e resultado, renovará o mundo da humanidade. [...] Não podemos de maneira sensata pensar de outra forma, senão que o início dessa grande obra de Deus deve estar próximo. E há muitas coisas que tornam provável que essa obra comece nos Estados Unidos.[66]

Essa breve passagem tornou-se uma cause célèbre entre os detratores de Edwards, incluindo Charles Chauncy. Stephen Stein observou que, "pouco tempo após a impressão [da obra], ele assumiu uma postura defensiva acerca de suas observações sobre o milênio, insistindo que elas haviam sido mal interpretadas".[67] O trecho citado continha várias ressalvas — o Grande Avivamento é só uma "aurora" ou "prelúdio" da "obra gloriosa", e ele afirma

que sua tese é meramente provável ou “não improvável”. No entanto, havia o suficiente nesse parágrafo para dar munição aos críticos de Edwards.

Em uma carta a um amigo escocês, Edwards queixou-se amargamente de que seus verdadeiros sentimentos em relação ao milênio haviam sido intencionalmente deturpados:

> Foi noticiado e impresso caluniosamente a meu respeito que muitas vezes eu disse que o milênio já havia começado, e que começou em Northampton [...], mas essa narrativa é muito diferente do que eu disse. Na verdade, disse muitas vezes, como digo agora, que considerei os maravilhosos avivamentos recentes da religião como precursores daqueles tempos gloriosos tão frequentemente profetizados nas Escrituras [...], mas há muitas pessoas que sabem que tenho acrescentado, de tempos em tempos, que provavelmente haveria muitos conflitos sangrentos e consequências terríveis, e muitas mudanças, reavivamentos e interrupções, e retornos de nuvens escuras e ocorrências ameaçadoras, antes que essa obra tenha subjugado o mundo, e o reino de Cristo seja estabelecido em todos os lugares e se firmado em paz.[68]

Dada a complexidade do processo histórico, Edwards pôde afirmar simultaneamente que “não era improvável” que o Grande Avivamento fosse um “prelúdio” da “obra gloriosa de Deus”, e que, provavelmente, seria sucedido por “retornos de nuvens escuras e ocorrências ameaçadoras”. Como History of redemption foi publicado após a morte de Edwards, dificilmente seria esperado que seus contemporâneos entendessem sua concepção complexa de desenvolvimento histórico, em que ondas alternadas de luz e escuridão levariam finalmente à glória milenar.

Discernindo o padrão da História

A análise até aqui evidenciou a complexidade do curso da História e a

consequente necessidade de discernimento por parte de quem se dispõe a interpretá-la. O próprio Edwards frequentemente enfatizou este ponto em History of redemption. Ele escreve que, “para ver como um projeto é desenvolvido até o fim, é preciso primeiro saber qual é o projeto”. Se não conhecermos o “desígnio” de Deus, então a história “parecerá uma confusão, uma série de acontecimentos misturados que acontecem sem qualquer ordem ou método, como o vaivém das ondas do mar”.[69] Na compreensão da obra de Deus na História, o todo tem prioridade epistemológica em relação à parte — isto é, não se pode interpretar a parte sem ter em mente pelo menos um esboço do todo. Os padrões mais amplos da História só podem ser compreendidos com a ajuda de uma orientação especial, e isso precisa vir de Deus. Somente Deus está, por assim dizer, alto o suficiente para ver todo o curso da história mundial e, ao mesmo tempo, distante o suficiente para enxergar como cada acontecimento contribui individualmente para a culminação da História. Os seres humanos podem compreender o curso e a direção da História, à medida que participam da visão panorâmica que Deus tem do todo.

Para Edwards, as Escrituras Sagradas forneciam a chave para enxergar o plano da história redentora. Em History of redemption, ele escreveu que “as Escrituras são o que Deus designou como o meio adequado para levar o mundo a conhecê-lo, e não a razão humana ou qualquer outra coisa”.[70] Contudo, não basta simplesmente reconhecer a Bíblia como tal, pois é preciso entender “a intenção do Espírito Santo nela”, e “a maioria das pessoas é culpada de ler as Escrituras de uma forma desatenta e negligente”. Para ele, muitas vezes, os leitores da Bíblia liam as histórias de Abraão, Isaque, Jacó e outros “como se fossem apenas histórias das preocupações individuais dessas pessoas em particular”, e, assim, “as coisas infinitamente grandes contidas ou indicadas nelas são ignoradas e jamais percebidas”.[71] Desse modo, a história redentora envolvia um problema hermenêutico. Não era possível descobrir o padrão a não ser pela revelação de Deus nas Escrituras Sagradas; e, mesmo depois de receber essa revelação, era bem possível ler o texto bíblico e não perceber a tendência e a direção da atividade de Deus no mundo.[72]

A imagem do “rio” da providência resumia todos os principais aspectos de concepção histórica de Edwards abordados até agora: a unidade final da História, a contribuição das partes da História para o todo, Deus como o objetivo final do processo histórico, os aparentes reveses que, em última análise, contribuíram para o avanço da História e, principalmente, as graves limitações de perspectiva que atrapalhavam a visão do observador humano. Nas palavras de Edwards:

A providência de Deus pode ser comparada, de uma forma não de todo impertinente, a um rio longo e caudaloso, com inúmeros afluentes que nascem em diferentes regiões, e a uma grande distância uns dos outros, e todos contribuindo para um único fluxo. Seguem cursos muito diversos e contrários, que mantêm por um tempo, mas se unem cada vez mais, à medida que se aproximam de seu objetivo comum, e todos finalmente deságuam em uma foz, no mesmo oceano. Os diferentes afluentes desse rio têm a propensão de nos parecerem mera desordem e confusão, em virtude da limitação de nossa visão, que faz com que não possamos ver de um afluente a outro e não consigamos distinguir o todo de uma só vez, de modo a enxergar que todos estão unidos em um só. Um homem que somente enxerga um ou dois afluentes de cada vez não pode dizer para onde tende o curso deles. Seu curso parece muito tortuoso, e os diferentes afluentes parecem correr por um tempo de maneiras diferentes e contrárias. E se enxergamos as coisas à distância, parece haver inúmeros obstáculos e desvios no caminho, que impedem que eles se unam e cheguem ao oceano, como rochas, montanhas e similares. Mas, se seguirmos seus cursos atentamente, veremos que todos finalmente se unem e chegam à mesma torrente, desembocando no mesmo grande oceano. Nenhum dos afluentes deixa de chegar lá no final.[73]

Essa analogia era essencialmente óptica, baseada em uma visão panorâmica ou sinótica da História. Ela se encaixa com outras referências de Edwards a "enxergar" Deus ou coisas espirituais. Nessa passagem, no entanto, havia uma aplicação um tanto diferente da analogia visual. O observador postulado não estava na terra, olhando para o céu, mas no céu, olhando para baixo em direção à terra. O objeto da visão não era Deus; mas o ponto de vista era o de Deus. Os seres humanos tomavam consciência do propósito de Deus na História e do padrão do todo, à medida que, por assim dizer, eram levantados do chão e capacitados a enxergar o mundo por meio dos olhos de Deus. Não importa que os acontecimentos da História desapareçam, que o passado tenha ficado para trás, que o futuro ainda não tenha chegado e que apenas o presente seja visível para nós. O rio de Edwards exigia um ponto de vista que pessoas presas no fluxo do tempo não poderiam atingir plenamente — uma visão de toda a História sub specie aeternitatis, isto é, sob a perspectiva da eternidade.

A analogia do rio exemplifica o modo caracteristicamente estético como Edwards abordava o problema do mal. Os rios da providência divina pareciam ter "cursos muito diversos e contrários [...] devido à limitação de nossa percepção, que impede que [...] vejamos o todo de uma só vez". O que parecia dissonante, quando visto isoladamente, tornava-se harmonioso, quando visto na perspectiva do todo (cap. 6). Assim como fez em The mind [A mente], Edwards defendeu uma ideia de "proporção" que transformava divergências parciais em concordâncias universais: "Desproporções particulares às vezes acrescentam muito à beleza geral, e é necessário que elas existam, para que se chegue a uma proporção mais universal".[74] Em True virtue [A natureza da verdadeira virtude], ele desenvolveu a mesma ideia básica quando distinguiu "beleza particular" de "beleza geral" e definiu esta última como "a qualidade pela qual uma coisa parece bela quando vista da forma mais perfeita, abrangente e universal, no que diz respeito a todas as suas tendências e às suas conexões com tudo o que lhe está relacionado".[75] A analogia do rio exemplificava o princípio estético edwardsiano de que a verdadeira beleza é a "beleza geral", ou o que parece ser belo no contexto do todo. Em essência, sua posição era semelhante ao que John Hick chama de "tema estético" em Agostinho, ou seja, "sua afirmação de confiar que, visto em sua totalidade, do ponto de vista supremo do Criador, o universo é totalmente bom; pois mesmo o mal que há nele é feito para contribuir para a perfeição complexa do todo".[76] Se a ideia de Edwards — ou a de Agostinho — reconhece a maldade do mal, é discutível. Será que algo total e finalmente contrário a Deus e à ordem de Deus pode ser considerado, de alguma forma, estando em harmonia com essa ordem? Ou essa ideia minimiza o grau de desarmonia envolvido? As reflexões de Edwards sobre a História abrem a porta para algumas questões profundas.

A analogia do rio ajuda a explicar um dos temas intrigantes dos escritos de Edwards: sua quase obsessão com os "santos no céu". Nas Miscellanies mais recentes, encontra-se um número imenso de anotações dedicadas a mostrar que os santos estão familiarizados com os assuntos terrenos e "são espectadores das providências de Deus relacionadas à sua igreja aqui na terra". Edwards argumentou que a "visão beatífica" dos abençoados não consiste na visão de Deus isolado do mundo, mas sim em "contemplar as manifestações dele na obra da redenção". Os que estão no céu têm uma visão muito melhor do que os que estão na terra, pois "os santos no céu têm a vantagem de enxergar muito mais [...] do que os santos na terra".[77] A visão dos atos de Deus no mundo leva os santos falecidos a um crescente conhecimento e apreciação de Deus, conduzindo-os, portanto, a graus de bênção cada vez maiores. Como Edwards

argumenta em O fim para o qual Deus criou o mundo, o conhecimento de Deus entre os crentes é o propósito para o qual o mundo foi criado, e continuará a aumentar por toda a eternidade (cap. 14).[78] Portanto, a preocupação de Edwards com os santos falecidos pode ser interpretada como um reflexo de sua preocupação em enxergar a História do ponto de vista de Deus.

Podemos tirar várias conclusões acerca de History of redemption. Edwards considerava a perspectiva de Deus como a única efetivamente válida para enxergar a História, ao passo que a perspectiva humana era radicalmente limitada, fragmentada e deficiente. Mesmo quando baseado e iluminado pelas Escrituras, o intérprete da História não conseguia fugir da obscuridade e da ambiguidade. Assim, o projeto de interpretar a História como um todo estava condenado a um mero êxito parcial, mesmo no que diz respeito aos pressupostos que o próprio Edwards estabeleceu em History of redemption. Portanto, ele não era nem um racionalista que presumia saber exatamente o que Deus está fazendo no mundo, nem um triunfalista que enxergava cada acontecimento da História como de alguma forma contribuindo para a glória final.[79] A questão da perspectiva é crítica, pois é só do ponto de vista de Deus que o curso da História é claro e inequívoco.

History of redemption efetivamente projetou na História como um todo o padrão da trajetória de Jesus — sofrimento e morte, seguidos de ressurreição. Várias passagens no texto ligam a perspectiva histórica de Edwards com sua compreensão da cruz de Cristo. Ele escreve: "O glorioso poder de Deus revela-se na derrota de seus muitos e poderosos inimigos por [...] um homem pobre, fraco, desprezado. Ele os vence e triunfa sobre eles usando a arma feita por eles mesmos: a cruz de Cristo". As circunstâncias da vinda de Jesus, em um momento em que o povo judeu estava "muito humilhado" e as nações pagãs eram "exaltadas até o mais alto nível", demonstra que "Deus usou um método oposto ao que a sabedoria humana teria usado". "Com um pequeno número de pessoas em estado de extrema fraqueza, ele venceu seus inimigos, que estavam no auge de sua glória. Assim, Cristo triunfou sobre principados e potestades em sua cruz".[80] Para um pensador biblicamente inspirado como Edwards, o paradigma da escuridão que se transforma em luz reside na história da Sexta-Feira Santa e da Páscoa. Assim como sua confiança constante na interpretação tipológica, esse era apenas um aspecto de sua leitura totalmente cristocêntrica da História.

Embora Edwards fosse otimista em relação às perspectivas futuras da igreja e à

consumação definitiva do reino de Deus na terra, ele dedicou muito tempo ao tema do sofrimento. A história não avançava linear e diretamente até a glória, mas seguia um caminho tortuoso e obscuro, de ganhos e perdas, aflições e libertações, cumprimentos prometidos, mas adiados. Só Deus podia enxergar e interpretar o todo, junto com os santos que estão no céu. Contudo, nós, que habitamos no meio da História, temos uma perspectiva limitada. Não podemos afirmar com segurança que a escuridão atual é um prelúdio para a escuridão mais profunda ou o prenúncio de um novo amanhecer, que a luz atual brilhará cada vez mais ou será extinta novamente.

Apesar dessas perplexidades, Edwards não caiu no ceticismo em relação à inteligibilidade da História. Ele não teria concordado com a opinião de Voltaire de que "a História é apenas o retrato de crimes e infortúnios". O passado humano estava efetivamente repleto de sofrimento, mas esse sofrimento não era sem sentido. Sofrimentos e dificuldades serviram para preparar o povo de Deus para sua glorificação final. Ainda mais importante para Edwards, diferentemente de Gibbon e de Voltaire, era a noção de que o resultado da História estava inteiramente assegurado e era conhecido profeticamente com antecedência. No que diz respeito à analogia do rio, Deus era o "oceano" para o qual todos os cursos da História finalmente fluíam. Cada pequeno afluente tinha seu destino final no oceano da divindade — uma imagem de Edwards que tem paralelo nos primeiros escritos da literatura cristã.[81] Se alguém considerasse os acontecimentos do ponto de vista do final biblicamente revelado, teria uma visão imperfeita, mas ainda assim valiosa, do curso e do progresso da História. Para usar uma analogia do século 20, a História é como um romance de mistério, no qual a conclusão explica tudo o que ocorre. Uma pessoa que lesse as últimas páginas teria pouca dificuldade de acompanhar o desenvolvimento do enredo ao longo dos capítulos anteriores. Em History of redemption, enxergar a obra de Deus era uma questão de enxergar a História da perspectiva do fim, em que habitam Deus e os santos já falecidos.

---

[1]Edward Gibbon, The history of the decline and fall of the Roman Empire (London: Henry Bohn, 1854), vol. 1, p. 102-3 [publicado em português por Companhia de Bolso sob o título Declínio e queda do Império Romano]; Voltaire, The works of Voltaire, 42 vols. (Paris: E. R. Dumont, 1901), 30:136; Voltaire, citado in: Michael Bentley, org., Companion to historiography (New York: Routledge, 2003), p. 150.

[2]R. G. Collingwood escreveu que “Gibbon encontrou a força motriz da história na própria irracionalidade humana” (The idea of history [Oxford: Clarendon, 1946; p. 79]).

[3]Sobre a teoria cíclica dos gregos, veja Karl Löwith, Meaning in history (Chicago: University of Chicago Press, 1949), p. 4-9. Veja Oswald Spengler, The decline of the West, tradução para o inglês de Charles Francis Atkinson (New York: Alfred A. Knopf, 1926-1928) [publicado em português por Forense Universitária sob o título A decadência do Ocidente: esboço de uma morfologia da história universal].

[4]Robert A. Nisbet, em History of the idea of progress (New York: Basic, 1980), considerou a obra Cidade de Deus, de Agostinho, o fundamento de todas as filosofias da história ocidentais, e a ideia de progresso, uma versão secularizada da doutrina cristã da providência, cf. J. B. Bury, The idea of progress: an inquiry into its origin and growth (London: Macmillan, 1924); Morris Ginsberg, “Progress in the Modern Era”, in: Philip P. Wiener, org., Dictionary of the history of ideas, 5 vols. (New York: Scribners, 1973), 3:633-50.

[5]Uma história da obra da redenção encontra-se in: WJE 9:113-528.

[6]C. A. Patrides, The grand design of God: the literary form of the Christian view of history (London/Toronto: Routledge and Kegan Paul/University of Toronto Press, 1972), p. 29. Patrides extraiu o título principal de seu livro da carta de Jonathan Edwards aos administradores de Princeton (p. xiii, 119).

[7]Jacques-Bénigne Bossuet, Discourse on universal history (Chicago: University of Chicago Press, 1976) [publicado em português por Centro Dom Bosco sob o título Discurso sobre a história universal].

[8]O mais extenso estudo sobre a concepção edwardsiana da história feito até hoje é Avihu Zakai, Jonathan Edwards’s philosophy of history: the reenchantment of the world in the Age of Enlightenment (Princeton: Princeton University Press, 2003).

[9]Perry Miller, Jonathan Edwards (New York: William Sloane, 1949), p. 310, 312.

[10]John F. Wilson, “Introdução do editor”, in: WJE 9:97.

[11]Peter Gay, A loss of mastery: Puritan historians in colonial America (Berkeley:

University of California Press, 1966), p. 88-117, citando p. 94, 97, 104, 91.

[12]Wilson, “Introdução do editor”, in: WJE 9:2, 37, 73. Wilson chamou a atenção para o uso de uma “estrutura ramificada”, e explicou: “O uso de uma estrutura ramificada [...] indica até que ponto o discurso era teologicamente dirigido. [...] Esse é o sentido em que o discurso, apesar do título com que foi publicado, é profundamente não historiográfico, segundo qualquer definição moderna”.

[13]Compare a opinião de Gerhard Hoffman de que “die formale Periodierung der Heilsgeschichte ist durchaus herrkömmlich”, e “Edwards’s philosophierendes Denken durchaus ‘ungeschichtlicher’ Struktur ist” (“Seinsharmonie und Heilsgeschichte bei Jonathan Edwards”, tese de doutorado, Göttingen University, 1957), p. 148, 165.

[14]H. Richard Niebuhr, The kingdom of God in America (Middleton: Wesleyan University Press, 1988 [1937]), p. 142-3.

[15]C. C. Goen, “Jonathan Edwards: a new departure in eschatology”, in: William J. Scheick, org., Critical essays on Jonathan Edwards (Boston: G. K. Hall, 1980), p. 151-65, citando p. 152. Goen, em sua “Introdução do editor”, in: WJE 4:1-95, reitera a posição defendida em seu artigo anterior. Veja, porém, as ressalvas no cap. 32 sobre a atitude de Edwards em relação ao patriotismo americano.

[16]Descrevendo o otimismo de Edwards, Alan Heimert escreveu: “A história não parecia mais tender ao juízo, nem os pensamentos dos piedosos pareciam mais estar inclinados ao desespero. [...] Na verdade, a Divindade edwardsiana parecia ser designada como um garantidor do milênio [...] em última análise, o cataclismo era inconsistente com uma concepção da história como a progressiva expansão do reino do espírito” [Religion and the American mind: from the Great Awakening to the Revolution (Cambridge: Harvard University Press, 1966), p. 62-3, 65]. Heimert chamou a atenção para o elaborado argumento de Edwards in: Humble attempt [Uma tentativa humilde] (WJE 5:378-94) para mostrar que o “assassinato das testemunhas”, no capítulo 11 do livro de Apocalipse, já havia ocorrido no período anterior à Reforma Protestante, de modo que os tempos mais sombrios da igreja já tinham passado (p. 65).

[17]Veja Stephen Stein, “Introdução do editor”, WJE 5:1-93, esp. p. 54-74. Stein viu uma conexão entre Lowman (1680-1752) e o otimismo de Edwards: “Lowman confirmou Edwards em sua convicção de que os piores dias da igreja

tinham passado, e os tempos estavam se tornando cada vez mais favoráveis para os santos" (p. 59).

[18]Wilson, "Introdução do editor", in: WJE 9:56. Sobre a relação do tempo com a eternidade, veja os comentários no final do cap. 14.

[19]Miller, Jonathan Edwards, p. 313.

[20]Ibidem, p. 315.

[21]Hoffman, "Seinsharmonie und Heilsgeschichte bei Jonathan Edwards", p. 161-2, 167. Hoffman é um dos poucos autores que ressaltam o papel do Espírito Santo in: History of redemption [Uma história da obra de redenção]. Sobre o papel do Espírito, veja WJE 9:143, 189, 233, 266, 300, 314, 364-5, 377, 436, 438, 441, 459-62.

[22]William J. Scheick, "The grand design: Jonathan Edwards's History of the work of redemption", in: Scheick, Critical essays on Jonathan Edwards, p. 177-88, citando p. 188.

[23]Scheick, "Grand design", p. 182-3, citando WJE 11:61.

[24]Wilson, "Introdução do editor", in: Works 9:43.

[25]Na exposição bíblica de Edwards, como observa Kenneth Minkema: "seu conceito unificador era Jesus Cristo como o ponto de referência de todas as promessas". Minkema, "The other unfinished 'Great Work': Jonathan Edwards, messianic prophecy, and 'The harmony of the Old and New Testament'", in: Jonathan Edwards's writings: text, context, interpretation, organização de Stephen J. Stein (Bloomington: Indiana University Press, 1996), p. 62.

[26]Wilson escreve: "Seu antítipo, tanto na natureza quanto na literatura apocalíptica, era Cristo. Isso significa que sua compreensão da natureza foi finalmente determinada por uma interpretação cristocêntrica do mundo" ("Introdução do editor", in: WJE 9:47-8).

[27]Veja WJE 9:129, 136, 138, 144, 151-2, 163-4, 175, 177-8, 181-4, 192-3, 196, 198, 204, 213, 218, 220, 224-5, 227, 236, 253, 263, 281, 286-7, 289, 318, 331, 351, 484.

[28]Heimert, Religion and the American mind, p. 153.

[29]WJE 9:116.

[30]WJE 9:516; veja tb. WJE 9:512-3.

[31]WJE 9:121.

[32]WJE 9:144.

[33]WJE 9:292.

[34]WJE 9:517-8, 525.

[35]WJE 9:520.

[36]Edwards usa “igreja” indiscriminadamente para se referir aos israelitas antes da vinda de Jesus e aos cristãos posteriormente. Assim, encontram-se expressões tão estranhas como “a igreja judaica”, “a igreja sob o Antigo Testamento” e “a igreja mosaica de Israel” (WJE 9:252, 230, 376-7). Essa terminologia reflete a crença de Edwards na unidade fundamental do povo de Deus no espaço e no tempo: “A igreja de Deus desde o início tem sido uma única sociedade” (WJE 9:443).

[37]WJE 9:113. Hoffman enfatiza o caráter “confortador” de History of redemption [Uma história da obra de redenção]: “Die Betrachtung der ‘history of redemption’ hat Predigtcharakter; sie soll der Kirche Trost geben in Leiden und Verfolgung”. “Seinsharmonie und Heilsgeschichte bei Edwards”, p. 166.

[38]WJE 9:444.

[39]Veja WJE 9:120-1, 123, 130-1, 148, 155, 175-6, 298, 315, 327, 345, 347-8, 356, 375, 380-2, 390-1, 393, 396-8, 403-11, 415-8, 424-32, 434, 463, 488-9, 499-500, 509, 519, 523, 525.

[40]WJE 9:444, 454.

[41]Baseado, até certo ponto, em sua identificação de Roma com “a grande cidade” de Apocalipse 17.18 — uma passagem que ele chamou de “a mais clara dentre todas as passagens do livro” —, Edwards estava convencido de que o papado

romano era um braço do Anticristo. Veja Stein, “Introdução do editor”, in: WJE 5:12. Sobre a identificação da igreja católica romana com o “Anticristo”, veja Bernard McGinn, Antichrist: two thousand years of the human fascination with evil (San Francisco: Harper, 1994), esp. p. 143-230. O outro braço do Anticristo era o Islã; veja Gerald R. McDermott, Jonathan Edwards confronts the gods (New York: Oxford University Press, 2000), p. 166-75.

[42]WJE 9:380.

[43]WJE 9:409-11.

[44]WJE 9:450-1.

[45]WJE 9:411.

[46]O número 1260 foi calculado a partir de referências do livro de Daniel e do livro de Apocalipse a um período de três anos e meio, ou quarenta e dois meses, tradicionalmente interpretado de modo que cada mês incluísse trinta “dias” e a palavra “dia” representasse um ano inteiro. Veja Stein, “Introdução do editor”, in: WJE 5:13-5.

[47]Edwards, WJE 9:456-7. Stephen Stein ressalta que Edwards geralmente hesitava em tornar públicas as suas conjecturas sobre o cumprimento de profecias bíblicas: “Especulação em particular, mas discrição em público tornaram-se suas características” (Stein, “Introdução do editor”, in: WJE 5:13, 19).

[48]Stephen Stein, “Notebook on the Apocalypse by Jonathan Edwards”, in: Scheick, Critical essays on Jonathan Edwards, p. 174.

[49]WJE 9:419.

[50]WJE 9:254, 282, 430-3, 469. O povo judeu tinha um lugar um tanto paradoxal na concepção de Edwards sobre o plano de Deus para a história. Na concepção de Edwards, a maioria dos judeus estava separada de Cristo na era presente, porém as profecias bíblicas apontavam para uma futura “conversão” do povo, que sinalizaria a chegada dos “tempos gloriosos” da Igreja (Stein, “Introdução do editor”, in: WJE 5:19). Sobre a opinião de Edwards a respeito do judaísmo, veja McDermott, Jonathan Edwards confronts the gods, p. 149-65.

[51]Perry Miller retratou o curso da história como um “ziguezague”, no qual “um descenso [...] deveria ser interpretado como uma preparação para o próximo e mais intenso esforço” (Jonathan Edwards, p. 315). Na mesma linha, Alan Heimert escreveu que “Edwards adotou e anunciou uma teoria ‘cíclica’ da História — não de mera repetição, mas de recorrência e impulso periodicamente renovado e aumentado” (Religion and the American mind, p. 67).

[52]WJE 9:448. Veja tb. WJE 9:186.

[53]WJE 9:367. A declaração citada contém uma alusão bíblica: “Mas a vereda dos justos é como a luz da aurora, que vai brilhando cada vez mais até ser dia perfeito” (Pv 4.18, KJV).

[54]WJE 9:248. Veja WJE 9:279, 523.

[55]WJE 9:394.

[56]WJE 20:161-2.

[57]WJE 4:356.

[58]WJE 5:23; WJE 9:367, 394.

[59]Thomas Schafer escreve: “Visto como um todo, o curso da Igreja na história, segundo ele acreditava, tem sido ascendente. De fato, o pior já passou, o Anticristo está prestes a cair” (“Jonathan Edwards’s conception of the Church”, Church History 24 [1955]: 56).

[60]WJE 18:94.

[61]WJE 9:189.

[62]WJE 9:351-2.

[63]Perry Miller comentou: “Ele pregou o quiliasmo em sua forma mais extrema. Segundo essa antiga doutrina, haverá ‘um período muito escuro’, que será seguido por mil anos de reinado de Cristo na terra” (Jonathan Edwards, p. 316). Enquanto Miller interpretava Edwards como um quiliasta ou pré-milenarista, Goen e Heimert o viam como um pós-milenarista.

[64]A Personal narrative [Narrativa pessoal] atesta o esforço de Edwards durante toda a vida para interpretar os acontecimentos atuais à luz das profecias bíblicas: “Se eu ouvia o menor indício de qualquer coisa que tivesse acontecido, em qualquer parte do mundo, que me aparecia, de uma forma ou de outra, ter um aspecto favorável em relação aos interesses do reino de Cristo, minha alma avidamente se esforçava por apegar-se a ele; e isso me animava e consolava muito. Eu costumava ter um desejo imenso de ler boletins públicos, principalmente com esse fim; para ver se encontrava alguma notícia favorável ao interesse da religião no mundo” (WJE 16:797).

[65]WJE 9:457-8.

[66]WJE 4:353.

[67]Stein, “Introdução do editor”, in: WJE 5:26.

[68]Carta a William McCulloch, 5 de março de 1743/4, in: WJE 4:560. Em sua “Blank Bible” [Bíblia em branco], Edwards refere-se ao “recente derramamento extraordinário do Espírito aqui em Northampton” (WJE 24:853).

[69]WJE 9:122, 519.

[70]WJE 9:399.

[71]WJE 9:291.

[72]Em seu ensaio sobre “Historicismo”, C. S. Lewis aplicou o termo à “crença de que homens podem, pelo uso de seus poderes naturais, descobrir um significado interno para o processo histórico” [“Historicism”, in: C. T. McIntire, org., God, history, and historians: an anthology of modern Christian views of history (New York: Oxford University Press, 1977), p. 225-38, citando p. 225-6). Lewis considerava esse ponto de vista uma “ilusão” e, portanto, concordava essencialmente com a ideia de Edwards de que os seres humanos precisam da revelação de Deus para entender o significado da História.

[73]WJE 9:520. Sobre o rio da providência, veja tb. WJE 11:77-80.

[74]WJE 6:335.

[75]WJE 8:540.

[76]John Hick, Evil and the God of love, ed. rev. (San Francisco: Harper and Row, 1978 [1966]), p. 82 [publicado em português por Editora Universidade de Brasília sob o título O mal e o Deus do amor]. Segundo Agostinho, a existência de criaturas perversas torna o mundo semelhante a "um poema extraordinário, composto de antíteses", e "então, assim como essas oposições de contrários dão beleza à linguagem, a beleza do curso deste mundo é alcançada pelas oposições dos contrários, por assim dizer, por uma eloquência não de palavras, mas de coisas" [City of God, liv. 11, cap. 18, in: A select library of Nicene and post-Nicene Fathers, organização de Philip Schaff, 2. série, 14 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1974-1976), 2:214-5] [publicado em português por Vozes sob o título A cidade de Deus].

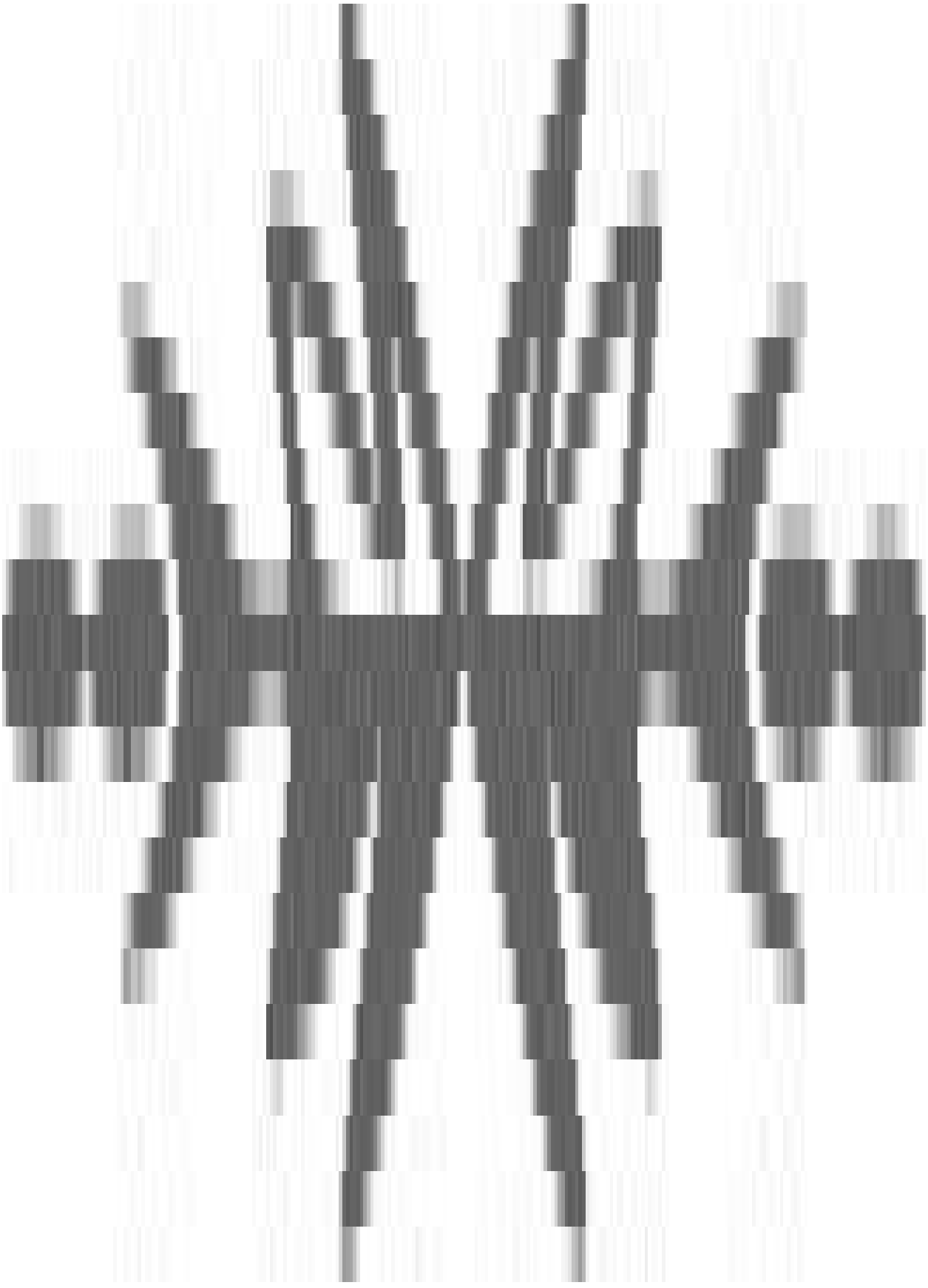
[77]WJE 18:431 e WJE 20:428. Veja tb. WJE 18:99-100, 434, 505-7; WJE 20:166, 395-6, 469-74, 493-4; e WJE 23:226-8.

[78]Veja Paul Ramsey, "Heaven is a progressive state", Apêndice 3, in: WJE 8:706-38.

[79]Veja One holy and happy society: the public theology of Jonathan Edwards (University Park: Pennsylvania State University Press, 1992), Gerald R. McDermott observa que a posição de Edwards é tudo menos jingoísta ou triunfalista: "Também fiquei surpreso em descobrir que Edwards não era o chauvinista provinciano que nos fizeram crer. [...] Para Edwards, os Estados Unidos geralmente mereciam condenação, não elogio. Quanto mais ele amadurecia, mais distância colocava entre seu país e o reino de Deus" (p. viii).

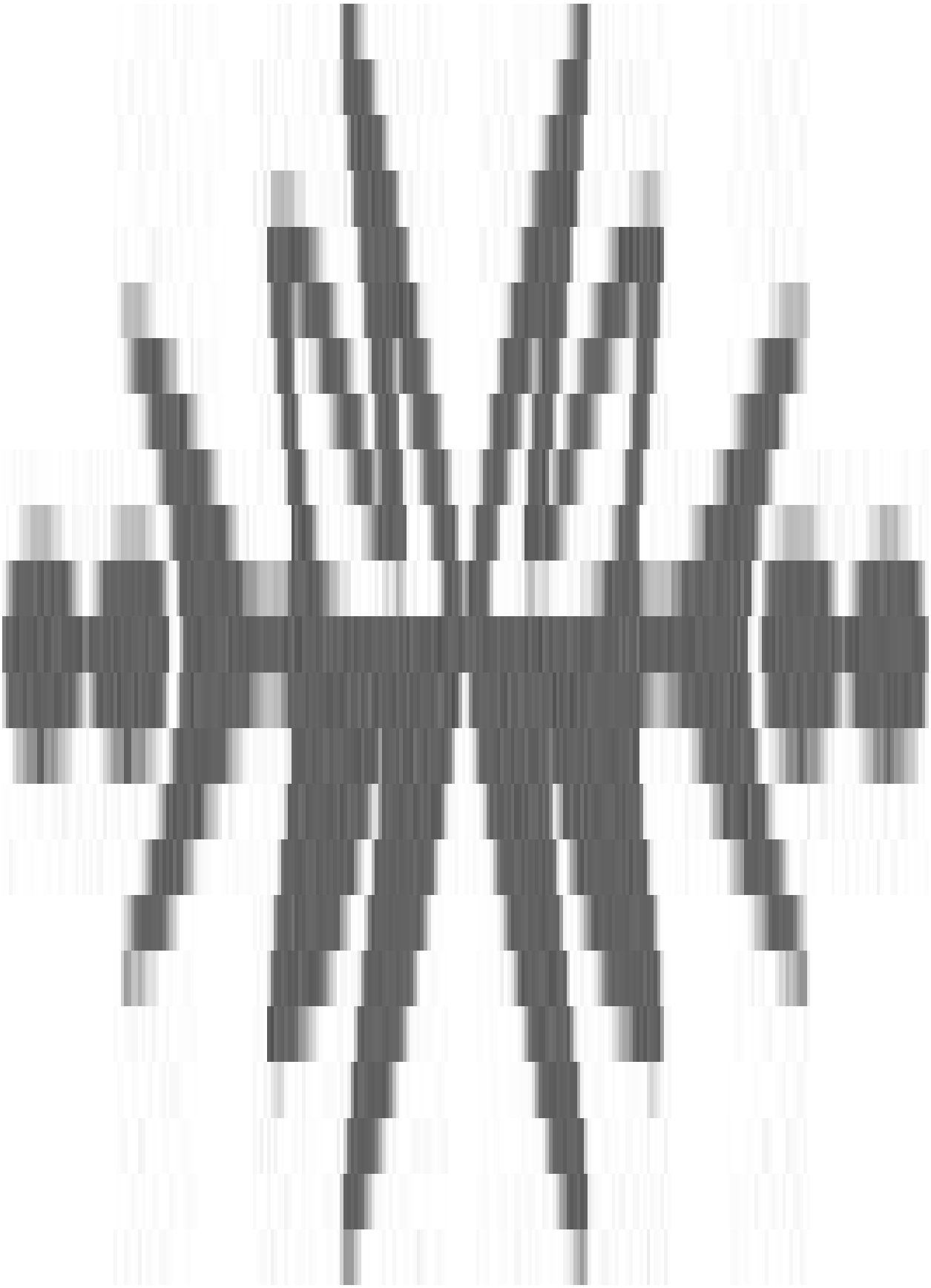
[80]WJE 9:523, 279.

[81]Bernard McGinn observa o uso frequente de imagens oceânicas por escritores cristãos para descrever o retorno das almas a Deus. Evágrio Pôntico, um dos primeiros escritores cristãos, escreveu: "Quando as mentes fluem de volta para ele como torrentes fluem para o mar, ele as transforma completamente em sua natureza, cor e sabor. Elas não serão mais muitas, mas uma, na unidade de Deus, sem fim e inseparável". Epistola ad Melaniam, epístola 6, in: "Ocean and desert as symbols of mystical absorption in the Christian tradition", Journal of Religion 74 (1994): 155-81, citando p. 159.



16

A pessoa e a obra de Jesus Cristo



A cristologia de Edwards parece ter se desenvolvido a partir de seu interesse primordial na história da obra de redenção (cap. 12) e de sua preocupação em defender a ortodoxia cristã contra os ataques dos deístas e de outros antitrinitários. Os deístas rotularam a Trindade como uma ficção de sacerdócio, a reparação pelo pecado, algo desnecessário, e Cristo, um impostor, por alegar ser a encarnação de Deus. [1] Edwards alocou seu entendimento de Cristo como parte de sua defesa da Trindade e, no âmbito de suas deliberações sobre a história da redenção, esforçou-se para mostrar que "não há nada impossível nem absurdo na doutrina da encarnação de Cristo". [2] Assim, embora nunca tenha escrito um tratado de cristologia, a forma de seu pensamento sobre a natureza e os papéis da segunda pessoa da Trindade podem ser esboçados a partir de sua obra apologética e de suas descrições sistemáticas da história da redenção. [3]

Agente da redenção e da Criação

Edwards era resolutamente trinitário em sua cristologia porque seu pensamento sobre o Filho de Deus se desenvolveu a partir de sua concepção de redenção, que tinha a Trindade como ponto de partida. Em sua "Blank Bible [Bíblia em branco], escreveu: "O Logos de Deus é sua glória, o resplendor de sua glória". Em um sermão, proclamou: "Deus Pai é uma infinita fonte de luz, mas Jesus Cristo é a comunicação dessa luz". Afirmou que o Pai pode ser comparado ao Sol e Jesus Cristo, "à luz que dele emana, pela qual o mundo é iluminado". A obra de Cristo é glorificar a Deus: "Jesus Cristo tem a honra de ser o maior instrumento de glorificação de Deus que já existiu". Ele faz isso ao tornar Deus conhecido aos seres humanos, cuja participação na alegria e no amor de Deus constitui a redenção. Nessa obra de redenção, Cristo é "o instrumento da glória de Deus que leva à Criação [o] padrão de emanação e de retorno da vida interior de Deus, e então o conduz de volta a Deus". A atribuição dessa tarefa e as deliberações sobre a maneira como ela deveria ser realizada começaram na "aliança da redenção" intratrinitária.[4]

A aliança da redenção foi um acordo firmado entre o Pai e o Filho, determinando que o Deus triúno redimiria a humanidade caída; eles também concordaram

sobre os meios de redenção (cap. 21). O Pai determinou “que permitiria uma redenção, e quem seria contemplado por ela. Ele escolhe um Redentor. Ele propõe [...] exatamente o que deveria fazer no que diz respeito à redenção do homem, toda a obra que deveria realizar nesse caso, e a recompensa que deveria receber”. Embora o Pai fosse “o primeiro motor” nessa aliança, o Filho agiu “com total autonomia, tanto quanto o Pai”.[5]

No entanto, a redenção foi planejada não primordialmente em favor dos redimidos, mas do Filho e de sua glória. “O fim de Deus” na Criação “foi providenciar uma noiva, ou um corpo místico, para seu Filho [...] para as demonstrações adequadas de sua bondade e de sua graça indescritíveis e transcendentes”. Cada membro da igreja eleita foi escolhido para estar naquele corpo místico que glorificaria o Filho. Assim como “Deus escolheu cada partícula de matéria inanimada” no “corpo de um homem [...] não [...] como uma única partícula separada, mas não de outra forma senão naquele corpo vivo”, também “pessoas eleitas em particular” são escolhidas “de modo individual”, mas apenas em “função de sua união no corpo de Cristo”. Pois o “objetivo especial de Deus em tudo era ter um filho criado” por meio da união de crentes com seu Filho. Portanto, nas palavras de Stephen R. Holmes, “a eleição de Cristo vem em primeiro lugar; em segundo lugar, está a eleição de sua esposa, ou corpo; e a eleição dos membros desse corpo vem apenas em terceiro lugar”.[6]

Foi por causa desses atos de eleição que o mundo foi criado, e Jesus Cristo foi escolhido para ser o principal agente da Criação. Essa noção foi ensinada por Calvino e pelos teólogos reformados ortodoxos, mas Edwards deu mais ênfase à ideia de que o “objetivo” da Criação era a obra de redenção — como mostra a conclusão de O fim para o qual Deus criou o mundo.[7] Portanto, uma vez que Cristo “seria o grande meio da glória de Deus” por meio “[d]aquela grande obra de Cristo como Mediador”, era “conforme” [adequado] que ele assumisse o papel principal na Criação do mundo. Uma vez que ele deveria fazer a “obra principal” na redenção, e tanto o começo quanto o fim do mundo estão “subordinados” à obra da redenção, era adequado que ele fosse o Criador no princípio e o Juiz no fim. Na Criação dos primeiros seres humanos, seu papel “particular e distinto” era “dotar o homem de entendimento e de razão”, ao passo que o Espírito comunicava uma “vontade e inclinação santas, com retidão original”. Jesus Cristo encheu a terra com “emanações, ou sombras” de suas próprias excelências.[8]

De modo que, quando ficamos encantados com prados floridos e brisas suaves, podemos considerar que estamos apenas vendo as emanações da doce benevolência de Jesus Cristo; quando admiramos a rosa perfumada e o lírio, vemos seu amor e pureza [...]. Há também muitas coisas em que podemos contemplar sua tremenda majestade: na força do Sol, nos cometas, no trovão, nas nuvens de tempestade, nos rochedos escarpados e nos cumes das montanhas.[9]

Este belo mundo, cheio das emanações de Jesus Cristo, foi criado para que ele pudesse entrar nele "para cumprir e responder à aliança das obras". É isso "que o apóstolo chama de 'lei das obras', Romanos 3.27". Ela engloba "todas as leis de Deus já dadas à humanidade", que incluem "a lei da natureza [os Dez Mandamentos] e as ordens políticas", a obediência aos pais e instruções religiosas particulares dadas a Adão, aos judeus e ao próprio Cristo. Os mandamentos a que Cristo obedeceu "podem ser distribuídos em três leis particulares": a lei moral, a lei cerimonial (todas as leis que se aplicavam a ele como judeu) e a "lei mediatária", como as ordens do Pai "para fazer esses milagres, ensinar essas doutrinas e, assim, desenvolver as obras de seu ministério público, e a ordem de entregar-se aos sofrimentos" prescritos pelo Pai. Uma vez que o primeiro Adão não cumpriu a aliança das obras, pois desobedeceu "àquela lei especial [de não comer de uma árvore específica do jardim] a que estava sujeito, na condição de cabeça moral e fiador", Cristo, como o segundo Adão, precisava obedecer à "lei especial a que estava sujeito, em sua posição de Mediador e fiador": a lei mediatária. Essa lei era "infinitamente mais difícil" de obedecer do que as outras duas, e, portanto, "mais meritória". O resultado foi que Cristo cumpriu "a aliança que nós tínhamos quebrado, e essa era a aliança que precisa ser cumprida", a aliança das obras.[10]

Cristo e as alianças

Edwards rejeitou pelo menos alguns entendimentos reformados a respeito das alianças (cap. 21). Quando começou a fazer anotações em seus cadernos teológicos, escreveu que os teólogos reformados estavam errados em acreditar que a aliança da graça tinha sido feita com seres humanos e que o uso da palavra

“aliança” nesse caso presumia que precisávamos fazer algo como condição, o que nos torna “propensos a confiar em nossa própria justiça”. Isso é “o fundamento do arminianismo”. Portanto, deveríamos “parar de fazer distinção entre a aliança da graça e a aliança da redenção”.[11] Para Edwards, o arminianismo tinha menos a ver com Jacó Armínio (1560-1609) do que com a simples confiança de que podemos agradar a Deus com nossos esforços sinceros de fé e virtude, sugerindo, assim, que podemos dar assistência a Deus em nossa própria salvação (cap. 3). Uma vez que, em sua época, alguns estavam usando “aliança da graça” dessa maneira, ele sugeriu que a expressão fosse eliminada.

Mas a eliminação desse termo escorregadio não era suficiente para Edwards. Os cristãos precisavam perceber que há apenas uma aliança básica. A aliança das obras “nunca foi revogada” e é a única aliança que Deus “fez com o homem”. A aliança da graça não é outra aliança, propriamente dita, mas uma expressão imperfeita para designar os meios usados para aplicar aos crentes o cumprimento da aliança das obras. Michael Bush observa que, em seus sermões, Edwards ainda se referia à aliança da graça, talvez porque a expressão tão batida parecesse impossível de ser eliminada.[12] Mas, curiosamente, ele também acrescenta que Perry Miller estava certo, afinal, ao afirmar que Edwards rejeitou a teologia da aliança. Estudiosos posteriores contestaram essa afirmação, apontando para o fato de que Edwards usou não apenas a aliança das obras e da redenção, mas também a aliança nacional. No entanto, David Weir demonstrou que a “teologia federal” clássica apresentava uma aliança de obras pré-lapsariana (antes da Queda) como um complemento contrastante com uma aliança de graça pós-lapsariana (após a Queda). Foi essa versão da teologia federal ou pactual que Edwards condenou.[13] Miller estava basicamente errado quanto à posição de Edwards em relação à teologia da aliança (cap. 21), mas a obra de Weir mostra que Edwards, como era seu costume em muitas áreas da teologia, reconfigurou o que havia recebido.

Seguindo uma tradição reformada mais recente, Edwards sustentou que a aliança da redenção estabeleceu os planos para a obra redentora de Cristo na história e que a redenção não começou com a encarnação, mas imediatamente após a Queda. Cristo, então, assumiu um novo papel como mediador e intercessor, tomando para si “o cuidado e o encargo do governo da igreja e do mundo”. O Pai “não lidaria mais com o homem diretamente [...] mas somente por meio de um mediador” — seu Filho. Assim, foi a segunda pessoa da Trindade que apareceu a Moisés na sarça ardente e aos setenta anciãos, a Josué, a Gideão, a Manoá, a Isaías, no capítulo 6 de sua profecia, e a Daniel e aos três hebreus na fornalha

ardente. Todas as manifestações visíveis de Deus, como as várias aparições do "anjo do Senhor", eram efetivamente Jesus Cristo em encarnações pré-encarnação, "na forma daquela natureza que ele viria a assumir".[14]

Mas Jesus fez mais do que simplesmente aparecer na época do Antigo Testamento. Ele comunicou vida eterna aos "homens santos no mundo antigo". Pela fé nele e ao "receber Cristo", Enoque foi transladado; Moisés recebeu felicidade eterna; e Jó, Samuel e Davi foram salvos. Adão e Eva, e todos os homens e mulheres santos do Antigo Testamento, foram salvos, com antecedência, por assim dizer, pelo sacrifício de Cristo na cruz: "Deus vestiu nossos primeiros pais [Adão e Eva] com a justiça de Cristo [...] quando os vestiu com as roupas de peles", e foi a morte de Cristo "que pagou pelos pecados de Abraão". Os sacrifícios que Deus exigia dos judeus no Antigo Testamento eram inúteis em si mesmos, mas foram ordenados porque, em primeiro lugar, ensinavam aos judeus que o pecado deve ser expiado por meio de sofrimento, e, em segundo lugar, "representavam todos os dias, toda semana, todo mês e todo ano" o sacrifício de Cristo no Calvário. O Antigo Testamento também foi inspirado por Cristo, em seu Espírito, especialmente os Profetas. Por fim, o Antigo Testamento estava repleto de tipos de Cristo. A fornalha fumegante de Gênesis 14 "simbolizava os sofrimentos de Cristo"; José socorrendo sua família no Egito foi um tipo da salvação por Cristo; o Êxodo não só foi dirigido pelo próprio Cristo, como também foi o maior tipo da salvação por Cristo; todos os altares representam "a natureza divina de Cristo, que santifica a oferta e a torna satisfatória e meritória"; Sansão tipificou Cristo no fato de que seus últimos sofrimentos destruíram a obra de Satanás; e o confronto entre os exércitos de Davi e de Absalão "representa aquela grande batalha entre Cristo e sua verdadeira igreja, de um lado, e o Anticristo e seus adeptos, de outro".[15] E assim por diante. Talvez o tema mais repetido nas milhares de anotações contidas na parte do Antigo Testamento da Blank Bible [Bíblia em branco] de Edwards seja que esta ou aquela pessoa ou acontecimento ou ensinamento aponta para Cristo e sua redenção.

No entanto, para Edwards, Cristo não era somente o tema e o autor do Antigo Testamento. Ele é o governante do mundo: "O universo é a carruagem em que [Cristo] viaja, e avança em direção ao fim supremo de todas as coisas nas rodas da providência dele". Às vezes "a parte inferior da roda de uma carruagem parece estar correndo para trás, mas na verdade não está". Cristo está movendo sua obra de redenção para a frente o tempo todo, mesmo quando "a igreja de Deus é humilhada no mundo". Cristo dirige até mesmo "os pagãos", e usa seus

sacrifícios para apontar para seu próprio Grande Sacrifício. Ele continuará dirigindo o mundo até seu ápice glorioso, quando “o mundo em geral [...] será iluminado por ele: quando chegarão esses gloriosos tempos em que todas as nações afluirão à montanha da casa do Senhor” (Is 2.2). Após o juízo final, Cristo apresentará a Igreja ao Pai, e o Pai vestirá o Filho “com as vestes mais brilhantes de amor e de graça, como seu traje de casamento”. Cristo, então, brilhará com “beleza e prazer sagrados e arrebatadores” por causa da luz que emana da face do Pai, e comunicará essa mesma beleza e glória à igreja “por brilhar e sorrir docemente para ela”. O céu será transformado, Cristo “entregará” o reino ao Pai, renunciando ao seu papel de “cabeça suprema”, e se humilhará em sua adoração ao Pai. Isso significará “maior alegria” para o Filho e mostrará aos santos que a “terrível majestade” que Cristo exibiu no juízo final também é “humildade transcendente”.[16]

A reparação realizada por Cristo

O maior acontecimento de toda a história da redenção — e o foco principal da cristologia de Edwards — foi a reparação realizada por Cristo, que compreendeu toda a sua vida, mas atingiu o ápice em sua morte. Estritamente falando, redenção é a compra dos eleitos por Cristo, mas reparação do mal na cruz foi o preço pago por essa compra. Portanto, “aquela grande doutrina cristã da reparação do mal por Cristo [...] é, por assim dizer, o centro e fulcro de todas as doutrinas de revelação pura”. Em seu cerne está a noção de justiça divina infinita que “precisa ser satisfeita”. Deus “foi desonrado e ferido, e suas leis foram quebradas”. Portanto, “é algo realmente inconcebível que Deus deixasse o pecado existir sem qualquer tipo de manifestação pública de sua aversão a ele”. Pois “o demérito do pecado é infinito”. Ele merece destruição eterna e sofrimento infinito, já que a essência do pecado é desejar o assassinato de Deus. Um hipotético “terceiro ser de perfeita sabedoria”, diferente tanto do Criador quanto da criatura, determinaria que o dano causado ao Senhor infinito do universo deveria ser reparado, e sua majestade, vindicada. Perdoar esses danos sem punir o pecado infinito seria negligenciar “a santidade da autoridade” do Criador e obscurecer sua majestade. A justiça exige “a maior dor e horror na alma”, e foi isso que Cristo suportou.[17]

Edwards retratou o pecado humano não só do modo que, muito antes, Anselmo havia tornado conhecido (como a violação da honra de um senhor), mas também em termos mercantis (como a incorrência em uma dívida): “O merecimento de nossos pecados pode ser considerado uma dívida que temos com a justiça divina”. A dívida era infinita porque o pecado era contra um ser infinito. Os sofrimentos de Cristo foram apenas temporais e, portanto, poderiam parecer finitos, mas foram equivalentes aos sofrimentos eternos exigidos, por causa da dignidade infinita da pessoa [de Cristo]. “Embora não fosse sofrimento infinito, foi equivalente a sofrimento infinito, pois teve um custo infinito.” O sangue que Cristo derramou foi um preço infinito porque era sangue de Deus. Assim, Edwards endossou uma visão substitutiva da expiação semelhante à de Calvino: Cristo “entregou sua vida por amor a nós; ele se agradou [...] de colocar-se em nosso lugar na situação mais extrema”. Os “sofrimentos da cabeça podem ser vistos como o sofrimento dos membros”.[18]

Edwards também falou da reparação realizada por Cristo em termos relacionados a governo moral. “Todos, menos os epicureus, admitem que todas as criaturas, como agentes morais, são súditos do governo moral de Deus, e que, portanto, ele concedeu uma lei às suas criaturas.” Essa lei deve ter sanções, e suas ameaças devem ser cumpridas quando ela é violada por súditos rebeldes. Pois a natureza e a essência da lei exigem isso: se o legislador que ameaçou não cumpre suas ameaças, a veracidade de sua palavra é posta em dúvida. Portanto, suas ameaças “devem ser cumpridas nos mínimos detalhes”, pois sua autoridade “não consiste no poder ou na influência que ele tem sobre outro por elementos que atraem, mas por elementos coercitivos”.[19]

Arrependimento sem reparação não era suficiente. “Pelo pecado, o homem tinha perdido” todo o amor por Deus e “dele não restara a menor faísca”. Mesmo que um homem “derramasse um oceano de lágrimas [ou] sangue” ou “sofresse tormento no fogo por mil anos para fazer reparação”, isso não serviria de nada. Pois Deus tinha sido desonrado e ferido, e suas leis foram quebradas. Assim, Deus “requer outra coisa para fazer reparação, além do serviço miserável de um verme rebelde”. O arrependimento por si só é desproporcional à grandeza da injúria contra Deus. Os israelitas talvez pudessem ter pensado que seus sacrifícios no Antigo Testamento proporcionavam a reparação que Deus requeria. No entanto, essas ofertas eram sacrifícios de animais, e, portanto, não eram ofertas em que o povo de Deus apresentava a si mesmo. Cristo, ao contrário, era igual a Deus e se ofereceu a Deus.[20]

Edwards insistiu em seus sermões e tratados que os sofrimentos de Cristo fizeram mais do que livrar os crentes da penalidade pelo pecado que os teria mandado para o inferno. O objetivo desses sofrimentos não era apenas satisfazer a ira e a justiça de Deus. Foram atos positivos e meritórios que compraram a felicidade no céu. Os mesmos atos de sofrimento e obediência cumpriram as duas funções: aplacar a ira de Deus e merecer seu favor. Eles salvaram os crentes do inferno e os entregaram ao céu. Cristo obteve merecimento para levar a si mesmo e aos seus eleitos para o céu ao exercer "novamente o papel de Adão", cumprindo a aliança de obras que Adão não cumpriu. Para John Gerstner, essas repetidas afirmações da dupla função de cada ato de Cristo mostravam que Edwards estava insatisfeito com a distinção tradicional entre a obediência ativa e a obediência passiva de Cristo. Teólogos reformados do século 17 haviam dividido os atos de Cristo em dois conjuntos: os "passivos", usados para a reparação, e os "ativos", que mereciam o céu. Edwards parecia pensar que essa distinção era enganosa, se sugeria que cada ato de Cristo era um e não o outro.[21]

Beleza, amor e a dimensão pessoal

Embora esses atos de sofrimento e de obediência não se limitassem à Paixão, mas tivessem começado com a "humilhação" de um nascimento obscuro e continuado durante trinta anos de pobreza e de reprovação, as últimas horas da Paixão foram as mais meritórias e belas. Elas forneceram a parte "principal" da propiciação. Esse "último ato de obediência" foi "o ato primordial pelo qual ele mereceu o céu". É naquele momento, quando o sofrimento foi mais intenso do que em todo o restante de sua vida, que os santos enxergam a "mais brilhante refulgência" da "beleza e excelência amável" de Cristo. Eles percebem que "Jesus Cristo é infinitamente o mais belo e glorioso objeto do mundo", e é mais agradável vê-lo do que "olhar para o Sol em sua glória meridiana". Eles agora têm o prazer "de refletir que essa adorável virtude é atribuída a eles. É o lindo manto, e manto de amor, com o qual eles são cobertos. Cristo o dá a eles, e o põe sobre eles, e pela beleza desse manto recomenda-os ao favor e prazer de Deus Pai, bem como de todo o céu". Sua beleza cobre nossa "deformidade", e é somente por causa de sua beleza que somos "aceitos e amados".[22]

Essa volta à beleza de Cristo é um dos vários aspectos em que a teologia da

expiação de Edwards diferia da apresentada por seus antecessores. Holmes observou que, embora a tradição teológica ocidental tivesse enfatizado a expiação como uma transação legal, e os protestantes pós-Reforma tivessem enfatizado as dimensões jurídicas e declarativas, Edwards destacou os aspectos estéticos, racionais e pessoais da Paixão. As metáforas mercantis de Edwards — Cristo "comprando" o céu e o Espírito Santo para os eleitos — comumente apareciam no contexto da união pessoal com Cristo por meio da habitação do Espírito.[23]

Em nenhuma outra parte a dimensão pessoal fica mais evidente do que na enorme ênfase que Edwards colocou na encarnação e na expiação como expressões de amor. Por exemplo, em seus primeiros cadernos, ele escreveu que a crucificação de Cristo "foi o ato de amor mais maravilhoso que já houve". Nela, Cristo mostrou seu infinito amor pelo Pai. "Ali ele ofereceu seu amor ao mundo". Longe de ser uma declaração de paz abstrata, o fato de Cristo assumir a carne sofredora foi um ato de amor apaixonado e tocante — comparável ao nosso amor pelo sexo oposto. A mesma "inclinação que em nós se volta para o outro sexo, nele se volta para a igreja, que é sua esposa". Em uma alusão notável ao amor romântico e sexual, Edwards afirmou que, "quando sentimos amor por alguém do outro sexo, essa é uma boa maneira de pensar no amor de Cristo por uma alma santa e bela".[24]

Ele também comparou o amor de Cristo pela igreja à afeição por um amigo ou irmão. Porém, mais ainda, esse foi um amor sacrificial de cortar o coração. Na cruz, Cristo perdeu infinitamente mais do que os condenados pelo pecado perdem, pois "sua felicidade no amor e na comunhão com Deus era infinitamente maior". Quando sua Paixão estava se aproximando e ele conseguia antever o sofrimento horrendo que iria suportar, e depois, quando realmente sentiu os tormentos, crueldades e insultos, "seu amor não enfraqueceu". Ele manteve a disposição de se entregar à dor infinita. "Ele atravessou o mar de sangue e de ira." Edwards perguntou: "Onde há algo que seja comparável a esse amor?".[25]

A lógica da expiação

Embora Edwards parecesse preferir pensar na reparação e na expiação de Cristo no que diz respeito à beleza e ao amor, ele também se sentiu compelido a defender a lógica e a racionalidade da expiação contra os críticos deístas. Os deístas fizeram pelo menos três ataques à doutrina ortodoxa da expiação: que a justiça poderia ser satisfeita por esforços humanos sinceros, que Deus não era obrigado a cumprir suas ameaças e que os méritos de uma pessoa não podiam ser atribuídos a outra.[26] Contra a primeira acusação, Edwards argumentou que, mesmo que "todos os homens do mundo se oferecessem para serem crucificados em lugar de um homem" e "se o arcanjo" e todos os outros anjos "assumissem um corpo humano" e sofressem tanta ignomínia quanto Cristo sofreu e fossem pendurados em cruzes, sofrendo em agonia e tormento por milhares de anos, a justiça divina ainda assim não seria satisfeita. Pois nenhum ser finito pode suportar ira infinita, o menor pecado merece punição infinita, e nenhum ser finito tem o poder ou a sabedoria para nos deixar aptos para o céu. "Eles não têm o poder de destruir a antiga imagem de Satanás, nem habilidades suficientes para desenhar a imagem de Deus em nossa alma."[27]

Contra a suposição de que Deus não precisa cumprir a ameaça feita a Adão e seus descendentes de que eles "certamente morreriam" (Gn 2.17), Edwards sugeriu uma abordagem estética. A "apropriabilidade das coisas" exige que o legislador dê atenção às suas próprias ameaças e ao seu cumprimento. E, se é apropriado que o Legislador divino conceda tal atenção, é evidente que o cumprimento das ameaças é uma questão de verdade. Se o Legislador deixa de cumprir a regra que estabeleceu uma vez, por que não duas vezes? Ou quatro vezes? E, nesse caso, "como pode o súdito saber se ele sempre se afastará dela [da regra]?". Nesse caso, Deus não seria confiável.[28]

Quanto à crença de que mérito não pode ser atribuído a outra pessoa, Edwards respondeu a essa afirmação no último conjunto de Miscellanies [Miscelâneas] que escreveu, por meio de uma longa descrição das relações entre um senhor e uma clientela [clientelismo]. Nesse tipo de relação, ele argumentou, o mérito de um pode se tornar o mérito do outro "em certo sentido". Quando o coração de um senhor está tão unido ao de sua clientela "que, quando a clientela é arruinada, ele, por amor, está disposto a assumir a ruína dela [...], então ele pode apropriadamente ser aceito como perfeitamente unido, no que se refere ao interesse da clientela". Isso é válido mesmo quando a clientela fez algo errado, desde que o senhor mostre que "desaprova totalmente sua transgressão e indignidade". Se o senhor "for maior e muito superior quanto à hierarquia e nível de vida", e estiver disposto a suportar sofrimentos pela clientela, e houver "assim

uma união mútua entre senhor e clientela", então o mérito do senhor "sendo atribuído à clientela" é "em todos os aspectos adequado, segundo a natureza das coisas e o bom senso dos seres inteligentes, e sem consequências más ou impróprias".[29] Em outras palavras, se Thomas Chubb e seus colegas deístas pensavam que a atribuição violava o bom senso, então o senso deles não era muito bom.

A pessoa de Cristo

Edwards gastou relativamente pouco tempo analisando as complexidades da doutrina da pessoa de Cristo. Suas reflexões sobre o assunto eram geralmente feitas no contexto de seu pensamento sobre a Trindade e a obra da redenção, e estruturadas por ele. Assim, por exemplo, ele afirmou que Cristo foi o escolhido para sofrer porque, nos conselhos intratrinitários, o Pai decidiu que seria "uma manifestação gloriosa do amor das duas naturezas em relação ao homem". E veremos em breve que a compreensão de Edwards acerca da união hipostática baseava-se na união de Cristo com a igreja na obra da redenção.[30]

Por causa do enorme interesse de Edwards na redenção, ele falou repetidamente, em seus sermões e tratados, e especialmente em A history of the work of redemption [Uma história da obra da redenção], sobre os três ofícios de Cristo: profeta, sacerdote e rei. Com a Queda dos primeiros humanos, Cristo começou a assumir "a responsabilidade do homem caído na execução de todos os seus ofícios". Daquele dia em diante, ele "ensinaria a humanidade, no exercício de seu ofício profético, e [...] intercederia pelo homem caído, no [exercício do ofício] sacerdotal". Além disso, ele "assumiu, por assim dizer, o cuidado e o encargo do governo da igreja e do mundo". Como profeta, Cristo foi o "mais eminente conselheiro" da história do mundo, predizendo sua morte e sua ressurreição, a descida do Espírito Santo e a queda de Jerusalém de modo bem detalhado. Como sacerdote, fez expiação pelo pecado e obteve para os homens o favor e a bênção de Deus. Ele continua a servir como sacerdote no céu, pleiteando sua própria satisfação e méritos para proteger os crentes de apostatarem. Como rei, ele concede vida como lhe apraz, e a vida eterna segundo o seu poder. Ele defende seu povo como o Senhor dos Exércitos, mostrando seu poder régio na terra por meio de seus milagres.[31]

Mas, além de ter desenvolvido esses temas reformados familiares dos três ofícios de Cristo, Edwards também se sentiu compelido a defender a cristologia ortodoxa contra novos desafios vindos do deísmo. Contra os deístas que diziam que Deus podia perdoar sem vir à terra como homem, Edwards insistiu reiteradamente na necessidade de uma encarnação. Era necessário que houvesse perfeita obediência e sofrimento humano para cumprir a aliança das obras, mas "Cristo, simplesmente como Deus, não era capaz" de nenhum dos dois. A natureza divina não pode sofrer, "porque é impassível e está infinitamente acima de todo sofrimento; nem é capaz de obedecer àquela lei que foi dada ao homem". Deus não poderia nem obedecer à lei do homem nem sofrer o castigo do homem. Cristo precisou "assumir uma natureza criada" porque era necessário que um homem obedecesse à lei dada ao homem, a mesma natureza que pecou precisava morrer, e Deus sabia que o "mesmo mundo que foi o palco da Queda e da ruína do homem deveria ser o palco de sua redenção".[32]

No entanto, não foi só a estrita necessidade que produziu a encarnação; foi também o desejo amoroso do Verbo eterno. Cristo sempre amou a natureza humana e sua forma. Ele ansiava por "assumir a natureza humana e um corpo humano". É por isso que, de tempos em tempos, antes da verdadeira encarnação, ele "muitas vezes apareceu em forma humana no Antigo Testamento". Essas encarnações pré-encarnação eram imagens e "garantias de sua futura encarnação".[33]

Então o Verbo se fez carne, e que carne era! Edwards maravilhava-se com o fato de que "dificilmente haverá algo que seja excelente, belo, agradável ou proveitoso senão o que é usado nas Escrituras como um emblema de Cristo". Ele é chamado de leão, cordeiro, pão da vida e água da vida, a videira verdadeira, rosa e lírio, a brilhante estrela da manhã, o sol da justiça e a luz do mundo.[34]

Mas como o Verbo se fez carne? Desde o início, Edwards havia determinado que a única maneira de Deus estar em uma criatura era pelo Espírito Santo atuando como agente de ligação com o propósito de união, como na união de Cristo com os crentes. Edwards, então, aplicou essa dinâmica à encarnação. Para Edwards, quando a tradição diz que o Logos "assumiu" a carne humana, isso significa que o Espírito criou a natureza humana de Cristo ex nihilo no momento da concepção no ventre de Maria, e simultaneamente uniu essa natureza humana ao Logos. A natureza humana incluía a alma humana de Cristo, que originariamente era finita, e o Espírito estava agindo em seu papel costumeiro de "princípio de união". O resultado foi a "santificação" da natureza humana de Cristo em virtude

de ser unida ao Espírito de santidade. A alma finita de Cristo tornou-se "infinitamente santa" porque estava unida à infinitamente santa segunda pessoa da Trindade. O conhecido sermão de Edwards sobre "a excelência de Cristo" é um retrato comovente da miríade de paradoxos que resultam quando o infinitamente santo é unido à mera humanidade: na mesma pessoa dotada de infinita "alteza" e glória estão humildade e submissão infinitas.[35]

A união hipostática

Edwards explicou o funcionamento interno dessa união hipostática (do grego hupostasis, traduzido por "realidade" ou "pessoa") ao afirmar que o Logos fala e age usando a natureza humana de Cristo, tanto o corpo quanto a alma, como um "órgão". O Espírito Santo é o "meio de transmissão" da vontade e do entendimento do Logos à vontade e ao entendimento humanos de Cristo. Outra forma que Edwards usou para explicar foi dizer que o Espírito Santo transmitiu o poder, o conhecimento, a vontade e os atos da natureza divina do Filho às faculdades da alma humana de Cristo. Uma vez que a consciência humana de Cristo recebeu a consciência do Logos, havia entre eles o que "chamamos de identidade de consciência". Por causa dessa identidade, não há duas pessoas, mas apenas uma pessoa indivisa. Assim, quando "a pessoa divina" entregou sua vida, "houve nisso o ato de Cristo tanto como Deus quanto como homem".[36]

Mais de um estudioso observou que essa forma de pensar sobre a união hipostática assemelha-se a como Edwards entendia a união de Cristo com sua igreja e a união intratrinitária — assuntos sobre os quais Edwards escreveu muito mais. Vimos que, para Edwards, o Espírito é o elemento de união como o amor entre o Pai e o Filho (cap. 13), e veremos que a "harmonia interna, espiritual, entre Cristo e a alma" é uma união mantida pelo Espírito Santo (caps. 17 e 23). Na verdade, para Edwards, não é só a natureza de Cristo, mas essa harmonia espiritual entre Cristo e sua igreja que define "a natureza e o caráter do cristianismo". O propósito de todas as doutrinas, até mesmo a doutrina da união hipostática, é "promover essa doce harmonia entre a alma e Jesus Cristo".[37]

Apesar de estar subordinada a outras doutrinas, a união hipostática era um "maravilhoso mistério". Em uma única pessoa divina, estão duas naturezas,

gloriosamente luminosas e majestosas, mas distintas. A natureza humana — não a divina — sofreu e morreu. No entanto, embora distintas, as duas naturezas estavam em comunhão. Essa é a doutrina da "comunicação de propriedades" (communicatio idiomatum) que, como observou Robert Jenson, foi reconhecida pela tradição teológica dominante, porém mantida à distância. A teologia ocidental (incluindo a maior parte da tradição reformada) geralmente restringiu seu sentido à noção de que propriedades de ambas as naturezas podem ser atribuídas à pessoa de Cristo, enquanto os luteranos disseram que a natureza humana de Cristo assume os predicados da natureza divina. Edwards ousou pisar onde até os anjos temiam pôr os pés, proclamando que a mesma pessoa que fez o mundo e enche o céu e a terra é "uma criança envolta em panos [...] sugando o peito de uma mulher", ao mesmo tempo "um verme do pó e [...] o Rei da Glória". Nos sermões e cadernos de Edwards, há muitas insinuações de que a humanidade desse Rei era igual à nossa. Ele consegue ter piedade de nós porque passou pelas mesmas "dificuldades", habitou em um corpo frágil como o nosso e assumiu "seu estado de fraqueza e ruína". Ele estava sujeito a fome, sede, cansaço, dor e morte, como quaisquer outros seres humanos. Assim como os crentes progridem em santidade, Cristo progrediu na santidade de sua natureza. Seus sofrimentos "expurgaram-no da culpa atribuída", e ele foi "aperfeiçoado pelos sofrimentos". Quando os pensamentos do Logos eram comunicados à sua alma humana pelo Espírito Santo, o homem Cristo Jesus podia compreender esses pensamentos apenas por meio de ideias finitas; ele estava consciente deles apenas "à maneira de uma criatura", de modo que não conseguia se lembrar de todos os detalhes de suas conversas pré-encarnadas com o Pai "como estavam na mente infinita".[38]

Mas há outras hipóteses nos escritos de Edwards de que a natureza divina ofuscou a tal ponto a natureza humana, que a humanidade de Cristo era diferente da nossa. Edwards disse a seus paroquianos que a sarça ardente de Moisés nunca foi consumida como uma demonstração de que a natureza humana de Cristo nunca poderia perecer, por causa da divindade nela. Ele pregou que Cristo, por causa de sua natureza sem pecado, nunca precisou reprimir desejos lascivos ou praticar a mortificação. Os leitores poderiam se perguntar por que a impecabilidade de Cristo, que Edwards presumiu, exigiria que ele nunca tivesse impulsos iníquos. Ele não teria que negar desejos lascivos? Se não tinha, então parece que ele não herdou uma natureza humana moralmente caída, como Calvino, Owen e Barth presumiram que ele tivesse herdado. Calvino acreditava que a natureza pecaminosa foi purificada pelo Espírito Santo antes ou durante a concepção, ao passo que Owen e Barth argumentaram que o Espírito foi

gradualmente purificando a natureza humana caída de Cristo, ao longo do tempo. Edwards parece ter aceitado apenas o que W. Ross Hastings chama de uma natureza metafisicamente caída, não uma natureza moralmente caída. Isto é, Cristo herdou uma natureza humana que estava sujeita à decadência física, mas era "moralmente impecável". Pois ele escreveu que, no nascimento, o Espírito Santo protegeu o menino Jesus da "poluição" de sua mãe; por causa de sua natureza divina, Cristo "não era suscetível a cair e cometer pecado"; e "a alma humana de Jesus Cristo [era] necessariamente santa".[39] Será, então, que Cristo sofreu as mesmas tentações que nós sofremos, se não lutava com uma natureza moralmente caída?

Edwards teria rejeitado a forte teologia kenótica dos séculos 19 e 20, segundo a qual Cristo renunciou à maioria ou a todas as suas prerrogativas divinas. Edwards acreditava que Cristo reteve seu conhecimento divino (ainda que "à maneira de uma criatura") e onipotência, mas optou por não os exercer: "Quando o apóstolo afirma que Cristo se esvaziou, como em Filipenses 2.7, ele quer dizer que Cristo apareceu no mundo sem sua antiga glória e alegria". Na cruz, Cristo não teve a "plena fruição de seu Pai", pois "Deus escondeu seu rosto e retirou os sinais confortadores e alegres de sua presença, o que o levou a clamar: 'Meu Deus, [Meu Deus, por que me abandonaste?']". No entanto, durante toda essa provação indescritível, Cristo manteve sua felicidade divina.[40]

Há diversos perigos nessa abordagem. Hastings adverte sobre o risco de confundir as pessoas do Espírito e do Filho, desconectar o homem-Deus da humanidade caída e levar Jesus Cristo a parecer distante e não totalmente humano.[41] Essa concepção poderia levar o Filho encarnado a se parecer mais com Deus agindo em um homem do que como um homem. Há também um possível impacto das concepções cristológicas de Edwards em sua soteriologia. Pois, como Gregório de Nazianzo declarou, em uma frase muito conhecida: o que não é assumido não é redimido. Se Cristo não assumiu nossa natureza moralmente caída, então ela não é redimida.

No entanto, o fato de Edwards privilegiar a natureza divina deve ser visto à luz de suas batalhas apologéticas contra arianos e unitarianos, que negaram a divindade de Cristo. Além disso, sua convicção de que o homem Cristo Jesus precisava de sua natureza divina para ser santo era um apelo para que os arminianos — confiando no poder de suas próprias vontades autodeterminantes — percebessem que, sem a união com a Divindade, falhariam em seus esforços éticos. A cristologia de Edwards era semelhante à de João Damasceno, que

apresentou a pericorese como a natureza divina de Cristo penetrando sua natureza humana, mas não o inverso.[42] Tanto Damasceno quanto Edwards perceberam que “a verdade universal é constituída e encontrada precisamente como algo particular” — não a união do Filho de Deus com alguma “natureza” humana abstrata, mas com a humanidade singular criada para a pessoa única de Jesus Cristo. Embora haja dificuldades na resposta de Edwards à questão de como duas naturezas poderiam ser unidas em uma pessoa, é bom considerar que “uma resposta totalmente satisfatória nunca foi dada”.[43]

Expansão ôntica

Um último tema na cristologia de Edwards deve ser mencionado: a expansão ôntica.[44] Ou, como escreveu Bush: “Tudo o que começa em Cristo, e o que é verdade em relação a Cristo, logo cresce”.[45] Isso se aplica à sua própria humanidade durante a encarnação, à união progressiva dos santos com a Trindade e a seu próprio corpo místico. Em seu tratado sobre o fim da Criação, Edwards escreveu que Cristo é completado e expandido pelo crescimento gradual da igreja.

Deus vê a comunicação de si mesmo e a emanação da glória e do bem infinitos que estão nele como parte de sua própria plenitude e completude, como se ele não estivesse em seu estado mais completo e glorioso sem isso. Assim, a igreja de Cristo (para quem são e em quem estão as emanações da glória de Deus e as comunicações de sua plenitude) é chamada de “a plenitude de Cristo”: como se ele não estivesse em seu estado completo sem ela; como Adão estava em um estado incompleto sem Eva.[46]

Edwards explicou que o Deus trinitário é, em certo sentido, eternamente completo e perfeito, totalmente real e autossuficiente. Porém, ao mesmo tempo, Deus ad extra (a ação de Deus, por meio do Filho e do Espírito, na Criação e na história) é a repetição externa de seu próprio ser, e, portanto, uma espécie de

autoexpansão ôntica, assim como os feixes de luz do Sol são um “aumento, repetição ou multiplicação” de sua glória; Deus, “por assim dizer, se expande de uma forma mais excelente e divina [...], fluindo e expressando-se em [suas criaturas], e fazendo-as participar dele, e regozijando-se em ser expresso nelas e comunicado a elas”.[47]

Isso significa que a obra de Cristo na redenção é a extensão temporal da realidade de Deus — uma repetição no tempo da realidade interna de Deus. O que acontece na história da redenção não acrescenta ao ser de Deus ad intra, mas constitui a extensão exterior da plenitude interior de Deus.[48] O ser de Deus não é autoidentidade atemporal, como em algumas versões platônicas da divindade cristã, mas a infinita soma e compreensão do ser e da beleza, que se revela no curso da história redentora. A encarnação foi algo novo — a glória de Deus mostrada por meio da encarnação — e o próprio Cristo foi expandido pelo crescimento da igreja através do tempo. É por isso que as Escrituras chamam a igreja de plenitude de Cristo (Ef 1.23), “como se Cristo não fosse completo sem a Igreja”.[49]

Embora Edwards conservasse certos temas reformados, como o conhecimento humano limitado de Cristo durante sua vida terrena, ele nunca se sentiu constrangido por sua herança. Ao contrário de predecessores calvinistas que enfatizaram a distinção das duas naturezas em Cristo de uma forma semelhante à da antiga cristologia antioquena, Edwards ressaltou mais a natureza divina do que a natureza humana, de um modo mais semelhante ao dos alexandrinos. Seu ensinamento de que o Espírito, e não o Filho, é o agente da união hipostática foi um sinal de que Edwards era independente — dificilmente alguém que seguia rigidamente seus antepassados reformados.[50]

---

[1]Veja McDermott, Jonathan Edwards confronts the gods (New York: Oxford University Press, 2000), p. 17-51.

[2]WJE 23:166 (grifos do autor da citação).

[3]Descrições da cristologia de Edwards podem ser encontradas in: Robert W. Caldwell, Communion in the Spirit: the Holy Spirit as the bond of union in the theology of Jonathan Edwards (Eugene: Wipf and Stock, 2006), p. 74-100; Robert Jenson, “Christology”, in: Sang Hyun Lee, org., The Princeton companion to Jonathan Edwards (Princeton: Princeton University Press, 2005),

p. 72-86; e Michael D. Bush, “Jonathan Edwards’s Christology”, manuscrito não publicado.

[4]WJE 24:483; WJE 10:535; WJE 18:70; Bush, “Edwards’s Christology”, p. 65.

[5]WJE 9:119; WJE 24:291; WJE 20:435-6. A aliança da redenção era um tema familiar na teologia puritana. Foi desenvolvido pelos teólogos (respectivamente, alemão e holandês) Kaspar Olevianus (1536-1587) e Johannes Cocceius (1603-1669) e tornou-se a base para a obra da redenção detalhada por van Mastricht, o teólogo favorito de Edwards. Van Mastricht, Theoretico-practica theologia II.24; V.1.vii; Adriaan C. Neele, Petrus van Mastricht (1630-1706) (Leiden: Brill, 2009), p. 262.

[6]WJE 23:178-9; Stephen R. Holmes, God of grace and God of glory: an account of the theology of Jonathan Edwards (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), p. 133.

[7]Richard A. Muller, Post-Reformation reformed dogmatics, 4 vols. (Grand Rapids: Baker Academic, 1987-2003), 4:289, 314, 321-2.

[8]WJE 24:1100-1; WJE 24:126.

[9]WJE 13:279. Edwards chamou essas emanações e sombras de “tipos”, que não apenas apontam, mas também contêm a presença de Jesus Cristo. Veja Images of divine things and types, in: WJE 11, e cap. 8 neste livro.

[10]WJE 9:308-9; WJE 18:496; WJE 9:309; WJE 18:496: WJE 9:309.

[11]WJE 13:198-9.

[12]WJE 13:217. Bush acrescenta: “Todo pastor sabe que algumas batalhas não vale a pena lutar, e Edwards não foi exceção”. Bush, “Edwards’s Christology”, p. 85, nota.

[13]David A. Weir, The origins of the federal theology in sixteenth-century Reformation thought (New York: Oxford University Press, 1990).

[14]WJE 9:130, 131, 239, 260, 195-7. Talvez por isso Edwards tenha chamado Cristo de “o anjo da aliança”; WJE 23:621.

[15]WJE 10:523; WJE 9:139; WJE 14:456-7; WJE 9:238, 164, 171, 175; WJE

24:336, 336, 367.

[16]WJE 24:315-6; WJE 14:457; WJE 10:595, 536; WJE 20:231-4.

[17]WJE 10:525, 601; WJE 13:281; WJE 14:452; WJE 18:436, 407; WJE 23:132, 134-5; WJE 10:598.

[18]WJE 14:452; Calvin, Institutes 2.17.4 [publicado em português por Cultura Cristão sob o título As institutas, 4vols. e por Unesp sob o título A instituição da religião cristã].

[19]WJE 18.440, 442, 444, 445.

[20]WJE 10:601; WJE 14:451.

[21]WJE 13:173; WJE 19:514; WJE 10:525; WJE 9:304-5; John Gerstner, The rational Biblical theology of Jonathan Edwards, 3 vols. (Powhatan: Berea and Ligonier, 1992), 2:414, 431. Edwards concordava que, de modo geral, a obediência ativa de Cristo antes da Paixão foi efetiva e meritória para ganhar o céu para os santos e que seu sofrimento passivo durante a Paixão foi principalmente uma punição do pecado. No entanto, também acreditava que "todos os sofrimentos de Cristo, desde o início de sua encarnação, foram de natureza propiciatória, pois todo ato de obediência desde sua encarnação era meritório [...] [e sua] entrega à morte [...] foi tanto seu principal ato de obediência quanto o ato primordial pelo qual ele mereceu o céu". WJE 19:514. Sobre a teologia da expiação dos sucessores de Edwards, veja o cap. 37.

[22]WJE 18:488; WJE 10:539; WJE 18:495; WJE 13:454.

[23]Holmes, God of grace, p. 143, 148, 147.

[24]WJE 13:390, 332.

[25]WJE 19:585, 588-9; WJE 13:371; WJE 18:408; WJE 19:511. Edwards detalha os sofrimentos de Jesus mais vividamente em seu sermão de 1736 sobre Isaías 53.3b, WJEO 51.

[26]Os socinianos (cap. 3) também tinham atacado a noção ortodoxa de transferência de culpa e de mérito, mas o principal contato de Edwards com essas críticas veio dos escritos deístas. Ele arrolou alguns deles em uma anotação

das Miscellanies [Miscelâneas] dedicada a Thomas Chubb (1679-1746), um dos dois deístas (Matthew Tindal [1657-1733] foi o outro) a quem Edwards se referiu pelo nome. Para mais informações sobre deísmo, veja McDermott, Jonathan Edwards confronts the gods, p. 17-51.

[27]WJE 10:523-4.

[28]WJE 23:146-7 (grifo do autor).

[29]WJE 23:487, 488, 714, 715-6.

[30]WJE 18:152-3.

[31]WJE 9:130; WJE 20:254-74; sermão sobre Salmos 110.4, WJEO 62; sermão sobre Lucas 22.31, WJEO 47; sermão sobre 1Coríntios 15.25-26, WJEO 53; sermão sobre João 10.37a, WJEO 55.

[32]WJE 9:296-7.

[33]WJE 24:924; WJE 13:329. Ao mesmo tempo, Edwards contestou a tese de Isaac Watts de que a alma humana de Cristo era eterna. Edwards sustentou que sua alma só foi criada no momento da concepção no ventre de Maria. WJE 23:89-92; veja Caldwell, Communion in the Spirit, p. 80-3.

[34]WJE 10:535.

[35]WJE 13:528; WJE 18:334; WJE 14:449; WJE 19:565-4. Sobre o Espírito como o vínculo na união hipostática, veja Caldwell, Communion in the Spirit, p. 80-3.

[36]WJE 18:364, 412, 364; WJE 19:497.

[37]WJE 13:528; WJE 19:447.

[38]WJEO 54, sermão sobre Salmos 24.7-10, 9; WJE 23:153; Jenson, “Christology”, p. 78; WJE 10:599; WJE 19:443; WJE 20:333. Por causa dessa ênfase no conhecimento finito de Jesus, Edwards parece ter mantido o princípio reformado de finitum non capax infiniti e o extra calvinisticum. Veja Caldwell, Communion in the Spirit, p. 93-6.

[39]WJE 19:500; WJE 9:320; W. Ross Hastings, “‘Honouring the Spirit’: analysis

and evaluation of Jonathan Edwards's pneumatological doctrine of the incarnation", International Journal of Systematic Theology 7 (2005): 297; WJE 18:414; WH 2:949; WJE 1:281.

[40]WJE 13:340; WJE 18:57; WJE 15:186; WJEO 51, sermão sobre Apocalipse 14.14,6; WJE 19:500 (grifo do autor).

[41]Hastings, "Honouring the Spirit", p. 293, 295, 297.

[42]É por isso que alguns estudiosos têm falado do "sabor alexandrino" que percorre a cristologia de Edwards: Jenson, America's theologian, p. 115; Caldwell, Communion in the Spirit, p. 97.

[43]João Damasceno, On the orthodox faith, 3.4,7 [publicado em português por Instituto Santo Atanásio sob o título A fé ortodoxa]; Jenson, p. 83, 73.

[44]Uso essa palavra, em lugar de "ontológico", para denotar uma expansão nas relações de Deus com outros seres, em vez de qualquer mudança na essência de Deus.

[45]Bush, "Jonathan Edwards's Christology", p. 197.

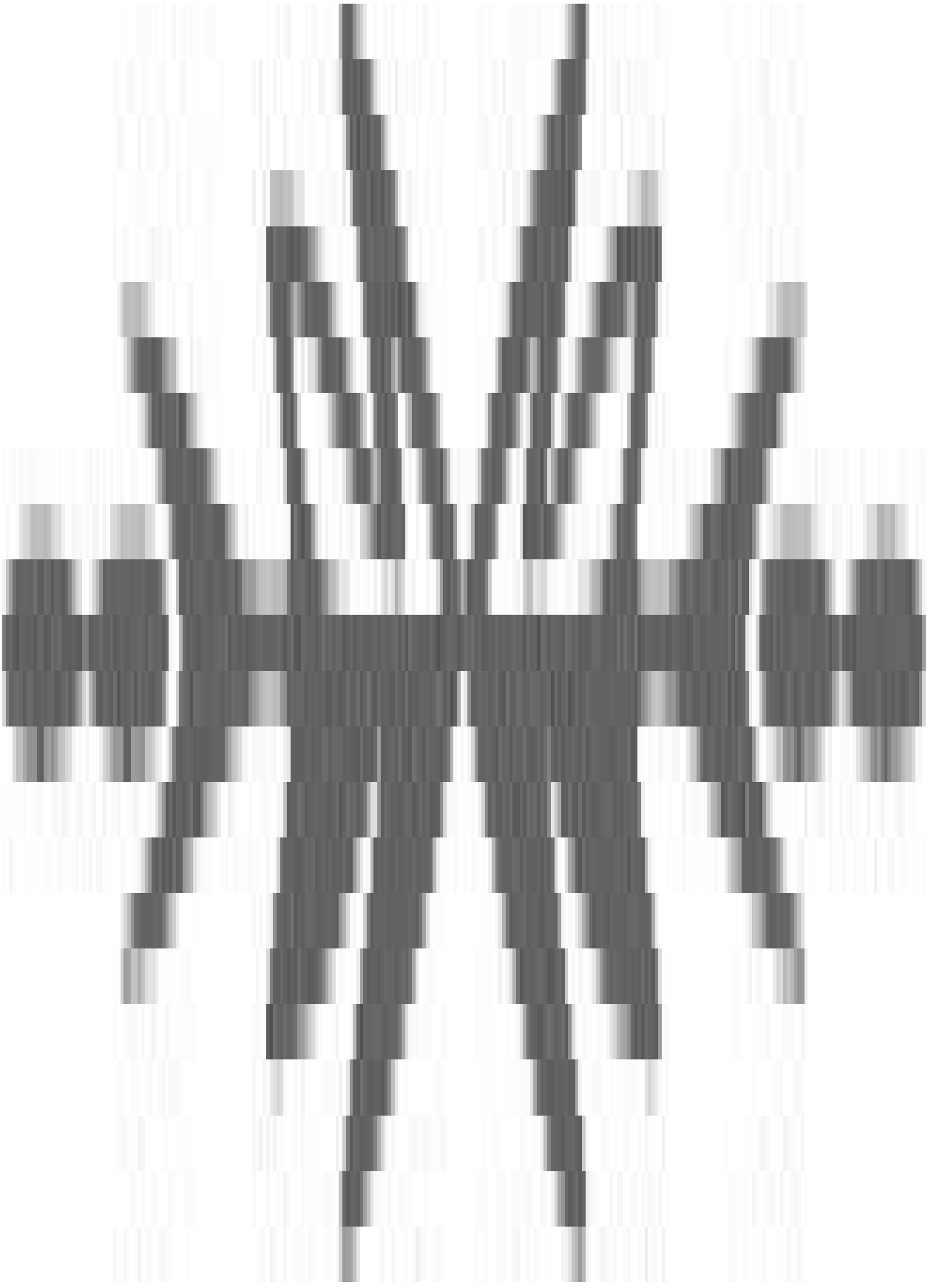
[46]WJE 8:439.

[47]WJE 8:433, 461-2.

[48]Sang Hyun Lee, The philosophical theology of Jonathan Edwards (Princeton: Princeton University Press, 1988), p. 170-242.

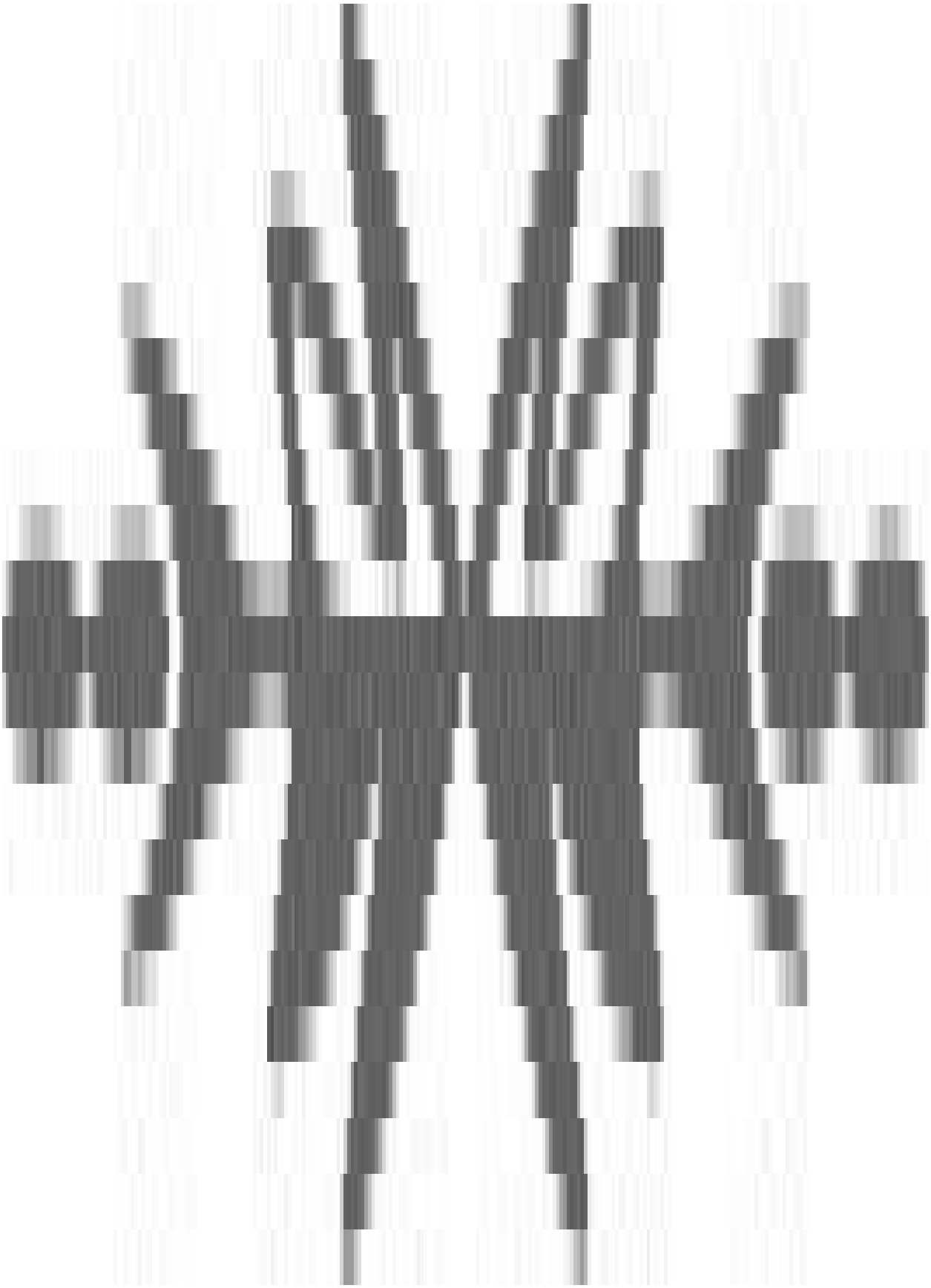
[49]WJE 13:272.

[50]Caldwell, Communion in the Spirit, p. 96, 83-7. Caldwell observa que Edwards também divergiu do pensamento reformado tradicional ao enfatizar as semelhanças entre a união hipostática e todas as outras, como a união entre Cristo e sua igreja (p. 86-7).



17

O Espírito Santo



É um truísmo afirmar que o Espírito Santo é o membro negligenciado ou desconhecido da Trindade. O Pai e o Filho geralmente recebem muito mais atenção do que o Espírito. [1] No entanto, o Espírito recebeu ênfase em tempos de ressurgimento religioso — entre montanistas (século 2), "franciscanos espirituais" (séculos 13 e 14), protestantes radicais (século 16), movimentos devocionais modernos (carmelitas, jansenistas, quietistas, puritanos e pietistas; século 17) e pentecostal-carismáticos (século 20). [2] Geoffrey Nuttall descreveu o século anterior a Edwards como "o grande século da investigação sobre o Espírito". [3] William Clagett, um anglicano, contestou John Owen, um independente, em relação ao tema do Espírito Santo. A Pneumatologia de Owen (1674) antecipou o ensino de Edwards ao insistir na operação imediata do Espírito na regeneração, no papel do Espírito em conceder discernimento espiritual e na ideia de que o Espírito utiliza as faculdades naturais. Clagett não aceitava a noção de que a mente humana precisa ser espiritualmente renovada para entender verdades divinas. Desse modo, ele prenunciou os antirreavivalistas da época de Edwards.

Contra esse fundo, Edwards desenvolveu uma compreensão do Espírito Santo que era uma expressão de sua experiência pessoal, uma resposta aos avivamentos religiosos de sua época e uma contribuição original para a reflexão teológica cristã.[4] Muitos dos contemporâneos de Edwards defendiam a divindade e a personalidade do Espírito, mas basicamente se limitavam a isso. Ainda assim, Edwards escreveu frequentemente sobre o ofício e a função do Espírito, como em sua Personal narrative [Narrativa pessoal]: "Muitas vezes, tive uma sensação da glória da terceira pessoa na Trindade, em seu ofício de santificador; comunicando luz divina e vida à alma por meio de suas operações sagradas. Deus, nas comunicações de seu Espírito Santo, apareceu como uma fonte infinita de glória e de doçura divinas; sendo pleno e suficiente para preencher e satisfazer a alma".[5] O Espírito capaz de "preencher e satisfazer a alma" era um elemento intrínseco à experiência de Edwards.

Edwards acreditava que a teologia protestante não tinha dado ao Espírito o tratamento merecido. A ênfase em Cristo e em sua obra de expiação inadvertidamente tornou o Espírito secundário, pois, "se não supusermos mais do que se costumava supor sobre o Espírito Santo, o envolvimento do Espírito Santo na obra da redenção não será igual ao do Pai e do Filho, nem lhe caberá uma parte igual da glória dessa obra". O protestantismo tradicional enfatizou "o

pagamento de um preço infinito pela oferta de si mesmo em sacrifício". O Espírito não era nem aquele que se sacrificava (isto é, Cristo) nem aquele que recebeu esse sacrifício (isto é, o Pai). Assim, o Espírito tornou-se, por assim dizer, um espectador da grande transação de redenção, e deveria "meramente aplicar a nós" a bênção adquirida pela morte de Cristo. Sendo assim, a função do Espírito era "apenas algo pequeno", em comparação com o que Cristo havia feito. Em resposta, Edwards propôs uma maneira diferente de interpretar a expiação, segundo a qual "Deus é a porção e a herança adquirida de seu povo" e "todo o nosso bem está [...] no Espírito Santo, pois ele mesmo é todo o nosso bem", visto que o Espírito Santo é o amor de Deus derramado no coração dos santos, unindo-os ao Pai e ao Filho. Na expiação de Cristo, o Espírito Santo é o "elemento adquirido" e, no que diz respeito a valor, "o preço e o elemento adquirido por esse preço são iguais [...] e, portanto, é a mesma glória, e uma glória igual".[6] A ideia de Edwards sobre uma troca espiritual na expiação tornou a presença e a obra do Espírito Santo no crente igual em valor à morte de Jesus Cristo. Dessa forma, ele afirmou enfaticamente a preciosidade da dádiva do Espírito Santo.

O Espírito, o Pai e o Filho

A década de 1690 testemunhou o início da "Controvérsia Trinitariana". Durante a mesma década, começou o debate deísta, e esses dois desenvolvimentos refletiram uma ênfase maior na "racionalidade" na teologia de língua inglesa. O teólogo anglicano Samuel Clarke atiçou a controvérsia com The Scripture doctrine of the Trinity [A doutrina do Espírito Santo nas Escrituras] (1712) — uma obra que rejeitou a afirmação do Credo Atanasiano de que há três pessoas coiguais e coeternas na Divindade e tratou a doutrina da Trindade como não essencial. Embora o debate tivesse esfriado na década de 1720, Cotton Mather, em 1724, manifestou preocupação com o fato de que "tantos de nossos irmãos declarem abertamente que [...] não podem receber nenhum CRISTO, senão um que seja infinitamente inferior e posterior ao Pai Eterno".[7] Até mesmo Isaac Watts, respeitado ministro evangélico, autor de hinos e apoiador britânico de Edwards, caiu sob a suspeita de não ser totalmente ortodoxo em sua concepção de Cristo.

Edwards leu várias obras que foram fruto da Controvérsia Trinitariana, e o estímulo que recebeu talvez o tenha levado a iniciar a escrita de Discourse on the Trinity [Discurso sobre a Trindade], por volta de 1730. Embora esse discurso, à primeira vista, fosse "uma explicação agostiniana da relação entre as pessoas da Trindade", também apresentava um relato das relações externas de Deus com os homens, por meio do Espírito. Para Edwards, nas palavras de Ken Minkema, "o Espírito Santo era nada menos do que a personificação do amor de Deus, e era o próprio Espírito Santo que entrava na alma do crente e se tornava o novo 'princípio'".[8] No âmbito da Trindade, o Espírito Santo era o amor mútuo do Pai e do Filho, como Edwards escreveu: "Assim, o Espírito Santo procede e é exalado, de uma maneira inefável e inconcebível, tanto do Pai quanto do Filho, pela essência divina sendo totalmente derramada e fluindo naquele amor e prazer infinitamente intenso, santo e puro que contínua e imutavelmente emana do Pai e do Filho, primeiramente de um para o outro e de modo secundário para a criatura".[9] No que diz respeito à obra do Espírito fora da Santíssima Trindade, o Espírito era a fonte de todo bem: "O Espírito Santo é a soma de todo o bem. É a plenitude de Deus. A santidade e a felicidade da Divindade consiste nele, e na comunhão ou compartilhamento dele está toda a verdadeira beleza e felicidade da criatura".[10]

Robert Caldwell argumentou que o Espírito Santo, no pensamento de Edwards, servia não somente como o vínculo na Divindade, mas também como o modelo e meio de todas as uniões sagradas. Edwards explicitou esse princípio: "Mas o Espírito que procede do Pai e do Filho é o vínculo dessa união, como é de toda união santa entre o Pai e o Filho, entre Deus e as criaturas, assim como entre as próprias criaturas. Tudo isso parece estar implícito na oração de Cristo em [...] João 17.21. Portanto, esse Espírito de amor é o 'vínculo da perfeição' (Cl 3.14) em toda a sociedade ou família abençoada no céu e na terra".[11] Caldwell relacionou a obra intertrinitária do Espírito a três outras formas de união, envolvendo tanto pessoas criadas quanto divinas: a união das naturezas divina e humana de Cristo, a união mística dos crentes com Cristo e a união decorrente da comunhão entre os crentes.[12]A obra do Espírito é permitir a comunhão ou a participação na salvação: "Embora Jesus Cristo, por meio de sua justiça e de seus sofrimentos, prepare o caminho para a salvação do homem, a obra imediata do Espírito Santo é tornar os homens efetivamente participantes dessa salvação; é ele quem dá a pincelada final".[13]

O Espírito da graça

Edwards igualou a graça de Deus à presença direta e imediata do Espírito Santo no crente: “Toda a justiça, virtude e santidade do evangelho é chamada de graça, não apenas porque é uma dádiva inteiramente gratuita de Deus, mas porque é o Espírito Santo no homem que, como já dissemos, é graça ou amor. [...] Essa graça é o Espírito Santo; porque está escrito que recebemos da plenitude de Cristo e graça por sua graça [Jo 1.16]”.[14] O Espírito de Deus, habitando na humanidade, age segundo sua “natureza própria”: “Para que a verdadeira graça salvadora não seja senão o próprio amor de Deus — isto é, Deus, em uma das Pessoas da Trindade, unindo-se à alma de uma criatura, como um princípio vital, nela habitando e atuando por meio das faculdades da alma humana, em sua natureza própria, à maneira de um princípio da natureza”.[15] Tão íntima era a união entre o Espírito Santo e a criatura, que o Espírito se tornou, por assim dizer, uma “qualidade” dos seres humanos: “As Escrituras parecem dizer que o Espírito de Deus torna-se uma qualidade das pessoas em quem habita, de modo que elas são chamadas de pessoas espirituais, do mesmo modo que, quando dizemos ‘um homem virtuoso’, falamos da virtude como uma qualidade desse homem”.[16]

O Espírito não estava apenas presente com os seres humanos e para eles, mas funcionava como um “princípio vital” neles. No entanto, o Espírito Santo agia de acordo com as faculdades naturais, não em oposição a elas. Com o recebimento do Espírito, segundo Edwards, “um novo fundamento [é] estabelecido na natureza da alma, para um novo tipo de exercício” das “faculdades comuns” dos santos.[17] O sermão “A divine and supernatural light” [Uma luz divina e sobrenatural] afirma que a operação do Espírito não tornou as faculdades naturais passivas, mas ativas: “O propósito não é que as faculdades naturais não sejam utilizadas. As faculdades naturais são o sujeito desta luz: e são o sujeito de tal maneira que não são meramente passivas, mas ativas nela; os atos e exercícios do entendimento humano estão envolvidos e são usados nela. Deus, ao deixar essa luz entrar na alma, trata com o homem de acordo com a sua natureza, ou como uma criatura racional, e faz uso de suas faculdades humanas”.[18]

Sang Lee observa que a teologia da graça e do Espírito de Edwards pode ser compreendida em comparação com o antecedente da teologia medieval. Pedro

Lombardo, em 1100, identificou a graça de Deus no amor ou na caridade como a presença direta e não mediada do Espírito Santo. No entanto, teólogos posteriores que seguiram Lombardo quiseram enfatizar a transformação do "eu" por meio da operação divina, bem como a presença imediata de Deus. Isso resultou em uma distinção escolástica entre "graça incriada" (i.e., a presença direta de Deus) e "graça criada" (disposições virtuosas em consequência da presença de Deus).[19] O que se tornou controverso, segundo Lee, foi que, "para Tomás de Aquino, 'graça criada' parecia ser uma espécie de princípio semi-independente ou intermediário que poderia ser separado da 'graça incriada'". Para Tomás de Aquino, as virtudes eram princípios intermediários por meio dos quais a graça produzia ações humanas. O problema de Tomás de Aquino em relação à ideia de Lombardo era que a natureza automovível da vontade humana poderia ser comprometida ou anulada, se as ações da graça de Deus no "eu" fossem diretas ou imediatas. Assim, "Tomás rejeitou a concepção lombardiana de graça como atividade direta do Espírito Santo, embora, para ele, a presença da 'graça criada' não negasse a atividade contínua do Espírito Santo pelos regenerados". Os reformadores protestantes viam a "graça criada" em Tomás de Aquino e outros como uma ameaça à soberania e à natureza imerecida da graça. Em reação contra Lutero, o Concílio de Trento foi mais longe que a escolástica anterior ao retratar a "graça criada" como uma qualidade "inerente" ao regenerado.[20]

E quanto a Edwards? Sua concepção do Espírito seguia as linhas de Tomás de Aquino ou de Lombardo? Às vezes, Edwards falava de uma disposição infundida de maneira análoga ao hábito intermediário de Tomás de Aquino.[21] Uma das primeiras Miscellanies [Miscelâneas] referia-se à "disposição para crer" de uma forma que soava tomista.[22] Em A caridade e seus frutos, Edwards afirmou que "essa bênção da graça salvadora de Deus é uma qualidade inerente à natureza de seu sujeito".[23] No entanto, Lee argumenta que o número de referências à graça como uma qualidade inerente à pessoa regenerada é menor que o das passagens que identificam diretamente a graça salvadora com o Espírito Santo. Ele escreveu que "não há outro princípio de graça na alma senão o próprio Espírito Santo habitando na alma e agindo ali como um princípio vital".[24] Essa afirmação parece deixar de lado a noção de "graça criada" ou algo semelhante. Lee conclui que a concepção de Edwards "não era simplesmente a de Lombardo nem a de Tomás de Aquino, mas sim uma síntese peculiar das duas — especificamente, da ideia de graça de Lombardo como o próprio Espírito Santo e da ênfase tomista na graça como algo que atua nas faculdades naturais do ser humano regenerado e por meio delas".[25] O Espírito atuava nas faculdades

naturais e por meio delas, mas ainda assim os seres humanos dependiam da graça de Deus. Pois “se Deus tirasse seu Espírito da alma, todos os hábitos e atos de graça cessariam tão imediatamente quanto cessa a luz em uma sala quando uma vela é levada embora”.[26] Para ele, hábitos e atos graciosos eram um reflexo da presença graciosa de Deus por meio do poder do Espírito, a cada momento.

O Espírito de persuasão e de conversão

A teologia puritana do século 17 ensinava que o Espírito Santo preparava o pecador para a conversão, antes que ele aceitasse Jesus como seu Senhor e Salvador, que é o primeiro exercício da fé. Edwards concordava. No que diz respeito ao texto bíblico de João 16.8 — “Quando ele [isto é, o Espírito] vier, convencerá o mundo do pecado, da justiça e do juízo” —, Edwards falou da “obra tríplice do Espírito Santo”.[27] O Espírito tornou o mundo ciente da necessidade de receber a Cristo, da suficiência da justiça de Cristo e do poder de Cristo como juiz e libertador.[28] Assim como os puritanos que o antecederam, Edwards usou o termo “convencer” para se referir à obra realizada pelo Espírito ao persuadir as pessoas acerca da veracidade da mensagem do evangelho. O Espírito era responsável por isso — convencer os que confiam em sua própria justiça a, em vez disso, confiar em Cristo. Desprezar essa obra do Espírito era “roubar dele [do Espírito] toda a glória de convencer os homens da justiça”.[29] Mas como o Espírito “convence”? O Espírito operava por meio das Escrituras Sagradas e da razão humana. Nenhum dos dois fatores poderia ser ignorado. “O Espírito Santo convence por meio de argumentos; ele ilumina a razão e faz uso do evangelho. A Palavra é a espada na mão do Espírito [Ef 6.17].”[30] A razão e a palavra de Deus funcionavam em harmonia uma com a outra e com a ação do Espírito. Edwards ligou o Espírito ao seu ensino sobre a “luz divina”. Ele escreveu que “o Espírito Santo [...] deixa entrar aquela luz divina que descobre a verdade e a torna visível como verdade [...] por sua própria evidência intrínseca, que carrega consigo”.[31]

Para Edwards, a vontade, movida pela graça especial de Deus, voltava-se para Deus de modo livre, mas necessário. Contudo, havia operações comuns do Espírito gerando convicção de pecados, e as pessoas podiam resistir a esse estímulo, o que frequentemente acontecia. Essa resistência era altamente

ofensiva a Deus, como explicou Edwards: “Não há pecados tão afrontosos a Deus quanto os que são cometidos contra os convencimentos e os esforços internos de seu Espírito Santo”.[32] Ele acrescentou que havia “um pecado contra o Espírito Santo que é imperdoável”. Contudo, muitos outros pecados não eram imperdoáveis e, ainda assim, eram “mais hediondos e afrontosos a Deus do que outros pecados”. O pecado imperdoável — um conceito muito polêmico, baseado em Mateus 12.31-32 — era, na verdade, um caso limite de resistência à obra do Espírito. Quando a resistência a Deus atingia seu estágio mais provocativo e terminal, o resultado era a chamada “blasfêmia contra o Espírito Santo” ou “pecado imperdoável”.

Como, então, ocorria a volta do ser humano para Deus — isto é, a conversão? A pergunta leva a uma questão do tipo “quem nasceu primeiro: o ovo ou a galinha?”. Alguém pode perguntar: O ato de se voltar para Deus precede qualquer disposição para crer e se arrepender da pessoa que se converte? Ou, inversamente, o ato de se voltar para Deus segue uma disposição para crer e se arrepender que antecede quaisquer atos? Solomon Stoddard defendia a primeira opinião. A primeira aceitação de Cristo era um ato gracioso que não pressupunha disposição anterior alguma ao ato em si.[33] Desta forma, Stoddard colocou a categoria de ato acima da categoria de disposição — uma posição adotada no início de 1800 por alguns discípulos de Edwards (conhecidos como “exercisers” [exercitadores]; cap. 37). Ainda assim, Edwards adotou a segunda concepção, segundo a qual um ato justo ou santo só era concebível com base em uma disposição prévia justa ou santa. Para Edwards, a regeneração era um “novo nascimento” por meio do qual Deus concedia um “novo princípio de ação” aos seres humanos por meio da “habitação” do Espírito.[34] Ele explicou a mudança de disposição que ocorre na conversão da seguinte maneira: “A alteração inicial que é feita na conversão, aquela que é a primeira e a base de tudo, é a alteração do temperamento, da disposição e do espírito da mente”. Ou ainda, “o que acontece na conversão nada mais é do que a outorga do Espírito de Deus, que habita na alma e ali se torna um novo princípio de vida e ação”.[35]

A outorga do Espírito Santo por Deus na conversão é “imediata” nos dois sentidos da palavra — isto é, acontece sem mediação e acontece de modo instantâneo.[36] Essa concessão do Espírito não é limitada nem governada por lei fixa alguma que os seres humanos possam discernir. Sem nenhum princípio para explicar por que uma pessoa recebe essa dádiva e outra não, podemos apenas dizer que a concessão do Espírito ocorre de acordo com a vontade de Deus. Edwards ensinava que a regeneração pelo Espírito ocorria por “infusão física”

— um termo dos séculos 17 e 18 que era facilmente compreendido de forma equivocada, uma vez que, nesse contexto, “física” não se referia a realidades materiais tangíveis, mas sim à mudança de natureza (grego, physis) que ocorria pela ação do Espírito. A infusão física, portanto, era colocada em oposição à persuasão moral.[37] Isto é, a mudança não era uma mera persuasão da vontade. Em vez disso, a alteração do “eu” começava com uma mudança de natureza — isto é, infusão física — que efetuava uma alteração das disposições e, portanto, uma mudança na direção da vontade.

O contexto dessa análise sobre a definição da “infusão” da graça como “imediata”, “física” ou “eficaz” era a polêmica permanente entre calvinistas e arminianos. Uma concepção de conversão como “física” sugere — como observa Sang Lee — que “em outras palavras, a eficácia do ato da graça de Deus não está sujeita à aceitação ou rejeição de seres humanos”.[38] No entanto, seria errado dizer que Edwards simplesmente reafirmou as visões calvinistas. Os arminianos acusavam os calvinistas de deixar de lado a vontade humana e ignorar as faculdades naturais — ou seja, de transformar as pessoas em fantoches. Ainda assim, ao representar o Espírito como um “princípio vital” no pensamento, na afeição, na volição e na ação do ser humano, Edwards procurou mostrar que era concebível que Deus trabalhasse nos seres humanos, e por meio deles, sem anular suas faculdades ou tendências naturais.[39] Assim como Agostinho e Calvino, Edwards sustentava que, no momento da conversão, o que o Espírito vencia não era a natureza humana em si, mas sim a natureza desordenada ou corrompida que havia aprisionado os seres humanos no pecado. Ao vencer a inclinação pecaminosa, Deus capacitava cada pessoa a agir de acordo com seu próprio ser verdadeiro, e não negava nada que fosse próprio de cada pessoa. Contestar isso era como argumentar que pessoas que estão se afogando não devem ser resgatadas, mas sim permanecer em seu “estado natural” de afogamento.

De acordo com Edwards, tanto Deus quanto os seres humanos de modo geral eram ativos no processo de conversão e de salvação. “Nós não somos meramente passivos nisso, nem Deus faz uma parte e nós fazemos o restante; Deus faz tudo e nós fazemos tudo. Deus produz tudo e nós agimos em tudo.”[40] A posição de Edwards não era uma forma de sinergia ou cooperação, como normalmente se entendem esses termos. Os atos de fé, arrependimento ou obediência não eram atribuídos em parte a Deus e em parte a agentes humanos, mas totalmente a Deus ou totalmente ao ator humano — dependendo do ângulo a partir do qual se observavam esses atos.

O Espírito de vida e de santidade

Para Edwards, o epíteto “santo” era aplicado ao Espírito Santo como “peculiarmente pertencente a ele, o que não pode ser outra coisa senão que a santidade de Deus consiste nele”. Em sua tipologia bíblica, Edwards identificou o Espírito com as referências a “rios de águas vivas” (Jo 7.38) e ao “óleo de alegria” (Hb 1.9). A obra do Espírito na vida humana consistia em gerar uma obediência grata e filial a Deus: “Quanto mais eles têm essa convicção, menor sua tendência de obedecer com base em um princípio de escravidão”, pois, “se alguém serve a Deus somente por medo de sua ira, seu serviço não é um serviço do coração ou do espírito, mas apenas exterior. O medo nunca tornará um homem vigoroso e espiritual, embora possa influenciar suas ações externas; mas quem serve a Deus porque tem alta estima e supremo amor e gratidão por ele, serve a Deus de coração”.[41] Uma vez que Edwards foi estigmatizado algumas vezes por pregar sermões aterrorizantes, esse ponto merece destaque. Para ele, o medo era apenas um motivo menor e secundário para obedecer a Deus. Os que faziam a vontade de Deus apenas porque temiam as consequências de não obedecer não o serviam de coração. Deus queria que as pessoas o servissem de maneira sincera e irrestrita.

Em meio aos avivamentos de 1740, Edwards achou necessário esclarecer como o Espírito dirigia a vida dos santos. A obra mais geral do Espírito era guiar os crentes “inclinando-os a fazer a vontade de Deus”. A assistência do Espírito “não [consistia] em sugerir imediatamente palavras à compreensão, algo que pode ocorrer mesmo com um coração morto e frio, mas em aquecer o coração e enchê-lo com um grande senso das coisas a respeito das quais se deve falar e de santas afeições”. Assim como John Owen antes dele, Edwards entendia os fenômenos espirituais elevados, como o dom de profecia, como uma obra comum do Espírito, e não necessariamente uma obra especial ou graciosa. “Um homem pode ter dez mil dessas revelações e orientações do Espírito de Deus, e ainda assim não ter um pingo de graça em seu coração. Isso é simplesmente o dom de profecia, que imediatamente revela o que acontecerá ou deve acontecer no futuro; mas trata-se apenas de um dom comum.” Edwards desenvolveu essa tese detalhadamente no segundo sermão de A caridade e seus frutos.[42] A posição de Edwards pode parecer contraintuitiva, uma vez que parece haver muito mais

pessoas que experimentam uma conversão pela graça do que aquelas que manifestam dons extraordinários do espírito, como a profecia. No entanto, era possível uma pessoa exercer um dom carismático sem ter o Espírito habitando como um novo "princípio vital". Por isso, Edwards escreveu que os dons proféticos são "apenas escória e esterco, em comparação com a excelência da graciosa direção do Espírito de que os santos desfrutam".[43] Não que os extraordinários dons do Espírito Santo não tivessem valor para Edwards. O que acontece é que as chamadas operações ordinárias do Espírito entre os regenerados eram de uma natureza tão sublime, que obscureciam todos os dons espirituais que podiam ser experimentados tanto pelos regenerados quanto pelos não regenerados.

Edwards afirmou que os que já haviam recebido o Espírito precisavam pedir a Deus que os enchesse com o Espírito de uma forma ainda mais abundante. Quando entendessem o valor inestimável do Espírito, os crentes em Cristo seriam estimulados a pedir a Deus que o derramasse novamente. Pois "o Espírito Santo [...] é a maior bênção que se pode pedir". Por meio do Espírito vêm: "a santificação da nossa natureza, a nossa participação na natureza divina, o derramamento do amor de Deus em nosso coração, nossa união com o Filho de Deus, nossa filiação a Deus, a presença de Deus em nós, a luz de seu semblante e a comunhão e o companheirismo com ele, a paz e a alegria divinas, o desfrutar uma vida divina e o fato de termos, daquele ponto em diante, vida e glória eternas". Em um sermão de jejum pregado em novembro de 1740, intitulado "Praying for the Spirit" [Orando pelo Espírito], Edwards repreendeu sua igreja por estar preocupada com o bem-estar temporal, e não com sua condição espiritual. Cristãos clamavam em alta voz ao serem privados de todos os seus bens materiais, "mas, quando sua alma definha e desfalece por falta de bênçãos espirituais [...] quão pouco ouvimos de qualquer clamor a respeito de suas circunstâncias angustiantes". Pois "eles podem sofrer mês após mês, senão ano após ano, sem causar grande rebuliço". Anteriormente, pessoas haviam orado por chuva, e Edwards comentou que "muitas vezes houve respostas notáveis a orações feitas por essa bênção em tempos de seca. Mas Deus está muito mais disposto a conceder chuvas espirituais; ele está mais disposto a derramar seu Espírito Santo do que conceder chuva".[44] Esse sermão refletiu a convicção crescente de Edwards sobre a importância da oração congregacional como meio de promover o avivamento — uma convicção que culminou no livro Humble attempt [Uma tentativa humilde] (1747).

Em resumo, Edwards destacou o papel intratrinitário do Espírito Santo como o

vínculo entre o Pai e o Filho. Para ele, o Espírito era o responsável pela união pessoal das naturezas humana e divina de Cristo e pela união espiritual de Deus com os crentes. Edwards atribuiu dignidade ao Espírito, não apenas por conferir ou aplicar a salvação aos crentes, mas como a própria dádiva ou bênção que se tornou possível pela morte salvadora de Cristo. O Espírito estava pessoalmente presente nos crentes e era um novo princípio vital de santidade que agia nas faculdades naturais e por meio delas. Essa função santificadora do Espírito era mais importante para Edwards do que quaisquer dons espirituais extraordinários e carismáticos que o Espírito pudesse outorgar.

---

[1]Sang Lee afirma que "a doutrina acerca da operação do Espírito Santo, em geral, é subdesenvolvida na igreja ocidental" (wje 21:19).

[2]Para uma pesquisa sobre os primeiros desenvolvimentos modernos, veja Ted Campbell, The religion of the heart: a study of European religious life in the seventeenth and eighteenth centuries (Columbia: University of South Carolina Press, 1991); e Ronald A. Knox, Enthusiasm: a chapter in the history of religion (Oxford: Oxford University Press, 1950).

[3]Geoffrey Nuttall, The Holy Spirit in Puritan faith and experience (Oxford: Blackwell, 1947), prefácio.

[4]Sobre a doutrina do Espírito Santo de Edwards, veja Robert W. Caldwell iii, "The Holy Spirit as the bond of union in the theology of Jonathan Edwards", tese de doutorado (Trinity Evangelical Divinity School, 2003), publicado como Communion in the Spirit (Milton Keynes: Paternoster, 2008), e Caldwell, "The Holy Spirit as the bond of union in the theology of Jonathan Edwards", Reformation and Revival Journal 12 (2003): 43-58; W. Ross Hastings, "'Honouring the Spirit': analysis and evaluation of Jonathan Edwards's pneumatological doctrine of the incarnation", International Journal of Systematic Theology 7 (2005): 279-99; Sang Lee, "Introdução do editor", in: wje 21:1-106, esp. p. 38-62; Steven M. Studebaker, "Jonathan Edwards's pneumatological concept of grace and disposional soteriology", Pro Ecclesia 14 (2005): 324-39; e Thomas Templeton Taylor, "The Spirit of the awakening: the pneumatology of New England's Great Awakening in historical and theological context", tese de doutorado (University of Illinois, Urbana-Champaign, 1988).

[5]wje 16:801.

[6]wje 21:136-8.

[7]Kenneth Minkema, in: wje 14:43, com a nota 3, citando W. C. Ford, org., The diary of Cotton Mather, 1681-1724 (New York: Ungar, 1957), 2 vols., 2:296.

[8]Minkema, in: wje 14:45.

[9]wje 21:185-6. Edwards falou da processão do Espírito de duas maneiras. É uma processão do Pai e do Filho juntos — conhecida tecnicamente como “dupla processão” — e também uma processão do Pai, individualmente. A ideia de processão única era característica dos primeiros Pais gregos e continuou no cristianismo ortodoxo oriental, nos tempos medievais e modernos. Em contraste, a ideia de dupla processão tem sido uma característica do cristianismo ocidental, tanto no catolicismo romano quanto no protestantismo (caps. 13, 43).

[10]wje 21:188.

[11]wje 21:185-6.

[12]Caldwell, “The Holy Spirit as the bond of union”, p. iv.

[13]wje 14:377.

[14]wje 13:345; Sang Lee, in: wje 21:41

[15]wje 21:194.

[16]wje 21:197.

[17]wje 2:206.

[18]wje 17:416.

[19]Veja E. M. Burke, “Grace”, in: New Catholic encyclopedia (New York: McGraw-Hill, 1967), 6:658-72.

[20]Sang Lee, in: wje 21:47-8.

[21]Anri Morimoto, Jonathan Edwards and the Catholic vision of salvation (University Park: Pennsylvania State University, 1995), p. 46.

[22]wje 13:214.

[23]wje 8:157.

[24]wje 21:49.

[25]Sang Lee, in: wje 21:52. A tese de Lee a respeito da graça tem um paralelo na nossa análise sobre a “luz divina” ou “novo sentido” como algo que transcende as habilidades humanas naturais, contudo atua por meio delas (caps. 10, 20).

[26]wje 21:196.

[27]wje 14:375-436.

[28]wje 14:371.

[29]wje 14:412.

[30]wje 14:393.

[31]wje 14:407.

[32]wje 19:266.

[33] Thomas A. Schafer, “Solomon Stoddard and the theology of revival”. In: Stuart C. Henry, org., A miscellany of American Christianity: essays in honor of H. Shelton Smith (Durham: Duke University Press, 1963), p. 353.

[34]wje 21:187.

[35]wje 14:362.

[36]wje 21:161.

[37]wje 21:165.

[38]wje 21:41.

[39]Sang Lee, in: wje 21:43-5.

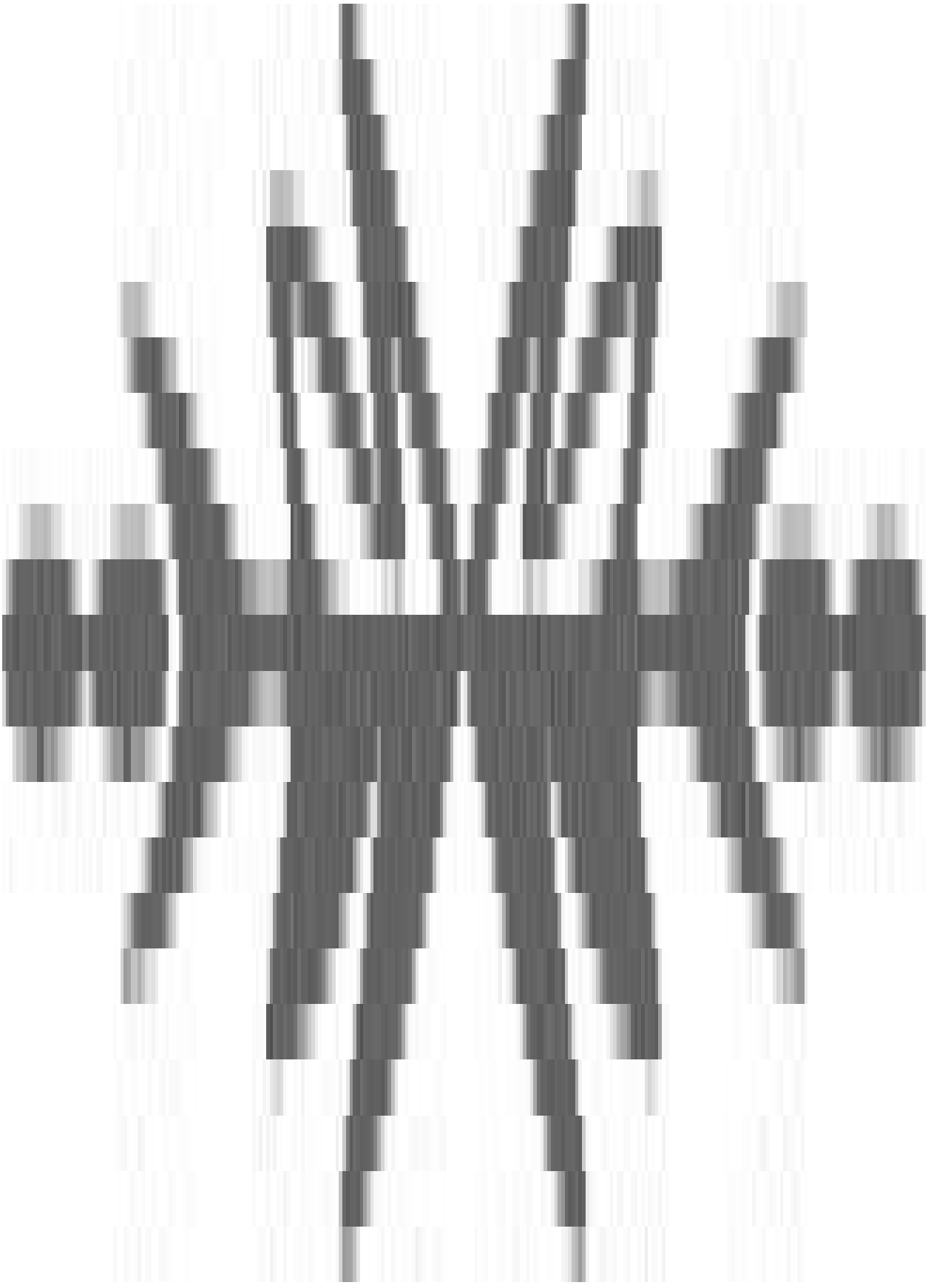
[40]wje 21:251.

[41]wje 14:429.

[42]wje 8:149-73. Thomas Taylor observa que John Owen era cauteloso quanto a confirmar milagres contemporâneos. No entanto, Owen comentou que “Deus pode, em certas ocasiões [...] manifestar seu poder em atos milagrosos” (citado in: Taylor, “The spirit of the Awakening”, p. 141). A posição de Edwards pode ter sido próxima à de Owen. Veja caps. 35 e 42 sobre a opinião de Edwards a respeito da cessação dos dons espirituais.

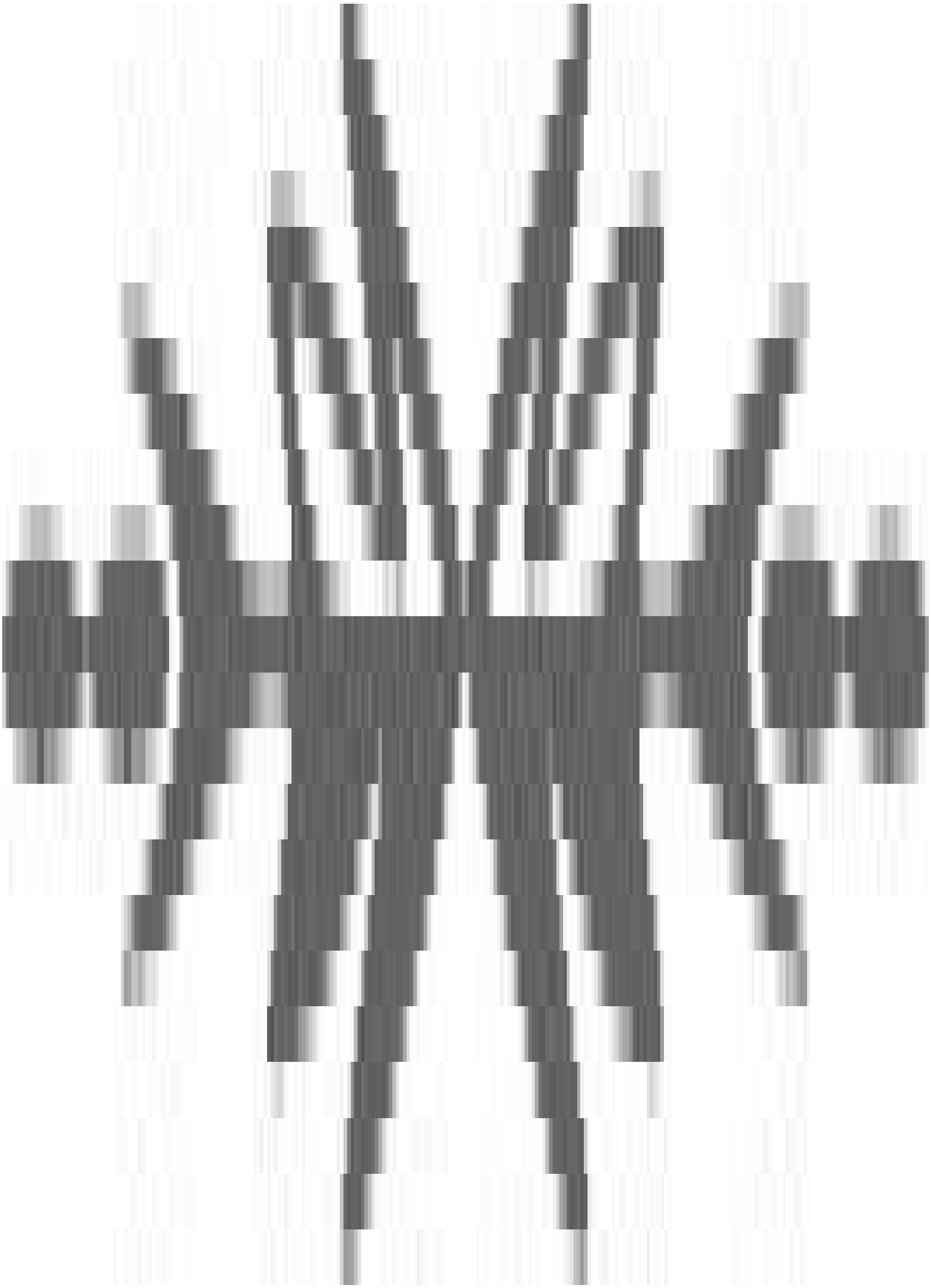
[43]wje 4:436-7.

[44]wje 22:214, 211, 217-8, 220.



18

Os anjos no plano de salvação



Há muito os anjos atraem as mentes inteligentes e curiosas. Ao longo dos séculos foi acumulado um vasto corpo de tradições sobre os anjos, grande parte dele escrito por autores judeus e islâmicos, bem como por pensadores cristãos. Entre os teólogos que oferecem análises extensas sobre anjos caídos e não caídos estavam Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino, Lutero, Calvino e Karl Barth. [1] Na literatura e na filosofia ocidentais, os anjos exerceram seu fascínio sobre Dante Alighieri, John Donne, John Milton, William Blake, Emily Dickinson, Carl Gustav Jung e Rainer Maria Rilke. Representações de anjos na arte ocidental incluem imagens de Abraão impedido de sacrificar Isaque, a anunciação do anjo Gabriel a Maria, Miguel lutando contra Satanás no céu e Cristo com os anjos em seu batismo, tentação, ressurreição, ascensão e segunda vinda. Teólogos modernistas do início do século 19 até meados do século 20 praticamente baniram os anjos de qualquer análise séria. A teologia de Friedrich Schleiermacher colocou Satanás no campo da "canção" e da "poesia", ao passo que o programa de "demitização" de Rudolf Bultmann colocou anjos e demônios na esfera do pensamento primitivo e não científico. [2] Durante a década de 1950, Karl Barth, com sua análise de quase duzentas páginas sobre anjos em Dogmática eclesiástica, foi praticamente o único entre os principais pensadores cristãos a dedicar espaço considerável aos anjos. Barth queria proteger os anjos de distorções sentimentais e deplorava as pinturas que retratam "o menino Jesus com um verdadeiro jardim de infância de bebês saltitantes se divertindo de diferentes maneiras e, ainda assim, todos dando um jeito de parecerem piedosos". [3] No entanto, durante a última geração, os anjos voltaram a estar em evidência. Há uma grande quantidade de livros populares sobre anjos, enquanto estudiosos como Mortimer Adler argumentaram que os anjos desempenham um papel essencial nas análises filosóficas sobre mente, corpo, conhecimento, agência e personalidade. [4]

Embora Edwards nunca tenha sido reconhecido como tal, ele, na verdade, é um dos mais importantes intérpretes de anjos e demônios na tradição cristã. Distribuído pelos escritos de Edwards — e especialmente em cerca de cinquenta entradas de suas Miscellanies [Miscelâneas] — está o equivalente a um livro inteiro sobre esse tema. Com exceção de um único ensaio de Amy Plantinga Pauw, esse aspecto do pensamento de Edwards não gerou muita análise.[5] Talvez a natureza arcaica desse tema, sua aparente desconexão com o restante da teologia de Edwards, e, sobretudo, a falta de acesso às Miscellanies antes de sua publicação em The works of Jonathan Edwards [As obras de Jonathan Edwards],

dificultaram uma análise adequada desse tema.

É um exercício esclarecedor comparar Edwards com Tomás de Aquino, no tocante ao tema dos anjos. Tomás estava preocupado com a natureza intrínseca dos anjos, a questão da mente sem corpo, e procurou acima de tudo entender a natureza do conhecimento dos anjos. Sobre esses assuntos, Edwards não disse coisa alguma. Seu maior interesse estava na missão e na função dos anjos no âmbito da história redentora, e, em quase todos os pontos, suas referências aos anjos ocorrem junto com referências a Cristo. Para Edwards, a angelologia era um corolário da cristologia.[6]

Esse foco em Cristo não significava, porém, que a abordagem de Edwards aos anjos não contivesse especulações. Nas Miscellanies, encontram-se muitas afirmações inesperadas, por exemplo: que Lúcifer é um "tipo de Cristo", que Cristo substituiu Lúcifer como "chefe dos anjos", que alguns anjos se rebelaram quando souberam do plano de Deus para que seu Filho encarnasse como ser humano, que a própria ideia da encarnação trouxe tentação aos anjos, que os humanos caídos foram eleitos para a salvação para tomar o lugar de anjos caídos, e assim por diante. Mais do que outros teólogos, Edwards destacou a ascensão de Cristo e sua "entronização" no céu como um acontecimento decisivo no desdobramento da história redentora. Para Edwards, a ascensão de Cristo foi o ponto em que ele se tornou o "chefe dos anjos", e os anjos não caídos pela primeira vez foram "confirmados" em graça para que fossem afastados em definitivo do perigo de pecar. A angelologia de Edwards era tradicional em seu foco nos três temas-padrão medievais da Criação, da Queda e da confirmação dos anjos.[7] No entanto, a angelologia de Edwards foi inovadora em sua interpretação da Criação, da Queda e da confirmação dos anjos e de sua descrição sobre o lugar dos anjos na história redentora. Em vez de situar os anjos em um reino celestial distante, Edwards concebeu os anjos como semelhantes aos humanos em sua capacidade de surpresa, indignação, tentação, alegria, admiração, crescimento, perseverança e desenvolvimento. Anjos e humanos eram duas partes de "uma única sociedade" em um céu que estava em um estado de "progresso" eterno.

De modo geral, o modo pelo qual Edwards abordou a questão dos anjos e dos demônios estava em algum ponto entre concepção de pensadores medievais como Anselmo, Tomás de Aquino e Boaventura — que se sentiam livres para especular sobre os anjos — e a de seus colegas teólogos reformadores, João Calvino e Karl Barth — que procuraram restringir suas análises às declarações

bíblicas. Embora Edwards começasse suas reflexões sobre os anjos com exegese bíblica, ele estava disposto a ir além do texto da Bíblia. As palavras “é provável” e “provavelmente” surgem repetidamente nas anotações sobre anjos nas Miscellanies. O caráter especulativo ou hipotético de seus cadernos é demonstrado pela ausência desse material nos sermões e publicações. As teorias de Edwards sobre a tentação, a Queda e a confirmação dos anjos estão quase inteiramente ausentes das obras que ele produziu para consumo público. No entanto, Edwards voltou seguidamente a esse tópico no curso de cinquenta e poucas entradas sobre anjos e demônios em suas Miscellanies. Suas ideias básicas sobre esse tema não foram abordadas em somente uma ou duas entradas. Antes, ele apresentou um quadro bem definido de ideias que foi progressivamente refinado e embelezado por cerca de trinta e cinco anos. Considerando o montante e a coerência do que escreveu, Edwards não parecia considerar esse tema em particular algo secundário ou tangencial. Além disso, seus comentários provocativos sobre sua “grande obra” não escrita a respeito da história da redenção, apresentada na carta aos curadores do College of New Jersey [Faculdade de Nova Jersey], são mais um indício da importância do tema. A magnum opus deveria ser “desenvolvida em relação aos três mundos, céu, terra e inferno: considerando os acontecimentos e as alterações sucessivos e conectados em cada um, até onde as Escrituras apresentam qualquer luz”. Essa afirmação torna provável que ele tivesse a intenção de incorporar à obra-prima final as reflexões sobre anjos e demônios contidas nas Miscellanies. Anjos e demônios eram parte integrante dos “acontecimentos sucessivos e conectados” dos “três mundos”.[8]

Fontes históricas de informações sobre anjos e demônios

A reflexão e a especulação cristã sobre anjos e demônios começou com um punhado de passagens bíblicas. Os apócrifos do Antigo Testamento falaram sobre a oposição do Diabo à humanidade: “Porque Deus criou o homem para a incorrupção e o fez à imagem de sua própria eternidade, mas, pela inveja do Diabo, a morte entrou no mundo” (Sabedoria de Salomão 2.23-24, RSV). Essa referência à “inveja” introduziu um novo elemento — que um estudioso moderno chamou de “motivo da rivalidade”, a saber, que anjos e humanos competem pelo interesse e pelo favor de Deus. Esse tema aparece na literatura

rabínica[9] e em vários textos não canônicos e islâmicos.[10] Como veremos, essa ideia também tem importância na descrição de Edwards.

Alguns dos primeiros autores cristãos apresentaram conjecturas sobre anjos e demônios. O Pastor de Hermas e os escritos de Atenágoras apresentavam os anjos como mediadores cósmicos. João Damasceno escreveu sobre anjos nacionais que "guardam as diferentes partes da terra [...] controlando nossa história, nos ajudando". Ireneu agrupou os anjos com os humanos, visto que eles eram dotados de liberdade de escolha entre o bem e o mal. Eusébio, Gregório de Nissa e Gregório, o Grande apresentaram os anjos como criaturas racionais, criadas para conhecer a Deus e ter comunhão com a natureza racional e espiritual de Deus. Basílio sugeriu que os anjos não caídos foram santificados pelo Espírito Santo. Os anjos caídos, escreveu Tertuliano, não podiam ser redimidos, e foi por isso que Cristo não se encarnou como um anjo. Agostinho, Fulgêncio de Ruspe e Gregório, o Grande afirmaram que os anjos que resistiram à tentação inicial foram capazes de continuar sem pecado.[11]

Orígenes desempenhou um papel fundamental na angelologia. No entanto, despertou suspeitas em relação à sua própria ortodoxia, ao sugerir — embora apenas como especulação — que, em eras futuras, os anjos caídos e até o próprio Lúcifer poderiam alcançar a salvação. Essa especulação refletia a ênfase de Orígenes na liberdade das criaturas. Como os anjos e os humanos eram dotados de uma vontade capaz de escolher o bem ou o mal, não poderia haver fixidez de destino — quer no céu, quer no inferno. Debates medievais sobre a "confirmação" dos anjos não caídos e o pecado e a ausência de arrependimento contínuos dos anjos caídos abordaram essas questões levantadas pelas especulações de Orígenes. Em A cidade de Deus, Agostinho apresentou a ideia de que a eleição dos humanos para a salvação era uma compensação pelos anjos que caíram: "Deus, por sua graça, está reunindo um povo tão grande para poder preencher com ele o lugar dos anjos caídos e restaurar o seu número. Assim, essa amada Cidade Celestial não será privada de seu número total de cidadãos".[12] Mais tarde, Anselmo ecoou essa ideia em Why God became man [Por que Deus se fez homem?], em que analisou "a razão pela qual o número dos anjos que caíram deve ser recomposto por homens".[13]

Durante a Alta Idade Média, Anselmo, Tomás de Aquino e Boaventura apresentaram um estudo sistemático de anjos e demônios. O De casu diaboli [O enigma do mal], de Anselmo, mencionava que os anjos, como inteligências desencarnadas, não estavam sujeitos a nenhuma das paixões da carne. Sua queda

não pode ter sido motivada por impulsos carnais. Anselmo rejeitou a ideia de uma imperfeição original e, em vez disso, propôs a ideia de que a graça foi dada a alguns, mas não a todos os anjos. Assim surgiu uma ênfase nos anjos como recebedores de graça.[14]

A Suma teológica de Tomás de Aquino contém a angelologia mais influente de todos os tempos.[15] Nessa apresentação, os anjos estavam classificados entre Deus e os humanos, no que diz respeito a sua dignidade essencial. Um elemento central na análise de Tomás de Aquino é a ideia de que os anjos são dotados de inteligência e de vontade.[16] Para Tomás de Aquino, a suprema perfeição do livre-arbítrio não é meramente fazer o bem, mas ser "confirmado" na prática do bem: "Ser estabelecido ou confirmado no bem é da natureza da bem-aventurança". Tomás rejeitou a opinião de Orígenes de que todos os anjos "podem, em razão do livre-arbítrio, inclinar-se ao bem e ao mal", já que "a estabilidade eterna é da própria natureza da verdadeira bem-aventurança". Para Tomás, os anjos abençoados não podiam avançar em seu grau de bem-aventurança: "O progresso pertence a esta presente condição de vida. Mas os anjos não estão em uma jornada em direção à bem-aventurança; eles já têm a bem-aventurança. Consequentemente, os anjos bem-aventurados não podem nem merecer mais progresso em bem-aventurança". Tomás admitiu que "a alegria dos anjos pode ser aumentada", mas não viu isso como um aumento em sua bem-aventurança.[17]

Como os anjos pecaram? Como os anjos não têm corpo, eles só poderiam pecar por orgulho ou por inveja. Quando os anjos pecaram? Tomás de Aquino rejeitou a tese de que eles pecaram no momento de sua criação, mas chegou perto disso. O Diabo pecou no primeiro momento após a sua criação. Além disso, a confirmação dos anjos bons aconteceu assim que eles resistiram à tentação de cair com Satanás. Tomás seguiu a posição de Gregório de que o Diabo tinha sido o mais eminente de todos os anjos. Satanás incentivou outros anjos — por uma espécie de "exortação" — a pecarem do mesmo modo que ele havia pecado, e assim se tornou a causa indireta da queda deles. Desde os primeiros momentos após a Criação, quando a maioria dos anjos permaneceu obediente e alguns caíram, os "anjos bem-aventurados não podem pecar", ao passo que os demônios "permanecem obstinados em sua maldade".[18]

O tom para a tradição reformada foi ditado pelas Institutas de Calvino (1559), que assumiu uma posição cautelosa em relação aos anjos. Apesar de insistir que os anjos são seres reais, ele também considerou que nada seguro pode ser conhecido ou afirmado a respeito deles, exceto o que é apresentado nas

Escrituras. Calvino exortou seus leitores a “não se entregarem à curiosidade ou à investigação de coisas inúteis”, como “vãs [...] especulações sobre a natureza, as ordens e o número dos anjos”. Pseudo-Dionísio, autor do século 5 ou 6, embora raciocinando “de modo perspicaz e hábil” sobre os anjos, escreveu como “um homem caído do céu”, contando “o que tinha visto com seus próprios olhos”. Para Calvino, o perigo não estava somente na especulação inútil, mas em chegar ao ponto de até mesmo adorar anjos. Em vez disso, devemos olhar para Deus como nosso “único auxiliador”. Os anjos eram chamados de “hostes [...] porque, como guarda-costas cercam seu príncipe, eles tornam ainda mais impressionante a majestade de Deus e [...] como soldados [...] cumprem as ordens dele”. Calvino ressaltou a soberania de Deus sobre todas as criaturas, incluindo o Diabo, e isso significava que “Satanás está claramente sob o poder de Deus e é governado completamente pela vontade dele, a ponto de ser obrigado a servi-lo”. “De si mesmo e de sua própria maldade”, segundo Calvino, surge a “oposição apaixonada e deliberada [de Satanás] a Deus. Essa maldade o impele a tentar cursos de ação que acredita serem mais hostis a Deus”. No entanto, o Diabo realiza “somente as coisas que foram divinamente permitidas a ele; e assim obedece ao seu Criador”.[19]

A história primeva — obediência e rebelião angelical

As reflexões de Edwards sobre anjos e demônios repetiram grande parte da sabedoria tradicional. Ao criar os anjos, Deus os criou bons. São seres sem corpo ou imateriais. São seres inteligentes que atuam como espectadores das obras de Deus no universo, desde o momento de sua criação até os tempos atuais. Também são seres morais com capacidade de escolher tanto o bem quanto o mal. Existem em grande número e têm poderes muito superiores aos dos seres humanos. Alguns anjos caíram por causa do pecado ou da desobediência, e esses anjos caídos são os demônios. No início, Satanás era o principal dentre os anjos não caídos e, após a sua queda, tornou-se o líder e o mais importante dos demônios. Os anjos servem como ministros da providência de Deus, desempenhando muitas funções em todo o universo físico e na vida dos seres humanos. No entanto, há inúmeros pontos em que a explanação de Edwards sobre os anjos difere das de seus antecessores. Baseado em suas interpretações e inferências das Escrituras, Edwards concluiu que os anjos não foram

confirmados em graça até muito tempo depois da Criação do mundo. De fato, os anjos não caídos não eram confirmados em graça e estavam em período de experiência desde sua criação até a ascensão de Cristo — um período inconcebivelmente longo, em comparação com a noção de Tomás de Aquino de uma queda da graça instantânea (para os anjos caídos) e uma confirmação igualmente instantânea na graça (para os anjos não caídos). Além disso, os anjos de Edwards eram capazes de crescer em graça e bênção — uma qualidade que os torna semelhantes aos humanos. Ao contrário das criaturas celestiais em perfeita bem-aventurança que encontramos na explanação de Tomás Aquino, os anjos de Edwards estavam diretamente envolvidos, investidos e interessados nos assuntos humanos. Eles mesmos — até em seu estado não caído — foram "reconciliados" com Deus quando o Filho de Deus assumiu uma natureza de criatura na encarnação. Essa é uma das razões pelas quais os anjos se alegraram no nascimento de Jesus. Na eternidade, anjos e humanos formarão juntos uma única comunidade sagrada no céu. Edwards não apresentou toda a história dos anjos em nenhum texto em separado, mas retornou repetidamente aos mesmos temas nas Miscellanies, e é a partir daí que podemos elaborar uma narrativa interconectada. A história, como Edwards a conta, estende-se desde a Criação até a consumação, passando por toda a História.

Deus criou os anjos para serem "testemunhas e espectadores adequados das obras de Deus aqui na terra". O problema é que os seres humanos "enxergam apenas muito pouco [...] e não vivem o suficiente para enxergar mais do que uma pequena parte do esquema". Por essa razão, "Deus achou por bem que houvesse criaturas dotadas de grande discernimento e entendimento abrangentes" para serem "espectadores de toda a série das obras de Deus". Os anjos foram criados "no início da Criação" para que pudessem ver tudo o que aconteceu "desde o princípio até a consumação de todas as coisas". Edwards cita a passagem de Jó 38.7, que fala dos "filhos de Deus" — entendida como uma referência aos anjos — dando brados de alegria quando Deus lançou os fundamentos da terra.[20] Considerando a grande eminência dos anjos, que têm "poderes naturais mais excelentes" do que os seres humanos, pode parecer "algo muito inadequado que os santos, em alguns aspectos, sejam elevados acima dos anjos". No entanto, Edwards argumenta que isso não é mais inadequado do que uma "rainha" estar acima de "nobres e barões, dotados de poderes naturais muito mais nobres". Esse argumento pressupõe a teologia nupcial ou matrimonial de Edwards. A igreja, como a noiva de Cristo, recebe sua excelência totalmente a partir de sua relação com Jesus Cristo — o noivo. É uma posição decorrente, e não inerente. Edwards atribui um significado importante à condição da igreja como a Noiva de Cristo,

pois escreve que “esse cônjuge do Filho de Deus, a noiva [...] é a razão pela qual todo o universo foi feito. Céu e terra foram criados para que o Filho de Deus pudesse se completar em uma esposa”.[21]



Figura 18.1 Os muitos compartimentos na escrivaninha de Edwards facilitaram seu trabalho simultâneo em múltiplos projetos de escrita (Foto usada com permissão do Master and Fellows of Jonathan Edwards College, da Universidade de Yale, e do Jonathan Edwards Trust).

Para Edwards, o propósito supremo de Deus na Criação do mundo estava ligado à encarnação do Filho de Deus — a união do Filho eterno com uma natureza humana, na pessoa de Jesus Cristo. Apesar do foco nos sofrimentos e na crucificação de Cristo, as reflexões de Edwards sobre os propósitos de Deus começaram com a encarnação. Ele escreve: “Parece-me muito apropriado e adequado que a natureza humana seja alçada muito acima da natureza angélica pela encarnação de Cristo”. A razão para isso é que “os homens são um fim mais supremo da Criação do que os anjos”, e “os anjos [...] são criados para esse fim, para ministrar às criaturas”.[22] Há um paralelo entre Cristo e os anjos nesse ponto. A natureza divina de Cristo o coloca intrinsecamente em uma posição mais elevada do que todos os seres humanos, e, ainda assim, Cristo se humilha para servir a humanidade em sua vida terrena. Os anjos também estão intrinsecamente acima dos seres humanos (embora não tão elevados quanto Cristo), mas os anjos são chamados a servir os que estão abaixo deles. Em outras passagens, Edwards desenvolve ainda mais essa ideia, em relação aos ministros da igreja e santos eminentes, que mostram sua excelência ao abraçar uma posição de humildade e servidão.

Para Edwards, os anjos eram seres limitados com uma compreensão apenas parcial dos propósitos de Deus. Baseado em sua exegese de certos textos bíblicos-chave (especialmente Ef 3.9-11, Cl 1.26 e 1Co 2.7-9), Edwards concluiu que o plano completo de Deus para a redenção cósmica era “um segredo que [Deus] mantinha dentro de si, escondido e selado no entendimento divino e que nunca tinha sido divulgado a nenhum outro”.[23] Isso significa que os anjos — embora testemunhando as obras de Deus na história desde o início da Criação — não eram capazes de entender todas as complexidades do plano redentor de Deus. E foi aí que o problema começou. Alguns anjos não conseguiram — ou não quiseram — entender, aceitar e apoiar o plano de Deus.

Baseado em sua interpretação de Ezequiel 28.12-19, Edwards argumenta que “é

evidente que esse querubim ou anjo [identificado como Lúcifer ou Satanás] é referido como o mais eminente de todos os anjos".[24] Como "príncipe dos anjos", Lúcifer estava acima dos outros e "todos lhe deviam obediência".[25] Uma criatura recebia "obediência" de outras — uma imagem que lembra os textos não canônicos em que o próprio Lúcifer deveria se curvar diante de Adão. Como o texto hebraico de Ezequiel refere-se a esse "querubim" como mashiach ("Messias"), pode-se concluir que "Satanás, antes de sua queda, era o Messias ou Cristo [...] exaltado em seu lugar no céu". No entanto, em última análise, Cristo é mais exaltado que Lúcifer, que estava "apenas perto do trono", ao passo que Cristo foi autorizado a "sentar-se para sempre com Deus no trono". Isso leva à surpreendente afirmação de que "Lúcifer [...] era um tipo de Cristo, em quem toda a glória e excelência de todas as criaturas eleitas é resumida de modo mais adequado".[26]

Foi a própria excelência de Lúcifer que se tornou o motivo de sua queda da graça. "Foi a dignidade da nossa natureza que Satanás tanto invejou", escreveu Edwards. "Sua arrogância e seu orgulho, que o levaram a aspirar a honra divina, não podiam suportar que essa raça nova e inferior recebesse tanta deferência e entrasse em seu domínio!" No entanto, embora Satanás "triunfasse" e "por assim dizer, risse" quando os humanos pecaram, "a Queda dos humanos os impulsionou a serem levados a uma dignidade muito maior do que antes, trazidos para muito mais perto de Deus, ficassem muito mais unidos a ele, [e] se tornassem seus membros, sua esposa". A Queda no pecado acabou por gerar o progresso e a exaltação dos seres humanos — uma ideia conhecida como felix culpa ("culpa feliz") — que Edwards adota aqui. Edwards chega ao ponto de dizer que a torturante tentação de Satanás, "vocês serão como deuses" (Gn 3.5), mostrou-se profética de uma forma que Satanás nunca teve a intenção que fosse. Por meio do plano redentor de Deus e da encarnação do Filho de Deus, os seres humanos, na verdade, tinham se tornado "como deuses". A tentação instigada por Satanás trouxe, assim, exatamente o que ele tentou evitar — i.e., a exaltação dos seres humanos à preeminência. Para Edwards, o Diabo age contra si mesmo.[27] Ele é um autodestruidor. A apresentação de Edwards evoca os escritos dos Pais gregos, como a obra de Atanásio On the incarnation of the Word [Sobre a encarnação do Verbo]. O Diabo pode parecer astuto, até considerarmos o plano de Deus — que é muito mais inteligente que o do Diabo.

Por causa do pecado de Lúcifer, ocorrem várias revogações e substituições. Quando alguns anjos caíram, "homens eleitos são trazidos para ocupar seus lugares, e são exaltados a uma posição muito superior no céu do que a deles. E

Jesus Cristo [...] muda de posição e é colocado no trono que Lúcifer, o chefe e príncipe dos anjos, deixara vago, para ser o chefe dos anjos em seu lugar [...] para que todos os anjos lhe obedeçam". Assim, pode-se dizer que "Deus fez dele [i.e., Cristo] seu primogênito, em vez de Lúcifer". Deus deu a Cristo "honra, dignidade e poder [...] de uma maneira infinitamente mais excelsa e mais gloriosa do que jamais dera a Lúcifer, e nomeou-o para conquistar, subjugar e executar vingança sobre aquele grande rebelde". Porém, a queda de Lúcifer teve significado no âmbito do plano providencial de Deus. Essa "queda repentina" da "mais alta e mais gloriosa de todas as criaturas" foi planejada por Deus "para mostrar o vazio e a vaidade da criatura".[28]

Edwards faz especulações sobre o momento em que ocorreu a queda dos anjos no pecado. Ela ocorreu quando os anjos souberam pela primeira vez do "favor peculiar" que seria dado aos seres humanos: "Parece-me provável que a tentação dos anjos que ocasionou sua rebelião ocorreu quando Deus estava prestes a criar o homem, ou tinha acabado de criá-lo. Deus declarou seu decreto aos anjos de que um membro dessa natureza humana seria seu Filho [...] e que ele seria o chefe e rei deles". Assim, "Satanás [...] não podia suportá-lo, considerando que era algo abaixo de sua dignidade e um grande rebaixamento dele. Por isso concebeu a rebelião contra o Todo-Poderoso e arrastou consigo um grande grupo das hostes celestiais".[29] Pode-se muito bem imaginar que alguns dos anjos eram líderes nessa rebelião e levaram outros com eles para o pecado: "É provável que, dentre os anjos que caíram, alguns dos chefes tiveram as primeiras ideias de fazer uma rebelião. Sendo eles alguns dos anjos mais importantes, não podiam suportar o que consideravam uma degradação tão grande; e eles influenciaram e tentaram outros".[30]

Edwards pinta um quadro dramático de conflito cataclísmico no céu nesse momento em que Lúcifer se voltou contra Deus e chamou o restante dos anjos para que se juntassem a ele em rebelião: "Quando Lúcifer se rebelou e se estabeleceu como chefe em oposição a Deus [...] Cristo, o Filho de Deus, manifestou-se como um líder rival, e apareceu para dissuadir e impedir, por sua graça, que os anjos eleitos dessem ouvidos à tentação de Lúcifer". Ao lado de Cristo e dos anjos não caídos estava "o glorioso Miguel, como seu capitão". Em apoio a essa narrativa, Edwards cita a "guerra no céu" de Apocalipse 12.7-9, aqui interpretada não como uma previsão de uma batalha derradeira entre o bem e o mal no fim dos tempos, mas como uma representação de um embate primevo na aurora da história. Embora não tenham sido confirmados em bondade nesse estágio inicial, os anjos não caídos deviam seu livramento da ruína à "livre e

soberana graça característica de Cristo", que os "defendeu e preservou". Edwards explicou que "Cristo era o Salvador dos anjos eleitos, pois embora não os salvasse como salvou os homens eleitos — da ruína que eles já mereciam e à qual estavam condenados [...] no entanto, ele os salvou da destruição eterna de que estavam seriamente ameaçados". Os anjos — não menos do que os humanos eleitos — confiavam em Cristo para seu bem-estar espiritual, e foram chamados ao "autoesvaziamento [...] e humilde dependência" de Cristo. Edwards também afirmou que o Espírito Santo é dado aos anjos por meio de Cristo — outra analogia com o processo da salvação humana.[31]

É provável que os anjos não caídos tenham sentido grande abatimento na queda de Lúcifer: "Os anjos eleitos provavelmente sentiram grande temor no momento da revolta de Lúcifer [...]. Talvez tenham experimentado grande surpresa e um grande senso de seu próprio perigo de cair da mesma forma". Com base nisso, Edwards conclui que o estado celestial dos anjos não é a panaceia comumente imaginada: "Supõe-se, sem provas, que os gloriosos habitantes do céu nunca sentiram problema ou mal-estar algum de qualquer tipo. Sua inocência e santidade perfeitas não provam isso; Deus pode permitir que uma criatura inocente enfrente problemas para alcançar maior felicidade". Foi somente no curso da história redentora posterior que o céu alcançou um estado verdadeiramente tranquilizado e pacífico: "Antes da ascensão de Cristo, os mais altos céus não eram um lugar de tanta felicidade e descanso como passaram a ser depois, visto que os anjos não estavam até então confirmados".[32] A grande dificuldade para os anjos era simplesmente esta: sua preocupação de que eles também pudessem cair junto com Lúcifer e os outros anjos-transformados-em-demônios. Foi só após a confirmação dos anjos não caídos, na ascensão de Cristo, que esse medo foi total e permanentemente eliminado.

Se os anjos caídos trouxeram tristeza para os que não caíram, a Queda da humanidade no pecado foi outra surpresa e choque: "Portanto, sabendo do amor de Deus por eles [i.e., os humanos] e da eleição deles, antes de caírem, [os anjos] ficaram, sem dúvida, muito surpresos quando os homens caíram e pecaram contra Deus; pois, considerando-se a regra que Deus havia estabelecido com os homens, e levando em conta a glória de Deus, não conseguiam conceber como agora seria possível que Deus cumprisse seu próprio decreto e realizasse com os homens os propósitos eternos de amor cujos termos gerais ele lhes havia anunciado.[33] Em relação à Queda de Adão, Edwards reconhece o dilema metafísico na busca de uma explicação para a origem do mal: "Tem sido um assunto tratado com muita dificuldade e perplexidade o modo como o pecado

entrou no mundo". Se o mundo foi criado bom, então de onde surgiu o pecado? No entanto, não há necessidade de presumir que Deus retirou a graça de Adão — o que Edwards chama de "justiça original". Em vez disso, Deus, desde a época da criação de Adão, "havia retido sua graça confirmadora, essa graça que agora é concedida no céu, uma graça tal que encha a alma para superar toda tentação. Essa era a graça que Adão teria, se tivesse resistido, quando fosse receber sua recompensa. [Mas] Deus não era obrigado a conceder-lhe essa graça". Tanto para os anjos quanto para os humanos, a constância em uma relação correta com Deus é fruto da graça confirmadora, retida por Deus de ambos até depois da época de Criação (cap. 22). Em History of redemption [Uma história da obra de redenção], Edwards argumenta que, assim que o homem caiu, "Cristo, o Filho eterno de Deus, vestiu-se com seu caráter mediador e assim se apresentou diante do Pai. [...] Isso mostra que Cristo começou a exercer o cargo de mediador entre Deus e o homem assim que o homem caiu, porque a misericórdia começou a ser exercida em relação ao homem imediatamente".[34]

A confirmação dos anjos não caídos — embora, sem dúvida, uma dádiva da graça de Deus — foi provocada por várias causas. Deus usou "meios" para produzir esse resultado: "Os anjos que resistiram são, sem dúvida, confirmados em santidade e lealdade a Deus, de modo que jamais pecarão e não correm risco disso. Contudo, acredito que Deus faz uso de meios para confirmá-los". Eles foram confirmados pela "visão da terrível destruição" dos anjos caídos, pela "condenação eterna dos homens réprobos", e pelo reconhecimento da "justiça [de Deus] nos sofrimentos de Cristo". Edwards escreveu que "a queda dos anjos rebeldes foi uma grande prova e confirmação para os anjos que permaneceram. Eles resistiram a uma grande tentação que levou os outros a caírem [...] e resistiram às seduções dos líderes que desencaminharam multidões; e a resistência e a superação da grande tentação, naturalmente, tendem muito a ser confirmadas em uma conduta justa. E provavelmente estavam lutando ao lado de Deus, resistindo aos que caíram, quando houve guerra". Os anjos que não caíram observaram o "terrível fim" (i.e., resultado) da revolta dos demônios. Deduzindo por analogia, pode-se concluir que os santos no céu são "feitos perfeitamente santos e impecáveis pela utilização de meios", assim como os anjos, incluindo especialmente a "visão bem-aventurada".[35]

Edwards afirmou que a queda de Lúcifer resultou no supremo bem dos anjos que permaneceram firmes: "Os anjos eleitos progrediram muito, tanto em santidade quanto em felicidade, desde a queda dos anjos que pecaram, e são imensamente mais santos do que Lúcifer e seus anjos jamais foram". Assim, "a queda dos

anjos lançou o alicerce para a maior santidade dos anjos eleitos, pois aumentou seu conhecimento sobre Deus e sobre si mesmos [...] e eles cresceram em santidade ao perseverarem em obediência". De modo semelhante, em relação à raça humana, "o que os anjos caídos fizeram para ruína da humanidade só provou ser uma ocasião para a humanidade ser exaltada em seu lugar e encher o espaço que foi deixado vago no céu por sua queda".[36] Essa passagem pode ser comparada com o Cur Deus Homo [Por que Deus era humano], de Anselmo, em que, como observado anteriormente, os humanos eleitos ocupam um lugar no céu que foi deixado vago pela queda de Lúcifer e dos anjos que se rebelaram com ele.

Edwards tinha relativamente pouco a dizer sobre a natureza e o escopo do trabalho dos anjos como ministros da providência divina. Como os anjos têm "compreensão limitada", segue-se "que os diferentes anjos são nomeados para diferentes tipos de tarefa e que seu ministério diz respeito mais especialmente a algumas partes limitadas da universalidade das coisas [...] algumas de maior e outras de menor magnitude". De modo muito semelhante a Calvino, Edwards tinha receio de que os seres humanos, se pudessem realmente saber as responsabilidades específicas confiadas aos anjos por Deus, poderiam começar a confiar na proteção dos anjos e a adorá-los, e não a Deus. Por essa razão, "Deus escondeu as esferas particulares do domínio e do ministério dos anjos, para que não sejamos tentados à idolatria [...] [e] adoremos anjos, julgando que esses e aqueles anjos têm uma superintendência sobre determinadas pessoas ou assuntos em particular". No entanto, termos como "tronos, domínios, principados e potestades", encontrados no Novo Testamento, não são meramente honoríficos, mas "denotam adequadamente poder e autoridade" dados aos anjos. Ocorre apenas que Deus não nos revelou os detalhes de seu governo providencial.[37]

O chefe dos anjos — Cristo e os espíritos ministradores

Vários sermões que Edwards pregou entre 1729 e 1733 têm seu foco em Cristo. Começando com uma ênfase na doutrina da encarnação e da humildade de Cristo durante sua vida terrena, Edwards passou mais tarde a se concentrar na glória celestial de Cristo como uma "recompensa" por seus sofrimentos terrenos. Ele demorou-se especialmente na "entronização" de Cristo, no momento de sua

ascensão ao céu.[38] Influenciado pelo Livro de Apocalipse, Edwards argumentou que Cristo, na conclusão de sua vida terrena e de seus sofrimentos, era “digno [...] de receber” (Ap 5.12) todo poder, glória e bênção do Pai. Durante esses anos, Edwards desenvolveu o que poderíamos chamar de uma teologia da entronização, centrada na ascensão de Cristo — um de seus temas teológicos realmente característicos. No momento de sua ascensão, Cristo tornou-se o “chefe dos anjos”, pois “os anjos não estavam indiferentes à obra de redenção de Jesus Cristo”. Como escreveu, os anjos “pela encarnação de Cristo, têm o benefício de que, desse modo, Deus se torna uma criatura e, portanto, está mais próximo deles”. Por essa razão, anjos e humanos são “da mesma família”.[39] Ao interpretar a história cósmica de Cristo, Edwards deu mais atenção à ascensão de Cristo do que à ressurreição em si. Obviamente, a história de Cristo não terminou com a ascensão. Cristo virá novamente para dominar seus inimigos e reinar entre eles. Edwards referiu-se a isso como uma “segunda ascensão” — um acontecimento ainda mais majestoso que a primeira ascensão, na qual, ao final da história, Cristo, com seus santos glorificados, se erguerá da terra para o céu e estabelecerá seu reino nos novos céus e nova terra.

A história da exaltação de Cristo começa com humilhação. O sofrimento, disse Edwards, precisava vir antes de qualquer recompensa para Cristo: “Convém [...] que cada criatura, antes de receber a eterna recompensa por sua obediência, passe por alguma prova considerável de sua obediência”. Pois o “respeito à autoridade de Deus” só é demonstrado pela superação de alguma prova. A criatura mais exaltada — Cristo — precisava ser a mais testada por Deus quanto à sua obediência. “Obedecer a Deus em meio ao sofrimento é uma honra que os santos anjos nunca tiveram. Nesse ponto, o povo de Jesus Cristo, assim como o próprio Cristo, tem uma honra maior em alguns aspectos do que os anjos.” O próprio Cristo, agora o chefe e maior de todos, precisou se tornar o menor.[40] Em termos que lembram o antigo tema cristão do Christus Victor, Edwards escreveu que “Cristo derramou o maior desprezo sobre Satanás em sua vitória sobre ele, pelos [...] meios desprezíveis e armas de que fez uso”. Ele o derrotou como “um pobre e fraco homem mortal, um verme do pó [...] como Davi, que, ao enfrentar Golias, recusou a armadura principesca com que Saul o vestiu”. Pois “as armas que Cristo usou na luta contra o gigante infernal foram sua pobreza, suas aflições, seu opróbrio e sua morte. Sua principal arma foi sua própria cruz, o instrumento degradante de sua morte”.[41]

Contudo, o divisor de águas na história de Cristo veio com a ascensão, que foi “o dia solene de sua investidura com a glória de seu reino [...] uma ocasião de

grande alegria para toda a igreja, no céu e na terra". Edwards falou dos "efeitos felizes da entronização de Cristo". De certa forma, essa "entronização" na ascensão foi uma renovação do que já havia ocorrido na Criação: "Na primeira entronização de Cristo, após a Criação, ele foi designado chefe dos anjos, assim como ocorreu na segunda entronização, após a nova criação". Na exaltação de Cristo, o Pai declara: "que todos os anjos de Deus o adorem" (Hb 1.6). Pois "era muito pertinente que Cristo tivesse essa honra imediatamente após tão grande humilhação e sofrimentos". Se era apropriado que Cristo fosse recompensado publicamente após seus sofrimentos, não era menos conveniente e adequado que os anjos fossem recompensados ao mesmo tempo. Pois a provação e o sofrimento de Cristo foram igualmente uma provação para os anjos que viram isso acontecer: "Convinha que os anjos fossem confirmados depois de terem visto Cristo em carne, pois esse foi o maior teste da obediência dos anjos que alguma vez existiu". Em particular, a visão dele como "um homem pobre, obscuro, desprezado e aflito" foi uma prova para eles. Anteriormente, muitos anjos tinham caído ao simples anúncio de que isso ia acontecer. Agora tinha acontecido. Esse foi um grande teste para "tronos, domínios, principados e potestades". Assim, "era muito apropriado que Deus honrasse o dia da ascensão e da gloriosa exaltação de seu Filho, que foi um dia de tanta alegria para Cristo, juntando-o a uma ocasião de grande alegria para os anjos, como o recebimento de sua recompensa de vida eterna".[42] Esse trecho soa quase como se os anjos fiéis estivessem recebendo salvação, porque nesse momento eles receberam "sua recompensa da vida eterna". Mais uma vez, Edwards vê o relacionamento dos anjos com Deus como análogo ao relacionamento dos humanos.[43]

Edwards considerou a objeção de que a prova da obediência dos anjos "desde o início do mundo até a ascensão de Cristo" pode ter durado um tempo longo demais. No entanto, talvez para "aqueles espíritos poderosos" fosse apropriado que o teste durasse muito mais do que para os seres humanos. Edwards admitiu que os anjos que não caíram "não tinham certeza absoluta" de que não cairiam como Lúcifer, até o momento em que foram confirmados. No entanto, quando Cristo concluiu sua missão na terra, era adequado que houvesse uma única comunidade de humanos e anjos em uma condição confirmada de bem-aventurança: "Cristo, como veio em carne, reuniu e unificou em uma única sociedade, uma família, um corpo, todos os anjos e santos no céu e a igreja na terra. Ora, não se deve supor que parte desse corpo esteja em um estado confirmado e parte ainda em estado probatório". Na ascensão, "Cristo é o chefe dos anjos, e [...] os anjos estão unidos a ele como parte de seu corpo". Isso significa que Cristo não é apenas "seu chefe de governo [...] ele é a cabeça de

onde eles obtêm o seu bem".

Os anjos recebem grande benefício de Cristo, e o simples fato de que o Filho de Deus assumiu uma natureza criada — mesmo humana — é de grande importância para os anjos, que também são criaturas: "E os anjos desfrutam de benefícios muito gloriosos pela encarnação de Cristo; Deus tornar-se criatura é um benefício glorioso para todas as criaturas que amam a Deus. [...] Os anjos e santos compõem uma única família, embora com membros de caráter diferente; assim como em uma casa real há a rainha, os filhos, os barões etc. Ele é o soberano de toda a criação racional; santos e anjos estão unidos em Cristo e têm comunhão nele". Ao apresentar a assembleia celestial dos santos glorificados e dos anjos não caídos, Edwards enfatiza que eles são espectadores das obras de Deus — como fica claro no livro de Apocalipse: "Quando Deus gradualmente executa os propósitos de graça neste mundo, realizando coisas gloriosas na igreja terrena, há um aumento de alegria e glória para a igreja no céu. Assim, o assunto é representado nas revelações de João".[44]

Pode-se até dizer que os anjos têm "reconciliação" com Deus por meio da pessoa e da obra de Cristo, e isso ajuda a explicar sua alegria e exultação no nascimento de Cristo:

Quando os anjos se regozijaram com o nascimento de Cristo, eles não apenas se alegraram com a felicidade de um outro, da qual não compartilhavam de forma alguma, mas sem dúvida viram coisas gloriosas que aquele nascimento lhes traria. Eles desejam examinar essas coisas, admirando a generosidade de Deus em relação a eles, bem como em relação a nós, ao chegar tão perto deles, a ponto de se tornarem uma criatura racional como eles. Sim, há uma espécie de reconciliação, que desse modo é obtida para os anjos pela encarnação de Cristo; pois, embora nunca tenha havido uma separação, há uma grande distância entre eles e um Deus de infinita majestade, que, até certo ponto, proibiria a intimidade e comunhão familiar que tão grande amor deseja. Mas por Deus ter descido dessa maneira ao nível da criatura, tudo está totalmente reconciliado com a propensão natural do mais terno amor.[45]

O que Edwards retrata aqui é uma espécie de reconciliação metafísica dos anjos

fiéis com Deus — embora não se trate de uma reconciliação moral incluindo culpa e perdão. Por causa da aproximação de Deus com a criatura na encarnação, tanto humanos quanto anjos são atraídos para Deus em “terno amor”.

Orgulho, maldade, fúria e ruína — Satanás e os demônios

Para Edwards, Satanás é um “espírito inquieto, orgulhoso, maligno e vingativo”. Satanás e todos os demônios “consideram a honra e a felicidade da humanidade em todos os graus” como “passos para [...] que [os seres humanos] sejam colocados acima deles e os governem”. Isso explica o ódio implacável dos demônios em relação aos seres humanos: “Seu orgulho, portanto, os incita a trabalhar com infatigável empenho e máxima astúcia [...] para dominá-los e reinar sobre eles como deus”. Deus tem um plano de salvação para a humanidade, e Satanás, um plano de condenação. Edwards questiona por que um “Diabo [...] tão astuto e ardiloso se esforçaria para frustrar os desígnios de um ser onipotente”. Ele comenta que, “embora o Diabo seja extremamente astuto e ardiloso, ele é um dos maiores tolos e imbecis do mundo, como o mais ardiloso dos homens ímpios. [...] O pecado é de tal natureza que estranhamente fascina e enfeitiça as pessoas [...] para levá-las a agir como tolas”. Isso significa que “o Diabo não age de acordo com seu julgamento deliberado, mas é conduzido ao seu próprio tormento inexprimível pela fúria do pecado, da malignidade, da vingança e do orgulho; ele está tão completamente sob o domínio da maldade que, embora nunca tenha tentado nada contra Deus, exceto pelo fato de desapontá-lo, ainda assim não consegue suportar ficar quieto e abster-se de se esforçar com toda a sua força e astúcia contra o propósito da santidade”.[46]

A oposição de Satanás à salvação humana o levou a usar vários estratagemas contra o plano de salvação de Deus. “Sem dúvida, Satanás sabia da vinda do Messias ao mundo, e, pelas profecias, podia prever com boa precisão o momento disso”. Satanás procurou opor-se a Cristo e seu reino levantando a “monarquia romana” na época de Cristo — um reino que se oporia ao reinado de Cristo. As perseguições cruéis à igreja durante seus primeiros três séculos ocorreram porque “Satanás estava muito relutante em abrir mão de tão grande parte do mundo”. Após a destruição do Império Romano pagão, “Satanás infestou a igreja com heresias”, na forma de arianismo e pelagianismo. Então vieram duas

grandes obras do Diabo: a ascensão do Anticristo — identificado por Edwards com o catolicismo romano — e o nascimento do Islã (caps. 15, 28, 35). “O reino do Anticristo [...] parece ser a obra-prima de todos os artifícios do Diabo contra o reino de Cristo [...] para transformar o ministério da igreja cristã em um ministério do Diabo [...] para fazer uma imagem do paganismo antigo e mais do que restaurar o que foi perdido do Império pela derrubada do paganismo no tempo de Constantino”. Durante a Idade Média, “a verdadeira igreja” era “como a mulher no deserto”. Contudo, “a ascensão do Anticristo foi gradual”, com a igreja “tornando-se cada vez mais supersticiosa em seu culto/adoração”. O bispo de Roma passou de ministro de uma igreja a bispo diocesano, depois a patriarca e assim por diante, até finalmente usurpar o lugar do próprio Cristo. O segundo reino, semelhante ao do Anticristo, é o “reino maometano, que é outro reino notável, de vasto poder e extensão, que Satanás ergueu contra o reino de Cristo”. Edwards sugere que os gafanhotos de Apocalipse 9:3-11 podem ser uma referência aos exércitos da conquista islâmica.[47]

No entanto, muito do que Satanás fez para atrapalhar os propósitos de Deus não teve o efeito desejado. A unificação das nações sob o domínio dos imperadores romanos serviu para promover a propagação do evangelho, de modo que os planos de Satanás foram frustrados. Quando Satanás viu o evangelho se espalhando na igreja primitiva, decidiu “seduzir muitas pessoas nos mais remotos cantos da terra”. Isso incluiu especialmente os habitantes indígenas dos Estados Unidos. No entanto, sua “imitação de Deus”, ao levar as nações pagãs à prática de ofertas de sangue ou “sacrifício propiciatório”, serviu para “preparar o mundo gentio” para a mensagem do sacrifício de Cristo na cruz. Mais uma vez, a oposição de Satanás a Deus serviu, em última análise, para ajudar a propagação da mensagem do evangelho.[48] Nada mostrava mais claramente a sabedoria de Deus do que sua capacidade de “dar continuidade a seus desígnios de geração em geração”, empregando os atos de “um inimigo muito poderoso e perspicaz [...] Satanás”. A princípio, “o Diabo no céu pensou ter vencido Deus pela força”. Porém, quando isso falhou e ele foi “lançado no inferno”, “pensou em vencê-lo com habilidade e astúcia. Assim, pela maravilhosa sabedoria do evangelho, Deus mostra que pode vencê-lo tão facilmente pela sabedoria quanto pelo poder”. Vez após vez, Deus virou todos os esforços do Diabo contra ele mesmo — “Deus usa todos os esforços incessantes e tentativas de Satanás no sentido de derrubar a humanidade [...] [como] um meio de gerar sua própria confusão e irritação”. “O demônio invejava o homem, a quem considerava tão inferior a si mesmo [...] Mas qual não será sua mortificação no último dia, quando for julgado por um homem, por um da raça.” Os santos serão juízes ou “assistentes” junto com

Cristo dos anjos caídos.[49]

Enquanto as Miscellanies analisavam mais os anjos do que os demônios, os sermões de Edwards inverteram o padrão e se concentraram mais nos demônios do que nos anjos. Quando ele pregava sobre Satanás e os demônios, enfatizava seu ódio e sua malevolência em relação a Deus, Cristo, a igreja e os crentes; sua ação vigorosa e incansável para perturbar e impedir o avanço do evangelho e a conversão de pecadores; e sua atuação na vida de pessoas iníquas, cujos pensamentos e atividades eram, por assim dizer, energizados por Satanás e pelo poder demoníaco. Para Edwards, os ímpios eram "filhos" de Satanás, no sentido de que assumiam as características de seu pai diabólico e se assemelhavam ao Diabo.[50] O resultado disso era uma imagem realmente assustadora. Fora de Cristo, não havia proteção alguma contra o poder malévolo de Satanás e seus demônios. O único abrigo estava na segurança do abraço de Cristo. Os que estavam fora de Cristo eram não só alvos da malevolência de Satanás, como também corriam o risco de se tornarem ferramentas e instrumentos para a perdição eterna de outros.

Quanto a "por que o homem tem a oferta de um Salvador e os demônios nunca tiveram", Edwards afirmou que era "provável" que o pecado dos demônios "fosse acompanhado daquela maldade, despeito e escárnio arrogante, o equivalente ao pecado contra o Espírito Santo. O pecado deles era uma rebelião francamente rancorosa e uma guerra direta e maligna contra Deus, um desprezo da submissão e uma busca orgulhosa de tomar seu trono". O pecado de Lúcifer e dos demônios foi um pecado infindável e constantemente renovado, exigindo punição infindável e contínua: "Deus traz o castigo sobre os demônios por sua orgulhosa rebelião no céu dessa maneira, tornando-os a causa de seu próprio tormento e irritação por toda a eternidade, por seus atos continuamente renovados de orgulho e de rancor. Ele os entrega para sempre à mesma disposição que tiveram quando caíram". Os demônios foram punidos por "causarem a Queda da humanidade: Deus amaldiçoa a serpente por isso".[51]

Para concluir, podemos dizer que os anjos desempenham um papel proeminente na teologia de Edwards. Sua análise sobre os anjos ressalta a majestade de Cristo, a dignidade da espécie humana aos olhos de Deus, a sutileza dos propósitos providenciais de Deus e o contexto cósmico da salvação das criaturas. Ao longo das intermináveis eras do mundo, da Criação à consumação, os anjos são espectadores das obras de Deus — de uma forma que nenhum simples ser humano jamais teria condições de ser. Há muita beleza e edificação no retrato de

Edwards sobre os anjos e humanos eleitos reunidos em “uma família” por toda a eternidade. No entanto, nem todos os seres sencientes e inteligentes compartilharão essa bem-aventurada consumação. Satanás e os demônios são uma parte inevitável da história cósmica, e sua presença mostra que o mal é profundo e inextirpável. O Diabo, por assim dizer, cospe na face de Cristo e despreza a própria misericórdia que torna Deus fascinante e digno de ser amado aos olhos dos santos. O Diabo não pensa assim. Amy Plantinga Pauw escreve: “Não há como forçar Satanás a ser um espírito ministrador, e sua trágica recusa não é remediada, nem mesmo no eschaton”.[52] A derrota e a punição final de Satanás e dos anjos caídos demonstram o poder de Deus — como Edwards afirmava frequentemente. Contudo, também testemunham a respeito da capacidade fundamental da criatura de desafiar Deus e do mistério do mal em si.

---

[1]Veja Augustine, City of God, livros 11-12 (passim) [publicado em português por Vozes sob o título A cidade de Deus], e De Genesi ad litteram (passim) [publicado em português por Paulus sob o título Comentário ao Gênesis]; Thomas Aquinas, Summa theologica, 1a, qq. 50-64 [publicado em português por Ecclesiae sob o título Suma teológica]; Martin Luther, Tabletalk (passim) [publicado em português por Monergismo sob o título Conversas à mesa]; John Calvin, Institutes of the Christian religion, 1.14.4-12 [publicado em português por Cultura Cristã sob o título As institutas, 4 vols. e por Unesp sob o título A instituição da religião cristã]; e Karl Barth, Church dogmatics, III/3, The doctrine of Creation (Edinburgh: T&T Clark, 1960), p. 369-531 [publicado em português por Fonte Editorial sob o título Dogmática eclesiástica].

[2]Friedrich Schleiermacher, The Christian faith (Edinburgh: T&T Clark, 1986), p. 169-70 (par. 45); Rudolf Bultmann, “The New Testament and mythology”, in: Hans Werner Bartsch, org., Kerygma and myth (New York: Harper and Row, 1961), p. 1-16.

[3]Barth, Church dogmatics, III/3, p. 492.

[4]Sobre os anjos na cultura popular, veja “Angels among us”, Time, December 27, 1993, p. 56-65, e, para uma perspectiva europeia, Uwe Wolff, “The angels’ comeback: a retrospect at the turn of the millennium”, in: Friedrich V. Reiterer, et al., orgs., Angels: the concept of celestial beings — origins, development and reception; Deuterocanonical and Cognate Literature, Yearbook 2007 (Berlin: Walter de Gruyter, 2007), p. 695-712. Veja tb. Mortimer Adler, The angels and

us (New York: Macmillan, 1982).

[5]Amy Plantinga Pauw, “Where theologians fear to tread”, Modern Theology 16 (2000): 39-59. Veja tb. os comentários sobre a perspectiva de Edwards em relação aos anjos em Harry S. Stout, “Introdução do editor”, in: WJE 22:14-17; e Robert W. Caldwell III, Communion in the Spirit: the Holy Spirit as the bond of union in the theology of Jonathan Edwards (Eugene: Wipf and Stock, 2007), p. 171-6, 186-7.

[6]Karl Rahner escreveu que a “angelologia [...] em última análise, só pode ser entendida como um elemento interno da cristologia” [“Angels”, in: Rahner, org., Encyclopedia of theology: the concise sacramentum mundi (New York: Crossroad, 1982), p. 6].

[7]David Keck, in: Angels and angelology in the Middle Ages (New York: Oxford University Press, 1998), escreve que, para os medievais, “os três acontecimentos, Criação, Queda e confirmação dos anjos [...] constituem o ponto de partida essencial para a compreensão dos anjos” (p. 16).

[8]WJE 16:728.

[9]Georg Gäbel, “Rivals in heaven: angels in the Epistle to the Hebrews”, in: Reiterer, et al., orgs., Angels, p. 357-76. Em um texto talmúdico, Deus criou os anjos para que deliberassem com ele sobre a Criação da humanidade. Eles aconselharam Deus a não criar o homem e responderam com desdém nas palavras de Salmos 8.4: “O que é o homem?” (Gäbel, “Rivals”, p. 363; citando bSan 38b, BerR 8:4-6 in: Midrash Rabá). Adão, em outro texto rabínico, exibiu suas qualidades superiores nomeando os animais — um feito que os anjos não poderiam igualar [Bernard Bamberger, Fallen angels (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1952), p. 112].

[10]Na obra não canônica Vida de Adão e Eva (primeiro século d.C.), Satanás recusa-se a curvar-se diante de Adão em reconhecimento de sua autoridade, insistindo em dizer que foi criado antes de Adão e, portanto, Adão é que tinha de curvar-se diante dele. No Alcorão, Iblis — ou Satanás — também se recusa a curvar-se a Adão, e diz: “Eu sou melhor do que ele; Tu me criaste do fogo, enquanto ele, Tu o criaste do pó” (Qur’an 7:11-23; citado in: Bamberger, Fallen angels, p. 112). cf. Qur’an, 2:30-36, 15:28-44, 17:61-65, 18:50, 20:116-23 e 38:71-78. Os espíritos malignos ou djinn (gênios) também são feitos de fogo

(Alcorão 15:27, 55:15).

[11]Irenaeus, Adversus haereses, 5.24.3 [publicado em português por Paulus sob o título Contra as heresias, vol. 4]; Augustine, De correptione et gratia 10.27 [publicado em português por Paulus sob o título “A correção e a graça”, in: A graça II. Série Patrística. vol. 13]; Fulgêncio, De Fide ad Petrum, 3.30; Gregório, o Grande, Moralia, 4.3.8; todos citados in: Barth, Church dogmatics, p. 381-3.

[12]Augustine, City of God (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1972), 22.1, p. 1023 [publicado em português por Vozes sob o título A cidade de Deus].

[13]Anselm, “Why God became man”, I.16-8, in: Eugene R. Fairweather, org., A scholastic miscellany: Anselm to Ockham (Philadelphia: Westminster, 1956), p. 125-34 [publicado em português por Fonte Editorial sob o título Por que Deus se fez homem?].

[14]Bamberger, Fallen angels, p. 202-5.

[15]Thomas Aquinas, Suma teológica, 1a, qq. 50-64.

[16]Ibidem, 1a, q. 50, r. 1; 1a, q. 50, r. 3; 1a, q. 51, r. 2; 1a, q. 59, r. 3.

[17]Ibidem, 1a, q. 62, r. 1; 1a, q. 64, r. 2; 1a, q. 62, r. 2; 1a, q. 62, r. 9.

[18]Ibidem, 1a, q. 63, r. 2; 1a, q. 63, r. 4; 1a, q. 62, r. 5; 1a, q. 63, r. 7; 1a, q. 63, r. 8; 1a, q. 62, r. 8; 1a, q. 64, r. 2; 1a, q. 64, r. 4. Veja Bamberger, Fallen angels, p. 204-5.

[19]Calvino, Institutas, I.14.3-5, I.14.17.

[20]WJE 18:99.

[21]WJE 13:271.

[22]WJE 13:271.

[23]WJE 20:485.

[24]WJE 20:296-9, citando p. 297. Sobre Lúcifer como o anjo de posição mais elevada, veja WJE 23:212, 20:190-1.

[25]WJE 20:191.

[26]WJE 20:298-9. Nota-se que a tipologia Lúcifer-Cristo é uma espécie de paralelo angelical à tipologia Adão-Cristo que aparece na correspondência de Paulo (esp. Rm 5.12-21 e 1Co 15.21-22,45).

[27]WJE 13:304. A expressão latina mencionada vem da primeira parte da oração tradicional “O felix culpa” — “Ó culpa feliz, que mereceu tal e tão grande Redentor”.

[28]WJE 20:191-2.

[29]WJE 18:97; WJE 13:401-2.

[30]WJE 18:207. Kenneth Minkema sugeriu (e-mail enviado a McClymond em fevereiro de 2010) que Edwards “obviamente se baseou no Paraíso perdido” [de John Milton] em sua descrição da queda dos anjos. Isso parece provável (embora difícil de provar), e pode se aplicar especialmente ao retrato de Satanás como o instigador da rebelião. Peter Thuesen observou que Edwards arrolou Paraíso perdido duas vezes em seu “Catálogo” de leitura e que Milton, na época de Edwards, havia se tornado parte de um “cânone do sublime religioso” (“Introdução do editor”, in: WJE 26:105-6).

[31]WJE 20:195.

[32]WJE 20:197-8.

[33]WJE 18:97-8.

[34]WJE 13:382; WJE 9:130.

[35]WJE 13:490; WJE 18:58.

[36]WJE 20:199; WJE 18:147.

[37]WJE 20:53-4.

[38]Veja os sermões a seguir (arrolados com texto, doutrina e datas aproximadas em que foram pregados): Cantares (Cântico dos Cânticos) 8.1: “A encarnação de Jesus Cristo era algo pelo que a igreja ansiava há muito tempo”, verão-outono de

1729; Jó 33.6,7: “É algo muito desejável, em nossas circunstâncias, ter um Mediador entre Deus e nós que seja de nossa própria natureza, um que seja carne, formado do barro, como nós somos”, outono de 1730-primavera de 1731; Isaías 53.10: “Cristo ver os pecadores convertidos e salvos era parte da recompensa que Deus lhe prometeu por seus sofrimentos, agosto de 1731-dezembro de 1732; Apocalipse 5.12: “Cristo era digno de sua exaltação por ter sido morto”, agosto de 1731-dezembro de 1732; Salmos 110.2: “Cristo reinará no meio de seus inimigos”, maio de 1733. Veja tb. WJE 15:298-302 para uma interpretação tipológica detalhada do episódio em que Davi leva a Arca da Aliança para Jerusalém como uma imagem da ascensão de Cristo.

[39]WJE 13:490; WJE 20:197; WJE 18:100.

[40]WJE 18:202-3, 206, 240.

[41]WJE 18:151. Cf. WJE 18:307.

[42]WJE 20:48; WJE 18:59.

[43]Veja os comentários perspicazes de Ava Chamberlain sobre as analogias entre humanos e anjos na “Introdução do editor”, in: WJE 18:20-3. Para Amy Plantinga Pauw, a história de Edwards a respeito de Satanás e dos anjos eleitos foi “uma versão ampliada da luta contra o orgulho espiritual que se desenrola na terra” (“Where theologians fear to tread”, p. 45).

[44]WJE 18:59-60; WJE 13:284; WJE 18:62.

[45]WJE 13:285. Cf. WJE 13:232-3; WJE 13:480-1. Edwards usou uma série de argumentos exegéticos interessantes para dar suporte à sua ideia de que anjos e humanos são “da mesma família”. Ele ressaltou que, em Apocalipse 22.9, um anjo diz a João que ele é “de teus irmãos” (WJE 18:100). Embora essa seja apenas uma referência passageira, é um caso nas Escrituras em que seres humanos e anjos são colocados juntos como “irmãos”. Sobre esse mesmo tema, Edwards também cita Efésios 1.10, em que lemos que Deus vai “convergir todas as coisas em Cristo”, e Colossenses 1.20, em que lemos que Deus vai “reconciliar consigo mesmo todas as coisas, quer sobre a terra, quer nos céus”. Veja tb. o sermão sobre 1Timóteo 2.5, “Jesus Christ is the Great Mediator and head of union”, in: Michael D. McMullen, org., The glory and honor of God: Volume 2 of the previously unpublished sermons of Jonathan Edwards (Nashville: Broadman & Holman, 2004), p. 311-26.

[46]WJE 13:367, 306, 227. Sobre o Diabo como um “tolo”, Tomás de Aquino escreveu: “Os demônios compreenderam muito menos [do que os anjos não caídos] o mistério da encarnação, quando Cristo estava no mundo [...] Pois, se soubessem plena e certamente que ele era o Filho de Deus e qual seria o efeito de sua Paixão, nunca teriam buscado a crucificação do Senhor da glória” (Suma teológica, 1a, q. 64, r. 1).

[47]WJE 13:305-6; WJE 9:390, 405, 410-2, 415.

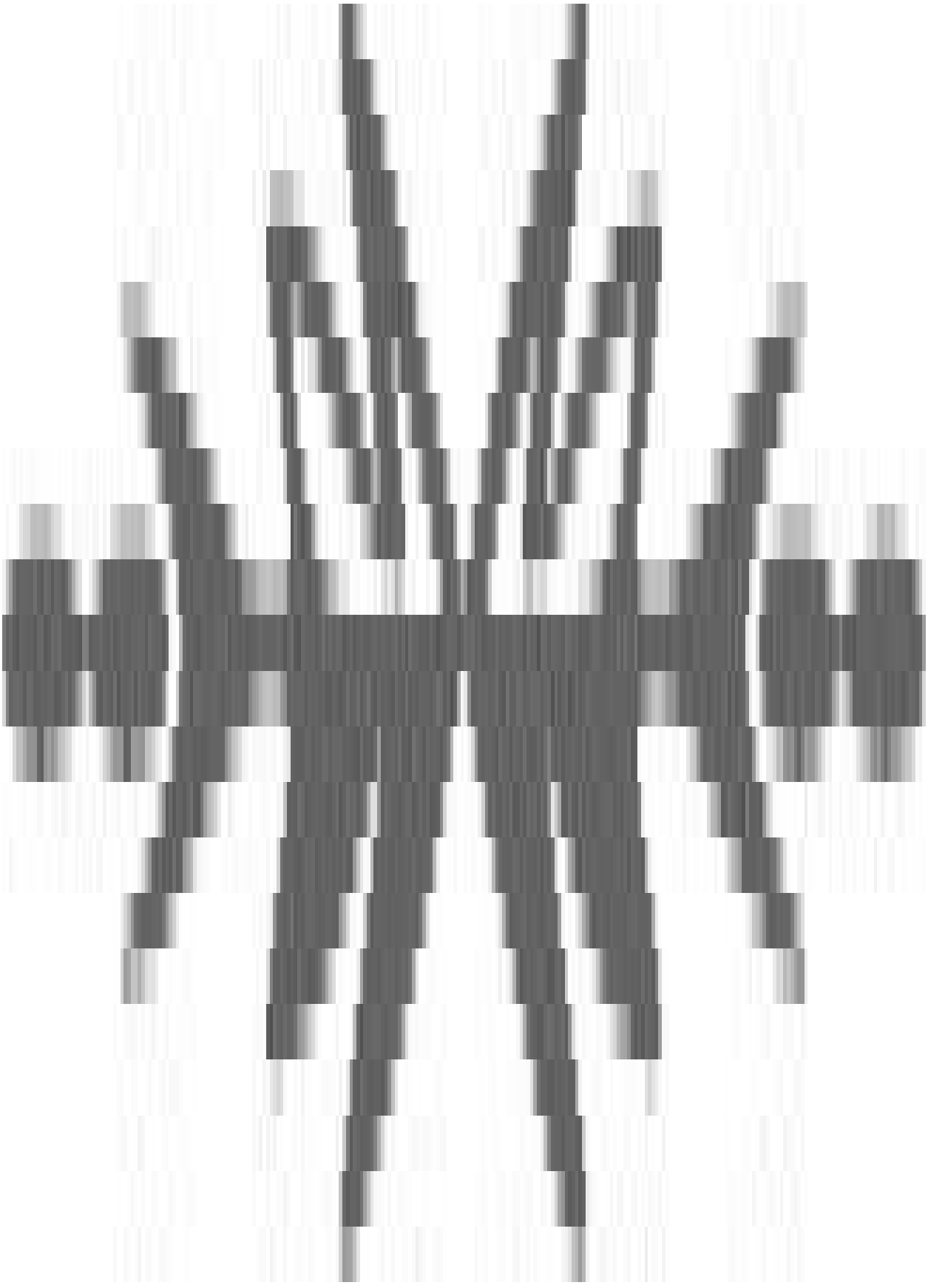
[48]WJE 18:525; WJE 13:391-2. Cf. WJE 9:155.

[49]WJE 18:152; WJE 13:403-4, 366-7, 386.

[50]Sobre o papel do Diabo na vida dos não regenerados, veja os seguintes sermões: João 8.44: “Wicked men are the children of the devil” [Homens perversos são os filhos do Diabo], verão-outono de 1729; 2Timóteo 2.26: “Wicked men are the devil’s captives” [Homens perversos são os prisioneiros do Diabo], outubro de 1733; Lucas 15.15,16: “The devil is a cruel master” [O Diabo é um senhor cruel], novembro de 1742; Lucas 11.21-22(b): “The devil is an enemy that is like a strong man armed” [O Diabo é um inimigo como um homem forte armado], abril de 1754, publicado como “Warring with the devil” [Em guerra com o Diabo], in: WJE 25:676-9; e Lucas 11.24-26: “I. The devil naturally dwells in the hearts of men” [O Diabo naturalmente habita no coração dos homens], julho de 1755.

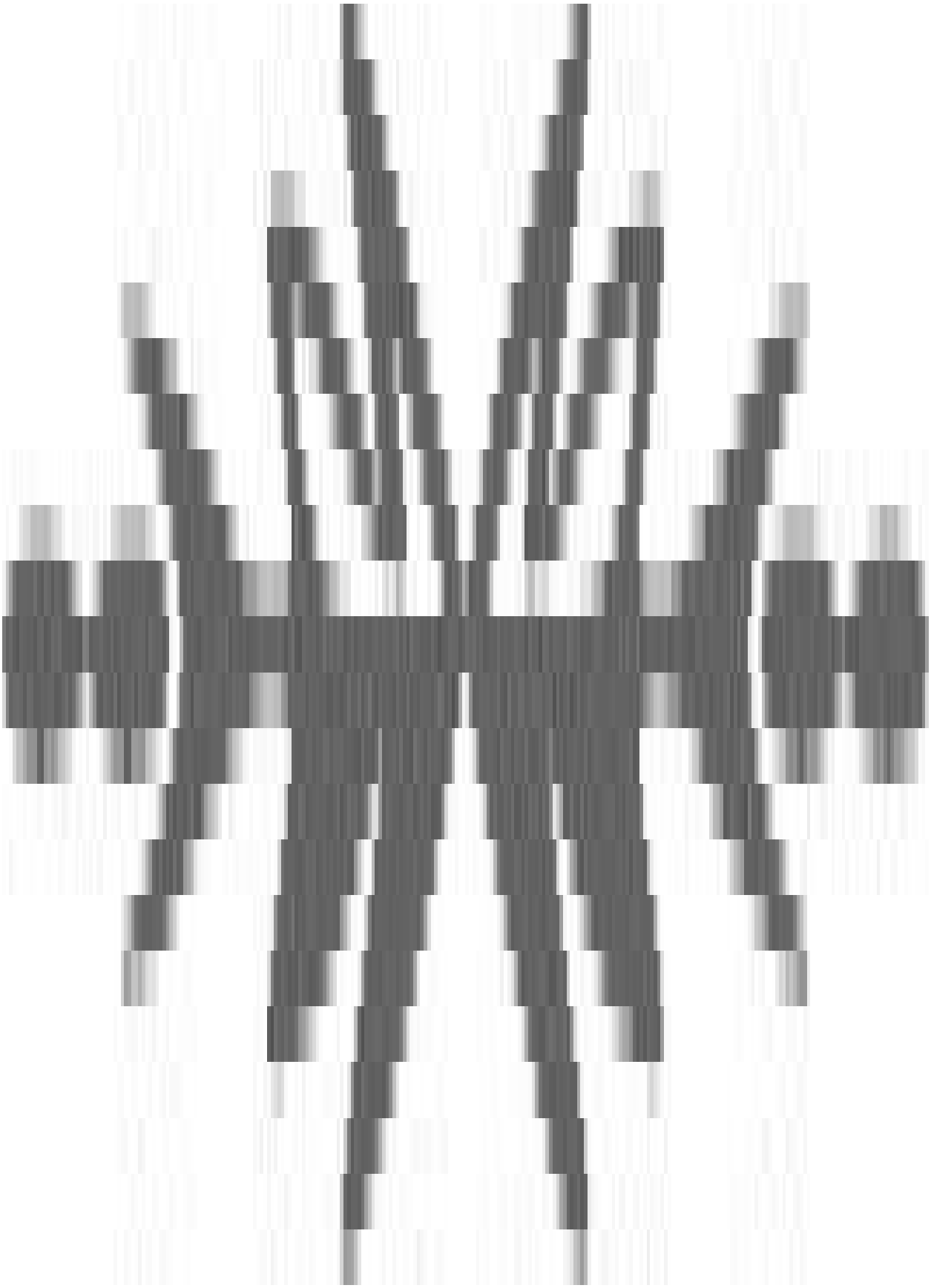
[51]WJE 13:385, 366. Como Edwards, Tomás de Aquino ensinou que os demônios “permanecem sempre obstinados em sua maldade” (Suma teológica, 1a, q. 64, r. 2).

[52]Plantinga Pauw, “Where theologians fear to tread”, p. 49.



19

O céu é um mundo de amor



Em sua Personal narrative [Narrativa pessoal], Edwards escreveu: “O céu que eu desejava era um céu de santidade; estar com Deus e passar a eternidade em divino amor e santa comunhão com Cristo”. [1] O modo como Edwards abordou a questão do céu sintetizou vários temas: Deus, amor, comunidade, escatologia, glória e o triunfo do bem sobre o mal. Nada menos que sessenta anotações nas Miscellanies [Miscelâneas] tratavam substancialmente desse tópico. [2] Seguindo uma indicação bíblica — “E agora permanecem a fé, a esperança, a caridade, estas três; mas a maior delas é a caridade” (1Co 13.13, AV) —, Edwards tornou o amor o centro de seu retrato do céu. O céu não era um mundo de fé ou de esperança, mas “um mundo de amor”. [3] No céu, as inclinações humanas ao amor a Deus e ao próximo atingiam sua expressão mais plena e perfeita. Parte do que Edwards tinha a dizer sobre o céu já estava bem estabelecido. O céu era tanto a morada de Deus quanto um estado de bem-aventurança, em que os santos de Deus recebiam sua recompensa eterna. O céu era permanente, e não transitório. Isto é, não era um estado do qual alguém pudesse cair. A recompensa dos santos no céu não era outra coisa senão o próprio Deus, que satisfaria as necessidades e os desejos daqueles que o serviram na era presente.

Outros pontos relativos ao céu eram característicos de Edwards. Wilson Kimnach comentou sobre o uso de vocabulário sensorial: “Embora o céu de Edwards [...] seja uma concepção teológica tradicional, os aspectos imaginativos específicos de seu modelo lembram mais os autores metafísicos do século 17 do que um apóstolo do Iluminismo do século 18. O caráter concreto de sua descrição [...] é superado apenas pela sensualidade de sua representação do amor celestial”.[4] O céu era também um estado “progressivo”, no qual santos e anjos avançavam em conhecimento, santidade e felicidade.[5] Nem todas as alegrias do céu provinham imediatamente de Deus. Algumas eram consequência do amor e prazer mútuos das criaturas glorificadas. A própria felicidade de Deus aumentava por causa da felicidade e do prazer que as criaturas tinham umas nas outras. Como um pai venerável em uma reunião de família, que observa e aprecia a alegria de seus familiares, o Deus de Edwards presidia o céu, mas não o monopolizava. Para usar uma analogia contemporânea, Deus é como o webmaster em uma rede social, que estabelece e guia as interações online, mas permite a comunicação e o relacionamento plenos entre todos os participantes.

O céu de Edwards mostrava uma continuidade surpreendente com a época atual. Apesar da ausência de pecado, egoísmo, morte e sofrimento, muitos aspectos do

céu eram transportados do mundo terreno: existência corpórea (embora glorificada), localização espacial (embora difícil de definir), progresso ao longo do tempo (e, portanto, temporalidade), música (ou algo análogo), comunicação entre os santos (embora sem usar palavras faladas), atividade significativa (de algum tipo) e a oportunidade de reencontrar pessoas da vida terrena (em um estado de existência mais elevado). O céu era um lugar em que as atividades e as aspirações fragmentárias e limitadas do mundo presente encontrariam sua realização e cumprimento.

A história do céu

Experiências de perseguição e de sofrimento provocaram grande parte da reflexão cristã antiga sobre o céu. Os que tinham sofrido aflições no corpo — tortura, desmembramento, decapitação, queima ou dilaceração por animais selvagens — receberiam um corpo restaurado, uma gloriosa coroa de martírio e um lugar próximo ao trono eterno de Cristo. Ireneu, bispo do segundo século, ensinou que os mártires seriam compensados pelo que perderam e sofreram na vida terrena.[6] Agostinho apresentou a hipótese de que o corpo ressurreto dos mártires poderia exibir suas cicatrizes, já que suas marcas de sofrimento, como as de Jesus, aumentariam sua glória diante de Deus e de outros santos.[7] Os primeiros cristãos representavam o céu em termos materialistas, como um lugar de festa, de bebida e de prazer físico. Junto com essa ideia cristã antiga do céu dos mártires estava uma antiga noção pagã de “encontrar-se novamente” com a família e os amigos terrenos. Cícero expressou essa noção em Scipio’s dream [O sonho de Cipião] e On old age [A velhice saudável] — obras muitas vezes lidas por cristãos com boa formação.[8]

Nos séculos 4 e 5, uma guinada em direção ao ascetismo começou a influenciar a ideia cristã do céu. Como Colleen McDannell e Bernhard Lang escreveram: “Em um ambiente dominado por ideais ascéticos, as imagens tradicionais de um milênio semelhante a este mundo eram muito materialistas, muito carnais, para serem compatíveis com o novo espírito”. Com o tempo, o “modelo antropocêntrico” do céu como um lugar de reencontro com os entes queridos e de confortos e alegrias sociais deu lugar a um austero “modelo teocêntrico”, no qual “a vida eterna tem pouco em comum com as atividades terrenas cotidianas”.

O céu, por conta disso, deveria ser “solidão eterna somente na companhia de Deus”. Místicos, ascetas e teólogos ao longo dos séculos concordaram com o dito de Teresa de Ávila: “Só Deus já é o suficiente”.[9] No modelo teocêntrico, a questão da atividade humana no céu saiu de cena, uma vez que os santos abençoados se dedicavam à interminável e ininterrupta contemplação de Deus. A plenitude vinha apenas de Deus, ao contrário do modelo antropocêntrico, em que grande parte da alegria e da felicidade dos santos resultava de verem e interagirem uns com os outros.

As concepções de Agostinho mudaram com o tempo. Uma de suas primeiras obras, On faith and the creed [A fé e o símbolo], resistia à noção de um “corpo” no céu e minimizou os aspectos carnais da vida além. Em obras anteriores, ele também sugeriu que as consolações celestiais vinham de Deus, e não do companheirismo humano. No entanto, na época das Retractions [Retratações], a perspectiva de Agostinho tinha se suavizado. Os bem-aventurados podiam comer e beber no céu, embora apenas por prazer e não por necessidade física. No entanto, Agostinho, mesmo em sua fase posterior, não permitiu relações especiais no céu. As relações individualizadas de amizade, casamento e família serão dissolvidas. Não haverá estranhos, mas também não haverá amigos especiais, pois “o coração de todos será transparente, manifesto, luminoso na perfeição do amor”. Uma abertura completa de mente e de coração unirá todos.[10] Em seus textos posteriores, Agostinho sustentava que os olhos físicos dos santos glorificados poderiam pelo menos ver Deus indiretamente, um ponto que havia negado anteriormente. A questão de ver Deus era espinhosa, uma vez que a Bíblia, em vários pontos, afirma que ninguém pode ver Deus, mas também está escrito: “Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus” (Mt 5.8). Para Agostinho, para pensadores medievais bem como para Edwards, a visão de Deus era um dos temas mais complicados na análise sobre o céu.[11]

Para Tomás de Aquino, o céu era um lugar de contemplação, e a vida ativa chegaria ao fim. Por isso, Tomás ressaltou o papel do intelecto no conhecimento de Deus. Apesar de sua dívida para com Aristóteles — que enfatizou a sociabilidade humana —, Tomás considerou que a bênção dos santos celestiais vinha essencialmente de Deus, e não de outras criaturas. Uma alma solitária desfrutando de Deus poderia ser perfeitamente feliz. No entanto, Tomás fez uma ressalva, afirmando que os santos, na verdade, veem uns aos outros e podem se alegrar com sua comunhão uns com os outros em Deus. Egídio Romano, um aluno de Tomás de Aquino, divergiu de seu mestre, afirmando que os santos celestiais formavam uma comunidade perfeita e que aquela comunidade exigia

algum tipo de linguagem ou comunicação. Visto que “a sociedade depende de uma linguagem, então precisamos dizer que [...] a linguagem também não é abolida, mas aperfeiçoada”. Pois a linguagem concede “consolo”, mesmo que não haja necessidade de obter informações. Boaventura também ressaltou as dimensões sociais do céu. Ele escreveu que “o amor será, então, estendido a todos os santos, de um modo antes possível somente para com um único amigo mais querido”. Em vez de dizer que não há amigos no céu, seria mais verdadeiro dizer que, no céu, todos são amigos de todos.[12]

Tanto Martinho Lutero quanto João Calvino concebiam o céu como um lugar de igualdade. Ensinaram que não haverá príncipes nem camponeses no céu. Calvino escreveu que, “assim como o mundo terá um fim, também terá fim [...] a diferença de hierarquia, as diferentes ordens de dignidade, e tudo dessa natureza”. Esse era o céu de um reformador — um lugar em que hierarquias humanas não existiam mais. O teólogo católico Roberto Belarmino defendeu uma concepção do céu corpórea e baseada em sentidos. Após analisar o “comer” e o “beber” no céu, Belarmino categorizou as alegrias do céu em alegrias de “entendimento”, “vontade”, “memória”, “olhos”, “orelhas”, “narinas”, “tato” e “paladar”. O mais influente livro puritano sobre o céu — The saints’ everlasting rest [O descanso eterno dos santos], de Richard Baxter (1649) — refletia, de modo geral, um modelo teocêntrico. De um modo geral, Baxter estava mais preocupado em se preparar para o céu do que em descrevê-lo. No entanto, Baxter antecipou Edwards ao imaginar o céu como um lugar de louvor e de música: “O mais vívido retrato do céu que eu conheço sobre a terra é quando o povo de Deus [...] se une, tanto no coração quanto na voz, no canto alegre e melodioso de seus louvores”. O céu de Baxter também permitia o avanço do conhecimento, pois Deus “aperfeiçoa nossos sentidos e aumenta nossa capacidade [...] e enche de si mesmo toda essa capacidade”. Os santos não eram passivos, mas ativos, e por isso seu “descanso” não era “o descanso de uma pedra”, mas “contém uma ação suave e constante”. Nos Estados Unidos colonial, Increase Mather concordou com Baxter que até mesmo “as almas glorificadas ainda alcançarão maiores graus de conhecimento”. Mather sustentou que os santos glorificados olhariam para o corpo glorificado de Jesus: “O Homem Cristo Jesus é o mais glorioso objeto que os olhos podem contemplar. É o fato de Cristo estar lá que faz o Céu ser realmente o Céu”.[13]

O aspecto teocêntrico — o lugar de Deus no céu de Edwards

Para Edwards, o céu era o lugar de Deus. Pois “o céu é uma parte da Criação que Deus construiu para esse fim, para ser o lugar da sua gloriosa presença”. É a morada criada do Deus incriado. O corpo glorificado de Jesus ocupa espaço e, portanto, precisa estar em algum lugar. Isso implica que o céu é um estado no espaço: “A natureza humana de Cristo ainda existe [...]. Portanto, há determinado lugar, uma parte especial da Criação externa, para onde Cristo foi e em que ele permanece”. As almas dos santos falecidos foram para esse lugar antes da ressurreição do corpo, pois “não estão separadas em alguma morada distinta do mais alto céu”. Nesse lugar, “Deus é a fonte de amor, como o Sol é a fonte da luz [...] uma fonte de amor plena, transbordante e inesgotável”. Essa fonte era Deus, “de quem procede toda corrente de amor santo, sim, toda gota que existe ou já existiu”. Edwards identificou o “rio da vida” no livro de Apocalipse com o Espírito Santo, que “será derramado com perfeita doçura, como um rio puro da água da vida, claro como cristal”. Além disso, “ali o amor reside e reina em cada coração. O coração de Deus é o assento ou substância original dele”.[14]

Para Edwards, o céu era um lugar de beleza: “No céu só há objetos adoráveis. Não há pessoa ou coisa odiosa ou poluída à vista”. Pois “toda a igreja será, então, apresentada a Cristo como uma noiva vestida de linho fino, puro e branco, sem mancha nem ruga”. Entre os santos, não haverá “falsos crentes” nem pessoas de “espírito detestável”. No entanto, para ele, o amor e a beleza dos santos não seria algo estrito ou propriamente deles. O amor nos santos não é “como a luz no Sol, que brilha com sua própria luz, mas como a dos planetas, que brilham refletindo a luz do Sol”. Em O fim para o qual Deus criou o mundo, Edwards elaborou mais detalhadamente essa noção de que os santos refletem a luz de Deus. Contudo, a imagem reaparece regularmente. A alma do santo é como um objeto transparente ou translúcido, que se torna luminoso quando colocado na luz brilhante do sol.[15]

A participação dos santos em Cristo significa que eles participam da própria filiação de Cristo: “Como membros do Filho, são participantes do amor do Pai pelo Filho. [...] Assim, em sua devida proporção, são participantes da alegria que o Filho tem no Pai”. Nessa passagem, Edwards se baseou no Evangelho de João. Ele citou vários trechos de João e acrescentou: “Cristo proporcionou isso, e aqueles que o Pai lhe deu devem ser trazidos para a família de Deus, para que ele, seu Pai e eles sejam como uma única sociedade, uma só família; para que

seu povo seja como se fosse admitido na sociedade das três pessoas da Divindade". Edwards maravilhava-se com a magnitude da bênção concedida por Deus. Pois Deus determinou que "nenhum grau de felicidade [é] grande demais para que ele o desfrute". Na vida presente, "quando os homens têm algo em que esperam encontrar grande alegria, sempre haverá algo para estragá-la", porém nada jamais diminuirá o brilho das alegrias do céu.[16]

A visão celestial era um tema básico no modo de Edwards conceber o céu.[17] No entanto, havia nuances nesse tema, e Edwards pode ter mudado ao longo do tempo, passando de uma depreciação mais platônica do corpo para um ponto de vista mais positivo. Um sermão de 1730 negava que o céu incluísse visão física: "Não é qualquer visão com os olhos do corpo". Já que "Deus é espírito e não pode ser visto com os [olhos] do corpo", comentou, devemos evitar "noções carnais e infantis". Ele enfatizou a invisibilidade essencial de Deus. Soando como Tomás de Aquino, Edwards escreveu: "É uma visão intelectual pela qual Deus é visto. Deus é um ser espiritual, e é visto com o entendimento". Pois "o olho da alma é muito mais nobre do que o olho do corpo". Embora Edwards nunca tenha renunciado à ideia de uma "visão intelectual" de Deus, ele a uniu a uma concepção cada vez mais clara de que a humanidade glorificada teria uma visão física de Cristo no céu. Em 1747, escreveu que o corpo glorificado de Cristo era visível, visto pelos santos e em seu esplendor: "Sua visão beatífica de Deus está em Cristo, que é aquele resplendor ou refulgência da glória de Deus, pelo qual sua glória resplandece no céu". Pois Cristo é "o Sol que ilumina a Jerusalém celestial".[18]

Edwards retratou a experiência celestial como se fosse baseada no corpo, porém, ainda assim, "refinada" ou "sutil". Embora o corpo ainda fosse o locus da experiência celestial, tanto o corpo quanto o que o cercava deveriam ser transformados. Edwards conectou a visão celestial à vida terrena quando denotou a visão de Deus como uma extensão da experiência atual: "Ora, os santos, enquanto no corpo, veem algo da glória e do amor de Cristo; como nós, no alvorecer da manhã, vemos algo da luz refletida do Sol misturada com a escuridão; mas, quando separados do corpo, eles veem o seu Redentor glorioso e amoroso como vemos o Sol já totalmente à vista". Como a visão celestial de Deus completa e cumpre a visão terrena de Deus, as duas experiências não são totalmente desvinculadas.[19]

O céu de Edwards não era apenas um lugar de visão, mas um lugar de amor, louvor e outras formas de atividade. Assim como a visão será aperfeiçoada no

céu, o mesmo acontecerá com as expressões de amor dos santos. Pois “não terão nada dentro de si que seja obstáculo para seus exercícios e expressões de amor”. Atualmente, os santos “têm muito embotamento e peso” e “carregam consigo um corpo moldado e pesado [...] não adequado para dar vasão a uma alma inflamada por exercícios elevados de amor divino”. Embora “o amor os incline ao louvor [...] carecem de palavras para expressar o ardor de sua alma”. Porém, no céu, as almas serão uma “chama de fogo” não mais “reprimida”, mas “em perfeita liberdade”. Para Edwards, a liberdade do céu não estimulará a indolência, mas incentivará os santos à atividade, pois “a felicidade da criatura sensata não consiste na ociosidade, mas na ação”.[20]

O aspecto antropocêntrico — humanidade e sociedade no céu de Edwards

Como observado anteriormente, o amor, a beleza, a glória e a felicidade de Deus não são diferentes do amor, da beleza, da glória e da felicidade dos santos glorificados. A recíproca também é verdadeira. Como O fim para o qual Deus criou o mundo argumentava, a glória de Deus é a felicidade dos santos, e a felicidade dos santos é a glória de Deus (cap. 14). Os aspectos teocêntricos e antropocêntricos do céu não eram antagônicos, mas complementares. Comparando a glória de Cristo com a dos santos, Edwards escreveu que “a diferença será mais no grau de brilho do que na espécie, pois a luz que é refletida de um lírio é a mesma luz, mas menos brilhante que o Sol”. Outra analogia era a de um canteiro de flores, em que as flores representavam os santos exalando uma porção da fragrância de Cristo: “Que belas e perfumadas flores serão essas, expressando todas as doçuras do Filho de Deus!”. Cada santo no céu será um indivíduo que encantará todos os outros. Cada um terá valor intrínseco. No entanto, a beleza e a excelência dos santos será simplesmente a difusão da beleza e da excelência do próprio Cristo.[21]

O céu será um lugar de amor mútuo: “Há, sem dúvida, um amor inconcebivelmente puro, doce e fervoroso entre os santos em glória, e seu amor é proporcional à perfeição e à amabilidade dos objetos amados”. Ao mesmo tempo, esse amor mútuo era compatível com a hierarquia e não exigia deferência igual para todos. Verdadeiros santos “não desejarão que todos estejam no mesmo nível, pois sabem que é melhor que alguns estejam acima de outros”. O amor dos

santos será “mútuo e responsável, embora não possamos supor que todos serão igualmente amados em todos os aspectos”. Como o amor celestial será na “devida proporção”, é justo que alguns sejam mais amados do que outros. O céu de Edwards era hierárquico, uma vez que o amor recebido no céu era baseado no valor inerente de cada um. No entanto, não haverá inveja no céu, pois “os que são inferiores em glória [...] serão os mais amados pelos mais superiores em glória”. A superação da inveja ou da rivalidade é baseada no pertencimento ou na “propriedade” dos santos por parte dos outros: “Todos terão propriedade um no outro [...] no céu, eles não serão só relacionados uns com os outros, mas pertencerão uns aos outros”. Assim como um pai se alegra com as realizações de um filho — sentindo que essas realizações são suas — todos no céu terão esse tipo de sentimento de propriedade em relação aos outros. No final, ninguém terá carência de amor no céu: “Pois todos terão tanto amor quanto desejarem e tantas manifestações de amor quanto puderem suportar; todos serão plenamente satisfeitos”.[22]

Desde os primeiros estágios de seu pensamento, Edwards se convenceu de que “há diferentes graus de glória no céu” e que “essa é uma doutrina plenamente revelada nas Escrituras”. Ele citou o texto: “uma estrela difere de outra estrela em glória” (1Co 15.41).[23] Seguindo uma tradição exegética estabelecida por Agostinho e Tomás de Aquino, Edwards interpretou “na casa de meu Pai há muitas moradas” (Jo 14.2) como uma referência aos “diferentes graus de glória” dos santos celestiais.[24] As diferenças entre os santos, segundo ele, refletiam diferenças na capacidade de receber ou reter a glória de Deus. “Cada vaso pode estar cheio, mas alguns podem conter mais do que outros”. A implicação era que a obediência terrena de algum modo preparava os santos para a glória celestial. Antecipando a objeção de que seria “egoísta” buscar glória no céu, Edwards respondeu que “amor-próprio [...] é um bom princípio”, à medida que é “dirigido e regulado pela vontade e pela palavra de Deus”. A intenção de Deus era que as promessas bíblicas de recompensa e bênção nos motivassem. Portanto, “podemos cobiçar altos graus do bem celestial tanto quanto quisermos”. Edwards via o amor-próprio humano como algo inevitável (cap. 33), e isso moldou sua visão do céu.

Em relação aos “graus de glória”, Edwards chegou ao ponto de dizer que “me parece provável, que haverá [...] diferentes ofícios, assim como ocorre na igreja na terra”. Todos os santos terão “seu dom distinto”, e é provável que “os santos no céu sejam recompensados com maiores capacidades dos mesmos dons que exerceram na terra”.[25] Assim, Edwards divergiu da concepção de Lutero e

Calvino, mencionada anteriormente, da abolição de hierarquia e ofício entre os santos celestiais.

As reflexões de Edwards incluíram algumas análises interessantes sobre função corporal no céu. “Quando o corpo desfruta das perfeições de saúde e de força”, escreveu ele, “o movimento do entusiasmo vital não é somente rápido e livre, mas também harmonioso”, o que traz “prazer à alma e leva todo o corpo a se sentir bem”. “Não há porque duvidar de que essa harmonia estará em sua perfeição no corpo dos santos após a ressurreição [...] de modo que cada parte do corpo aperfeiçoado dos santos será tão repleta de prazer quanto possível”. Tentando esclarecer que o corpo era subordinado à alma, acrescentou: “Isso não excluirá a mente, mas a impelirá e a ajudará a desfrutar dos prazeres espirituais dos quais até mesmo os prazeres de seu corpo espiritual serão somente uma sombra”. Devemos contar com “prazeres dos tipos mais requintados que esse corpo refinado é capaz de experimentar”. Apesar de sua preocupação com o corpo glorificado dos santos, Edwards queria evitar que se desse importância indevida aos prazeres corpóreos. Por isso seus comentários sobre o prazer corpóreo são acompanhados de ressalvas sobre o caráter “refinado” desses prazeres e sobre seu valor menor, em comparação com prazeres espirituais e mentais. No entanto, em termos gerais, ele, de modo surpreendente, tinha muito a dizer sobre os prazeres corpóreos no céu.[26]

Grande parte da felicidade no céu consistirá em desfrutar as belezas físicas e mentais, de uma forma que atualmente não podemos compreender. Edwards exclamou: “Como são arrebatadoras as proporções dos reflexos dos raios de luz e as proporções das vibrações do ar! E, sem dúvida, Deus pode projetar a matéria para que haja outros tipos de proporções, que podem ser de um tipo bem diferente e suscitar outro tipo de prazer sensorial, e de uma forma inconcebível para nós, que será muito mais arrebatadora e excelente”. Essas belezas inimagináveis “provavelmente [...] aparecerão principalmente no corpo do homem Cristo Jesus e dos santos”. Além disso, o corpo dos santos não só será belo e proporcionará prazer, mas será informativo e comunicativo de alguma forma que desconhecemos. Incluirá uma “manifestação das excelências da mente dos santos, que imediatamente aparecerá no corpo, visto que esse corpo mais fácil e naturalmente será suscetível e propício a manifestar os afetos e as disposições da mente do que o corpo que temos aqui”. Haverá uma “luz brilhante, porém não ofuscante, que emanará de seu rosto”, a qual “denotará essas disposições da mente”. Assim como na concepção de Agostinho, o céu de Edwards é um lugar de perfeita e livre autorrevelação de mentes e corações. É

como amizade terrena da melhor qualidade, mas elevada ao máximo grau e estendida de modo universal.[27]

No céu, a comunicação ocorrerá entre mentes, sem qualquer mediação de sentidos do corpo: “Não tenho a menor dúvida de que as mentes terão visões intelectuais imediatas umas das outras e da mente suprema, mais instantâneas, claras e sensatas que nossas visões de coisas materiais com olhos físicos”. Às vezes, Edwards usava linguagem quase científica, comentando que as “ondulações” que transportam as comunicações celestiais “serão infinitamente mais perfeitas e adaptadas a uma representação distante e exata”. Portanto, os santos no céu poderão “manter uma conversa aprazível e íntima, a mil milhas de distância”. Os santos não só verão a Cristo, mas Cristo “conversará intimamente” com eles.[28]

Edwards referia-se frequentemente à existência de música no céu — um tema que se ligava à sua compreensão de beleza, proporção, harmonia, consentimento e sociabilidade:

O melhor, mais belo e mais perfeito meio de que uma pessoa dispõe para expressar uma doce concordância de pensamento em relação a outra é a música. Quando formo em minha mente a ideia de uma sociedade feliz no mais alto grau, penso em seus membros expressando seu amor, sua alegria, sua concordância e harmonia interior, assim como a beleza espiritual de sua alma cantando docemente uns para os outros. [...] Mas penso ser provável que os santos glorificados, depois de terem recebido novamente um corpo, terão maneiras de expressar a concordância de sua mente por algumas outras emanações, em vez dos sons, maneiras estas que não podemos conceber e que serão muito mais proporcionais, harmoniosas e prazerosas do que a natureza dos sons é capaz de ser.

As “modulações” dessa música celestial não estarão em “nosso ar imundo”, mas em outro meio que possibilitará “uma proporção infinitamente mais agradável, exata e pura”. A música que agora ouvimos é apenas uma imagem ou analogia de uma harmonia superior — a das mentes. A atitude de Edwards em relação a audição, som e música no céu era mais moderada do que em relação à visão.

Enquanto os santos, em certo sentido, verão com “olhos físicos” no céu, eles aparentemente não ouvirão com ouvidos físicos. No entanto, seja como for que obtenham sua percepção, a música celestial será extremamente refinada. Embora hoje seja difícil “perceber a doçura de melodias muito complexas”, os santos celestiais poderão apreciar uma beleza composta de “milhares de proporções diferentes simultaneamente”.[29]

Edwards muitas vezes escreveu sobre o progresso no céu: “Os espíritos glorificados progredirão em santidade e felicidade por toda a eternidade”. Um ponto de partida para essa ideia pode ter sido sua conjectura de que os santos não esqueceriam nada do que Deus tinha feito, pois isso diminuiria sua felicidade celestial. Isso implicava que “seu número de ideias aumentará ao longo da eternidade”. Para Edwards, o conhecimento de Deus e a felicidade em Deus estavam interligados; assim, um crescimento no conhecimento dos santos implicava um aumento de sua felicidade. Ele raciocinou que, quanto mais os santos virem de Deus e das obras dele, mais amarão a Deus. Era, portanto, equivocado pensar na “felicidade do céu” como “imutável”. Para os que estão no céu, “a alegria aumenta continuamente ao verem os propósitos da graça de Deus manifestados em suas providências maravilhosas para sua igreja”.[30] Cada novo estágio na história redentora aumentava a alegria dos santos celestiais. Pois “os santos são espectadores das providências de Deus em relação à sua igreja na terra” e “uma parte considerável de sua felicidade consiste em ver as dispensações e as obras da graça de Deus em prol da igreja na terra”. Enquanto homens mortais [...] veem muito pouco”, os santos no céu veem muito mais, como “espectadores de toda a amplitude das obras de Deus”. A implicação era que “a igreja no céu e a igreja na terra dizem respeito mais a um povo, uma cidade e uma família do que geralmente se imagina”. Alguns pensadores haviam imaginado o céu como uma contemplação permanente de um Deus imutável. No entanto, Edwards, pelo menos em parte, transformou a visio Dei em uma visio mundi — não uma visão de Deus em esplendor solitário, mas uma visão da terra — ou melhor, da obra redentora de Deus na terra. Até a consumação final, o olhar dos santos celestiais estaria, em grande parte, dirigido para longe do céu. Essa era uma das ideias mais características e incomuns em toda a teologia de Edwards.

Para Edwards, a condição atual dos santos celestiais não era final ou definitiva. Da mesma forma que a igreja na terra, a igreja no céu aguardava a consumação dos propósitos de Deus. A igreja celestial no tempo atual era como uma mulher prometida, mas ainda aguardando o dia do casamento. A felicidade dos santos

que partiram, segundo Edwards, é “proléptica” ou meramente uma “prelibação” das bênçãos vindouras. No entanto, o casamento de Cristo com sua igreja era como uma união matrimonial cujas alegrias não paravam de se desdobrar, surpreender e encantar os amantes: “Quanto mais cedo os amantes terrenos terminam suas descobertas da beleza um do outro [...] mais cedo chegam às mais ternas demonstrações de amor que é possível dar, de modo que nenhuma maneira nova possa ser inventada, concedida ou recebida. E quão feliz é o amor em que há um progresso eterno nessas coisas [...] e receberemos, expressões cada vez mais ternas de amor para sempre: nossa união se tornará mais próxima e a comunhão, mais íntima”. Na conclusão de O fim para o qual Deus criou o mundo, “Deus permanecia a uma altura infinita, e as criaturas moviam-se eternamente em direção a Deus, embora nunca chegue o tempo em que se possa dizer que [a criatura] já alcançou essa altura infinita”.[31]

Um reencontro na glória

Uma controvérsia nos debates cristãos sobre o céu estava relacionado à esperança de “reencontrar-se” com amigos e entes queridos no mundo além. O bispo anglicano Joseph Hall zombou dessa noção: “Não terei necessidade nem motivo de indagar sobre meus parentes segundo a carne”. Hall imaginava que Deus seria tudo, e a família e os amigos seriam como nada para os santos celestiais. Edwards pensava de maneira diferente. Quanto à ideia sobre “se os santos, quando forem para o céu, terão algum conforto especial encontrando-se com aqueles que foram seus amigos piedosos na terra”, ele escreveu: “acho que está provado que sim”. O apóstolo Paulo, segundo ele, consolou os cristãos tessalonicenses que perderam entes queridos não somente com a esperança do retorno de Cristo, mas também com a esperança de reencontro com crentes falecidos. Essa expectativa de reunião não era resquício de superstição pagã, mas parte integrante da esperança cristã. Deus não ressuscitava somente santos individuais. Deus ressuscitava sociedades de santos. Deus ressuscitava relacionamentos. O modo como Edwards retratou o céu exibia sua visão irredutivelmente social da vida humana.[32]

Edwards foi ainda mais longe, observando que “a afeição especial que os santos têm neste mundo por outros santos que são seus amigos, em alguns aspectos,

permanecerá em outro mundo". Pois "um antigo conhecimento de pessoas e de suas virtudes pode ocasionar uma consideração especial em outro mundo. Eles podem ir para o céu com o desejo de ver essas pessoas por causa disso". Longe de imaginar que relacionamentos especiais — amizade, casamento, parentesco — prejudicassem um amor puro por Deus, Edwards os via como parte da vida no céu. Ele rejeitou a atitude dura e implacável — refletida em algumas tradições monásticas e místicas — que não dava espaço para relacionamentos especiais. "Também não vejo como sinal de falha moral" escreveu ele, "que um santo em glória tenha uma consideração especial por outro". Se nossas amizades terrenas estão "devidamente subordinadas ao amor divino", então podemos esperar que elas "durem para sempre", pois "a morte não põe fim a essa amizade, nem pode pôr fim à alegria que esses amigos experimentam um com o outro". Uma expressão comovente da expectativa pessoal de Edwards mostrou-se nas palavras finais que ele ditou (por meio de sua filha, Lucy) para serem entregues à sua esposa, Sarah, que não estava com ele no momento de sua morte: "Transmita meu mais gentil amor à minha querida esposa e diga-lhe que a união incomum, que há tanto tempo subsiste entre nós, é de natureza tal, que creio que seja espiritual e, portanto, continuará para sempre".[33]

---

[1]WJE 16:795.

[2]WJE 13:134-5.

[3]"Heaven is a world of love" ["O céu é um mundo de amor"] é o título do último sermão da série Charity and its fruits (WJE 8:366-97) [publicado em português por Fiel sob o título A caridade e seus frutos: um estudo sobre o amor em 1Coríntios 13].

[4]WJE 25:223.

[5]Esse tema do progresso é tão difundido nos escritos de Edwards, que Paul Ramsey escreveu um extenso apêndice sobre ele: "Heaven is a progressive state" (WJE 8:706-38).

[6]Colleen McDannell; Bernhard Lang, Heaven: a history (New Haven: Yale Nota Bene, Yale University Press, 2001), p. 48-53.

[7]Augustine, City of God (Harmondsworth: Penguin, 1972), p. 1061 (XX.19) [publicado em português por Vozes sob o título A cidade de Deus].

[8]McDannell; Lang, Heaven, p. 60-1, 124-7, 155, 173. A ideia de reunião com os entes queridos, de autoria de Cícero, influenciou reformadores protestantes como Melâncton e Zuínglio — e até Lutero (p. 155).

[9]Ibidem, p. 54, 178-9, xxiii.

[10]Ibidem, p. 58, 60-1, 64-5.

[11]Em Cidade de Deus, Agostinho concluiu que os santos no céu usarão seus olhos físicos para ver como o "Deus incorpóreo" estará "dirigindo todo o universo" (p. 1086-7; XXII.29). Essa parece que seria uma visão indireta de Deus — menos do próprio Deus do que da atividade de Deus no cosmo.

[12]McDannell; Lang, Heaven, p. 89, 92-3; citando Tomás de Aquino, Suma teológica, 2ae2a, q.181, r.4; 1a2ae, q.4, r.8 [publicado em português por Shedd sob o título O Descanso eterno dos santos].

[13]Ibidem, p. 154, 172-5; citando João Calvino de Corpus Reformatorum, 77:547; e Richard Baxter de The saints' everlasting rest (London: Impresso por Robert White, 1649), p. 680, 28-9; Robert Bellarmine [Roberto Belarmino], The eternal happiness of the saints, tradução para o inglês de John Dalton (London: Thomas Richardson, s.d [1850s]), p. 77-82, 155-78. Increase Mather, Meditations on the glory of the heavenly world (Boston: vendido por Timothy Green, 1711), p. 80, 235, citado in: Amy Plantinga Pauw, "'Heaven is a world of love': Edwards on heaven and the Trinity", Calvin Theological Journal 30 (1995): 393, 395.

[14]WJE 8:369; WJE 25:227; WJE 8:369, 371, 373.

[15]WJE 8:370-1, 373-4. Edwards compara a "graça" na alma do cristão a uma joia: "O brilho de um diamante iluminado pelo Sol é da mesma natureza que o brilho do sol, mas, comparado com a magnitude deste, não é nada" (WJE 2:201-2). Cf. WJE 8:441-4, 531-4.

[16]WJE 18:109-10, citando João 17.23,26; 16.27; 17.21-3; e WJE 18:114, 120.

[17]Sobre esse tema, veja Kenneth E. Kirk, The vision of God: the Christian doctrine of the Summum Bonum (London: Longmans, Green, 1932). Veja tb. Thomas Aquinas, Summa theologica, suppl., q. 92, r.1-3.

[18]WJE 17:61, 63; WJE 25:229. No céu, “cada faculdade perceptiva será uma entrada de alegria. Particularmente, então, sem dúvida, eles terão o sentido da visão, que é o mais nobre de todos os sentidos externos; portanto, sem dúvida, o sentido mais nobre receberá mais prazer e alegria. E a luz externa do mundo celestial será um tipo de luz totalmente diferente da luz do Sol” (WJE 18:350-1). Podemos ver diferenças, ao compararmos “The pure in heart blessed” [Bem-aventurados os puros de coração] [1730]” (WJE 17:59-86) com “True saints, when absent from the body, are present with the Lord” [“Os verdadeiros santos, quando ausentes do corpo, estão presentes com o Senhor”] [1747] (WJE 25:225-56). Contudo, não se deve exagerar o contraste, uma vez que o sermão anterior ensina tanto uma visão corpórea quanto uma visão intelectual no céu (WJE 17:66).

[19]WJE 25:230. Como observa Mark Valeri (WJE 17:57), o sermão “The pure in heart blessed” [Bem-aventurados os puros de coração] se parece com “A divine and supernatural light” [Uma luz divina e sobrenatural] (WJE 17:408-26), embora o primeiro fale de experiências celestiais e o segundo, de experiências terrenas.

[20]WJE 8:378-9; WJE 17:254.

[21]WJE 13:370, 281.

[22]WJE 8:242, 377, 376, 380, 375.

[23]WJE 19:614-5.

[24]WJE 19:617; cf. WJE 19:740. Sobre “muitas mansões”, veja Augustine, Tract. in Joan., p. 47 [publicado em português por Cultor de Livros sob o título Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João], e Thomas Aquinas, Summa theologica, suppl., q. 93, r.2.

[25]WJE 19:618; cf. WJE 13:437. WJE 19:622, 625; WJE 13:481. Sobre os atos terrenos desenvolverem uma capacidade para cumprimento celestial, veja C. S. Lewis, “The weight of glory”, in: The weight of glory, and other addresses (New York: Macmillan, 1949) [publicado em português por Thomas Nelson Brasil sob o título O peso da glória]. Tomás de Aquino ensinou que “a diversidade de bem-aventurança” no céu era “segundo a diferença de caridade” (Summa theologica, suppl., q.93, r.3), sugerindo, assim, que o amor a Deus e ao próximo no tempo presente estava diretamente relacionado à recompensa eterna.

[26]WJE 13:263; WJE 13:350-1. Edwards nunca desenvolveu uma ideia de prazer corpóreo no céu de uma forma explicitamente sexual, como fizeram Emanuel Swedenborg e certos autores românticos (McDannell; Lang, Heaven, p. 210-64).

[27]WJE 13:328, 301.

[28]WJE 13:329, 369; WJE 18:107.

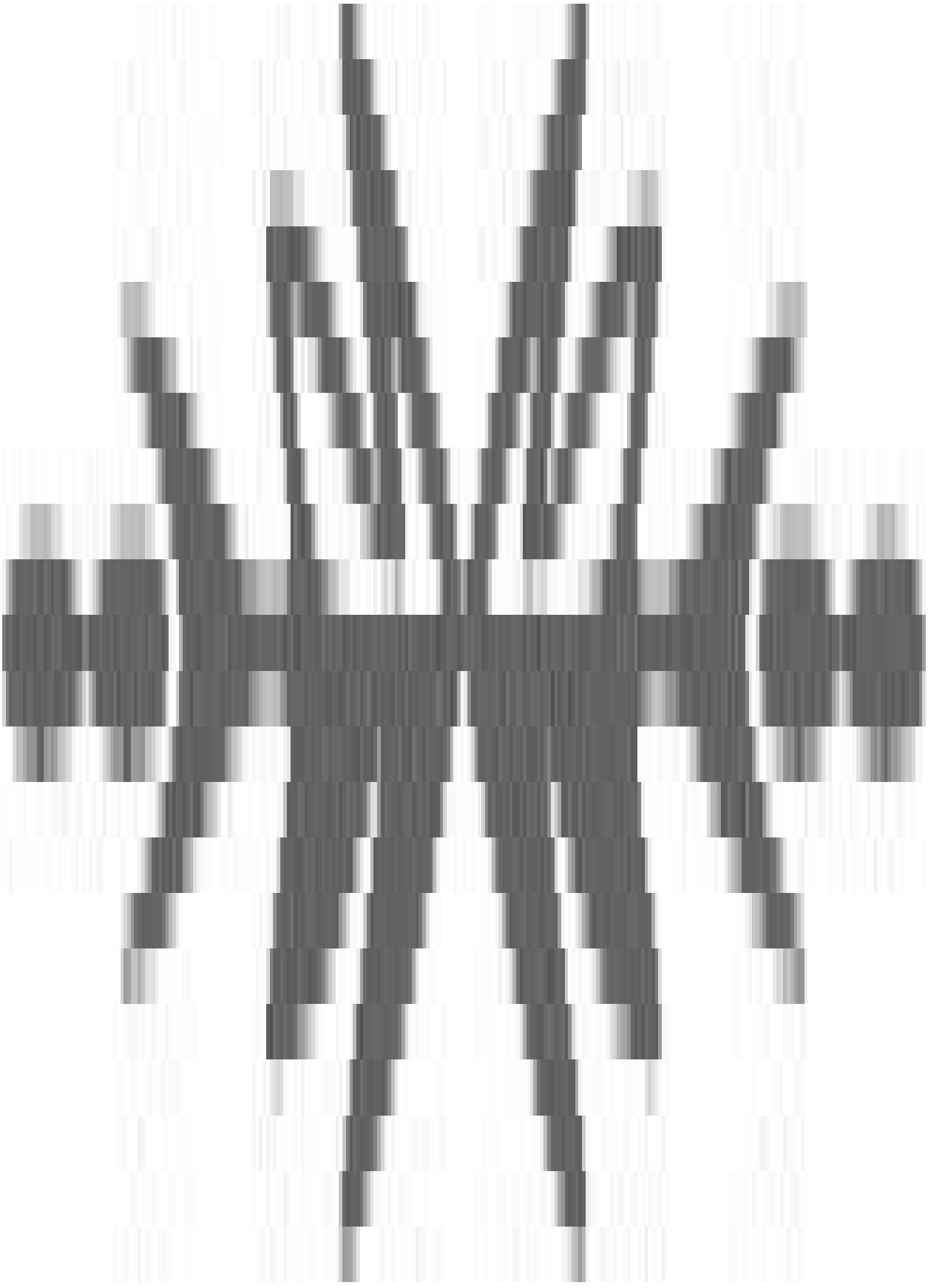
[29]WJE 13:331, 329, cf. WJE 13:296, 303.

[30]WJE 13:275, 444-5.

[31]WJE 18:99-100, com nota 6 (citando Blank Bible [Bíblia em branco] sobre Hb 6.15); WJE 13:478; WJE 18:93, 103; WJE 13:366-7; WJE 8:534.

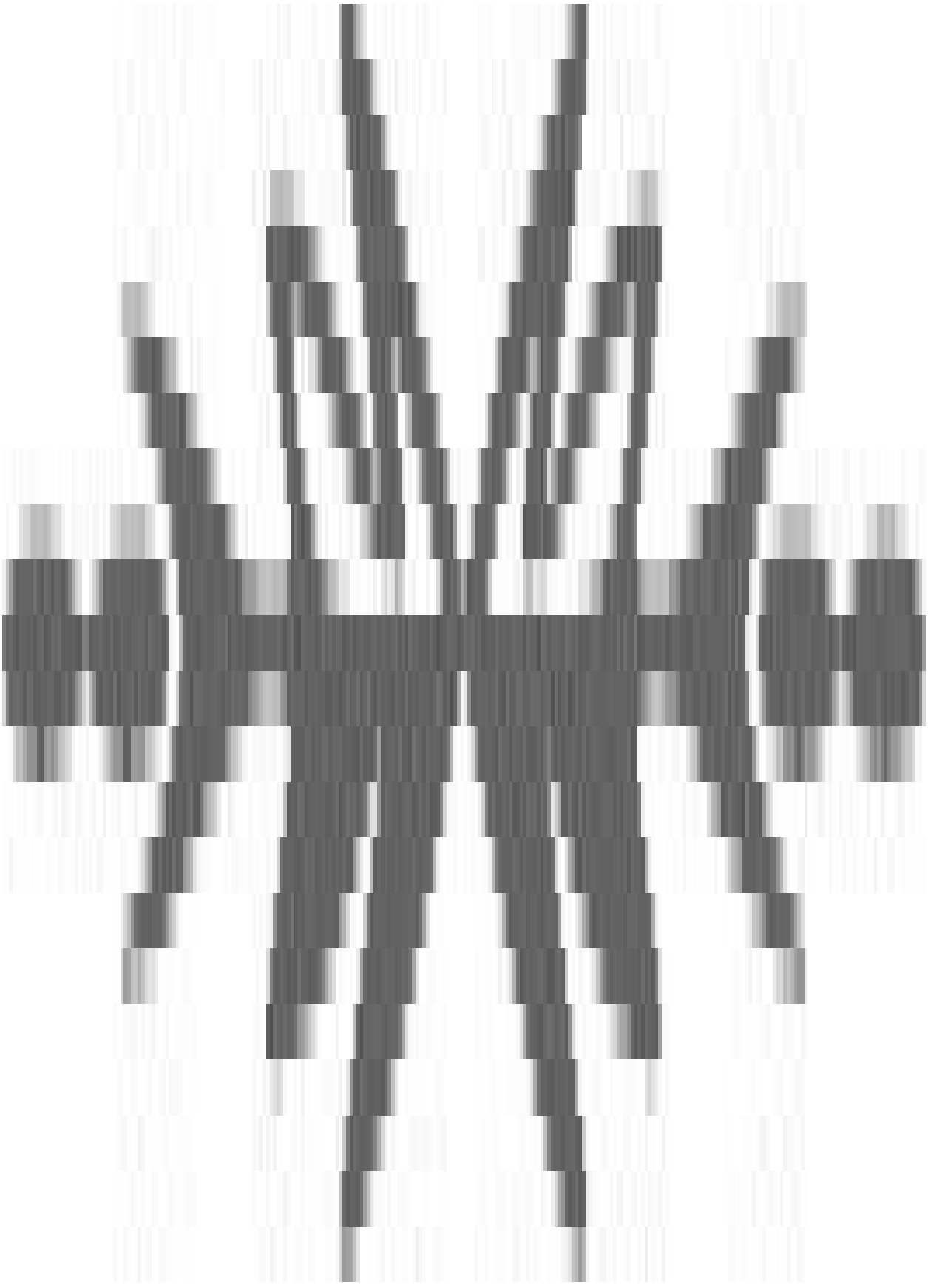
[32]Joseph Hall, The works of Joseph Hall (Oxford, Reino Unido: Talboys, 1837), 8:262, de Sursurrium Cum Deo Soliloquies (London: Impresso por William Hunt, 1651); citado in: McDannell; Lang, Heaven, p. 173; WJE 18:170.

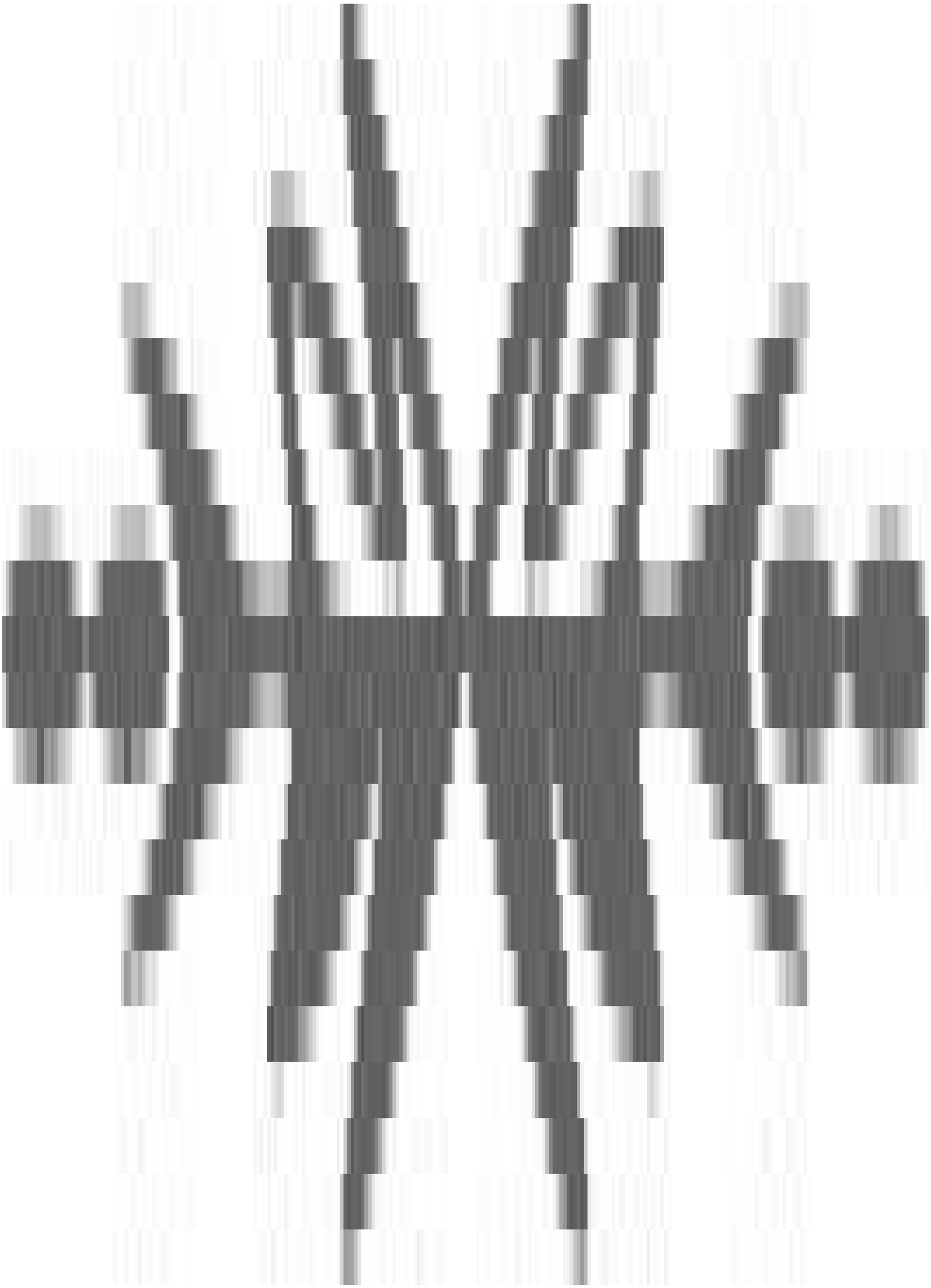
[33]WJE 18:172-3. Sereno Dwight, “Memoirs of Jonathan Edwards”, in: Edward Hickman, org., The works of Jonathan Edwards, 2 vols. (Carlisle: Banner of Truth, 1984 [1834]), 1:clxxvii.



Seção 3

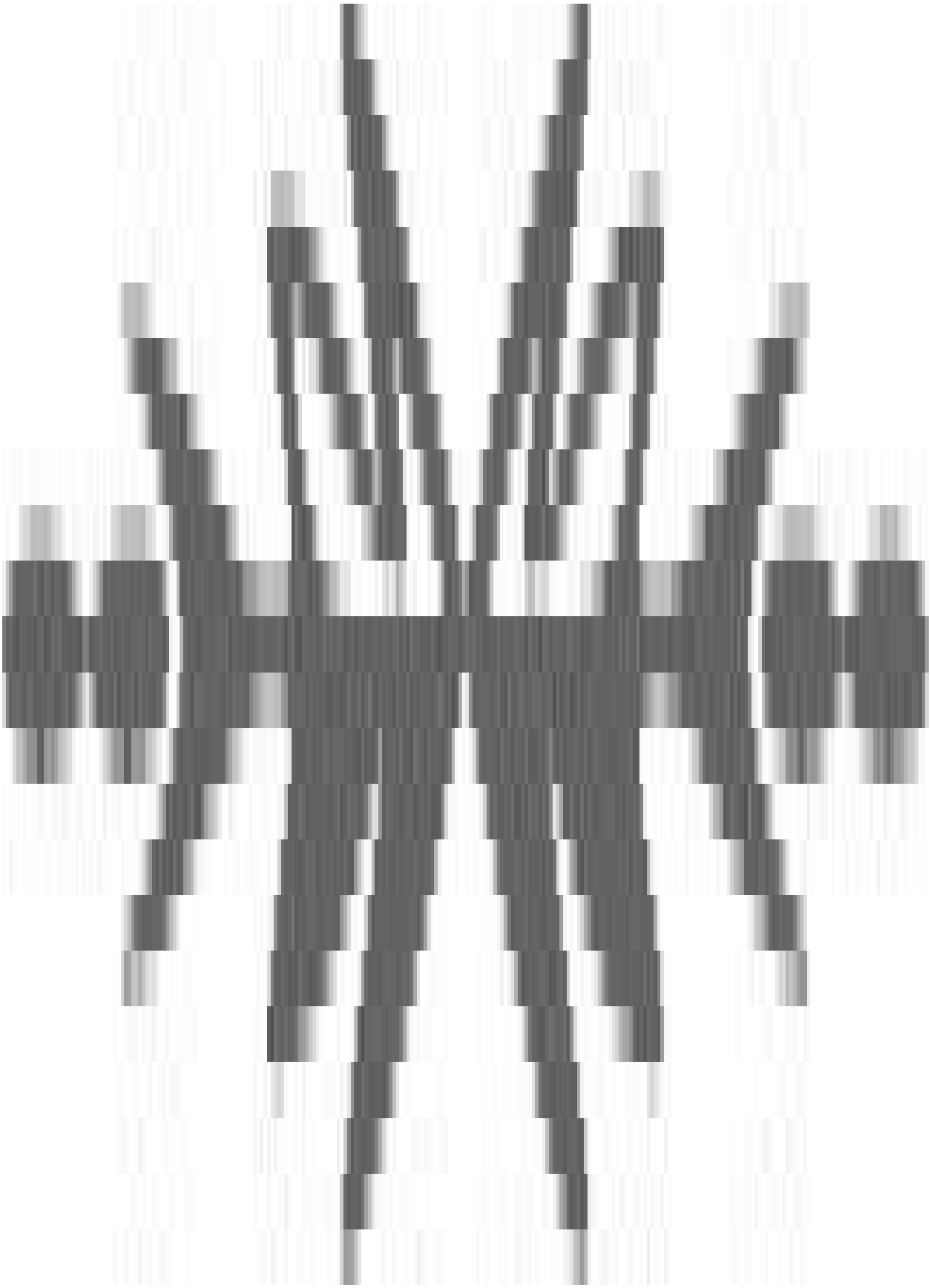
Antropologia teológica e graça divina





20

As afeições e a pessoa humana



O filósofo John E. Smith, de Yale, certa vez escreveu que todo o pensamento de Jonathan Edwards pode ser considerado “uma resposta magnífica” à pergunta: “O que é a verdadeira religião?”. [1] Nós acrescentaríamos que a resposta de Edwards a essa pergunta invariavelmente incluía o que ele chamou de “afeições”, uma vez que elas estão no cerne de sua antropologia teológica. Para Edwards, a pessoa humana é um conjunto de afeições que determinam quase tudo que ela sente, pensa e faz. Portanto, nenhum tratamento de sua teologia pode escapar à questão relativa ao que ele quis dizer com “afeições” e qual o papel que elas desempenham na experiência religiosa. Este capítulo explorará primeiro a importância das afeições para Edwards, depois sua ideia sobre a relação das afeições com a pessoa humana e a verdadeira religião e, finalmente, sua opinião sobre como avaliá-las.

A importância e a natureza das afeições

Quase no início de Afeições religiosas, Edwards retrata as afeições como “causas de movimento” para todas as formas de atividade humana:

> A natureza do homem é de tal sorte, que ele permanece praticamente inativo, a não ser que seja influenciado por alguma afeição, seja amor ou ódio, desejo, esperança, medo ou alguma outra. Vemos essas afeições como as causas que põem os homens em movimento, em todas as questões da vida, e os envolvem em todas as suas buscas [...] se todo amor e ódio, toda esperança e medo, toda raiva, zelo e desejo afetuoso fossem eliminados, o mundo seria praticamente inerte e morto, não haveria atividade entre a humanidade ou qualquer busca séria. É a afeição que move o avarento [...] são também as afeições que movem o homem lascivo [...], da mesma forma, em assuntos religiosos, a fonte de suas ações são as afeições religiosas: quem tem apenas conhecimento doutrinário e especulações, sem afeição, nunca se envolve no chamado da religião.[2]

Aqui há várias coisas dignas de nota. A sociedade humana é uma questão complicada, cheia de aspirações e de esforço. Como no pregão da Bolsa de Valores de Nova York, todo mundo está se movendo para algum lugar. No entanto, logo abaixo da superfície, estão as afeições que motivam esses movimentos. As afeições podem ser boas ou más, religiosas ou não. As afeições religiosas não funcionam de maneira diferente das afeições não religiosas, mas têm objetos diferentes. Assim, enquanto as afeições cotidianas, como os desejos de riqueza e prazer sensual, têm como objetos o dinheiro e a gratificação sensorial, as afeições religiosas buscam a Deus e as coisas espirituais.

Além disso, Edwards argumenta que a religião genuína é sempre uma questão das afeições. “Conhecimento doutrinário e especulação” não são profundos e fortes o suficiente para constituir afeições e, portanto, religião genuína. São “meros atos da vontade e inclinação da alma”. Somente se forem “vigorosos e vivos” em seu exercício, se elevam ao nível de “afeições religiosas”. Há “muitos atos da vontade e inclinações que não são tão comumente chamados de afeições”, uma vez que são apenas preferências fracas — como preferir geleia de mirtilo a geleia de morango. Essas preferências nos elevam “pouco acima de um estado de indiferença”. Mas as afeições religiosas implicam “um envolvimento fervoroso e vigoroso do coração com a religião”, que se mostra no amor a Deus de todo o coração e alma. Ele comparou “a questão da religião”, que é movida pela afeição, a “correr, lutar ou sofrer intensamente por um grande prêmio ou coroa, e combater inimigos poderosos que procuram nos tirar a vida, e guerrear como aqueles que, pela violência, tomam uma cidade ou um reino”. Assim, Edwards definiu as afeições como “os exercícios mais vigorosos e sensatos da inclinação e da vontade da alma”.[3]

Com a palavra “alma”, Edwards queria dizer a confluência de duas faculdades — o “entendimento”, que percebe e julga, e a “inclinação ou vontade”, que move o ‘eu’ humano em direção às coisas ou para longe delas, ao gostar e não gostar, amar e odiar, aprovar e rejeitar. Essa breve definição das afeições arraigadas nas faculdades da alma muitas vezes é malcompreendida de duas maneiras inter-relacionadas: os comentaristas ou ignoram o componente intelectual ou reduzem as afeições a “emoções”, deixando escapar, assim, a insistência de Edwards na unidade da pessoa humana. Vamos tratar desses problemas por partes.

Em primeiro lugar, vejamos o componente intelectual. Para Edwards, as afeições movem a alma, o que significa que movem a mente, assim como a vontade. Nas

afeições da verdadeira religião, a mente é “iluminada, correta e espiritualmente, para compreender ou apreender as coisas divinas”. A verdadeira religião sempre terá “conhecimento da beleza das coisas divinas”.[4] Afeições santas, observou ele, “não são calor sem luz”,[5] pois surgem de afeições que são uma união de mente e inclinação da alma. Se a alma está aquecida em relação a Deus, será atraída para certos entendimentos de Deus. Toda inclinação já envolve percepção da mente, devido à unidade entre a alma e o ‘eu’. Edwards rejeitava todas as dicotomias que colocavam a mente em oposição ao coração — ainda que essas dicotomias fossem comuns durante os debates do Grande Avivamento. Oponentes do Avivamento, como Charles Chauncy, argumentavam que os pregadores do avivamento apenas despertavam “paixões” e que a verdadeira religião colocava o “eu” sob o controle da razão, e não da emoção. Avivalistas radicais, como James Davenport, celebravam as emoções intensas e menosprezavam o intelecto.[6] Mas a posição de Edwards recusava as dicotomias dos dois lados, defendendo o modelo de uma alma cujas afeições moldam não apenas os sentimentos e escolhas, mas também a mente. Para ele, uma ideia não é apenas intelectual, mas tem conteúdo afetivo. Diga a palavra “fogo”, e enquanto alguns pensarão em um delicioso encontro com uma pessoa amada em frente à lareira, outros lembrarão com tristeza a perda de um lar. Por sua vez, todas as afeições ou inclinações estão ligadas a concepções intelectuais: “O coração não pode se fixar em um objeto sem que antes exista uma ideia dele no entendimento”.[7] Nos debates do avivamento, essa união do intelecto com o coração passou despercebida à maioria. Muitos pró-avivalistas presumiram que a religião se resumia a sentimentos e nada tinha a ver com a mente. As “Antigas Luzes” se colocavam a favor da razão e contra a emoção e o avivamento, ao passo que as “Novas Luzes” frequentemente criticavam a razão e defendiam a emoção e o avivamento. Poucos compreenderam a sutileza da posição de Edwards.

Os dois lados, na época, e muitos estudiosos desde então, supuseram erroneamente que as afeições de Edwards eram a mesma coisa que “emoções”. Mas as emoções para Edwards eram apenas uma dimensão da experiência humana moldada pelas afeições, junto com o pensamento e a escolha. Edwards argumentou que as verdadeiras afeições religiosas às vezes fazem escolhas que vão contra o sentimento emocional, como ocorreu quando Jesus decidiu não ceder aos seus sentimentos de medo no Jardim do Getsêmani. Quando as “paixões” são mais fortes que o bom senso, como em um acesso de raiva, as emoções são, efetivamente, opostas às verdadeiras afeições religiosas. Além disso, Edwards sempre vinculou as afeições a um objeto, ao passo que as

emoções podem ou não ter um objeto. Na linguagem corrente, a declaração: “Estou emocionado” não precisa implicar um objeto de emoção. Porém, a afirmação: “Estou afeiçoado” suscita a pergunta: “a quem ou a quê?”.

No centro de todo o pensamento de Edwards sobre as afeições e a experiência religiosa estava sua convicção na unidade da pessoa humana. Ele rejeitou a tríplice divisão de mente, vontade e emoções, comum nas discussões da psicologia humana nos séculos 19 e 20, e voltou a Platão. Edwards declarou que a vontade e as afeições “não são duas faculdades”, mas expressões diferentes da inclinação, que já contém o juízo intelectual.[8] Como acabamos de ver, ele reconheceu que há momentos em que uma expressão parece entrar em conflito com a outra, como ocorre quando a mente precisa decidir contra os sentimentos. Os críticos da época e desde então propuseram a vontade como mediadora entre as duas (mente e emoções). Edwards respondeu a seus contemporâneos que essa vontade mediadora é um poder autodeterminante logicamente incoerente e autocontraditório, como ele argumentou em A liberdade da vontade (cap. 22). A vontade, segundo ele, não pode determinar a si mesma. A pessoa tem uma vontade, mas a vontade em si não tem vontade. Em última análise, todas as faculdades são coerentes umas com as outras, no âmbito da unidade do “eu” humano. Entretanto, é preciso admitir que, embora Edwards mencione o entendimento como a primeira faculdade da alma, ele pouco diz sobre sua natureza ou função. Pode ser que ele tenha considerado sua posição menos problemática que o das outras faculdades. Também é evidente que seu interesse pela mente, pela vontade e pelas afeições — na verdade, o fato de ter escrito obras como A liberdade da vontade, Afeições religiosas e Original sin [Pecado original] — o situa em uma tradição agostiniano-voluntarista, que caracterizava o “eu” humano mais relacionado a seus desejos e escolhas do que a seus pensamentos e conceitos.

Mesmo a distinção entre entendimento e inclinação tende a desaparecer no decorrer da análise de Edwards em Afeições religiosas. O que chamamos de mente ou entendimento é o “eu” humano em um modo de operação, ao passo que a inclinação é outro modo. Como o entendimento e a inclinação são expressões do “eu” humano pleno, a distinção entre eles é mais analítica do que real. Não constituem partes da alma ou do “eu”, como comumente se imagina. As afeições da inclinação incluem uma dimensão intelectual, ao passo que os pensamentos da mente incluem uma dimensão afetiva. Dessa forma, as duas faculdades estão interligadas em suas operações. Portanto, é um erro básico interpretar Edwards no que diz respeito a qualquer dicotomia de intelecto versus

afeição, ou cabeça versus coração — embora alguns intérpretes tenham tentado encaixá-lo em um lado ou no outro.

Se o “eu” humano era basicamente unitário para Edwards, em certo sentido o mesmo acontecia com as afeições. Isto é, as afeições piedosas estavam todas arraigadas na afeição básica do amor. Na verdade, Edwards escolheu para análise em Afeições religiosas uma variedade de afeições que incluíam medo, esperança, amor, ódio, desejo, alegria, tristeza, compaixão e zelo. Mas a afeição que sobrepuja as outras é o amor, que Edwards também chamou de caridade. Em A caridade e seus frutos, o amor é “a soma de todas as virtudes” e se opõe à inveja, ao orgulho, ao egoísmo e ao julgamento crítico. Mas o amor não é apenas a raiz das virtudes para Edwards; é também, em certo sentido, a raiz de todas as afeições e ações piedosas. Lembramos a declaração de Agostinho, em Cidade de Deus, de que o amor de uma pessoa é a “gravidade” que determina se ela sobe ou desce. Para Edwards, o oposto do amor não é o ódio, mas a indiferença. Um “coração duro”, escreveu ele, é um “coração não afetado”.[9] Ele interpretou as afeições, em toda a sua diversidade, como as correspondentes modificações do amor, decorrentes das diversas circunstâncias em que o amor é expresso:

Do amor surge o ódio às coisas que são contrárias ao que amamos, ou que se interpõem e nos impedem de desfrutar o que nos dá prazer; e dos vários exercícios de amor e de ódio, de acordo com as circunstâncias dos objetos dessas afeições, como presentes ou ausentes, certos ou incertos, prováveis ou improváveis, surgem todas as outras afeições de desejo, esperança, medo, alegria, tristeza, gratidão, ira etc.[10]

Edwards falou de um “amor falso” que produz “outras afeições falsas” — uma ideia que lembra a distinção de Agostinho entre caridade e concupiscência, dois “amores” com destinos diferentes, um levando alguns em direção à Cidade dos Homens e o outro impelindo outros em direção à Cidade de Deus.[11]

Avaliando as afeições

Edwards não se limitou a delinear as afeições e explicar como elas funcionam na pessoa humana. Como escreveu Smith, ele submeteu o domínio sagrado do protestantismo — a vida interior — a testes públicos. Edwards acreditava que a piedade precisava ser avaliada racionalmente. Isso tinha o propósito de distinguir a religião verdadeira da hipocrisia e do autoengano. Ele reconheceu que era uma tarefa difícil, mesmo para um pastor obrigado a tomar decisões sobre a condição espiritual de outras pessoas. Só Deus, disse Edwards, pode sondar uma alma humana (cap. 29). Desse modo, ele escreve que "nunca foi o desígnio de Deus dar-nos quaisquer regras pelas quais possamos saber ao certo quais dentre nossos colegas que professam a fé são dele e fazer uma separação completa e clara entre ovelhas e bodes. Pelo contrário, foi desígnio de Deus reservar isso para si mesmo, como prerrogativa sua". Um texto publicado recentemente, "Directions for judging of persons' experiences" [Instruções para julgar as experiências das pessoas], mostra Edwards em busca de princípios para avaliar os membros de seu rebanho: "Certifique-se de que a operação se dê principalmente pela vontade ou pelo coração, não pela imaginação. [...] que a perturbação da mente seja razoável. [...] que eles não tenham apenas convicções de pecado fingidas, mas um profundo pesar pelo pecado".[12] Durante seus últimos anos, Edwards tornou-se cético em relação a julgamentos definitivos a respeito de sua própria condição espiritual ou a de outros. Hipócritas imitavam santos e santos pareciam hipócritas. O coração era enganoso, tanto para os outros quanto para si mesmo.

Em Afeições religiosas, o sinal predominante da religião genuína é a "prática sagrada", que reside na esfera da ação, e não da percepção ou da sensibilidade. O único conjunto de afeições que produz o hábito da prática sagrada é chamado coletivamente de "novo senso do coração". Essa é a "disposição" ou hábito que o Espírito "infunde" para capacitar os santos a enxergar a beleza infinita e a glória de Deus. É uma "ideia doce", a "alegria das alegrias", uma "visão [doce e arrebatadora] da excelência moral das coisas divinas". Essa visão por si só torna todos os outros atributos divinos gloriosos e adoráveis. É uma sensação diferente de todas as outras, tanto quanto o sabor do mel é diferente da simples ideia intelectual dele. É um "conhecimento intuitivo" da beleza e da doçura supremas da santidade e da perfeição moral das coisas divinas. Essa beleza da santidade, afirmava Edwards, é a coisa mais importante do mundo, a divindade da Divindade, sem a qual o próprio Deus (caso isso fosse possível) seria um mal infinito e sem a qual seria melhor que nós mesmos não tivéssemos nascido e não houvesse existência. Essas foram as afirmações extravagantes feitas por Edwards

para o que foi chamado de a ideia mais original em toda a sua teologia.[13]

Esse “senso do coração” é tratado em outra parte deste livro (caps. 10, 24), mas é importante ressaltar aqui o debate acadêmico sobre a relação desse “senso” com as percepções cotidianas. De um lado estão aqueles, como Paul Helm, que apontam a descontinuidade entre o novo senso e todas as outras experiências humanas.[14] Uma vez que Edwards compara o novo senso à “nova ideia simples” de Locke — uma ideia, como calor ou umidade, que não pode ser entendida sem uma experiência correspondente — esses estudiosos sustentam que o novo senso não tem conexão com a percepção dos sentidos comuns e implica um tipo de sexto sentido.[15] De outro lado estão aqueles, como Perry Miller, que observam que Edwards negou que o novo senso contornasse os sentidos naturais. Eles interpretam o “novo senso” não como um sexto sentido ou visão de outro mundo, mas como uma visão mais profunda do mundo presente.[16] Nossa posição é que o novo senso de Edwards envolveu uma interação de experiência natural e de experiência graciosa. Contrariando Miller, a experiência de conversão é fundamental para a epistemologia religiosa de Edwards. Os crentes conseguem perceber em Deus uma beleza sagrada que é invisível para os não crentes e, nesse sentido, crentes e não crentes vivem em dois universos diferentes. Após a regeneração, o crente passa a apreciar até mesmo as belezas do mundo natural de uma nova maneira. Enquanto Ralph Waldo Emerson e Friedrich Schleiermacher sustentavam que uma percepção mais profunda era acessível a todos os seres humanos. Edwards tornou essa percepção dependente de uma operação prévia da graça divina. Contrariando Helm, no entanto, Edwards sustenta que a ação mental da graça, ou “luz divina e sobrenatural”, se dá por meio das faculdades dos sentidos naturais e, portanto, a graça não destrói nem contorna a natureza, mas a aperfeiçoa. O “novo senso” não é uma peculiaridade epistemológica, separada do restante da vida humana. Os que se submetem à regeneração descobrem que essa experiência desbloqueia o significado de toda experiência humana e ilumina tudo na vida. Assim, o “novo senso” de Edwards é uma síntese criativa das ideias puritanas e iluministas, fundindo as descontinuidades da graça com as continuidades da natureza humana. Além disso, o “novo senso” deu a Edwards uma base para discernir entre as experiências provenientes da graça e as experiências naturais, em meio aos despertamentos religiosos do século 18.



Figura 20.1 Para Jonathan e outros, Sarah Edwards era um modelo de experiência espiritual e de afeições genuínas (Retrato de Joseph Badger. Usado com permissão do Master and Fellows of Jonathan Edwards College, da Yale University e do Jonathan Edwards Trust).

O argumento de Afeições religiosas sugere que os indivíduos podem se autoexaminar para ver se têm prazer nessa beleza divina por si só. Pode ser um teste difícil, mas, para Edwards, era essa visão, resultando em uma disposição concedida à prática cristã (expressão que, para ele, significava coisas como humildade, perdão, misericórdia, temor a Deus, equilíbrio entre as virtudes e fome de desfrutar mais de Deus), que produzia uma evidência de graça decisiva. Afeições religiosas também apresenta um conjunto de fenômenos que não são confiáveis como sinais de graça. Algumas pessoas, por exemplo, se convencem do favor de Deus porque versículos das Escrituras ou outras palavras relacionadas a Jesus Cristo de repente lhes vêm à mente. Outro sinal não confiável ou "incerto" é a presença de afeições "muito grandiosas" ou "exaltadas". Edwards cita o exemplo dos israelitas no mar Vermelho, que cantaram louvores a Deus, mas depois "testaram o Senhor", esquecendo-se da obra que fizera em favor deles e clamando para voltarem ao Egito.[17] Outros sinais incertos são grandes efeitos no corpo, fluência em falar sobre coisas religiosas, fenômenos espirituais surgindo sem esforço, a aparência de amor, muitos tipos diferentes de afeições, uma certa ordem nas afeições, gastar muito tempo em deveres religiosos, bocas cheias de louvores, certeza de salvação e boas impressões entre os santos sobre o estado espiritual de uma pessoa. Tudo isso é comum entre os hipócritas, que também exibem excessiva confiança em si mesmos, um espírito orgulhoso e superior, atitudes de censura ou julgamento em relação aos outros e uma tendência à autossatisfação.[18]

O papel da imaginação

Edwards também analisou o papel da imaginação humana na experiência

religiosa. No início de sua carreira, ele pensava que Deus às vezes usava a imaginação humana — por exemplo, quando as pessoas tinham visões e sentiam Deus falando com elas. Em Distinguishing marks [Marcas características da obra do Espírito de Deus] — discurso de formatura proferido em Yale, em 1741 —, ele argumentou que esses fenômenos não são antitéticos à verdadeira religião: "O fato de pessoas terem muitas impressões em sua imaginação não prova que elas não têm nada além disso". Quando o Espírito Santo move a mente e o coração humanos, a imaginação está sujeita a ser influenciada, e "tal é a nossa natureza, que não podemos pensar nas coisas invisíveis sem certo grau de imaginação". Ele enfatizou as funções positivas da imaginação: "Parece-me nítido, em muitos casos que presenciei, que Deus realmente fez uso dessa faculdade [da imaginação] com propósitos verdadeiramente divinos; especialmente em pessoas mais ignorantes". Ele concluiu que "a moldura e o sentido sagrados" dessas pessoas, nessas ocasiões, vinha de Deus, mas "a imaginação que o acompanha é apenas acidental" e, portanto, muitas vezes se mistura com confusão e falsidade.[19] Cinco anos depois, em Afeições religiosas, Edwards estava mais negativo. Todas as "visões imaginárias de Deus, de Cristo e do céu, todos os supostos testemunhos do Espírito e testemunhos do amor de Deus por sugestão interior imediata, e todas as impressões de acontecimentos futuros e revelações imediatas de quaisquer fatos secretos [...] todas as interpretações do significado místico das Escrituras, por suposta revelação imediata" são simplesmente "impressões na cabeça" e evidência de "falsa religião". Essas "impressões na imaginação" são sintomas da falsa religião vista em grupos heréticos como os gnósticos, os montanistas, os antinomianos, "os seguidores de [Anne] Hutchinson na Nova Inglaterra" e "os recentes profetas franceses".[20] Edwards não estava denunciando todos os usos da imaginação nesse ponto, mas descartando a validade de qualquer um que alegasse "revelação imediata". Essa associação de vozes e visões com a revelação imediata, que ele sempre rejeitou, desde seus primeiros escritos, sugere que ele considerava a imaginação com mais cautela do que antes.

Se, por um lado, Edwards era ambivalente quanto ao papel da imaginação na experiência religiosa, por outro ele era surpreendentemente aberto a fatores biológicos e psicológicos no funcionamento das afeições. Em um estado de afeição, ele admitiu, "o movimento do sangue e do entusiasmo vital começa a ser sensivelmente alterado; por isso, muitas vezes surge alguma sensação corporal".[21] Ele pouco falou sobre a questão metafísica de como alma e corpo interagem — além do fato de que é um mistério —, mas deixou implícito que as mudanças na alma afetariam o corpo, e vice-versa.[22] Ao analisar a tentação,

insinuou que Satanás não pode implantar ideias diretamente na mente humana, como Deus faz, mas precisa despertar o entusiasmo vital e, assim, instigar a "imaginação ou fantasia". Essa era uma das razões do ceticismo de Edwards em relação aos que afirmavam ter tido visões de Deus. A influência diabólica ou a excitação emocional podem simular a inspiração divina. Vários anos depois de escrever Afeições religiosas, quando editou A vida de David Brainerd, Edwards deu a entender que a depressão ou "melancolia" era uma "doença" que podia produzir "pensamentos sombrios" de "abandono espiritual" — a impressão de que a pessoa foi abandonada por Deus. Também comentou que pessoas com "temperamento natural muito alegre e sanguíneo" são "muito mais sujeitas ao entusiasmo" do que aquelas com temperamentos mentais diferentes. Edwards, portanto, considerava que o "entusiasmo" — que definiu como "visões imaginárias de Deus e de Cristo" e "impressões internas imediatas" de vozes divinas — era influenciado por variações no temperamento psicológico.[23] Embora os comentários de Edwards sobre esses assuntos sejam incompletos, está claro que ele considerava fatores biológicos, sociais e psicológicos codeterminantes da experiência religiosa.

Podemos concluir com duas observações. Em primeiro lugar, uma das ideias fundamentais de Edwards era não julgar os fenômenos espirituais por suposições a priori, mas olhar mais profundamente para a dinâmica subjacente e mais amplamente para conexões extensas, em busca de pistas que indicassem a validade religiosa (cap. 27). Ele alertou que os fenômenos espirituais não podem ser julgados pela aparência, que os hipócritas enganam os justos e que o Diabo simula a verdadeira religião. Seu projeto de discernimento espiritual foi um dos mais penetrantes e sutis da história cristã.

Em segundo lugar, Edwards investigou as afeições e a experiência religiosa com uma intensidade não igualada por nenhum outro no século 18, e talvez nos séculos posteriores. Os pensadores iluminados de seu século consideravam abaixo de sua dignidade filosofar a respeito da experiência religiosa, especialmente das afeições. Menos ainda consideravam que a obra de sua vida fosse categorizar e analisar estados subjetivos de sensibilidade religiosa. Um dos legados de Edwards para a história intelectual moderna foi a maneira como ele tornou possível que investigadores religiosos e seculares considerassem as afeições religiosas fenômenos dignos de estudo.

---

[1]John E. Smith, "Introdução do editor", WJE 2:2.

[2]WJE 2:101 (grifos do autor).

[3]WJE 2:101, 97, 99-100, 96.

[4]WJE 2:266, 271 (grifo do autor).

[5]WJE 2:266.

[6]WJE 4:60. Veja tb. WJE 4:51-2, 60-5, 79-83.

[7]WJE 2:266, 271; WJE 22:88.

[8]WJE 2:97.

[9]WJE 2:102-8; WJE 8:129, 218-92; Augustine, Cidade de Deus 11.23; WJE 2:117.

[10]WJE 2:108.

[11]WJE 2:150.

[12]WJE 2:43, 193; WJE 21:522-4.

[13]WJE 2:242, 253, 257, 260, 206, 259, 272-3, 298; Smith, “Introdução do editor”, WJE 2:30.

[14]Paul Helm, “John Locke and Jonathan Edwards: a reconsideration”, Journal of the History of Philosophy 7 (1969): 51-61.

[15]WJE 2:205.

[16]Perry Miller, “Jonathan Edwards and the sense of the heart”, Harvard Theological Review 41 (1948): 123-45.

[17]WJE 2:127-30.

[18]WJE 2:142-5, 220, 127-90.

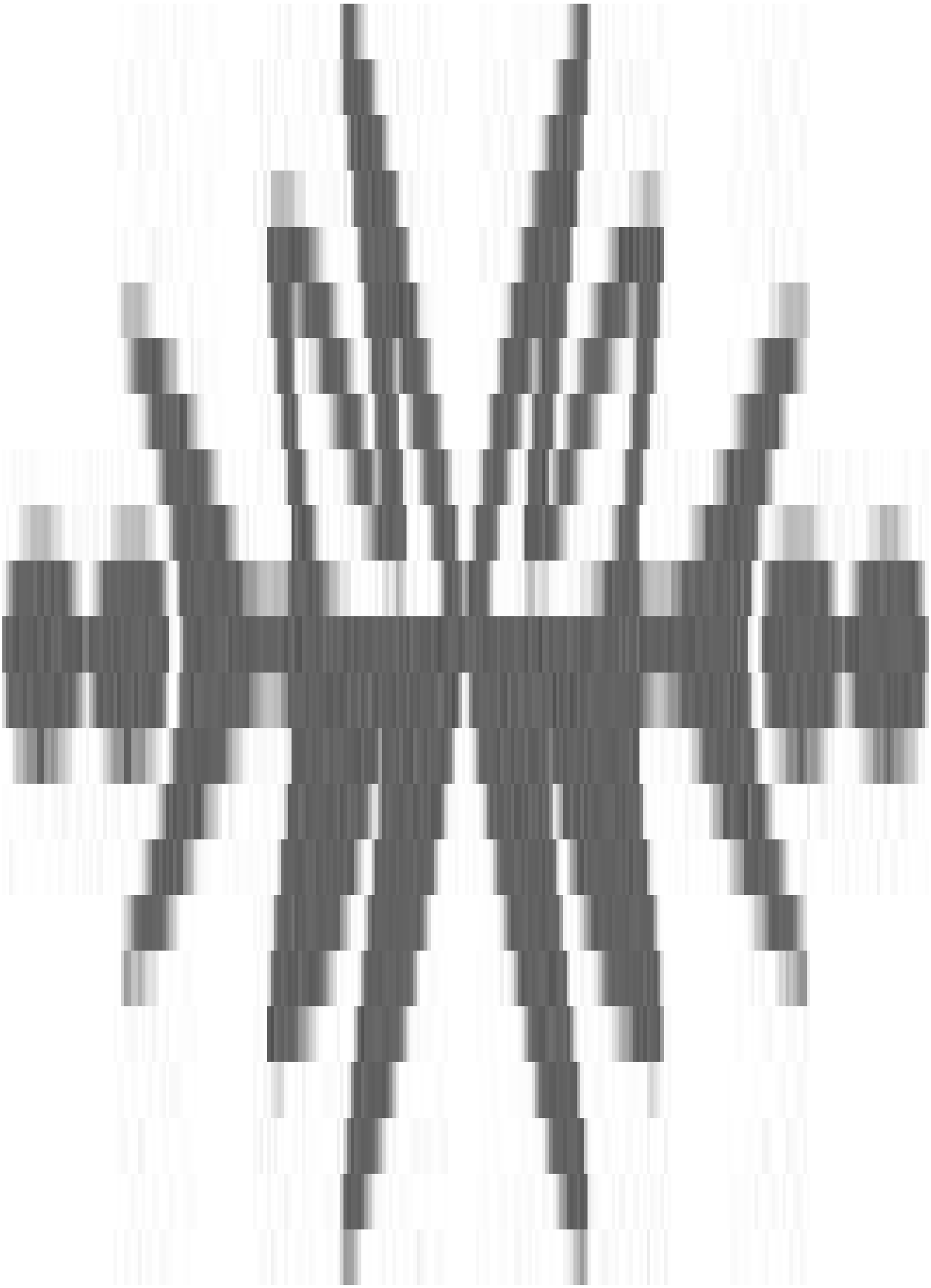
[19]WJE 4:235-8.

[20]WJE 2:285-7.

[21]WJE 2:96-7.

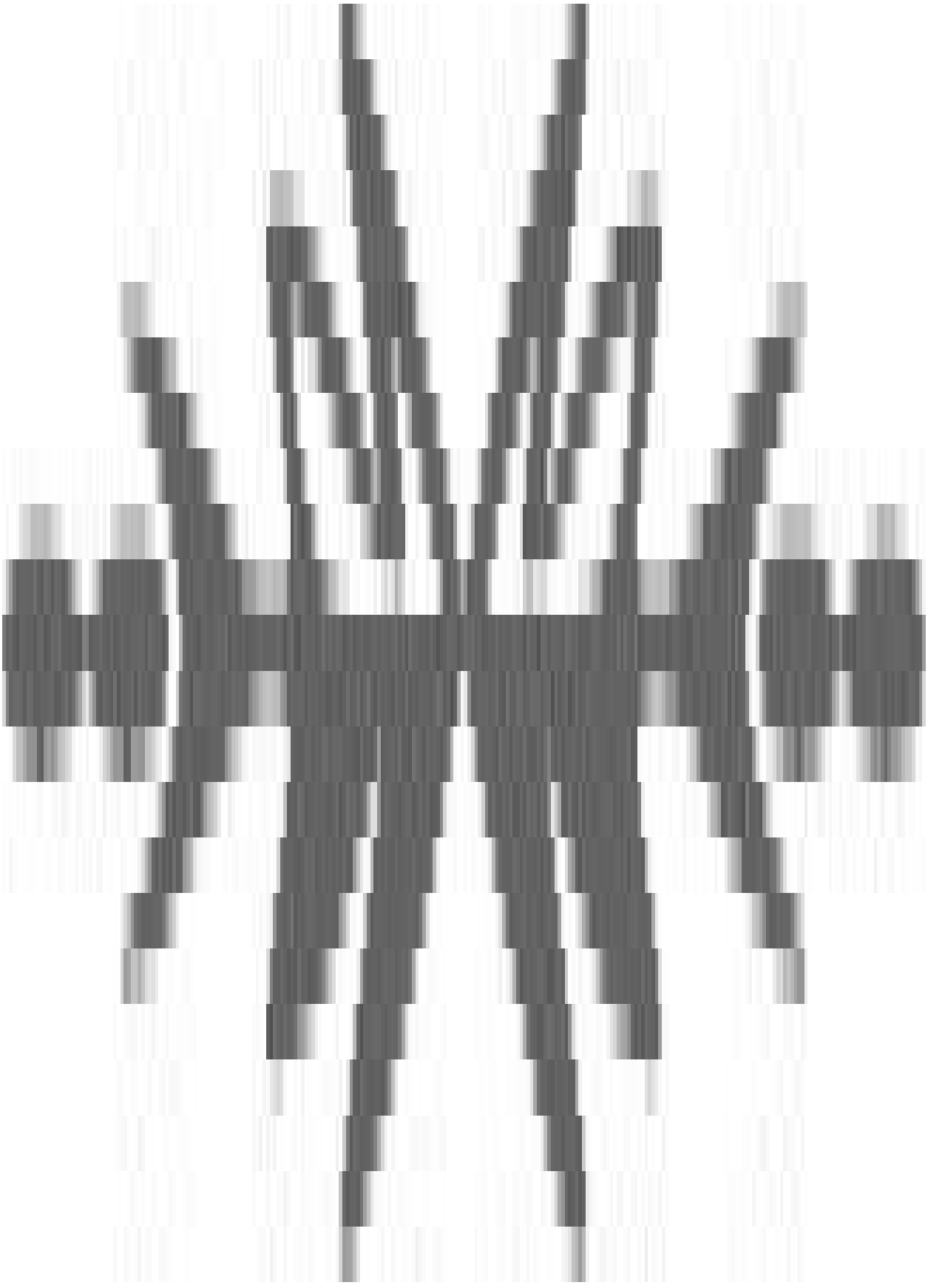
[22]WJE 23:166-6. Ele disse o mesmo a respeito dos efeitos mútuos do corpo e da mente: WJE 6:339.

[23]WJE 2:88-9; WJE 7:91-4; WJE 2:285.



21

O calvinismo de Edwards e a teologia das alianças



Desde que Perry Miller acusou Edwards de “ter abandonado todo o esquema das alianças” e “voltado, não para o que a primeira geração de habitantes da Nova Inglaterra defendia, mas para Calvino, e se tornado, portanto, o primeiro calvinista coerente e autêntico da Nova Inglaterra”, a relação de Edwards com Calvino e as alianças tem sido questionada. Miller acreditava que o Deus de Calvino era irracional e inescrutável e que a teologia pactual era estranha a Calvino porque representava “um Deus obrigado” a “cumprir termos” para humanos que “extorquem a salvação de Deus”. [1] A tradição calvinista, na opinião de Miller, domesticou o Deus de Calvino por motivos “descaradamente pragmáticos”: estava aterrorizada com a ideia de que os decretos de eleição e de reprovação significavam que os seres humanos não têm como encontrar a salvação ou saber que a encontraram, então criou a aliança para obter segurança. Mas Edwards, segundo Miller, preferiu Calvino e o Deus de Calvino em lugar do calvinismo, rejeitando todos os esquemas de alianças. [2] O próprio Edwards contribuiu para esse debate com a nota ambígua que escreveu em seu prefácio para A liberdade da vontade: “Eu nego totalmente uma dependência de Calvino ou a crença nas doutrinas que defendo porque ele acreditava nelas e as ensinou; e eu não posso ser justamente acusado de acreditar em tudo exatamente como ele ensinou”. [3]

Este capítulo demonstrará que Edwards era calvinista, mas não do tipo que Miller imaginava. Ele passou a maior parte de sua carreira defendendo posições calvinistas, mas de modo criativo, e não escravizado a elas. Ao contrário do que a maioria dos estudiosos de Edwards pensava em meados do século 20, Edwards abraçou a teologia das alianças, não somente as alianças de obras, da graça e da redenção, mas também a aliança da igreja e a aliança nacional. Concluiremos examinando o modo como ele entendia os decretos divinos, talvez a mais contestada doutrina calvinista. Veremos que Edwards rejeitou o supralapsarianismo, mas considerava convincentes e racionais muitas dessas concepções hipercalvinistas.

Edwards e o calvinismo

Ao que parece, Calvino plantou as sementes do que mais tarde se tornou o aliancismo em seus sermões sobre Deuteronômio.[4] Seu Deus não era nem irracional nem tão arbitrário quanto Miller e outros sugeriram. O reformador de Genebra afirmou que muitos dos caminhos de Deus, especialmente a eleição e a reprovação, são inescrutáveis, mas que era possível saber se alguém está na aliança.[5]

Edwards se considerava um apologista da tradição calvinista. Carl Bogue exagera, mas não muito, ao dizer: "Nenhum ponto é tão fundamental para a compreensão de Edwards como teólogo quanto a controvérsia calvinista-arminiana".[6] Uma revisão superficial de seus escritos deixa isso claro. Por exemplo, na juventude, quando estava apenas começando a escrever seus cadernos teológicos, ele defendia as doutrinas calvinistas de que Deus decretou tudo o que aconteceu, que a expiação era apenas para os eleitos, que a graça salvadora era irresistível, que a fé trouxe a atribuição de um estado justo e que a justiça perfeita foi conquistada pela perfeita obediência de Cristo.[7] A dissertação de mestrado de Edwards no Yale College, cujo tema era a justificação, foi desenvolvida como uma contestação dos conceitos arminianos sobre a salvação, que "tinham menos a ver com Jacó Armínio (1560-1609) [...] do que com uma confiança crescente na capacidade humana de conquistar o favor divino por seu próprio esforço.[8] A obra em que Edwards faz a defesa do Grande Avivamento, Some thoughts concerning the revival [Alguns pensamentos sobre o avivamento] (1742), advertia que "princípios arminianos" levariam uma pessoa a "ser deísta". Em A vida de David Brainerd (1749), ele afirmou que as virtudes cristãs de Brainerd eram "o efeito de doutrinas calvinistas (como são chamadas)" e que as doutrinas arminianas não conseguem produzir "a transformação de uma pessoa como essa, no que diz respeito à moralidade". O "Book of minutes on the Arminian controversy" [O livro de minutas sobre a controvérsia arminiana], de Edwards, contém observações com o propósito de defender ideias calvinistas sobre justificação, decretos de eleição e reprovação, livre-arbítrio e pecado original. Ele pediu a correspondentes escoceses "os melhores livros que foram escritos recentemente em defesa do calvinismo" e descreveu seu tratado, A liberdade da vontade, como uma tentativa de "trazer as grandes objeções e críticas feitas mais recentemente à teologia calvinista no que diz respeito a esses tópicos e submetê-las ao teste do raciocínio mais rigoroso". Em seu caderno sobre "Efficacious grace" [Graça eficaz], ele se queixa de contestações arminianas às "doutrinas dos calvinistas" e se refere a "nós", os calvinistas. O "Book of controversies" [Livro das controvérsias] defende uma "doutrina calvinista de justificação". Seus autores favoritos eram os teólogos calvinistas

Francisco Turretini e Petrus van Mastricht, e no final de sua vida afirmou aos curadores do Princeton College que, embora tivesse acabado de publicar “algo sobre um dos principais pontos de controvérsia entre arminianos e calvinistas”, esperava “abordar todos os outros pontos polêmicos”. Naquela época, ele havia completado suas grandes obras apologéticas, que eram defesas das doutrinas calvinistas de agência [quem age] (A liberdade da vontade) e de pecado (Original sin [Pecado original]).[9]

A negação de dependência de Edwards em relação a Calvino foi simplesmente uma afirmação, como disse B. B. Warfield certa vez, de que ele não era um “seguidor cego”. A negação era seguida de uma frase muitas vezes ignorada: “Eu não deveria considerar de todo errado ser chamado de calvinista, por uma questão de distinção”. Ele disse isso, mesmo acreditando que “hoje em dia, para a maioria, o termo ‘calvinista’ é alvo de maior reprovação do que o termo ‘arminiano’”.[10]

No entanto, em vez de simplesmente reproduzir a tradição que herdou, Edwards “preferiu ampliar, impregnar e, por vezes, alterar sua teologia calvinista, e não transcendê-la”.[11] Por exemplo, suas preleções sobre a justificação (publicadas em 1738) usaram seu alardeado “novo senso espiritual”, que era arraigado em conceitos calvinistas, mas desenvolvido por meio do empirismo de Locke. Edwards concordava com Calvino sobre a natureza e as bases da justificação, mas acrescentou um fundamento ontológico arraigado em disposições. Como Calvino, Edwards destacou a soberania de Deus, mas situou essa doutrina no âmbito de uma visão maior da beleza de Deus. Como seus antecessores puritanos, Edwards partiu do amilenarismo de Calvino e desenvolveu uma escatologia elaborada que era claramente pós-milenarista. O livro de Apocalipse foi o único texto do Novo Testamento sobre o qual Calvino não escreveu um comentário, e o único texto ao qual Edwards dedicou uma exposição completa. Edwards também deu uma interpretação particular às doutrinas calvinistas das alianças e dos decretos.

A teologia da aliança em Edwards

João Calvino falou primordialmente em relação à Antiga Aliança e à Nova

Aliança, que correspondem aproximadamente às dispensações judaica e cristã. A "versão confessional clássica da teologia federal" (do latim foedus, aliança ou pacto) foi primeiramente abordada em um catecismo escrito por Zacharias Ursinus em 1562 e surgiu entre os puritanos após 1585. Essa teologia federal contrastava uma aliança de obras pré-Queda com uma aliança de graça pós-Queda. David Weir argumenta que os autores calvinistas introduziram a aliança das obras para explicar os decretos de Deus — a reprovação era uma punição por violar a aliança das obras. Da mesma forma, em 1861, Heinrich Heppe sugeriu que a teologia da aliança, de modo geral, era uma tentativa de suavizar a dureza do hipercalvinismo. Teodoro de Beza (1519-1605) foi um supralapsário influente que ensinou que Deus decidiu quem seria salvo ou condenado antes de considerar a Queda. Heppe e outros postularam que, para os calvinistas posteriores, as alianças eram uma forma de enxergar Deus como alguém menos arbitrário.[12]

Edwards herdou esse federalismo clássico de seus predecessores puritanos, aceitou-o em princípio e usou-o extensivamente, mas não estava satisfeito com suas formas habituais. Em 1737, lamentou que a relação da perseverança com as alianças "não foi suficientemente estabelecida" e muitas vezes expressou sua confiança de que Deus esclareceria a igreja a respeito de questões doutrinárias importantes, como as alianças.[13] Por isso não é surpreendente ver Edwards recomendando a outros teólogos reformados melhores maneiras de entender as alianças (cap. 41). Também não é surpreendente vê-lo desenvolver seu próprio entendimento ao longo de três fases de sua carreira. A primeira fase pode ser vista em várias entradas das Miscellanies [Miscelâneas], em 1723. Lá ele reclama que, quando os teólogos distinguem a aliança da redenção (na qual as três Pessoas da Trindade concordaram na eternidade com o plano da redenção) da aliança da graça (na qual os seres humanos recebem a oferta da salvação de Cristo), eles estabelecem um fundamento para o arminianismo. Pois a aliança da graça funciona, então, como uma aliança entre Deus e a humanidade, quando, na realidade, "Deus nunca fez senão uma [aliança] com o homem, a saber, a aliança das obras", na qual Deus prometeu salvação a Adão como representante da humanidade, sob a condição da perfeita obediência de Adão. Quando Deus oferece graça à humanidade, costuma-se falar da fé como condição. Mas isso "tende a nos tornar inclinados a depender de nossa própria justiça". A alternativa certa, afirma Edwards, é perceber que "a rigor, nunca houve duas alianças, apenas duas formas estabelecidas para cumprir essa [única] aliança [i.e., a aliança das obras]". A aliança das obras "nunca foi revogada, mas é uma aliança que permanece em pleno vigor por toda a eternidade, sem mudar nem um til". A

única outra aliança promulgada por Deus foi a aliança da redenção, que foi o plano da Trindade para que o Filho cumprisse a condição da aliança das obras (i.e., obediência perfeita) por causa da humanidade redimida, ou corpo místico de Cristo. Assim, a única condição pactual verdadeira é a obediência perfeita, que foi cumprida por Cristo. Todas as conversas sobre "condições" cumpridas pelos crentes reforçam a presunção arminiana de mérito moral. E a aliança da graça não é realmente uma aliança — pois não houve acordo entre os crentes e o Pai —, mas simplesmente uma "oferta gratuita de vida". Fé não é condição para receber a oferta, "pois ela é o próprio recebimento". As pessoas podem falar dessa oferta gratuita como uma aliança, mas isso torna "muito mais difícil pensar de modo correto". Pois, "pelo fato de Cristo cumprir a condição da aliança [das obras], é como se ela fosse cumprida pelos [membros de seu corpo místico]". Portanto, "a segunda" aliança (de redenção) "é uma aliança de obras tanto quanto a primeira" (aliança com Adão).[14]

Dez anos depois, em 1733, Edwards parecia menos preocupado com a autoconfiança arminiana do que com a frouxidão antinomiana. Agora ele estava disposto a falar sobre uma aliança distinta da aliança das obras de que somos participantes — "a aliança entre Cristo e nós como uma das partes contratantes". E, a essa altura, ele estava disposto a falar sobre as condições que os crentes devem cumprir — "primeiramente, aceitar a Cristo, e então perseverar na fé e na santidade". Isso é uma aliança matrimonial entre Cristo e sua igreja. Assim como "o consentimento da noiva em ser a esposa" e a expectativa do noivo de que ela seja fiel por toda a vida são condições para que ele se case com ela, também há duas condições para entrarmos na aliança da graça — nossa aceitação de Cristo e nossa perseverança. Aceitar a Cristo e perseverar são dons de Cristo que vêm da participação nele, mas ainda assim constituem condições humanas.[15]

A partir de 1739, Edwards fez uma terceira mudança no curso do desenvolvimento de sua teologia das alianças. Desta vez, Edwards parecia estar respondendo a pessoas como Thomas Boston, que afirmava que as alianças da redenção e da graça não eram duas alianças diferentes, mas a mesma. Boston afirmou ainda que Cristo é a condição da aliança da graça. Para Edwards, isso não fazia sentido. Como Edwards havia definido a aliança da graça como a que existe entre Cristo e os crentes, era incoerente dizer que Cristo é a condição dessa aliança. Assim, ele declarou que agora tinha um modo de "talvez conciliar a divergência entre os teólogos que pensam que [a aliança da redenção] e a aliança da graça são a mesma, e os que pensam que são diferentes". A aliança que Deus Pai estabelece com os crentes "é a mesma aliança da redenção feita

com Cristo antes da fundação do mundo, ou pelo menos está inteiramente incluída nela". Essa aliança teve um mediador. No entanto, a aliança entre Cristo e os crentes é diferente e não tem um mediador: "Há um mediador entre os pecadores e o Pai para realizar a união de aliança entre eles, mas não há mediador entre Cristo e os pecadores para realizar uma união matrimonial entre Cristo e a alma de cada um deles".[16]

Na década de 1740, portanto, Edwards havia distinguido quatro alianças diferentes relacionadas à salvação: a aliança das obras, a aliança da redenção, a aliança da graça (com Cristo como Mediador entre o Pai e os crentes) e a aliança matrimonial entre Cristo e os crentes. Ele afirmou que a Bíblia apresenta uma aliança da graça e trata a igreja como parte dela. Essa aliança da graça foi uma "renovação" da aliança da redenção, assim como a aliança mosaica foi uma renovação da aliança abraâmica. A aliança da graça era diferente, mas não distinta da aliança da redenção, uma vez que as promessas desta última "foram devidamente feitas ao Cristo místico [...], a Cristo como uma pessoa pública, contendo praticamente toda a futura igreja que ele havia tomado, por assim dizer, para si mesmo, levando os nomes de seus membros em seu coração e tendo assumido a posição de representante de todos eles". Em 1746, ele desenvolveu ainda mais essa linha de pensamento. A aliança da graça, escreveu ele, "apresenta às Pessoas um direito à" aliança da redenção. No entanto, Edwards nunca se desviou da afirmação de que todas as alianças eram "expressões" da aliança da redenção. Cristo "nunca faz nem mais nem menos do que aquilo que está contido naquela aliança eterna [da redenção]".[17]

Dois Testamentos, mas uma única aliança

Calvino e seus sucessores afastaram-se de uma dicotomia luterana de Lei e evangelho, que muitas vezes divorciava o Antigo Testamento do Novo. Em seu lugar, os calvinistas propuseram que os dois Testamentos eram simplesmente dois "modos de dispensação" de "uma mesma" aliança.[18] A forma como Edwards desenvolveu esse conceito não foi muito diferente do que fizeram seus predecessores puritanos e reformados, mas sua abordagem foi mais sutil.

Edwards usou uma imagem anatômica para representar a relação entre os dois

Testamentos. Baseando-se na distinção entre o “córtex” (parte exterior ou casca) de um órgão e sua “medula” (parte central ou núcleo), ele fez uso dos contrastes entre exterior e interior, letra e espírito. O Testamento judaico era o córtex, ou casca, que “envolve” a medula do evangelho ou aliança da graça. O primeiro é comparável à letra da Lei, cujo verdadeiro significado é comunicado de forma obscura e indireta, ao passo que a segunda pode ser comparada ao espírito da Lei, entregue de forma mais simples e direta.

O córtex, na verdade, consistia em duas alianças: a aliança das obras (que Deus estabeleceu com Adão e sua posteridade) e a aliança nacional (que Deus “fez e estabeleceu com Israel, segundo a carne”). A aliança nacional é “um apêndice” da aliança das obras que tipifica a aliança da graça e, portanto, é “subserviente” e “subordinada” à aliança da graça. Todas as suas instituições eram externas e apontavam para o espírito interno da aliança da graça. Portanto, ela consistia em uma “sociedade temporal externa [...] um país terrestre externo [...] um sacerdócio carnal externo [...] um santuário mundano [...] sacrifícios carnais; um altar externo; um Lugar Santíssimo externo e um propiciatório externo [...] conformidade externa com a lei de Deus; uma conformidade externa com a lei moral e uma conformidade com uma lei externa e carnal”. Até mesmo o perdão dos pecados e a santificação eram assuntos externos, debaixo da aliança nacional — “libertação da culpa, pois ela causava exclusão dos privilégios externos, e uma santificação que consistia na purificação da carne, livrando de poluições carnais e qualificando para privilégios carnais”.[19]

Se a aliança nacional de Israel era a casca externa que continha um núcleo interno da graça, ela também havia sido um meio da graça em tempos pregressos. Edwards viu o mesmo padrão atuando em sua época: assim como a aliança das obras foi “proposta” a Israel no deserto, “o mesmo é agora proposto no curso das convicções de um pecador nestes dias”. Os pecadores são confrontados primeiro com as exigências de Deus na aliança das obras e somente ao tentarem cumprir essas exigências é que descobrem sua incapacidade e necessidade da graça. Assim, a história das alianças de Deus na obra da redenção é recapitulada na psicologia religiosa da pessoa que chega à fé. No entanto, o método de Deus foi velar as verdades do evangelho para que os réprobos não as usassem mal. A aliança das obras era o meio usado por Deus para conduzir os eleitos ao seu mistério secreto e, ao mesmo tempo, esconder esse mistério de pessoas indiferentes e carnais, que não mereciam vê-lo. Deus usou o córtex para cegar os orgulhosos e induzi-los a confiar em sua própria justiça.[20] Isso ajudava a explicar por que a mensagem do evangelho foi imperfeitamente revelada no

Antigo Testamento, mas se manifestou plenamente no Novo Testamento. Sob a antiga dispensação, o povo de Deus “não podia suportar” uma revelação clara da aliança da graça porque não estava convencido de sua incapacidade de estabelecer sua própria justiça, assim como os pecadores dos dias de Edwards não reconheciam seu próprio pecado e, portanto, não podiam apreciar a aliança da graça de Deus.

Os Dez Mandamentos, portanto, tinham a aparência de uma aliança das obras para mostrar aos israelitas sua própria incapacidade de cumprir os mandamentos de Deus. No entanto, os Mandamentos também mostravam de forma velada a aliança da graça, uma vez que sua verdadeira intenção era estabelecer essa aliança. Segundo Edwards, pistas internas deixam isso evidente. Em primeiro lugar, os Dez Mandamentos foram escritos nas “tábuas da aliança”, o que sugere a iniciativa de Deus na escolha de Israel. Na verdade, ele escolheu se “casar” com Israel e, assim, firmou uma aliança para estabelecer o relacionamento. Além disso, Edwards enfatizou o prólogo dos Dez Mandamentos: “Eu sou o Senhor teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da escravidão” (Êx 20.2). Essas palavras indicavam que Deus havia se tornado o Deus e o redentor de Israel antes que o povo mostrasse se lhe obedeceria ou não. Assim, os mandamentos eram instruções sobre como ser fiel e confiar em um esposo celestial, e não condições que precisavam ser cumpridas antes do início do casamento. Além disso, Deus afirmou que mostra misericórdia a milhares (Êx 20.6) e por isso ordenou que as tábuas escritas dos Dez Mandamentos fossem colocadas na Arca da Aliança, onde foram cobertas com o propiciatório. Finalmente, “esses Dez Mandamentos [...] foram selados com o sangue do sacrifício, que tipificava o sangue de [Cristo]”. Isso demonstrava que o relacionamento de Deus com seu povo não se baseava na obediência humana, mas na misericórdia divina.[21]

Essas verdades espirituais sublimes foram “insinuadas a [Israel] e propostas de forma dissimulada” por causa da imaturidade espiritual de Israel. Além disso, Deus não revelou diretamente sua graça nesse momento porque Cristo e seu reino ainda não estavam estabelecidos. Os sofrimentos do Messias e as ameaças divinas de punição eterna para os ímpios ainda não haviam expressado o ódio de Deus pelo pecado. Na ausência dessas demonstrações claras, Israel precisava de punições severas e tangíveis para manter “a honra da grandeza e da majestade divinas e o pavor de sua santidade imaculada”. Foi por essa razão que Deus manteve seu povo à distância e usou punições claras e brutais no Antigo Testamento, mas permitiu aos santos do Novo Testamento conversar com ele “de modo mais livre e íntimo”.[22]

No entanto, apesar dessas diferenças, os dois Testamentos eram fases diferentes de uma única aliança da graça. Como Edwards escreveu no início de sua carreira: “O evangelho foi pregado aos judeus sob um véu”. O processo de conversão era o mesmo para os israelitas do Antigo Testamento e para os cristãos do Novo. Eles eram “convencidos de sua maldade a tal ponto que não confiavam em nada senão unicamente na misericórdia de Deus”. Isso incluiu os antediluvianos e, na verdade, todos aqueles que viveram desde “o início do mundo”. Não apenas o processo, mas o ritmo de conversão era comparável. Nos tempos antigos, havia tanto pessoas más quanto piedosas, e as conversões eram tão frequentes quanto nos dias de Edwards. Cristo salvou os santos do Antigo Testamento exatamente como salvou seus companheiros no Novo Testamento, e eles criam em Cristo, mas sob a designação de “anjo do Senhor” ou “mensageiro da aliança”. Na realidade, Cristo apareceu a personagens do Antigo Testamento. Moisés o viu “pelas costas” (Êx 33.23) e ele apareceu em forma humana aos setenta anciãos (Êx 24.9-11), bem como a Josué, Gideão e Manoá. Toda vez que se dizia que Deus se manifestava aos humanos com uma voz audível ou de forma visível, isso sempre acontecia por meio da segunda pessoa da Trindade.[23]

Embora as duas alianças tivessem duas cabeças federais — Adão e Cristo — e uma fosse um caminho “morto” e a outra, um “vivo”, “no rigor da palavra” essas alianças não eram duas, mas uma só, pois tinham o mesmo Mediador, a mesma salvação (ou seja, o mesmo chamado, justificação, adoção, santificação e glória), e os mesmos meios de salvação na encarnação, no sofrimento, na justiça e na intercessão de Cristo. O Espírito Santo era a mesma pessoa que aplicava a redenção de Cristo nas duas dispensações, e o método de alcançar a salvação era o mesmo — fé e arrependimento. Até meios externos, como a palavra de Deus, a oração, o louvor e a guarda do sábado, não eram diferentes. Também não eram diferentes os benefícios do Espírito de Deus, a misericórdia de Deus, a mediação de uma pessoa divina (i.e., o anjo do Senhor) e as bênçãos vindouras. Sob ambas as alianças, a condição para receber todos os benefícios era a fé no Filho de Deus como Mediador, expressa com o mesmo espírito de arrependimento e de humildade. É por isso que todas as partes do Antigo Testamento apontavam para a futura vinda de Cristo. Em suma, a religião da igreja de Israel é “essencialmente a mesma religião da igreja cristã”.[24]

A aliança da Igreja

Outra expressão da teologia pactual de Edwards era a aceitação pública ou "posse" da aliança, ou o que os puritanos e Edwards chamavam de "a igreja" ou aliança "externa". Assim como os israelitas foram instruídos a "jurar pelo seu [do Senhor] nome" (Dt 6.13), fazendo um juramento público de "unir-se a Deus em aliança", também "deve-se esperar a mesma coisa das pessoas, antes de serem admitidas aos privilégios de um adulto na igreja de Cristo". Para Edwards, isso significava "uma profissão de verdadeira piedade [...] o consentimento de nosso coração à [aliança da graça]". Edwards não especificou o procedimento para isso, como fizeram os puritanos da primeira geração, mas, a partir de 1746, afirmou que os congregados precisam crer que Deus "provavelmente" está trabalhando por meio de sua graça dentro deles e expressar sua intenção de viver uma vida de santidade, antes que lhes seja permitido participar da ceia do Senhor. Essa "aliança da igreja" era a forma "externa" de dispor da aliança da graça "interna".[25]

Como David Hall mostrou, Edwards diferia de Calvino, que defendia a distinção de Agostinho entre igreja visível e invisível e sustentava que as autoridades da igreja não precisavam distinguir entre as duas ao administrar os sacramentos. Edwards também havia se afastado da chamada Aliança do Meio-Termo, formulada na Plataforma de Cambridge, em 1662, que exigia formalmente uma "relação" ou testemunho da graça para o recebimento do sacramento, mas na verdade admitia "'os cristãos mais fracos', desde que fossem 'sinceros'". Ainda mais surpreendente, a nova posição de Edwards era um repúdio ao ensinamento de (seu avô) Solomon Stoddard de que os sacramentos são "ordenanças de conversão" para os não regenerados. Depois de seguir a política de Stoddard por dezenove anos, Edwards voltou-se contra ela, declarando que a mesa do Senhor era só para aqueles que mostravam sinais exteriores de serem regenerados (cap. 30).[26]

Essa foi uma grande reviravolta no pensamento e na prática de Edwards (veja cap. 5). No início de sua carreira, ele reclamou que seus paroquianos estavam "negligenciando totalmente [...] o sacramento da ceia do Senhor". Em 1728, afirmou que os candidatos à Mesa deveriam fazer uma profissão de fé "sincera", mas advertiu contra fazer "um exame de suas experiências particulares". Bastava que eles "acreditassem na realidade da salvação do evangelho" e na "suficiência de Cristo como Salvador". Assim, ele se recusou a insistir na política inicial da Nova Inglaterra de exigir um "relato" de uma experiência da graça. Contudo, em

meados da década de 1740, Edwards insistia com mais veemência do que antes que os candidatos cressem que Deus estava trabalhando neles e que tinham a intenção de viver uma vida santa — mesmo que não tivessem certeza de que haviam sido convertidos. Ele não presumia saber se eles estavam dizendo a verdade e não exigia deles uma experiência particular. Porém eles precisavam ser mais do que sinceros a respeito de moralidade e de doutrina; precisavam acreditar que a graça "provavelmente" estava atuando em seu coração.[27]

Por que a mudança? David Hall pensa que ela foi resultado da experiência do Grande Avivamento. Em poucos anos, Edwards viu que muitos convertidos do avivamento pareciam carecer dos sinais externos da verdadeira religião. Hall acrescenta que Edwards "também estava reagindo contra a mistura dos aspectos social e religioso, que constituía a religião popular". O pastor de Northampton chegou a pensar que era "melhor que alguns santos verdadeiros, por sua própria fraqueza e falta de entendimento, sejam mantidos longe da mesa do Senhor, o que não os manterá fora do céu, do que voluntariamente trazer multidões de falsos mestres para participar de modo indigno e, com efeito, selar sua própria condenação". Edwards se convenceu da necessidade de elevar o padrão de participação na eucaristia para que pessoas complacentes pudessem se tornar espiritualmente sérias e talvez encontrar o caminho para a conversão e a certeza da salvação.[28]

No entanto, Edwards não foi tão longe quanto alguns outros. Ele reconheceu que os que foram verdadeiramente salvos podem não se reconhecer como tais, em virtude da "melancolia" ou da depressão. A exigência da igreja de que haja uma "visibilidade" da santidade "não [era para] os olhos de Deus, mas [para] os olhos do homem". Pastores e presbíteros nunca poderiam estar certos de que alguém era regenerado. Seguia-se que todos esses julgamentos eram baseados em probabilidades, e não em certeza. Ele também fez distinção entre comunhão plena e parcial na aliança da igreja, recusando a proposta de alguns de que os que não estivessem em plena comunhão fossem removidos da igreja.[29]

A aliança nacional

Edwards acreditava que o destino de Northampton e da Nova Inglaterra — bom

ou ruim — dependia de sua aliança com Deus. Seguindo uma tradição anterior à Reforma Protestante, Edwards acreditava que Deus entrava em aliança com um povo ou nação e abençoava ou punia esse povo na proporção de sua fidelidade aos termos da aliança. Como John Winthrop dissera aos fundadores da Nova Inglaterra, o Senhor "esperaria um cumprimento rigoroso dos artigos contidos" em sua aliança com eles. "Se negligenciarmos a observação desses artigos [...] o Senhor certamente irromperá em ira contra nós, se vingará de um povo tão infiel e nos mostrará o preço da quebra de uma aliança como essa".[30] Portanto, a aliança nacional era um acordo condicional e, por isso, era diferente da aliança incondicional da graça para os eleitos. Além do mais, ela dizia respeito apenas à vida presente e se aplicava às sociedades, não aos indivíduos em si.

O entendimento de Edwards acerca da aliança civil ou nacional diferia pouco de como gerações de teólogos da Nova Inglaterra usaram o conceito antes dele. Os êxitos eram bênçãos imerecidas, expressões da misericórdia de Deus, e talvez até avisos para se arrepender. Derrotas e desastres eram derramamentos da ira de Deus, ou também convites ao arrependimento. Deus enviava felicidade ou aflição terrena para motivar seu povo a cumprir as condições da aliança. Consequentemente, nenhum acontecimento na história de uma nação era sem sentido. Os cidadãos podiam se exasperar com a disciplina de Deus, por considerá-la severa demais, mas foram poupados do desespero decorrente de acreditar que a história não tem sentido. Edwards mais comumente invocou a aliança nacional ao apontar falhas morais. Atribuía desastres naturais e corrupção moral a juízos divinos sobre uma sociedade que abandona a aliança. Os primeiros ele atribuía à ação direta de Deus, castigando um povo pecaminoso — que, segundo ele, ocorre quando vermes foram enviados para arruinar colheitas porque Northampton deixou de ajudar os pobres. A segunda, para ele, era o resultado do abandono de Deus, quando as pessoas passam a fazer o que querem. Às vezes Edwards usava a aliança para invocar temor em tempos de bem-estar espiritual. Ele alertava que períodos de vitalidade religiosa não devem necessariamente ser interpretados como sinais de favor divino. Pelo contrário, podem ser sinais de juízo e de destruição. A bondade de Deus deve levar ao arrependimento. Portanto, o avivamento deve levar os cidadãos a examinar o coração e temer por seu futuro, tanto temporal quanto eterno.

O juízo divino era um tema proeminente nos sermões de Edwards em cultos públicos.[31] Por várias vezes ele criticou violentamente os habitantes da Nova Inglaterra por sua impiedade, espírito litigioso, corrupção, uso cínico da religião e pecados carnais como consumo excessivo de álcool e fornicação.[32] Porém,

muitas vezes englobou esses e todos os outros pecados no pecado fundamental da ingratidão. Por trás de todo o catálogo de transgressões estava uma ingratidão em relação a Deus pelas incomparáveis misericórdias da aliança que ele havia derramado sobre a Nova Inglaterra. Em última análise, foi a ingratidão que provocou a ira de Deus. A Nova Inglaterra recebeu o maior dos privilégios civis e religiosos, e ainda assim seu povo abusou deles de forma arrogante. Eram mais culpados do que Sodoma e Gomorra, pois, se essas cidades tivessem recebido as mesmas bênçãos, certamente teriam "despertado [...] e se arrependido". Na verdade, por causa de suas bênçãos sem precedentes, o povo da Nova Inglaterra era mais culpado do que qualquer outro na história. As bênçãos recebidas tornavam as colônias mais análogas a Israel do que a qualquer outro povo na terra, e isso era motivo de alarme, não de comemoração. Pois Israel era uma "prostituta" e uma "feiticeira", e seus filhos eram "bastardos". Em 1747, Edwards disse a um correspondente escocês que a Nova Inglaterra estava prestes a cometer "o pecado imperdoável contra o Espírito Santo". Dois anos depois, declarou que a Nova Inglaterra era pior do que o faraó, porque ele foi tocado por alguns dos juízos de Deus, apesar de ter menos meios da graça. Como os meios da Nova Inglaterra eram maiores, sua culpa seria maior. Assim como ocorreu com o faraó, a obstinação da Nova Inglaterra resultaria em "destruição total".[33] Isso significava que Deus poderia romper totalmente sua aliança com ela. Considerando-se a enormidade de seus pecados, era espantoso que a Nova Inglaterra ainda não tivesse sido exterminada.

Portanto, a doutrina da aliança nacional de Edwards não era nem tribalista nem provinciana. Ele não era tanto um nacionalista otimista, mas um profeta segundo a tradição da lamentação da Nova Inglaterra. A mensagem central de seus sermões sobre assuntos públicos e civis era o julgamento de Deus sobre um povo pecaminoso. À medida que sua carreira progredia, maior era sua convicção de que, como a Nova Inglaterra era a mais abençoada de todos os povos, era também a mais culpada. Consequentemente, os dois avivamentos do início do século 18 não eram sinais do favor divino, mas de sua ira, e talvez presságios de destruição vindoura, pois nenhum dos avivamentos trouxe reforma. Se a Nova Inglaterra viesse a se tornar uma nação redentora, seria à revelia. Sua infidelidade poderia levar Deus a transferir suas bênçãos de aliança para outro povo.

Os decretos divinos

O calvinismo de Jonathan Edwards era uma peça só. Sua doutrina dos decretos estava alicerçada em sua teologia das alianças. Por volta de 1743, escreveu que todos os decretos de Deus são chamados nas Escrituras de seus "conselhos" porque "dizem respeito ao acordo que as pessoas da Trindade firmaram na eternidade por consulta e aliança mútua, por assim dizer". É a aliança da redenção a que Gênesis se refere quando diz que Deus se preparou para criar a humanidade em uma conferência: "Façamos o homem" (Gn 1.26).[34] Os arminianos havia muito reclamavam que os decretos calvinistas fazem Deus parecer arbitrário e injusto. O pior decreto era o da reprovação, que sugeria que Deus criou alguns seres humanos com o único propósito de condená-los. Alguns calvinistas admitiam isso, afirmando que todos os decretos de Deus eram incondicionais e, portanto, não decorriam de Deus antever certas ações humanas, fossem elas boas ou más.

A posição madura de Edwards sobre os decretos divinos era infralapsariana. Isso significa que ele defendia que o decreto de predestinar alguns para a salvação era logicamente (embora não temporalmente) subsequente ao decreto de permitir a Queda da humanidade no pecado. Em um estágio inicial, ele parece ter questionado as posições infra e supralapsariana, e insinuado que nenhuma das duas era verdadeira.[35] No entanto, com a evolução de seu pensamento, passou a afirmar o infralapsarianismo.[36] Na Miscellany 704, ao explicar a lógica dos decretos, escreveu que os decretos de Deus são desde a eternidade e, portanto, situados fora do tempo. Todos eles foram decididos na eternidade, mas executados no tempo, de modo que na história não há novos atos da vontade de Deus. Mas, embora não tivessem sequência original alguma no tempo, alguns eram dependentes de outros. Um decreto podia ser o fim ou propósito de outro. Outro podia ser o fundamento sobre o qual um segundo é usado por Deus para alcançar outro fim. Portanto, "a pecaminosidade do réprobo é a base sobre a qual Deus decide glorificar sua justiça no castigo de sua pecaminosidade". Em outras palavras, a primeira intenção de Deus é a glória de sua justiça, não o castigo do pecador. Edwards apresenta o exemplo de Adoni-Bezeque, cujo castigo Deus decretou apenas por causa da "crueldade dele ao cortar os polegares e os dedões dos pés de sessenta reis" (Jz 1.6,7). Portanto, a lógica do decreto de reprovação "isenta Deus de qualquer injustiça nesse decreto", porque "pode-se dizer com propriedade que tanto o pecado dos réprobos quanto a glória da justiça divina antecedem o decreto de condenar os réprobos".[37]

Edwards foi mais longe em exonerar Deus de qualquer injustiça. Antes de qualquer outro decreto, segundo ele, está a determinação de Deus de resplandecer sua glória e comunicar sua bondade. Aqueles calvinistas estavam errados ao afirmar que a justiça punitiva de Deus era um fim supremo. O castigo de Deus aos pecadores era meramente um meio subordinado de alcançar um fim supremo — a saber, a glorificação de Deus. Seu decreto para punir não foi anterior à Queda ou à existência dos condenados. Ao contrário, o propósito anterior e final de Deus era "glorificar seu amor e comunicar sua bondade". Deus não criou os réprobos com o propósito de condená-los. Em vez disso, foi a bondade de Deus que lhes deu existência. Portanto, os "decretos do mal" para os condenados eram "consequência" dos decretos para criá-los e dar-lhes permissão de pecar. Nos conselhos da eternidade, a bondade e o amor de Deus o motivaram a criar os seres humanos e a dar-lhes liberdade. Foi somente, por assim dizer, depois de saber que eles haviam abusado dessa liberdade que Deus emitiu decretos para punir esse abuso. "Deus não teria decretado algumas coisas [reprovação], se não tivesse decretado outras [Criação e liberdade]".[38]

Os arminianos levantaram outra objeção ao decreto calvinista de reprovação: os convites de Deus aos pecadores que ele destinou à reprovação precisam ser insinceros, pois Deus sabe que eles nunca aceitarão seus convites. Surpreendentemente, Edwards insistiu que Deus tem tanto desejo quanto nós "pela conversão e salvação dos homens ímpios". Ele ama a felicidade da criatura "infinitamente" mais do que nós, e sua maldade e miséria, "absolutamente consideradas", são desagradáveis à natureza de Deus:

Jesus Cristo realmente deseja a conversão e a salvação dos réprobos e lamenta sua obstinação e tormento; como ocorre quando viu a cidade de Jerusalém e chorou sobre ela, dizendo: "Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas e apedrejas os que te são enviados, quantas vezes eu quis ajuntar os teus filhos, como a galinha ajunta seus pintinhos debaixo das asas, e não quiseste" (Mt 23.37).[39]

Esforçando-se para refutar as acusações arminianas de que o Deus calvinista era irracional, Edwards afirmou que Deus tem razões para escolher alguns e não outros. Paulo ensinou que os decretos de eleição são "segundo o bel-prazer de

Deus” (Ef 1.5, KJV), e Edwards insistiu que o bel-prazer de Deus era racional, e não arbitrário. “Todos os métodos de Deus para lidar com os homens são racionais”, pregou Edwards em 1727. “Quando Deus torna um homem um vaso de misericórdia, e não outro, ele não faz isso sem um fim sábio”. Embora as razões para escolher uns e não outros “estejam acima do nosso alcance e sejam conhecidas apenas por ele”, estava claro para Edwards que Deus não era cruel nem irracional.[40] Além disso, como Edwards observou, Deus havia coberto os réprobos de amor. Ele derramou “muita bondade [...] e multiplicou misericórdias” sobre eles, deu-lhes seu Filho para trazer-lhes “a felicidade do seu amor”, e levou o Sol, a Lua e as estrelas a servi-los. Mas eles “obstinadamente recusaram” sua graça.[41]

Para os arminianos, a ideia calvinista de que Deus decreta acontecimentos maus torna Deus responsável pelo próprio mal. Edwards discordou dessa inferência, mas primeiro apontou que a simples leitura das Escrituras prova que Deus, efetivamente, decreta acontecimentos maus. Por exemplo, a Bíblia afirma que Deus endureceu o coração do faraó para o pecado, levou o coração dos egípcios a odiar Israel (Sl 105.25), pôs um espírito mentiroso na boca dos falsos profetas (1Rs 22.23), levou Absalão a se deitar com as esposas de Davi (2Sm 12.11,12), decretou que Jeroboão e as dez tribos se rebelassem, decidiu que Judas seria infiel, determinou que Cristo fosse morto, “deu aos judeus ímpios um ‘espírito entorpecido’” (Rm 11.8), e levou “a Besta a falar blasfêmias (Ap 13.5)”.[42] Então Edwards explicou por que Deus decreta o mal. É sempre “por causa do bem que ele gera a partir da pecaminosidade”. Deus pode odiar uma coisa “simplesmente como ela é”, mas “pode querer permiti-la para a maior promoção da santidade nessa universalidade [das coisas], incluindo todas as coisas e em todos os tempos”. Deus “se inclina para a excelência, que é harmonia; mas pode inclinar-se a suportar o que é inerentemente desarmônico, para promover a harmonia universal ou para embelezar a harmonia que há na universalidade e levá-la a brilhar mais”.[43]

A existência do pecado, na verdade, é essencial para a “reverente majestade de Deus, sua autoridade e espantosa grandeza, justiça e santidade”. É somente por causa do pecado que somos capazes de enxergar o amor, a santidade e a bondade de Deus. Além disso, “praticamente não levamos em conta o quanto a percepção do bem é intensificada pela percepção do mal, tanto moral quanto natural”. Para a plena felicidade da criatura, o mal é necessário, “porque a felicidade da criatura consiste no conhecimento de Deus e na percepção do seu amor”. A glória de Deus não pode ser perfeita e completa sem o mal, e a felicidade da criatura

consiste em sua visão da glória de Deus (cap. 19).[44]

Outra objeção arminiana aos decretos calvinistas era a de que eles violam a liberdade e a contingência. Edwards considerou essa objeção logicamente incoerente. “Que contradição é esta, dizer que Deus sabe que uma coisa vai acontecer e, ao mesmo tempo, sabe que é incerto se vai ou não [...] e isso é a mesma coisa que saber por certo [que uma pessoa vai tomar certa decisão] e, ao mesmo tempo, não saber ao certo. O que deixamos para ser considerado, se é mesmo uma contradição”. Edwards afirmou que os arminianos se referem à soberania da vontade humana, o que significa “que um homem pode desejar o que quiser” por perfeito acaso ou contingência. Isso é o mesmo que dizer que “uma coisa deve ser sem qualquer causa ou razão”, o que é impossível.[45]

Para concluir, então, Perry Miller errou ao dizer que Edwards “abandonou todo o esquema das alianças”. Miller tinha certa razão — Edwards havia efetivamente rejeitado a versão da teologia federal legada a ele e sustentou a tese de que, afinal, havia apenas uma aliança. No entanto, Edwards aceitou variações tradicionais reformadas sobre esse tema: as alianças da redenção e da graça eram estruturas acessórias da aliança das obras, assim como as alianças nacional e da igreja. Edwards também ensinou os decretos calvinistas clássicos e, em sua explicação dos decretos, adotou a posição infralapsariana de autores como Francisco Turretini e Johann Heidegger.[46] Porém, ao defender a prioridade da bondade divina sobre a ira divina e mostrar que Deus não criou seres humanos para puni-los, Edwards evitou alguns dos desequilíbrios teológicos tradicionalmente associados ao calvinismo.

---

[1]Perry Miller, “The marrow of Puritan divinity”, Errand into the wilderness (New York: Harper and Row, 1964), p. 98. Esse ensaio foi publicado pela primeira vez em 1935.

[2]Miller, The New England mind: the seventeenth century (Cambridge: Belknap, 1983), p. 395. Peter DeJong segue Miller nesse ponto, in: The covenant idea in New England theology, 1620-1847 (Grand Rapids: Eerdmans, 1945), argumentando que Edwards lançou as bases para a total erradicação da ideia de aliança na vida religiosa da Nova Inglaterra.

[3]WJE 1:131.

[4]Veja George Marsden, “Perry Miller’s rehabilitation of the Puritans: a critique”, Church History 39 (1970), p. 91-105; e Paul Helm, “Calvin and covenant: unity and continuity”, Evangelical Quarterly 55 (1983), p. 65-81. Ola Elizabeth Winslow também perpetuou essa ideia de que “o Deus de Calvino não havia atravessado para o continente americano”, mas, em vez disso, foi transformado pela aliança em um “Deus sensato, e não arbitrário”: Winslow, Jonathan Edwards, 1703-1758 (New York: Macmillan, 1941), p. 154-5.

[5]John Calvin, As institutas 3.24.1-7 [publicado em português por Cultura Cristã, 4 vols. e por Unesp: A instituição da religião cristã, 2 vols.].

[6]Carl W. Bogue, Jonathan Edwards and the covenant of grace (Cherry Hill: Mack Publishing Co., 1975), p. 77. Pode-se argumentar que a visão estética de Edwards (cap. 6) era tão fundamental quanto sua defesa da doutrina calvinista.

[7]WJE 13:175, 174, 170-1, 197, 188.

[8]C. C. Goen, Introdução de The Great Awakening, WJE 4:10.

[9]WJE 4:503; WJE 7:526; WJEO 37; WJE 16:249, 491; WJE 21:273, 292, 354; WJE 16:217, 727. Seu prefácio para A liberdade da vontade cita quase literalmente, mas sem o devido crédito, a declaração introdutória das Institutas de Calvino: “De todos os tipos de conhecimento que podemos obter, o conhecimento de Deus e o conhecimento de nós mesmos são os mais importantes”. WJE 1:133. Sobre a predileção de Edwards por Turretini e Mastricht, veja WJE 16:217.

[10]B. B. Warfield, “Edwards and the New England theology”, in: Studies in theology (New York: Oxford University Press, 1932), p. 531; WJE 1:131.

[11]Conrad Cherry, The theology of Jonathan Edwards: a reappraisal (Bloomington: Indiana University Press, 1990 [1966]), p. 4.

[12]David A. Weir, The origins of the federal theology in sixteenth-century Reformation thought (New York: Oxford University Press, 1990), p. 1-50; Heinrich Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert, I (Gotha: F. A. Perthes, 1857), p. 152; citado in: Weir, Origins, p. 47.

[13]WJE 18:353; sobre a expectativa de Edwards de que houvesse mais luz, ele

escreveu no prefácio de True religion delineated [A verdadeira religião delimitada], de Joseph Bellamy: “Não podemos supor que a Igreja de Deus já tenha toda aquela luz [...] que Deus pretende lhe dar; nem que todos os esconderijos de Satanás já tenham sido descobertos”. WJE 4:570.

[14]WJE 13:217, 199, 219, 217, 199, 197.

[15]WJE 18:150-1, 149.

[16]Thomas Boston, A view of the covenant of grace (Philadelphia: Towar & Hogan, 1827), p. 32, 84; WJE 20:477-8. Sobre o uso de Boston por Edwards, veja WJE 26:223-4, 423, 432-3.

[17]WJE 20.445, 167, 475; sermão sobre Isaías 55.3, WJE 64; sermão sobre Hebreus 13.8, in: Edward Hickman, org, The works of Jonathan Edwards, 2 vols. (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1986), 2:950.

[18]John Calvin, As institutas, 2.10.2.

[19]WJE 23:500-1, 499. O uso da medula por Edwards pode ter vindo da obra de William Ames, Medulla theologiae (The marrow of theology, 1629), que ele precisou memorizar em Yale.

[20]WJE 23:492-506.

[21]WJE 23:492-506.

[22]WJE 13:363, 489-90.

[23]WJE 14:247; WJE 13:221-2; WJE 23:229-30; WJE 21:372-94; WJE 9:197, 131.

[24]WJE 13:219; WJE 20:117; WJE 23:492-4; WJE 9:283, 443.

[25]WJE 12:199-201, 203-5, 61, 21, 83.

[26]WJE 12:23, 29.

[27]WJE 13:413; WJE 12:205. Veja WJE 25:488-91 e cap. 30.

[28]WJE 12:83-4, 310.

[29]WJE 12:298, 295, 185, 175.

[30]John Winthrop, “A model of Christian charity”, in: The Puritans in America: a narrative anthology, organização de Alan Heimert; Andrew Delbanco (Cambridge, 1985), p. 90-1.

[31]McDermott, One holy and happy society: the public theology of Jonathan Edwards (University Park: Penn State Press, 1992), p. 11-36.

[32]WJE 14:501-6; sermão sobre Jeremias 51.5, WJEO 63; sermão sobre Mateus 18.7, WJEO 49; WJE 19:761-2; sermão sobre Atos 19.19, WJEO 51. Fora do contexto da aliança nacional, Edwards afirmou que os maiores pecados eram os pecados do espírito, não os da carne. De todos os pecados do espírito, o orgulho era o pior. De todos os tipos de orgulho, o orgulho espiritual era o mais perigoso. WJE 2:181; WJE 4:415-6, 467.

[33]WJE 14:225; sermão sobre Êxodo 8.15, WJEO 67; WJE 14:225; sermão sobre Jeremias 51.5, WJEO 63; WJE 12:473; WJE 16:220; sermão sobre Êxodo 8.15, WJEO 67.

[34]WJE 20:323.

[35]Miscellany [Miscelânea] 29 propôs que a interdependência dos decretos divinos era recíproca, de modo que “todos os decretos de Deus são harmoniosos” e “é um erro julgar que um decreto seja a condição de outro” (WJE 13:217). Se interpretada de forma estrita, essa linha de raciocínio removeria a distinção entre infra e supralapsarianismo. No entanto, posteriormente — talvez preocupado em defender a justiça de Deus, — Edwards pendeu para o infralapsarianismo.

[36]Oliver Crisp observa que, embora se imagine que Edwards tinha uma posição “intermediária”, tendo, aparentemente, um ponto de vista supralapsariano, quanto à eleição, e infralapsariano, quanto à reprovação, seu decreto para redimir os eleitos presume o pecado, e, portanto, não pode ser considerado supralapsariano no sentido tradicional. Crisp também argumenta que seu infralapsarianismo é incompatível com seu ocasionalismo (caps. 7; 22). Crisp, Jonathan Edwards and the metaphysics of sin (Aldershot: Ashgate, 2005), p. 5-24.

[37]WJE 18:314-5 (grifo do autor).

[38]WJE 18:317, 321.

[39]WJE 18:409-10.

[40]WJE 14:167; sermão sobre Atos 9.13-15, WJEO 54.

[41]WJE 19:360, 355; WJE 13:350; sermão sobre Ezequiel 15.2-4, WJEO 49.

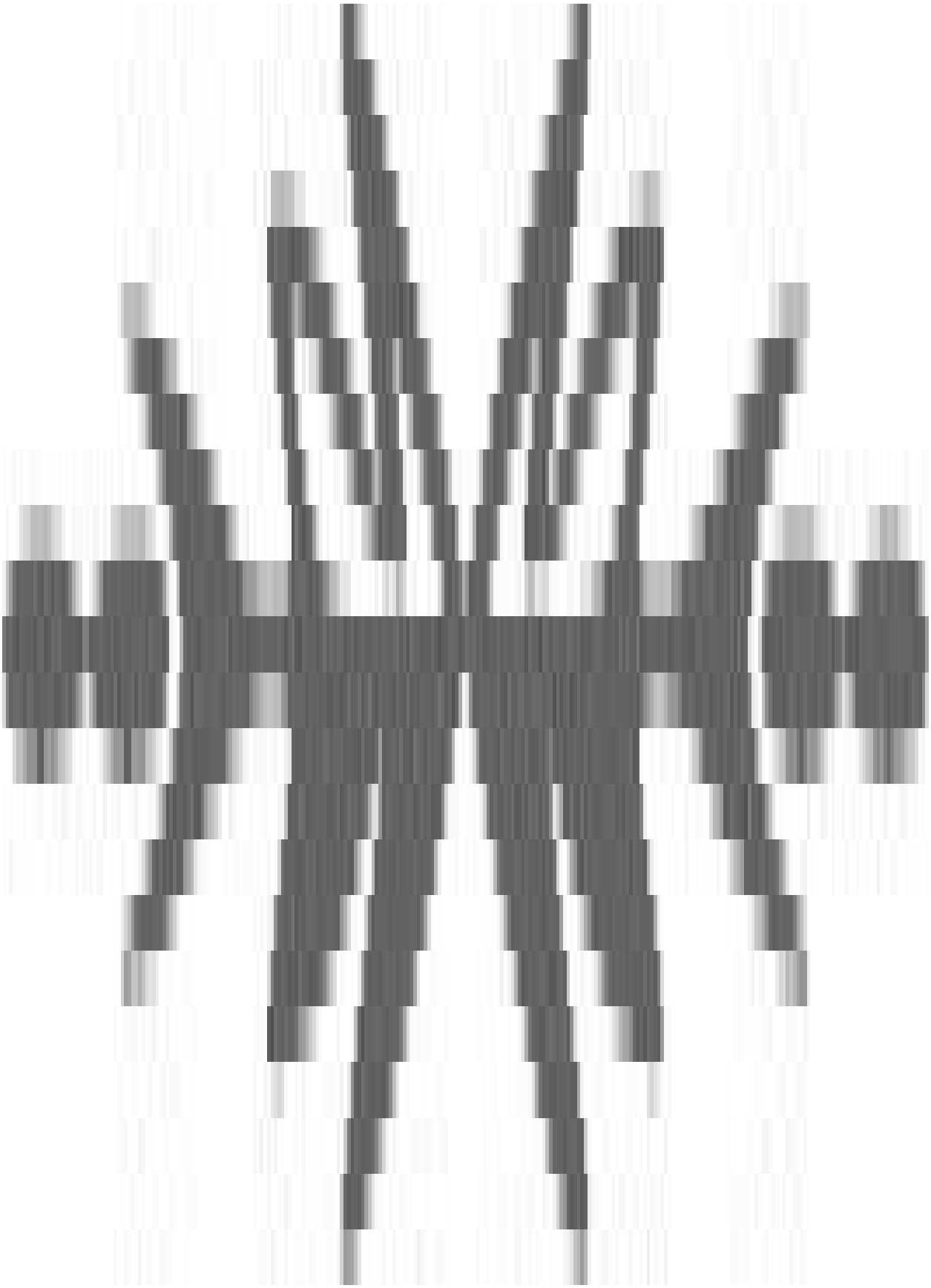
[42]WJE 13:203, 243; WJE 21:215.

[43]WJE 13:250, 323.

[44]WJE 13:419-20.

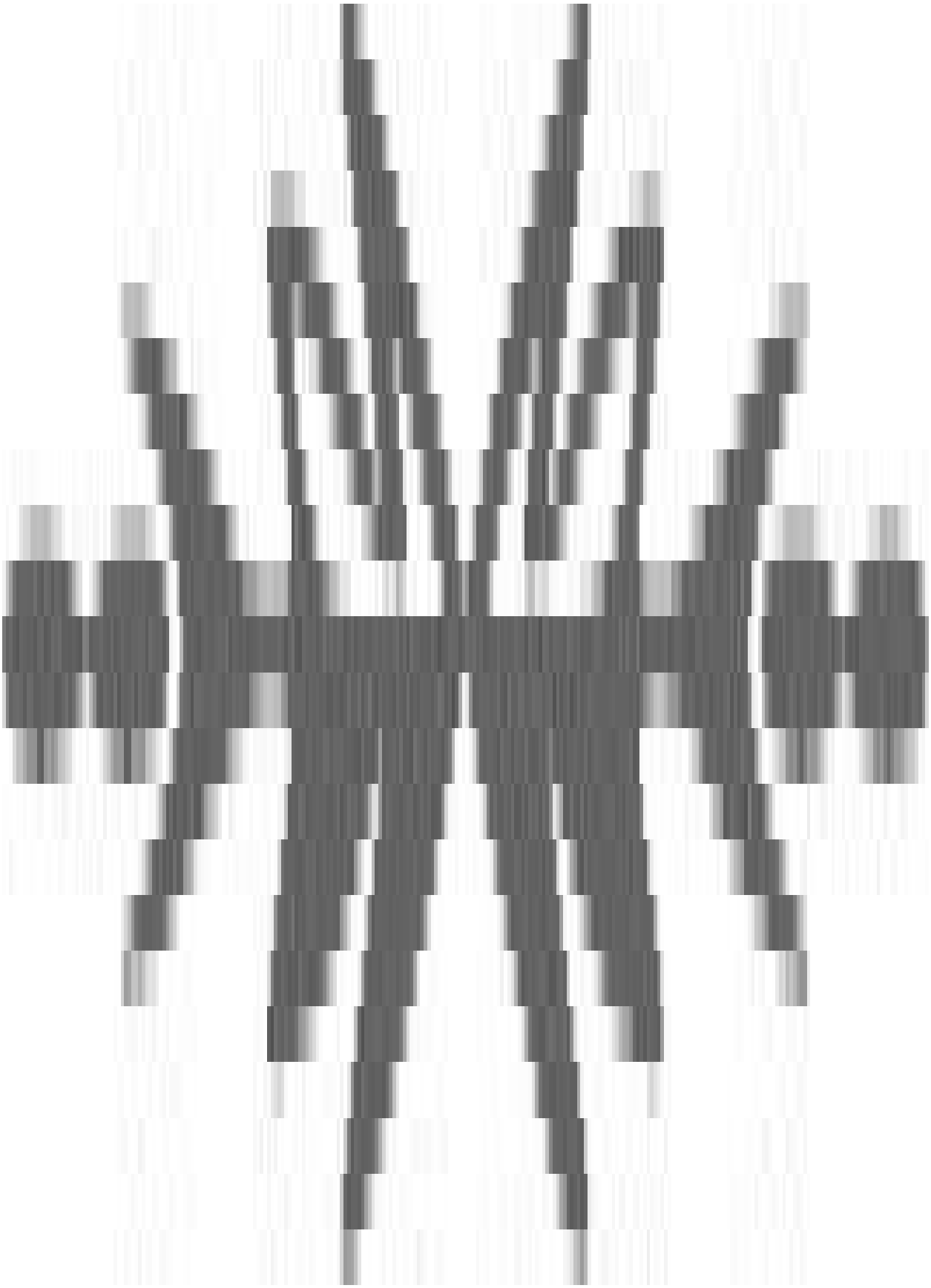
[45]WJE 13:208-9, 228-9.

[46]Francis Turretin [Francisco Turretini], Institutio theologiae elencticae, 3 vols. (Geneva: Apud S. de Tournes, 1679-1685 [1. ed.]), IV.9; Heinrich Heppe, Reformed dogmatics (Grand Rapids: Baker, 1978), p. 146-9.



22

Livre-arbítrio e pecado original



Jonathan Edwards achava que, na raiz de quase tudo que deu errado na teologia, estava um mal-entendido acerca da vontade humana. No final de seu tratado sobre o pecado original, escrito em seu último ano completo de vida, declarou que “não há nada mais fundamental nos esquemas [pelagianos e arminianos] de religião: da determinação desse ponto principal dependem quase todas as controvérsias que temos com os teólogos”. A concepção da vontade que ele havia estabelecido em A liberdade da vontade anos antes era o que fazia girar o mundo moral: “Ela estabelece o sistema moral do universo”. Não é de admirar, pois, que “toda virtude e religião têm seu alicerce mais imediato na vontade”. [1] Era o abandono dessa noção que promovia a independência de Deus e diminuía a possibilidade de uma verdadeira conversão:

Essas noções de que liberdade de contingência, indiferença e autodeterminação são essenciais à culpa ou ao mérito tendem a excluir qualquer sentimento de grande culpa pela maldade passada e presente. [...] [T]oda maldade de coração é desculpada, como algo que, em si mesmo, não traz culpa. [...] E essa noção de autodependência e autodeterminação tende a impedir ou enfraquecer toda oração a Deus pela graça de conversão; pois por que os homens deveriam clamar sinceramente a Deus para que, por sua graça, determine o coração deles a fazer aquilo que eles mesmos devem determinar-se a fazer? [...] [I]sso destrói a própria noção de conversão. Não pode haver tal coisa, ou qualquer coisa parecida com o que as Escrituras chamam de conversão, renovação do coração, regeneração etc., se tornar-se bom por meio de uma série de atos autodeterminados sucessivos for tudo o que é necessário ou esperado.[2]

O resultado da noção arminiana da vontade era um senso de justiça própria: “Assim, nossa própria santidade vem de nós mesmos como sua causa determinante e sua fonte original e mais elevada”. A justiça atribuída de Cristo não contribuía para o mérito humano, uma vez que os arminianos sustentavam que o mérito vinha da autodeterminação humana. No fundo, então, “Deus é bastante dependente dos homens nesse assunto”, e a glória vai “totalmente para os homens”.[3]

Os debates cristãos sobre a relação da vontade com a mente e a agência humana geralmente se dividem em duas escolas de pensamento: os intelectualistas e os voluntaristas. Os intelectualistas, influenciados até certo ponto pela filosofia moral grega e romana, acreditavam que, embora a mente abrangesse o intelecto e a vontade, o intelecto tinha prioridade por dar ordens à vontade. Os escolásticos protestantes que Edwards leu — Francisco Turretini, Francis Burgersdjik, Gisbertus Voetius e Petrus van Mastricht — defendiam essa perspectiva. Embora Calvino ocasionalmente tenha dado certo grau de independência ao sentimento de suavitas ("suavidade"), também acreditava que o entendimento é "o líder e governador da alma; e que a vontade está sempre atenta às ordens do entendimento". Voluntaristas — como Agostinho, Duns Escoto e os franciscanos, e os teólogos puritanos John Cotton e William Ames — colocam a vontade no ápice das faculdades da mente. Eles argumentaram que, embora o conhecimento comece com a percepção e o julgamento pelo intelecto, ele permanece potencial até que a vontade faça sua escolha. Contudo, como explica Allen Guelzo, os voluntaristas precisavam explicar como a vontade escolhe entre as percepções e opta por umas e não por outras. A começar por Agostinho, eles apontavam para as afeições, ou o que os puritanos chamavam de o coração. Agostinho afirmou que o amor de seu coração era "o peso pelo qual eu ajo". Ele era atraído a seguir por esse ou aquele caminho pela influência de seus amores, de modo que sua vontade não era livre para escolher contra o que ele amava.[4] A abordagem de Edwards ao problema do arminianismo baseou-se nessa tradição voluntarista.

O problema da definição

Em sua introdução à edição de Yale de A liberdade da vontade, Paul Ramsey retratou a extensão do problema que Edwards enfrentava: O arminianismo permeava o século 18, tornando-se, em certo sentido, não heresia, mas ortodoxia". Embora o arminianismo seja geralmente conhecido por sua oposição às noções de predestinação, depravação e expiação limitada, características do calvinismo clássico, Edwards pensava que a ideia de uma vontade autodeterminante era o que unia todo o sistema arminiano. Sua obra A liberdade da vontade (1754) debate três pensadores que, como ele admitiu, representavam diversas posições e, na verdade, não eram todos arminianos em si: o deísta

Thomas Chubb, o teólogo anglicano Daniel Whitby e o dissidente Isaac Watts. Mas Edwards identificou em suas obras uma concepção comum da vontade como “um poder autodeterminante” que “determina suas próprias volições; de modo a não depender em suas determinações de causa alguma fora de si, nem é determinada por nada anterior aos seus próprios atos”.[5]

Edwards iniciou seu ataque a essa noção por uma definição que Allen Guelzo compara a um anzol que, uma vez na boca, “levaria inexoravelmente a uma conclusão calvinista”. A vontade, declara Edwards, é “aquilo pelo qual a mente escolhe qualquer coisa”. Ela sempre escolhe por meio de sua percepção do “maior bem aparente”. Portanto, em vez de ser uma causa de ação, a vontade é o efeito — “o elemento por meio do qual a mente escolhe o bem que lhe agrada”. Portanto, a vontade é mais um processo do que uma faculdade; é a mente escolhendo. Como disse o próprio filho de Edwards, é “a mente em um modo diferente”.[6]

Edwards, então, definiu “necessidade”, o bicho-papão dos arminianos, como “nada diferente de certeza”. Ou seja, quando uma coisa “precisa ser, e não pode ser de outra forma”. Necessidade moral é quando uma pessoa age “a partir de causas morais, como a força da inclinação, ou motivos, e a conexão que existe em muitos casos entre estas e certas volições e ações”. Por exemplo, um “homem muito lascivo, na presença de certas oportunidades e tentações, e na ausência dessas e daquelas restrições, pode ser incapaz de deixar de satisfazer sua luxúria” — pois está sob necessidade moral. Ou “um bêbado, nessas ou naquelas circunstâncias, pode ser incapaz de deixar de tomar bebida forte”. Ou um homem muito perverso, cujo coração está habituado à maldade, pode estar “sob uma incapacidade de amar e escolher a santidade; e isso o torna totalmente incapaz de amar um ser infinitamente santo, ou de escolhê-lo e apegar-se a ele como seu maior bem”. Nessas três ilustrações, “atribuir o fato de não haver ação à falta de poder ou capacidade não é justo, porque querer não é ser capaz, mas estar disposto. Há faculdades da mente e capacidade da natureza e tudo mais, suficientes, exceto uma disposição: nada está faltando, exceto uma vontade”.[7] Portanto, um pecador que recusa a oferta da salvação não pode culpar a Deus por não lhe dar o desejo de se arrepender — ele precisa admitir que realmente não queria.

Em contraste com a necessidade moral, que torna certos homens incapazes de escolher o bem moral, existe a necessidade natural. É quando algo na natureza — um objeto externo ou defeito em nosso entendimento natural ou corpo — nos

impede de fazer o que gostaríamos. Por exemplo, queremos ler a Bíblia, mas somos cegos, ou queremos ir à igreja, mas não há meios de chegar lá.[8]

Como afirmou Paul Ramsey, essa distinção entre necessidade moral e natural era uma resposta "prévia à acusação de que toda forma de necessidade ou determinismo transforma os homens em blocos ou pedras". Como Agostinho, Lutero e Calvino, Edwards estava apontando por meio dessa distinção a diferença entre determinismo e compulsão. A necessidade natural trabalhava contra a vontade, ao passo que a necessidade moral residia na vontade. Por necessidade moral, fazemos o que nos agrada; somente a necessidade natural nos compele a contrariar nossos desejos.[9] Talvez a ilustração mais eficaz de Edwards tenha sido a de dois homens que se rebelam contra um príncipe e são jogados na prisão. A cada um dos rebeldes o príncipe oferece liberdade somente se ele "se arrepender sinceramente" e "humildemente implorar seu perdão". Um rebelde se arrepende, mas é impedido de ganhar a liberdade pelas barras da masmorra; o outro está tão cheio de ódio pelo príncipe que "não consegue" arrepender-se e pedir perdão. Edwards disse que o primeiro era livre para ganhar liberdade por necessidade moral, mas impedido por necessidade natural. No caso do segundo rebelde, Edwards perguntou: "Quem não consegue ver que, neste último caso, quando se diz que um homem é 'incapaz' de obedecer à ordem [de arrepender-se e pedir perdão], a expressão é usada de forma imprópria, e não no sentido que tem originariamente e na fala comum?". O segundo homem estava preso por necessidade moral. Não obstante, por meios naturais, era "livre" para escapar de sua prisão. A "fala comum" reconhece que ele não era "incapaz" de obedecer à ordem de seu príncipe.[10]

Edwards continuou com suas definições. A liberdade é "aquele poder e oportunidade para alguém agir e se conduzir como quiser, ou de acordo com sua escolha". Arminianos e pelagianos usaram a palavra em um sentido totalmente diferente: "um poder autodeterminante" não determinado por qualquer coisa anterior, nem mesmo por um motivo. Portanto, só temos liberdade de vontade se a vontade estiver "in equilibrio", sem qualquer "conexão certa com algum fundamento ou razão prévia à sua existência". Edwards afirmou que é essencialmente isso o que os arminianos querem dizer com "contingência", sem a qual eles pensam que não há "verdadeira liberdade [para um homem], por mais que ele tenha liberdade para agir segundo sua vontade".[11]

O maior bem aparente

Com suas definições estabelecidas, Edwards esclareceu sua tese: o ato da vontade sempre agrada ao homem, de modo que “um homem agir segundo sua vontade e da maneira que lhe agrada são a mesma coisa na linguagem comum”. Isso significa que “um homem nunca, em circunstância alguma, quer algo contrário aos seus desejos ou deseja qualquer coisa contrária à sua vontade”. Portanto, não existe essa coisa de escolher a partir de “um estado de perfeita indiferença”, pois “em cada volição há uma preferência ou uma inclinação predominante da alma”. Se não há preferência, mas equilíbrio perfeito, “não há volição”.[12]

Isso porque todo ato da vontade é um efeito que pressupõe uma causa, e a causa é “aquele motivo que, quando surge na visão da mente, é o mais forte, que determina a vontade”. Para a mente, esse motivo parecerá ser um bem. “Portanto, deve ser verdade, em certo sentido, que a vontade sempre está voltada para o maior bem aparente.” Para a mente, ele parecerá “agradável” ou “aprazível”.[13]

Como vimos no início deste capítulo, a maior parte dos escolásticos protestantes do século 17 eram intelectualistas que afirmavam que o intelecto dá ordens à vontade. Mas também havia “voluntaristas”, que alegavam que a vontade tem poder de veto final sobre o intelecto. A maioria dos estudiosos chegou à conclusão de que Edwards era um voluntarista, já que, a exemplo de Agostinho, acreditava que as fontes mais profundas da pessoa estavam nas afeições. Além disso, em seu tratado sobre o Grande Avivamento, Some thoughts concerning the revival [Alguns pensamentos sobre o avivamento] (1743), Edwards escreveu: “Todos os atos das afeições da alma são, de certa forma, atos da vontade”. No entanto, Edwards, muitas vezes insatisfeito com os limites existentes, concordou com os intelectualistas ao afirmar que a vontade sempre segue a última determinação do entendimento, que “é conforme o maior bem aparente”.[14]

Utilizando essa tese sobre o querer, Edwards conseguiu formular uma proposta mais ampla sobre a ética. A essência da virtude e do hábito errado, ele raciocinou, não está nas causas da ação, mas na natureza do querer. Nas palavras de Paul Ramsey: “Se uma pessoa é capaz de fazer o que quer ou escolhe, ela é livre, não importa como veio a fazer essa escolha”. Portanto, pode haver louvor e

culpa ligados a uma ação, não importa a influência ou o motivo, desde que a pessoa que age tenha feito uma escolha voluntária. No caso da ação "pecaminosa", "ela se deve primeiramente à maldade, em seu próprio ser, natureza e essência, e não apenas à ocasião dela, ou à influência determinante". Uma vez que a vontade está envolvida nela, há culpa. No entanto, se pessoas fazem coisas "contra sua vontade" ou "sem terem vontade" ou de uma forma "com a qual sua vontade não tem interesse ou conexão alguma", não há nem louvor nem culpa ligada às suas ações.[15]

O corolário do princípio ético é o axioma do livre-arbítrio de Edwards: não há verdadeira liberdade da vontade quando a vontade é indiferente ou autodeterminada, sem influência ou motivo. pois, segundo Guelzo, "a vontade não é livre para escolher o que desejar; a liberdade consiste apenas em querer conforme um homem 'deseja'". O prazer implica motivo e influência, de modo que escolha indiferente é um oxímoro. Ainda Ramsey: "Em outras palavras, um homem é livre para fazer o que quiser, mas não para fazer o que ele não quer".[16]

Edwards construiu pelo menos quatro tipos de argumentos em defesa de sua concepção da vontade: os que se baseiam na lógica, no senso comum, nas consequências e na sociologia. Seu argumento mais extenso e duradouro apontava para as contradições intrínsecas de uma vontade escolher seus próprios atos. Nesse caso, segundo ele, a vontade determina a vontade. Essa noção de autodeterminação supõe uma sequência de atos, com um anterior ao primeiro — uma vez que pressupõe que a vontade sempre escolhe seus próprios atos. Portanto, precisa haver um ato livre antes do primeiro ato livre. Mas, então, o que decidiu por aquele ato? "E, assim, a pergunta retorna in infinitum [...] não pode haver início, mas atos de vontade livres devem ter sido escolhidos por atos de vontade livres, na alma de cada homem, sem um início; e, portanto, antes que ele tivesse um ser, desde a eternidade".[17]

Se os arminianos negam uma escolha prévia para qualquer ato da vontade, então ele não é determinado pela vontade e, portanto, não é livre, segundo o entendimento deles. "E se esse primeiro ato de vontade [...] não for livre, nenhum dos atos seguintes, que são determinados por ele, pode ser livre".[18]

Se concordarmos com os arminianos que a faculdade da vontade ou da alma determina a si mesma, isso é a mesma coisa que escolher seu próprio ato. E por que ela decide uma coisa e não outra? Se é por causa da coisa escolhida, então os arminianos se contradizem quando afirmam que ela não é determinada por nada

antes ou fora da vontade e que nenhum motivo influencia uma vontade autodeterminante. É uma causa, e veio antes do ato, duas coisas que eles negam.[19]

Edwards também afirmou que a lógica da vontade transforma a teologia arminiana em uma confusão. Os arminianos precisam admitir que Deus "não pode evitar ser santo e bom" e, portanto, está "sob necessidade", em um sentido moral. Mas, se a necessidade é inconsistente com a virtude ou a falha moral, então Deus não pode ser virtuoso. Por esses princípios, "Jesus Cristo estava muito longe de ser louvável", e "descobriremos que a virtude e a falha moral estão totalmente excluídos do mundo",[20] pois toda ação resulta de motivos e inclinações da alma.

Além da liberdade de indiferença não ter lógica, também viola "o primeiro ditame do senso comum e natural que Deus implantou na mente de toda a humanidade" — a lei de causa e efeito. Não há acontecimento sem causa, e a causa de uma escolha moral é algo antecedente a essa escolha, ou sua causa natural ou moral. Dizer que escolhas não têm causas não faz sentido: "é a mesma coisa que dizer que a mente tem uma preferência e, ao mesmo tempo, não tem preferência".[21]

Em seguida, Edwards analisou as consequências da defesa de uma vontade indiferente. A primeira é que nenhuma prova da existência de Deus ou de qualquer outra coisa pode ser feita, pois cada prova dessas depende do princípio de causa e efeito, que os arminianos negam. A segunda consequência é que ninguém pode ser culpado pelo mal, já que não se pode atribuir culpa, de acordo com os arminianos, quando há necessidade moral. E, quanto a Judas, que já estava previsto que trairia Jesus e, portanto, o fez necessariamente? Pela lógica arminiana, "Judas era inculpável". Além disso, esse princípio "desculpa todas as inclinações malignas", o que "levará diretamente os homens a justificar os atos e práticas mais infames, por causa da força de suas tendências perversas". Quanto mais forte a tendência, menor a culpa. Finalmente, essa regra impedirá o uso de meios para estimular a virtude e destruir a falha moral, visto que, se a verdadeira virtude não resulta de motivos e hábitos anteriores, de que adianta tentar desenvolver hábitos?[22]

Talvez o argumento mais político de Edwards tenha sido o que se baseou na classe social. Ele sugeriu que era apenas "uma elite distante e aristocrática" que defendia essas ideias autocontraditórias. "As pessoas comuns" sabem que a

liberdade é uma questão de fazer o que nos agrada. O “senso comum” e o pensamento mais “trivial e singelo” de pessoas “de todas as idades” reconhece que virtude e falha moral se encontram “em tendência e inclinação determinadas, e que virtude e falha moral maiores residem em uma tendência mais forte e sedimentada”.[23] Em outras palavras, a concepção arminiana da vontade contradiz o senso comum de pessoas comuns de todas as idades. Veremos em capítulos adiante que a teoria predominante do “senso moral”, que Edwards combateu em True virtue [A natureza da verdadeira virtude], e seu desenvolvimento posterior, na filosofia do senso comum da escola escocesa, impediram que a concepção da vontade de Edwards convencesse muitos pensadores nos 150 anos que se seguiram à sua morte (caps. 33, 38). Por exemplo, James Dana, teólogo do antigo calvinismo, declarou em 1770 que basta um homem simplesmente olhar para seu próprio peito para saber que tem liberdade interna do tipo que Edwards negou. Henry Philip Tappan, que escreveu o ataque mais longo à concepção de Edwards sobre a vontade, defendeu que somente uma vontade autodeterminante resiste ao teste de um “apelo à consciência”.[24] Mesmo no século 21, alguns filósofos ainda rejeitam a teoria de Edwards, alegando que ela não concorda com a noção predominante da autodeterminação.[25]

O pecado original

Ao abordar a questão do pecado original, três anos após A liberdade da vontade, Edwards observou que seu novo antagonista, John Taylor, autor de The Scripture-doctrine of original sin [A doutrina bíblica do pecado original] (1740), também acreditava que “a autodeterminação da vontade” era “necessária para a existência do bem e do mal moral”. Edwards recomendou ao leitor seu tratado sobre a vontade e depois lidou com o próximo grande desafio à ortodoxia: a ideia de que “o bem predomina” no mundo porque o coração humano não tem “uma disposição naturalmente corrupta e maligna”.[26]

Edwards entrou nas listas desse novo debate com seu próprio Original sin (1758). Ele começou com três suposições fundamentais. A primeira é que “o resumo do nosso dever em relação a Deus, exigido em sua lei, é amar a Deus”, e “o verdadeiro amor a Deus consiste primordialmente em um respeito supremo a ele pelo que ele é em si mesmo”. Se o amamos somente “porque ele agiu em

nosso benefício” e “não primordialmente pela excelência de sua natureza”, então, “na verdade, não o amamos de forma alguma”. Ou, se temos “amor impróprio por outras coisas além de Deus”, temos “afeições pecaminosas” que violam seu primeiro mandamento. Mesmo que sejamos “religiosos”, porque oramos e lemos a Bíblia, ou “morais”, por sermos “generosos com os pobres”, se não tivermos esse primeiro amor por Deus, temos apenas a “casca” do dever, mas “o interior é oco”. Seríamos como uma esposa adúltera que tem apenas um “respeito aparente” pelo marido, mas na verdade ama outro homem.[27] Em segundo lugar, como essa obrigação de amar a Deus é infinita — devido à infinita dignidade de Deus — o fato de não lhe dar esse amor é um pecado de “atrocidade infinita”. Esse “demérito infinito em todo pecado contra Deus” supera “todo o mérito que se possa supor existir em nossa virtude”.[28] Em terceiro lugar, Edwards presumiu que “um efeito constante indica uma causa constante”. Se o pecado esteve constantemente presente em todas as pessoas ao longo da história, isso deve significar que há uma causa óbvia: “a depravação pecaminosa inata do coração”. Edwards afirmou que, pela definição “vulgar” (empregada por pessoas comuns), “pecado original” significa não somente depravação inerente, mas também a ideia de que nós o herdamos de Adão. No início, ele disse aos seus leitores que explicaria e defenderia cada um desses pressupostos em Original sin que foi concluído antes de sua morte, mas só foi publicado seis meses depois (em setembro de 1758).[29]

A depravação como necessidade infalível

O tratado começa definindo a natureza e a extensão da depravação. Ela é “uma propensão invencível ou uma tendência que realmente equivale a uma necessidade constante, fixa e infalível”. Ela é “inerente” por natureza e “se verifica em pessoas de todas as constituições, capacidades, condições, maneiras, opiniões e formações; em todos os países, climas, nações e eras”. Alguns citam lugares e pessoas em que a bondade parece ser predominante, mas não percebem que isso ocorre por causa da graça, não da natureza. Nesses casos, Deus interveio para “impor restrições” ao pecado ou simplesmente derramou suas “influências misericordiosas”. Deixados à mercê da “disposição inata do coração do homem”, os seres humanos veriam apenas “as consequências perniciosas” dessa disposição maligna.[30]

O pecado é progressivo, escreveu Edwards. Nossa disposição maligna, se não for controlada pela graça, ficará mais forte, assim como um "corpo em queda" ganha velocidade ao cair em direção à terra. É por isso que nossos pecados são "grandes e variados", e toda a nossa natureza é má. É tolice determinar a natureza humana perguntando se o homem "está inclinado a realizar tantas ações boas quanto as más". É como dizer que um navio cruzando o Oceano Atlântico teve êxito porque, apesar de afundar, navegou acima da água por mais horas do que levou para afundar. Ou que uma estrada é boa para se chegar a um determinado lugar porque a maior parte de seu curso é seguro — embora algumas partes sejam perigosas e certamente fatais para quem escolhe ir por ela.[31]

O pior tipo de pecaminosidade humana é sua tendência religiosa à idolatria e ao desrespeito pelas coisas eternas. Isso ocorre apesar do fato de que os seres humanos têm conhecimento inato de Deus a partir da natureza e da consciência (Edwards citou Rm 1.18-28), algo que, Edwards observou, John Locke achava óbvio e em que John Taylor também acreditava, acrescentando até mesmo escritos "pagãos" como apoio. Os seres humanos cuidam muito bem de seus interesses temporais, ele acrescentou, mas são "frios, inertes e lentos", quando se trata de seus interesses eternos. Eles não veem as coisas eternas como "reais", o que prova sua "estupidez mental terrível".[32]

Então Edwards recorreu à história, em busca de provas de depravação. Houve "um número extremamente escasso de santos verdadeiros", mesmo nos melhores tempos e na melhor das nações. "De longe, a maior parte da humanidade, em todas as épocas, tem sido de um caráter perverso." Nunca houve sequer uma nação que fosse, de modo geral, piedosa, mesmo quando os cristãos estavam no controle. Na verdade, sempre que os cristãos alcançaram poder e vantagens seculares, "a verdadeira piedade diminuiu, e a corrupção e a maldade prevaleceram entre eles". Nota-se um toque de sarcasmo quando Edwards observa como é estranho que esse seja o estado da humanidade, dotada de razão para o propósito da religião, "que consiste essencialmente em amor", se os seres humanos realmente entram no mundo "inocentes e inofensivos [...] livres de todas as propensões malignas".[33]

A história de Israel mostra a mesma depravação. Geograficamente, Israel estava perfeitamente situada para ser luz para as nações — "no meio da Terra, entre a Ásia, a Europa e a África, no meio das nações mais importantes e conhecidas por seu poder, conhecimento e artes". Ao longo da história de Israel, Deus realizou

milagres em plena vista dessas nações. No entanto, elas não aprenderam, e até mesmo a posteridade de Abraão caiu nas práticas pagãs. A maioria rejeitou o Senhor da glória quando ele visitou o planeta. Seus discípulos posteriores mostraram "uma disposição para a corrupção e para abusar do evangelho a serviço do orgulho e da licenciosidade". Os indígenas americanos eram "meros bebês e tolos [...] quanto à proficiência na maldade", em comparação com o mundo cristão. Não é de surpreender que a história da igreja esteja cheia dos "juízos divinos".[34]

Em seguida, Edwards se aventurou onde muitos teólogos temem pisar, explorando o mistério das mortes de tantos bebês ao longo da história. Se os bebês são inocentes e a morte tem o propósito de nos mortificar, ao nos desmamar do mundo, como Taylor acreditava, "não é estranho que caia tão pesadamente sobre os bebês, que não são capazes de extrair dela aperfeiçoamento algum nesse sentido?". Edwards acreditava que as Escrituras ensinam que a morte é "um testemunho do desagrado de Deus pelo pecado". Então, "se as crianças são perfeitamente inocentes", por que Deus enviou o Dilúvio ao "velho mundo, no qual havia, sem dúvida, muitas centenas de milhares de crianças e, em geral, uma em cada família, cuja inocência perfeita implorava por sua preservação?". Por que as crianças não foram poupadas "quando Deus executou a vingança sobre os antigos habitantes de Canaã"? A resposta deve ser, disse Edwards, que "para Deus, as crianças não são sem pecado, mas são, por natureza, filhos da ira". Isso explica por que as crianças "universalmente cometem pecado tão logo sejam capazes de fazê-lo". Se os bebês não são depravados, então por que nenhum deles se torna perfeitamente justo quando cresce? Por que até mesmo os "maiores santos" ainda têm "depravação de coração residindo neles"?[35]

Alguns objetaram, segundo Edwards, que o livre-arbítrio é responsável por todo o mal do mundo. A educação e as más escolhas explicam o mal — não a natureza inata. Então, perguntou ele, por que os homens pecam quando começam a agir e depois permanecem nesse curso continuamente? Não somente "homens de alta e baixa condição", mas também "instruídos e ignorantes", e em todas as épocas e nações. É realmente objetivo insistir que não há nada "em seu temperamento ou inclinação que os leve a agir dessa maneira"?[36]

Outros atribuíram a predominância da maldade ao mau exemplo. Edwards respondeu que há maus exemplos em todos os tempos e em todos os lugares. Por quê? E por que os bons exemplos têm tão pouco efeito? Deus plantou muitas

videiras nobres na história: Adão e Eva depois de sua Queda, Noé, Abraão, a primeira geração de Israel a entrar em Canaã com Josué e a primeira geração da Nova Inglaterra. Mas todas essas boas videiras deram frutos maus.[37]

Edwards então perguntou por que as Escrituras repetem tanto que os seres humanos são maus, se eles realmente são inocentes. Os autores bíblicos falam de "um coração perverso desde o seu nascimento" e de homens que "bebem a iniquidade como água" (Sl 58.3 e Jó 15.16). A carne, escreveu Edwards, representa na Bíblia o homem por inteiro, antes da regeneração, mas também afirma que devemos "ser inimigos dela". Se somos todos maus em nosso primeiro estado antes da redenção, então somos "maus por natureza".[38]

Talvez o seu argumento mais teológico tenha se baseado na cruz. Se somos bons por natureza, temos "provisão suficiente para estarmos livres do pecado e da aflição, pela nossa própria força". Nesse caso, "Cristo morreu em vão, e a graça de Deus é inútil". Pois, se temos bondade inerente, podemos nos salvar e não precisamos ser salvos por mais ninguém. Foi por isso que Edwards afirmou em seu prefácio que "a grande salvação por Cristo está em relação direta com essa ruína [do pecado original], assim como o remédio está para a doença".[39]

A atribuição do pecado de Adão

O segundo objetivo de Edwards nesse tratado, depois de estabelecer a depravação universal, era demonstrar o fato e a justiça da atribuição do pecado de Adão. Essa é a ideia, extraída da passagem de Romanos 5.19 ("pela desobediência de um homem, muitos se tornaram pecadores") e de outras partes do Novo Testamento, de que "toda a humanidade é declarada pecadora por um ato judicial de Deus, o juiz" e "submetida a uma sentença judicial de condenação, por ocasião do pecado de Adão".[40]

Em alguns trechos desse tratado e de seus sermões, Edwards parece seguir "a tradição [reformada] geralmente aceita" de que "o primeiro homem representou todos os seus descendentes" por aliança, ou de modo federal, assim como um presidente representa seu povo em um tratado.[41] O presidente e seu povo são pessoas diferentes, mas as consequências do tratado se aplicarão ao povo tanto

quanto ao presidente.[42] Porém, na última parte de Original sin Edwards se afastou dessa tradição. Em uma tentativa de refutar a acusação — principalmente de deístas no século 18 — de que a atribuição do pecado de Adão era injusta e irracional, Edwards usou uma metafísica original para afirmar que o pecado de Adão é atribuído a nós porque éramos um com Adão, "consentindo e concordando totalmente" com seu pecado.[43]

A nova metafísica baseava-se na ideia de que "Deus, por seu poder imediato, sustenta a existência de cada substância criada", a cada momento. Edwards deduziu isso não apenas da Bíblia, mas de sua afirmação filosófica de que "o que existiu no último momento" não pode causar nada porque é "totalmente passivo". Sua existência no momento presente está em um lugar e tempo diferente do que estava no momento anterior e, portanto, não poderia ter sido causada pelo que existia naquele momento anterior. "Portanto, a existência de substâncias criadas, em cada momento sucessivo, deve ser o efeito da agência, vontade e poder imediatos de Deus". Edwards chamou isso de "criação continuada", pela qual Deus cria "coisas do nada a cada momento da existência delas". Portanto, se há alguma identidade entre meu eu como bebê e como adulto — apesar do fato de que, entre essas duas fases, cada célula foi substituída e minha consciência é agora totalmente diferente —, isso "depende da constituição arbitrária do Criador, que, por sua sábia determinação soberana, une de tal forma esses novos efeitos sucessivos, que os trata como um". Tudo depende da vontade divina, que, por sua vez, "não depende senão da sabedoria divina". Assim, toda a unidade, "em virtude da qual a contaminação e a culpa da maldade passada são recebidas, depende inteiramente de um estabelecimento divino".[44]

Para que os deístas não usassem isso para acusar a arbitrariedade de Deus de injustiça, Edwards se apressou a acrescentar que Deus viu que os descendentes de Adão "consentiram" totalmente e "concordaram" com o pecado de Adão, e por isso atribuiu o pecado de Adão a eles: "Portanto, o pecado da apostasia não é deles apenas porque Deus o atribui a eles; mas é verdadeira e propriamente deles, e por isso lhes é atribuído por Deus". Deus lida com a posteridade de Adão "como se nele todos tivessem pecado". Ele trata a nossa relação com Adão como se fôssemos muitos ramos provenientes de uma raiz comum: "todos são vistos pecando em sua raiz comum e junto com ela". Assim, os homens maus vão para o inferno "não por causa do comportamento de seus antepassados em particular; mas cada um é tratado de acordo com o pecado de seu próprio coração perverso, ou natureza e prática pecaminosas". Portanto, a atribuição do pecado de Adão não é injusta porque consentimos com ele e de alguma forma

participamos nele.[45]

Desse modo, Edwards parece livrar Deus da acusação de atribuir injustamente o pecado de Adão a nós.[46] Mas, quanto ao pecado de Adão em si, as coisas não são tão simples. A dificuldade surge quando se pergunta como esse pecado surgiu. Edwards afirmou que Adão era "perfeitamente isento" de "inclinações pecaminosas". Assim como nós, ele tinha uma vontade racional e uma série de inclinações, ou apetites, que se opõem à vontade racional. Ao contrário de nós, ele tinha "princípios divinos superiores" ou uma "natureza divina" que deveriam "manter um domínio absoluto" por sua vontade racional sobre aqueles apetites. Mas Adão caiu porque a serpente "enganou" o seu julgamento. Sua vontade racional foi "pervertida" por meio disso.[47]

Cabe perguntar como um homem perfeito, sem inclinações pecaminosas e com toda a motivação para obedecer poderia ser enganado? Edwards parece ter reconhecido a dificuldade e sugeriu que, embora Adão tenha recebido "graça suficiente" para manter sua vontade racional sob controle, não recebeu "graça eficaz" para "mantê-lo firme, de forma garantida, diante de todas as tentações". Em um sermão, Edwards chamou isso de "graça confirmadora" — isto é, o tipo de graça que confirmou os anjos eleitos para que eles nunca mais pecassem depois de sua primeira obediência.[48] Em Original sin ele enfatizou que Adão não pecou por causa de "qualquer disposição estabelecida ou causa fixa", mas por uma "causa transitória".[49]

Qual foi a causa transitória? Edwards disse apenas que Deus reteve "assistência e influência divina adicionais", o tipo de assistência que concedeu aos anjos eleitos. No entanto, também afirmou que, por causa dessa retenção, "o pecado infalivelmente aconteceria" por causa "da imperfeição inerente a uma criatura".[50]

John Gerstner acusa Edwards de "fatalismo" nesse ponto, por criar uma criatura de tal forma que ela inevitavelmente pecaria. Ele aponta um sermão revelador de 1743, sobre Jó 11.12, cuja doutrina é: "O homem é uma criatura orgulhosa por natureza".[51] Edwards disse a seus ouvintes que o orgulho surge do princípio do amor-próprio, que estava em Adão antes da Queda, mas controlado pelo princípio do amor a Deus. Após a Queda, Deus retirou seu Espírito da natureza do homem, de modo que o Espírito vem apenas com o novo nascimento. O argumento de Gerstner é que, na ausência de graça confirmadora, havia algo na natureza humana que inevitavelmente levaria ao pecado.

Os críticos de Edwards

Poucas áreas da teologia de Edwards provocaram mais críticas do que o seu relato sobre a Queda. Em 1773, James Dana criticou o fato de que, embora Edwards afirmasse que Deus estava relacionado ao pecado apenas por sua ação "restritiva" de reter a graça confirmadora, o Deus de Edwards realmente introduziu o pecado por meio de "energia e ação positivas", porque "a criatura não pode ser responsável por algo além do que recebeu". Deus criou os seres humanos com capacidades que inevitavelmente levariam ao pecado. Nesse sentido, ele é o autor do pecado. Um século depois, Charles Hodge, do Princeton Seminary, concluiu que Edwards se meteu em apuros porque presumiu com muita facilidade que, por sua metafísica, poderia explicar a relação de Deus com as nossas escolhas. Na sua introdução de editor à edição de Yale de Original sin, Clyde Holbrook afirmou que essa foi "uma dificuldade da qual [Edwards] nunca conseguiu se livrar". Samuel Storms observa que, apesar de querer isentar Deus de ser o autor do pecado, ele falhou em fazê-lo. "Se, em decorrência da Criação, [Adão] está numa condição que, antes que Deus retirasse a influência divina, ele necessariamente pecaria, então Deus é certamente a causa eficiente e moralmente responsável da transgressão."[52] Gerstner queixa-se de que "graça suficiente" nessa situação é uma contradição de princípio, e a tentativa de Edwards de resolver a dificuldade representa "o nadir da teologia edwardsiana". Pois, se um homem bom fez o mal, como ele era bom?[53] E, se Adão não era bom, então como devemos interpretar a afirmação bíblica de que a Criação da humanidade era "muito boa" (Gn 1.31)? Gerstner conclui que a posição de Edwards sobre essa questão representa "um abandono total da religião cristã, conforme entendida por quase toda a tradição católica".[54]

Oliver Crisp fez a crítica de que, embora a doutrina da Queda seja "notoriamente problemática", o ocasionalismo de Edwards (seu entendimento metafísico de que todas as coisas são criadas diretamente por Deus a cada momento; cap. 7) torna Deus não somente a causa última, mas também a causa direta do pecado. Portanto, segundo ele, é injusto Deus condenar pessoas por pecados que ele determinou por decreto direto. Esse ocasionalismo significa que "qualquer distinção entre permissão e agência positiva é enfraquecida".[55]

Essa objeção — de que há pouca ou nenhuma diferença entre a permissão de Deus e a agência direta de Deus — foi feita pela primeira vez por Dana, em 1770, e tem sido repetida por outros ao longo dos anos. Edwards, no entanto, considerou que havia mais do que uma pequena diferença. Em seus escritos sobre o pecado, ele fez um grande esforço para destacar as diferenças teleológicas e morais entre essas duas coisas: "Deus não decreta ações pecaminosas como pecaminosas, mas as decreta como boas".[56] Em outras palavras, havia uma diferença de propósito entre permitir pecado e decretar bondade. A primeira ação Deus decretou apenas por causa de sua utilidade para promover um bem maior, enquanto a segunda ele decretou por suas próprias qualidades. Moralmente, os dois tipos de decretos também eram distintos. O primeiro era uma violação da vontade moral de Deus, enquanto o segundo era um cumprimento dessa vontade. Essas distinções podem parecer óbvias, mas, para Edwards e outros teólogos filosóficos, elas são decisivas para uma compreensão nuançada dos caminhos e dos propósitos de Deus.

Desde a época de Edwards até os dias de hoje, críticos afirmam que, por causa de seu ocasionalismo, Edwards não poderia atribuir propriamente nenhum louvor ou culpa às ações humanas. Pois, se Deus decretou todas as nossas escolhas, não poderíamos ser culpados ou elogiados por elas — apesar da insistência de Edwards de que todas as pessoas são responsáveis por suas escolhas voluntárias. Crisp usa o exemplo de alguém que é forçado a ingerir álcool ou usar drogas, e sugere que a ação que "ocorreu antes" — nesse caso, ser intoxicado à força — leva o foco de Edward sobre a natureza da vontade, e não sobre sua causa (que, na analogia, é Deus criando nossa vontade a cada momento) a não ser convincente.[57] Mas parece que Edwards poderia lidar com essa objeção usando sua distinção entre incapacidade natural e incapacidade moral, argumentando, neste caso, que alguma coisa de natureza externa — álcool ou drogas — impediu que ocorresse uma volição genuína. Se nada impede uma pessoa de escolher livremente (isto é, seguindo sua própria inclinação), então essa pessoa é responsável por qualquer escolha feita, mesmo que ela esteja de acordo com o decreto eterno de Deus.

Thomas Schafer pode ter tido razão, há mais de meio século, quando concluiu que "a doutrina da vontade de Edwards, exigida tanto por sua teologia quanto por sua metafísica, despedaça-se na tarefa impossível de explicar tanto a justiça original quanto a Queda".[58] No cerne da concepção da vontade de Edwards está a convicção de que toda ação nasce das afeições, mas sua representação da ação de Adão no Éden é incompatível com isso. Ao longo dos séculos, muitos

estudiosos apresentaram razões filosóficas para rejeitar o ocasionalismo de Edwards.[59] A resposta de Edwards aos seus contemporâneos que levantaram a objeção de que ele havia tornado Deus o autor do mal foi que seus críticos precisariam contender com as afirmações da Bíblia de que Deus endureceu corações e enviou calamidades sobre os ímpios (cap. 21).[60] Talvez Edwards deva ser menos criticado por tornar Deus o autor do mal do que por especular sobre questões profundas e talvez irrespondíveis. Em uma segunda réplica, no final de A liberdade da vontade, Edwards lembrou seus detratores de que "acontecimentos morais serão sempre ordenados por algo", seja por acaso, seja por sabedoria. Então perguntou se não é melhor que o mal seja ordenado e determinado por um ser infinitamente sábio "do que deixar essas coisas acontecerem por acaso".[61] Em outras palavras, uma vez que o mal, sem dúvida, existe, é melhor vê-lo como algo que está sob a superintendência de um Deus sábio e benevolente.

Edwards também foi acusado de se afastar de Calvino quanto à natureza do pecado de Adão. No entanto, Calvino admitiu que "a predestinação secreta de Deus" foi responsável pela Queda de Adão, e o primeiro homem pecou porque Deus não deu a Adão "constância para perseverar".[62] Além de concordarem sobre a determinação divina do pecado de Adão, os dois também advertiram contra menosprezar a sabedoria dessa determinação. No final de Original sin, Edwards comentou que seria uma "extrema arrogância nos arvorarmos como juízes da beleza e da sabedoria das leis e das constituições estabelecidas pelo supremo Senhor e Criador do universo".[63] Calvino advertiu seus leitores de que "contender com Deus sobre esse ponto preciso" — por que Deus criou Adão de forma a estar preso ao pecado — "é mais do que iníquo".[64] Então, quer Edwards tenha sido coerente com sua própria antropologia sobre a questão da Queda de Adão, quer não, o fato é que ele concordava com Calvino que a Queda fazia parte do plano de Deus e que cabe a nós confiar na sabedoria desse plano.

Se, em princípio, Edwards não estava longe de Calvino no que se refere à Queda de Adão, ele foi menos hesitante do que o grande reformador em oferecer soluções metafísicas para perguntas antigas sobre a vontade e o pecado original. Este capítulo é mais um exemplo das múltiplas maneiras pelas quais Edwards deu seu próprio toque criativo a uma série de problemas que herdou de sua tradição.

---

[1]WJE 3:375; WJE 16:717; WJE 1:133.

[2]WJE 16:722-3.

[3]WJE 16:722.

[4]John Calvin, Institutes 1.15.7 [publicado em português por Cultura Cristã sob o título As institutas, 4 vols. e por Unesp sob o título A instituição da religião cristã]; Augustine, Confessions 10.38 [publicado em português por Penguin-Companhia sob o título Confissões]; 13.9; Allen C. Guelzo, Edwards on the will: a century of American theological debate (Middletown: Wesleyan University Press, 1989), p. 3-6.

[5]WJE 1:82; WJE 1:164. Ramsey comenta (WJE 1:90) que Watts, que publicou uma versão reduzida de Faithful narrative [Narrativa fiel] na Inglaterra e rejeitou a Trindade do Credo Atanasiano por sua suposta ilogicidade, "pode [ter sido] um escritor de hinos muito bom e apenas um teólogo ou filósofo medíocre".

[6]Guelzo, Edwards on the will, p. 73; WJE 1:137, 142; Guelzo, Edwards on the will, p. 42-3, 41; Jonathan Edwards the Younger, "A dissertation on liberty and necessity", in: The works of Edwards the Younger, edição de Tryon Edwards, 2 vols. (Boston, 1850), 1:392, citado in: Guelzo, Edwards on the will, p. 94.

[7]WJE 1:151, 149, 156, 160, 162. Edwards usa "disposição" em todo o seu corpus como sinônimo de "inclinação", "hábito", "propensão" e vários "afetos" correlatos.

[8]WJE 1:156-9.

[9]WJE 1:37, 360. Assim como os pensadores do século 18, como o teólogo do antigo calvinismo James Dana, não podiam tolerar ou entender essa distinção entre dois tipos de necessidade, o mesmo acontece com alguns filósofos de hoje. Hugh J. McCann afirma que Edwards "trata a vontade como se ela estivesse aprisionada na ordem natural". Isso confunde necessidade natural e necessidade moral e não aprecia a insistência de Edwards de que, por necessidade moral, a vontade escolhe aquilo em que tem prazer. Dana, An examination of the late Rev'd President Edwards's "Enquiry on freedom of the will" (Boston: S. Kneeland, 1770), p. 80-1; McCann, "Edwards on free will", in: Paul Helm; Oliver D. Crisp, Jonathan Edwards: philosophical theologian (Aldershot: Ashgate, 2003), p. 39.

[10]WJE 362-3.

[11]WJE 1:164-5. Para uma demonstração de como Edwards defende a compatibilidade do imediatismo protestante (as escolhas humanas são determinadas pela vontade de Deus) com as causas secundárias católicas (as escolhas são determinadas por disposições humanas), veja Stephen A. Wilson, Virtue reformed: rereading Jonathan Edwards's ethics (Leiden: Brill, 2005), p. 224, 210.

[12]WJE 1:139-40.

[13]WJE 1:141-3.

[14]Norman Fiering, "Will and intellect in the New England mind", William and Mary Quarterly 29 (1972): 516-8; Guelzo, Edwards on the will, p. 4-5, 14; WJE 4:297; WJE 1:217.

[15]WJE 1:15, 72, 350.

[16]Guelzo, Edwards on the will, 53; WJE 1:13.

[17]WJE 1:194. Ramsey sugere que Edwards tirou esse argumento in infinitum de John Locke; WJE 1:64.

[18]WJE 1:172-3.

[19]WJE 1:175-6.

[20]WJE 1:277, 383, 326.

[21]WJE 1:180-1, 196.

[22]WJE 1:181, 295-6, 421.

[23]Guelzo, Edwards on the will, p. 73; WJE 1:358, 429.

[24]Henry Philip Tappan, A review of Edwards's "Inquiry into the freedom of the will" (New York: John S. Taylor, 1839), p. 224.

[25]Dana, An examination of the late Rev'd President Edwards's "Enquiry on freedom of the will" (Boston: S. Kneeland, 1770), v; Tappan, A review of Edwards's "Inquiry into the Freedom of the Will", 224; McCann, "Edwards on

Free Will", p. 27, 42.

[26]Edwards fizera anotações em seus cadernos sobre o pecado original por trinta anos, mas esperou até o final de sua carreira para publicar sobre esse assunto. WJE 3:375, 108, 107. John Taylor também desafiou John Wesley a defender a doutrina ortodoxa do pecado original. Depois de publicar sua Doctrine of original sin [publicado em formato e-book Kindle sob o título Doutrina do pecado original] em 1757, Wesley escreveu a Augustus Toplady em 1758: "Eu realmente acredito que nenhuma pessoa desde Maomé causou ferida tão grande ao cristianismo como o dr. Taylor". John Wesley, The letters of the Rev. John Wesley, A. M., 8 vols., edição de John Telford (London, 1931), 4:48.

[27]WJE 3:140, 144, 146; WJE 19:524, 527, 531.

[28]WJE 3:130.

[29]WJE 3:121 (grifo do autor da citação). Outras obras póstumas: Nature of true virtue [A natureza da verdadeira virtude] e O fim para o qual Deus criou o mundo (publicadas juntas em 1765), History of the work of redemption [Uma história da obra da redenção] (1774) e A caridade e seus frutos (escrito em 1738; publicado em 1852).

[30]WJE 3:123-4, 136, 109 (grifos do autor da citação). A resposta de Edwards à objeção de que a predominância da bondade em alguns lugares e pessoas poderia apontar para a bondade inata é a incorporação de seus outros argumentos: a evidência generalizada e esmagadora do contrário.

[31]WJE 3:136-7, 115, 128-9 (grifo do autor da citação).

[32]WJE 3:149, 154, 157.

[33]WJE 3:161, 163-4, 166-8.

[34]WJE 3:171, 171-82, 183, 187. Rachel Wheeler argumenta que esse e outros usos de pecado original nas conversas de Edwards com os índios e a respeito deles mostram as implicações igualitárias desse tratado. Wheeler, "'Friends to your souls': Jonathan Edwards's Indian pastorate and the doctrine of original sin", Church History 72 (2003): 736-65.

[35]WJE 3:211, 215, 217, 215, 200, 137.

[36]WJE 3:195.

[37]WJE 3:196-9.

[38]WJE 3:267, 264, 283 (grifo do autor da citação).

[39]WJE 3:357, 103 (grifos do autor da citação).

[40]WJE 3:248.

[41]John Gerstner, The rational Biblical theology of Jonathan Edwards, 3 vols. (Powhatan: Berea, 1992), 2:323.

[42]Edwards fala da atribuição do pecado de Adão, dele como nosso representante ("estávamos todos em seus lombos") e de nossa culpa derivada de seu pecado; WJE 3:348; WJE 10:512; WJE 3:347.

[43]WJE 3:407.

[44]WJE 3:400-1, 403, 405.

[45]WJE 3:408, 383, 387, 409 (grifos do autor da citação). Edwards usa as palavras "participação" e "participar" in: WJE 3:391, 407.

[46]No entanto, alguns estudiosos acusaram Edwards de ir longe demais na tentativa de explicar a atribuição, usando uma metafísica implausível. Veja, e.g., Gerstner, 2:323-35.

[47]WJE 13:484-5; WJE 1:381-2; WJE 13:485. O entendimento de Edwards aqui é semelhante ao da tradição católica. Tomás de Aquino, por exemplo, escreveu sobre uma "justiça original" ou "lado superior", em que a razão de Adão estava sujeita a Deus e seus "poderes inferiores" serviam à razão sem obstáculos. Thomas Aquinas, Summa contra gentiles, 4 vols., edição de Charles J. O'Neil (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1957), 4:52.3-6 [publicado em português por Ecclesiae sob o título Suma contra os gentios].

[48]WJE 13:485; WJE 14:168. Edwards seguiu Ames, Turretini e van Mastricht aqui, atribuindo a Queda de Adão à ausência de "graça confirmadora". Ames, The marrow of theology (Grand Rapids: Baker Books, 1997), p. 114; Turretini, Institutes of elenctic theology 1:610 [publicado em português por Cultura Cristã

sob o título Compêndio de teologia apologética]; Mastricht, Theoretico-practica theologia IV, cap. 1; Edwards citas van Mastricht em 13:382. Calvino preferiu deixar o motivo para o pecado de Adão oculto"; Calvino, As institutas 1.15.8.

[49]WJE 3:193.

[50]WJE 1:413.

[51]Sermão sobre Jó 11.12, WJE Online 46.

[52]James Dana, The "Examination of the late Rev'd President Edwards's enquiry on freedom of the will" continued (New Haven: Thomas & Samuel Green, 1773), p. 59-60, 65; Charles Hodge, Systematic theology, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1986) 2:219 [publicado em português por Hagnos sob o título Teologia sistemática]; WJE 3:51; Storms, "The will: fettered yet free (Freedom of the Will)", in: Piper; Taylor, orgs., A God-entranced vision of all things (Wheaton: Crossway, 2004), p. 217. Veja tb. Samuel Storms, Tragedy in Eden: original sin in the theology of Jonathan Edwards (Lanham: University Press of America, 1985).

[53]Gerstner, Rational Biblical theology 2:318; WJE 3:307, 317. Peter Beck considera que o engodo de Adão, inspirado por seu amor-próprio, resolve o problema de como Adão poderia ter pecado. No entanto, isso levanta a questão de como e por que uma vontade racional sem inclinações pecaminosas permitiria que o amor-próprio superasse seu conhecimento de que deveria se submeter ao amor de Deus. Beck, "The fall of man and the failure of Jonathan Edwards", Evangelical Quarterly 79 (2007), p. 209-25.

[54]Ibidem, 2:322.

[55]WJE 3:25, 50, 68, 64. Oliver Crisp, Jonathan Edwards and the metaphysics of sin (Aldershot: Ashgate, 2005), p. 25, 64, 68.

[56]WJE 13:250.

[57]Crisp, Jonathan Edwards and the metaphysics of sin, p. 66-7.

[58]Thomas Schafer, "The concept of being in the thought of Jonathan Edwards", tese de doutorado (Duke University, 1951), p. 228.

[59]E.g., Charles Hodge; Oliver Crisp, Jonathan Edwards and the metaphysics of sin; e Paul Helm, “The great Christian doctrine (Original sin)”, in: John Piper; Justin Taylor, orgs., A God-entranced vision of all things, p. 175-200.

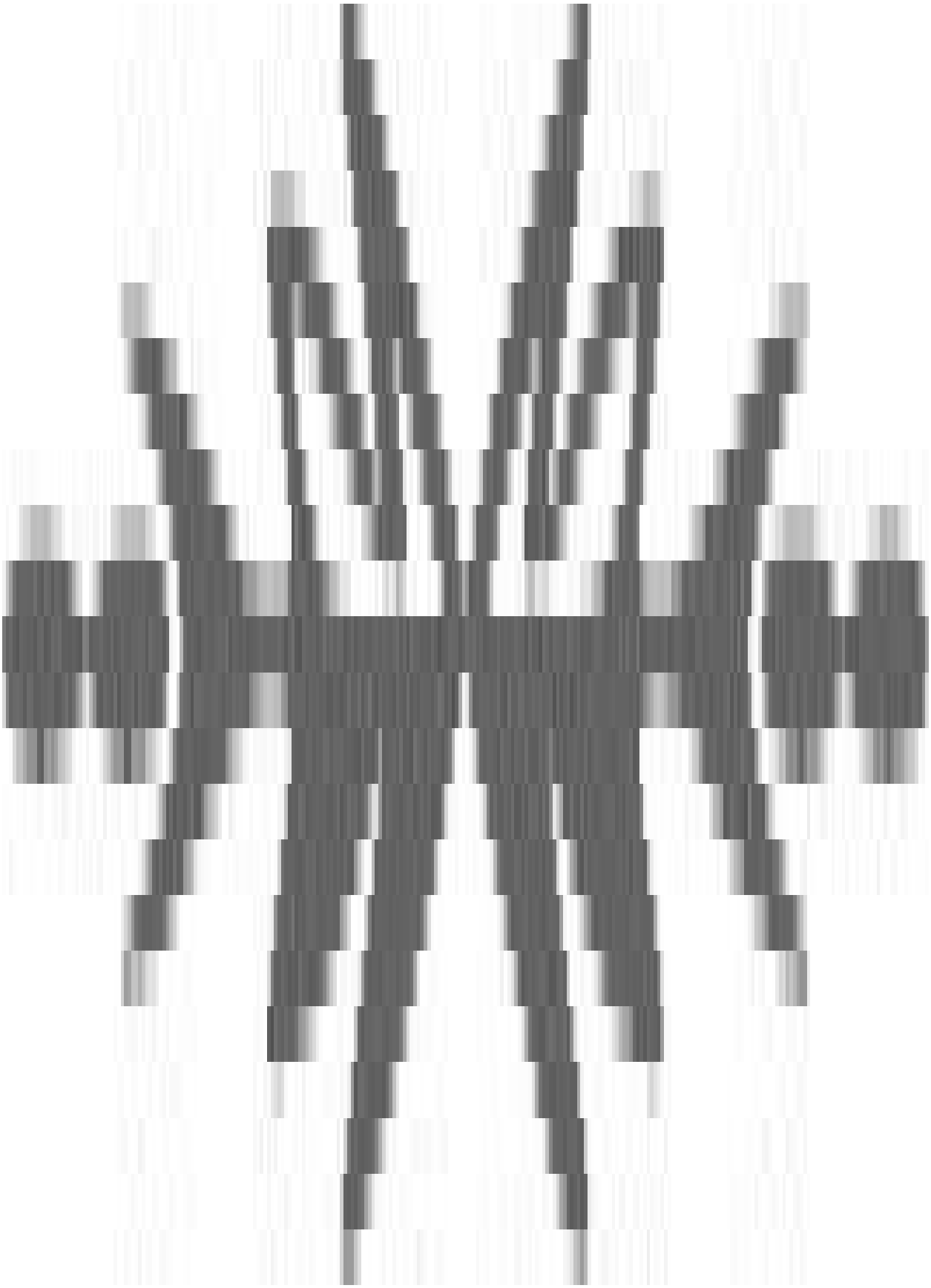
[60]Veja cap. 21.

[61]WJE 1:405.

[62]Gerstner, The rational Biblical theology, 2:323-34; Calvino, As institutas, 1.15.8.

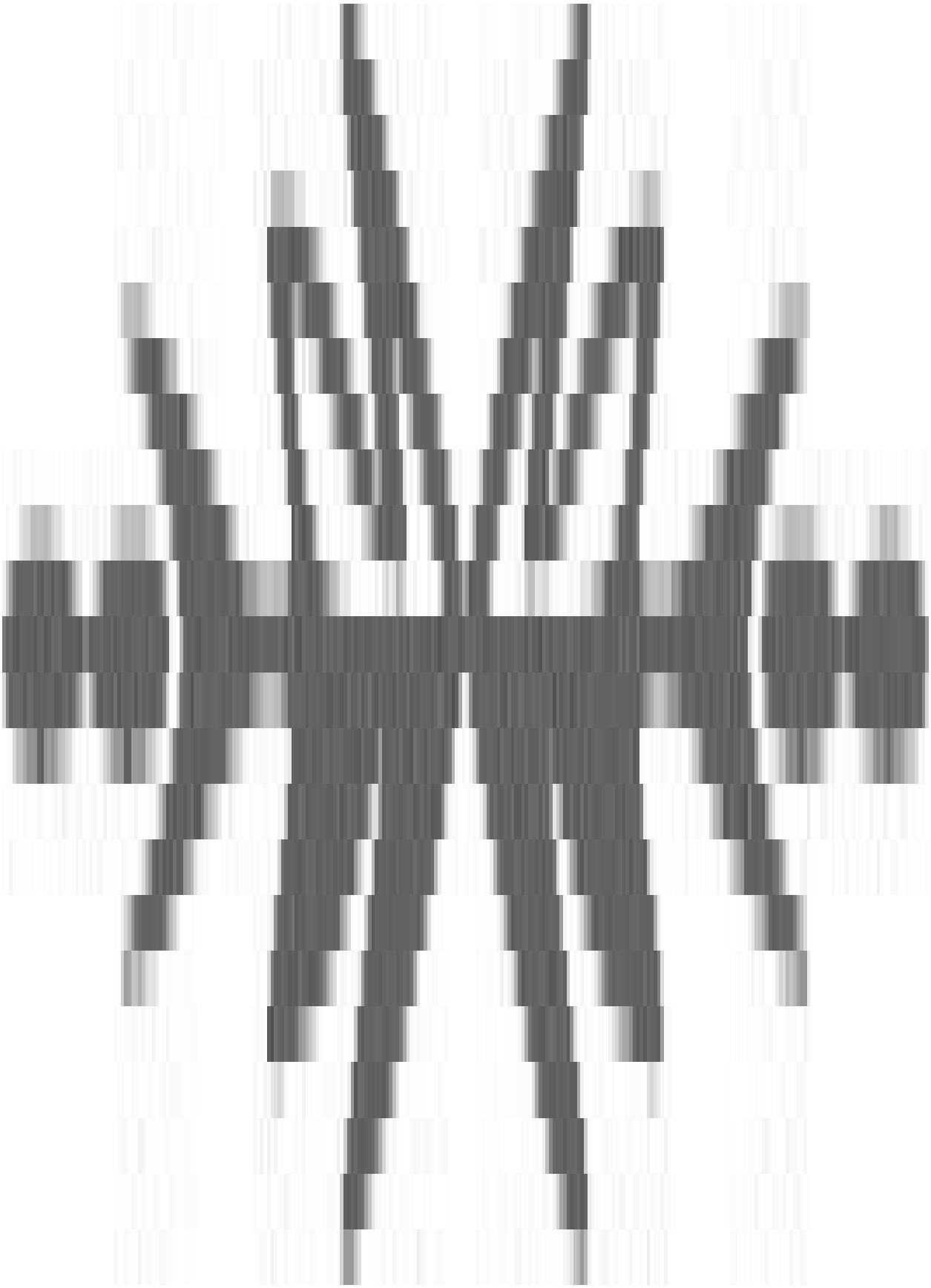
[63]WJE 3:406.

[64]Calvino, As institutas, 1.15.8.



23

Salvação, graça e fé: um panorama



Jonathan Edwards acreditava que a salvação era uma grande obra iniciada nos conselhos da eternidade e nunca finalmente concluída, uma vez que a salvação inclui o crescimento eterno em união com o Deus triúno. Salvação, portanto, não é simplesmente igual à conversão, como em certas tradições evangélicas ou avivalistas do século 18 e posteriores. Sua primeira manifestação visível em um indivíduo é a conversão, que assinala a justificação e dá início à santificação. Essas duas últimas produzem divinização — uma participação na vida, na santidade, na felicidade e no próprio ser de Deus, e isso também é interminável. Esse encadeamento de processos constitui uma única obra de salvação. [1] Examinaremos neste capítulo os princípios básicos (graça e fé) que fundamentam e põem em ação todas as fases dessa obra. Em seguida, nos capítulos 24 a 26, exploraremos como a salvação é desenvolvida nas doutrinas de Edwards sobre conversão, justificação, santificação e divinização.

Graça comum e graça especial

Edwards sustentou que a salvação, embora complete e cumpra a natureza humana dada por Deus, também a transcende de maneira fundamental. É um fenômeno totalmente diferente de qualquer coisa existente no mundo natural e na experiência comum dos seres humanos. Pode haver semelhanças exteriores entre as coisas deste mundo e os atos redentores de Deus, mas as semelhanças existem apenas porque Deus as projetou tipologicamente para apontar para coisas que são inerentemente diferentes. Assim, uma pessoa sem "graça especial ou salvadora" é "totalmente destituída de qualquer senso, percepção ou discernimento das coisas do Espírito". Essa pessoa pode ser religiosa e ter um conhecimento extraordinário das coisas religiosas, mas, a menos que tenha a graça salvadora, "não sabe mais sobre [a salvação de Deus] do que um cego sabe a respeito de cores".[2]

Edwards partiu do pressuposto de que tudo o que experimentamos e desfrutamos é uma dádiva de Deus. Isso se aplica também a todas as virtudes morais. Elas também vêm de Deus. Edwards usou o termo "graça comum" para "aquele tipo de ação ou influência do Espírito de Deus à qual são devidas aquelas realizações

religiosas ou morais que são comuns a santos e pecadores". Por exemplo, tanto os santos quanto os pecadores são convencidos de pecados de tempos em tempos. Os dois podem ser tocados por um sermão contundente a realizarem uma ação moral. No entanto, no caso dos pecadores não regenerados, sua convicção do pecado e sua urgência moral são "somente estimulados por princípios naturais".[3] Sua natureza moral, comum a todos os seres humanos, é agitada pelo conhecimento de seu erro (daí a convicção do pecado) e um senso de obrigação (daí o impulso à ação moral). O Espírito usa o que esses "homens naturais" têm desde o nascimento para produzir esses resultados. Não é necessária capacidade sobrenatural alguma.

"Mas a graça especial leva as faculdades a fazer o que não fazem por natureza", escreveu Edwards. Ela põe na alma coisas novas "que estão acima da natureza", como o amor a Deus. Não são pensamentos fugazes de amor, mas um hábito permanente que "estabelece esse fundamento para uma sequência contínua de exercícios".[4] Portanto, a "graça salvadora" difere "não somente em grau, mas em natureza e espécie, da graça comum, ou de qualquer coisa que seja encontrada nos homens naturais". Quando um "homem natural" recebe a graça salvadora, Deus não usa o que ele já tinha, mas lhe dá um novo coração e um novo espírito. É uma ressurreição dos mortos, uma nova criação. "Diz-se que a graça salvadora no coração é o novo homem, ou a nova criatura, e a corrupção é o velho homem." Coisas feitas pelo velho homem, mesmo as boas obras, são meramente "bastardos, e não filhos". Pois "as entranhas do homem estão cheias de esterco e de imundície, o que serve para denotar que o homem interior, muitas vezes representado por várias partes das suas entranhas — por vezes o coração, por vezes as vísceras, por vezes a barriga, por vezes as veias —, está repleto de corrupção espiritual e de abominação".[5]

A graça comum pode transmitir influências e iluminações do Espírito, mas não comunica o Espírito "em sua natureza adequada". É como os ossos secos de Ezequiel, antes que a carne seja colocada neles. A única coisa que falta na graça comum, que a distingue da graça especial ou salvadora, é o amor: "Os que vão mais longe na religião e que não são verdadeiros santos e não estão em estado de salvação não têm caridade, como está claramente implícito no início de 1Coríntios 13". Eles podem encenar "o maior, o mais belo e o mais brilhante espetáculo no que diz respeito à religião", mas, sem amor verdadeiro, tudo isso equivale a "nada". Eles imaginam que têm amor, mas amam os outros "de uma forma ou de outra, como apêndices e acessórios para si mesmos". Os que têm a graça especial ou salvadora, por sua vez, amam "os outros como se fossem de

Deus, ou como se estivessem em Deus, ou de alguma forma relacionados a ele".[6]

Edwards apresentou dois exemplos vívidos de religião inspirada pela graça comum, e não pela graça especial. Em cada um deles, falta o verdadeiro amor. A primeira ilustração foi o Diabo, que, na história do endemoninhado gadareno, grita em um modo religioso, mas "por medo do tormento":

"Quando ele viu Jesus, gritou, prostrou-se diante dele, e em alta voz perguntou: 'Que tenho eu contigo, Jesus, Filho do Deus Altíssimo? Rogo-te que não me atormentes'. Aqui está a adoração exterior. O Diabo é religioso; reza com uma postura humilde; cai diante de Cristo, jaz prostrado; ora fervorosamente, clama em alta voz; usa expressões de humildade: 'Rogo-te que não me atormentes'; usa expressões respeitosas, honrosas e de adoração: 'Jesus, Filho do Deus Altíssimo'." Nada faltou, a não ser amor.[7]

Edwards falou então de uma esposa que tratava o marido de modo respeitoso, mas "não por qualquer amor que tivesse por ele". Ele não "estaria satisfeito com o respeito exterior dela" mais do que "se uma imagem de madeira fosse forçada a fazer movimentos respeitosos em sua presença". Uma esposa sem amor é como uma religião sem amor — uma caricatura do que é real.[8]

A natureza da graça salvadora

Se a graça salvadora necessariamente envolve amor, qual é a natureza desse amor? Em seu Treatise on grace [Tratado sobre a graça], Edwards o chamou de "amor divino" e declarou que ele é a raiz de "todas as graças" — a "alma, a essência e a síntese de toda a graça". É a raiz da qual brota o amor ao próximo, mas seu alvo principal é Deus. A "primeira coisa" nesse amor divino é "um prazer na excelência da natureza divina". Por ele, a alma é levada a "saborear a doçura do relacionamento divino". Ele "se inclinará para Deus em todos os sentidos", o que significa que a alma se alegrará quando Deus estiver feliz,

desejará que Deus seja glorificado e também que a vontade dele seja feita em todas as coisas. Esse gosto da doçura de Deus, ou o vislumbre de sua beleza, é tão fundamental, que "é tudo que o Espírito de Deus precisa fazer". Tudo o mais que Deus quer da alma se seguirá a essa única visão celestial: "Outras coisas decorrerão sem qualquer outro ato do poder divino".[9]

Edwards distinguiu entre o amor complacente, ou satisfação na beleza de Deus, e o amor benevolente, que age pelo bem do outro. Uma vez que o amor divino é primordialmente um prazer na beleza divina, "o amor complacente é [...] o fundamento do outro". Essa satisfação na excelência de Deus "na ordem da natureza" antecede a benevolência "porque é o fundamento e a razão" para a benevolência. A alma quer servir a Deus porque é atraída pela beleza de Deus.[10]

O amor divino não deve ser confundido com gratidão a Deus. O amor verdadeiramente divino não se baseia em "qualquer benefício que tenhamos recebido". Portanto, "o amor ou afeição a Deus que não tenha outro fundamento senão algum benefício recebido ou esperado de Deus, sem qualquer senso de satisfação na absoluta excelência da natureza divina, não tem nada de divino". Assim, os homens naturais, que podem "ser influenciados com gratidão por alguma bondade notável de Deus em relação a eles", provavelmente não são movidos pelo amor divino, mas pelo amor-próprio.

Isso não quer dizer que o amor-próprio seja ruim ou que o regenerado não o tenha (veja cap. 33). Seu amor-próprio, na verdade, pode ajudar a aumentar seu amor divino, porque este é doce, e eles vão querer mais doçura. Mas sua "inclinação por saborear a doçura na perfeição de Deus" é anterior à influência do amor-próprio sobre ela e, portanto, "bastante distinta e independente dela".[11]

A graça e o Espírito

Edwards acreditava que graça não somente vem do Espírito, mas se constitui do Espírito (cap. 17). Os homens naturais, escreveu ele, podem ter muitas experiências que vêm do Espírito, como a convicção do pecado e "iluminações comuns e afeições comuns". Nessas experiências, suas faculdades naturais são assistidas pelo Espírito. Mas os santos realmente têm o Espírito, e a atividade do

Espírito dentro dos santos é o que Edwards quis dizer com graça especial ou salvadora. Portanto, “o próprio princípio de vida espiritual na alma [dos santos] não é outro senão o Espírito do próprio Cristo”. Já que o Espírito é amor, “a verdadeira graça salvadora não é nada senão o próprio amor de Deus; isto é, Deus, em uma das pessoas da Trindade, unindo-se à alma de uma criatura, como um princípio vital, habitando e atuando nela por meio das faculdades da alma humana, em sua natureza própria, à maneira de um princípio da natureza”. A presença contínua do Espírito como graça torna-se uma “disposição para atos piedosos”. Essa disposição é o que é reconhecido pelos outros como virtude, porque é uma “qualidade” estável do santo.[12]

No século 13, os teólogos fizeram distinção entre a graça incriada (em atos soberanos de Deus) e a graça criada (em disposições duradouras). Tomás de Aquino rejeitou a posição de Pedro Lombardo, que limitava a graça aos atos do Espírito Santo, e propôs, em vez disso, que a “graça tem uma natureza fixa e estável”. O Concílio de Trento desenvolveu a concepção de Tomás de Aquino, formulando uma noção de “graça inerente”, que aos teólogos protestantes parecia solapar a soberania de Deus. A posição de Edwards situava-se entre esses dois polos. Ele afirmou que a graça é a presença do Espírito Santo em ação (Lombardo), mas também uma nova disposição (Tomás). Em toda graça, há “uma constante confluência de poder divino”, mas esse exercício de poder está “em harmonia e proporção” com as leis de Deus preestabelecidas. O Espírito confere a graça como uma disposição sedimentada, mas ele nunca é “domesticado” de uma forma que reduziria a dependência imediata do santo em relação a Deus.[13]

Infusão física

Na virada do século 17, a controvérsia de auxiliis (lit., “sobre as ajudas” oferecidas pela graça) se espalhou no âmbito dos círculos católicos romanos e vazou para debates no âmbito das igrejas reformadas. A disputa era sobre o modo de operação de Deus na conversão especificamente e na graça de um modo geral. Os arminianos diziam que a graça regeneradora é simplesmente a iluminação do intelecto com o propósito de persuadi-lo a tomar a decisão certa. Petrus van Mastricht, o escolástico holandês que Edwards mais prezava, afirmou

que a graça regeneradora é muito mais que isso — é uma infusão física na vontade. Ao usar o termo “física”, ele não quis dizer mudança material, mas do tipo que transforma a natureza interior de uma pessoa, uma vez que physis é a palavra grega para “natureza”. Anri Morimoto afirma que foi por isso que Edwards preferiu usar o termo “infusão”, e não “iluminação”, quando escreveu sobre a graça. Ele comunicava de modo mais preciso o fato de que Deus “determina o efeito” e é o autor “eficiente” da virtude e da bondade verdadeiras. Em outras palavras, Deus não apenas concede novas ideias à mente, mas muda a pessoa de dentro para fora, dando vida divina diretamente à alma.[14]

Edwards usou um longo conjunto de passagens bíblicas encadeadas para defender uma explicação “física” da graça: “Sem mim nada podeis fazer” (Jo 15.5); “Ninguém pode vir a mim, se o Pai não o trouxer” (Jo 6.44); “O Senhor abriu o coração de Lídia” (At 16.14); “Eu vos darei um só coração, e porei um novo espírito em vós” (Ez 11.19), e muitas outras. Como era seu costume, ele também recorreu à lógica: se a “assistência imediata” de Deus está sempre ligada aos “esforços do homem”, então o “êxito do homem” está em seu próprio poder, e isso viola o ensinamento das Escrituras. Como Deus pode prometer “aquele grande avivamento da religião nos últimos dias”, se ele não tem o poder ou a vontade para determinar os resultados? O que diríamos sobre “alguma terceira pessoa entre Deus e” nós, que “foi deixada inteiramente ao seu livre-arbítrio para ser a única causa que determina se teríamos o benefício” da virtude e da piedade? Digamos que “essa terceira pessoa deveria decidir em nosso favor”. Seria, então, correto agradecer a Deus e dar a ele toda a glória pela dádiva? “Pelo contrário”, escreveu Edwards. Essa terceira pessoa, cuja “vontade soberana decide a questão”, era “o verdadeiro autor e doador do benefício”. Edwards esperava que seus leitores percebessem que Deus é “a única causa” de cada ato de virtude e piedade verdadeiras.[15]

Eficaz, não irresistível

Edwards afirmou que é isso que a tradição cristã quer dizer quando declara que Deus é o “santificador”: o que ele faz é “totalmente eficaz”. Quando ele determina mover uma pessoa, “o resultado é infalível: ‘Converte-nos, e seremos convertidos’” [Lm 5.21]. Deus não só concede estatutos ao seu povo, mas

inclina o coração de cada um para os seus estatutos.[16]

Mas se Deus é infalivelmente eficaz quando move a vontade de alguém, essa pessoa não é passiva: “Deus faz tudo e nós fazemos tudo”. Deus é o “autor e fonte” de nossos atos, mas os atos ainda são nossos. Somos as únicas “pessoas que propriamente agem”. Não é que Deus faz uma parte e nós fazemos o restante, e sim que a realidade da ação humana deve ser vista de diferentes perspectivas para captar o todo. “Em diferentes aspectos, somos totalmente passivos e totalmente ativos.” Por um lado, “Deus circuncida o coração”, mas, por outro, “recebemos a ordem de circuncidar [nosso coração]”. Portanto, não há contradição em dizer que o que resulta do fato de Deus determinar nossa vontade (fazer a vontade dele) é “nosso ato e nosso dever”.[17]

Os arminianos argumentaram que a graça era “resistível”. Edwards considerou essa ideia “ridícula” e “um grande absurdo”. Pois o efeito da graça é sobre a vontade, para fazê-la querer determinada coisa. Dizer que a vontade, que é movida a querer essa coisa, pode também resistir a essa graça e querer o oposto é dizer que alguém deseja resistir à sua própria vontade.[18] Para Edwards, isso era não só raciocínio defeituoso, mas também psicologia ruim. Edwards não gostava do uso calvinista da palavra “irresistível” para qualificar graça, pois dá a impressão de que os seres humanos são como blocos de madeira sem raciocínio, que não participam de suas próprias decisões. Edwards ressaltou que nossa vontade é livre: nós escolhemos o que queremos. Por sua graça, Deus muda a nossa vontade, mas ela é a nossa vontade.

Virtude — O resultado da graça

Edwards comentou que “em toda parte se afirma” que o efeito especial da graça é a virtude moral. Ou, em outras palavras, toda virtude é resultado da influência de Deus. Edwards, é claro, concordava que toda virtude é fruto da influência de Deus, mas argumentou que o entendimento arminiano de “influência” enfraquecia qualquer noção de que a virtude vem da graça, pois, na perspectiva arminiana, a graça era simplesmente a provisão de “meios suficientes”, e “nosso aperfeiçoamento” desses meios vem “inteiramente de nós mesmos, de nossa própria vontade, e não de Deus”. Nesse esquema, portanto, a virtude é algo que

vem “total e inteiramente de nós mesmos”.[19] Como, então, ela poderia ser chamada de graça?

Mas isso não era suficiente. Edwards elaborou mais três argumentos contra as noções arminianas de virtude. Em primeiro lugar, afirmou, os arminianos não conseguem entender o primeiro ato de virtude. Ele não pode vir da natureza inata, porque então ele seria necessário e, segundo os próprios pressupostos deles, não livre. Também não pode ser “inteiramente proveniente da influência do Espírito de Deus”, porque, segundo eles, isso impediria a nossa participação, e assim também não seria livre. No entanto, se vier inteiramente de nosso esforço, então não inclui assistência divina, e até mesmo os arminianos admitem que não há virtude verdadeira sem a ajuda de Deus. Se ele provém, em parte, de Deus e, em parte, de nós, voltamos à questão original, de onde essa primeira virtude (parcial) pode ter vindo.[20] O segundo argumento dizia que — pelos princípios arminianos —, como a virtude consiste “total e inteiramente em melhorar a assistência”, a virtude dos homens “é totalmente deles mesmos, e Deus não tem influência alguma nela”. Assim, pelos próprios pressupostos deles, não pode ser virtude, uma vez que a verdadeira virtude deve ter algo de Deus nela. Em terceiro lugar, Deus precisa ser infeliz, o que contradiz o bom senso. Talvez com um toque de humor, Edwards escreveu: “É contrário ao bom senso que um ser se depare constantemente com milhões e milhões de decepções e obstáculos efetivos à realização de seus próprios desejos e não viva continuamente uma vida angustiada e infeliz”.[21]

A graça é gratuita

A principal objeção de Edwards às concepções arminianas sobre a salvação era que elas diminuíam ou comprometiam a liberdade de Deus, implicando que o dom da graça de Deus dependia das decisões dos receptores humanos. Na opinião de Edwards, os arminianos tinham convencido a maioria das pessoas de que Deus estava esperando que os seres humanos se convertessem a ele antes que ele agisse para salvá-los. “Está muito em voga uma doutrina de que Deus prometeu sua graça salvadora aos esforços sinceros do homem em orar por ela e usar meios adequados para obtê-la”. Portanto, não foi a vontade ou soberania de Deus que determinou quem seria salvo — e, consequentemente, como a história

se desenrolaria —, mas as decisões de homens e mulheres inconstantes.[22]

Edwards afirmou que esse era um equívoco fundamental a respeito de como Deus salva suas criaturas. Ele não procura algo nelas que seja "digno", nem procura outra coisa alguma. Sua decisão de dar-lhes a salvação foi tomada "muito antes de elas existirem". A razão pela qual ele confere a salvação aos eleitos é sua "inclinação absoluta para o bem em sua própria natureza" e não "por nada que exista neles". Não foi por causa "da beleza do que fazemos". Não tínhamos nada de bom para oferecer a Deus, mas sim "muita hediondez ou repugnância". Uma vez que Cristo cumpriu "a condição de justiça" em nosso lugar, não havia necessidade de que houvesse justiça em nós para que Deus pudesse nos salvar.[23]

No entanto, a crença arminiana comum era que Deus escolhe as pessoas baseado em sua "sinceridade". Edwards fez uma longa contestação a essa ideia. Ele afirmou que ela não é bíblica, porque sinceridade, nas Escrituras, significa apenas agir "movido pelo amor a Deus e pelo verdadeiro amor ao nosso dever" — coisas que estavam ausentes da concepção arminiana de sinceridade. Multidões, escreveu ele, "vivem na maldade mais sórdida", mas manifestam alguma sinceridade. Deveríamos crer que Deus, portanto, dará graça salvadora "a todo homem que agita a mão ou o pé, ou tem algum pensamento, para sua salvação?" Além disso, mesmo os mais sinceros não fizeram metade do que deveriam ter feito. Portanto, cada ser humano mostrou mais a ausência de sinceridade em relação a Deus do que a sua existência. As Escrituras indicam que as pessoas não regeneradas "não têm o mínimo grau" de amor sincero quando "se abstêm de alguns pecados e cumprem alguns deveres externos". Finalmente, a obsessão arminiana com a sinceridade evitava muitas questões difíceis: Que grau de sinceridade é necessário para ser salvo? Quanto tempo a sinceridade precisa durar? Quão cedo precisa ter começado? Se as respostas a essas perguntas não eram claras, então não tínhamos promessa alguma para nela nos basear. "Se um chefe de família fizesse uma promessa tão falsa como esta aos seus servos: 'prometo que, se algum de vocês fizer uma coisa, que não vou dizer qual é, certamente lhe darei uma herança entre meus filhos', ela seria de fato uma promessa?".[24]

Portanto, não há pré-condições para a graça, nem sinceridade, nem qualquer outra coisa. A graça é imerecida. Ela é dada como um ato soberano de Deus. Mas isso não significa que Edwards menosprezasse o uso de "meios da graça". Ler a bíblica, ouvir sermões, ir aos cultos, guardar o dia do Senhor, dedicar-se à

oração pessoal e tomar parte nos sacramentos eram todos necessários para dar à graça "uma melhor oportunidade de agir". Eram como a pira de madeira que Elias construiu no monte Carmelo. Por si só, não tinham poder algum. Deus era soberano sobre eles. Mas Deus os usava para mostrar seu poder e ministrar sua graça. Ele fazia isso por meio da "substância" que os meios forneciam — isto é, noções ou ideias sobre Deus, Cristo, o mundo futuro, o que Cristo havia feito e sofrido etc. Essas ideias eram a "matéria" necessária, proporcionada pelos meios da graça, que dava oportunidade para o Espírito agir. Ideias erradas a respeito de Deus não facilitariam a obra da graça. Ideias verdadeiras a respeito de Deus precisavam ser o mais plenas e completas possível. Além disso, quanto mais vívidas fossem essas ideias, e quanto mais frequentemente viessem à mente, maiores seriam as oportunidades para a graça agir. No entanto, as ideias verdadeiras a respeito de Deus não funcionavam por nenhuma força natural própria, mas pela operação imediata de Deus e pela agência do Espírito Santo.[25]

O papel da fé

Edwards, portanto, entendia a salvação como um ato da graça livre e incondicional de Deus. Capítulos subsequentes mostrarão que Edwards estava convencido de que a salvação é evidenciada por uma série de virtudes, bem como pela perseverança ao longo da vida, mas nenhum desses fenômenos desmentia a prioridade da graça soberana de Deus. Eles estavam presentes somente porque Deus decidiu primeiro — tanto temporal quanto logicamente — que salvaria algumas de suas criaturas humanas. Sua motivação era bondade e amor, nenhum dos quais dependia de qualquer bondade ou sinceridade existente previamente no sujeito humano. Assim, a salvação era pela graça imerecida. O capítulo 25 mostrará que Edwards entendia a fé não como um requisito para a salvação, mas como o ato de união pelo qual um pecador é unido a Cristo.

No entanto, a salvação vem por meio da fé. É "sensato", "apropriado" e "adequado" retratar o recebimento da salvação pelo homem com a palavra "fé". Essa palavra exprime melhor o ato de "se aproximar" de Cristo do que as "outras graças particulares" associadas à salvação. Não foi a nossa bondade ou excelência moral que mereceu o dom de Deus, já que somos "pecadores, deploráveis, fracos, pobres, desamparados, indignos e perdidos".[26] A ênfase na fé

é uma lembrança da gratuidade da graça.

O que é fé? Edwards usou uma série de definições, mas elas podem ser reunidas em torno de três focos. O primeiro era intelectual — “crença” ou “assentimento” ao testemunho, à verdade e às promessas. A “verdade” era o próprio Jesus Cristo e o evangelho a respeito dele, que levou o conhecimento de Deus aos que creram. Edwards observou que “crença” é a principal palavra usada para designar fé no Novo Testamento.[27] A designação principal do Antigo Testamento, “confiança”, foi uma segunda maneira pela qual Edwards definiu fé. Ele entendia fé como uma espécie de confiança em Cristo que envolvia submissão. Também significava depender de promessas, assim como uma esposa do século 18 dependia de seu marido para proteção e orientação. Era o oposto de alguém confiar em sua própria justiça, bem como o oposto de medo. Era o “consentimento” na suficiência e na plenitude da obra de obediência de Cristo e de seu sofrimento por nós.[28]

A terceira noção de fé centrava-se em seu caráter estável e permanente. Por ser uma dádiva permanente de Deus, a fé não era passageira, mas um “hábito”, “disposição” e “ideia complexa”. Tornava-se um princípio fundamental e condicionava toda a existência de uma pessoa. Assim, a fé tinha efeitos reais, e um de seus efeitos principais era o arrependimento. “O arrependimento está implícito na fé. [...] Assim, pela fé, destruímos o pecado”. Reciprocamente, sempre que “o pecado é corretamente confessado a Deus, há sempre fé nesse ato”. Os dois são inseparáveis. Portanto, a fé é “exercida tanto para a libertação do mal quanto para a obtenção do bem”.[29]

A fé e a pessoa como um todo

Como, para Edwards, a fé era uma disposição, e não simplesmente um exercício da mente, ela envolvia a pessoa como um todo. Era “mais do que apenas o consentimento do entendimento, porque é chamada de ‘obedecer ao evangelho’”. Incluía um ato de julgamento e moldava as inclinações da pessoa. A verdadeira fé estava pronta a suportar qualquer coisa que Jesus Cristo exigisse, e fé sem esse compromisso “é podre”. Uma pessoa podia crer que Cristo é o Filho de Deus e Salvador, mas a ausência de compromisso e lealdade a Cristo

provava que ela não tinha fé salvadora. “Se um príncipe corteja uma mulher em um país distante e pede que ela abandone seu próprio povo e a casa de seu pai e vá com ele para ser sua esposa, a prova decisiva do consentimento de seu coração com a proposta de casamento do rei é o abandono efetivo de seu próprio povo e a casa de seu pai para estar com ele.” A prática era o melhor teste de fé.[30]

Desse modo, Edwards usou uma série de expressões para retratar o envolvimento da pessoa como um todo na verdadeira fé: receber Cristo com alegria, comprometer-se com Cristo, obedecer à doutrina, ir a Cristo, abrir a porta para Cristo, comer e beber Cristo, segui-lo, crer em suas promessas, ser fiel a ele, dispor-se a vender tudo e a sofrer tudo por ele, buscar refúgio nele, aceitar a Cristo e render-se inteiramente a ele, e abandonar qualquer outra esperança. Ele advertiu que a fé era um ato da alma, e não somente um sentimento de amor. A fé não podia ser genuína, a menos que fosse expressa, e uma expressão da fé “de suma importância” era a oração. Fé não era somente aguardar em Deus, ou ter esperança em Deus ou amoldar-se a Deus; era também uma união com ele — inteira, imediata e perpetuamente — “como a que há entre a cabeça e os membros vivos, entre o tronco e os ramos”.[31]

Fé e experiência sensorial

Vimos no capítulo 20 que Edwards usou o vocabulário lockeano da experiência sensorial para retratar a conversão. Ele foi especialmente efusivo em relação ao caráter sensorial da fé. Embora às vezes dissesse que a fé salvadora “pode ser construída sobre argumentos racionais”, muito mais frequentemente falou do poder de um senso “da beleza e da amabilidade” de uma coisa como o único elemento que moveria a vontade. “A verdadeira fé não é senão uma sensibilidade ao que é real nesse assunto da nossa redenção.” Seu tema mais forte, que também vimos no capítulo 20, foi o “senso do coração”, que inspira toda a verdadeira religião.[32]

A realidade que a fé percebe é a beleza de Deus: fé é “a aquiescência total da alma nessa revelação, a partir de um senso da dignidade, da glória e da excelência [um dos sinônimos de Edwards para beleza] daquele que faz a revelação”. A fé também sente “a glória e a excelência das coisas ligadas ao

evangelho, em geral, como a grandeza da misericórdia de Deus, a grandeza da excelência e dignidade de Cristo e de seu afeto pelo Pai, a grandeza do amor de Cristo pelos pecadores etc.”. É um senso da realidade e da suficiência de Cristo como Salvador. Essa fé vem de um “gosto e apetite espiritual pelo que é excelente e divino”; portanto, é a alegria de um coração despertado para a beleza e que agora está vendo o que é a verdadeira beleza. É por isso que Edwards fala da “sinfonia entre a alma e essas coisas divinas”. A fé é não só ver, mas também ouvir; certo ouvido musical é aberto pela fé para ouvir música celestial.[33]

Parte da realidade encantadora que a fé enxerga é a soberania de Deus, pela qual Deus age de acordo com sua própria inclinação e “pode condenar [almas], se quiser, e salvá-las, se quiser”. Quando a fé compreende não somente a honra e a majestade de Deus, mas a profundidade da pecaminosidade humana e a suficiência do sofrimento de Cristo, ela percebe “que Deus não tem disposição para nos punir e nem necessidade disso”, pois, embora haja um “sentido em que Deus está muito irado” e que essa ira é justa,sua “experiência da suficiência da doutrina do evangelho” trará “paz de consciência”. Essa percepção aliviará o “fardo” da culpa e do medo, pois enxerga que, pela oferta de Cristo, a ira justa de Deus foi aplacada.[34]

Fé e amor

Para Edwards, religião sem amor era vazia. O amor era o que distinguia a graça salvadora da graça comum; era o fundamento de toda virtude e a soma de todas as graças; era o elemento principal da obediência e a alma da bondade.[35] Edwards foi ainda mais longe. O amor, segundo ele, “está incluído na fé. [É] o elemento principal da fé salvadora, sua vida e seu poder, por meio do qual a fé produz seus grandes efeitos”. A fé “implica amor em sua essência”, porque o amor efetivamente “pertence à essência da fé salvadora”.[36]

Edwards pode ter tido consciência de que sua interpretação da fé no que diz respeito ao amor assemelhava-se à do catolicismo romano, porque, depois de escrever em seu caderno sobre “Fé” que o amor pertence à essência da fé, anotou a crítica contundente de Thomas Goodwin: “Os papistas afirmam, de maneira perversa e infame, que o amor é a forma e a alma da fé”.[37] Edwards deixou essa

declaração sem comentários, mas seu filho, Jonathan Jr., acrescentou: “Mas como a verdade dessa acusação de perversidade aparece?”.[38] Edwards parecia indiferente à observação de Goodwin, visto que, algumas páginas adiante, no mesmo caderno, ele parafraseou Thomas Sherlock com aparente aprovação: “A confiança ou dependência de Deus [...] surge de um princípio de amor a Deus”.[39] Aqui Edwards retratou o amor como a fonte da fé, uma noção não muito distante da concepção de Tomás de Aquino, que falou do amor como a alma ou a forma da fé.

Para Calvino, Tomás de Aquino tornou a fé um ato meramente intelectual. Nas Institutas, Calvino objetou que a fé é “mais do coração do que do cérebro, mais disposição do que entendimento”.[40] Mas essa crítica pode estar baseada em um mal-entendido de Tomás de Aquino, que escreveu que “a fé opera por meio da caridade” e “[a] caridade é, portanto, a forma da fé”. A forma de um ato voluntário “é o fim para o qual esse ato é dirigido”, e, nesse caso, o fim era “o Divino Bem”. Portanto, a fé era “aperfeiçoada e moldada pela caridade”. Ao fazer uma distinção entre “fé viva e fé morta”, Tomás deixou implícito que uma fé não moldada pelo amor era inerte ou morta.[41] Portanto, quando Calvino considerou o conceito tomista de fé como meramente intelectual, estava pensando em uma fé que Tomás teria chamado de “morta”. Arvin Vos comentou que Calvino “não tinha mais do que uma familiaridade superficial com os escritos de Tomás”, mas que, em questões essenciais como a natureza da fé e do amor, “Tomás efetivamente não está longe de Calvino”.[42]

Além disso, Tomás de Aquino insistiu na unidade do intelecto e da vontade no ato de fé. Ele afirmou que o crente só dá assentimento quando “sua vontade ordena seu intelecto a consentir”, e que a fé “inclina o homem a crer, ao dar-lhe certa afeição pelo bem”.[43] Embora Tomás estivesse usando uma estrutura conceitual que diferia da utilizada por Edwards, está claro que a fé salvadora para Tomás não era meramente intelectual e que o amor não estava separado da verdadeira fé, mas, ao contrário, a completava. Edwards parece ter concordado com os pontos principais da explicação de Tomás de Aquino sobre fé e amor.[44]

Fé e obras

No capítulo 25, exploraremos de modo adicional a relação entre fé e obras no pensamento de Edwards, mas, por enquanto, podemos dizer que ele acreditava que eram inseparáveis. Todos os atos de fé têm uma dimensão interna (como "atos imanentes" da graça na alma) e uma dimensão externa (como "exercícios práticos ou eficazes"). As duas dimensões são simplesmente dois lados do mesmo ato. Quando há fé verdadeira, há obra verdadeira, pois toda fé genuína é um "ato novo e eficaz de recebimento de Cristo", e cada recebimento move a pessoa por inteiro, tanto no aspecto interior quanto no exterior. Portanto, fé "implica" obediência, e obediência "manifesta" fé.[45]

Portanto, a fé é "prática". Também é perseverante, o que significa que sua prática vem de um princípio permanente que continuará praticando até o fim. Edwards convenceu-se disso a partir de sua leitura da Bíblia. Entre outras passagens, citou as promessas de Jesus em João 10.28 ("As minhas ovelhas nunca perecerão") e João 8.31 ("Se permanecerdes na minha palavra, verdadeiramente sereis meus discípulos"), e a advertência em Hebreus 3.14 ("Somos feitos participantes de Cristo, se mantivermos o princípio da nossa confiança firme até o fim"). O ensino bíblico implica que a perseverança é "uma evidência necessária de um interesse em Cristo".[46]

No entanto, Edwards teve o cuidado de não sugerir que as obras nos salvarão. A perseverança, segundo ele, não é uma condição para a nossa justiça ou justificação, mas sim um princípio inerente a toda fé verdadeira. A fé genuína perseverará. Considerando-se que faz parte da própria natureza da fé, "a perseverança é considerada como se fosse praticamente realizada no primeiro ato de fé". Só nesse sentido ela é "necessária para a justificação". Pode-se dizer que a perseverança faz parte do pacote que Cristo adquiriu quando comprou nossa salvação. Sua "perseverança em perfeita obediência" era a "condição do nosso direito à vida" ou justificação. A salvação do crente necessariamente incluirá a perseverança na fé, evidenciada pelas boas obras, e essa perseverança, em si, é uma recompensa pela obra perfeita que Cristo realizou quando viveu de modo perfeito e se ofereceu como sacrifício pelos pecadores. A perseverança na fé é a melhor evidência de que alguém recebeu a salvação.[47]

A certeza da salvação

Edwards afirmou que “não tinha paciência com os entusiastas que limitavam o testemunho do Espírito [sobre sua própria salvação] a lampejos de segurança internos, invisíveis e ‘inexequíveis’”. Ele estava convencido de que a fé é mais importante do que sentimentos sobre a fé. Como outros teólogos calvinistas, Edwards acreditava que a prática de boas obras era o caminho mais confiável para uma pessoa ter certeza de sua salvação. Ele afirmou que o Espírito opera no coração do crente, mas sempre para mudar a vontade e a inclinação. Com o tempo, essa mudança de vontade e de inclinação se manifestaria em uma vida de prática piedosa. Os impulsos interiores de “amar a Deus, temer a Deus, confiar em Deus, arrepender-se, crer em Cristo, optar por Deus e por Cristo e descansar neles” se revelariam nos sinais exteriores de “dar frutos, praticar boas obras, guardar de modo universal e perseverante os mandamentos de Deus e de Cristo”.[48]

Embora uma vida de práticas cristãs fosse o caminho mais confiável para a certeza, “o tipo mais elevado de evidência” era o “testemunho interno racional da verdade do evangelho”. Esse era o “testemunho do Espírito”, pelo qual a mente enxerga que a história cristã “não é uma coisa de mera imaginação”. O Espírito mostra ao pecador “a glória divina e os selos de divindade que estão no evangelho”, atestando a veracidade das alegações do evangelho. Com esse testemunho vinha um senso de certeza, concedido não por uma “cadeia de argumentos”, mas por uma visão intuitiva da beleza, da pureza, da majestade e do encanto de Deus, “e dez mil outras coisas”. Essa revelação da beleza do evangelho era a terceira de três testemunhas, afirmou Edwards. As outras duas são “a água”, que era a experiência do poder do evangelho para purificar e santificar, e “o sangue”, que era a consciência do pecador de ter sido liberto da culpa.[49]

Mas Edwards também reconheceu que a certeza pode ser complicada. O pecado nos torna cegos para o nosso verdadeiro “eu” e, portanto, somos incapazes de enxergar claramente, “por causa das trevas que há em nós”. Isso não acontece, “de modo algum, porque a Palavra de Deus não é clara, ou porque as regras não são claras”, mas porque somos confundidos “por uma perturbação perniciosa” dentro de nós. Podemos gastar tempo demais nos autoexaminando, quando, em vez disso, deveríamos estar envolvidos em atividades que valham a pena. Os cristãos devem usar os meios da graça em tempos de dúvida e de incerteza, concentrando-se nas promessas do evangelho e se esforçando para obedecer aos mandamentos das Escrituras. A autocontemplação, principalmente em almas melancólicas, pode ser fatal (cap. 4). O próprio Edwards, por vezes, sentia-se

“dominado pela melancolia”, e tinha aprendido a importância dos meios da graça e das práticas cristãs. Concentrar-se no que precisa ser feito pode ser um tônico bem-vindo para pessoas cuja mente está perturbada por um turbilhão de pensamentos.[50]

Alguns crentes, observou Edwards, não tinham certeza da salvação e eram atormentados por um senso de condenação por causa de seus maus hábitos e pecados constantes. Ele os lembrou de que o melhor antídoto para o medo era o arrependimento. No entanto, também afirmou que mesmo os melhores santos pecavam e que a salvação vinha somente pela justiça de Cristo. Portanto, precisamos manter os olhos fixos “na glória de Deus e na excelência de Cristo”, não em nossas “realizações e experiências sublimes”. Se olharmos demais para nós mesmos, estamos “vivendo de experiências, e não de Cristo”. Devemos “juntar a autorreflexão com a leitura e a audição da Palavra de Deus”. Ouvir a Lei e as promessas de Cristo e enxergar o Espírito operando em nossa vida era a melhor maneira de evitar tanto o farisaísmo quanto a desesperança.[51]

A soteriologia de Edwards era complexa. Como apontamos no primeiro capítulo, os estudiosos, por vezes, têm interpretado Edwards de maneira equivocada, concentrando-se em somente alguns dos muitos temas presentes em sua teologia. Sermões isolados, anotações em seu caderno ou tratados específicos geralmente mostram apenas uma peça do quebra-cabeça. Interpretar um texto sem levar em conta os restantes resulta em uma apresentação distorcida de sua teologia. Veremos, por exemplo, que a salvação pela fé somente foi um princípio importante para Edwards, mas não pode ser totalmente compreendida sem atentarmos para sua igualmente importante ênfase na perseverança como uma condição para a salvação. Portanto, tendo em mente os princípios fundamentais deste capítulo, veremos nos próximos três capítulos como eles são usados em suas concepções entrelaçadas de conversão, justificação, santificação e o que podemos chamar de divinização.

---

[1]Veja Richard Martin Weber, “‘One-step’ salvation: the knowledge of God and faith in the theology of Jonathan Edwards”, tese de doutorado (Marquette University, 2002).

[2]WJE 21:153, 156.

[3]WJE 21:153, 155.

[4]WJE 21:155 (grifo do autor).

[5]WJE 18:230, 231-2, 498; WJE 11:94 (grifo do autor da citação).

[6]WJE 20:486; WJE 21:157, 169; WJE 18:533.

[7]WJE 21:171 (grifo do autor).

[8]WJE 21:172.

[9]WJE 21:166, 169, 173-4.

[10]WJE 21:174-5. Sang Lee observa que, embora in: True virtue [A natureza da verdadeira virtude] Edwards dê prioridade ao amor benevolente, não há conflito, porque os dois são inseparáveis e os dois tratados têm focos diferentes. Norman Fiering concorda. Lee, in: WJE 21:84. Veja Fiering, Jonathan Edwards's moral thought and its British context (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), p. 127, nota.

[11]WJE 21:175.

[12]WJE 21:179, 192, 195, 194.

[13]Sang Lee, Introdução, WJE 21:46-7; WJE 21:300 (grifo do autor da citação); WJE 13:235; Anri Morimoto, Jonathan Edwards and the Catholic vision of salvation (University Park: Penn State University Press, 1995), p. 44.

[14]Morimoto, Jonathan Edwards, p. 18-20; WJE 21:228, 236.

[15]WJE 21:210, 242, 237-8.

[16]WJE 21:240.

[17]WJE 21:251.

[18]WJE 13:208, 170-1; WJE 18:665.

[19]WJE 21:267.

[20]WJE 21:269-70.

[21]WJE 21:264, 276 (grifo do autor da citação).

[22]WJE 21:305 (grifos do autor da citação).

[23]WJE 18:250-1, 227; WJE 13:395; WJE 18:213; WJE 20:450; WJE 13:540.

[24]WJE 21:305, 307-10.

[25]WJE 18:84-6; WJE 21:58; Conrad Cherry, The theology of Jonathan Edwards: a reappraisal (Bloomington: Indiana University Press, 1990 [1966]), p. 59.

[26]WJE 18:345; WJE 13:345, 407; WJE 23:71.

[27]WJE 21:417, 447.

[28]WJE 21:417, 419; WJE 13:386.

[29]WJE 18:52, 218, 200.

[30]WJE 21:419, 461-2; WJE 13:408; WJE 21:443; WJE 2:445.

[31]WJE 21:420-7, 436, 444, 439, 60, 450-60, 444.

[32]WJE 18:162; WJE 13:533, 522; WJE 18:452-66 (grifo do autor).

[33]WJE 21:424, 429, 428, 417, 427.

[34]WJE 21:429-31.

[35]WJE 21:159, 165-6, 170.

[36]WJE 21:422, 448, 461, 464.

[37]Thomas Goodwin, Works, 5 vols. (London 1681-1704), 1.1.286; citado in: WJE 21:464 (grifo do autor da citação).

[38]WJE 21:464.

[39]WJE 21:467 (grifo do autor da citação).

[40]Calvin, Institutes, 3.2.8[publicado em português por Cultura Cristã sob o título

As Institutas e por Unesp sob o título A instituição da religião cristã].

[41]Thomas Aquinas, Summa Theologica, 2a2ae.4.3 [publicado em português por Loyola sob o título Suma teológica].

[42]Arvin Vos, Aquinas, Calvin, and contemporary Protestant thought: a critique of Protestant views on the thought of Thomas Aquinas (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), p. 39, 35.

[43]Thomas Aquinas, Suma teológica 2a2ae.5.2.

[44]Conrad Cherry, cuja obra Theology of Jonathan Edwards, exceto por esse ponto, é a melhor análise da teologia da fé de Edwards até hoje, estabelece uma separação entre Tomás de Aquino e Edwards porque, segundo ele, para Tomás, a fé em si é informe e o que a traz à vida é o amor. Contudo, Tomás, assim como Edwards, fala de uma conexão essencial entre a verdadeira fé e o amor, de tal modo que a fé, na ausência do amor, é “morta” (Tomás) e não verdadeira (como afirma Edwards). À semelhança de Calvino, Edwards aparentemente conhecia muito pouco do pensamento de Tomás, exceto pelas ferozes críticas anticatólicas que ele leu em fontes escolásticas reformadas. A Suma teológica de Tomás estava na biblioteca de Yale quando Edwards esteve lá como estudante e tutor, mas Tomás não aparece em lugar algum no “Catálogo” ou “Livro contábil” de Edwards; WJE 26:63-4.

[45]WJE 2:422-3; WJE 19:207; 21:461, 223.

[46]Cherry, Theology, p. 127; WJE 19:601.

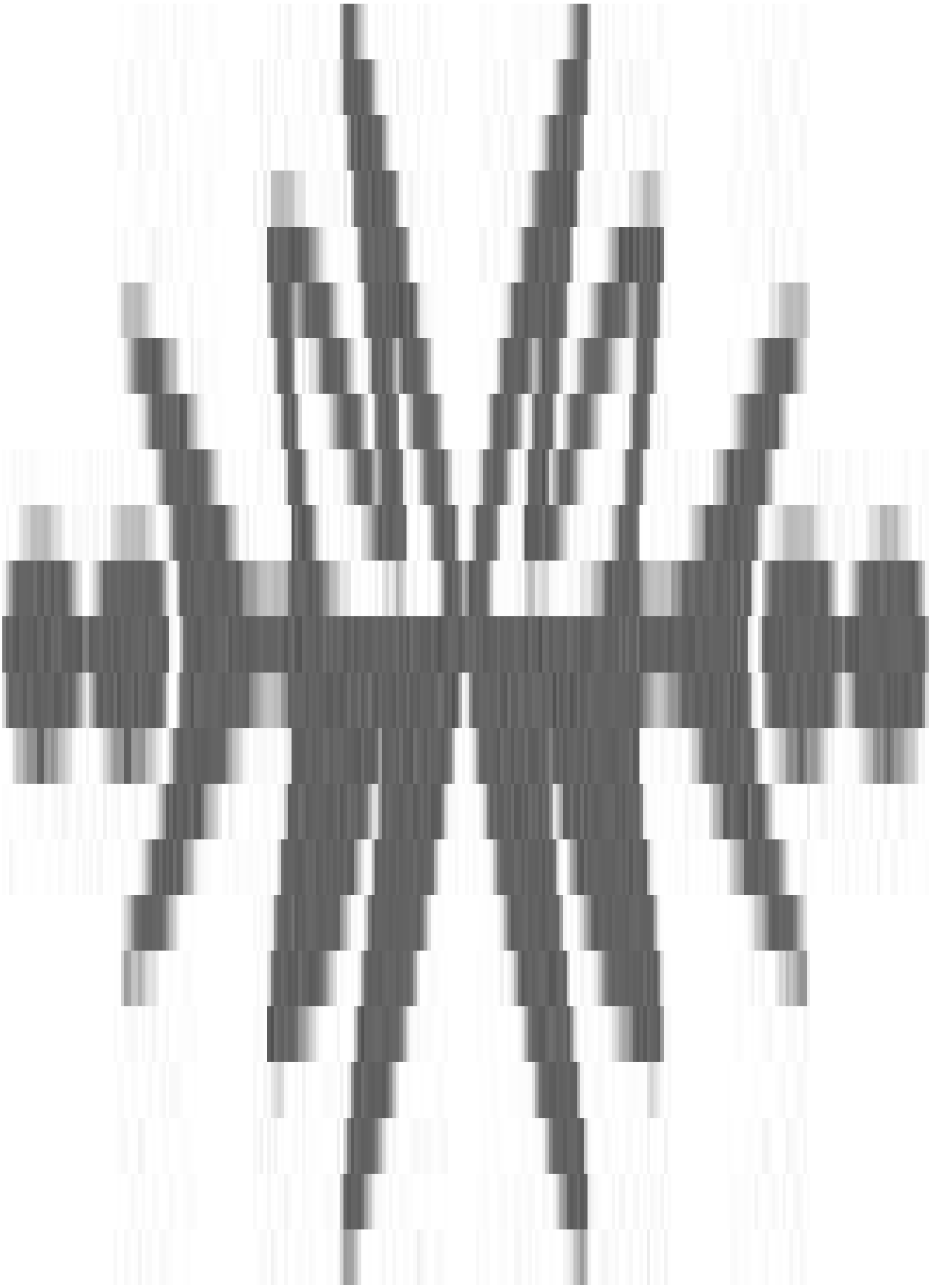
[47]WJE 19:601, p. 600-3.

[48]Cherry, Theology, p. 144, 143, 145; WJE 21:494.

[49]WJE 2:454; WJE 13:177; WJE 21:430.

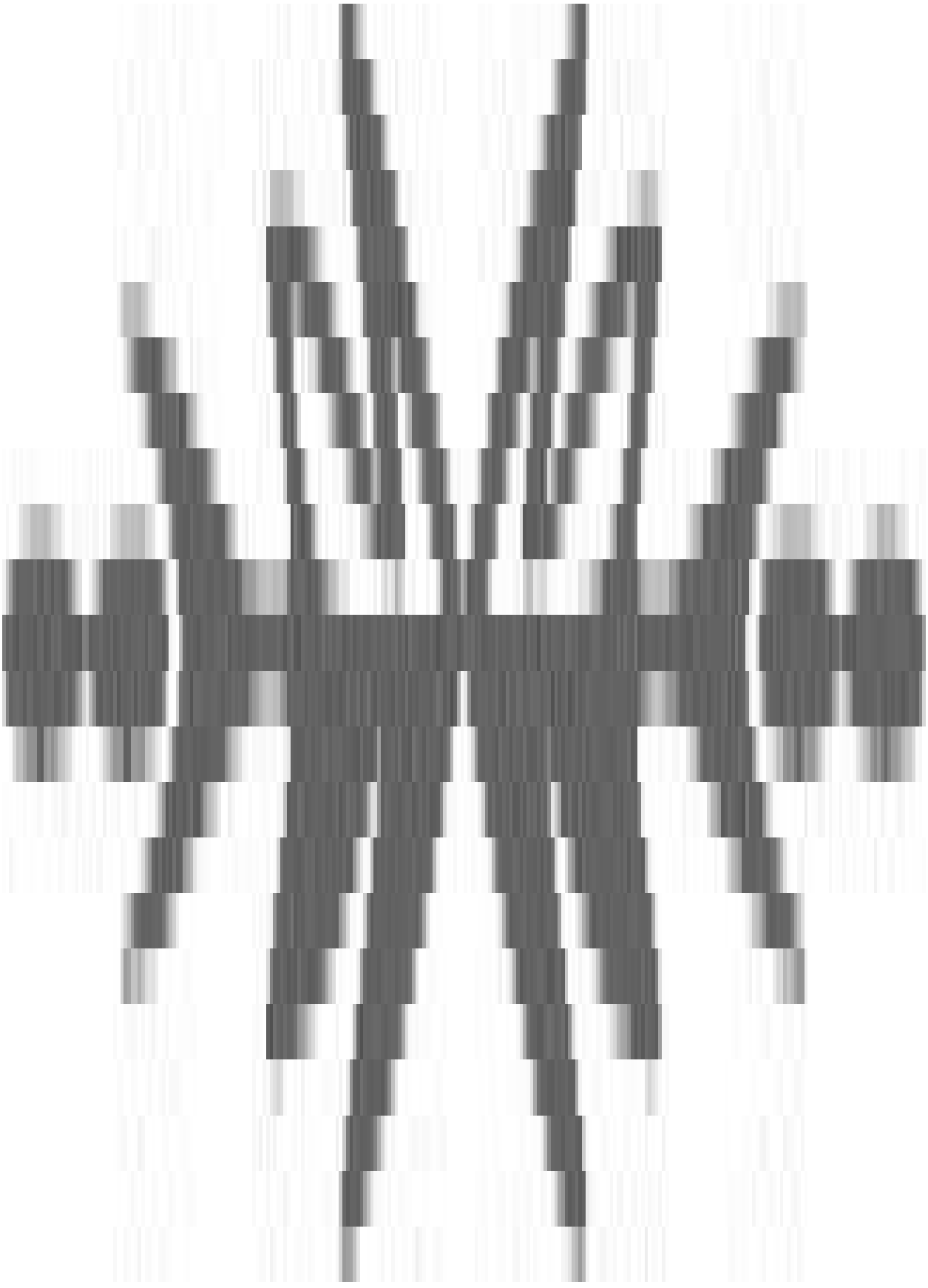
[50]Sermão sobre Salmos 139.23-24, WJEO 48; WJE 2:196; WJE 16:744.

[51]Cherry, Theology, p. 147, 87-8; WJE 2:180-1 (grifo do autor da citação).



24

Conversão: uma luz divina e sobrenatural



O movimento puritano, tanto na Inglaterra quanto na Nova Inglaterra, era conhecido por sua forte ênfase na conversão. Sua gênese estava na queixa de que a Reforma inglesa do século 16 não tinha ido longe o suficiente para remover do culto anglicano os vestígios da "justiça por obras romana". Pregadores puritanos também criticaram os anglicanos que conheciam a liturgia e frequentavam assiduamente os cultos, mas não eram regenerados ou "nascidos de novo". Essa era a experiência de ter os olhos e ouvidos abertos à má notícia de que a Lei de Deus condenava sua incredulidade e sua desobediência, e depois à boa notícia de que Cristo tinha vindo para salvá-los da condenação que mereciam. Como podiam saber que haviam sido regenerados? Os puritanos tipicamente apontavam para uma experiência de conversão envolvendo arrependimento e fé. Insistiam que isso só poderia acontecer por uma obra do Espírito Santo, uma vez que nenhum esforço humano poderia dar essa certeza.

No puritanismo da Nova Inglaterra do século 17, a maioria dos teólogos defendia a ideia de que Deus geralmente prepara uma pessoa para a conversão por uma série de passos, usando "meios da graça", como pregação e oração, e passando para outras etapas, como conhecimento da lei, convicção do pecado, esforço para alcançar graça, falsa segurança, desapontamento e, finalmente, a fé salvadora. Essa "morfologia da conversão"[1] remontava aos teólogos puritanos William Perkins (1558-1602) e William Ames (1576-1633), mas foi desenvolvida novamente em resposta à crise antinomiana de 1636-1638, envolvendo Anne Hutchinson e outros que ensinavam que a conversão ocorre sem atividade humana ou sem o uso dos meios da graça.[2] Os teólogos puritanos queriam enfatizar o papel da lei em mostrar aos que estão buscando que eles não correspondem às exigências de Deus e, portanto, precisam de um salvador. Normalmente eles também discriminavam os passos que levam à conversão, alertando que segui-los não garante a conversão e que há uma diferença entre os esforços humanos de preparação e a dádiva divina da graça.[3]

Como a maioria dos esquemas teológicos, a prática muitas vezes destrói totalmente a teoria. Os paroquianos muitas vezes tinham se esquecido ou nunca tinham ouvido falar dessa última distinção, e às vezes pensavam que, se tinham usado os meios, estavam convertidos — ou que, se tinham se esforçado o suficiente (ou fossem "sinceros"), Deus os recompensaria com salvação. Jonathan Edwards cresceu debaixo desse sistema e teve dificuldades com ele. Sua própria experiência religiosa não reproduziu os passos na ordem que os

teólogos normalmente estabeleciam, e a pregação deles sobre isso, ele temia, às vezes confundia lei e evangelho, “ao forçar o despertar da fé salvadora de volta à preparação legal em si”.[4]

Preparação para a salvação

Edwards concordava com a premissa básica de seus predecessores puritanos. A preparação vem antes da conversão “exceto [em] casos muito anormais”. Isso certamente fazia sentido: se “a conversão ocorre em um momento”, como Deus poderia levar um homem a mudar de ideia radicalmente sem “quaisquer circunstâncias preparatórias para iniciá-la?”. Mas ele queria lembrar aos seus ouvintes que, se alguém começa a buscar, isso acontece apenas por estimulação do Espírito Santo. Pois Deus “insiste que sua misericórdia seja solicitada, antes de concedê-la (Ez 36.37)”. Edwards enxergava isso como um padrão bíblico: Deus só apareceu aos israelitas no mar Vermelho depois que eles clamaram por ajuda, ele protegeu Daniel dos leões e guardou os três jovens na fornalha de fogo depois que eles oraram por livramento, Jesus finalmente respondeu à mulher cananeia somente depois que ela suplicou a ele, e Jesus ressuscitou Lázaro somente depois que imploraram para que ele fizesse algo. Deus inspira clamores por socorro, e depois tem o prazer de socorrer (sobre essa “preparação”, veja cap. 27).[5]

Se os teólogos puritanos acreditavam em etapas preparatórias, o mesmo acontecia com Edwards. O “método” de Deus é “primeiro” revelar “sua majestade e justiça terríveis, antes de revelar sua graça”. Por exemplo, ele “primeiro revelou a Lei com trovões e relâmpagos no monte Sinai, antes da plena revelação da sua graça por Jesus Cristo”. Deus enviou destruição a Jerusalém em 70 d.C., antes que o evangelho fosse pregado à maior parte do mundo gentio, e destruirá o Anticristo antes da “revelação plena de sua graça”, no fim do mundo. O mesmo acontece “com pessoas particulares”: Deus primeiro as desperta para um senso de sua justiça inspiradora e do seu desagrado pelo pecado, antes de lhes dar um “senso de sua graça”.[6]

O medo do castigo geralmente acompanha essa consciência da justiça de Deus. “Está de acordo com a maneira de agir divina que o pecador deva primeiro ficar

aterrorizado com um senso do risco que está correndo, antes que Deus manifeste seu favor." Edwards acreditava que "as pessoas mais rudes, como os lavradores [agricultores] e o tipo comum de pessoas" eram mais influenciadas pelo medo do castigo, ao passo que no caso dos "homens mais cultos e pensantes", o Espírito Santo "utiliza mais as deduções racionais" a respeito do benefício que se obtém da salvação. Assim, embora todos que vêm a Cristo em geral sejam primeiramente esmagados pelo "horror" da majestade e da justiça de Deus, os menos intelectuais são levados à fé mais pelo medo de perder, ao passo que os de tendências mais intelectuais são motivados mais pelo desejo de obter benefícios. Deus é capaz de inclinar os dois tipos de almas para as coisas divinas.[7]

Na sequência, Deus geralmente mostra aos que estão buscando sua incapacidade moral e espiritual. Quando eles buscam a Deus para salvação, descobrem "o mal de seu próprio coração e o quanto não merecem a graça dele", e disso decorre "sua dependência dele". Por "tentativa e experiência", aprendem que não são capazes de melhorar em nada o seu coração. Portanto, a maneira de Deus preparar as pessoas para a graça geralmente é um processo tríplice. Uma pessoa vê seu "risco de sofrimento eterno", que é a "convicção". Depois recebe a capacidade "de enxergar a necessidade absoluta de um salvador" ("humilhação"), e só depois disso "enxerga a suficiência e a excelência do Salvador que é oferecido" ("conversão").[8]

Earthquakes,

Tokens of GOD's Power and Wrath. The Du
of the present World; and the approaching Co
tion, when all Things shall be burnt up: Wit
Description of the drowning the old World, and *Christ's*
coming to Judgment. Being a Warning to Sin ers and
Comfort to the Children of GOD



Second Epistle of *Peter*, iii. Chap. 10, & 11, Verses. *But the Day of the Lord will come as a Thief in the Night; in the which the Heavens shall pass away with a great Noise, and the Elements shall melt with fervent Heat, the Earth also and the Works that are therein shall be burnt up.* Ver. 11. *Seeing then that all these Things shall be dissolved, what Manner of Persons ought ye to be in all holy Conversation and Godliness.*

THE SECOND EDITION.

Figura 24.1 Após um terremoto em Massachusetts, em 1727, as igrejas experimentaram um “Avivamento do Terremoto”, embora os observadores questionassem se os influenciados estavam convertidos ou apenas assustados (Cortesia de Douglas Winiarski, Universidade de Richmond).

Mas Edwards estava descontente com os ensinamentos sobre preparação que implicavam que esses passos eram universais ou sempre seguiam uma ordem fixa. Ele observou que Paulo recebeu a graça salvadora sem primeiro experimentar a convicção do pecado e que as multidões de convertidos no Pentecostes (At 2) não pareciam estar “explicitamente convencidas” de sua merecida ruína. Por isso não pareciam perceber que sua salvação era uma dádiva gratuita. A experiência dele tinha sido semelhante: seus “episódios de choro e lamento” sobre seus próprios pecados vieram anos depois de sua conversão, não antes dela.[9]

Como vimos no último capítulo, Edwards pregou a necessidade dos meios da graça, que Deus usa tanto para preparar para a conversão quanto para facilitar o crescimento em graça após a conversão. Teoricamente, segundo Edwards, Deus poderia dar conhecimento de Cristo sem meios como a pregação do evangelho, e até mesmo o princípio de graça sem o conhecimento de Cristo. Mas Deus entende que os meios são “necessários para o exercício adequado e harmonioso da graça”, pois, com maior conhecimento, que vem da leitura da Bíblia e de ouvir os sermões, há mais oportunidade para “o exercício da graça”. Os que conhecem mais sobre Jesus Cristo — dadas as mesmas circunstâncias — podem manifestar de modo mais adequado a graça de Deus em sua vida. “Portanto, se a graça fosse infundida em um pagão muito ignorante, dificilmente haveria oportunidade para os exercícios da graça”.[10] Foi por isso que os apóstolos Pedro e Paulo insistiram para que crescêssemos em “um conhecimento doutrinário dos princípios da religião cristã”. Paulo advertiu seus leitores a serem “cheios de todo o conhecimento” (Rm 15.14), e Pedro ordenou aos cristãos que acrescentassem conhecimento à virtude (2Pe 1.5). Os crentes precisavam usar todos os meios da graça à sua disposição, reservar momentos especiais para a meditação e orar pelo crescimento na graça. Se Deus usa meios para trazer os santos à sua primeira experiência de graça, também usa meios para que seus santos cresçam em graça.[11]

Mas os meios da graça, por si mesmos, não produzem uma experiência da graça. Edwards teria abominado a proclamação de Charles Finney de que a conversão "não é um milagre, nem depende de um milagre em sentido algum", mas é simplesmente um bom uso dos meios. Edwards insistiu que a conversão é uma "surpreendente obra de Deus", que ocorre apenas pela "luz divina e sobrenatural".[12] Deus decidiu que, na grande maioria dos casos, usará meios, mas é a operação do Espírito nesses meios e por meio deles que produz conversão, não os meios em si.

Edwards também divergiu de outro pensador americano importante do século 19, Charles Hodge, do Seminário de Princeton. Hodge mostrou grande apreço por Afeições religiosas e Original sin [Pecado original] de Edwards, mas, seguindo o precedente de Calvino, Hodge raramente falou de conversão. Embora concordasse com Edwards que a regeneração era um novo nascimento que trazia um novo princípio de vida para a alma, Hodge seguiu a Confissão de Fé de Westminster (1646) ao conceber o "chamado eficaz" como um processo pelo qual o Espírito Santo, por meio da Palavra de Deus, desperta e renova os pecadores, mas sem fazer referência à conversão como tal. Na questão 88, o Catecismo de Heidelberg (1563) tratou o "arrependimento genuíno ou conversão" como "duas coisas: o morrer do velho homem e o novo nascimento", que é o modo como os primeiros teólogos reformados falaram do processo de santificação ao longo da vida. Hodge sentia-se incomodado com avivamentos religiosos e achou que Edwards foi longe demais em seu incentivo a eles (cap. 42). Além disso, Hodge parece ter adotado o modelo de conversão de Heidelberg como uma transformação gradual que ocorre até o fim da vida.[13]

Uma luz divina e sobrenatural

Para Edwards, a luz era a melhor imagem do que acontece na conversão, além de ser a que as Escrituras empregam com maior frequência. Ele falou da "luz do Sol da Justiça", que não só brilha sobre os santos para lhes dar visão espiritual, como efetivamente enche os santos para que "também brilhem e se tornem pequenas imagens daquele Sol que brilha sobre eles". Eles, então, "levam consigo a sua própria luz".[14]

A primeira e mais importante função da luz divina que brilha sobre os santos na regeneração e na conversão é conceder-lhes uma nova visão de Deus e das coisas divinas. O santo “intuitivamente” enxerga:

... as coisas com uma nova aparência, em uma perspectiva completamente diferente, como nunca viu antes: ele enxerga uma excelência em Deus; uma beleza doce em Cristo; uma amabilidade na santidade e nos mandamentos de Deus; uma excelência em um espírito e temperamento cristão; a maravilha dos desígnios de Deus e uma harmonia em todos os seus caminhos, uma harmonia, uma excelência e uma maravilha em sua Palavra: ele enxerga essas coisas com um olhar de fé e por uma nova luz que nunca antes entrara em sua mente.[15]

O convertido enxerga especialmente a “excelência” da “obra da redenção” — “os caminhos e as obras de Deus revelados no evangelho”. Há uma glória particularmente “divina e superlativa nessas coisas”, pois um Deus-homem santo e imaculado se sacrificou pelos pecadores. Jesus tinha sabedoria perfeita, poder infinito, majestade aterrorizante infinita e conhecimento infinito, mas humilhou-se graciosamente para amar seres humanos indignos e pecaminosos. Ele foi ainda mais longe, tornando-se amigo e companheiro deles — e ainda mais, expondo-se ao seu escárnio e desprezo. Odiava o pecado, mas perdoou o maior dos pecadores. Suportou uma morte vergonhosa e horrenda para tornar a salvação possível. Combinou majestade infinita com mansidão incomparável. As Escrituras nos dizem que os olhos de Jesus são como uma chama de fogo. No entanto, ele era manso e humilde de coração: “Que mansidão ele exibiu quando, no círculo de soldados que o desprezavam e zombavam dele, permaneceu em silêncio e não abriu a boca, mas foi como um cordeiro para o abate. Esse Cristo é um leão em majestade e um cordeiro em mansidão”. Essa é a excelência ou beleza que os regenerados enxergam.[16]

“Os homens naturais” não conseguem enxergar essas coisas porque “nada lhes parece real senão aquilo que enxergam com os olhos naturais”. Por causa de sua “estreiteza de alma” e “lamentável escassez e estreiteza de mente”, podem conhecer os fatos externos da vida de Jesus e, no entanto, não conseguem ver sua beleza. Mas, aos “espirituais”, a luz divina concede “grandeza de coração” e “grandeza de alma”. Uma vez que essa luz abriu seus olhos, “veem coisas à

distância e conseguem enxergar a realidade de acontecimentos que ocorrerão daqui a milhares de anos, assim como o presente".[17]

"O senso do coração"

Esses dois tipos de visão ilustram a diferença entre dois tipos básicos de conhecimento: "especulativo e sensível". O primeiro é meramente "conceitual" ou "racional"; é "mera cogitação" ou "opinião". Consiste em "pôr signos em nossa mente, e não ideias reais das coisas significadas". O resultado é um conhecimento que é "muito vago e transitório, e excessivamente confuso e indistinto". O segundo tipo de conhecimento — sensível — é "apreensão, em que a mente tem uma visão ideal direta ou contemplação da coisa pensada". Isso é o que "vulgarmente é chamado de ter um senso". Localiza-se naquela parte da vontade "chamada figurativamente de coração"; portanto, esse é o entendimento que consiste no "senso do coração". Envolve toda a pessoa na dimensão afetiva: é um "paladar ou sentimento interior, de doçura ou de prazer, de amargura ou de sofrimento".[18]

A diferença entre esses dois tipos de conhecimento, portanto, não está ligada com "a extensão de nossas noções", mas com "a intensidade da ideia". Edwards frequentemente usou a doçura do mel como ilustração: "Quem tem mais conhecimento sobre o mel não é aquele que ouviu uma longa descrição sobre sua doçura, mas quem já o provou". Somente o verdadeiro sabor do mel fornece conhecimento exaustivo ou "apreensão viva". Pense também, propôs ele, sobre o ato de "cheirar um perfume doce". Pode-se ouvir falar de uma fragrância, mas esse tipo de conhecimento é muito inferior à experiência de realmente sentir seu cheiro. Ou podemos acreditar em rumores de que uma pessoa é bonita, mas só quando "vemos seu rosto" é que temos a verdadeira percepção de sua beleza.[19]

Edwards comparou esse entendimento conceitual ao senso que uma pessoa não convertida tem sobre Deus. Ela tem tão pouca compreensão de Deus quanto os cegos de nascença têm das cores, ou os surdos de nascença têm dos sons. Sem a nova visão que vem com a conversão, mesmo aqueles que têm conhecimento teológico podem ser cegos: "Embora o homem natural possa ter ouvido e lido e estudado a respeito das coisas divinas, ele nunca as viu, nunca teve uma visão

espiritual dessas coisas”.[20]

O novo “senso do coração” que vem da luz divina e sobrenatural é o único conhecimento que transforma. “A visão e o conhecimento das coisas que o crente adquire são tão extraordinários, que, a partir de então, ele se torna uma pessoa completamente diferente do que era antes.” Isso muda “os seus princípios mais íntimos” , de modo que o crente se torna uma nova criatura com “um temperamento celestial” e uma “mente angelical”. Os homens naturais “podem ter um conhecimento considerável de teologia”, mas não têm esse efeito sobre eles. Continuam a viver com “o mesmo temperamento e disposição”.[21]

Se é só a luz divina e sobrenatural que transforma, é só essa luz que traz verdadeira alegria e prazer. “Os homens têm muito prazer no conhecimento humano, nos estudos das coisas naturais; mas isso não se compara com a alegria que vem dessa luz divina que brilha na alma.” Isso é particularmente útil em tempos de aflição, “para conceder paz e luz à mente, neste mundo tempestuoso e escuro”. Outros tipos de prazer “são agridoces”. Suas rosas “crescem sobre espinhos, e há uma picada com o seu mel”. A amargura os acompanha ou os segue. Se as pessoas põem sua felicidade nesses prazeres, “a razão e a consciência lhes causam perturbação interior enquanto desfrutam deles”.[22] A visão da santa beleza de Deus, a partir da conversão, “traz prazer indescritível à mente”. Não há fim para a visão ou para a alegria. A mente “pode descobrir cada vez mais acerca da beleza e do encanto de Deus, mas nunca esgotará a fonte”. A beleza de Deus é maior do que o oceano, de modo que, depois de “termos tido o prazer de contemplar o rosto de Deus durante milhões de eras, essa não se tornará uma atividade monótona; o prazer dessa satisfação será tão excelente quanto sempre foi”.[23]

Com o prazer vem a certeza. O novo conhecimento espiritual das coisas divinas consiste em compreensões claras e “seguras”. Quando lemos “uma história de algo que aconteceu há muitos séculos ou anos e a muitos milhares de quilômetros de distância [...], a narrativa não nos parece tão real”. Mas a luz divina e sobrenatural dá um conhecimento tão “intenso e impactante” sobre as coisas divinas, que elas “parecem reais para nós”. Ela tem um efeito poderoso sobre os santos e “compele a mente deles para recebê-la como procedente de Deus e como a verdade garantida”. Eles recebem uma “convicção da verdade e realidade dessas coisas”, tanto indireta quanto diretamente. Indiretamente, estão convencidos porque a luz retira do coração preconceitos “contra a verdade das coisas divinas” e de modo benéfico ajuda a razão, tornando as “noções

especulativas” sobre Deus “mais vívidas”. A convicção direta vem pelo senso da excelência “superlativa” das coisas divinas. “Há nelas uma beleza tão divina e sublime”, que funciona como um “tipo de evidência intuitiva e imediata”. Essa certeza recém-descoberta para os convertidos “é passível de ser abalada por tentações e algum grau de dúvida”, mas não haverá nada disso no céu. A visão de Deus face a face no céu eliminará até o último vestígio de dúvida.[24]

No entanto, a visão de Deus revela a impureza da humanidade. A cada visão genuína de Deus, há sempre uma “humilhação do evangelho” — não simplesmente uma “humilhação da lei”, que reconhece a condenação pela lei de Deus, mas uma humildade do evangelho, que reconhece que Cristo cumpriu as exigências da Lei. Junto com a “humilhação do evangelho” vem o arrependimento e todas as outras virtudes cristãs envolvidas na conversão, pois “as graças do Espírito” são “tão intimamente interligadas, que incluem umas às outras”. Haverá “um recebimento de Cristo com as faculdades da alma”, uma “crença no que o evangelho nos ensina a respeito dele e da salvação por meio dele” e um “morrer para o pecado e um esvaziamento de si mesmo”. À “humilhação do evangelho” segue-se à convicção do pecado, e o arrependimento segue-se a ela: “como as cordas em um instrumento, se uma é tocada, as outras vibram em conjunto com ela”.[25]

Iluminação e infusão

Como Edwards seguiu o que pensava ser a principal metáfora da Bíblia para a conversão — o brilho da luz —, não é de surpreender que ele frequentemente tenha usado a tradição da “iluminação platônica, joanina e agostiniana” como uma “estrutura” para explicar o processo de conversão.[26] Essa é a ideia de que, nas palavras de Agostinho, “a mente precisa ser iluminada por uma luz que venha de fora dela para que possa participar da verdade, porque ela mesma não é a natureza da verdade”. Dessa perspectiva, o elemento decisivo na conversão é a iluminação da mente humana, realizada por Deus. Nas palavras de Edwards, “a conversão não é nada, senão Deus causando essa alteração nas ideias da mente acerca do bem espiritual”.[27]

Edwards também usou a categoria de “infusão” para explicar a realidade

estratificada da conversão. Enquanto os reformadores protestantes do século 16 resistiam ao uso desse termo, os escolásticos reformados dos séculos 17 e 18 — incluindo o favorito de Edwards, Petrus van Mastricht — recuperaram a ideia das análises católicas e a inseriram em suas próprias análises teológicas.[28] Em seu Treatise on grace [Tratado sobre a graça], Edwards escreveu que "a graça salvadora no coração" requer "uma infusão ou operação imediata do Ser Divino sobre a alma". No início de sua carreira, ele observou que todos os estágios do "novo nascimento" vêm por infusão de graça e que isso pode acontecer até mesmo "no exato momento em que o homem começa a [nascer de novo]". Edwards afirmou que foi isso que Paulo quis dizer em Romanos 5.5, ao escrever: "O amor de Deus é derramado em nosso coração pelo Espírito Santo, que é concedido a nós". Enquanto o Espírito de Deus auxilia apenas "princípios naturais" nos não regenerados, ele "opera na mente dos piedosos", "unindo-se à alma deles, vivendo neles e exercendo sua função". Para Edwards, a infusão parecia ser um retrato apropriado para o derramar do Espírito na alma humana e sua habitação ali.[29]

Essas estruturas de iluminação e infusão ajudaram Edwards a resistir à tendência arminiana de enxergar a conversão como o desenvolvimento gradual das habilidades naturais dadas por Deus a uma pessoa. Em vez disso, o novo nascimento ocorria pela ação imediata de Deus, sem a mediação de poderes humanos. A doutrina do sermão "A divine and supernatural light" [Uma luz divina e sobrenatural], de 1733, era que essa luz é "imediatamente transmitida à alma por Deus" e é "de natureza diferente de qualquer outra obtida por meios naturais". Edwards apressou-se a acrescentar que essa revelação da beleza de Deus para a alma usa faculdades naturais, como o entendimento, mas que estas não "operam por seu próprio poder, ou [como] uma força natural. Deus faz uso de meios; mas não como causas mediatas para produzir esse efeito. Na verdade, não há quaisquer segundas causas disso; antes ele é produzido diretamente por Deus". Até mesmo "a Palavra de Deus não é uma causa adequada" para a regeneração. Ela opera não por seu próprio poder latente, mas pela obra direta do Espírito de Deus.[30]

Uma vez que a regeneração é uma obra direta de Deus, fazendo uso de meios, mas não operando de acordo com poderes naturais, ela ocorre em um instante. Portanto, "a conversão realiza-se num momento".[31] O conhecimento, a reforma e a convicção que preparam o terreno para a conversão podem ser graduais, mas a regeneração em si "é realizada de uma só vez". É como uma "abertura dos olhos dos cegos". Assim como a Criação original foi instantânea, a nova criação

também é instantânea: “Quando Deus cria, ele não estabelece e aperfeiçoa simplesmente as coisas que foram feitas antes, mas faz total e imediatamente algo inteiramente novo, seja do nada, seja daquilo que era perfeitamente despojado de qualquer natureza, como quando fez o homem do pó da terra”. A Criação a partir do nada, tanto antes como agora, ocorre em um piscar de olhos.[32]

A sensação lockeana

Muitos estudiosos analisaram o quanto Edwards se inspirou em John Locke, a quem certa vez retratou como um homem “genial”.[33] Edwards foi ajudado pela teoria da identidade pessoal de Locke em seu tratado sobre o pecado original, e provavelmente foi inspirado pelos conceitos de liberdade de Locke em seu tratado sobre a vontade. Mas o sabor lockeano dos escritos de Edwards é mais perceptível em seus relatos prolíficos da experiência de conversão. Locke acreditava que todo conhecimento estava arraigado na experiência sensorial. Edwards tomou esse princípio filosófico e o adaptou aos seus propósitos teológicos. John E. Smith observou que Edwards gostou do contraste de Locke entre um espectador com compreensão conceitual e uma pessoa que está tão envolvida a ponto de ser atraída ou repelida por algo, e levou esse contraste ainda mais longe do que Locke havia proposto, ao estabelecer uma conexão mais estreita entre sensação e compreensão. Em Afeições religiosas, Edwards escreveu que a “nova sensação ou percepção da mente” é “o que alguns metafísicos chamam de uma nova ideia simples”. Essa afirmação provavelmente se referia ao conceito lockeano de “uma aparência ou concepção uniforme na mente” que “não pode ser decomposta em ideias diferentes”. O “sentido do coração” de Edwards era uma “percepção clara e distinta” que poderia ser comparada a um elemento da experiência sensorial. Ao contrário da experiência sensorial, no entanto, o “senso do coração” só era possível por meio de um encontro com Deus.[34]

Como William Sparkes Morris observou, Edwards usou Locke “principalmente como um ponto de partida para seu próprio pensamento, e não como um mestre cujos passos seguiria de bom grado”.[35] Ele usou o linguajar lockeano para explicar o senso do coração, sem aceitar a negação de Locke acerca do conhecimento direto de qualquer substância espiritual ou material e sem aprovar

o desprezo de Locke pela emoção e afeição na religião.[36] Como Josh Moody explica, “o ‘senso do coração’ de Edwards é, de certa maneira, formulado em termos do empirismo lockeano, mas a fonte de seu conteúdo é puritana e bíblica”.[37]

Falsas conversões

Edwards acreditava que algumas das chamadas conversões eram espúrias e normalmente envolviam uma dependência excessiva da imaginação. No início de sua carreira, Edwards atribuiu um papel à imaginação na experiência religiosa. No entanto, após o Grande Avivamento, adotou uma posição mais cautelosa com as pessoas que afirmavam ter recebido revelação direta de Deus (cap. 20). Ele definiu a imaginação como “aquele poder da mente pelo qual ela pode ter uma concepção ou ideia de coisas de natureza externa ou exterior [...] quando essas coisas não estão presentes e não são percebidas pelos sentidos”. Edwards acreditava que usamos essa faculdade o tempo todo na percepção cotidiana. Contudo, quando “pessoas comuns” estão “sob grande sentimento de culpa e medo do inferno”, elas são propensas a “ver luzes e ouvir vozes, e ver e ouvir muitas coisas” que vêm de uma imaginação superestimulada. As visões e vozes são religiosas: elas veem “a si mesmas nas mãos de Deus”, veem Cristo derramando o seu sangue, ouvem-no falar com elas ou, com falsa humildade, veem “que não são nada”. Felizmente, não precisamos confiar em experiências visionárias como testes de conversão genuína ou verdadeira religião, pois Satanás pode causar essas “impressões na mente”, mas não pode replicar o amor cristão ou as inclinações piedosas.[38]

Falsas conversões também podem advir da obra comum do Espírito. A “obra comum” do Espírito consiste em dar um “senso de coisas espirituais e eternas”, como a grandeza e a ira de Deus em relação ao pecado. O Espírito ajuda os “poderes naturais” dos não regenerados a enxergar as “perfeições naturais” de Deus, como sua glória inerente e sua ira santa contra o mal. O Espírito pode dar às pessoas não regeneradas “um senso da importância das coisas da religião em geral”, que “comumente chamamos de convicção”. Mas sem uma visão da beleza da santidade divina, todas essas afeições são “totalmente ímpias”, e às vezes aparecem entre “homens muito doentes [i.e, maus]”.[39]

Na Parte II de Afeições religiosas, Edwards explicou doze “sinais negativos” de verdadeira religião. Eles “não são sinais infalíveis de que as afeições religiosas são verdadeiramente piedosas ou de que não são”. Os verdadeiros santos terão a maioria ou todos eles, mas sua presença em uma pessoa não mostra ao certo que ela é regenerada. Por que não? Edwards encontrou todos esses sinais em personagens bíblicos que não haviam recebido a graça de Deus. Os doze sinais negativos começaram com intensas afeições religiosas que são “muito grandes, ou muito elevadas”, como a alegria dos filhos de Israel no mar Vermelho, que “logo esqueceram as obras [de Deus]”. Outros sinais ambíguos eram as afeições que “têm grandes efeitos no corpo”, porque “esses efeitos muitas vezes surgem de grandes afeições por coisas temporais, sem qualquer relação com a religião”, e os afetos que levam as pessoas a serem “fluentes, fervorosas e abundantes, ao falarem das coisas da religião”, como fazem os “fariseus e hipócritas ostensivos”. Edwards pensou também nas afeições “que as pessoas não criavam [...] nem inventavam sozinhas e por sua própria força”, porque os falsos espíritos “muitas vezes se transformam em anjos de luz”. O mesmo poderia ser dito das afeições que “vêm com provas das Escrituras, notavelmente trazidas à mente”, uma vez que o Diabo citou passagens das Escrituras para o próprio Cristo, no deserto.[40]

De caráter mais benéfico, porém ainda não confiáveis como testes de graça, eram as afeições que tinham “em si uma aparência de amor”, uma vez que “quanto mais excelente for qualquer coisa, melhores serão suas falsificações”. Ao encontrarmos “pessoas que têm um conjunto de afeições religiosas de muitos tipos”, devemos nos lembrar que as falsificações de afeições piedosas apareceram em personagens perversos da Bíblia, como o faraó, Saulo e Acabe. Edwards lançou dúvidas sobre a morfologia puritana da conversão ao questionar o significado de uma “ordem segura” nas afeições, como quando “consolos e alegrias parecem seguir despertamentos e convicções de consciência”, pois “o Diabo, se permitido, pode aterrorizar os homens tão bem quanto o Espírito de Deus”. Mesmo pessoas que “passam muito tempo na religião” e estão “zelosamente envolvidas nos deveres exteriores do culto” podem ser como os fariseus e os ouvintes semelhantes ao solo pedregoso. Assim, afeições que “dispõem intensamente as pessoas a louvar e a glorificar a Deus com a boca”, assim como os “judeus no tempo de Ezequiel”, que mostravam muito amor com a boca, “mas o coração estava voltado para sua ganância”, não eram sinais seguros de regeneração. Também não se podia dar crédito às pessoas “confiantes de que o que elas sentem é de Deus e que estão em um bom estado”, uma vez que isso “lembra mais o espírito dos fariseus, que não tinham dúvida alguma de

que eram santos". Em suma, Edwards concluiu que os crentes não têm condições de "determinar quem é piedoso e quem não é". Só o Senhor sabe essas coisas.[41]

Regeneração e conversão

A tradição reformada antiga não se concentrou na conversão, mas na regeneração, ou no novo nascimento, que tratou sob a categoria do chamado eficaz de Deus, em que o Espírito Santo usa a Palavra para evocar fé e arrependimento. Pensadores reformados posteriores começaram a distinguir regeneração da conversão, identificando a primeira como a recepção passiva da vida divina e a segunda como o abandono ativo do pecado para viver a nova vida em Cristo. No final do século 17, Mastricht distinguiu nitidamente os dois, dizendo que "uma pessoa verdadeiramente regenerada, no que diz respeito tanto aos hábitos quanto às ações, pode ser um incrédulo, destituído de arrependimento e andando no pecado por determinado tempo". Ele citou os exemplos de Jeremias e de João Batista, que foram regenerados no ventre materno, mas não se arrependeram e creram até chegarem à idade do discernimento. "Portanto, a regeneração, em que a vida espiritual é concedida apenas no primeiro ato ou início, difere da conversão, pela qual esse princípio de vida é levado ao pleno exercício, não apenas em ordem de natureza, mas às vezes também em ordem cronológica." Seguindo Mastricht, Edwards desenvolveu essa noção de que às vezes pode haver um atraso entre a regeneração e a conversão. Percebendo ideias implícitas em alguns dos escolásticos de que a regeneração é "imperfeita" e "nunca chega à conclusão aqui na terra", Edwards retratou a regeneração e a conversão como processos que se desenvolvem ao longo da vida.[42]

Embora para Edwards a regeneração fosse imediata e instantânea, ele pensava na conversão como um acontecimento que às vezes ocorria subsequentemente à regeneração. Os discípulos de Jesus, ponderou ele em meados da década de 1730, eram "homens bons antes" de encontrarem Cristo, "já com disposição para seguir Cristo". A mesma coisa podia ser dita de Zaqueu e da mulher cananeia.[43] "A conversão ainda pode ser necessária para a salvação em algum aspecto, mesmo depois de [alguém] ser realmente um santo."[44] Não somente a conversão poderia ocorrer mais tarde, depois da regeneração, como tanto a conversão

quanto a regeneração poderiam ser entendidas como processos que ocorriam ao longo da vida cristã. Assim, embora Edwards às vezes falasse de regeneração como um acontecimento instantâneo, em outras ocasiões ele se referia a ela em um segundo sentido — como um processo gradual de passar do pecado à fidelidade a Cristo, desenvolvido ao longo da vida. “Toda a obra salvadora que o Espírito de Deus realiza na alma, no início e em seu progresso, desde os primeiros alvoreceres da luz divina e os primeiros começos da vida divina até a morte, deve, de certo modo, ser considerada uma única obra de regeneração. [...] Depois da primeira regeneração, há como se fosse uma parte ainda não regenerada no homem que ainda precisa ser regenerada”. Para Edwards, o próprio Cristo disse isso: “Cristo parece falar de regeneração como uma coisa contínua; Mateus 19.28: ‘Vós que me seguistes, na regeneração’”. A conversão também poderia ser considerada um processo vitalício: “A obra” de iluminação divina de tempos em tempos ao longo da vida do santo, “em todo o seu progresso, é uma conversão adequada”. Quando os piedosos recaem em pecado e depois retornam à graça, isso “é chamado de conversão nas Escrituras”. É por isso que a “recuperação” do apóstolo Pedro foi chamada de sua conversão. Também por isso “a conversão é mencionada nas Escrituras como algo que os santos ainda devem buscar e pelo que devem orar, mesmo depois de já terem sido salvos”.[45]

Se Edwards era semelhante a alguns teólogos do fim da era medieval, ao falar da conversão como um processo vitalício, ele não compartilhava sua noção de santificação como cooperação ou sinergia com Deus, segundo a qual Deus faz sua parte e os seres humanos fazem a deles. Como vimos no capítulo 23, Edwards criticou vigorosamente o sinergismo arminiano ao defender que “Deus faz tudo e nós fazemos tudo”. Por toda a vida do crente, há uma concessão contínua do poder ativo de Deus. A disposição piedosa do crente é a presença ativa do próprio Espírito Santo, motivando e capacitando cada um dos atos piedosos do crente. Edwards também não endossava outra visão medieval, a saber, que Deus recompensa os méritos de atos humanos anteriores, de modo que o crente “coopera” com Deus ao perseverar na fé e na obediência. No capítulo 25, veremos que Edwards tinha um conceito de recompensa, mas este dizia respeito mais à escatologia do que à vida presente. Mais importante ainda era o fato de que, para Edwards, a perseverança não era uma condição para novas dádivas da graça, mas um princípio inerente a toda fé verdadeira.

A distinção entre regeneração e conversão ajudou Edwards a explicar a condição dos santos do Antigo Testamento e o destino dos que morrem na infância. Muito

cedo em sua carreira, Edwards escreveu que as crianças podem ser regeneradas no nascimento sem qualquer conhecimento de Cristo e que a salvação se baseia em disposição: “A criança que tem em seu coração a disposição para crer em Cristo — se tivesse capacidade e oportunidade — é vista e aceita como se realmente cresse em Cristo, e por isso tem direito à vida eterna por meio de Cristo”.[46] Em relação à salvação dos santos do Antigo Testamento, “quando ainda não tinham respeito especial algum por Cristo”, Edwards argumentou que era “a segunda Pessoa da Trindade” que aparecia para eles “como o autor da salvação e de benefícios temporais”, sempre que Deus se manifestava a Israel. Por isso, em certo sentido, eles já criam em Cristo e foram salvos pela fé em Cristo. Em um antigo comentário nas Miscellanies [Miscelâneas], Edwards escreveu que as conversões da impiedade para a justiça, na época do Antigo Testamento, eram tão “frequentes” quanto na época do Novo Testamento. Em outras palavras, houve casos abundantes de verdadeira regeneração e conversão durante a era do Antigo Testamento, envolvendo pessoas que ainda não conheciam o nome de Jesus Cristo (cap. 36).[47]

Mas e quanto ao ato legal e teológico de justificação, pelo qual os regenerados e convertidos são aceitos por Deus? Trataremos desse assunto no próximo capítulo.

---

[1]Edmund S. Morgan, Visible saints (New York: New York University Press, 1963), p. 66-70.

[2]Emery John Battis, Saints and sectaries: Anne Hutchinson and the Antinomian Controversy in the Massachusetts Bay Colony (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009); T. D. Bozeman, The Precisianist strain: disciplinary religion and Antinomian backlash in Puritanism to 1638 (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003).

[3]Morgan, Visible saints, p. 68-9.

[4]Conrad Cherry, The theology of Jonathan Edwards: a reappraisal (Bloomington: Indiana University Press, 1990 [1966]), p. 64.

[5]WJE 13:173, 365.

[6]WJE 13:412.

[7]WJE 13:283.

[8]WJE 13:385, 398, 400.

[9]WJE 23:86-7; WJE 13:398; WJE 16:803.

[10]WJE 13:404.

[11]WJE 14:93-5.

[12]Charles Finney, “How to preach the Gospel”, in: Lectures on revivals of religion (New York: Revell, 1868), p. 186-210; WJE 4:129.

[13]Charles Hodge, Systematic theology, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 3:5, 3-40, 213-58 [publicado em português por Hagnos sob o título Teologia sistemática]; John Leith, org., Creeds of the churches (Chicago: Aldine, 1963), p. 206; Catecismo de Heidelberg, Q. 88; D. G. Hart, “Jonathan Edwards and the origins of experimental Calvinism”, in: D. G. Hart; Sean Michael Lucas; Stephen J. Nichols, orgs., The legacy of Jonathan Edwards: American religion and the Evangelical tradition (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), p. 161-80.

[14]WJE 14:70, 77; WJE 2:200-1; WJE 14:78.

[15]WJE 14:78-9.

[16]WJE 17:413; WJE 19:569.

[17]WJE 14:84-5.

[18]WJE 17:413; WJE 18:458; WJE 17:413; WJE 18:456, 458-9 (grifos do autor da citação).

[19]WJE 14:76-7; WJE 7:414.

[20]WJE 14:77 (grifo do autor).

[21]WJE 14:81.

[22]WJE 17:424, 68-9.

[23]WJE 17:72-3.

[24]WJE 14:75, 78; WJE 17:414-5, 65. Analisamos a certeza da salvação e como Edwards diferia em relação a outros a respeito desse tópico no cap. 23.

[25]WJE 13:213-5, 457-8.

[26]WJE 1:43; Cherry, Theology, p. 26 (grifo do autor). Van Mastricht também descreveu a conversão como iluminação, em sua análise sobre regeneração; Peter [Petrus] van Mastricht, A treatise on regeneration (Morgan: Soli Deo Gloria, 2002), p. 22-3, 39.

[27]Augustine, Confessions 4.15.25 [publicado em português por Penguin-Companhia sob o título Confissões]; WJE 13:381 (grifo do autor).

[28]Veja o cap. 23 e van Mastricht, A treatise on regeneration, p. 17.

[29]WJE 21:165; WJE 13:246, 512-3.

[30]WJE 17:410, 416.

[31]WJE 13:173. Aqui Edwards combina regeneração e conversão, mas, como veremos mais adiante neste capítulo, ele também faz distinção entre as duas coisas, dizendo que às vezes a conversão pode seguir a regeneração após determinado período.

[32]WJE 21:161, 159.

[33]WJE 2:299.

[34]John E. Smith, Jonathan Edwards: Puritan, preacher, philosopher (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992), p. 14, 26; WJE 2:205; Locke, An essay concerning human understanding, 2.2.1 [publicado em português por Martins Fontes sob o título Ensaio sobre o entendimento humano].

[35]William Sparkes Morris, The young Jonathan Edwards: a reconstruction (Brooklyn: Carlson, 1991), p. 576.

[36]Michael McClymond, Encounters with God: an approach to the theology of Jonathan Edwards (New York: Oxford University Press, 1998), p. 14-6. Robert Brown sugere que Edwards pode ter aprendido essa ideia da crítica de Locke à religião natural, in: Reasonableness of Christianity [Plausibilidade lógica do

cristianismo], bem como sua aceitação da probabilidade, e não da certeza, como um critério para o conhecimento religioso histórico. Robert E. Brown, Jonathan Edwards and the Bible (Bloomington: Indiana University Press, 2002), p. 76-87.

[37]Josh Moody, Jonathan Edwards and the Enlightenment (Lanham: University Press of America, 2005), p. 80, nota 46.

[38]WJE 2:210-1; WJE 13:460.

[39]WJE 18:462-3; WJE 17:413.

[40]WJE 2:125, 129-32, 135, 141-2, 144.

[41]WJE 2:146-8, 151, 156, 163-7, 171, 181-2.

[42]Calvino, As institutas 3.24; van Mastricht, Treatise on regeneration, p. 26-7, 31; Heinrich Heppe, Reformed dogmatics set out and illustrated from the sources (Grand Rapids: Baker, 1978), p. 525.

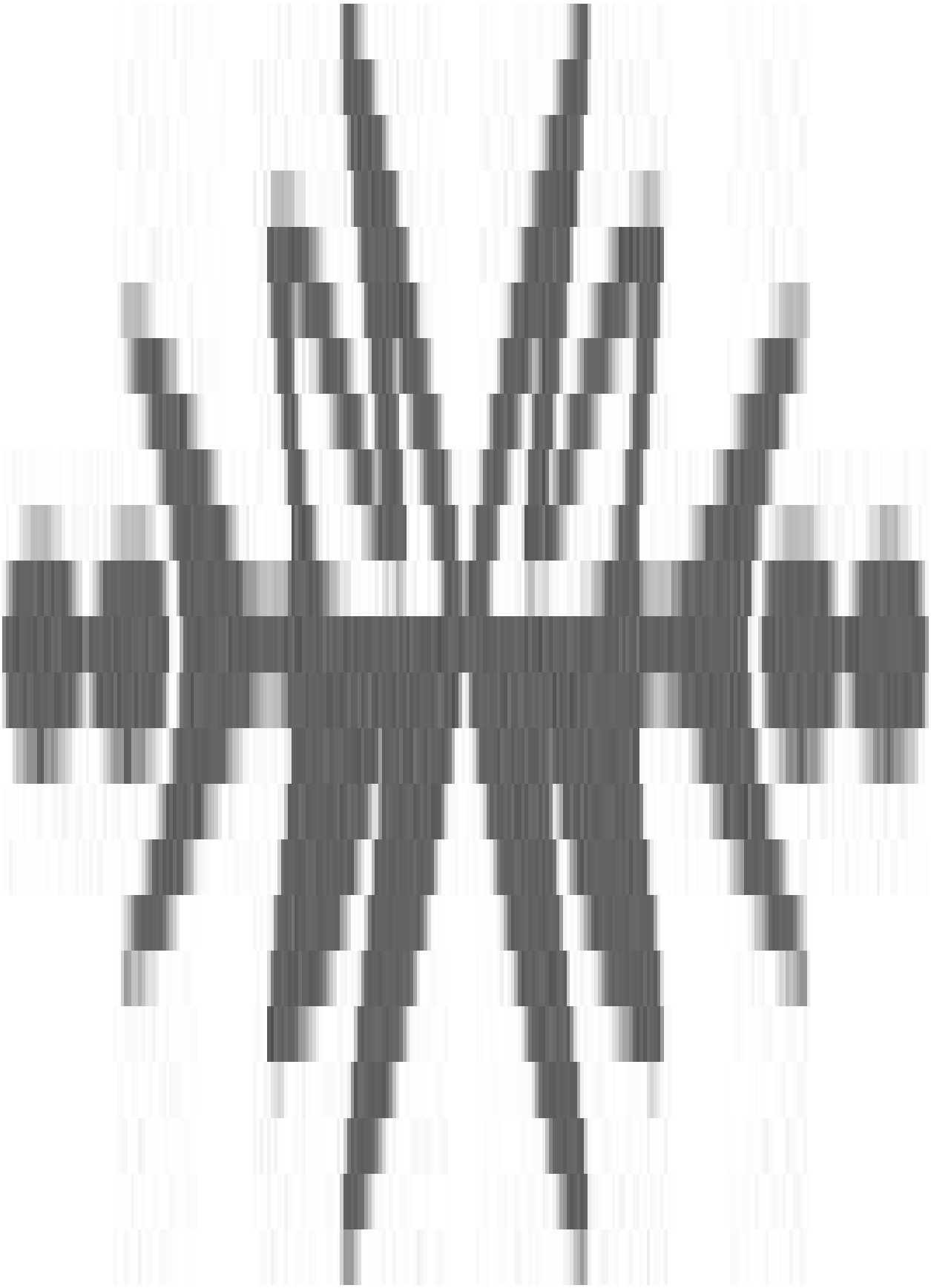
[43]WJE 20:73 (grifo do autor). Essa era uma aplicação do princípio que ele havia articulado em 1729 de que “uma pessoa, de acordo com o evangelho, pode estar em estado de salvação antes de um ato distinto e expresso de fé na suficiência e na adequação de Cristo como Salvador” (WJE 13:458).

[44]WJE 20:74.

[45]WJE 20:70, 72-4.

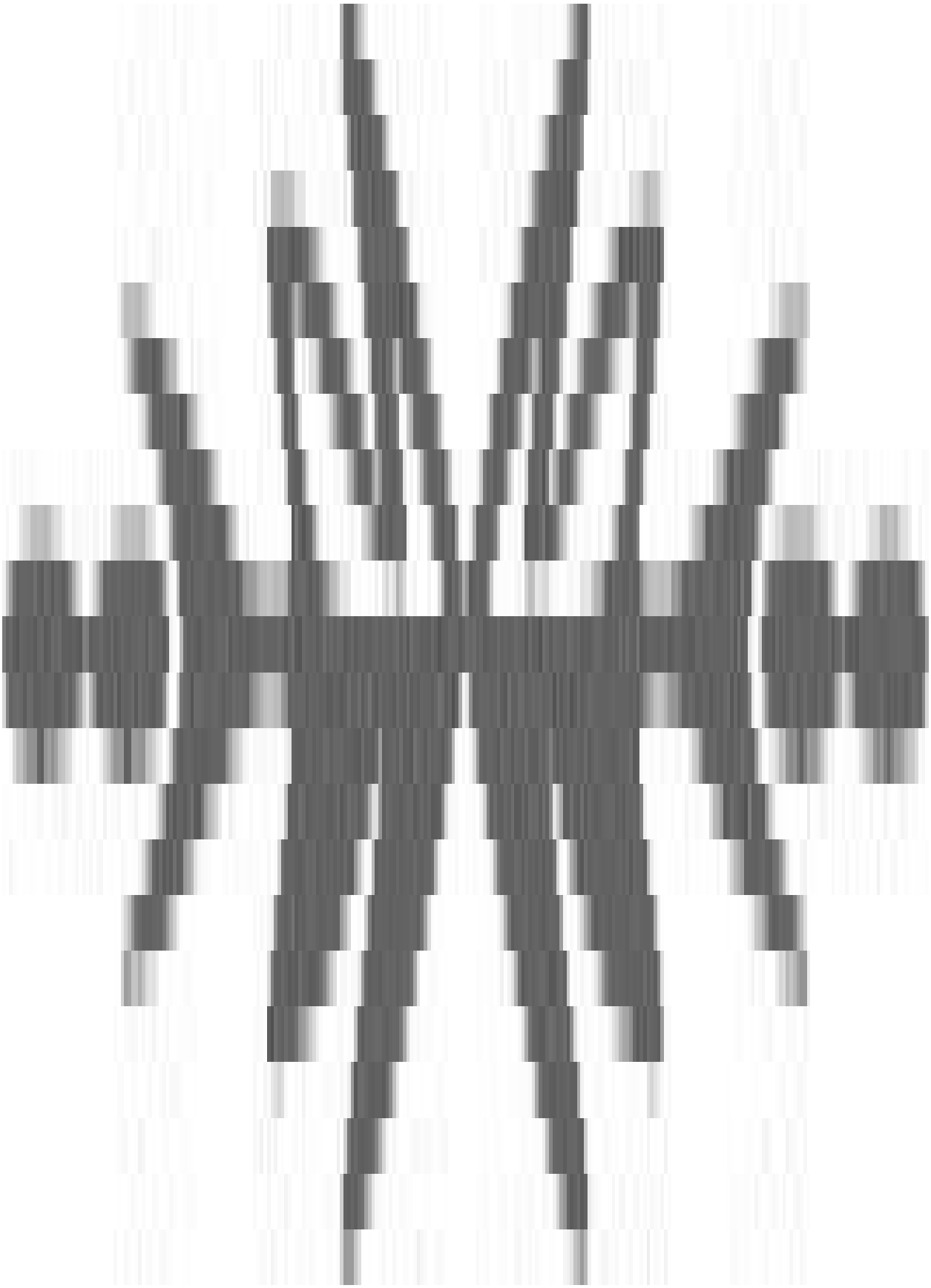
[46]WJE 13:245-6; WJEO 27, “Caderno das controvérsias”, Pecado original. “Miscellany [Miscelânea] 492” sugere que Edwrds considerava o estado dos bebês análogo ao dos pagãos, visto que os dois não têm pleno conhecimento da revelação. Nessa anotação, ele especula que, sem a revelação, não saberíamos “quem é passível de castigo, seja crianças, seja pagãos” (WJE 13:537).

[47]WJE 18:201; WJE 20:56; WJE 20:139-45; WJE 23:229-30; WJE 13:221-2.



25

Justificação e santificação



Tryon Edwards, bisneto de Jonathan Edwards e um dos editores da obra de seu bisavô no século 19, excluiu a palavra “infusão” catorze vezes de sua edição de A caridade e seus frutos (1852), do ancião Edwards. Aparentemente Tryon estava convencido de que seu bisavô não poderia ter apoiado a infusão, porque era um teólogo na tradição da Reforma, e essa tradição tipicamente considerava a infusão um conceito católico que implicava que somos salvos pelo que está em nós. Lutero contestou a sugestão da teologia católica do final da Idade Média de que somos salvos pelo que fazemos e insistiu que somos salvos pela justiça “alheia” de Cristo, fora de nós. O segundo teólogo favorito de Edwards, Francisco Turretini, distanciou vigorosamente sua doutrina de justificação da infusão: “Também somos feitos justiça, não por infusão, mas por atribuição”. [1]

Tryon estava certo em temer que os escritos de seu bisavô pudessem causar confusão. Em meados do século 20, Thomas Schafer alegou que Edwards “foi além da doutrina da justificação” e “praticamente eliminou” a noção de justificação pela fé somente. Várias décadas depois, Anri Morimoto concordou que o pensamento de Edwards “põe em risco” o princípio da justificação dos ímpios e, na verdade, é “contíguo” à soteriologia católica romana. No início do século 21, uma nova leva de estudos acadêmicos negou veementemente que a doutrina da justificação de Edwards tenha se afastado dos diferenciais da Reforma, enquanto outro conjunto sustentava que o desenvolvimento de sua soteriologia “solapava suas intenções básicas da Reforma”.[2] Neste capítulo, revisaremos brevemente os entendimentos sobre a justificação da Reforma e da pós-Reforma, analisaremos o contexto de Edwards no século 18 e analisaremos sua abordagem da justificação. Após perguntarmos se ela representa um afastamento da Reforma, estudaremos em detalhe seu pensamento sobre a santificação.

Os antecedentes da Reforma e da pós-Reforma

Nem Agostinho nem Tomás de Aquino fizeram uma distinção marcante entre justificação e santificação. Em outras palavras, suas teologias de salvação não faziam distinção clara entre a aceitação dos eleitos por Deus, com base na obra

de Cristo, e sua aceitação com base no fato de ele torná-los justos ou santos. O Concílio de Trento reconheceu os dois tópicos como base para a justificação e ainda declarou que a justificação requeria cooperação humana, levando a um aumento da justificação do indivíduo. A justificação vinha por meio da infusão de novas virtudes, cujo mérito levava à aceitação por Deus.[3]

Com o tempo, a tradição da Reforma passou a fazer uma distinção clara entre justificação e santificação, argumentando que a primeira era externa ao crente, e não se baseava na justiça inerente ao regenerado, mas somente na justiça de Cristo "alheia" e atribuída. A justificação era instantânea e completa — um ato, e não um processo. Era o ato judicial em que Deus declarava, com base na justiça de Cristo, que todas as exigências da Lei estavam satisfeitas com relação ao pecador e que o pecador agora era justo com uma justiça que não era inerente. A justificação, portanto, não mudava a vida interior do pecador, mas ocorria no tribunal de Deus, ou seja, ocorria fora do crente. A justificação era a base legal para a santificação, que era um processo infindável de aumento da santidade inerente, realizado por Deus no crente. No século 16, alguns afirmavam que a regeneração era a infusão imediata de graça que iniciava o processo de santificação ao longo da vida, mas distinções claras entre regeneração e santificação só surgiram no século seguinte. Calvino e reformadores posteriores acreditavam que essa distinção entre justificação, de um lado, e regeneração e santificação, de outro, era necessária para mostrar que Deus nos salva pela obra de Cristo, e não pela nossa — pelo mérito dele, e não pelo nosso.[4] Isso explica a convicção que eles tinham de que a justiça de Cristo era alheia aos crentes e que sua justificação era um ato de Deus, externo a eles. Esse também era o motivo pelo qual sustentavam que o fundamento da justificação não era a justiça inerente dos eleitos, mas a justiça atribuída de Cristo.

No século 17, teólogos reformados contestaram os arminianos, que estavam reinterpretando a justificação como um perdão dos pecados baseado na obediência "passiva" de Cristo, ou sua entrega à morte, e rejeitando qualquer ideia de uma atribuição da justiça de Cristo ao crente. Os reformados insistiam que a justificação também se baseava na obediência "ativa" de Cristo à Lei, durante sua vida. Essa obediência ativa era aquela parte da justiça de Cristo que, por mérito, adquiria para os eleitos seu direito à vida eterna, e era atribuída aos eleitos. Enquanto alguns arminianos diziam que a própria fé era o fundamento da justificação, os reformados acreditavam que essa afirmação transformava a fé em uma obra meritória — contradizendo, assim, toda a noção de salvação pela graça. Assim, esses críticos reformados dos arminianos contra-atacaram dando

destaque à afirmação de Calvino — repetida nas palavras da Confissão de Fé de Westminster — de que a fé era somente o "instrumento" da justificação. Acrescentaram que a fé não era algo que qualquer ser humano pudesse desenvolver somente pelo poder natural, mas era "obra do Espírito de Cristo" no coração dos eleitos.[5]

Em Faithful narrative [Narrativa fiel] (1737), Edwards escreveu que, quando decidiu dar uma preleção sobre justificação em 1734, tinha havido "muito barulho relacionado ao arminianismo nesta parte do país". No contexto de Edwards, essa designação tinha pouco a ver com a teologia de Jacó Armínio (1560-1609), mas era um termo amplo que englobava uma variedade de críticas ao que se pensava ser a severidade do calvinismo. O que foi chamado de "arminianismo" na Nova Inglaterra do século 18 geralmente envolvia uma crescente confiança na capacidade humana de agradar a Deus por esforços sinceros de fé e de virtude (cap. 3). A atenção de Edwards em relação ao arminianismo pode ter sido despertada por sua leitura do Discourse on the five points [Discurso sobre os cinco pontos] de Daniel Whitby (1710) e sua participação no caso Robert Breck. Whitby havia defendido que os seres humanos garantem a aprovação de Deus por meio de suas boas escolhas. Tudo que Deus fazia na regeneração era "trazer motivos morais e persuasões à mente e apresentá-los ao entendimento". Breck era um jovem ministro da Palavra que havia negado a necessidade da morte expiatória de Cristo, alegando que o desejo de uma conduta virtuosa era o único requisito para a salvação.[6]

Em seu discurso de formatura do ano letivo de 1723, em Yale, Edwards, falando sobre a justificação, havia identificado o arminianismo como neonomianismo, ou uma nova forma de legalismo. Esse movimento postulava a fé como um novo tipo de obediência e, portanto, o evangelho como uma nova lei. A estrutura de sua palestra de 1734 sobre justificação sugere que ele considerava que essa nova lei fazia três reivindicações básicas — que a justificação equivale ao perdão dos pecados, que não há atribuição da justiça de Cristo ao crente e que a obediência sincera é o único requisito para a justificação perante Deus.[7]

Justificação pela fé somente

Para a preleção de 1734, que foi publicada em 1738 como “Justificação pela fé somente”, Edwards escolheu como texto-base a passagem de Romanos 4.5: “Mas, ao que não trabalha, mas crê naquele que justifica o ímpio, sua fé lhe é atribuída como justiça”. A tese ou “doutrina” que queria provar era: “Somos justificados somente pela fé em Cristo, e não por qualquer forma de virtude ou bondade que proceda de nós”.[8]

Sua primeira tarefa era explicar como a fé justifica. A forma tradicional reformada de se referir à fé como o “instrumento” para se receber justificação era, segundo ele, uma “maneira obscura de falar”, uma vez que a fé é o próprio ato de receber. Então como a fé pode ser o instrumento para receber? A fé também não é a base para a justificação, uma vez que isso tornaria a justificação uma recompensa pela fé, o que sugere que somos justificados por algo bom ou virtuoso que há em nós mesmos. Em vez disso, a fé é o que nos une a Cristo e “o que é real na união entre Cristo e seu povo, é a base do que é legal”. A fé justifica porque une Cristo e o crente, tornando-os um.[9] Edwards apressou-se a acrescentar que isso não era o que os escolásticos medievais e reformados chamavam de “o mérito da congruência”, que era uma recompensa proporcional dada por Deus por uma qualidade moral que lhe agradasse. Em vez disso, foi o amor de Deus pela ordem que o levou a justificar os que creem.

Essa foi a tentativa de Edwards de responder a certos críticos, como o deísta Thomas Chubb, que defendia a ideia de que Deus poderia ter perdoado pecados sem a morte de Jesus na cruz. Em sua concepção voluntarista de Deus, não havia conexão racional ou necessária alguma entre a justificação e os meios que Deus usou para obtê-la. O poder e a decisão arbitrária de Deus eram os únicos responsáveis pelo perdão dos pecados. Em resposta, Edwards ofereceu uma série de argumentos mostrando que era racionalmente apropriado para Deus usar os meios e modos que ele usou para trazer salvação à humanidade. Assim, por exemplo, Edwards argumentou que a concessão de salvação por parte de Deus aos que tinham fé não era “arbitrária”, mas “apropriada”. Seria arbitrário salvar apenas as pessoas que têm “certa estatura ou cor de cabelo”, mas foi apropriado salvar os que querem ser salvos — assim como era apropriado para um homem oferecer posse conjunta de sua propriedade apenas a uma mulher que aceitou sua proposta de casamento. Isso não significava que Deus recompensava o que é amável ou moral ou belo — uma ideia que Edwards identificou como “aptidão moral” ou a posição arminiana. Em vez disso, o modo de agir divino manifestava o que Edwards chamou de sua “aptidão natural” e “amor à ordem e ódio à confusão”.[10] Deus ligou a salvação à fé, não por causa da beleza da fé,

mas pela beleza da ordem que unia as coisas que têm uma “harmonia e congruência natural” — ou seja, a concessão dos benefícios de Cristo à alma unida a Cristo por meio da fé.

Assim, a justificação não era uma recompensa pela fé. Quando um homem se entrega a uma mulher em casamento, explicou Edwards, ele não a recompensa por aceitá-lo. E o fato de ela o receber também não é “considerado um ato meritório, pelo qual ele a recompensa entregando-se a ela; mas por ela o receber a união é estabelecida e ela o tem como marido”.[11] Nas Miscellanies [Miscelâneas] escritas pouco antes da preleção de 1734 sobre justificação, Edwards comparou a união com Cristo pela fé a um anel contendo uma pedra preciosa e transparente. Pela fé, a alma “é adaptada para servir de soquete para a pedra preciosa que está engastada; por meio disso a alma permite que ela entre, como as coisas transparentes permitem a entrada da luz, ao passo que os corpos opacos a recusam”. Pela mesma questão de aptidão natural, havia uma conexão racional entre um Deus perdoador e criaturas que estavam dispostas a receber o perdão.[12]

A próxima tarefa de Edwards era explicar por que nossa bondade humana não pode nos justificar. Aqui ele recorreu à sua inquietante concepção do pecado humano. Todo ato pecaminoso incorria em culpa infinita:

[...] já que nossa obrigação de amar ou de honrar qualquer ser é grande, em proporção à grandeza ou à excelência desse ser, ou seu merecimento de ser amado ou honrado: temos maior obrigação de amar um ser mais adorável do que um ser menos adorável; e, quando se trata de um ser infinitamente excelente e adorável, nossa obrigação de amá-lo é, portanto, infinitamente grande. Trata-se de algo tão evidente, que parece desnecessário falar muito sobre isso.[13]

Uma vez que nossa culpa é infinita, nenhuma bondade que pudéssemos ter antes da justificação poderia nos ajudar. Na verdade, nada — incluindo a própria fé — poderia diminuir a repugnância infinita que temos diante de Deus por causa do nosso pecado: “O caráter odioso [de até mesmo um único ato de pecado] excede tão infinitamente a excelência, que a excelência daquele ato [de fé] não é nada na visão de quem julga segundo a lei e de acordo com a mera justiça”. Mesmo

nossos atos piedosos praticados após a justificação, por si só, “em certo sentido [são] corruptos, e a repugnância da corrupção deles, se somos contemplados como efetivamente somos, ou seja, separados de Cristo, supera infinitamente a beleza do que há de bom neles [...] portanto, a virtude precisa equivaler a nada, fora de Cristo”. Portanto, “todas as nossas justiças não são nada, e dez mil vezes piores do que nada (se Deus as enxerga como efetivamente são)”.[14]

Era só por não enxergarem essa culpa infinita que os arminianos podiam supor a existência de “uma nova lei, que não requer mais do que obediência sincera e imperfeita”. Para Edwards, isso era “absurdo” por várias razões. Isso “deprecia a graça do evangelho”, porque diminui a liberdade de Deus em conceder graça. Em vez disso, sugere que Deus deve sua graça aos virtuosos. Além disso, mais graça se mostra quando uma dádiva não depende da bondade de quem a recebe. Assim, a graça de Deus aparece mais plenamente na dádiva imerecida que ele concede. Finalmente, a noção de que a obediência sincera poderia ser suficiente para a justificação “põe o homem no lugar de Cristo e o transforma em seu próprio salvador”.[15] Edwards pensava que a solução para o mal-entendido arminiano era enxergar que “justificação é claramente um termo forense, do modo como a palavra é usada nas Escrituras”. Ela é usada em relação a um juiz que “não pode nos justificar, a menos que veja uma justiça perfeita que, de alguma forma pertencente a nós, quer seja realizada por nós mesmos, quer por outro, e, de um modo justo e apropriado, seja posta em nossa conta”. O “de alguma forma” que Deus providenciou foi tornar os crentes um com Cristo. Com base nisso, tudo o que ele fez, “honrando a lei e a autoridade de Deus com seus atos, assim como fazendo reparação à honra da lei, por seus sofrimentos, é posto na conta do crente”. “Por causa da união do crente com Cristo, tanto os sofrimentos de Cristo quanto seus atos justos foram contados como atos do crente, de modo que este foi legalmente justificado diante de Deus.[16]

Edwards observou que não foram apenas os sofrimentos “passivos” de Cristo, mas sua obediência “ativa” — e, portanto, sua justiça — que Deus atribuiu aos crentes. Se a morte voluntária de Cristo manteve os crentes fora do inferno, então sua vida obediente os levou para o céu: “A obediência perfeita de Cristo será posta em nossa conta, de modo que teremos o benefício dela, como se nós mesmos a tivéssemos realizado; e, do mesmo modo, supomos que um direito para a vida eterna nos seja dado como recompensa por essa justiça”. A suposição dos arminianos de que Cristo fez expiação apenas por seus sofrimentos finais, e não por sua obediência ao longo da vida, “torna-o nosso Salvador, mas em parte”. Foi por meio do valor infinito da obediência de Cristo — infinito por

causa da dignidade de Cristo — que o peso infinito do nosso pecado pôde ser removido.[17] Aos que diziam que a obediência de Cristo mereceu sua própria justificação, mas não a dos outros, Edwards respondeu que o Filho de Deus, em seu estado preexistente, "não estava em sujeição ao Pai", mas, por causa de uma "transação entre o Pai e o Filho" (ou seja, a aliança da redenção), o Filho se colocou sob a obrigação de obedecer à lei. Assim, os arminianos transmitiam um evangelho distorcido, ao negarem a atribuição da justiça de Cristo aos crentes. Eles podiam ter explicado como Deus impediu os crentes de ir para o inferno, mas não como ele lhes conferiu a vida eterna.[18]

A última tarefa de Edwards era estabelecer a relação entre justificação e boas obras. Essas obras eram necessárias à justificação, ele afirmou, mas não tornavam uma pessoa merecedora de justificação. Pelo contrário, eram expressões de fé. Embora "teólogos modernos" dissessem que a fé era uma expressão de obediência, a verdade era o inverso. A obediência era uma expressão de fé. Havia um sentido em que a justificação dependia da perseverança, pois a perseverança está "praticamente contida nesse primeiro ato de fé", de modo que Deus a vê como "uma propriedade daquela fé que, portanto, existe". Deus sabe que por seu próprio "estabelecimento divino", a perseverança seguirá inexoravelmente o primeiro ato de fé salvadora. A obediência do crente estava "efetivamente ligada" à sua fé. Aos olhos de Deus, a fé do crente e a obediência do crente eram a mesma coisa. Portanto, a justificação não vinha como recompensa pela obediência, mas era por causa da justificação que as boas ações do crente se tornavam recompensáveis. As virtudes humanas tornam-se adoráveis quando Deus as vê em Cristo, vestidas com sua justiça. Elas têm uma "beleza derivada". Em si mesmas, são corruptas; mesmo nossos melhores serviços são contaminados, e nossos atos sagrados são defeituosos. Quando vistos fora de Cristo, seriam infinitamente odiosos e não compensariam nossos pecados. Então, quando os santos são recompensados por suas boas obras, é somente em nome de Cristo. No entanto, a ida para o céu é decorrente, de certo modo, da "consideração de Deus pela obediência deles". Os santos têm certa "aptidão moral" ou dignidade, mas somente "em razão do mérito de sua cabeça" — ou seja, de Cristo.[19]

Edwards concluiu sua preleção sobre justificação, abordando algumas preocupações comuns. A análise do apóstolo Tiago acerca da justificação por obras (Tg 2.24) não contradiz a justificação pela fé de Paulo (Rm 5.1), porque Tiago se concentra nas obras que manifestam a verdadeira fé, ao passo que Paulo se concentra na fé que produz obras pela união com Cristo. Assim, Edwards

afirmou que os crentes são justificados não pela fé somente, mas também por obras. A salvação dependia da obediência, “como se fôssemos justificados por sua excelência moral [nossa obediência]”. Edwards concordava com seus antecessores reformados, ao afirmar que há dois tipos de justificação: uma que se refere à aprovação do juiz e outra que diz respeito a um juízo declarativo posterior, que manifesta a aprovação do juiz. Essa é a diferença entre a justificação que ocorre no tempo presente, perante o tribunal de Deus, e a justificação que ocorrerá no juízo final, diante de toda a Criação. Edwards concluiu ressaltando a importância de seu ensino sobre justificação: a doutrina arminiana “tira Cristo da posição de pedra fundamental e coloca a própria virtude dos homens em seu lugar”, ela “amplia o homem” e rouba a honra de Deus e do Mediador; e, uma vez que leva os pecadores a confiarem em sua própria justiça, “é fatal para a alma”.[20]

Edwards teria se afastado dos princípios da Reforma?

Thomas Schafer estava certo? Edwards abandonou os princípios fundamentais da Reforma e abraçou algo como conceitos tomistas ou católicos em seu ensino sobre a justificação? À primeira vista, parece que não. Edwards estava comprometido com o princípio da Reforma de que a fé é uma virtude independente:

Quando comparada com as obras, ou com uma obediência universal e perseverante, pode-se dizer que a fé é a única condição para a salvação, se por “condição” queremos dizer aquilo que por si mesmo, independentemente da realização de qualquer outra coisa, dará ao homem, segundo o teor da promessa divina, uma certeza de vida.[21]

Como vimos no capítulo 23, Edwards acreditava que nenhuma outra virtude cristã, por si só, poderia salvar. A fé salvadora necessariamente produz amor, obediência e uma série de outras virtudes cristãs. Por isso, quando recebe a

oportunidade de se desenvolver, a fé salvadora nunca ficará sozinha. Mas, quando falta a oportunidade — como no caso de crianças eleitas que morrem —, a fé permanece independentemente de tudo o mais e é a única condição para a salvação. É “naturalmente adequado” que a fé desempenhe esse papel singular na salvação. Pois a fé é “o coração recebendo a Cristo e ao evangelho”. Por meio dela, o coração se une a Cristo. Como somente crentes são unidos a Cristo, é “uma coisa conveniente” que “eles, e não outros, sejam recebidos para a salvação”, de modo que “o que Cristo realizou seja considerado pertencente a eles”. A fé une uma pessoa a Cristo, e somente os que estão unidos a Cristo são salvos. Segue-se a conclusão de que “a condição para a justificação [...] é apenas uma, e esta é a fé”.[22]

Edwards também demonstrou uma insistência reformada na prioridade da graça, na dependência absoluta de Deus e na impossibilidade de qualquer mérito humano diante de Deus. Ele declarou que “Deus não nos justifica [...] por causa de qualquer ato nosso [...], mas apenas por causa do que o Salvador fez”; ele enfatizou repetidamente que, fora de Cristo, não há nada “amável” em nós, e que “não há boa obra alguma antes da conversão”. Fora de Cristo, todos os nossos atos piedosos são infinitamente odiosos.[23]

A insistência de Edwards na dependência humana aparece não apenas em declarações específicas, mas nas estruturas mais amplas de seu pensamento. Como Schafer aponta, graça para Edwards não é o ato de justificação, mas a influência de Deus sobre a vontade e os afetos para dobrá-los em direção a si mesmo em amor responsivo e apreciação estética.[24] A tese de A liberdade de vontade é que todo movimento humano em direção a Deus deve-se a determinação divina, não a uma vontade humana supostamente autodeterminada (cap. 22). Afeições religiosas e Original sin [Pecado original] explicam de modo detalhado que sem o “senso do coração” divinamente conferido, a humanidade não regenerada é incapaz de fazer o bem (cap. 20). Finalmente, como Paul Ramsey observou, há dois movimentos filosóficos que impedem Edwards de atribuir mérito a qualquer ato da vontade humana: seu ensino sobre o idealismo, segundo o qual tudo existe segundo a livre determinação de Deus, e sua doutrina de criação contínua, segundo a qual tudo que parece ser substancial, na realidade, é apenas a recriação, momento a momento, do que existia antes (cap. 7).[25]

Além disso, Edwards rejeitou expressamente as noções católicas de salvação. Como a maioria na tradição reformada do século 18, ele acreditava que o papado

era um dos Anticristos gêmeos de seu tempo (cap. 28). O Islã era o outro. Com relação ao catolicismo romano, ele condenou a veneração de Maria e dos santos, a crença no purgatório e nas indulgências, além de outras "superstições e idolatrias" relacionadas, considerando-as "contrárias à luz da natureza".[26] Também rejeitou a possibilidade de que um verdadeiro crente pudesse perder sua salvação — uma possibilidade que Tomás de Aquino defendia.[27] Mais importante para este capítulo é o fato de que Edwards rejeitou a ideia tomista de "graça criada", que é distinguível do Espírito Santo. Para Edwards, o Espírito Santo no crente não se torna um princípio intermediário de virtude, mas age "segundo a maneira" de um princípio humano de ação (cap. 17), de modo que "não há nada na pessoa humana que seja produzido pelo Espírito Santo, ou seja semelhante a ele, e que sirva de mediador da presença do Espírito Santo".[28] Edwards rejeitou a posição de Tomás em relação à fé como "merecedora" de justificação e defendeu — o que Tomás não fez — a atribuição da justiça de Cristo ao que nele crê.[29]

No entanto, as coisas talvez não sejam tão simples quanto parecem. Bruce McCormack, teólogo de Princeton, argumenta que o que distingue a soteriologia católica da reformada é a base ou "raiz" da justificação — a justiça de Cristo fora de nós (Reforma) ou a obra de Deus dentro de nós (católica). Já vimos essa distinção no início deste capítulo, mas sua aplicação a Tomás e a Edwards não é tão simples. Embora Tomás, o teólogo católico, tenha dito que a fé merece justificação, seu uso da palavra "merecer" foi mais cristológico do que muitos protestantes pensam. Em Suma teológica, ele afirmou que apenas a Paixão de Cristo "merecia para nós a graça da justificação e a glória da bem-aventurança".[30] Não há nada que os seres humanos possam fazer para garantir que receberão graça. Não só isso, mas toda a preparação humana para a graça é obra de Deus.[31] Mas visto que, para Tomás de Aquino, "o importante na encarnação é Deus nos tornar mais piedosos por meio de Cristo", na justificação Deus opera na "essência" da nossa alma.[32] Deus reorienta a alma em direção à "justiça", de modo que "o que há de mais elevado no homem esteja sujeito a Deus, e os poderes inferiores da alma estejam sujeitos ao superior, ou seja, à razão".[33]

Para McCormack, a explicação de Tomás de Aquino sobre a justificação confundiu a questão da salvação e, assim, tornou-se a razão material para a Reforma:

O problema com Tomás de Aquino [segundo os reformadores] reside no fato de que ele situa a raiz da nossa justificação no que Deus faz em nós. Mas à medida que vemos nossa salvação como de alguma forma contingente sobre o que somos ou nos tornamos em um determinado ponto no tempo, o lócus de nossa atenção deixa de ser o que Lutero chamou de “justiça alheia de Cristo” (que é completa em si) e passa a ser uma obra de Deus em nós, que é radicalmente incompleta.[34]

McCormack argumenta a seguir que mesmo Lutero e Calvino não conseguiram escapar de determinada ênfase “católica” na obra de Deus em nós, porque a prioridade que deram à fé (Lutero) e à união com Cristo (Calvino) pôs a regeneração cronologicamente antes da justificação e, assim, exigiu atenção à condição religiosa do crente.[35] McCormack recomenda, em vez disso, concentrar-se no “ato divino de relacionar-se com esse indivíduo na aliança da graça”.[36] Portanto, a justificação não dependeria de algo na alma do indivíduo, mas da graciosa decisão de Deus, e viria, logicamente, antes da regeneração e como a causa efetiva da regeneração.

Embora o idealismo de Edwards percorra parte do caminho na direção de aliviar a preocupação de McCormack, ao colocar a identidade cristã nos pensamentos de Deus, e não nas respostas humanas, Edwards parece basear parcialmente a justificação no que está em nós. A fé, para ele, é “aquilo em nós pelo que somos justificados”. É uma “qualificação muito excelente” que permite a Deus “considerar adequado que os méritos de Cristo pertençam [ao santo]”. Recebemos um direito à salvação “não diretamente [...] como recompensa pela nossa obediência”, uma vez que é apenas pela justiça de Cristo, mas ganhamos um “quinhão dessa satisfação e justiça [...] como recompensa pela nossa obediência”. Deus recompensa a “justiça inerente” dos santos por causa de sua “base primordial e única” — a justiça de Cristo —, mas a recompensa também ocorre “por causa da beleza dos santos”, que é “uma beleza secundária e derivada”. No “Livro das controvérsias”, escrito cerca de dez anos após a preleção sobre justificação, há uma passagem muito reveladora. Nela Edwards escreveu que a “santidade do crente” tem “um grande valor moral aos olhos de Deus” e é um “mérito e recomendação secundária à vida e à felicidade eternas” que Cristo prometeu conceder aos crentes. Aqui, a base para a justificação é dupla: “A justiça de Cristo é o mérito e recomendação absoluta e fundamental; a santidade inerente do crente é um mérito secundário, dependente e derivado”.

Em suma, Edwards realmente acreditava que a justiça de Cristo era a principal base para a justificação, mas também acreditava que o que ocorre no crente é uma base secundária. Com essa afirmação, ele parece ter quebrado as restrições da Reforma contra colocar qualquer condição para a justificação — mesmo "relativa ou indiretamente" — sobre a fé e suas virtudes relacionadas.[37]

Edwards também tornou um tanto indistinta a fronteira clara que muitos reformadores haviam erguido entre a justificação e a santificação. Ele afirmou que a justificação depende da santificação porque "a obediência é a condição mais apropriada para a aliança da graça". Isso significa que todos "os frutos do amor a Deus e ao próximo" também são condições. Edwards também incluiu arrependimento, "a primeira proximidade com Cristo", e perseverança ao longo da vida como condições para a justificação. A perseverança é particularmente importante porque a justificação tem uma dimensão futura, tornando-a provisória até o ponto em que a perseverança tenha sido completada: "A verdadeira posse de benefícios eternos depende de uma condição ainda a ser cumprida: a perseverança em boas obras".[38] Embora aqui ele tenha aplicado o conceito de justificação a um processo concluído apenas no final da vida, ele também interpretou a regeneração de forma semelhante. Em 1727, Edwards havia afirmado que a regeneração ocorre de modo instantâneo. No entanto, em 1740, ele sugeriu que a regeneração "de certa forma, continua por toda a vida", porque é a restauração gradual da imagem de Deus "por meio de toda a obra da santificação do Espírito". Ele afirmou que as Escrituras falam de regeneração e da santificação como "a ressuscitação da alma dos mortos". Portanto, "regeneração [...] é cada parte da obra de santificação", e ambas continuam "a ser realizadas" até que a "sentença de justificação" final seja "dada".[39]

Em certo sentido, Edwards afastou-se de algumas ideias que têm sido consideradas doutrinas características da Reforma protestante. No entanto, após uma inspeção mais detalhada, a situação é mais complicada que isso, uma vez que alguns dos reformadores protestantes não aderiram estritamente a essas doutrinas características. Segundo Alister McGrath, Lutero não via a justificação nos termos protestantes clássicos, como mais tarde passaram a ser chamados. Em outras palavras, ele não ensinou de modo consistente: (1) que a justificação é uma mudança de condição, e não de natureza, uma declaração forense de que o crente é justo, e não de um processo de se tornar justo; (2) que há uma nítida distinção entre o pronunciamento extrínseco de justificação e o processo intrínseco de regeneração e santificação; e (3) que a causa formal e imediata da justificação é a justiça alheia de Cristo, atribuída à humanidade na justificação,

de modo que a justificação é um julgamento sintético, e não analítico, exercido por Deus.[40] Lutero não distinguiu justificação de santificação, como os luteranos fizeram posteriormente. Ele tratou a justificação como um processo de tornar-se: fieri est iustificatio.[41] Para Lutero, a justificação era um processo de cura que permitia a Deus ignorar o pecado remanescente no crente por causa do conhecimento proléptico ou antecipatório de Deus acerca do resultado final. Nesse ponto, o pensamento de Lutero não era diferente da noção de Edwards de que "Deus, no ato da justificação, que ocorre assim que o pecador crê, considera a perseverança como algo praticamente contido naquele primeiro ato de fé; e ela é levada em conta por aquele que justifica como uma propriedade daquela fé que agora existe".[42] Para Lutero, portanto, a justificação era, ao mesmo tempo, acontecimento e processo — semelhante ao modo como Edwards via a justificação final, dependendo tanto da regeneração quanto da santificação.[43]

Tuomo Mannermaa e outros estudiosos finlandeses da obra de Lutero chegaram a conclusões semelhantes. Eles argumentam que mais de um século de erudição sobre Lutero usou pressuposições neokantianas para separar o modo como Lutero via a pessoa de Cristo do modo como ele via a obra de Cristo, distinguindo a justificação e a presença real de Cristo na fé por meio da "doutrina forense unilateral da justificação, adotada pela Fórmula de Concórdia, e a maior parte do luteranismo subsequente".[44] Contudo, segundo eles, para Lutero, o favor de Deus e a dádiva de Deus estavam unidos na pessoa de Cristo. Quando Deus perdoa na justificação, também confere a presença real de Cristo, o que significa que "'santificação' [...] na verdade é apenas outro nome para a troca adequada". A justificação, portanto, inclui não somente o perdão, mas uma alteração na natureza do crente: "Lutero não hesita em concluir que, pela fé, o ser humano se torna 'Deus', não em substância, mas por participação". Não há distinção nítida entre um pronunciamento extrínseco e um processo intrínseco: "Cristo in nobis é [também] Cristo extra nos".[45]

Calvino diferençou justificação e santificação de forma mais nítida que Lutero e Edwards, mas também se referiu às obras como "causas inferiores" da salvação e admitiu que o justificado pudesse ser considerado justo após a justificação. A posição de Edwards estava mais próxima de alguns de seus predecessores reformados do século 17. Assim como Edwards, Johann Heidegger, Franciscus Burman e Marcus Wendelin falaram de uma dupla justificação baseada principalmente na justiça de Cristo e de modo secundário na justiça inerente dos santos. Eles se referiram à justificação do justo (ou santo) de uma forma que lembrava Edwards. Alguns autores reformados falaram de um processo de

crescimento na justificação, apresentando um precedente para a ideia edwardsiana de que a justificação é, ao mesmo tempo, acontecimento e processo.[46]

Embora a posição de Edwards acerca da justificação divergisse daquela adotada por alguns pensadores reformados dos séculos 17 e 18, ele foi fiel a Lutero e Calvino quanto à rejeição do mérito e à ênfase no caráter forense da justificação, alicerçada na justiça alheia de Cristo. Ao mesmo tempo, Edwards viu conexões fundamentais entre justificação e santificação, e sua concepção ampliada de justificação mostrou afinidades com o pensamento de Tomás de Aquino, de Martinho Lutero e dos escolásticos reformados posteriores. Em suma, precisamos afirmar que Edwards foi original no tratamento da justificação. Ele se sentiu livre para rejeitar a noção de fé como um instrumento, que caracterizava sua tradição, para ignorar a insistência de Peter van Mastricht de que os protestantes nunca consideram a mudança interna como parte da justificação e para negar a afirmação de Turretini de que obras não são essenciais à fé.[47] Para Edwards, por causa de sua ideia distinta de disposições graciosas, a justificação envolvia necessariamente fé e obras. Quando Deus chamava alguém para ser unido ao seu Filho, em virtude da justiça de seu Filho, essa pessoa recebia por meio do Espírito uma nova disposição que produzia todas as virtudes do Espírito. Essa "disposição de consentir" tem "designações diferentes". Quando exercida em relação a um salvador, é chamada de fé ou confiança; quando em relação a coisas boas que tenham sido prometidas, é chamada de esperança; quando seu objeto são pessoas excelentes, é chamada de amor; quando exercida em relação a ordens, obediência. Portanto, "as graças são todas iguais em princípio". Quando uma é exercida, "alguma coisa de outra é exercida com ela. É como as cordas em um instrumento: se uma é tocada, as outras vibram em conjunto com ela; ou como elos em uma cadeia: se um é puxado, outros o seguem". Por isso a fé é um termo "abrangente" para a disposição de dar consentimento a Cristo, a qual, em virtude da união com Cristo, acarreta todos os outros frutos cristãos. "Obediência ao evangelho" é uma "expressão de fé", assim como o arrependimento e todas as outras virtudes cristãs.[48] A justificação precisa incluir a santificação, porque a salvação do crente é um único ato eterno na mente de Deus. A obra de Cristo fora do crente não pode ser desconectada de sua obra dentro do crente.

Santificação

Vimos no capítulo 23 e na seção anterior que, para Edwards, a justificação final depende da santificação. Isso porque “a fé é uma coisa que age”[49] e, portanto, continuará agindo até o fim da vida — se for fé verdadeira e salvadora. Essa é uma das principais maneiras pelas quais a justificação depende da santificação: a operação contínua da fé ao longo de uma vida de santificação provará que essa fé é genuína. A santificação não faz uma pessoa merecer a justificação, mas prova que a fé que aceitou a Cristo foi uma fé viva e salvadora. Toda fé desse tipo cresce em santidade ao longo da vida, e esse crescimento gradual em santidade é a santificação.

A salvação está ligada a obras. “Os homens não podem [ser] salvos por nenhuma obra deles, e ainda assim não são salvos sem obras.” Isso porque, como diz Gerstner, “ações falam mais alto do que palavras”. Para Edwards, as obras que compõem a santificação têm valor probatório: elas demonstram a veracidade da fé salvadora. São “sinais de piedade”. “Os homens serão julgados no grande dia por suas ações, e não pelo espírito de suas ações.” A santidade consiste “não em uma inclinação para a intenção de cumprir os mandamentos de Deus, mas em uma inclinação para efetivamente fazê-lo”. Obras — não palavras — são a melhor evidência de fé. Uma vida de boas obras é, portanto, a melhor evidência de que alguém é justificado.[50]

Outra palavra para santificação no vocabulário edwardsiano é “santidade”. Esse é o único caminho para o céu, por quatro razões. Em primeiro lugar, Deus é infinitamente justo e, portanto, precisa punir os pecados dos crentes dirigindo sua ira contra eles na cruz. Eles precisam ser “purificados, santificados e justificados” por causa do ódio justo de Deus por todo pecado. Em segundo lugar, é impossível para um Deus de santidade infinita “receber em seus braços uma criatura imunda e abominável, um monstro hediondo e detestável, mais odioso do que um sapo e mais venenoso do que uma víbora”. Em terceiro lugar, “uma pessoa não santificada” no céu contaminaria o local e “interromperia a felicidade dos santos e dos anjos”. Finalmente, é da natureza do pecado tornar uma pessoa infeliz. Mesmo que Deus quisesse tornar um pecador feliz no céu “enquanto ele é ímpio, a natureza da coisa não o permitiria; seria simples e absolutamente impossível”.[51]

Portanto, os santos estão sempre se esforçando para alcançar a perfeição (cap. 4). Eles gostam de ter seus “caminhos sondados”, de modo que não se sentem

“inquietos” quando um ministro está “examinando [sua] iniquidade e mostrando o mal que há nela”. Uma vez que eles são “infundidos” com o Espírito Santo, que é o amor de Deus, o princípio primordial de seu coração é o amor a Deus. Em decorrência disso, amam a lei de Deus, e não somente parte dela. Eles “[aceitam] a lei inteira [...] não a dividem para tirar uma parte e deixar outra; mas [guardam] toda a lei”. Eles querem ser conformados a ela “sem faltar nem um til”. Eles se esforçam para estar totalmente livres de pecado, porque sabem que, “quando chegarem ao céu, estarão perfeitamente livres de todo resquício de pecado”. Enquanto isso, “ainda [têm] inúmeros pecados pairando sobre eles como muitas serpentes”, mas sabem que a graça de Deus os limpará antes de chegarem.[52]

No entanto, Edwards não era um perfeccionista. Ele escreveu várias vezes sobre o fato de que até mesmo o melhor dos santos tem falhas. Mesmo homens piedosos estão “sempre muito longe” da santidade perfeita. Os “homens mais santos” queixam-se da abundância de corrupção que encontram em seu coração. Alguns estão mais perto do que outros, mas todos estão “extremamente distantes” da santidade que desejam. Os melhores de todos os santos “têm tão pouca vida espiritual e tantos aspectos de morte”, que estão “mortos e inertes” em comparação com o que “são capazes de ser e com o que deveriam ser”. “Os santos mais eminentes que se conheceu pareceram muito claramente estar longe da” santidade perfeita. Eles ainda são “vermes pecaminosos”. Assim, embora “os piedosos estejam longe da verdadeira perfeição”, pelo menos eles podem dizer “que têm um espírito propenso a ser aperfeiçoado”. É seu desejo alcançar a perfeição, e eles se esforçam para isso constantemente.[53]

Ao contrário dos “hipócritas”, que se recusam a negar suas “preciosas iniquidades”, os piedosos praticam a “obediência universal”. Eles tentam eliminar não apenas os pecados que lhes causam constrangimento público, mas também os pecados que facilmente os afligem, mas estão ocultos. O rei Saul obedeceu aos mandamentos de Deus que eram fáceis para ele, mas poupou Agague, seu favorito. “Portanto, se os homens se afastam de seus pecados, mas poupam apenas uma concupiscência que lhes é mais cara”, eles não estão sendo santificados. “Por isso José não permitiu que seus irmãos vissem seu rosto, a menos que seu irmão mais novo, o único que havia ficado em casa, fosse trazido.” Benjamim, o irmão mais novo, representa o que os outros irmãos tinham de “mais precioso” e, portanto, não estavam dispostos a entregar (Gn 42—44). Tanto Saul quanto os irmãos de José representam a piedade do não regenerado, que é “deformada” e “monstruosa”, como os bolos de Efraim que

não foram virados e, assim, foram assados de um lado, mas permaneceram crus do outro (Os 7.8). Essa piedade pode ser muito religiosa com a língua, mas perversa com as mãos; pode ser honesta nos negócios, mas pouco caridosa com os pobres. Mas os piedosos são mais equilibrados. Eles entregam seu Isaque (Gn 22) — "o que lhes é mais caro dentre todas as coisas terrenas, por amor a Deus". Eles buscam a vitória sobre seus pecados secretos. Eles também buscam santificação na mais rara das virtudes — a humildade —, sendo "contritos" e lamentando seus pecados.[54]

Se santificação significa obediência universal, também significa perseverança. Edwards observou em seu caderno "Sinais de santidade" que essa combinação de obediência universal e perseverança "é concedida nas Escrituras como o sinal peculiar de sinceridade, e não da experiência de exercícios particulares da alma". A perseverança em todas as dificuldades — não a experiência espiritual em si — mostra a verdadeira sinceridade. Na verdade, a perseverança não é nada mais do que "o cumprimento concreto do que é feito virtualmente na conversão". Se havia fé verdadeira na conversão, então, na aceitação de Cristo, toda a santificação futura estava "virtualmente" presente. A vida completa de santificação é simplesmente o florescimento e o crescimento daquela semente plantada na regeneração e na conversão.[55]

A perseverança, no entanto, às vezes inclui apostasia. Os santos cairão da graça, mas apenas de modo temporário. Eles se levantarão novamente e retornarão a um estado de graça após o arrependimento. Alguns podem até ser tentados ao suicídio, "sofrendo de melancolia religiosa". Mas, embora as apostasias dos piedosos não sejam condenatórias, visto que eles retornam à graça em algum momento, a dos hipócritas é permanente e, portanto, o oposto da perseverança. Alguns cometem o pecado imperdoável, outros apostatam de toda a religião ou se tornam hereges, embora permaneçam em uma igreja, ao passo que outros voltam à sonolência depois de serem despertados. Como os ouvintes do terreno pedregoso de Mateus 13, eles recebem a palavra de Deus com alegria, mas a abandonam assim que vem a tribulação. Saul é um exemplo. Ele recebeu grandes dádivas do Espírito, mas Deus gradualmente o abandonou porque Saul nunca se voltou totalmente para ele.[56]

A santificação é uma vida de luta (cap. 4). Se o cristão aspira à perfeição, "haverá luta e esforço contínuos". Os santos não ficarão "calmos e tranquilos", mas trabalharão duro para limpar a sujeira da alma. "Se um homem tem fome e anseia por comida, seu apetite o levará a fazer alguma coisa. Ele não ficará

parado. Buscará comida: a fome derrubará até um muro de pedra. Se estiver com sede, procurará algo para beber. Então, se for realmente verdade que o pecado é uma coisa muito incômoda e pesada para um homem, ele certamente se esforçará muito para lutar contra ele". Ele lutará contra o pecado que há em si mesmo. Não estará contente enquanto "não causar grandes ferimentos às suas cobiças". Enquanto ele vir alguma vida sobrando nessas cobiças, continuará lutando contra elas, pois "não suporta vê-las vivas". Continuará lutando "até que estejam efetivamente mortas". "De certa maneira", sua vida "é sanguinária em relação ao pecado".[57]

Não é apenas essa luta contra o pecado que prova a autenticidade da fé, mas também a perseverança nas dificuldades da vida. Deus envia provações para "descobrir se a bondade [dos santos] é do tipo duradouro". É claro que Deus já sabe o resultado do julgamento, "mas ele os prova para que assim possa deliberar como juiz, diante da consciência deles e diante do mundo". Essas dificuldades e o teste da perseverança dos santos na fé, realizado por meio delas, mostram "se a justiça que eles praticam em outros tempos permanecerá" em tempos de grande dificuldade. A doença é uma das dificuldades que Deus usa para "castigar" seus santos, especialmente "depois de ter tentado em vão outros métodos de instrução, como observa Eliú (Jó 33.14)". Deus às vezes se esconde dos santos quando eles mergulham em "decadência vergonhosa" e os chama a "refletir" com a "maior lamentação", "quebrantamento de coração" e "mais profunda humilhação da alma". Quando Deus envia "juízos públicos" a um povo, os santos sofrerão esses juízos junto com o mundo ao seu redor, se "participaram" dos mesmos pecados. Mas, enquanto o mundo sofrerá esses juízos para o seu mal, Deus usará esses mesmos sofrimentos para o benefício final dos santos.[58]

Alguns desses sofrimentos serão perseguições por causa da verdadeira fé. Em uma narrativa do sofrimento horrível dos santos pela fé, Edwards contou histórias de cristãos que, durante o reinado do "último rei francês, em sua perseguição aos protestantes", foram assados no espeto, mas tirados do fogo antes que pudessem ser aliviados pela morte. Ele falou de outros na história cristã que foram "escaldados até a morte por placas de ferro quente" ou "tiveram a carne arrancada dos ossos com pinças de ferro em brasa". E houve aqueles, na "décima perseguição pagã", que foram açoitados até que seus "músculos e tendões" fossem expostos e depois esfregados com sal e vinagre, e aqueles entre os valdenses cujo nariz, orelhas e bochechas foram cortados. Os católicos os enfiavam na neve para morrer, enquanto "os jesuítas tomavam posse de suas

casas e se banqueteavam com o despojo de seu gado e provisões". Edwards contou uma história após a outra de perseguições cruéis executadas por católicos contra protestantes na Polônia, na Lituânia, na Hungria e na Boêmia, com o propósito de mostrar que "os piores males que o poder dos homens pode infligir são insignificantes em comparação com a condenação eterna".[59]

Talvez por causa da severidade dessas provações, os santos precisam ser convertidos de novo repetidamente. A santificação é uma série de novas conversões que se estende por toda a vida. Em um sermão de 1740, Edwards pregou: "Aqueles que têm a verdadeira graça no coração ainda podem estar em grande necessidade de serem convertidos". Pedro já era convertido quando, em Lucas 22.32, Jesus lhe disse que havia orado para que sua fé não desfalecesse, para que, "quando te converteres, [fortaleças] teus irmãos". Paulo, "embora tão eminente santo", após sua conversão na estrada de Damasco, ainda buscou "conversão ou ressurreição espiritual" muitos anos depois, "como se ainda não a tivesse alcançado (Fp 3.11,12)". Todos os santos precisam de novas conversões, porque se tornam carnais de tempos em tempos. "A boa semente [muitas vezes] é coberta por ervas daninhas." É por isso que as Escrituras às vezes falam da regeneração como "apenas a primeira obra salvadora de Deus sobre a alma, que é operada em um instante", mas outras vezes "como uma coisa contínua". Isso porque, embora a Bíblia fale de conversão como uma nova criação, afirma o mesmo sobre a santificação: "Em cada passo e degrau dessa restauração, algo é criado do nada". Toda a morte que veio sobre a alma quando ela morreu na Queda é removida na ressurreição espiritual em Cristo, mas "essa ressurreição não está terminada até que a alma seja total e completamente santificada". A santificação é, portanto, "uma obra de renovação" que se estende desde "o primeiro alvorecer da graça na alma até a morte".[60]

Assim, fechamos o ciclo da concepção de salvação de Edwards. Ela começa com a luz divina e sobrenatural na regeneração, prossegue lógica e às vezes temporalmente para a conversão, e progride com repetidas conversões, por meio de um processo vitalício de santificação — que pode ser retratado como uma regeneração contínua. Foi por isso que Edwards insistiu no ponto de que a justificação depende da santificação, ao mesmo tempo em que é um ato soberano de Deus que não pode ser obtido por mérito de obras humanas. Foi também por isso que Edwards aconselhou os santos de Deus a ouvirem tudo o que é dito aos não regenerados, porque "muito pouco é dito para homens naturais nos sermões que não precise também ser ouvido por homens piedosos".[61] Uma vez que toda a vida cristã consiste em novas conversões, até os santos precisam de novas

iluminações e infusões para se arrependerem e crerem sempre mais uma vez.

---

[1]Francis Turretin [Francisco Turretini], Institutio theologiae elencticae, 3 vols., edição de James T. Dennison Jr., tradução para o inglês de George Musgrave Giger (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1994), 2:652.

[2]Thomas A. Schafer, “Jonathan Edwards and justification by faith”, Church History 20 (1951), p. 64; Anri Morimoto, Jonathan Edwards and the Catholic vision of salvation (University Park: Penn State Press, 1995), p. 115, 10. Para as defesas da fidelidade de Edwards à Reforma, veja John J. Bombaro, “Jonathan Edwards’s vision of salvation”, Westminster Theological Journal 65 (2003): 45-67; e Jeffrey C. Waddington, “Jonathan Edwards’s ‘ambiguous and somewhat precarious’ doctrine of justification”, Westminster Theological Journal 66 (2004): 357-72. Para uma opinião contrária, veja George Hunsinger, “Dispositional soteriology: Jonathan Edwards on justification by faith alone”, Westminster Theological Journal 66 (2004): 107-20. Veja tb. Samuel T. Logan Jr., “The doctrine of justification in the theology of Jonathan Edwards”, Westminster Theological Journal 46 (1984): 26-52.

[3]Canons and decrees of the Council of Trent, edição de H. J. Schroeder (St. Louis: Herder, 1950), 16.9, 24 [os documentos do Concílio de Trento em português estão disponíveis em: <http://www.montfort.org.br/bra/documentos/concilios/trento/>, acesso em: 7 abr. 2023]; Alister McGrath, Iustitia Dei: a history of the Christian doctrine of justification, 2. ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998 [1986]), p. 23-36, 44-7, 109-19.

[4]John Calvin, Institutes of the Christian religion, 3.11.12, 3.11.16-7 [publicado em português por Cultura Cristã sob o título As institutas, 4 vols. e por Unesp sob o título A instituição da religião cristã];. Como veremos mais tarde neste capítulo, Lutero não foi tão claro sobre essa diferença.

[5]Westminster confession (1646), 11.2, 14.1, in: John H. Leith, ed., Creed of the churches (Chicago: Aldine, 1963), p. 207, 209. [A versão em português pode ser acessada no site da Secretaria Executiva do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, em: <https://www.executivaipb.com.br/arquivos/confissao_de_westminster.pdf, acesso em: 7 abr. 2023].

[6]WJE 4:100; WJE 1:3; WJE 4:5-10.

[7]WJE 14:63; Morimoto, Jonathan Edwards and the Catholic vision of salvation, p. 76.

[8]WJE 14:149.

[9]WJE 19:158. Robert Jenson observa que é o idealismo de Edwards que fundamenta sua noção de união e, portanto, suas doutrinas de atribuição, de expiação e de justificação. Uma vez que, para Edwards, as pessoas não são entidades impermeavelmente limitadas, porque o que determina as coisas que existem é o pensamento de Deus, e não a metafísica da substância (veja caps. 7, 22), Cristo e o crente são uma única unidade moral. Portanto, a justiça de Cristo é "o verdadeiro caráter da existência moral do crente". Em outras palavras, Deus decidiu que, no momento que, por sua eleição, uma pessoa confia em Cristo, essa pessoa se torna tão amalgamada com a pessoa de Cristo, que os dois se tornam um, e a justiça de Cristo engole o pecado do crente. Portanto, a atribuição não é uma ficção legal ou uma adulteração, mas a percepção de Deus a respeito de um fato novo: o novo caráter moral da pessoa chamada Cristo, que inclui aquele que antes era chamado somente de pecador. De modo semelhante, a expiação é eficaz para os crentes porque, pelo fato de estarmos agora em união com Cristo, "se o Pai ama o Filho, ele também precisa nos amar". Jenson, "Christology", in: Sang Lee, org., The Princeton companion to Jonathan Edwards (Princeton: Princeton University Press, 2005), p. 75; Jenson, America's theologian: a recommendation of Jonathan Edwards (New York: Oxford University Press, 1988), p. 126.

[10]WJE 19:159; WJE 18:341-2; WJE 20:483, 481.

[11]WJE 19:201.

[12]WJE 18:53, 222-3.

[13]WJE 19:161.

[14]WJE 18:342; WJE 19:241.

[15]WJE 19:166, 184-5.

[16]WJE 19:190-1 (grifos do autor).

[17]WJE 19:195, 186. Nesse aspecto, o pensamento de Edwards era semelhante ao ponto de vista de Anselmo de que o pecado era um crime infinito que exigia uma punição infinita. Mas, enquanto Anselmo concebia a justificação no que diz respeito a "realizações exteriores, feitas como satisfação pelo pecado", Edwards se concentrou mais na base interna da justificação como a união pessoal com Cristo. McGrath, Iustitia Dei, p. 95.

[18]WJE 19:199, 192.

[19]WJE 19:201, 208, 203, 208, 211-2, 215, 213, 216-7.

[20]WJE 19:230-2, 236, 233-5, 238, 240-1.

[21]WJE 18:62 (grifo do autor).

[22]WJE 23:196; WJE 13:472-3; WJE 18:213.

[23]WJE 19:212; WJE 13:475; WJE 18:155, 342, 498, 342 (grifo do autor da citação).

[24]Schafer, "Jonathan Edwards", p. 67, nota.

[25]WJE 8:742.

[26]WJE 9:445.

[27]Thomas Aquinas, Summa theologica, 2a.24 [publicado em português por Ecclesiae sob o título Suma teológica].

[28]WJE 21:51.

[29]Ibidem, 2a.2ae.2.9. Veja a "Introdução do editor" de Sang Lee, in: WJE 21:73-5.

[30]Ibidem, 3a, q.46, r.3.

[31]Ibidem, 1a2ae, q.110, r.2-3. McGrath afirma que, embora Tomás de Aquino dissesse inicialmente que os seres humanos podem se dispor naturalmente para o recebimento da graça, a partir de Summa contra gentiles ele passou a defender que a justificação é uma operação divina interna, em que Deus dá o primeiro

passo. O Tomás de Aquino inicial acreditava que os humanos podem alcançar mérito de congruo (atos imperfeitos que Deus recompensa, não por justiça estrita, mas por misericórdia), porém, em sua obra De Veritate, escrita posteriormente, Tomás afirmou categoricamente que só há deméritos antes da justificação. Em outro texto, escreveu que nenhum mérito humano jamais pode fazer uma reivindicação justa diante de Deus, pois a diferença entre Deus e o homem é grande demais. Deus está em dívida apenas consigo mesmo, como ocorre quando determinou que vai recompensar seus próprios dons. Além disso, acrescentou Tomás, a salvação foi decidida pela vontade predestinadora de Deus, sem referência a qualquer mérito pressuposto. McGrath, Iustitia Dei, p. 82, 86-7, 114, 134.

[32]Brian Davies, The thought of Thomas Aquinas (Oxford, Reino Unido: Clarendon, 1992), p. 337; Thomas Aquinas, Suma teológica, 1a2ae, q.110, art.4.

[33]Thomas Aquinas, Suma teológica, 1a2ae, q.113, art.1.

[34]Bruce McCormack, “What’s at stake in current debates over justification: the crisis of Protestantism in the West”, in: Mark Husbands; Daniel Treier, orgs., Justification: what’s at stake in the current debates (Downers Grove/Leicester: InterVarsity/Apollos, 2004), p. 91.

[35]McCormack argumenta que o verdadeiro culpado, tanto para Lutero quanto para Calvino, era a “antiga ontologia grega”, que eles herdaram — ou a substância aristotélica ou o realismo platônico. Somente uma ontologia da ação divina, no âmbito de um sistema de referência forense, pode salvar a ênfase da Reforma na atribuição positiva da justiça de Cristo. McCormack, “What’s at stake”, passim.

[36]McCormack, “What’s at stake”, p. 114.

[37]WJE 19:154, 156, 199 (grifos do autor); p. 214-5; WJE 21.367; Hunsinger, “Dispositional soteriology”, p. 110.

[38]WJE 13:471, 396; WJE 23:517; WJE 13:472; WJE 18:51-2, 150-1. Sobre as referências de Edwards à aliança, apesar de não estar contente com o termo, veja o cap. 21.

[39]WJE 13:357; WJE 20:68, 71-2, 74.

[40]McGrath, Iustitia Dei, p. 182.

[41]Martin Luther, D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe (Weimar: H. Böhlau, 1883-), 56:442.3. A edição americana das Works [Obras] traduz isso e seu contexto da seguinte maneira: “Pois, assim como há cinco estágios no caso das coisas da natureza: não-ser, devir, ser, ação, sofrer ação sobre si, isto é, privação, matéria, forma, operação, paixão, segundo Aristóteles, assim também é com o Espírito: o não-ser é uma coisa sem um nome e um homem em seus pecados; devir é justificação; ser é justiça; ação é fazer e viver em retidão; sofrer ação sobre si é ser tornado perfeito e completo. E esses cinco estágios de alguma forma estão sempre em movimento no homem. E tudo o que se encontra na natureza do homem [...] [está] sempre em movimento, ou seja, tornando-se, sendo e agindo. [...] Mas desse novo ser, que realmente é um não-ser, o homem procede e se torna outro novo ser ao sofrer ação, isto é, ao tornar-se novo, ele prossegue e se torna melhor, e disso se torna novamente algo novo. Assim, é correto dizer que o homem está sempre em privação, sempre em devir ou em potencialidade, em matéria, e sempre em movimento. [...] Ninguém é tão bom que não se torne melhor [...] [Paulo] acrescenta a expressão ‘pela renovação’ para não parecer que, ao usar a palavra ‘transformação’, ele estivesse ensinando algo como a transformação de uma mente instável ou alguma renovação de uma adoração externa, mas, sim, renovação da mente dia a dia, mais e mais, em concordância com a declaração encontrada em 2Coríntios 4.16: ‘Nossa natureza interior está sendo renovada a cada dia’”. Lectures on Romans, in: Luther’s works, vol. 25, edição de Hilton C. Oswald (Saint Louis: Concordia, 1972), p. 434-5 [publicado em português por Concórdia sob o título Comentário a Romanos e Catecismo Menor]. Veja tb. WA 56.442.3; McGrath, Iustitia Dei, p. 200 (itálicos deste autor).

[42]WJE 19:203.

[43]Veja tb. Paul Althaus: “Lutero usa os termos ‘justificar’ [justificare] e ‘justificação’ [justificatio] em mais de um sentido. Desde o início, justificação significa, na maioria das vezes, o julgamento de Deus, com o qual ele declara que o homem é justo [justum repputare ou computare]. Em outros lugares, no entanto, essa palavra representa todo o acontecimento por meio do qual um homem é essencialmente tornado justo (um uso que Lutero também encontra em Paulo — e.g., Rm 5), ou seja, tanto para a atribuição de justiça ao homem quanto para o homem efetivamente se tornar justo”. Althaus, The theology of Martin Luther (Philadelphia: Fortress, 1966), p. 226. Se Lutero não fez as rupturas com

a tradição que muitos alegam, fez, porém, alguns movimentos novos. Ele "introduziu uma ruptura decisiva com a tradição teológica ocidental como um todo, ao sustentar que, por meio de sua justificação, o homem é intrinsecamente pecaminoso, mas extrinsecamente justo". Ele rejeitou a noção medieval de que a graça é uma qualidade da alma porque, segundo ele, o homem não pode ter justiça. Mas a fé é a marca da presença de Cristo. Assim, enquanto a graça é o favor absoluto de Deus para um indivíduo, sendo externa ao homem, a fé é parcial e interna. Ela é o sinal da presença de Cristo, cuja justiça pertence ao crente — mas ainda é extrínseca. Lutero também divergiu de Agostinho metodologicamente, por afirmar que a justiça de Deus é revelada exclusivamente na cruz e que o mesmo pode ser dito sobre a glória, a sabedoria e a força de Deus (McGrath, Iustitia Dei, p. 182, 201, 313, 195).

[44]Tuomo Mannermaa, Christ present in faith: Luther's view of justification (Minneapolis: Fortress, 2005), p. 5.

[45]Mannermaa, Christ present, p. 49, 25. Veja tb. Carl Braaten; Robert Jenson, orgs., Union with Christ 1998 The New Finnish interpretation of Luther (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); Virpi Mäkinen, org., Lutheran Reformation and the law, Studies in Medieval and Reformation Traditions 112 (Leiden: Brill, 2006); Risto Saarinen, God and the gift: an ecumenical theology of giving (Collegeville: The Liturgical Press, 2005). McCormack culpa a escola finlandesa pela supressão da atribuição positiva da justiça de Cristo e por não perceber que, para Lutero, a graça não é infundida, mas é o favor pessoal de Deus. No entanto, Mannermaa trata explicitamente da atribuição da justiça de Cristo (p. 57, passim). Ele também afirma que, para Lutero (assim como para Edwards), graça é, ao mesmo tempo, favor de Deus e presença do próprio Cristo no crente (p. 24-5), e que um não pode ser separado do outro (passim). McCormack, "What's at stake", p. 95.

[46]Calvino, As institutas, 3.14.21;3.17.9; Heinrich Heppe, Reformed dogmatics (Grand Rapids: Baker, 1978), p. 562-3.

[47]Calvino, As institutas, 734; Confissão de Westminster 9.2; Petrus van Mastricht, Theoreticopractica theologia, 6.6.19; Turretini, Institutes of elenctic theology, p. 677-9.

[48]WJE 13:344-5, 458; WJE 18:220, 223; WJE 20:493; WJE 20:119; WJE 18:199.

[49]Sermão sobre Mateus 7.21, in: WJEO 45, Sermons série II, p. 1729-31.

[50]Sermão sobre Gênesis 6.22, in: WJ 2:51-7; Gerstner, Rational and Biblical theology, 3:229; WJE 21:471, 474, 476 (grifos do autor da citação).

[51]WJE 10:474-6.

[52]WJE 19:689, 697, 695, 698.

[53]WJE 19:684; WJE 22:195; WJE 19:697; Sermão sobre Ezequiel 16.63, Sermon series II, p. 1736 in: WJEO 51; WJE 19:697.

[54]WJE 2:386; WJE 21:475, 477, 483; WJE 24:191-2; WJE 19:688; WJE 21:483; WJE 21:502.

[55]WJE 21:475-6.

[56]WJE 4:393; sermão sobre Salmos 78.36-37; sermão sobre 1Samuel 28.15, Sermon series II, p. 1733, WJEO 48.

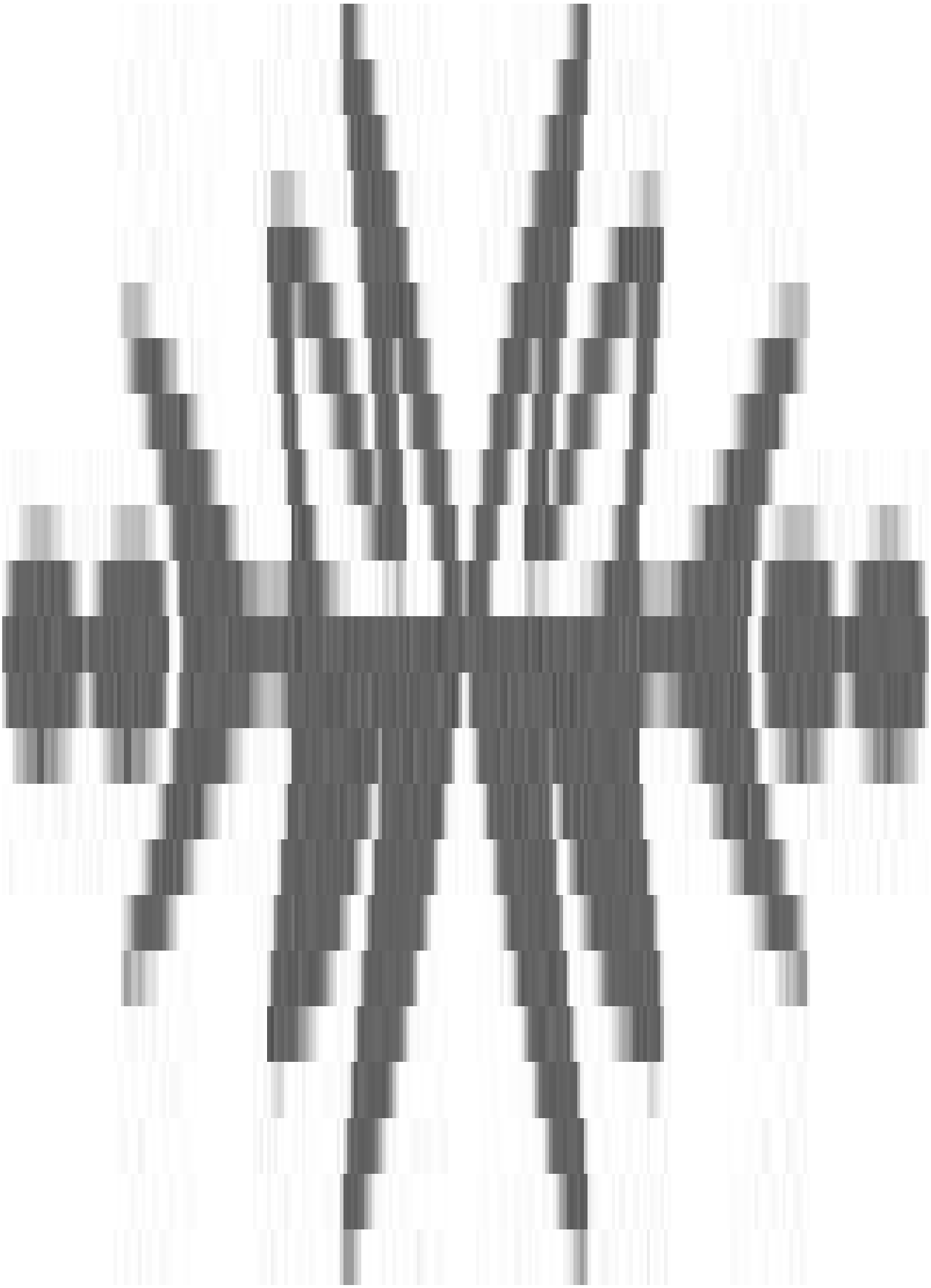
[57]WJE 19:696, 701, 687-8.

[58]WJE 21:480, 475; sermão sobre Lucas 4.38, Sermon series II, p. 1739, WJEO 54; sermão sobre 1Reis 11.9, Sermon series II, p. 1737, WJEO 52; sermão sobre Ezequiel 7.16, Sermon series II, p. 1723-7, WJEO 42.

[59]Sermão sobre Lucas 12.4,5, Sermon Series II, p. 1731-2, WJEO 47.

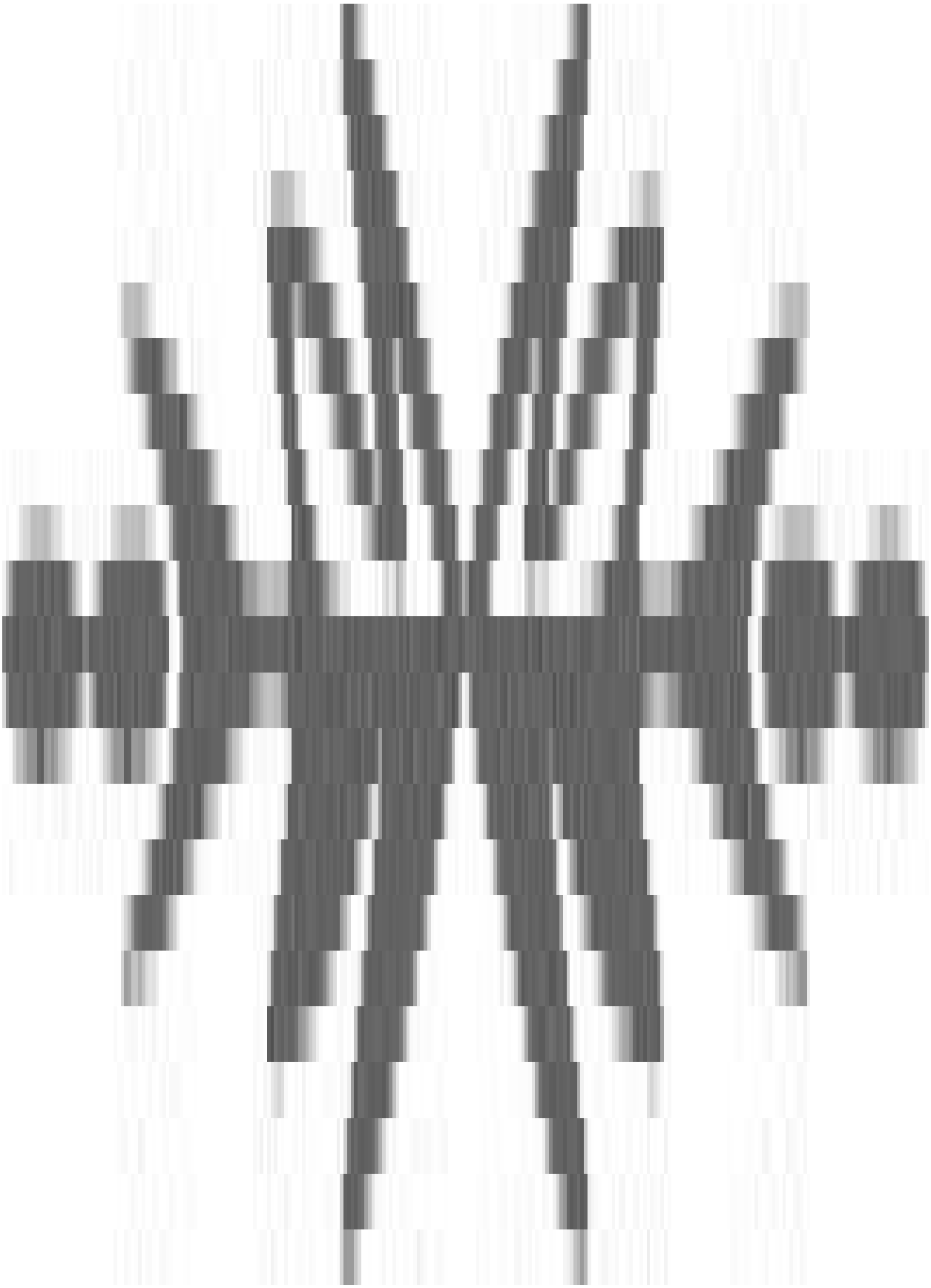
[60]WJE 22:194, 184, 189-91.

[61]WJE 22:199.



26

O tema da divinização



Estudiosos há muito reconheceram que certos elementos da teologia de Edwards estavam em conflito com o calvinismo tradicional. Jaroslav Pelikan, uma autoridade mundial na história do pensamento cristão e alguém que se converteu tarde na vida à ortodoxia oriental, fez referência às afinidades entre a teologia de Edwards e a doutrina ortodoxa da divinização, também chamada de deificação. [1] Alguns calvinistas — embora satisfeitos com o tratamento dado por Edwards aos temas da graça, da predestinação e do livre-arbítrio — ficaram incomodados com suas afirmações de continuidade entre o Criador e as criaturas. Charles Hodge escreveu que Original sin [Pecado original] tornava "Deus [...] a única substância no universo", levando a uma teologia essencialmente panteísta. [2] Outros usaram termos mais suaves, como "misticismo" ou "platonismo", para retratar um aspecto do pensamento de Edwards supostamente estranho e em conflito com seu calvinismo doutrinário. Afeições religiosas usou três imagens para denotar a relação dos crentes com Deus: o brilho da luz, o fluxo de água de uma fonte e um ramo que tira seiva de um tronco de árvore. George Claghorn comentou que, "às vezes, o entusiasmo de Edwards o leva a usar palavras que facilmente são mal interpretadas". [3] Neste capítulo, consideraremos mais uma vez a questão das credenciais protestantes de Edwards (cap. 25), mas examinaremos o assunto do ponto de vista da unidade divino-humano e da doutrina da divinização.

À primeira vista, a tese do tratado que Edwards escreveu em 1738 sobre a justificação era impecavelmente protestante: "Somos justificados somente pela fé em Cristo, e não por qualquer forma de virtude ou bondade nossa". No entanto, Thomas Schafer descobriu que certos elementos do argumento de Edwards "levam a doutrina da justificação a ocupar um lugar ambíguo e um pouco precário em sua teologia". Ele ensinou que a alma só se tornou aceitável para Deus por meio de sua união com Deus e quando essa união ocorreu, que é a "base" apropriada para a justificação: "O que é real na união entre Cristo e o seu povo é o fundamento do que é legal". A fé estava relacionada à justificação somente porque "é a união ativa da alma com Cristo, ou ela mesma é o ato de união em si". A fé não era a única "condição" de justificação, no sentido comum de "condição" como "aquilo [...] sem o que [...] uma coisa não pode existir".[4] A "disposição concordante ou consensual" em relação a Deus pode ser entendida de várias maneiras, como fé, crença, esperança, obediência ou amor, e Edwards deu ênfase especial ao amor. Schafer comentou que "o leitor não pode deixar de sentir que a concepção de 'somente pela fé' foi consideravelmente ampliada —

e, portanto, praticamente eliminada”.[5] A ênfase em união real, em vez de atribuição legal, a relativa diminuição da ênfase na fé em si e a apresentação do amor e da obediência como elementos intrínsecos da fé estabeleceram uma afinidade entre o ensino de Edwards sobre justificação e o das teologias católico-romana e ortodoxa (caps. 25, 43).

Para Anri Morimoto, é preciso reconhecer um aspecto católico de Edwards, junto com os outros elementos de seu pensamento, visto que a “preocupação protestante” de que “a salvação era totalmente dependente da atividade soberana de Deus” e derivada da “atividade imediata e contínua de Deus nas regiões celestiais” foi combinada com uma “preocupação católica” de que “o poder transformador da graça efetua uma mudança real e qualitativa na natureza humana”, de modo que “as pessoas regeneradas desfrutam de uma realidade de salvação permanente dentro delas”. Assim, o “modo de Edwards conceber a salvação humana pode [...] oferecer à teologia protestante de hoje uma ajuda confiável na reformulação e na revitalização de sua própria compreensão da salvação, sem forçá-la a abandonar ou comprometer seus pilares protestantes genuínos”.[6] O que Morimoto chamou de “preocupação católica” não era nenhum acréscimo estranho, mas estava tecido ao longo dos escritos de Edwards em imagens unitivas de Deus na humanidade e da humanidade em Deus. Na primeira publicação de Edwards, o sermão “God glorified in man’s dependence” [Deus glorificado na dependência do homem], encontramos expressões claras tanto da “preocupação protestante” com a dependência de Deus, quanto da “preocupação católica” com a permanente realidade da salvação. Edwards fala da “dependência absoluta e universal dos redimidos em relação a Deus para tudo o que é bom”, e ainda acrescenta que os santos “têm excelência espiritual e alegria por meio de uma espécie de participação” e, assim, são “tornados coparticipantes da santidade de Deus”.[7]

A. N. Williams identificou as características definidoras do ensino ortodoxo sobre divinização ou deificação da seguinte maneira:

Onde encontramos referências à participação humana na vida divina, aí certamente temos especificamente uma reivindicação de theosis [...] a ser distinguida, no entanto, da ideia de habitação divina na pessoa humana. Os dois esquemas de santificação se baseiam na noção de união, mas, enquanto o segundo localiza a santificação dentro da criatura e in via, o primeiro a localiza

no nível do divino e insiste na inseparabilidade da vida in via e in patria. Um segundo indicador infalível da doutrina, portanto, é a união de Deus e da humanidade, quando essa união é concebida como a incorporação da humanidade em Deus, e não de Deus na humanidade, e quando concebida como o destino da humanidade em geral, e não da experiência extraordinária de alguns poucos.

O foco da "deificação", em suma, "não está na humanidade, mas no Deus que convida a humanidade a compartilhar a vida divina".[8] Embora a ortodoxia sempre tenha insistido que as criaturas não podem compartilhar da essência divina, ela apontava para um texto do Novo Testamento sobre a possibilidade de participação na natureza divina: "Pelas quais nos são dadas grandes promessas: para que por elas vos torneis coparticipantes da natureza divina" (2Pe 1.4; AV). Esse versículo desempenhou um papel fundamental no desenvolvimento da doutrina da divinização no cristianismo oriental. O próprio Edwards citou-o e comentou sobre ele em Miscellanies [Miscelâneas] (já em 1735-1736), A caridade e seus frutos, "Unpublished letter on assurance and participation in the divine nature" [Uma carta não publicada sobre segurança e participação na natureza divina], Discourse on the Trinity [Discurso sobre a Trindade] e Treatise on grace [Tratado sobre a graça], em que escreve que "ser 'participante da natureza divina' é mencionado como o privilégio peculiar dos verdadeiros santos".[9]

O antecedente neoplatônico de Edwards

Embora o ensinamento de Edwards sobre a divinização mostrasse semelhanças com os pontos de vista de autores patrísticos e ortodoxos tardios, não há evidências de que Edwards tenha tido acesso aos escritos deles.[10] Em vez disso, o ensino de Edwards sobre divinização deve ser entendido no contexto do Renascimento e do início do neoplatonismo moderno, e especificamente nos escritos dos Platonistas de Cambridge, do século 17.[11] A começar por seu fundador, Benjamin Whichcote, esses escritores ingleses usaram e defenderam o termo "deificação", tornaram central a ideia em suas reflexões e recorreram ao

versículo bíblico citado na seção anterior — 2Pedro 1.4 — na defesa de sua tese.[12] John Smith resumiu a ideia de divinização quando escreveu que “Deus é a Primeira Verdade e a Bondade Antiga: a Verdadeira Religião é um vigoroso Efluxo e Emanação de Ambas sobre os Espíritos dos homens e, por isso, é chamada de participação da Natureza divina”.[13] Os Select discourses [Discursos seletos] de John Smith (1660) e o True intellectual system of the universe [Verdadeiro sistema intelectual do universo] (1678) de Ralph Cudworth foram citados nos escritos de Edwards e também incluídos em seu Catálogo de leituras.[14] O interesse de Edwards em Ralph Cudworth concentrou-se na prefiguração de crenças cristãs em religiões pré-cristãs (cap. 36). No entanto, John Smith pode ter sido especialmente pertinente para o ensino de Edwards sobre divinização. Passagens em Select discourses, de Smith, antecipam o argumento e até o fraseado de O fim para o qual Deus criou o mundo, de Edwards.[15] Os cadernos de Edwards também deixam claro que ele leu Henry More em seus primeiros anos e que compartilhava com ele e outros Platonistas de Cambridge uma profunda aversão pela filosofia materialista. Edwards procurou virar a mesa sobre a filosofia materialista, afirmando que “espírito” é “substância” e “matéria”, somente uma “sombra”, em comparação (cap. 7).

Ao longo dos séculos, muitos pensadores cristãos perceberam uma afinidade entre o neoplatonismo e o ensino bíblico. No entanto, o neoplatonismo mostrava tendências conflitantes na concepção da relação de Deus com o mundo. Platão escreveu que “o criador deste universo mutante era bom, e o que é bom não tem partícula de inveja alguma nele; sendo, portanto, sem inveja, ele desejava que todas as coisas fossem o mais semelhantes a ele quanto possível”. Havia um movimento amplo no pensamento de Platão em direção a alguma ideia de divinização, com o primeiro princípio buscando tornar todas as outras coisas “o mais parecidas possível com ele”. Contudo, como observa D. W. Dockrill, “muitas vezes, está associada a esse ensinamento uma doutrina da transcendência divina, segundo a qual o princípio governante da realidade, o Bem, é tão diferente das realidades que governa, que não pode ser retratado com precisão em termos apropriados à mente”. Em The republic [A república], Platão afirmou que “a Forma do Bem” é “a causa do conhecimento e da verdade; e, assim, embora se possa pensar nela como um objeto de conhecimento, é adequado considerá-la algo além da verdade e do conhecimento”. Ela é “inclusive além do ser, superando-o em dignidade e poder”. Plotino escreveu a respeito do primeiro princípio: “Não há nome que realmente lhe convenha. Mas, uma vez que precisavamos nomeá-lo, ele pode apropriadamente ser chamado de ‘um’, sabendo-se, porém, que não é uma substância [... e é] difícil de

conhecer”.[16] Alguns platônicos ingleses do século 17 — incluindo Thomas Jackson, Robert Greville e Peter Sterry — concordaram com Plotino quanto à concepção do “Um” como algo que transcende a mente e o pensamento. No entanto, os Platonistas de Cambridge Henry More e Ralph Cudworth discordaram. Cudworth rejeitou esse “Arcano peculiar da teologia platônica e pitagórica”. Pois, se o Uno transcende a esfera do conhecimento, então o neoplatonismo se torna “determinado tipo de Ateísmo Misterioso”. O princípio supremo de todas as coisas seria “desprovido de mente e entendimento” como “Matéria sem sentido”.[17]

Neoplatônicos de todas as eras geralmente consideraram o corpo físico um impedimento para a alma. Henry More escreveu que a “Alma de cada homem [...] é sua Pessoa individual”, e isso significa que “o Corpo não é sensível a nada”, como foi ensinado pelo “melhor tipo de filósofos”. Outro autor do período, Henry Hallywell, comentou que o homem tem “uma vida dupla dentro de si, Intelectual e Animal, que as Escrituras Sagradas chamam de Carne e Espírito”.[18] Para os neoplatônicos, era a existência “intelectual”, e não a “animal”, que constituía o ponto de contato humano com Deus. A explanação de Henry More sobre a vida corpórea enfatizou o tormento da alma enquanto em seu estado terreno. No mundo físico, a alma é “estorvada e entravada, anuviada e obscurecida por sua residência fatal nesta prisão do Corpo” e “tão profunda e confusamente imersa na Matéria, a ponto de fazer companhia às Feras, por uma união vital com carne e ossos repulsivos”.[19] Embora desonrassem o corpo, os neoplatônicos ingleses exaltaram a alma e afirmaram suas prerrogativas espirituais e intelectuais. Henry More escreveu que a alma é “a Imagem de Deus, assim como os Raios de luz são a imagem do Sol”. More ensinou que a doutrina da pré-existência das almas tinha “Razões plausíveis de existir, e nada de considerável a ser alegado em contrário”. Ralph Cudworth não foi tão longe, e ainda assim afirmou que estava claro que Deus “planejou e projetou” as almas “para outros Corpos e outras Regiões”.[20]

Dockrill observou que “o ensinamento cristão ortodoxo é que a alma é uma entidade criada; para Platão e Plotino, ela pertence à ordem divina”. Essa disparidade criou uma tensão para os platônicos cristãos. O problema teológico era a questão de natureza e graça. Platão e Plotino atribuíram muito mais à alma humana por natureza do que era ensinado na Bíblia, ou seja, uma condição divina ou quase divina. Entre os críticos dos neoplatônicos ingleses estava Edward Stillingfleet, que investiu contra aqueles que pensavam na alma como “uma Partícula, não de Matéria, mas da própria Natureza Divina, uma pequena

Divindade em um Chalé, que fica aqui por um tempo e depois retorna àquela Região superior de onde veio”.[21] Em sua ênfase na transcendência divina, Platão e Plotino pareciam negar à alma o que, segundo o ensino cristão, é possível na graça divina e por meio dela — ou seja, uma participação direta em Deus. Além disso, o desprezo neoplatônico pelo corpo sugeria que, embora a comunhão com Deus fosse possível, isso só poderia ocorrer por meio da alma ou da razão, e não por meio do corpo e de suas afeições. Edwards, embora se baseasse na tradição neoplatônica britânica, modificou essa tradição ao afirmar uma participação humana direta em Deus, envolvendo alma e corpo. Em seus escritos sobre avivamento, reconheceu que as manifestações físicas podiam indicar a presença de Deus no crente (cap. 42).

A divinização como um fenômeno externo — a luz transformadora de Deus

A doutrina de Edwards sobre a divinização repousava sobre uma série de ideias-chave: uma noção de “luz divina” que conformava os seres humanos ao caráter de Deus, um imediatismo de contato e conexão entre Deus e a humanidade no estado de graça, uma distinção entre experiência espiritual e a “essência” divina, e uma noção de desenvolvimento espiritual incessante nesta vida e na próxima. Surpreendentemente, cada uma dessas ideias tinha paralelos nos escritos de Gregório Palamas (c. 1296-1359), o mais conhecido dentre os autores ortodoxos que escreveram sobre o tema da divinização.[22]

Edwards escreveu extensamente sobre a “luz divina” em um de seus sermões mais conhecidos, cujo título completo é “A divine and supernatural light, immediately imparted to the soul by the Spirit of God, shown to be both a Scriptural, and rational doctrine” [Uma luz divina e sobrenatural, imediatamente comunicada à alma pelo Espírito de Deus, demonstrada como uma doutrina tanto bíblica quanto racional] (1734).[23] A maneira pela qual ele escreveu sobre a luz divina sugeria que ela era um modo particular da presença de Deus: “Não há dádiva ou benefício algum que seja tão relacionado à natureza divina, não há nada que a criatura receba que seja tanto de Deus, de sua natureza, tanto uma participação da Deidade: ela é uma espécie de emanação da beleza de Deus e está relacionada a Deus assim como a luz está para o Sol”. Os adjetivos “divina” e “sobrenatural”, na expressão “luz divina e sobrenatural”, também sugerem que

essa “luz” é uma manifestação direta de Deus. A “luz divina” de Edwards lembra as “energias divinas” de Palamas. Embora logicamente distinta do ser essencial de Deus, não era separável dele em termos práticos ou funcionais. Edwards ensinou que a luz divina transformava o “eu” humano em conformidade com ela: “Essa luz é de tal sorte, que influencia efetivamente a inclinação e muda a natureza da alma. Ela assemelha a natureza [humana] à natureza divina e transforma a alma em uma imagem da mesma glória que é contemplada”. O sermão de Edwards sobre a luz divina fez referência à Transfiguração de Jesus e a ligou ao Reino vindouro: “Se Cristo aparecesse agora a qualquer um como fez no monte, em sua transfiguração; ou se aparecesse ao mundo na glória em que agora aparece no céu, como fará no dia do juízo; sem dúvida, a glória e a majestade em que apareceria seriam tais, que mostrariam a todos que ele era uma pessoa divina”.[24]

Edwards escreveu que a luz divina “não é nenhuma impressão sobre a mente, como se alguém visse alguma coisa com os olhos do corpo”, porém fez uma ressalva, dizendo: “Isso não quer dizer que as faculdades naturais não sejam usadas nela [i.e., na luz divina]. As faculdades naturais são o sujeito desta luz; e são o sujeito de tal maneira, que não são meramente passivas, mas ativas nela; os atos e exercícios do entendimento humano estão envolvidos e são usados nela”. Essa luz era algo que envolvia as faculdades naturais, porém as transcendia. Para Edwards, a fé, por natureza, era uma espécie de visão, e isso era verdade não apenas para a elite espiritual, mas para todos os verdadeiros crentes em Cristo (cap. 10). No sermão de “Divine light” [Luz divina], Edwards afirmou que “Deus é o autor de todo conhecimento e entendimento”, mas a maioria das formas de conhecimento humano foram comunicadas por meios intermediários. “Mas o autor do conhecimento espiritual mencionado neste texto é Deus, e ninguém mais: ele o revela; carne e sangue não o revelam. Ele transmitiu esse conhecimento de maneira direta, não fazendo uso de causa intermediária alguma, como faz em outro conhecimento”. Ao contrário de outras formas de conhecimento, esse tipo vinha diretamente de Deus e não se baseava em experiência sensorial comum. Quando Edwards falava da luz divina, muitas vezes falava também do Espírito Santo. Para Edwards, o Espírito não somente veio para ficar ao lado dos crentes, mas tornou-se intimamente unido a eles (cap. 17) “como um novo princípio sobrenatural de vida e ação”.[25]

Um paralelo intrigante entre Edwards e o pensador ortodoxo Gregory Palamas dizia respeito a um debate sobre a “essência” divina. Barlaão de Seminara — adversário de Palamas — objetou que os monges hesicastas que Palamas

defendia falavam como se tivessem tido uma visão direta da essência divina ou comunhão com ela. No entanto, segundo Barlaão, isso era impossível. Palamas respondeu distinguindo a "essência" de Deus — inacessível a meras criaturas — da "energia" de Deus, que estava disponível e tinha um efeito benevolente e transformador. Palamas afirmou que "a iluminação e a graça divinas e deificantes não são a essência, mas a energia de Deus".[26] Um fragmento de uma carta de Jonathan Edwards resumia a resposta de Edwards à mesma objeção — de que ele estava ensinando que os crentes participam da essência divina:

Quanto a eu dizer que o Espírito de Deus, em sua operação salvadora, comunica-se à alma, em sua natureza própria, implicando, como você supõe, que Deus comunica sua essência. [...] Quando digo sua natureza própria, não quero dizer sua essência; e também declarei particularmente o que quero dizer, ou seja, que o Espírito de Deus comunicar sua natureza própria significa comunicar algo de sua santidade [...] Pode-se dizer que um diamante ou um cristal que é exposto aos raios do sol tem um pouco do brilho do sol comunicado a ele; pois, embora não seja o mesmo brilho inerente ao sol e seja imensamente menor em grau, ainda é algo da mesma natureza.[27]

Nessa carta, Edwards analisou o termo "natureza" com certo detalhe e indicou que ele detinha uma variedade de significados e não precisava ser tomado como sinônimo de "essência". Edwards negou que os crentes sempre sejam capazes de participar da essência divina: "Não que os santos sejam feitos participantes da essência de Deus, e assim sejam 'deusados' com Deus, e 'cristados' com Cristo, conforme as palavras e noções abomináveis e blasfemas de alguns hereges". Antes, eles foram "feitos participantes da [...] beleza espiritual e da felicidade de Deus, de acordo com a medida e a capacidade de uma criatura".[28] Quando Edwards escreveu que "Deus se comunica à alma em sua natureza própria", é claro, como afirma George Claghorn, que "o poder, a luz e o amor de Deus foram comunicados, não sua essência".[29]

Outro tema no ensino de Edwards sobre a divinização era o progresso espiritual contínuo. Esse progresso ocorria não somente na terra, mas também no céu: "O céu é um estado progressivo". A ideia não está limitada a O fim para o qual Deus criou o mundo (cap. 14). Ela apareceu repetidamente nas Miscellanies e em

sermões, e Paul Ramsey dedicou um extenso apêndice a ela.[30] Já em 1730, Edward havia escrito , a respeito da igreja no céu, que “grande parte de sua felicidade consistia em ver as progressivas ações maravilhosas de Deus em relação à sua igreja aqui neste mundo”.[31] Como a história redentora progride aqui na terra, Edwards raciocinou que a igreja no céu também deve progredir, por meio de uma espécie de “visão beatífica” da providência divina na terra (caps. 15, 19). Todas as criaturas são mutáveis por natureza, e, embora o céu “não esteja sujeito a mudanças prejudiciais, está sujeito a grandes mudanças e revoluções da natureza contrária. [...] Só Deus é imutável. O universo inteiro, que consiste nos mundos superior e inferior, está em um estado mutante”.[32] Em Afeições religiosas, cada nova visão de Deus levava a um desejo ainda maior de receber mais: “Outra diferença grande e muito peculiar entre as afeições piedosas e outros tipos de afeição é que, quanto mais elevadas as afeições piedosas, maior é o apetite espiritual e o anseio da alma por realizações espirituais. Já as falsas afeições ficam satisfeitas em si mesmas”.[33] A divinização prosseguia por meio de uma interminável interação entre desejo espiritual e a satisfação divina do desejo. A divinização era incessante.

A divinização como algo interior — compartilhando o ser, o conhecimento e a felicidade de Deus

Agora, passamos para a pergunta: “Como, exatamente, Deus incorpora os seres humanos em sua vida interior divina?”. Uma das formas é por meio do conhecimento de Deus. Para Edwards, o conhecimento que as criaturas têm a respeito de Deus é divinização. Em um de seus sermões, Edwards observou que “a visão beatífica será um ato de amor em Deus”, envolvendo a plena participação de cada pessoa da Trindade, juntamente com cada santo beatificado, que:

... desfrutar de Deus participando com Cristo de sua satisfação em Deus, pois estão unidos a ele e são glorificados e bem-aventurados na alegria de Deus como membros de Cristo [...] Os que estão em Cristo participarão do amor de Deus Pai por Cristo, e, assim como o Filho conhece o Pai, eles participarão com ele na

visão de Deus, como se fossem partes dele. Assim como ele está no seio do Pai, eles também estão no seio do Pai.

Os santos compartilham relacionamentos intradivinos na Divindade de várias maneiras. Eles "participam do amor de Deus Pai por Cristo", porém "participam com ele [i.e., Cristo] em sua visão de Deus". Repetindo, Edwards escreve: "Logo, como membros do Filho, somos participantes em nossa medida do amor do Pai pelo Filho".[34] Assim, os santos participam tanto do amor do Filho pelo Pai como do amor do Pai pelo Filho. Paul Ramsey observou que "a participação é um compartilhamento da própria participação das três pessoas umas nas outras, no âmbito da vida divina".[35] O que era preeminentemente verdadeiro para os santos celestiais também era verdadeiro para os santos terrenos. Seu conhecimento de Deus e amor por Deus eram uma forma de participação na vida interna de Deus.

Ramsey explicou que, para Edwards, "o conhecimento de Deus sobre si mesmo é o único conhecimento de Deus que existe". Ou seja, a criatura conhece a Deus ao compartilhar o autoconhecimento de Deus. Ramsey continua: "Portanto, se há conhecimento de Deus comunicado a qualquer entendimento humano, é o próprio conhecimento que Deus tem de si mesmo, pois esse é o único conhecimento de Deus que existe no céu ou na terra. Se há algum amor a Deus aceso em qualquer vontade humana, precisa ser o próprio amor de Deus difundido nos corações humanos. Se há qualquer felicidade, alegria e prazer em Deus nas afeições humanas, precisa ser a própria felicidade de Deus comunicada por nós". Expressões como "amor de Deus" ou "conhecimento de Deus" podem ter dois sentidos [no genitivo em inglês]: nosso amor por Deus ou o amor de Deus por nós. No entanto, de acordo com Edwards, os dois sentidos são "a mesma coisa".[36] O que Deus comunica às criaturas é felicidade e conhecimento. Deus partilha sua própria felicidade, que é a felicidade de "ter prazer de alegrar-se em si mesmo", para que Deus e a criatura se alegrem juntos em Deus.[37]

Para Edwards, os seres humanos compartilhavam a vida de Deus por meio do poder do Espírito Santo. O Espírito Santo trabalhava nos santos de maneira diferente da que opera nos outros: "Ele age na mente de um santo como um princípio vital residente". [...] Ele se une à mente de um santo, leva-o para o seu templo, atua sobre ele e o influencia como um novo princípio sobrenatural de vida e ação". Edwards falou da "natureza própria" do Espírito Santo, expressa

nos pensamentos e nas ações dos santos. “O Espírito de Deus, ao agir na alma de um homem piedoso, se manifesta e se comunica ali em sua natureza própria. A santidade é a natureza própria do Espírito de Deus. O Espírito Santo opera na mente dos piedosos unindo-se a eles e vivendo neles, e exercendo sua própria natureza no exercício das faculdades deles.”[38] Isso é divinização — vista do lado humano. A vida do Espírito Santo, por assim dizer, inclui as afeições, as ações e os pensamentos santificados dos santos.

Por mais estranho que possa parecer, Edwards pensava que a divinização se baseava na autoconsideração de Deus. Já em The mind [A mente], uma de suas primeiras obras, ele escreveu que o “amor de Deus pela criatura é [...] à medida que ela participa mais ou menos da excelência e da beleza [...] isto é, segundo ele comunica mais ou menos de seu Espírito Santo”.[39] O que Deus ama na criatura é o seu próprio reflexo. Em O fim para o qual Deus criou o mundo, a razão pela qual a autoconsideração de Deus e sua consideração pelas criaturas não são “inteiramente distintas” é que estas últimas, até certo ponto, são uma extensão da própria vida e da plenitude de Deus. Portanto, o amor de Deus por sua própria santidade e bondade não está separado do seu amor pela santidade e bondade das criaturas. Embora isso possa levar Deus a se parecer com Narciso — o personagem da mitologia grega antiga que se apaixonou por seu próprio reflexo —, Edwards argumentou em O fim para o qual Deus criou o mundo que a consideração de Deus pelo que é melhor e mais sublime requer que Deus tenha a mais alta consideração por si mesmo. Além disso, no caso de Deus, ao contrário de qualquer criatura, não há oposição entre uma autoconsideração adequada e uma consideração que transborda e extravasa para outros (cap. 14).

O fim para o qual Deus criou o mundo afirma que “criaturas eleitas” são “levadas para casa, para estar com ele, unidas a ele, centradas perfeitamente nele e, por assim dizer, assimiladas nele; de modo que sua consideração por elas finalmente coincide e se torna idêntica à que ele tem por si mesmo”. Aqui Edwards cita a passagem de João 17.21,23 — um texto valioso sobre a habitação mútua de Deus em Cristo, Cristo em Deus, os crentes em Deus, os crentes em Cristo e os crentes uns nos outros: “Para que todos sejam um, como tu, ó Pai, és em mim e eu em ti, também sejam eles em nós, a fim de que sejam aperfeiçoados na unidade”.[40] Esse ensinamento sobre a divinização seguiu de perto a redação do Evangelho de João e das Cartas de João a respeito da habitação mútua de Deus e dos crentes — chamada pelos teólogos de doutrina da pericorese ou da circumcessio.

Em uma das passagens mais marcantes de O fim para o qual Deus criou o mundo, Edwards afirma que Deus não é “completo” sem o mundo:

Essa propensão de difundir-se, encontrada em Deus, pode ser considerada uma propensão que ele tem de ser difuso, ou de sua própria glória existir em sua emanação. [...] Assim, a natureza em uma árvore, pela qual ela produz brotos, galhos, folhas e frutos, é uma disposição que resulta em seu próprio “eu” completo. Assim, a disposição do sol para brilhar, ou para difundir abundantemente sua plenitude, calor e brilho, é apenas uma tendência de alcançar seu próprio estado mais glorioso e completo. Desse modo, Deus vê a comunicação de si mesmo e a emanação da infinita glória e bem que estão nele como parte de sua própria plenitude e completude, como se ele não estivesse em seu estado mais completo e glorioso sem isso. Assim, a igreja de Cristo (para quem são e em quem estão as emanações da glória de Deus e as comunicações de sua plenitude) é chamada de “a plenitude de Cristo”: como se ele não estivesse em seu estado completo sem ela; como Adão estava em um estado incompleto sem Eva.[41]

Aqui Edwards interpreta a Criação como um ato que expande e aprimora o próprio ser de Deus. Há continuidade entre o Criador e a Criação: “A glória externa de Deus é apenas a emanação de sua glória interna”. Ao analisar sua imagem de Deus como uma “fonte”, Edwards escreve que “a própria comunicação [...] é algo divino, algo de Deus, algo de sua plenitude interna; como a água no riacho é algo da fonte; e como os raios são do sol”. Paul Ramsey comentou que a “pleroma, a plenitude” ou “participação na natureza divina” foram as ideias que “fecham o argumento de O fim para o qual Deus criou o mundo”.[42]

Outra maneira pela qual Deus incorpora criaturas na vida divina interior é por meio de uma espécie de relacionamento de família expandida. Em uma anotação datada do começo de seus cadernos, Edwards escreveu: “Deus criou o mundo para seu Filho, para poder preparar uma esposa ou noiva, a quem ele pudesse dar seu amor; de modo que as alegrias mútuas entre essa noiva e o noivo são o fim da Criação”.[43] Outra entrada falava de Eva como um tipo da igreja, quando é dito que a igreja é a “plenitude ou completude” de Cristo.[44] Edwards desenvolve seu

tema de relacionamento familiar em várias imagens diferentes, e todas essas imagens reduzem o abismo que separa os reinos divino e humano: “No céu todos serão intimamente relacionados. Eles serão intimamente ligados a Deus, o objeto supremo do seu amor, pois serão seus filhos. E todos serão intimamente ligados a Cristo, porque ele será o Cabeça de toda a sociedade e marido de toda a igreja dos santos. Todos juntos constituirão sua esposa, e eles serão relacionados uns aos outros como irmãos. Todos constituirão uma sociedade, sim, uma família”.[45] O tema é totalmente desenvolvido nos escritos de Edwards sobre o céu (cap. 19).

Como a exposição anterior mostrou, Edwards ensinou uma doutrina de divinização. A única coisa que falta é a palavra em si, embora, como mostramos, Edwards tenha empregado um rico vocabulário de termos e expressões, como “comunicação”, “emanação”, “participação”, “compartilhamento” e “união” para denotar a comunhão divino-humano, tanto do ponto de vista de Deus quanto da criatura. Edwards se referiu às criaturas como “de”, “em” e “para” Deus; os crentes como “assimilados” em Deus; a igreja como a “plenitude” ou “completude” de Cristo; e o mundo como Deus “difuso” ou a “reabsorção” que reflete a “emanação” de Deus ao criar. A divinização foi uma das categorias usadas por Edwards para interpretar toda a obra criativa de Deus — um acontecimento que começava e terminava no interior de Deus.[46]

---

[1]Pelikan escreveu: “A definição de salvação como deificação não estava restrita durante esse período — em qualquer proporção maior do que em períodos anteriores — aos teólogos ortodoxos orientais. [...] Jonathan Edwards citou várias vezes a passagem de 2Pedro 1.4 para provar que ‘a graça que está no coração dos santos é da mesma natureza que a santidade divina’, com a ressalva de que isso ocorria apenas ‘tanto quanto é possível que essa santidade exista, que é em um grau infinitamente menor’” (The Christian tradition: a history of the development of doctrine; vol. 5: Christian doctrine and modern culture (Chicago: University of Chicago Press, 1989), p. 161) [publicado em português por Shedd sob o título A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina: vol. 5: A doutrina cristã e a cultura moderna — desde 1700].

[2]Charles Hodge, Systematic theology (New York: Scribner, Armstrong & Co., 1873), 2 vols., 2:219 [publicado em português por Hagnos sob o título Teologia sistemática].

[3]George Claghorn, in: WJE 8:633; citando WJE 2:200-1, 343, 347.

[4]Thomas Schafer, “Jonathan Edwards and justification by faith”, Church History 20 (1951): 56-63; citando WJE 19:149, 158, 152.

[5]Ibidem, p. 60; citando WJE 13:344-5.

[6]Anri Morimoto, Jonathan Edwards and the Catholic vision of salvation (University Park: Pennsylvania State University, 1995), p. 7-8, 2.

[7]WJE 17:202, 208.

[8]A. N. Williams, The ground of union: deification in Aquinas and Palamas (New York: Oxford University Press, 1999), p. 32, 36.

[9]WJE 18:245-8, 48; WJE 8:67, 80, nota 4, 132-3 [com nota 1], 158; WJE 8:631-40; WJE 21:122, 129, 155-6, 194-5; citando WJE 21:155-6. Na “Carta inédita sobre segurança e participação na natureza divina”, Edwards cita 2Pedro 1.4 e Hebreus 12.10, que se refere aos crentes como “participantes da santidade dele [i.e., de Deus]” (WJE 8:639-40). Para Paul Ramsey, Edwards baseou-se 2Pedro 1.4 em seu uso característico do termo “natureza”, quando escreveu que o Espírito comunica sua “natureza particular” aos santos (WJE 8:133, nota 1).

[10]Patricia Wilson-Kastner, in: “God’s infinity and his relationship to creation in the theologies of Gregory of Nyssa and Jonathan Edwards”, Foundations 21 (1978): 305-21, analisou On the soul and resurrection, de Gregório de Nissa [publicado em português por Paulus sob o título A criação do homem — A alma e a ressurreição — A grande catequese. Série Patrística, vol. 29], como antecedente para O fim para o qual Deus criou o mundo, de Edwards, mas admitiu que não temos “razão alguma para crer” que Edwards tenha lido Gregório de Nissa (p. 310-1) e sugeriu que os Platonistas de Cambridge eram o elo entre Edwards e o neoplatonismo (p. 317).

[11]Sobre os Platonistas de Cambridge, veja Ernst Cassirer, The Platonic renaissance in England, tradução para o inglês de James E. Pettegrove (Austin: University of Texas Press, 1953); C. A. Patrides, org., The Cambridge Platonists (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1970); G. P. H. Pawson, The Cambridge Platonists and their place in religious thought (London: SPCK, 1930); Frederick J. Powicke, The Cambridge Platonists: a study (Cambridge: Harvard University Press, 1926); G. A. J. Rogers et al., orgs., The Cambridge Platonists in philosophical context (Dordrecht, Holland: Kluwer, 1997).

[12]Patrides escreve que “a deificação do homem é uma das ideias mais completamente gregas defendidas pelos Platonistas de Cambridge” (Patrides, Cambridge Platonists, p. 19). Ao usar o termo “deificação”, Benjamin Whichcote acrescentou: “Não tropece no uso da palavra, pois as Escrituras nos dão autoridade para usá-la. 2Pedro 1.4. Vos torneis coparticipantes da Natureza Divina; o que efetivamente é a nossa Deificação” (citado in: Patrides, Cambridge Platonists, p. 70). Todos os grifos nas citações deste capítulo são do autor da citação. Veja tb. Edmund Newey, “The form of reason: participation in the work of Richard Hooker, Benjamin Whichcote, Ralph Cudworth, and Jeremy Taylor”, Modern Theology 18 (2002): 1-26.

[13]Patrides, Cambridge Platonists, p. 148; citando John Smith, Select discourses (Delmar: Scholars’s Facsimiles & Reprints, 1979 [1660]), IX, “The excellency and nobleness of true religion”.

[14]WJE 26:281-2, 269-70, 273-4, 292, 300, 315. Veja tb. os comentários de Peter Thuesen sobre a leitura que Edwards fez de Cudworth, in: WJE 26:40, 48-9, 68.

[15]Veja as seguintes afirmações de John Smith in: Select discourses: “Deus se glorifica e se exalta da maneira mais triunfante possível ad extra, ou fora de si mesmo, [...] quando, acima de tudo, comunica a si mesmo. [...] E nós, então, o glorificamos mais quando participamos mais dele” (p. 142). “Toda felicidade verdadeira consiste em uma participação em Deus, que nasce da assimilação e da conformidade de nossa alma a ele” (p. 147). “A Divindade não poderia propor nada a si mesma na Criação do mundo senão a comunicação de seu próprio amor e bondade” (p. 155).

[16]D. W. Dockrill, “The heritage of patristic Platonism in seventeenth century English philosophical theology”, in: Rogers, Cambridge Platonists, p. 56; citando Platão, The Timaeus, tradução para o inglês de H. D. P. Lee (Harmondsworth: Penguin, 1965) 29. ed. (p. 42) [edições em português por Hemus sob o título Timeu e Crítias ou A Atlântida, e por Edipro sob o título Timeu e Critias ou A Atlântida]; Plato [Platão], The republic, tradução para o inglês de F. M. Cornford (Oxford: Clarendon, 1951) 508e, 509b (p. 215) [publicado em português por Lafonte sob o título A república]; e Plotino, Enneads 6.9.5, in: The essential Plotinus, tradução para o inglês de E. O’Brien (New York: New American Library, 1964), p. 80 [publicado em português por Nova Acrópole sob o título Enéadas].

[17]Ibidem, p. 58; citando Ralph Cudworth, The true intellectual system of the universe (London, 1678), p. 584, 587.

[18]Ibidem, p. 60; citando Henry More, An explanation of the grand mystery of godliness (London, 1660) p. 223; e Henry Hallywell, Deus justificatus (London: W. Kettilby, 1668), p. 260.

[19]Ibidem, p. 62; citando More, The immortality of the soul (London: W Morden, 1659), p. 332, 309, 488, 330.

[20]Ibidem, p. 64, 67, 68; citando More, An explanation of the grand mystery of godliness, p. 22; Cudworth, True intellectual system, p. 798, cf. p. 43-4, 66; e More, “The preface general” e Conjectura cabbalistica, in: A collection of several philosophical writings (1662), 1:v, 2:3.

[21]Ibidem, p. 61; citando More, Immortality of the soul, p. 500; e Edward Stillingfleet, Origines sacrae (London: H. & G. Mortlock, 1709 [1662]), p. 263.

[22]Veja Michael J. McClymond, “Salvation as divinization: Jonathan Edwards, Gregory Palamas, and the theological uses of Neoplatonism”, in: Paul Helm; Oliver D. Crisp, Jonathan Edwards: philosophical theologian (London: Ashgate, 2003), esp. p. 144-50. Sobre o próprio Palamas, veja Gregory Palamas, The triads (New York: Paulist, 1983); e as obras secundárias de John Meyendorff, A study of Gregory Palamas (Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1998) e Georgios I. Mantzaridis, The deification of man: St. Gregory Palamas and the Orthodox tradition (Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1984).

[23]WJE 17:405-26.

[24]WJE 17:422, 424, 420.

[25]WJE 17:412, 416, 409, 411.

[26]Vladimir Lossky, The mystical theology of the Eastern Church (London: James Clarke, 1957), p. 70; citando Gregory Palamas, Capita physica, theologica, moralia, et practica, p. 69.

[27]A carta encontra-se in: WJE 8:636-40, com a “Introdução” de George Claghorn in: WJE 8:631-5 e citando WJE 8:638, 640. As declarações que evocam a objeção encontram-se in: Afeições religiosas (WJE 2:201, 233, 236-7).

[28]WJE 2:203.

[29]Claghorn, in: WJE 8:632.

[30]Ramsey, “Appendix III: Heaven is a progressive state”, in: WJE 8:706-38.

[31]WJE 13:478.

[32]WJE 18:497-8.

[33]WJE 2:376.

[34]Ramsey, in: WJE 8:725, 736, (grifos do autor da citação)

[35]Ibidem, in: WJE 8:735.

[36]Ramsey, in: WJE 8:19-20

[37]WJE 8:442.

[38]WJE 17:411.

[39]WJE 6:364.

[40]WJE 8:443 (grifos do autor da citação).

[41]WJE 8:439-40.

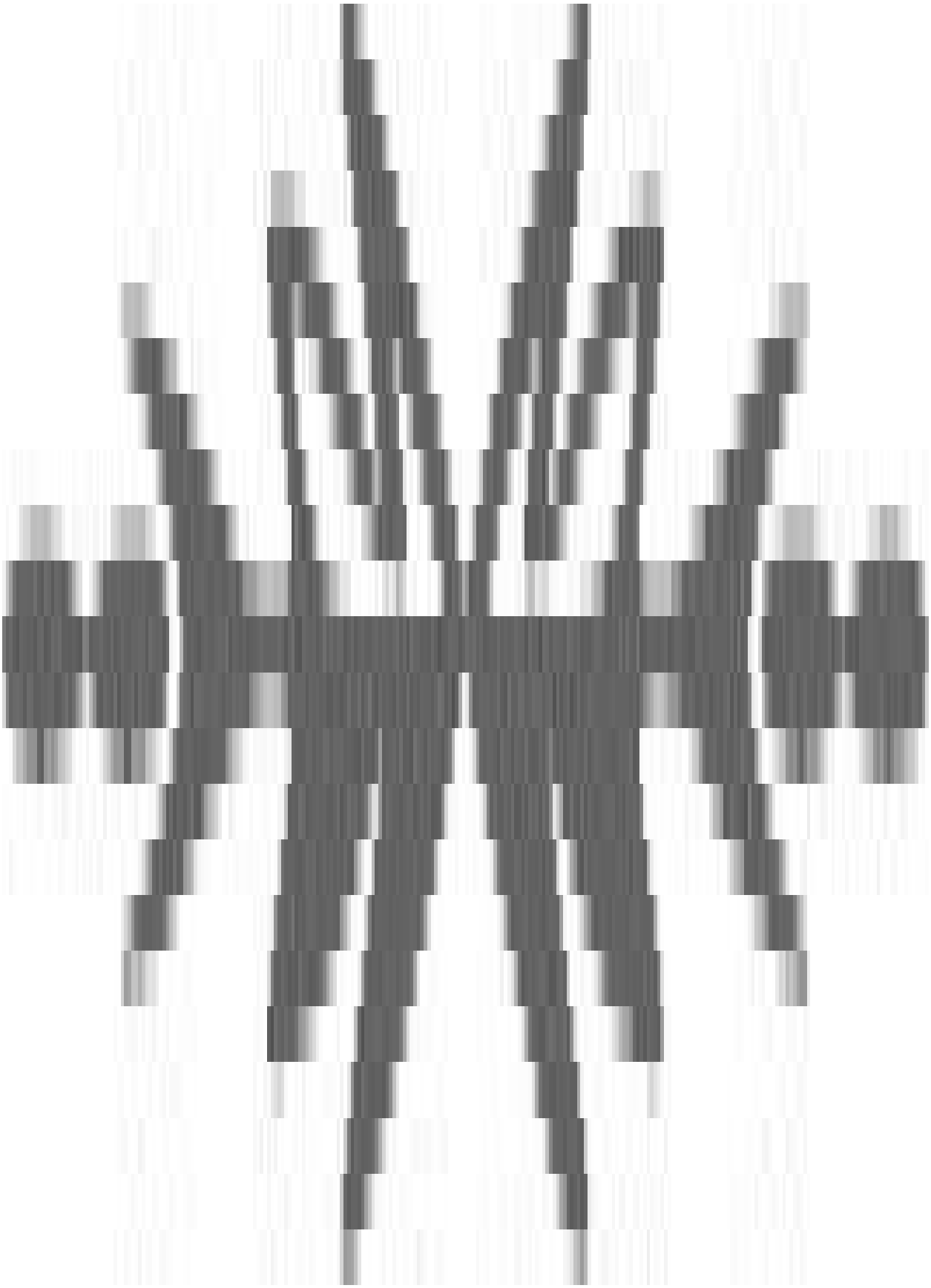
[42]WJE 8:529, 531, 70.

[43]WJE 13:374.

[44]WJE 18:289.

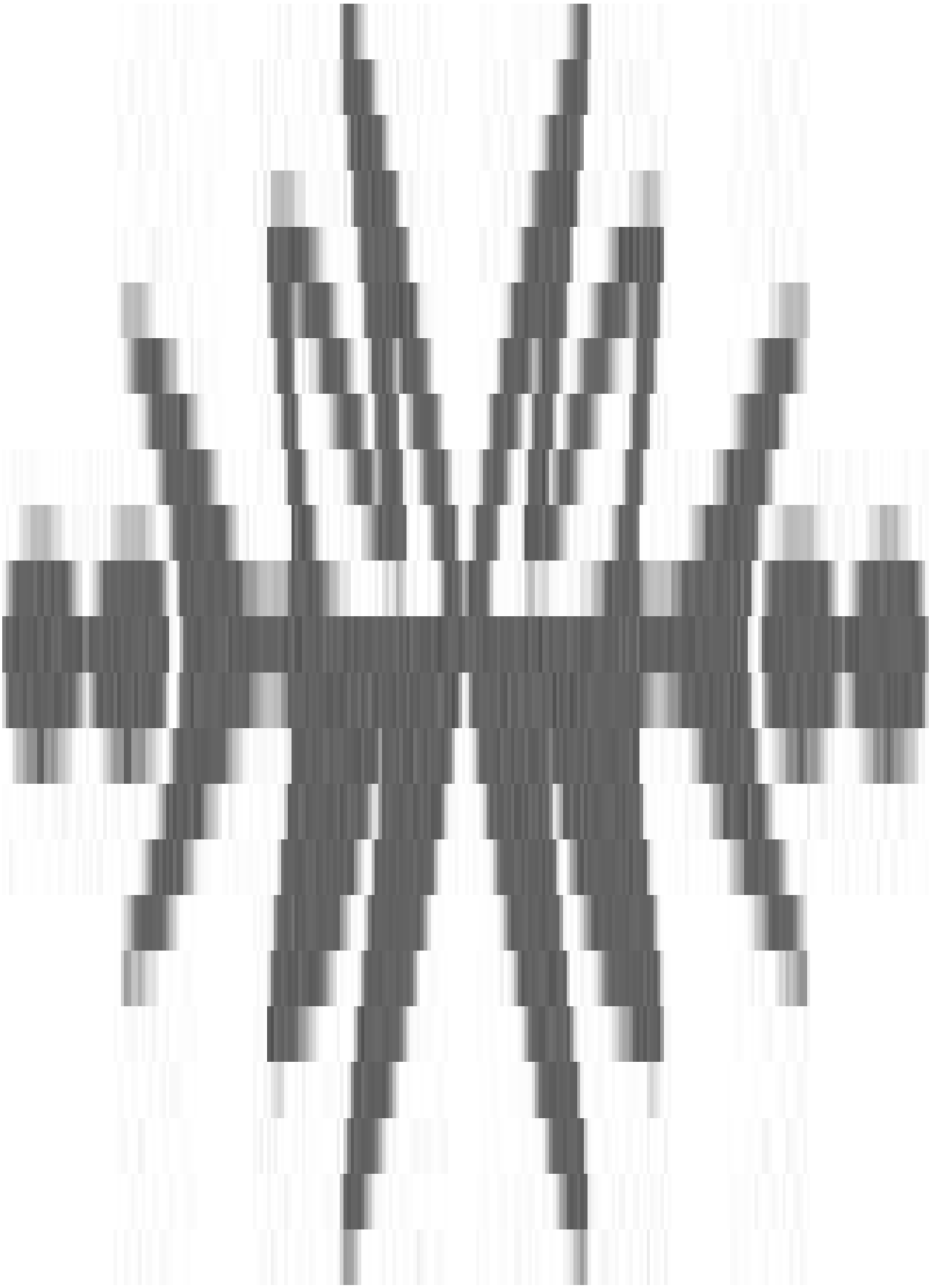
[45]WJE 8:380-1.

[46]Jeffrey C. Waddington negou que o conceito de divinização, ou teósis, tenha aplicabilidade na teologia de Edwards (“Jonathan Edwards’s ‘ambiguous and somewhat precarious’ doctrine of justification”, Westminster Theological Journal 66 [2004]: 357-72, esp. p. 362, 367). O argumento do nosso capítulo, no entanto, é que a ausência do termo não significa que o conceito estivesse ausente.



27

Teologia do avivamento



A reputação e a teologia de Jonathan Edwards estão intimamente relacionadas com o tema do avivamento ou despertamento religioso. Ao longo de sua carreira como pastor, pregador, avivalista, teólogo e reitor, Edwards supervisionou avivamentos em sua própria igreja em Northampton, Massachusetts, ajudou nos avivamentos em comunidades do Maine à Pensilvânia, promoveu avivamentos em escala internacional e publicou grande volume de material sobre avivamentos, especialmente em conexão com o Grande Avivamento (1740-1741). Faithful narrative of a surprising work of God [Narrativa fiel de uma obra surpreendente de Deus] (1737), Distinguishing marks of a work of the Spirit of God [Marcas características da obra do Espírito de Deus] (1741), Some thoughts concerning the revival [Alguns pensamentos sobre o avivamento] (1743), Afeições religiosas (1746) e Humble attempt to promote explicit agreement and visible union of God's people in extraordinary prayer [Uma tentativa humilde de promover concordância explícita e união visível do povo de Deus em extraordinária oração] (1748) foram obras que tratavam principalmente de experiências, ideias e debates resultantes dos avivamentos das décadas de 1730 e 1740. Mais de três séculos após seu nascimento, Edwards continuou a ser citado como uma autoridade sobre avivamento e pode ser considerado o autor mais influente de todos os tempos, no que diz respeito a esse tema. Além disso, os textos de Edwards sobre avivamento não são exclusivamente de caráter pastoral, mas abordam um amplo espectro de questões teológicas e debates. Isso inclui a natureza da conversão; os respectivos papéis da mente, das afeições e da imaginação na experiência espiritual; visões e outras experiências extraordinárias; manifestações corporais; a interpretação adequada das Escrituras; a natureza da prática religiosa; a relação dos leigos com o clero; o padrão e o progresso da história redentora; as expectativas escatológicas relacionadas aos avivamentos; a importância da unidade na igreja; e o papel da oração no avivamento espiritual. Os avivamentos das décadas de 1730-1740 apresentaram não somente um desafio pastoral, mas uma provocação à reflexão teológica.

Este capítulo examina alguns aspectos importantes dos escritos de Edwards sobre o avivamento. O exame mostra que eles tiveram uma progressão ao longo do tempo. Faithful narrative of a surprising work of God (1737) foi escrito no primeiro desabrochar e derramamento de alegria em um novo mover do Espírito de Deus. Distinguishing marks of a work of the Spirit of God (1741) ainda tinha um tom otimista e visava principalmente advertir os detratores dos avivamentos

de 1740-1741 a não rejeitá-los por causa de certas características externas (e.g., manifestações corporais, êxtases). Some thoughts concerning the revival (1743) foi mais cauteloso, teve como alvo os que confiavam em suas experiências espirituais exaltadas, advertiu contra o orgulho espiritual e procurou limitar o papel dos "exortadores leigos". Afeições religiosas (1746) foi ainda mais conservador e mais preocupado em corrigir os erros das Novas Luzes do que os das Antigas Luzes.[1] Humble attempt to promote explicit agreement and visible union of God's people in extraordinary prayer — escrito não durante o avivamento, mas em um momento de aparente declínio — foi a obra de perspectiva mais internacional e global, e seu objetivo era despertar as brasas decadentes dos avivamentos passados. Para entender os escritos de avivamento de Edwards, é importante interpretá-los em sequência cronológica, como fará este capítulo.[2]

Antes de prosseguirmos, talvez seja adequado apresentar algumas definições básicas de "avivamento" e "avivalismo" — termos usados de diferentes maneiras. A palavra "avivamento" refere-se a uma fase ou período de renovação e revitalização no âmbito de uma comunidade religiosa (especialmente cristã protestante). O Webster's third new international dictionary [Terceiro novo dicionário internacional de Webster] define o termo como "um período de despertamento religioso; interesse renovado pela religião", com "reuniões muitas vezes caracterizadas por exaltação emocional". O "avivalismo" é definido como "o espírito ou o tipo de religião ou os métodos característicos dos avivamentos religiosos". Chamar um encontro religioso de avivamento é sugerir que ocorreu uma intensificação da experiência religiosa. Não se trata apenas do número de pessoas que podem estar presentes. Os acontecimentos religiosos são coletivos e experienciais.[3]

Desde meados dos anos 1700, relatos de avivamentos cristãos em diferentes regiões geográficas e grupos culturais têm mostrado temas comuns. Uma série de características dos avivamentos do século 18 muitas vezes foram observadas em avivamentos posteriores. Os participantes dos avivamentos de 1700 falaram de seu senso vívido das coisas espirituais, grande alegria e fé, profunda tristeza pelo pecado, desejo apaixonado de evangelizar outros e sentimentos intensificados de amor a Deus e à humanidade. Os cultos eram mais longos que o normal. As notícias de avivamentos se espalhavam rapidamente, e às vezes os relatos sobre um avivamento em determinado local — em pessoa ou por escrito — iniciavam novos avivamentos em outros locais. Os ministros que normalmente não pregavam fora de suas próprias igrejas começaram a viajar e

oferecer-se para pregar sermões em outros locais. Leigos queriam dar seu testemunho público ou fazer sermões como “exortadores leigos”. Frequentemente, havia manifestações corporais incomuns, como cair, rolar no chão, fazer movimentos musculares involuntários, rir ou gritar. Alguns outros fenômenos eram visões, sonhos ou profecias que supostamente revelavam conhecimento secreto. Os avivamentos do século 18 foram extremamente controversos, tendo adversários e defensores que criticavam uns aos outros com veemência. Entre os aspectos mais debatidos estavam a prática da itinerância ministerial, a exortação leiga, as manifestações corporais e os relatos de sonhos, visões e profecias de Deus. Os críticos dos avivamentos de 1700 diziam que eles subvertiam a ordem apropriada e a autoridade ministerial na igreja.

Uma publicação recente sobre a visita ministerial de Edwards a Suffield, em Massachusetts, em julho de 1741, no auge dos avivamentos da Nova Inglaterra, mostra que Edwards estava mais alinhado com a ala mais ousada do avivamento do que se imaginava anteriormente. Douglas Winiarski, que publicou um manuscrito sobre os eventos em Suffield, julga que Edwards começou a moderar seus pontos de vista sobre o avivamento em setembro de 1741, quando fez o discurso de formatura do Yale College, Distinguishing marks. Na época em que ele publicou Some thoughts concerning the revival (1743), suas opiniões pareciam ter se tornado ainda mais moderadas. No entanto, uma testemunha ocular anônima dos acontecimentos em Suffield descreveu uma extraordinária série de acontecimentos em 5-6 de julho de 1741. Quase quinhentas pessoas participaram da ceia do Senhor, sendo que cerca de 97 delas haviam se juntado à igreja de Suffield naquele mesmo dia — talvez a maior cerimônia de admissão ao rol de membros de uma igreja em um só dia jamais vista na Nova Inglaterra colonial. Após o sermão de Edwards, muitos de seus ouvintes se retiraram para uma residência próxima, em que ele continuou sua exortação. Em poucos minutos, houve um som ensurdecedor de “soluços”, “gemidos”, “gritos agudos”, “uivos” e “urros” que ecoaram pelos campos. Pecadores caíram no chão, consumidos de angústia espiritual, seus corpos se contorcendo com tanta violência que, de acordo com uma testemunha, “dava a impressão de que os ossos deles estavam todos quebrados, ou melhor, que eles não tinham ossos”. Outros experimentaram libertação da “angústia” e “foram levados a diferentes graus de paz e alegria, alguns ao êxtase”. Edwards orou com a multidão de “crianças, jovens e pessoas idosas de ambos os sexos” por várias horas, até que se sentiu exausto e entregou o trabalho pastoral a quatro ou cinco “cristãos leigos”.

Não deveria ser surpresa alguma que a mais conhecida performance de Edwards no púlpito — “Pecadores nas mãos de um Deus irado” — tenha ocorrido alguns dias depois, em 8 de julho de 1741, em Enfield, Massachusetts, exatamente do outro lado do rio, em frente a Suffield. Nossa principal fonte de informações sobre o sermão “Pecadores”, o Rev. Stephen Williams, afirma que a pregação de Edwards provocou “grandes gemidos e clamores” na casa de reuniões, e que os “urros e gritos” da assembleia eram tão “agudos e surpreendentes”, na realidade, que Edwards “foi obrigado a parar”. Em uma carta de 1743 a Thomas Prince, Edwards explicou que pela primeira vez viu manifestações físicas marcantes do Espírito Santo durante uma palestra privada que pregou em Northampton, em maio de 1741. Nessa ocasião, vários “crentes confessos” — isto é, membros plenos da igreja — foram “tão influenciados por um senso da grandeza e da glória das coisas divinas”, que “não foram capazes de ocultá-lo” e gritaram, tomados de angústia. O “efeito visível” de sua pregação “no corpo deles”, escreveu Edwards, mostrou-se contagiante e logo “em toda a sala só havia gritos, desmaios e coisas do gênero”.[4] Embora seja aconselhável não atribuir importância indevida aos acontecimentos ocorridos na primavera e no verão de 1741, nem presumir que a experiência de Edwards em Suffield tenha sido seu método preferido de ministério de avivamento, é claro que Edwards observou muita coisa durante sua pregação de avivamento. Desde experiências silenciosas e tranquilas de convicção espiritual, gritos e contorções destemperados e descontrolados em Suffield, até as visões celestiais descritas em Some thoughts concerning the revival (1743) e Afeições religiosas (1746), Edwards testemunhou toda a gama de fenômenos de avivamento, e em sua teologia do avivamento procurou apresentar uma análise e resposta empiricamente baseada e biblicamente fundamentada.

O contexto do século 17 e o Pequeno Avivamento em Northampton

O período de maior fervor espiritual nos avivamentos do século 18 — incluindo as colônias americanas, Inglaterra, País de Gales e Escócia — ocorreu de meados da década de 1730 a meados da década de 1740. A maioria das grandes análises e debates sobre avivamentos tomou forma durante essa década inicial.[5] No entanto, alguns desenvolvimentos ocorridos no século 17 estabeleceram o contexto para os acontecimentos posteriores. Os habitantes da Nova Inglaterra

definiam sua identidade ligada ao Antigo Testamento, entendendo os Estados Unidos como um "novo Israel", escolhido por Deus, tendo passado por um período de Êxodo (i.e., a transição do Antigo para o Novo Mundo), porém caindo no mundanismo e transigência na segunda e na terceira gerações. Deus havia feito uma aliança com o povo hebreu no Sinai, prometendo bênçãos enquanto o povo permanecesse fiel. Acreditava-se que, da mesma forma, Deus tinha estabelecido uma aliança com os cristãos puritanos, também prometendo bênçãos condicionadas à obediência e ameaçando com punição por desobediência. Seguindo um precedente do Antigo Testamento (veja Js 24), as igrejas da Nova Inglaterra no século 17 e início do século 18 renovavam periodicamente seu compromisso de seguir a Deus e andar em seus caminhos — algo como a renovação dos votos de um casal que está unido há muito tempo. Esse acontecimento era chamado de "apropriar-se da aliança" e sugeria um modelo coletivo, e não individualista, de como Deus se relacionava com os cristãos (caps. 21, 32). Da década de 1660 até a década de 1740, a elite da Nova Inglaterra com frequência expressava uma percepção de declínio espiritual e um desejo de revitalização espiritual nas colônias. Cotton Mather falou do perigo de que o povo de Deus na Nova Inglaterra esquecesse sua "missão no deserto" e insinuou que a decadência espiritual do povo talvez se devesse à sua crescente riqueza. A religião deu origem à prosperidade, mas a prosperidade trouxe um declínio na religião.[6]

A cultura religiosa em que Edwards nasceu colocava forte ênfase em "despertamentos", "movimentos" ou "colheitas". Como filho e neto de ministros congregacionais, ele chegou à maioridade como o descendente de uma poderosa família estendida que incluía muitos membros da elite ministerial. Sua formação o treinou para prestar atenção especial a quaisquer sinais de despertamento em indivíduos ou grupos ao seu redor. De fato, o mais antigo documento de Edwards ainda existente — uma breve carta que ele escreveu em 1716, aos doze anos — inicia com palavras que retratam acontecimentos recentes na igreja de seu pai: "Pela maravilhosa misericórdia e bondade de Deus, houve neste lugar um mover e um derramamento notáveis do Espírito de Deus".[7] Cronologicamente, essa é a primeira declaração de Edwards de que dispomos. É difícil imaginar quaisquer palavras que pudessem ter sido mais proféticas a respeito do futuro de Edwards como o principal autor e intérprete dos avivamentos religiosos dos Estados Unidos.

Em sua época, Timothy Edwards foi considerado um avivalista bem-sucedido, tendo supervisionado cerca de cinco ou seis desses episódios em sua igreja em

Windsor, Connecticut. O avô materno de Edwards, Solomon Stoddard, era ainda mais conhecido do que seu pai. Stoddard supervisionou cinco "colheitas" de almas durante seus sessenta anos de carreira pastoral, era um renomado pregador de "terror" e escreveu uma série de tratados avivalistas influentes: The safety of appearing on the day of judgment in the righteousness of Christ [A segurança de aparecer no dia do julgamento (revestido com) a justiça de Cristo] (1687), A guide to Christ [Um guia para Cristo] (1714) e A treatise on conversion [Um tratado sobre conversão] (1719).[8] Entre os parentes mais distantes de Edwards estavam os Williams, incluindo William Williams, de Hatfield, Massachusetts, que era conhecido como um pregador do despertamento. A conexão com Stoddard foi especialmente decisiva, visto que, em seus primeiros anos no ministério, Edwards serviu ao lado de Stoddard na igreja de Northampton. Diante da proeminência posterior de Edwards e sua mente incrivelmente fértil e produtiva, é fácil esquecer que ele herdou, e não originou, todas as suas ideias-chave sobre o avivamento.

Pouco depois de se tornar colega e presumido herdeiro de Stoddard, Edwards testemunhou um pequeno avivamento que se seguiu a um terremoto ocorrido em 1727, cujo epicentro estava localizado em Massachusetts. Seguindo o exemplo de seu avô, Edwards pregou um sermão contundente que advertia sobre o juízo de Deus, se o povo não se arrependesse. O acontecimento causou preocupação em toda a Nova Inglaterra e um aumento temporário nos pedidos de adesão à igreja. Após a morte de Stoddard em 1729, Edwards procurou promover o espírito de avivamento em Northampton, pregando contra a preocupação da cidade com a riqueza e a posição mundanas, alertando para o juízo de Deus e, em uma nota diferente, destacando a realidade de uma "luz divina e sobrenatural" que poderia abrir os olhos das pessoas para a beleza de Deus. Edwards começou a ver o fruto de seu trabalho no final de 1733, quando relatou que os jovens de Northampton estavam mostrando certa "flexibilidade" ao responderem aos esforços dele no sentido de controlar suas farras e bebedeiras noturnas. Em pouco tempo, havia sinais de despertamento religioso.[9]

Após a morte repentina e inesperada de dois jovens da cidade, a preocupação com a religião em Northampton tornou-se geral. Edwards escreveu: "Não havia uma única pessoa na cidade, jovem ou idosa, que não se preocupasse com as coisas grandiosas do mundo eterno. Os que habitualmente eram os mais fúteis e libertinos [...] estavam agora, de modo geral, sujeitos a grandes despertamentos". O número de conversões se multiplicou de tal forma, que Edwards pôde escrever que "na primavera e no verão seguinte, ano de 1735, a cidade parecia estar

repleta da presença de Deus; ela nunca foi tão cheia de amor, nem tão cheia de alegria; e, ainda assim, tão repleta de angústia como naquele tempo". Havia "alegria nas famílias", enquanto pais, irmãos e filhos se alegravam com a recente salvação de seus parentes. As "assembleias públicas eram lindas", com "todos sinceramente concentrados no culto público" e "a assembleia [...] em lágrimas, enquanto a Palavra era pregada; alguns chorando de tristeza e angústia, outros, de alegria e de amor, outros, de compaixão e de preocupação com a alma de seus vizinhos". Edwards também considerou que "a obra de Deus" em Northampton era "bastante extraordinária quanto ao grau das influências do Espírito de Deus, tanto no grau de despertamento quanto no de convicção [...] e no fato de se propagar tão rapidamente de cidade em cidade".[10]

Em resposta a um pedido do curioso Benjamin Colman, de Boston, Edwards escreveu um retrato do avivamento de Northampton. Impressionado com esse relato e desejando mais detalhes, Colman solicitou uma versão mais completa. Após a publicação da versão expandida como apêndice de um sermão de William Williams, o texto foi publicado em Londres com um prefácio de Isaac Watts — o conhecido hinógrafo — e John Guyse, sob o título: Faithful narrative of a surprising work of God (1737). Essa publicação despertou a atenção internacional para Edwards e para a cidade de Northampton, e os tornou importantes pontos de referência em um crescente avivamento evangélico transatlântico. O trabalho foi escrito em um estilo clínico — talvez expressando o interesse de Edwards em ciências naturais — e perfilou a história, a geografia e as divisões sociais da cidade. Em seguida, passou a analisar "como a obra foi realizada nas pessoas". Na maioria das vezes, elas começaram com um senso de sua "condição desgraçada" e perigo de condenação. Percebendo que nada podiam fazer para ajudar a si mesmas, chegaram a um estado de humilde dependência de Deus. Alguns foram despertados de repente, e outros gradualmente, para "descobertas felizes" na alma, acompanhadas de uma "paz de espírito" e sede de Deus. Como exemplos concretos desse processo de conversão, Edwards contou as experiências de duas mulheres — Abigail Hutchinson, uma jovem acometida de uma doença terminal, mas que se converteu antes de morrer, e, mais surpreendente, Phoebe Bartlett, de quatro anos. Edwards observou que havia "vários negros" que "parecem ter nascido de novo". Enquanto os avivamentos anteriores atingiram principalmente pessoas mais jovens, o avivamento de 1734-1735 resultou na conversão de cinquenta pessoas acima de quarenta anos e duas acima de setenta anos.[11]

A observação e a análise contidas em Faithful narrative demonstraram que a

conversão ocorreu de maneiras diferentes e com uma "variedade impressionante". Isso tornou a obra inovadora. O ponto de partida de Edwards nesse texto não foram as teorias teológicas existentes sobre conversão, mas os dados empíricos que reuniu das pessoas que aconselhou. Autores puritanos anteriores aderiram ao que Edmund Morgan chamou de "morfologia da conversão" — uma série de estágios distintos que permitiam às pessoas verificar até onde haviam chegado no processo de conversão.[12] Embora os detalhes variassem de um autor para outro, a suposição comum era de que uma pessoa não regenerada receberia graça somente depois de tomar consciência de sua impotência espiritual e desamparo diante de Deus. Consequentemente, a "humilhação" ou mesmo o "terror" precisava vir antes da conversão. No entanto, não foi isso que Edwards efetivamente observou entre seus paroquianos. Algumas pessoas que Edwards julgava serem profundamente convertidas experimentaram pouco ou nenhum terror ou angústia antes de experimentarem a graça de Deus. Ele escreve que "há uma variedade impressionante quanto ao grau de medo e de tribulação que tem um efeito sobre as pessoas" e que "alguns tiveram dez vezes menos angústia mental do que outros".[13] O Diary [Diário] de Edwards de 1722 mostra que ele já estava questionando a aplicabilidade da "morfologia" da conversão ao seu próprio caso: "Não me lembro de ter experimentado a regeneração exatamente conforme aquelas etapas que os teólogos dizem que ela geralmente segue".[14] No entanto, sempre que a teoria conflitava com os dados, Edwards estava pronto para alterar ou abandonar a teoria — assim como um bom cientista abandonaria uma hipótese favorita se ela não fosse sustentada pelos resultados em laboratório. Na verdade, Faithful narrative tinha uma qualidade clínica e quase científica que a diferenciava dos escritos anteriores sobre o tema do avivamento.[15] Kenneth Minkema observa que, "com sua mistura de antropologia social, teoria psicológica imparcial e biografia comovente, Faithful narrative tornou-se um texto-chave na história do avivamento, um manual para outros ministros seguirem enquanto cuidavam de suas próprias igrejas e as guiavam".[16] É irônico que Edwards tenha passado à história como um pregador de terror em seu sermão "Pecadores", porque seu ensino sobre conversão ajudou muito a enfraquecer a noção de que o medo e a angústia eram essenciais no processo de conversão.

Mesmo antes de Faithful narrative ser publicado, o avivamento em Northampton começava a esmorecer. No início de 1735, um homem de Northampton tentou o suicídio. Alguns meses depois, o tio de Edwards, Joseph Hawley — que se sabia ter sofrido de melancolia e estar desanimado com seu estado não convertido — cortou a própria garganta e morreu. Desse ponto em diante, a relação de Edwards

com a sua igreja mudou para sempre. Nunca mais ele teria apoio irrestrito e boa vontade de toda a sua paróquia. Sentindo um retraimento no espírito de avivamento de Northampton, Edwards pregou um sermão em 1736 sobre a "cidade sobre um monte" (Mt 5.14) e usou o fato de que a cidade agora tinha a reputação de ser um centro de avivamento como um meio de incitar seus ouvintes a se comportarem de maneira mais cristã. Os críticos do avivamento estavam observando Northampton, advertiu Edwards, e, "se eles virem que não há frutos correspondentes, isso confirmará enormemente sua rejeição a todas essas coisas, convencendo-os de que não passam de mero capricho e entusiasmo. [...] Eles dirão: 'Vejam o povo de Northampton, que experimentou tanto desse tipo de coisas. Vejam no que deu'".[17]

De 1736 a 1740, Edwards observou que muitos dos "grandes féis que professavam a fé", que uma vez haviam falado com muita eloquência de suas sublimes experiências espirituais, haviam recaído no pecado. Ele julgou que alguns estavam em pior situação no final da década de 1730 do que no início. Diante do "retrocesso" dos convertidos, Edwards reviu algumas de suas posições teológicas. Anteriormente, ele havia enfatizado uma experiência direta da "luz divina e sobrenatural" como evidência suficiente de verdadeira conversão. No entanto, diante dos novos fatos, escreveu que a perseverança era uma condição de justificação e um meio de segurança: "Não só o primeiro ato de fé, mas atos de fé posteriores e perseverança na fé efetivamente justificam o pecador".[18] No inverno de 1737-1738, Edwards pregou uma longa série de sermões sobre a Parábola das Virgens Sábias e das Virgens Tolas (Mt 25.1-13) para mostrar que um novo sentido espiritual e prática cristã eram sinais essenciais da graça. Registros feitos em seus cadernos no final da década de 1730 — "Signs of godliness" [Sinais de piedade] e "Directions for judging of persons' experiences" [Instruções para julgar as experiências das pessoas] — mostram a ênfase de Edwards na santidade e sua relutância em aceitar experiências espirituais pelas aparências, a menos que fossem corroboradas pela prática cristã.[19]

A Faithful

NARRATIVE

OF THE

Surpriſing Work of GOD

IN THE

CONVERSION

OF

Many HUNDRED SOULS in *Northampton*, and the Neighbouring Towns and Villages of the County of *Hampſhire*, in the Province of the *Maſſachuſetts-Bay* in *New-England*.

In a LETTER to the Reverend Dr. BENJAMIN COLMAN, of *Boſton*.

Written by the Revd. Mr. EDWARDS, Miniſter of *Northampton*, *Nov.* 6. 1736.

Publiſhed with a Large PREFACE by the Rev. Dr. WATTS and Dr. GUYSE of *London*:

To which a Shorter is added by Some of the Reverend Miniſters of *BOSTON*.

Together with an ATTESTATION from Some of the Reverend *Miniſters* of *Hampſhire*.

The THIRD EDITION.

BOSTON: *N. E* Printed & Sold by S. KNEELAND T. GREEN, over againſt the Priſon in Queen-ſtreet. 1738.

Figura 27.1 Faithful narrative, de Edwards (1737), apresentou um relato influente do avivamento de Northampton e estabeleceu um precedente para inúmeras publicações posteriores do mesmo gênero (Cortesia de Kenneth Minkema, Yale University).

Após o avivamento de 1734-1735, Edwards criticou a prática de seus paroquianos de falar muito abertamente de suas próprias experiências espirituais, com confiança e efusão. Em uma carta ao ministro escocês Thomas Gillespie, Edwards escreveu que, quando começou a lidar com o povo de Northampton, achou "que eles tinham o costume de declarar e tornar públicas suas próprias experiências sem a menor discrição ou distinção de ocasiões, lugares ou o tipo de pessoas em cuja companhia estavam; e muitas vezes o faziam de uma maneira leviana, sem qualquer postura de solenidade. Esse costume contribuiu, e não pouco, para seu orgulho espiritual e muitos outros males".[20] Os que falavam de forma tão animada sobre suas experiências muitas vezes presumiam estar em estado de graça e supunham que não precisavam fazer mais nada para sua própria salvação — descansando em um "suposto dia de graça" que haviam experimentado no passado. Sermões do final da década de 1730 alertaram contra a ilusão de substituir a prática da religião por um "falar religioso".[21] Próximo ao final da década de 1730, o pensamento de Edwards sobre o avivamento tomou uma direção histórica, global e cósmica. Em 1739, ele pregou uma série de 30 sermões, intitulada A history of the work of redemption [Uma história da obra da redenção], que retratava os avivamentos como um veículo que impulsionava o plano providencial de Deus para a história.

As experiências de Edwards no período de 1734 a 1739 foram decisivas para que ele desenvolvesse um apreço pela realidade, pela profundidade e pelo poder dos avivamentos para remodelar indivíduos e sociedades inteiras. Ao mesmo tempo, sua observação e estudo durante esses anos ensinou-lhe cautela e preparou-o para ser mais contido em seu otimismo durante o auge do Grande Avivamento. Sua posição madura a respeito do avivamento era uma teologia moderadora e mediadora que combinava — em quase igual medida — abertura em relação ao Espírito Santo e cautela em discernir a presença e a obra do Espírito Santo.

O Grande Avivamento — avivamentos coloniais em 1740-1741

Apesar de seus esforços para promover uma nova onda de despertamento espiritual entre seus paroquianos, Edwards gerou pouco interesse durante o final da década de 1730. Em 1739, ouviu falar dos novos evangelistas britânicos — os irmãos Wesley, e especialmente George Whitefield, que nessa época estava pregando para grandes multidões na Inglaterra e presenciando um número substancial de conversões. Na expectativa de que as notícias do exterior gerassem uma reação em seus paroquianos, como haviam feito com ele, Edwards passou a trazer à igreja as notícias de avivamentos ocorridos em outros lugares. Ele pediu informações sobre o "avanço do reino de Cristo" a seus vários correspondentes nacionais e estrangeiros. Em dezembro de 1739, Edwards recebeu uma carta de Whitefield, então na cidade de Nova York, dando a entender que talvez conseguisse visitar Northampton durante sua futura turnê pela Nova Inglaterra. Edwards respondeu em fevereiro de 1740 com um convite a Whitefield para pregar em sua igreja, embora alertando que ele poderia ficar "desapontado com a Nova Inglaterra", uma vez que as pessoas tinham sido "saturadas" com ensino espiritual e haviam se tornado "mais endurecidas" do que o povo de outros lugares. Em um tom mais positivo, expressou seu "refrigério na alma, ao ouvir falar que alguém tinha sido levantado na Igreja da Inglaterra [isto é, Whitefield] para reavivar as misteriosas, espirituais, desprezadas e descartadas doutrinas do evangelho, tomado de um espírito de zelo pela promoção da verdadeira piedade vital, e cujos esforços haviam sido recompensados com tanto êxito".[22]

Nem Whitefield nem Edwards ficou desapontado com os resultados da visita de Whitefield a Northampton, ou à Nova Inglaterra de modo geral. Em outubro de 1740, Whitefield pregou quatro vezes em Northampton e levou todos às lágrimas, incluindo Edwards. Na esteira efervescente da visita de Whitefield, Edwards pregou uma série de sermões sobre a Parábola do Semeador (Mt 13.1-30), aconselhando os membros de sua igreja a não ficarem presos à eloquência de um orador ou à beleza de seus gestos, mas a examinarem a si próprios para verificar se efetivamente tinham "nascido de novo". Quando Whitefield partiu de Northampton para pregar na igreja do pai de Edwards, em East Windsor, Edwards o acompanhou no caminho e aproveitou a ocasião para exortar Whitefield a não agir com base em "impulsos" espirituais nem tornar a certeza da salvação dependente deles. Após essa conversa, Edwards notou que

Whitefield, embora sempre cordial, nunca “teve a mesma intimidade comigo que alguns outros”. Em outra ocasião, Edwards falou com Whitefield sobre o perigo de “julgar que outras pessoas não são convertidas”. Apesar de suas diferenças com Whitefield, Edwards reconhecia seu dom e chamado evangelístico e o enxergava como a melhor esperança de avivamento para a igreja; por isso não se uniu aos que publicamente criticaram o grande pregador.[23]

No final de 1740, Northampton estava à beira de um avivamento que rivalizou com os acontecimentos de anos anteriores. Em dezembro, “uma considerável obra de Deus foi realizada entre os que eram muito jovens”, e na primavera ele observou “um envolvimento espiritual” entre as crianças e jovens.[24] Edwards encorajou os mais jovens a se encontrarem em “conferências” para conversas sobre assuntos religiosos e oração, e essas reuniões continuaram por todo o verão de 1741. A essa altura, havia gente chorando e desmaiando durante o culto, e as pessoas foram influenciadas “mais sensível e visivelmente [...] com efeitos externos” nesse avivamento do que anteriormente.[25] O avivamento posterior não resultou em tantas conversões, e um grupo menor tornou-se membro da igreja. Outra diferença foi que o avivamento de 1734-1735 atingiu pessoas de várias idades, ao passo que o de 1740-1741 pareceu tocar apenas os mais jovens. Membros mais idosos da igreja — alguns da época de Stoddard — se opunham cada vez mais ao avivamento por causa do foco pastoral de Edwards na juventude e por causa de sua rejeição a ministros itinerantes e manifestações corporais. Tensões intergeracionais contribuíram para um constante espírito de divisão. Alguns dos jovens em quem Edwards tinha depositado sua esperança foram envolvidos no episódio do “Livro mau” de 1744, no qual homens mais jovens foram pegos lendo um manual ilustrado para parteiras e assediando mulheres mais jovens.

No início da década de 1740, Edwards estava tendo seu maior êxito como pregador do avivamento fora de sua própria igreja. Por outro lado, o maior êxito em Northampton ocorreu por causa de sermões de um pregador convidado. No início de 1742, o jovem ministro Samuel Buell ocupou o púlpito de Edwards enquanto ele estava em uma viagem para pregar em outros lugares e elevou o espírito de avivamento a alturas vertiginosas. A esposa de Edwards, Sarah, experimentou seus arrebatamentos religiosos mais dramáticos com a pregação de Buell. Ela descreveu sua experiência da seguinte forma: “Aquela noite [28 de janeiro de 1742] [...] foi a mais doce que já tive. [...] Durante a maior parte da noite, fiquei acordada; ora dormindo, ora entre dormir e acordar [...] parecia-me perceber um brilho de amor divino descendo do coração de Cristo no céu e

entrando em meu coração, em um fluxo constante, como um rio ou feixe de luz suave". No dia seguinte, Sarah Edwards escreveu: "Senti um amor por toda a humanidade, totalmente peculiar em sua força e doçura, muito além de tudo o que já havia sentido antes". Jonathan Edwards endossou a experiência de avivamento de Sarah Edwards ao incluir uma versão alterada de sua narrativa espiritual em Some thoughts concerning the revival (com o gênero e a identidade de Sarah ocultos) e, em seguida, encerrando sua apresentação da experiência que ela teve com as seguintes palavras: "Ora, se essas coisas são entusiasmo, e os frutos de um cérebro desvairado, que o meu cérebro seja cada vez mais tomado por esse desequilíbrio feliz!".[26]

Enquanto Sarah passava por suas exaltadas experiências espirituais, Jonathan Edwards, no início de 1741, pregava com grande aclamação no leste de Massachusetts. Sua performance mais conhecida, como observado anteriormente, ocorreu em julho de 1741, em Enfield, e é lembrada para sempre por causa de seu sermão "Pecadores nas mãos de um Deus irado". Samuel Hopkins, discípulo de Edwards, comentou mais tarde o notável impacto da pregação de Edwards: suas palavras frequentemente descobriam [i.e., manifestavam] um grande fervor interior, sem muito barulho ou movimento exterior, e caíam com grande peso na mente de seus ouvintes; e ele falava de modo a revelar as fortes emoções de seu próprio coração, que tendiam [...] a comover e influenciar outros".[27] Suas palavras e imagens bem-escolhidas levam as coisas espirituais a parecer reais, vívidas e urgentes para seus ouvintes — o que Perry Miller mais tarde chamou de "retórica da sensação" de Edwards.[28]

Controvérsias sobre o avivamento — Antigas Luzes e Novas Luzes, moderados e radicais

A pregação de George Whitefield em 1740-1741 causou sensação em todas as colônias. Benjamin Franklin, ao ouvir Whitefield pregar na Filadélfia, ficou surpreso, tanto com sua irresistível capacidade de persuasão quanto com a potência de sua voz — que Franklin estimou poder ser ouvida por trinta mil pessoas ao mesmo tempo. No Boston Commons [parque no centro de Boston], ele falou para um público de 23 mil pessoas. Whitefield voltou para a Inglaterra em 1741 e só retornou aos Estados Unidos em 1745. No entanto, uma

controvérsia sobre os avivamentos na Nova Inglaterra e os pregadores de avivamento já estava se formando antes da partida de Whitefield. O ministro presbiteriano Gilbert Tennent havia pregado um sermão, “The danger of an unconverted ministry” [O perigo de um ministério não convertido] (1740), com a seguinte tese: “É preciso ter muito dó daqueles que não têm senão pastores-fariseus ou mestres não convertidos”. O sermão gerou uma tempestade de protestos, pois parecia um ataque direto à autoridade ministerial. Tennent declarou que era “legítimo e pertinente” que paroquianos avivados abandonassem suas paróquias sinodais regularmente designadas “para ouvir pessoas piedosas”.[29] Whitefield, por sua vez, também contribuiu para a controvérsia sobre o avivamento quando confidenciou em uma edição de seu Journal [Diário] publicado que “muitos ministros” na Nova Inglaterra eram espiritualmente desqualificados.[30] Quando essas declarações foram impressas, em abril de 1741, uma enxurrada de panfletos e cartas contra Whitefield chegou às mãos do editor.

Thomas Clap, reitor do Yale College, convidou Jonathan Edwards para ser o orador da cerimônia de formatura, no outono de 1741.[31] Esse discurso, publicado como Distinguishing marks (1741), foi um discurso cuidadosamente redigido que procurou fazer a mediação entre os apoiadores do avivamento e um grupo crescente de detratores. Um avivamento, argumentou Edwards, não deve ser julgado a priori, mas no que diz respeito a seus resultados. Fenômenos externos associados aos avivamentos não provavam nem refutavam que o Espírito de Deus efetivamente estivesse agindo. Por exemplo, Edwards escreveu que “nada pode ser concluído ao certo a partir do fato de que o trabalho [...] é realizado de uma forma muito incomum e extraordinária”. O Espírito Santo pode fazer coisas novas, incomuns ou inesperadas. Ninguém deve descartar essa possibilidade de modo antecipado. Além disso, “uma obra não deve ser julgada por nenhum de seus efeitos sobre o corpo dos homens, como lágrimas, tremores, gemidos, clamores, agonias do corpo ou falta de força física”. Edwards continuou dizendo que uma obra genuína do Espírito Santo pode envolver “imprudências e irregularidades”, porque “o fim pelo qual Deus derrama seu Espírito é tornar os homens santos, e não torná-los políticos”. Edwards advertiu aqueles inclinados a “falar com desprezo” do avivamento para não incorrerem no “pecado imperdoável contra o Espírito Santo” — ou seja, uma negação blasfema da boa obra que Deus estava fazendo em seu meio.[32]

No entanto, se Edwards estava advertindo os pastores conservadores para não rejeitarem completamente o avivamento, também estava alertando os pregadores

radicais da Nova Luz, alguns dos quais se alegravam com as manifestações físicas e experiências espirituais exaltadas que testemunhavam. Seu argumento se aplicava a ambas as partes. Na verdade, estava exortando as Antigas Luzes a não rejeitarem um avivamento e considerá-lo espúrio, se envolvesse experiências físicas e visionárias, e estava exortando as Novas Luzes a não reconhecerem um avivamento como genuíno meramente porque exibia esses fenômenos. Dirigindo-se aos apoiadores do avivamento em Distinguishing marks advertiu contra confiar em "impulsos e impressões fortes [...] como se fossem sinais imediatos que o céu estava enviando a eles, falando de algo que deveria acontecer ou de algo que era da vontade e da intenção de Deus que eles fizessem, o que não está implícito nem revelado em parte alguma da Bíblia". Na experiência de Edwards, muitas dessas "impressões" posteriormente foram consideradas falsas. Mesmo durante "os dias felizes da igreja que se aproximam" — a esperança escatológica de Edwards por uma igreja renovada e revitalizada antes do retorno glorioso de Cristo —, não era provável que houvesse uma "restauração de [...] dons milagrosos" da época do Novo Testamento. Embora em seu texto ele não rejeitasse os dons carismáticos, julgava que tinham valor limitado (cap. 17). "Prefiro desfrutar [...] de alegria humilde em Deus", escreveu Edwards, "por um quarto de hora, do que ter visões e revelações proféticas durante um ano inteiro".[33]

O apelo de Edwards por moderação em Distinguishing marks teve um êxito restrito. Estudantes do Yale College que eram pró-avivamento desafiaram as autoridades da faculdade e, em novembro de 1741, o reitor Clap puniu exemplarmente um dos admiradores de Edwards, David Brainerd, expulsando-o de Yale. Esse ato de expulsão só serviu para transformar Brainerd em um mártir, e o tumulto aumentou tanto, que Clap precisou suspender as aulas em abril de 1742. As forças pró-avivamento em Connecticut responderam abrindo uma faculdade rival em New London, chamada de "Shepherd's tent" [Tenda do Pastor], que teve curta duração. Allen Guelzo comenta: "É fácil simpatizar com Whitefield e Tennent como as vítimas injustiçadas. Mas a decisão de Whitefield e Tennent de se tornarem itinerantes e pregar sem permissão do ministério local subvertia a pouca ordem que ministros e magistrados tinham a esperança de impor na fronteira selvagem do império britânico". Os proponentes da Nova Luz estavam desafiando a autoridade ministerial e a ordem permanente das igrejas, oferecendo aos paroquianos a liberdade de escolher quais pregadores ouvir e quais igrejas frequentar. A controvérsia se intensificou em decorrência das ações cada vez mais extremas de James Davenport, que começou como um missionário autonomeado para Connecticut em 1741 e foi preso e deportado. Ele

era conhecido por cantar nas ruas, abordar ministros e acusá-los de não serem convertidos e, em certa ocasião, por ter pregado por vinte e quatro horas sem parar. Depois de um tempo em Boston, Davenport retornou a Connecticut em 1743 para organizar uma paróquia separada em New London (i.e., uma igreja que não estava em comunhão com as outras paróquias congregacionais) e inaugurou essa nova paróquia com uma fogueira de livros, vestidos, roupas e joias, incluindo seus próprios "calções" — itens que ele considerava espiritualmente impuros. Ameaçado de prisão, Davenport deixou Connecticut mais uma vez, sofreu um colapso nervoso e publicou sua Confession and retractions [Confissão e retratações] (1744), reconhecendo seu "zelo equivocado" e pedindo perdão.[34] Mas o mal estava feito. As igrejas da Nova Inglaterra estavam divididas. Em maio de 1743, uma assembleia de pastores de Massachusetts redigiu e publicou um Testimony [Testemunho] (1743) opondo-se ao avivamento. Ministros pró-avivamento responderam ao Testimony com Testimony and advice [Testemunho e conselho] (1744), em que reconheceram os "efeitos físicos incomuns" que ocorreram durante o avivamento, mas afirmaram que nunca haviam igualado "convulsões físicas" com "convicções" espirituais genuínas. Em vez disso, viam "uma renovação de natureza, seguida de uma mudança de vida" como a prova de uma conversão verdadeira.[35]

O ataque mais extenso ao avivamento veio do pastor Charles Chauncy, das Antigas Luzes de Boston, em seu sermão Enthusiasm described and cautioned against [Descrição do entusiasmo e advertência contra ele] (1742), seguido da volumosa crítica Seasonable thoughts on the state of religion in New England [Pensamentos oportunos sobre o estado da religião na Nova Inglaterra] (1743). Enquanto Edwards julgava que o Grande Avivamento era, de modo geral, "uma obra gloriosa de Deus", Charles Chauncy não tinha a mesma opinião. "Ultimamente, a religião", escreveu ele, "tem sido mais uma comoção nas paixões do que uma mudança na disposição da mente". Quando ele olhou para o avivamento, viu emocionalismo, excesso religioso, desordem social e um colapso do relacionamento adequado entre os ministros e seus rebanhos. Durante a preparação de Seasonable thoughts, Chauncy correspondeu-se com centenas de ministros e viajou cerca de quinhentos quilômetros pela Nova Inglaterra, Nova Jersey e Nova York para observar por si mesmo o impacto do avivamento.

Chauncy argumentou que as pessoas precisavam obedecer aos ditames da razão na vida religiosa, assim como na vida secular. "A verdade pura e simples é que", escreveu ele, "uma mente iluminada, e não afeições exaltadas, deve sempre ser o guia daqueles que se dizem homens; e isso nos assuntos de religião, bem como

em outras coisas". Os "entusiastas" do século 18 se envolveram em uma falsa espiritualidade caracterizada por convulsões físicas, conduta bizarra, um imaginário favor com Deus e uma rejeição do pensamento racional. Nesse sentido, os acontecimentos da década de 1740 foram uma repetição de erros do passado. Os avivalistas do Grande Avivamento eram semelhantes aos hereges — "antinomianos, familistas[36] e libertinos" — da história colonial anterior. Além disso, as pessoas estavam "acorrendo a alguns ministros particulares e se gloriando neles, como se fossem deuses, e não homens". George Whitefield estava cercado por um culto à personalidade. Os pregadores itinerantes eram "intrometidos". Que direito tinham Whitefield, Tennent e outros pregadores de avivamento de invadir as paróquias de outros ministros e pregar sem permissão? A pregação itinerante era um pomo de discórdia para os que queriam defender a ordem estabelecida das igrejas e dos ministros paroquiais.[37] Pior ainda, na opinião de Chauncy, era o fato de que os pregadores itinerantes abriram a porta para exortadores leigos: "Sim, exortadores ignorantes, rudes, frangotes, ou moços, têm, com muita frequência, se dado o direito de julgar e repreender publicamente seus ministros". Ao jogar os leigos contra seus ministros, os pregadores do avivamento plantaram "as sementes da discórdia e da separação". A prática do "julgamento intolerante" começou com Whitefield, que deu um mau exemplo.

Apesar dos novos acontecimentos da década de 1740, o debate fundamental entre Chauncy e Edwards, escreve Marsden, era "algo antigo e bem-conhecido, mesmo nos círculos puritanos". Chauncy "defendia a tradição 'intelectual' e mais aristotélica (e tomista), que argumentava que a vontade deveria seguir os melhores ditames da razão. Edwards estava mais no grupo 'voluntarista' agostiniano, para o qual a pessoa como um todo era guiada por afeições da vontade".[38] A posição de Chauncy, pondo a razão acima da emoção (ou coração, afeição, paixão), deu à sua teologia e espiritualidade um toque diferente da teologia de Edwards, que argumentou, em Afeições religiosas (1746), que "a verdadeira religião, em grande parte, consiste em afeições santas".[39] Além disso, está claro que Chauncy, durante sua longa vida, afastou-se da fé puritana de sua juventude. Com o passar dos anos, ele passou a defender uma versão de universalismo, ou seja, a crença de que todas as pessoas acabarão por alcançar a salvação (cap. 3). Contudo, às vezes é fácil não perceber a concordância substancial que existia entre Chauncy e Edwards na década de 1740. Os dois se opunham ao extremismo, e Chauncy às vezes soava exatamente como Edwards, como quando escreveu: "Essa influência do Espírito não consiste em impulsos e impressões repentinas, em visões, revelações, missões extraordinárias e coisas

do gênero; mas em preparar os homens para a fé e o arrependimento [...] mostrando-lhes a necessidade de um Salvador [...] e [fazendo] deles novas criaturas".[40]

Edwards escreveu Some thoughts concerning the revival (1743) antes de ter tido oportunidade de ler a obra magna de Chauncy, e, no entanto, analisou muitos dos argumentos de Chauncy. O "debate Edwards-Chauncy" sobre o avivamento — embora, estritamente falando, não fosse um debate — moldou as análises sobre avivamento religioso desde então.[41] Edwards acreditava que os críticos do avivamento haviam se desviado, primeiramente por julgarem o avivamento a priori (isto é, com pressupostos sobre como um avivamento poderia ou deveria ocorrer);, em segundo lugar, por não usarem a totalidade da Bíblia como sua regra para julgar; e, em terceiro lugar, por não fazerem distinção entre o que era bom e o que era ruim no avivamento. Some thoughts concerning the revival afirmava que os críticos não devem condenar um avivamento como um todo pelo fato de conter alguns aspectos negativos. Além disso, ninguém deve ditar antecipadamente como Deus deve ou pode agir. Se Deus escolheu cumprir seus propósitos por meio de pessoas humildes, cabia aos líderes reconhecer isso, e não se opor. "Nesta obra, Deus começou no extremo inferior", escreveu Edwards. Mesmo o "zelo impulsivo" dos crentes mais jovens pode ser uma repreensão salutar ao orgulho e à frieza espiritual dos cristãos mais velhos.

No entanto, o foco de Edwards em Some thoughts concerning the revival estava voltado para os "excessos e extravagâncias" do partido pró-avivamento. Ele respondeu a críticos do Grande Avivamento, mas também fez suas próprias críticas. Embora corretamente seja considerado o principal defensor do avivamento, seu ponto de vista era mais matizado do que geralmente se imagina. Ele procurou circunscrever — embora não abolir — a prática da exortação leiga. Ele criticava especialmente os que acreditavam serem invulneráveis ao erro e apontou o "orgulho espiritual" como uma fonte de erro particularmente frutífera. Pessoas que passavam por experiências de êxtase muitas vezes se convenciam de que Deus as guiava, interpretavam suas impressões fugazes como revelações divinas e, assim, tornavam-se completamente refratárias à crítica e à correção. Essa era uma postura perigosa que levava a todo tipo de comportamento precipitado e só podia ser evitada por meio de uma atitude de humildade. Edwards apresentou o orgulho como "a pior víbora que há no coração [...] a mais secreta, enganosa e insondável em seu modo de agir. [...] e nada é tão detestável para Deus e contrário ao espírito do Evangelho".[42] Sendo assim, procurou vigorosamente evitar o perigo do orgulho espiritual entre os defensores do

avivamento. Em Some thoughts concerning the revival, Edwards tinha muito a dizer sobre Satanás. Embora Edwards nunca tenha posto a culpa pelas ações humanas inteiramente no Diabo, acreditava que o Diabo podia influenciar as ações humanas e que tinha interesse em levar cristãos zelosos a adotarem um comportamento precipitado, estranho, ofensivo ou destrutivo. Em um avivamento espiritual, era o Diabo que acordava primeiro e procurava solapar e desacreditar a obra do Espírito. Infelizmente, isso aconteceu quando o próprio tio de Edwards, Joseph Hawley, se matou em 1735.[43]

Afeições religiosas (1746) foi a mais conservadora das principais obras de Edwards sobre avivamentos e experiências de avivamento. Ali ele estabeleceu uma série de sinais ou marcas "positivas" e "negativas" da verdadeira graça na alma. A ênfase de Edwards em perseverar na prática ou no comportamento cristão — vista pela primeira vez em suas Miscellanies [Miscelâneas], após o declínio do avivamento no Vale do Connecticut, no final da década de 1730 — culminou no décimo segundo e último sinal de graça mencionado em Afeições religiosas: "As afeições piedosas e santas têm seu exercício e fruto na prática cristã".[44] Uma vida santa, mais do que qualquer outra coisa, era a prova mais segura de genuína espiritualidade. Dessa maneira, Afeições religiosas contém várias advertências contra colocar a esperança em êxtases fantasiosos ou impulsos e visões espirituais, que podem ser ilusórios.

J. I. Packer escreveu que Edwards evitou a "falácia romântica", observando constantemente "os problemas que o avivamento traz". Quando a igreja é "subitamente despertada de um estado de torpor e letargia por uma consciência nova e avassaladora da realidade de [...] Deus", é esperado que muitas pessoas "caiam em orgulho, ilusões, [e] desequilíbrio". Quanto mais poderoso for um reavivamento, maior a tendência desses efeitos deformadores.[45] Essa conclusão paradoxal — totalmente de acordo com a análise de Edwards — pode servir de alerta. Avivamentos trazem nova energia para a igreja, mas também um novo conjunto de problemas.

O avivamento em seu contexto — Política, oração e escatologia do ponto de vista transatlântico

Embora os acontecimentos da década de 1740 tenham trazido mudanças estruturais e divisão permanente para as igrejas da Nova Inglaterra, há pouco acordo além disso quanto aos efeitos duradouros do avivamento. Na década de 1840, Joseph Tracy apresentou o Grande Avivamento como uma vindicação da religião evangélica. Nas décadas de 1910 e 1920, Herbert Osgood o considerou o primeiro sinal de uma cultura tipicamente americana, e Vernon Parrington o viu como o último suspiro de fanatismo religioso. Nas décadas de 1960 a 1980, Alan Heimert e Rhys Isaac o retrataram como uma abertura ao antiautoritarismo político que levou à Revolução Americana. Allen Guelzo escreve que "mesmo que o Avivamento não possa ser reivindicado como um projeto para a Revolução, ele é certamente um sintoma da facilidade com que a autoridade nos Estados Unidos podia ser fragmentada".[46] Em relação à própria experiência de Edwards, George Marsden comenta que "todos os avivamentos anteriores no oeste da Nova Inglaterra foram gerados e controlados por pastores locais", que os usaram como um meio de "obter controle sobre os paroquianos". No entanto, Whitefield era "um novo tipo moderno, o jovem rebelde contra a autoridade" — um anglicano que "se tornou conhecido desafiando a autoridade paroquial anglicana". Enquanto ministros puritanos anteriores haviam usado lamúrias para repreender suas igrejas supostamente não espirituais, Whitefield virou a mesa ao sugerir que "um povo espiritual deveria desafiar a autoridade de um clero insuficientemente espiritual".[47] Deve estar claro agora por que o Grande Avivamento pode ter tido dinamite política escondida debaixo dele. Percebendo o início de um declínio espiritual em meados da década de 1740, Edwards se uniu a evangélicos escoceses para coordenar dias de oração trimestrais pelo "derramamento" do Espírito Santo. Ele falou pela primeira vez sobre essa ideia de um "encontro de oração" em novembro de 1745, e ficou satisfeito que a proposta tenha sido bem recebida. Para divulgar e incentivar ainda mais o plano, Edwards publicou Humble attempt (1748), que ilustrava a perspectiva dele sobre a "beleza peculiar da igreja" unida em oração e seu forte apocalipsismo.[48] Derramamentos do Espírito Santo eram, de certa forma, prenúncios da segunda vinda de Cristo e do fim desta era (caps. 15, 35).

Até recentemente, a literatura acadêmica enxergava o Grande Avivamento ocorrido nos Estados Unidos de modo distinto do Avivamento Evangélico contemporâneo na Grã-Bretanha. A erudição americana e a britânica sobre os avivamentos do século 18 se moveram em trilhas separadas. Na erudição britânica, predomina uma perspectiva metodista sobre o século 18. No entanto, como John Wesley não teve um papel no Grande Avivamento, e foram os calvinistas — anglicanos, presbiterianos e congregacionais — que estabeleceram

as primeiras redes evangélicas transatlânticas, a erudição metodista sobre o século 18 tende a ignorar os laços entre a Grã-Bretanha e os Estados Unidos. Além disso, os estudiosos americanos às vezes têm procurado exagerar a americanidade do Grande Avivamento — como se os acontecimentos nas colônias não tivessem relação com os acontecimentos em outros lugares.[49]

Embora aqui seja possível apenas tocar de leve nesse tema (veja o cap. 42 para mais detalhes), a teologia evangélica transatlântica acerca do avivamento durante meados do século 18 foi gradualmente se aglutinando em dois padrões discretos — um calvinista, centrado em Jonathan Edwards, e o outro arminiano, centrado em John Wesley. Essa separação edwardsiana-wesleyana não teria sido perceptível para os observadores na década de 1740, mas era bem óbvia na década de 1770 — quando o debate calvinista-arminiano eclodiu com força renovada, durante a chamada Controvérsia Antinomiana.[50] Além das conhecidas críticas severas de Wesley aos ensinamentos calvinistas sobre a predestinação, a negação do livre-arbítrio e a perseverança dos santos, ele também estava mais disposto do que os calvinistas a aceitar experiências espirituais extraordinárias (e.g., sonhos, visões, efeitos físicos) e a vê-las como sinais diretos da presença de Deus. Em outras palavras, a abordagem de Wesley ao discernimento espiritual era mais próxima à das Novas Luzes radicais na Nova Inglaterra do que a de Edwards. É revelador que John Wesley tenha considerado Afeições religiosas de Edwards uma obra valiosa, embora discernisse o que chamou de “veneno” misturado com seus elementos benéficos. Por esse motivo, Wesley publicou uma versão editada e truncada do tratado, para uso de seus pregadores metodistas.[51]

Os avivamentos que Wesley favorecia eram às vezes frenéticos e desordenados, frequentemente realizados ao ar livre, com entrada franqueada a qualquer pessoa, receptivos a experiências extraordinárias, prontos a aceitar manifestações físicas como sinais da obra do Espírito, concentrados em alcançar certeza experiencial da justificação (ou santificação), propícios à exortação leiga e aos testemunhos, e orientados geralmente para as necessidades e opiniões dos leigos. Os avivamentos que Edwards preferia eram rigidamente controlados, supervisionados pelo olhar atento do clero, normalmente realizados nas instalações da igreja (à exceção de Whitefield e alguns outros, no início da década de 1740), cautelosos ou relutantes em permitir manifestações físicas, circunspectos em afirmar a garantia da salvação, duvidosos sobre supostas vozes e visões de Deus, atentos aos perigos da autoilusão e do orgulho espiritual, e favoráveis a esperar para ver os frutos da experiência espiritual. De volta à Inglaterra, em 1739, Wesley e Whitefield haviam debatido os “sinais exteriores

que tantas vezes têm acompanhado a obra interior de Deus". Quando os próprios ouvintes de Whitefield desmaiaram, tiveram violentos tremores e entraram em convulsão, Wesley sentiu que tinha sido vindicado e comentou em seu Journal [Diário] de 6-7 de julho de 1739: "Creio que, a partir deste momento, todos deixaremos que Deus faça sua obra da maneira que lhe agradar".[52]

Quando alcançou a idade madura e nos anos posteriores, Wesley adotou e divulgou uma doutrina sobre "santificação total" que era, e ainda é, anátema para os calvinistas. Esse ensino sobre santificação — tanto quanto as duras declarações de Wesley sobre a predestinação calvinista — contribuiu para um rompimento permanente no mundo evangélico.[53] No entanto, a teologia do avivamento de Wesley, não menos que a de Edwards, teve amplas repercussões históricas, e Wesley frequentemente é chamado de pai do Movimento de Santidade do século 19 e avô espiritual ou teológico dos avivamentos pentecostais-carismáticos do século 20.[54]

Os aspectos transatlânticos do ministério e da influência de Edwards merecem ser destacados. Foram dois ministros londrinos, John Guyse e Isaac Watts, que encorajaram Edwards a escrever um relato do avivamento de Northampton. Faithful narrative (1737) nasceu de um pedido britânico para que ele enviasse informações. Britânico de nascimento e ministro anglicano ordenado, George Whitefield foi o principal pregador do avivamento nas colônias americanas. A correspondência transatlântica, especialmente com ministros na Escócia, fez parte da vida de Edwards por muitos anos. A participação de Edwards no pacto de oração destacou seu papel em uma crescente rede evangélica internacional, durante as décadas de 1740 e 1750. "Por meio de correspondência, periódicos publicados, centros educacionais e organizações de caridade", afirma Kenneth Minkema, "esses evangélicos no continente, na Inglaterra e nos Estados Unidos trabalharam para promover, coordenar e relatar avivamentos de uma perspectiva transatlântica".[55] Literatura impressa e cartas pessoais estabeleceram o que Susan O'Brien chamou de "uma comunidade de santos transatlântica", que enxergava "os acontecimentos do final das décadas de 1730 e 1740 [...] como partes de um único fenômeno inspirado por Deus".[56] A obra Historical collections relating to remarkable periods of the success of the Gospel [Coleções históricas relacionadas a períodos notáveis do êxito do evangelho] (1754), de John Gillies, uma extensa compilação de narrativas de avivamento dos dois lados do Atlântico, em dois volumes, ajudou a solidificar uma interpretação transatlântica e calvinista dos acontecimentos ocorridos nas décadas de 1730 e 1740.

Um retrospecto de três séculos mostra que os avivamentos transatlânticos das décadas de 1730 e 1740 — com Edwards como seu principal intérprete teológico — deixaram um legado considerável. Ele é chamado de evangelicalismo.

---

[1]George Marsden escreve, sobre Afeições religiosas: “Ao contrário de suas duas obras anteriores sobre avivamento, cujo propósito principal era mostrar aos críticos que os fenômenos de êxtase não provavam nada, de uma forma ou de outra, Afeições se concentrava, em primeiro lugar, nas ênfases equivocadas do movimento radical das Novas Luzes, que levaram muitas pessoas a uma autoilusão arrogante. Em seu prefácio, ele enfatizou que, ao longo da história da igreja, os aparentes amigos da verdadeira religião causaram muito mais dano que seus inimigos declarados”. Jonathan Edwards: a life (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 285.

[2]Sobre a teologia dos avivamentos de Edwards, veja C. C. Goen, “Introdução do editor”, in: WJE 4:1-95; Charles Lippy, “Theology of revivals”, in: Michael McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals in America, 2 vols. (Westport: Greenwood Press, 2007), 1:434-8 ; George Marsden, Jonathan Edwards, p. 150-69, 201-90; Michael J. McClymond, “Theology of revivals”, in: Erwin Fahlbusch, et al., orgs., The encyclopedia of Christianity, Si-Z, vol. 5 (Grand Rapids/Leiden: Eerdmans/Brill, 2008), p. 341-9 ; Kenneth Minkema, “Edwards, Jonathan”, in: Michael J. McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals in America, 2 vols. (Westport: Greenwood Press, 2007), 1:150-7; e J. I. Packer, “Jonathan Edwards and revival”, in: A quest for godliness: the Puritan vision of the Christian life (Wheaton: Crossway, 1990), p. 309-27.

[3]Para definições e análises sobre o avivamento em geral, veja Michael J. McClymond, “Prefácio” e “Introdução”, in: McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals, 1:xv-xxxi. W. Reginald Ward considera fatos ocorridos na Europa continental — especificamente um avivamento espiritual entre os protestantes perseguidos na região alemã da Silésia, logo após 1700 — como o antecedente para os avivamentos posteriores entre os protestantes de língua inglesa, no século 18. Veja Ward, The Protestant Evangelical awakening (New York: Cambridge University Press, 1992).

[4]Douglas L. Winiarski, “Jonathan Edwards, enthusiast? Radical Revivalism and the Great Awakening in the Connecticut Valley”, Church History 74 (2005): 683-739, citando p. 683-4, 692, 729. Winiarski comenta que Edwards, em Suffield,

estava “incitando as gesticulações descontroladas de seu público” (p. 689). Veja tb. Winiarski, “Souls filled with ravishing transport: heavenly visions and the radical awakening in New England”, William and Mary Quarterly 61 (2004): 3-46; Leigh Eric Schmidt, “‘A second and glorious Reformation’: the New Light extremism of Andrew Crosswell”, William and Mary Quarterly 43 (1986): 214-44; e Benjamin Wagner, “Bodily manifestations”, in: Michael McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals in America, 2 vols., 1:55-8.

[5]Entre as muitas obras sobre os avivamentos das décadas de 1730 e 1740, veja Allen Guelzo, “The Great Awakening”, in: Michael McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals in America, 1:191-6; Thomas S. Kidd, The Great Awakening: the roots of Evangelical Christianity in colonial America (New Haven: Yale University Press, 2007 ; George Marsden, Jonathan Edwards: a life, p. 150-69, 201-90; Mark Noll, The rise of Evangelicalism: the age of Edwards, Whitefield and the Wesleys (Downers Grove: InterVarsity, 2003), esp. p. 100-54; e Susan O’Brien, “A transatlantic community of saints: the Great Awakening and the first Evangelical network, 1735-55”, American Historical Review 91 (1986): 811-32.

[6]A decadência nacional tornou-se evidente, disse Cotton Mather, “quando as pessoas começaram a se esquecer de forma mais notória ‘da missão no deserto’, e quando as seduções deste mundo levaram a geração em formação a negligenciar mais acentuadamente os [...] assuntos da religião” (Magnalia Christi Americana; or, The ecclesiastical history of New-England, 2 vols. (Hartford: Silas Andrus and Son, 1853), 2:316 (grifos do autor da citação).

[7]WJE 16:29.

[8]Veja Philip Gura, “Solomon Stoddard’s irreverent way”, Early American Literature 21 (1986): 29-43.

[9]Minkema, “Edwards”, p. 150-2.

[10]WJE 4:150-1, 159.

[11]Marsden, Jonathan Edwards, p. 160.

[12]Edmund Morgan, in: Visible saints: the history of a Puritan idea (Ithaca: Cornell University Press, 1963), escreveu sobre a “morfologia da conversão” como um esquema de experiência em que “cada estágio podia ser distinguido do

próximo, de modo que um homem podia verificar sua condição eterna por um conjunto de sinais temporais e reconhecíveis" (p. 66).

[13]WJE 4:161.

[14]WJE 16:759.

[15]Estudiosos têm sugerido que a disciplina da psicologia da religião nos Estados Unidos remonta às observações pioneiras de Edwards. Veja Wayne L. Proudfoot, "From theology to a science of religions: Jonathan Edwards and William James on religious affections", Harvard Theological Review 82 (1989), p. 149-68.

[16]Minkema, "Edwards", p. 152-3, citando p. 153.

[17]Ibidem, p. 153, citando WJE 18:557.

[18]WJE 18:355.

[19]Minkema, "Edwards", p. 153, citando "Signs of godliness" [Sinais de piedade] e "Directions for judging of persons' experiences" [Orientações para julgar as experiências das pessoas], in: WJE 21:469-510, 522-4.

[20]WJE 16:383.

[21]Minkema, "Edwards", p. 153-4.

[22]WJE 16:79-81, citando p. 80.

[23]Minkema, "Edwards", p. 154, citando WJE 16:157. Sobre as respostas mistas de Edwards a Whitefield, veja Ava Chamberlain, "The grand sower of the seed: Jonathan Edwards's critique of George Whitefield", New England Quarterly 70 (1997): 368-85.

[24]WJE 16:116-7.

[25]Minkema, "Edwards", p. 154, citando WJE 16:119-20.

[26]Sereno Dwight, "Memoirs of Jonathan Edwards", in: Edward Hickman, org., The works of Jonathan Edwards, 2 vols. (Carlisle: Banner of Truth Trust, 1984 [1834]), 1:lxv, lxvii. A versão de Edwards a respeito da experiência de Sarah

Edwards é apresentada in: WJE 4:331-41, citando p. 341.

[27]Ibidem, 1:cxc.

[28]Perry Miller, “The rhetoric of sensation”, in: Errand into the wilderness (Cambridge: Belknap Press of Harvard University, 1964), p. 167-83.

[29]Gilbert Tennent, “The danger of an unconverted ministry”, in: Richard L. Bushman, org., The Great Awakening: documents on the revival of religion, 1740-1745 (New York: Atheneum, 1970), p. 88, 93.

[30]Iain Murray, org., George Whitefield’s journals (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1998 [1960]), p. 470; citado in: Allen Guelzo, “The Great Awakening”, in: McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals in America, 1:194.

[31]Naquela época, a cerimônia de formatura ocorria mais tarde no ano civil.

[32]WJE 4:228, 230, 241, 275.

[33]WJE 4:278, 282, 281.

[34]Guelzo, “Great Awakening”, in: McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals, 1:195; citando Davenport, Confession and retractions, in: Bushman, Great Awakening, p. 54. Veja tb. Lisa Herb Smith, “Davenport, James”, in: McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals in America, 1:136-7; Harry S. Stout; Peter Onuf, “James Davenport and the Great Awakening in New London”, Journal of American History 70 (1983): 556-78.

[35]McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals in America, 2:45, citando e analisando Testimony and advice (1744).

[36]Membros da “Família de amor”, uma seita religiosa cristã que se baseava no amor. (N. do E.)

[37]Veja Timothy D. Hall, Contested boundaries: itinerancy and the reshaping of the colonial American religious world (Durham: Duke University Press, 1994).

[38]Marsden, Edwards, p. 282-3. Sobre os debates anteriores a respeito do intelectualismo e do voluntarismo na Nova Inglaterra, veja Norman Fiering, Moral philosophy at seventeenth-century Harvard: a discipline in transition

(Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), esp. p. 104-46.

[39]WJE 2:95.

[40]Charles Chauncy, Seasonable thoughts on the state of religion in New England (Boston, 1743), p. 109, 327, 3, 51, 218, citado in: “Charles Chauncy’s dissenting voice”, in: Michael McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals in America, 2:42-5; e Marsden, Edwards, p. 281.

[41]Veja Amy Schrager Lang, “‘A flood of errors’: Chauncy and Edwards in the Great Awakening”, in: Nathan O. Hatch; Harry S. Stout, orgs., Jonathan Edwards and the American experience (New York: Oxford University Press, 1988), p. 160-73.

[42]WJE 4:401-5, 483-9, 293-5, 277.

[43]Em relação a Hawley, Edwards escreve que “o Diabo se aproveitou e o levou a pensamentos desorganizados” (WJE 4:109). Outras referências a Satanás nos escritos sobre o avivamento podem ser encontradas in: WJE 4:108, 226, 243-4, 246, 250-5, 259-60, 269, 271, 277, 385, 410-6, 432-3, 439, 462-3, 467-73, 477, 483, 494-5, 540, 550, 563, 571. Sobre o Diabo na década de 1740, veja Richard Lovelace, “The surprising works of God: Jonathan Edwards on revival, then and now”, Christianity Today, September 11, 1995, p. 28-32.

[44]WJE 2:383.

[45]J. I. Packer, “Jonathan Edwards and revival”, p. 317-8.

[46]Guelzo, “Great Awakening”, in: McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals, 1:195.

[47]Marsden, Jonathan Edwards, p. 209-11.

[48]Sobre a “beleza” da oração em união, veja WJE 5:364-6. O argumento de Edwards para a oração em união era estético (cap. 6), bem como prático.

[49]Entre as obras recentes extraordinárias sobre a natureza transatlântica dos avivamentos de 1700, veja Mark Noll, The rise of Evangelicalism; Mark Noll; David W. Bebbington; George A. Rawlyk, orgs., Evangelicalism: comparative studies of popular Protestantism in North America, the British Isles, and beyond,

1700-1900 (New York: Oxford University Press, 1994); W. Reginald Ward, The Protestant Evangelical awakening.

[50]A controvérsia antinomiana da década de 1770 na Grã-Bretanha — que não deve ser confundida com a controvérsia americana da década de 1630 sob o mesmo nome — não foi plenamente investigada. As fontes primárias incluem cerca de duas dezenas de obras fundamentais de Augustus Toplady, John Wesley e John Fletcher, todas publicadas entre 1770 e 1779. As fontes secundárias incluem Robert A. Mattke, "John Fletcher's methodology in the Antinomian controversy of 1770-76", Wesleyan Theological Journal 3 (1968): 38-47 ; Joseph Maycock, "Fletcher-Toplady controversy", London Quarterly and Holborn Review 191 (1966): 227-35; e Colin Philip Ryan, Augustus M. Toplady and John Wesley: their theological controversy on predestination, tese de doutorado, North-West University, Potchefstroom Campus [África do Sul], 2006.

[51]Veja Richard B. Steele, "Wesley's abridgments of Edwards's revival treatises", in: "Gracious affection" and "True virtue" according to Jonathan Edwards and John Wesley (Metuchen: Scarecrow, 1994).

[52]Veja os trechos selecionados de Wesley e a introdução in: McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals in America, 2:48-51.

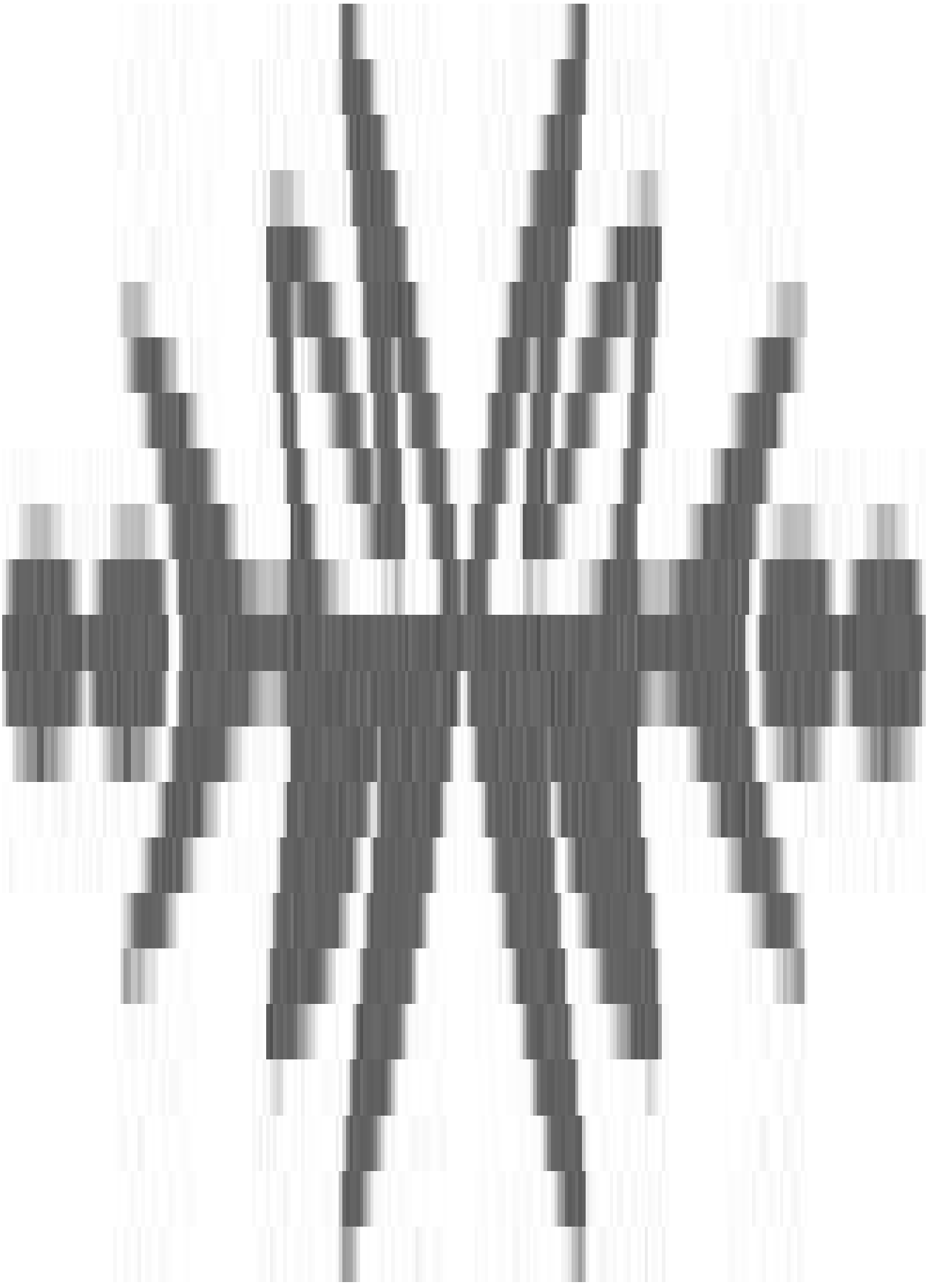
[53]Sobre predestinação, veja esp. o sermão de John Wesley "Free grace", in: Thomas Jackson, ed., The works of John Wesley, 14 vols. (Grand Rapids: Baker, 2007 [1872]), 7:373-86. Sobre a santificação, veja John Wesley, "A plain account of Christian perfection", in: Thomas Jackson, ed., The works of John Wesley, 11: 366-446, ou, de modo mais conciso, "Christian perfection" (The works of John Wesley, 6:1-19) [publicado em português por Dantas Bookstore sob o título Os sermões completos, Edição Kindle].

[54]A anotação no Diário de Wesley, com data de 13 de julho de 1756 (The works of John Wesley, 2:376-7) [publicado em português por Angular Editora sob o título O diário de John Wesley: o pai do metodismo, Edição Kindle], apresentava uma visão aparentemente sinérgica do relacionamento divino-humano, segundo a qual os avivamentos esmorecem porque as pessoas "sufocaram seus bons desejos" e "o Espírito de Deus se entristece" e então se retira. Essa apresentação sinérgica é uma reminiscência das Lectures on revivals of religion [Palestras sobre avivamentos da religião] (1835), de Charles Finney, embora Finney tenha se inspirado diretamente em fontes da Nova Divindade edwardsiana e pareça não

ter se baseado muito em Wesley (cap. 37).

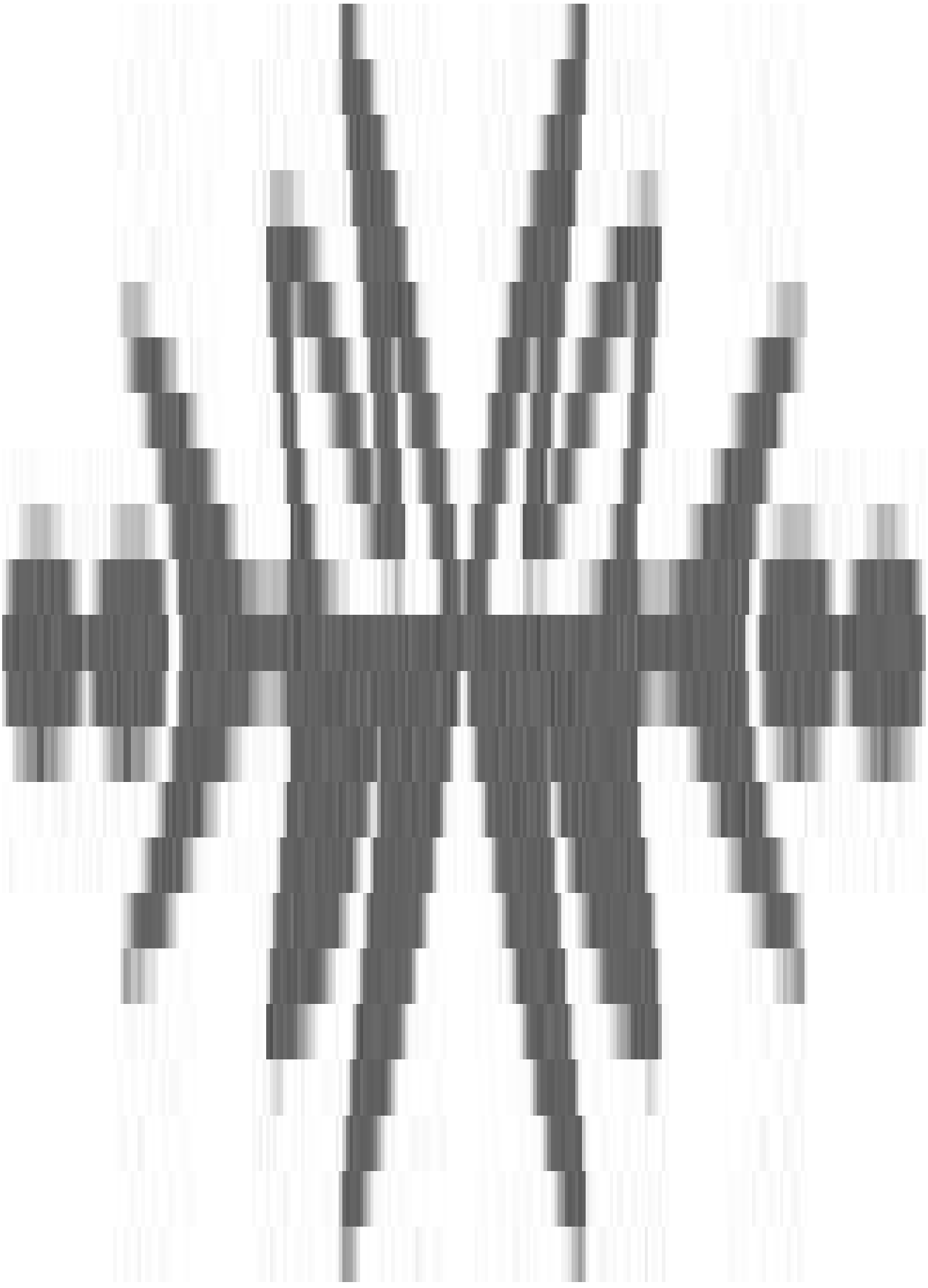
[55]Minkema, “Jonathan Edwards”, in: McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals in America, 1:156.

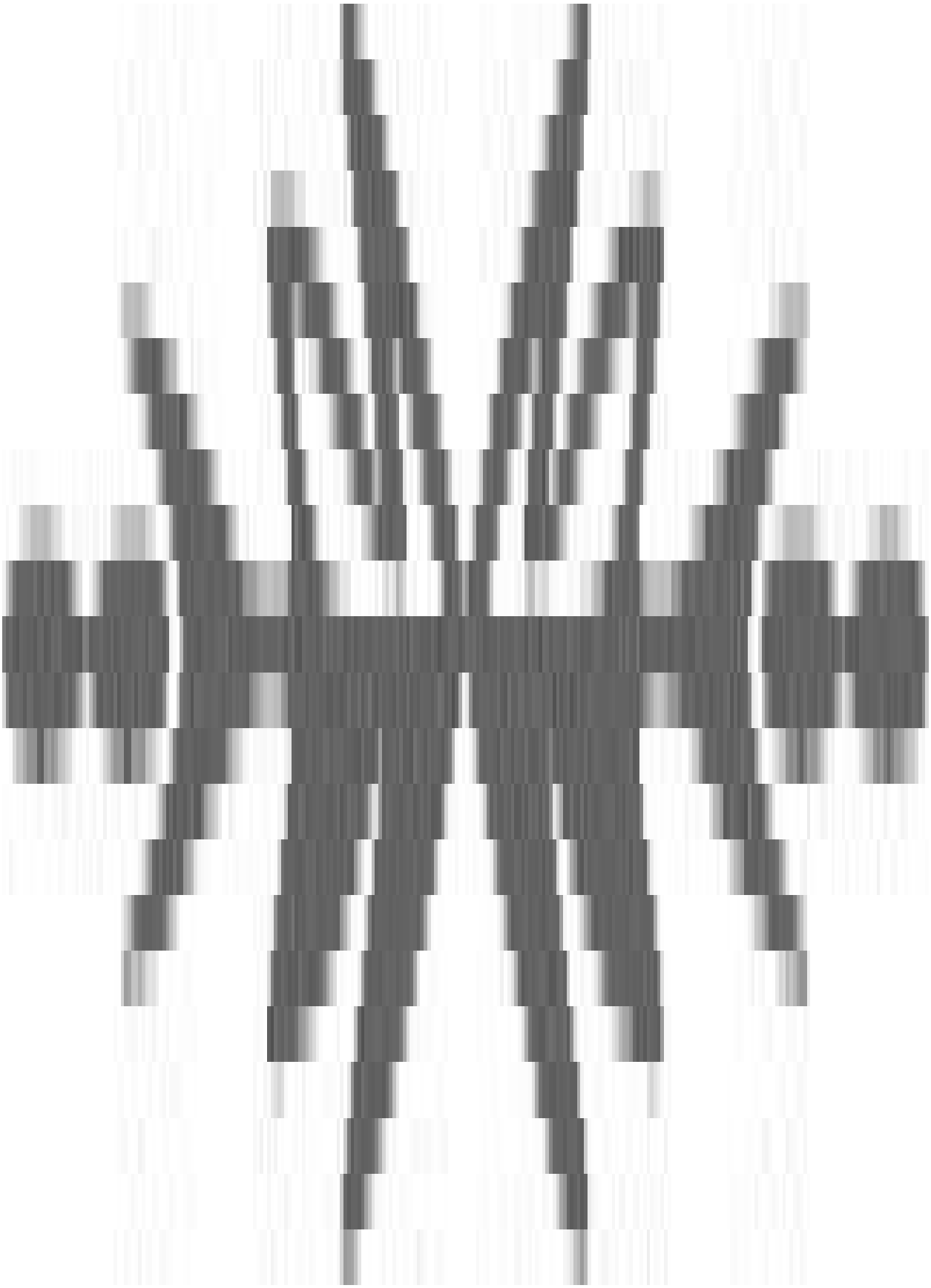
[56]O’Brien, “Transatlantic community”, p. 811. Veja tb. Harold P. Simonson, “Jonathan Edwards and his Scottish connections”, Journal of American History 21 (1987): 353-76.



Seção 4

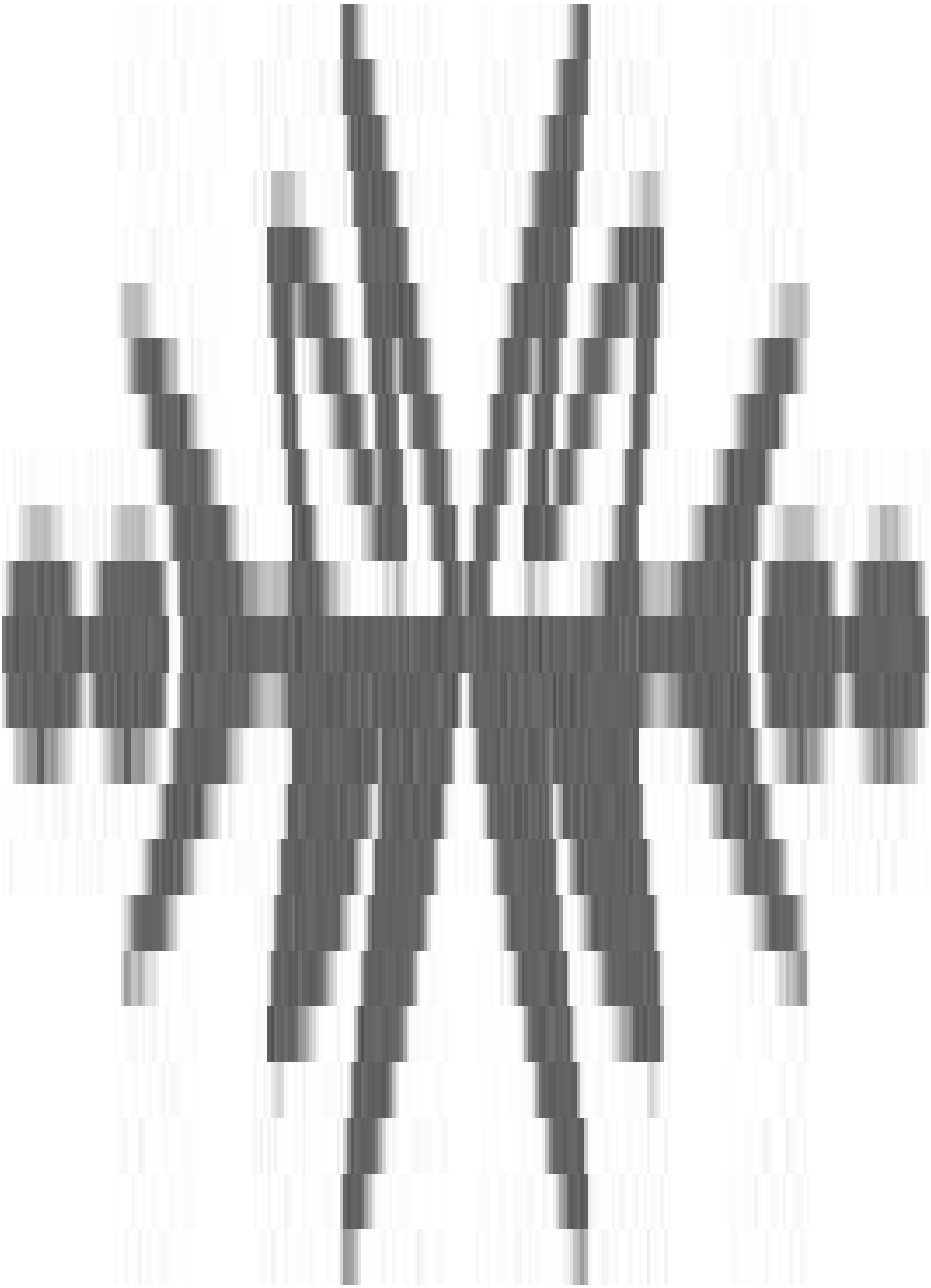
Igreja, ética, escatologia e sociedade





28

A igreja



O conflito de Edwards com sua igreja de Northampton, em 1750, e a separação final tiveram um reflexo muito negativo. Por causa de sua demissão, é comum que muitos vejam Edwards como um pastor fracassado. Alguns interpretaram toda a sua carreira pastoral como uma progressão inevitável para um resultado infeliz. Essa perspectiva influenciou a compreensão da sua eclesiologia. Os debates sobre a ceia do Senhor receberam atenção desproporcional em relação a outros aspectos de seu pensamento e seus escritos sobre a igreja. Alguns intérpretes consideram sectária a insistência de Edwards de que a participação na eucaristia deveria ser limitada àqueles dispostos e capazes de fazer uma profissão de fé pública significativa. Esse assunto é tratado mais adiante neste livro (cap. 30), mas basta dizer aqui que mal-entendidos acerca das opiniões de Edwards sobre a admissão à ceia do Senhor persistem desde a década de 1740 até hoje. Outro equívoco surgiu por causa do apoio apenas parcial de Edwards ao Grande Avivamento (cap. 27). O avivalismo protestante dos séculos 19 e 20 evoluiu para um individualismo pietista que defendia uma igreja invisível de supostos convertidos autênticos, e não de uma igreja institucional tangível. Billy Sunday e Billy Graham, críticos dos apelos evangelísticos de Charles Finney, acusaram o avivalismo de tornar as estruturas eclesiais irrelevantes. Somente as "decisões por Cristo" individuais importavam. Uma vez que Edwards desempenhou um papel tão proeminente no surgimento da tradição de avivamento americana, em meados do século 18 (cap. 42), muitos intérpretes presumiram que o próprio Edwards tinha uma perspectiva subjetiva e individualista do cristianismo.

A imagem de Edwards como um subjetivista religioso tem plausibilidade inicial, mas não se sustenta quando começamos a examinar os textos relevantes. Como ele não escreveu tratado geral algum sobre a igreja, é preciso juntar os pontos de vista de Edwards olhando para anotações em cadernos, sermões e outros indícios espalhados por seus textos. No entanto, quando se considera sua obra completa, pode-se concluir, concordando com Thomas Schafer, que Edwards evidentemente não rejeitou o conceito de uma igreja visível, mas, na realidade, enfatizou esse conceito e procurou minimizar a distinção protestante tradicional entre uma igreja visível e uma invisível. Para Edwards, não havia duas igrejas — uma visível e outra invisível —, apenas uma igreja com dois aspectos. E mais, a preferência declarada de Edwards, no final da vida, pelo presbiterianismo em detrimento do "modo instável, independente e confuso de governo eclesiástico" no congregacionalismo mostra que ele teve problemas com questões de ordem

na igreja e adotou a ideia de autoridade translocal sobre igrejas individuais.[1] A obra Humble attempt [Uma tentativa humilde] (1747) revelou uma tendência de agrupar cristãos individuais em igrejas locais, igrejas locais em órgãos regionais e igrejas nacionais em comunidades internacionais abrangentes, para que todo o mundo cristão pudesse manifestar — como seu longo título indicava — uma "união visível do povo de Deus".[2] Esse apelo à unidade cristã visível afasta Edwards de qualquer tipo de individualismo religioso. Pelo contrário, sua abordagem em Humble attempt tinha algo em comum com o movimento ecumênico do século 20 em sua busca pela "unidade, que é [...] a vontade de Deus e sua dádiva", e que deve ser "tornada visível" por meio da participação na "vida coletiva".[3]

A igreja no plano de Deus

Para Edwards, a igreja era um reflexo dos propósitos eternos de Deus. Antes que o mundo fosse criado, as pessoas da Santíssima Trindade entraram em uma "aliança da redenção", especificando que o Filho de Deus viria ao mundo para sofrer, morrer e ressuscitar em favor dos seres humanos eleitos. Deus escolheu os eleitos para a salvação porque eles foram concebidos como já estando em Cristo. Eles não foram escolhidos como indivíduos isolados, mas sim como partes de Cristo, por assim dizer, e como um corpo de membros que subsistem em unidade espiritual uns com os outros. A união com Cristo enfatizada nos capítulos anteriores sobre a salvação (caps. 23-26) também era proeminente no modo de Edwards ver a igreja. A igreja, em sua "essência", era uma comunidade de pessoas em unidade com Deus e entre si, por meio de Cristo: "A relação que os membros da igreja têm com Cristo é, acima de qualquer outra coisa, a essência da igreja".[4] Krister Sairsingh afirmou que, para Edwards, a igreja era o elemento no reino criado em que a glória de Deus se tornou visível. Two dissertations [Duas dissertações], na interpretação dele, eram tratados eclesiológicos que mostravam, da perspectiva divina (O fim para o qual Deus criou o mundo) e de um ponto de vista humano (True virtue [Verdadeira virtude]), que a igreja existe para manifestar a presença e a glória de Deus.[5]

A união da igreja com Cristo não era algo estático, mas surgia por meio de um processo dinâmico, no qual Deus continuamente transmitia ou infundia seu

próprio “eu” (veja a análise da expansão ôntica no cap. 16). “Comunicação” foi o termo usado por Edwards para denotar o processo pelo qual Deus transmitia seu ser, sua bondade e sua felicidade em si. Essa “comunicação” ocorreu de duas maneiras — primeiro, na sociedade eterna de Pai, Filho e Espírito (cap. 13); segundo, na Criação e na redenção do mundo (cap. 14). Em termos trinitários, “o fato de o Pai gerar o Filho é uma comunicação completa de toda a sua felicidade e, portanto, um exercício eterno, adequado e infinito de perfeita bondade, que é completamente igual a essa inclinação pela perfeição”. Essa afirmação levantou a questão: Por que Deus se “comunicaria” criando um mundo, se o Pai já havia se “comunicado” perfeitamente ao gerar o Filho? Edwards previu essa pergunta e respondeu que “o Filho também tem uma inclinação para se comunicar em uma imagem de sua pessoa que pode participar de sua felicidade [...] e esse foi o único motivo para isso. [...] E o homem, a consciência ou percepção da Criação, é o sujeito imediato disso”.[6] No argumento de O fim para o qual Deus criou o mundo, Edwards deixou claro que a “comunicação” divina à igreja na vida presente e na eternidade pode ser distinguida em aspectos como conhecimento, virtude ou santidade e felicidade.[7] O povo de Deus deveria ter conhecimento das coisas divinas, ser um povo santo e ser feliz, uma vez que a verdadeira felicidade não se opunha à prática da virtude, antes, era sua consequência.

Estendendo seu raciocínio sobre a “comunicação” do Filho e citando uma série de textos bíblicos, Edwards concluiu: “afirma-se que a igreja é a plenitude de Cristo (Ef 1.23), “como se Cristo não fosse completo sem a igreja”. A ideia da incompletude de Cristo levou Edwards à metáfora nupcial ou conjugal para o relacionamento de Deus com a humanidade. Pois, “como o homem é incompleto sem a mulher, [...] da mesma forma Cristo não é completo sem sua esposa”. Em toda a Bíblia, “a igreja sempre está tão intimamente unida a Cristo, que é uma com ele”.[8] O mundo foi criado para que o Filho de Deus pudesse ter um cônjuge — ou seja, a igreja.[9] Edwards seguiu a concepção cristã tradicional de que o livro de Cântico dos Cânticos (também conhecido como Cantares) pode ser lido alegoricamente como uma canção de amor no que diz respeito a Cristo (o noivo) e à igreja (a noiva).[10] Cristo não consumará a união com sua igreja durante a vida atual, mas na eternidade. O que distinguirá a festa de casamento celestial de todos os casamentos terrenos é que suas alegrias serão inalteráveis e intermináveis: “A festa de casamento é eterna, e o amor, as alegrias, as canções, os entretenimentos e as glórias do casamento nunca terminarão. Será um dia de casamento eterno”.[11]

Essa ideia exaltada do propósito e do chamado da igreja perpassa os escritos de

Edwards e encontra expressão em A caridade e seus frutos, O fim para o qual Deus criou o mundo, History of redemption [Uma história da obra de redenção] e Humble attempt. Embora o foco dos escritos sacramentais de Edwards fosse mais prático, Humble inquiry [Investigação humilde] e Misrepresentations corrected [Deturpações corrigidas] implicavam essa noção elevada da natureza, do chamado e do destino da igreja. Embora Edwards nunca tenha feito a plena equivalência da igreja terrena com a igreja suprema, final ou celestial, ele acreditava, no entanto, que a igreja terrena poderia e deveria ser uma antecipação adequada e um sinal do que estava por vir. Isso significava que a unidade, a pureza, a integridade e a fidelidade da igreja terrena eram assuntos de preocupação urgente e apaixonada para Edwards.

A igreja na história

Para Edwards, os propósitos eternos de Deus para a igreja nunca foram plenamente realizados na história. Ódio humano contra Jesus Cristo e a mensagem do evangelho (cap. 15), oposição do Diabo e adversários espirituais invisíveis (cap. 18), e os próprios defeitos e loucuras da igreja dificultaram a plena realização do plano de Deus. Perigos externos e internos assolaram a igreja em todas as gerações. Os perigos internos podem ser mais destrutivos do que os externos. Como muitos pensadores cristãos dos primórdios, Edwards considerou que a perseguição por parte de autoridades pagãs tinha fortalecido e purificado a igreja, de modo que, "quanto mais perseguiam a igreja, mais ela aumentava". Edwards citou o famoso bordão — baseado em Tertuliano — de que "o sangue dos mártires é a semente dos santos".[12] Contudo, a oposição interna à igreja assumia formas sutis e insidiosas, e nada mais sutil do que o que Edwards chamou de "Anticristo", que não era um vilão que apareceria no final das eras, mas uma força agindo por meio de vários indivíduos e instituições, ao longo da história da igreja. Para Edwards, o "Anticristo" estava intimamente ligado ao catolicismo romano, embora houvesse uma distinção entre os dois. Termos como "Anticristo" e "anticristão" às vezes se aplicavam ao deísmo e ao Islã, bem como à Igreja Católica Romana. O "Anticristo" não era idêntico ao catolicismo romano, mas era uma força espiritual de oposição aos seguidores de Cristo que havia operado no âmbito da Igreja Católica Romana e por meio dela durante o período medieval e no início da Idade Moderna.

Para entender as opiniões de Edwards, é preciso levar em conta diversas coisas. Primeiro, a interpretação da história da igreja que Edwards tinha aprendido atribuía inúmeras atrocidades aos papas e a outros líderes católicos, e quase nada digno ou louvável. A versão recebida da história da igreja entre os protestantes do século 18 era totalmente unilateral. Pensadores do Iluminismo, assim como protestantes tradicionais, viam a Igreja Católica como o grande bastião da repressão política e intelectual no mundo. Em segundo lugar, a Igreja Católica da época de Edwards tinha estigmatizado os protestantes como hereges e os destinara à condenação eterna. Os dois lados do debate estavam presos a um padrão de ação e reação. Em terceiro lugar, as animosidades entre protestantes e católicos foram muito exacerbadas por intrigas políticas por parte de papas e monarcas católicos que tentaram derrubar o regime protestante na Inglaterra e, assim, ganharam a inimizade eterna do povo inglês e de seus governantes. Quando Edwards falou do dia do julgamento de Deus, quando a igreja se encontrará cara a cara com todos os seus adversários históricos, os perseguidores que ele mencionou incluíram o faraó egípcio, Antíoco Epifânio, os fariseus do primeiro século, Juliano, o Apóstata, e os "papas e papistas cruéis e perseguidores".[13] Para Edwards e outros protestantes dos primórdios, a reputação da Igreja Católica estava permanentemente manchada por causa das perseguições a dissidentes religiosos patrocinados pela igreja.

A essência do erro católico romano e papal estava em uma usurpação do poder eclesiástico. Edwards escreveu sobre o bispo de Roma: "Nos primórdios, ele era apenas um ministro de uma igreja, depois um moderador permanente de um presbitério, depois um bispo diocesano, depois um bispo com poderes na província, o equivalente a um arcebispo, em seguida tornou-se um patriarca, e depois reivindicou o poder de bispo universal sobre toda a igreja cristã no mundo, posição na qual sofreu oposição por um tempo, mas em que foi posteriormente confirmado pelo poder civil". A igreja não recebeu bem, de forma alguma, essas "corrupções da igreja de Roma"; ao contrário, elas "foram consolidadas com muita luta e oposição". Isso ocorreu especialmente quando o papa alegou pela primeira vez ser um "bispo universal", momento em que "muitas igrejas se opuseram fortemente a ele nesse aspecto".[14] Os papas confiavam especialmente no poder da excomunhão para escravizar e controlar os fiéis, que acreditavam que a rejeição do papa significaria condenação eterna.[15] Edwards ligou o catolicismo romano ao Anticristo com base em sua leitura do livro de Apocalipse. Sua exegese considerava que o livro previa a ascensão e o crescimento do poder papal entre os séculos 4 e 16, quando o protestantismo começou.[16] O livro Paraphrase and notes on the Revelation [Paráfrase e notas

sobre o Apocalipse], de Moses Lowman (1737) teve uma influência fundamental na interpretação de Edwards do livro de Apocalipse. Sobre a história dos papas, Edwards baseou-se em History of popery [História do papismo] (1748-1766), obra em vários volumes de Archibald Bower.[17]

Ao longo dos séculos de dominação católica romana, Deus sempre manteve um testemunho de si mesmo por meio da sobrevivência de seu povo — uma igreja autêntica em oposição a uma igreja falsa. Profundo sofrimento e aflição marcaram esse remanescente de crentes autênticos. Dessa maneira, Edwards sustentou a noção do "rastro de sangue" da igreja. Os verdadeiros crentes deveriam ser identificados como a "mulher no deserto" do Apocalipse 12. Grupos medievais, como os valdenses e os albigenses, estavam incluídos aqui.[18] Em outro contexto, Edwards identificou os homens celibatários de Apocalipse 14 com o remanescente sofredor, homens que não tinham "se prostituído" e advogaram uma "doutrina e um culto" por toda a Idade Média que "se parecem idênticos à doutrina e ao culto protestantes". Apesar — ou talvez por causa — de seu estilo de vida rígido e da pobreza externa, sofreram muitas perseguições, e ainda assim seus oponentes "não poderiam, com todas as suas crueldades, extirpar a igreja de Deus, cumprindo, assim, a palavra de que 'as portas do inferno não prevalecerão contra ela'".[19] Essa referência a Mateus 16.18 era uma inversão deliberada da exegese católico-romana, que interpretava o texto como um ensinamento de que os sucessores de Pedro, ou os bispos de Roma, prevaleceriam e liderariam a igreja para sempre.

Na opinião de Edwards, Deus limitara a duração do reinado papal. Seriam 1.260 anos de dominação romana, a partir do ano 606, "quando o papa sentou-se pela primeira vez em sua cadeira e foi proclamado bispo universal". Assim, o período sombrio do poder católico duraria até por volta de 1866 — embora Edwards também pensasse que "o reino de Satanás [...] não receberá seu golpe final até o ano 2000, quando o mundo terá completado seus primeiros 6 mil anos e entrará em um milênio que será "um sábado de descanso".[20] Ao examinar as notícias globais de sua época, Edwards procurava sinais de declínio político e econômico no papado e em estados católicos europeus, como a França, a Espanha e a Itália.[21] Embora estivesse ciente das vicissitudes da história (cap. 15), estava convencido, nas palavras de Stephen Stein, de que "os piores dias da igreja tinham passado, e os tempos estavam se tornando cada vez mais favoráveis para os santos".[22]

Depois de examinar a oposição de Edwards ao catolicismo romano, podemos

passar para sua postura mais caridosa em relação a outros ramos do mundo cristão. Levando-se em conta o lugar e a época de Edwards, sua perspectiva da igreja era mais abrangente do que a de seus contemporâneos, que se limitava a um único ramo do protestantismo — por exemplo, o congregacionalismo, o presbiterianismo ou o anglicanismo. A palavra "bispo", embora detestável para puritanos mais rigorosos, não era um termo pejorativo para Edwards. Ele usou a expressão "bispos do evangelho" como termo elogioso em sua correspondência.[23] No que diz respeito ao luteranismo, Edwards fez um relato cheio de palavras de admiração acerca do "notável ressurgimento do poder e da prática da religião na região da Saxônia, na Alemanha". Enalteceu a obra de caridade de "August Herman Frank [i.e., Francke]", que proporcionou a escolarização de crianças pobres e, assim, trouxe um crescimento de "instrução e piedade".[24] Parece que foi a preocupação de Francke com os pobres, tanto quanto sua ortodoxia doutrinária, que provocou a admiração de Edwards. Em relação à ortodoxia oriental, Edwards escreveu que a Rússia "ultimamente [tornou-se] uma terra de luz, muito mais do que era. Os ortodoxos concordam mais com os protestantes do que com os papistas, e há esperança de que a reforma entre eles ainda seja levada a uma dimensão mais elevada". Edwards acreditava que poderia haver uma referência ao "imperador de Moscou" no livro de Isaías, e ele talvez desempenhasse um papel na futura derrubada do Anticristo.[25] Há dúvidas de que Edwards jamais tenha se encontrado ou falado com um cristão ortodoxo oriental. Assim, suas opiniões sobre a ortodoxia russa, seu "renascimento" e a suposta concordância dos ortodoxos com os protestantes eram reconhecidamente de segunda mão. No entanto, sua atitude de abertura em relação a não protestantes foi notável.

Edwards tinha uma visão positiva da Igreja da Inglaterra. Isso é um tanto surpreendente, porque as autoridades anglicanas haviam perseguido os dissidentes religiosos da Inglaterra. Os congregacionais geralmente manifestavam uma profunda desconfiança em relação a bispos e reis. Nesse particular, o anglicanismo podia não parecer muito melhor do que o catolicismo. Além disso, a dominação anglicana era uma ameaça mais imediata aos colonos americanos do que a dominação católica, que só teria sido concebível no caso de uma invasão francesa ou espanhola. No entanto, Edwards escreveu em sua correspondência sobre "a auspiciosa e verdadeira piedade do Arcebispo de Cantuária" — uma referência a Thomas Herring.[26] Ele expressou sua alegria com o fato de que o avivamento espiritual na Inglaterra era liderado por clérigos anglicanos como George Whitefield e John Wesley. O sermão de Edwards "God's grace carried on in other places" [A graça de Deus presente em outros

lugares] — provavelmente pregado em sua própria casa, em dezembro de 1739 — narra como a Igreja da Inglaterra tinha sido "sólida em seus princípios", no que diz respeito à justificação e à fé, e então "a corrupção começou" e cresceu durante os reinados de Carlos I e Carlos II. No entanto, "Deus levantou vários jovens ministros na Inglaterra [...] que, no meio de toda essa escuridão, parecem ter sido maravilhosamente moldados pelo Espírito de Deus e iluminados para ver a corrupção, e assim tornaram-se sadios na fé, profundamente alicerçados nas grandes doutrinas da [justificação e da fé]". Ele falou com grande entusiasmo de "Novos Metodistas", como John Wesley, George Whitefield e Howell Harris.[27] No geral, Edwards considerava a Igreja da Inglaterra uma igreja verdadeira que — embora contaminada por erros e corrupção —, ainda assim, poderia ser reformada e renovada de acordo com o ensino bíblico.

O entusiasmo de Edwards pelo avivamento evangélico na Grã-Bretanha indicava que ele reconhecia um parentesco espiritual com aqueles cristãos cuja forma de governo da igreja diferia de seu próprio sistema congregacional. Pode-se concluir que a ordem ou o governo apropriado da igreja não era um artigo de fé fundamental para Edwards. Ao mesmo tempo, algumas doutrinas — especialmente a justificação e a salvação pela graça — eram essenciais e inegociáveis. Os "Novos Metodistas" anglicanos eram, portanto, mais aceitáveis para Edwards do que o clero congregacional liberal ou de tendência arminiana da Nova Inglaterra. Nas declarações de Edwards antes do Grande Avivamento, notam-se os contornos de um movimento evangélico transatlântico emergente, para o qual a adesão a certas crenças centrais — como o novo nascimento, a salvação pela graça e a pregação evangelística fervorosa — eram mais essenciais à identidade cristã do que a conformidade exterior a uma tradição eclesiástica estabelecida ou forma de governo da igreja. Apesar de sua abertura aos protestantes de diferentes origens, às vezes Edwards era veementemente crítico. Enquanto estava em Stockbridge, Edwards escreveu que a organização de missões anglicanas — Society for Propagating the Gospel in Foreign Parts [Sociedade para a Propagação do Evangelho no Estrangeiro] — havia feito "muito pouco" para evangelizar os povos nativos e, em vez disso, "gastou primordialmente [seu dinheiro] para promover o grupo da igreja em oposição [aos] presbiterianos e congregacionais na Nova Inglaterra". Esses missionários da Igreja da Inglaterra eram "praticamente em sua totalidade homens da igreja alta [litúrgica] e bastante fanáticos" que "usam todos os tipos de métodos para promover seu próprio grupo".[28] Edwards não estava se opondo ao anglicanismo em si, mas ao que ele considerava um viés denominacional e ao proselitismo, ou roubo de ovelhas. Suas críticas aos missionários anglicanos eram coerentes com

seu compromisso com a unidade evangélica. Na verdade, uma aliança panprotestante só seria possível se protestantes de várias denominações parassem de fazer proselitismo entre si.

A igreja na tradição congregacional

De acordo com a versão da história da igreja corrente na Nova Inglaterra do século 18, uma série de reformadores britânicos — começando com John Wycliffe no século 14 e continuando até a "Revolução Gloriosa" de 1688 — lutou bravamente para edificar e purificar a igreja da Inglaterra estabelecida, e, após repetidos fracassos, em meio a imensas dificuldades, tinha sido forçada a estabelecer o verdadeiro protestantismo no "deserto" dos Estados Unidos. Na Nova Inglaterra, o deserto tinha florescido. Esse pequeno posto avançado protestante era uma "cidade sobre um monte" que Deus havia designado para manter o fogo da verdadeira religião ardendo intensamente em uma era de escuridão crescente. O Sínodo Reformista da Nova Inglaterra havia declarado, em 1679: "Divergimos de outras saídas [i.e., emigrações] de nossa nação, uma vez que não foi qualquer consideração mundana que trouxe nossos pais para este deserto, mas a religião, para que pudessem erigir um santuário em nome do Senhor".[29] Os puritanos americanos não tinham a menor dificuldade de se comparar com os antigos israelitas e de pensar em si mesmos como um novo "povo escolhido". Os parágrafos iniciais do grande épico da história da Nova Inglaterra, Magnalia Christi Americana (1702), de Cotton Mather, resumiam essa história de perseguição, fuga, exílio e avanço, e havia pouca coisa aqui com que Edwards não teria concordado (cap. 3). A narrativa puritana concebeu uma série de antíteses — a elite contra as massas, a igreja corrupta contra a igreja verdadeira e o Antigo Mundo contra o Novo Mundo. A isso pode-se acrescentar mais um contraste — a igreja atual e a igreja em seus "tempos gloriosos" iminentes.[30]

Um elemento central da herança puritana de Edwards era um chamado para reformar a igreja e suas estruturas, de acordo com a Palavra de Deus. Ao rejeitar não apenas o papado romano, mas também o governo exercido pelos bispos, os puritanos redefiniram a natureza da igreja, de modo que ela não tinha mais referência a uma sucessão histórica de líderes consagrados. Em seu significado

básico, a igreja era uma assembleia local de crentes. Em uma das primeiras anotações em seus cadernos, Edwards falou da igreja como “uma associação de pessoas de Deus unidas para adorar e servir a Deus”.[31] A identidade cristã repousava sobre a fé pessoal, e o grupo de crentes locais era constituído por uma “aliança” com Deus e um acordo mútuo entre os crentes. Além disso, havia relutância em atribuir significados fixos às formas e estruturas da vida cristã. Os congregacionais da Nova Inglaterra, por exemplo, não se referiam aos seus locais de culto como “igrejas” porque acreditavam que isso poderia transmitir a ideia equivocada de que esses prédios efetivamente eram considerados locais de habitação de Deus. Em vez disso, falavam de “casas de reuniões”.[32] Como os congregacionais definiam a igreja no que diz respeito a assembleias locais, não reconheciam a autoridade hierárquica superior de autoridades translocais, como conselhos, sínodos, assembleias gerais, bispos, arcebispos ou papas. Edwards escreveu que “é evidente à razão pura e natural que aqueles que vivem juntos” — ou seja, aqueles que estão conectados em “famílias, sociedades, províncias, governos” e afins — “devem [...] cultuar a Deus juntos”.[33] As assembleias locais tinham recebido do próprio Cristo pleno poder para exercer autoridade na vida da igreja, ministrar sacramentos e ter jurisdição sobre seus membros.

Pelo menos, essa era a posição oficial. No entanto, as igrejas da Nova Inglaterra não eram totalmente desligadas umas das outras, mas elaboraram declarações comuns de princípios e práticas, incluindo A Plataforma de Cambridge (1648), As Decisões da Aliança do Meio-Termo (1657, 1662), O Sínodo Reformador (1679-1680), As Propostas de Massachusetts (1705) e A Plataforma de Saybrook (1708). Como cada um desses documentos resultou de uma consulta entre ministros e recebeu certo grau de autoridade na Nova Inglaterra, era difícil afirmar categoricamente que os sínodos da igreja não tinham prestígio entre os congregacionais. A própria prática dos habitantes da Nova Inglaterra mostrava que não era bem assim. Sempre que as igrejas precisaram lidar com questões que atingiam a todos, durante os séculos 17 e 18, os ministros se reuniram para debater essas questões, promulgar resoluções e preparar declarações escritas sobre política eclesial.

Em uma antiga entrada em seus cadernos, Edwards afirmou que os sínodos da igreja eram admissíveis, porém eram apenas ocasiões em que “os ministros podem se aconselhar uns com os outros”. Não eram entidades governamentais que “têm poder para legislar para a consciência”.[34] Em outro trecho escreveu que “somente as Escrituras são nossa regra em questões de fé e de culto, e não Pais [da igreja] ou concílios ou história eclesiástica ou a prática da igreja em tempos

passados”.[35] O papel relativamente menor que Edwards atribuiu à tradição da igreja em seu método teológico é destacado em outros trechos deste livro (caps. 1, 9, 41). No entanto, certas entradas de cadernos sugerem que “uma convenção de igrejas” ou “sínodo superior” poderia ter os mesmos poderes disciplinares sobre as igrejas locais que estas últimas tinham sobre seus membros individuais.[36] Além disso, no debate sobre a ordenação de Robert Breck (cap. 3), Edwards escreveu uma longa Carta ao autor do panfleto (1737) que defendia a invalidade da ordenação de Breck em Springfield, Massachusetts, por ministros que vinham do leste de Massachusetts, e não das igrejas mais próximas de Springfield. Em parte, o argumento de Edwards baseava-se em sua exegese da Plataforma de Cambridge e em suas declarações sobre “vizinhança” ou “igrejas vizinhas”.[37] Nesse caso, baseou um argumento pastoral e teológico explicitamente na decisão de um concílio eclesial. Cerca de doze anos depois, em sua “Narrative of communion controversy” [Narrativa da controvérsia sobre a ceia do Senhor] (c. 1750), Edwards afirmou que as plataformas eclesiais não tinham “a força de uma regra ou estipulação para obrigar igrejas individuais de Cristo sem um ato expresso ou consentimento da parte delas”. Um documento de cerca de noventa anos antes — i.e., a Plataforma de Cambridge — não poderia “obrigar as igrejas atuais sem qualquer ato de livre opção por parte delas”.[38] Nessa fase posterior, a posição de Edwards parece ter sido a de que a autoridade vinculativa dos concílios eclesiais decorria apenas de um consentimento dado livremente por uma igreja aos éditos de um determinado concílio da igreja. A mais abrangente declaração do afastamento de Edwards em relação ao congregacionalismo puro veio na esteira de sua demissão de sua paróquia em Northampton. Em uma carta ao Rev. John Erskine, na Escócia, ele comentou:

Quanto à minha concordância com a essência da Confissão de Fé de Westminster, não haveria dificuldade. E, quanto ao governo presbiteriano, há muito tempo estou totalmente descontente com nosso modo vago, independente e confuso de governo da igreja nestas terras. E o modo presbiteriano sempre me pareceu mais de acordo com a Palavra de Deus, com a razão e com a natureza das coisas, embora não possa dizer que entendo que o governo presbiteriano da Igreja da Escócia é tão perfeito que não possa, em alguns aspectos, ser melhorado.[39]

Embora Edwards fosse formal e cortês em suas cartas (especialmente quando escrevia a pessoas importantes), não tinha o hábito de lisonjear seus correspondentes indicando que defendia opiniões que não eram suas. A carta de 1750 indica uma mudança não só na teologia da eucaristia de Edwards, mas em sua eclesiologia mais ampla. Embora Edwards considerasse a assembleia local de crentes a unidade fundamental da igreja, já não enxergava cada igreja como uma instituição independente. Edwards terminou sua carreira como um presbiteriano convicto, embora, conforme observado, provavelmente não julgasse que as questões de governança da igreja tinham a mesma importância que diversas outras doutrinas.

A igreja em seus "tempos gloriosos"

Em um grau maior do que ocorreu com a maioria de seus antecessores puritanos, a concepção que Edwards tinha da igreja estava cheia de uma expectativa otimista de coisas maravilhosas que estavam por vir. Sua History of redemption trazia uma impressionante seção que retratava o "tempo de grande luz e conhecimento" da igreja, antes da gloriosa volta de Cristo:

> Então todos os países e nações, mesmo aqueles que agora são mais ignorantes, estarão cheios de luz e conhecimento. [...] Pode-se esperar que muitos negros e índios sejam teólogos, e que excelentes livros sejam publicados na África, na Etiópia, na Turquia. [...] Haverá, então, paz universal e bom entendimento entre todas as nações do mundo. [...] Então todo o mundo estará unido em paz e amor, em uma sociedade fraterna. [...] Para este fim será mantida uma comunicação entre todas as partes do mundo, e a arte da navegação, que agora é aplicada para favorecer a cobiça e o orgulho dos homens [...] então será consagrada a Deus, e aperfeiçoada para usos sagrados [...] todo o mundo [então será] como uma igreja, uma sociedade ordenada, regular, bela, um só corpo, com todos os membros em bela proporção.[40]

Esse parágrafo é extraído de uma longa análise sobre o conhecimento, a alegria, a paz, a unidade, a universalidade e a prosperidade da igreja em seus iminentes "tempos gloriosos".

Para Edwards, a consumação da história não virá por coerção divina. Antes, a mensagem do evangelho convencerá multidões, que se unirão voluntariamente a Cristo: "E, com essa clara e poderosa pregação do evangelho, haverá um glorioso derramamento do Espírito a fim de torná-la bem-sucedida para reviver as doutrinas sagradas da religião que agora geralmente são ridicularizadas no mundo [...] e também para tirar muitos de sua imoralidade e impiedade, e trazer vastas multidões salvas de volta para casa com Cristo".[41] Ao falar de "heresia", Edwards frequentemente previa sua destruição final e derrota pela verdade de Deus. Heresia, maldade e cisma finalmente seriam derrotados.

No entanto, essa gloriosa previsão para o futuro não é o estado final da igreja nem deve ser identificada com o milênio ou com o céu, uma vez que será um longo período de avivamento e perseguição que antecede o milênio (cap. 35). Após a chegada do milênio, "um longo dia de luz e santidade, amor, paz e alegria", haverá mais uma vez "um tempo sombrio", e "Satanás começará a estabelecer seu domínio novamente no mundo". Nessa última volta às trevas, haverá "a maldade mais exacerbada que já existiu", pois "a maior parte do mundo se tornará [...] inimiga declarada de Cristo". Diferentemente das nações pagãs que nunca ouviram falar de Cristo, essa última apostasia da fé ocorrerá entre os que "desfrutaram da grande luz e dos privilégios daqueles gloriosos tempos da igreja". A maldade mundial exigirá a "vingança imediata" de Deus e "o surgimento de Cristo [...] em fogo flamejante".[42] Embora apresentasse uma imagem otimista da igreja final ou "gloriosa", Edwards não descartou a necessidade da intervenção de Cristo no final da história para acabar com o mal e levar a igreja ao seu estado final de glória e de bênção.

---

[1]WJE 16:355. Sobre a doutrina da igreja de Edwards, veja esp. Thomas A. Schafer, "Jonathan Edwards's conception of the Church", Church History 24 (1955): 51-66; David D. Hall, "Introdução do editor", in: WJE 12:1-90; e Douglas A. Sweeney, "The Church", in: Sang Hyun Lee, org., The Princeton companion to Jonathan Edwards (Princeton: Princeton University Press, 2005),

p. 167-89.

[2]WJE 5:308.

[3]“Report of the section on unity”, Third Assembly of the World Council of Churches, Nova Deli, Índia 1961, in: Michael Kinnamon; Brian E. Cope, orgs., The ecumenical movement: an anthology of key texts and voices (Grand Rapids/Genebra: Eerdmans/WCC Publications, 1997), p. 88.

[4]Edwards, sermão sobre Colossenses 1.24, citado in: Sweeney, “Church”, p. 169.

[5]Krister Sairsingh, “Jonathan Edwards and the idea of divine glory: his foundational Trinitarianism and its ecclesial import”, tese de doutorado, Harvard University, 1986.

[6]WJE 13:272.

[7]WJE 8:439-44, 458-60.

[8]WJE 13:272-3.

[9]“A esposa do Filho de Deus, a noiva, cônjuge do Cordeiro [...] é a razão pela qual todo o universo foi criado. Céu e terra foram criados para que o Filho de Deus pudesse se completar em uma esposa” (WJE 13:271). “Deus criou o mundo para seu Filho, para poder preparar uma esposa ou noiva a quem pudesse conceder seu amor; de modo que as alegrias mútuas entre essa noiva e o noivo são o fim da Criação” (WJE 13:374). “O fim da Criação era providenciar um cônjuge para seu Filho” (WJE 8:708).

[10]Para a exegese espiritual de Cântico dos Cânticos feita por Edwards, veja WJE 24:608-28 e WJE 15:75, 177-9, 322, 389-90, 520, 526-7, 538, 547-51, 582-8.

[11]WJE 8:709.

[12]WJE 9:391. O ditado sobre o sangue dos mártires apareceu pela primeira vez, com uma redação um pouco diferente, in: Apology, cap. 50, de Tertuliano [publicado em português por Paulus sob o título Apologético e O pálio].

[13]WJE 9:501.

[14]WJE 9:412, 418.

[15]Sobre excomunhão, veja WJE 5:236; 9:413; 12:237; 13:172-3, 189, 527; 16:286, e o sermão de Edwards sobre excomunhão in: WJE 22:64-79.

[16]WJE 5:225-50.

[17]WJE 5:22, 55-9 (Moses Lowman); WJE 9:547 (Archibald Bower).

[18]WJE 5:107-10. Stephen Stein comenta (WJE 110, nota 6) que os polemistas protestantes tinham opiniões "romantizadas" sobre os vários grupos combatidos pelas autoridades católicas medievais. O próprio Edwards não parecia distinguir os valdenses dos albigenses, embora os primeiros fossem, de modo geral, um movimento evangélico e os últimos fossem uma seita dualista gnóstica.

[19]WJE 9:420.

[20]WJE 5:129.

[21]WJE 5:298-305, 421-4.

[22]Stephen Stein, "Introdução do editor", WJE 5:59.

[23]WJE 16:278.

[24]WJE 9:436.

[25]WJE 5:191.

[26]WJE 16:258.

[27]WJE 22:107-8.

[28]WJE 16:437-8. Edwards foi cossignatário de uma carta de 1734 da Associação de Ministros de Hampshire, que protestou contra o envio de ministros-missionários da Igreja da Inglaterra para a Nova Inglaterra (segundo observação de Kenneth Minkema). Veja as referências de Edwards aos "planos prejudiciais e opressivos da Igreja da Inglaterra contra nós" (WJE 16:78-9, com nota 2).

[29]Williston Walker, The creeds and platforms of Congregationalism (New York: Pilgrim, 1991 [1893]), p. 431.

[30]Miklos Vetö, La pensée de Jonathan Edwards (Paris: Cerf, 1987), p. 7.

[31]WJE 13:414.

[32]Miklos Vetö, La pensée de Jonathan Edwards, p. 3, nota 17. cf. John Calvin, As institutas, 3.20.30 [publicado em português por Cultura Cristã sob o título Instituição da religião, 4 vols. e por Unesp sob o título A instituição da religião cristã, 2 vols.]

[33]WJE 13:237.

[34]WJE 13:189.

[35]WJE 24:421.

[36]WJE 13:253-4, 421.

[37]WJE 12:105-12, 124; cf. Walker, Creeds and platforms, p. 229-34. Veja a análise de David Hall sobre o caso de Robert Breck in: WJE 12:4-17, e a de Peter Thuesen in: WJE 26:30.

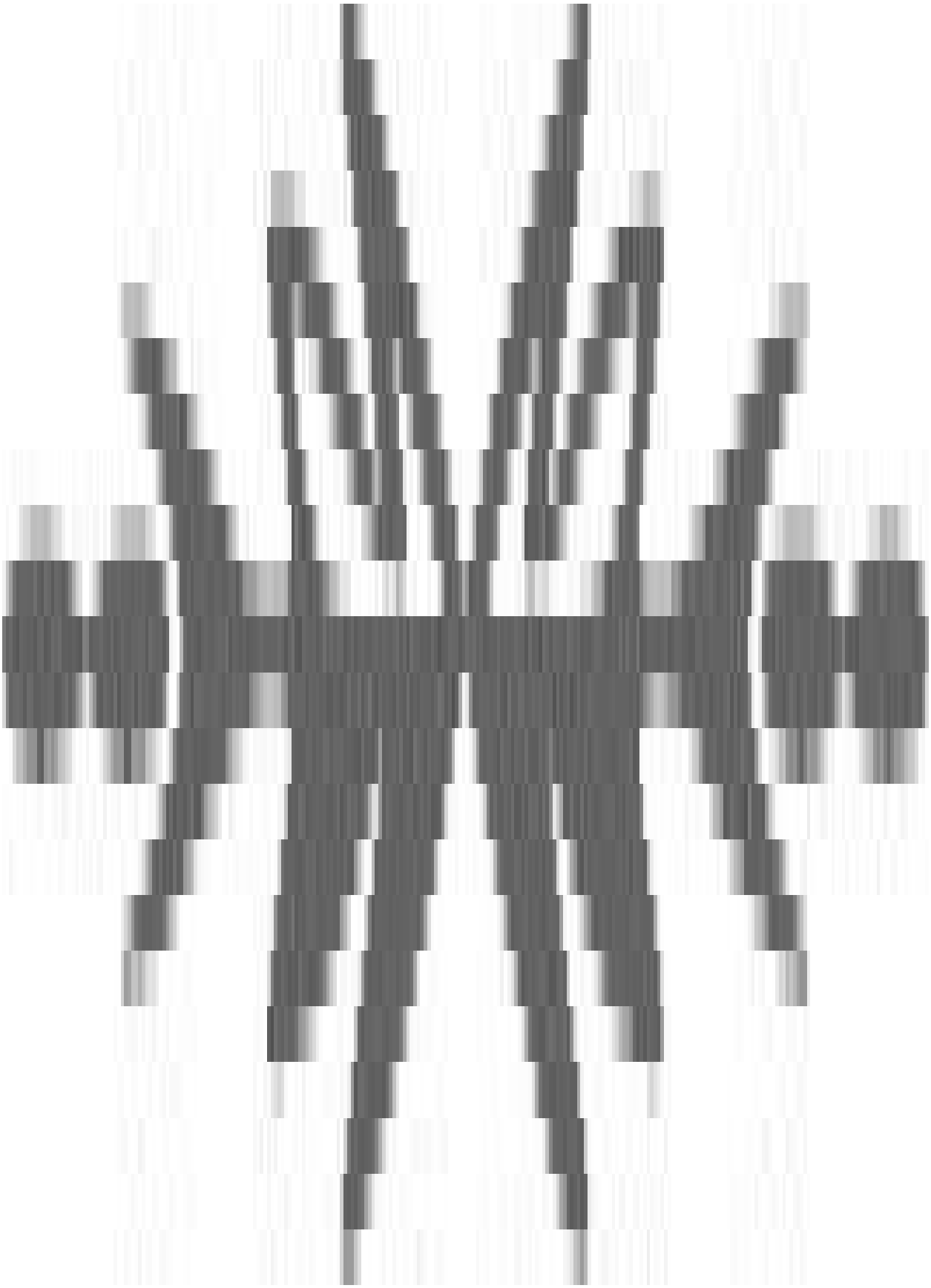
[38]WJE 12:551.

[39]WJE 16:355.

[40]WJE 9:480, 482-4.

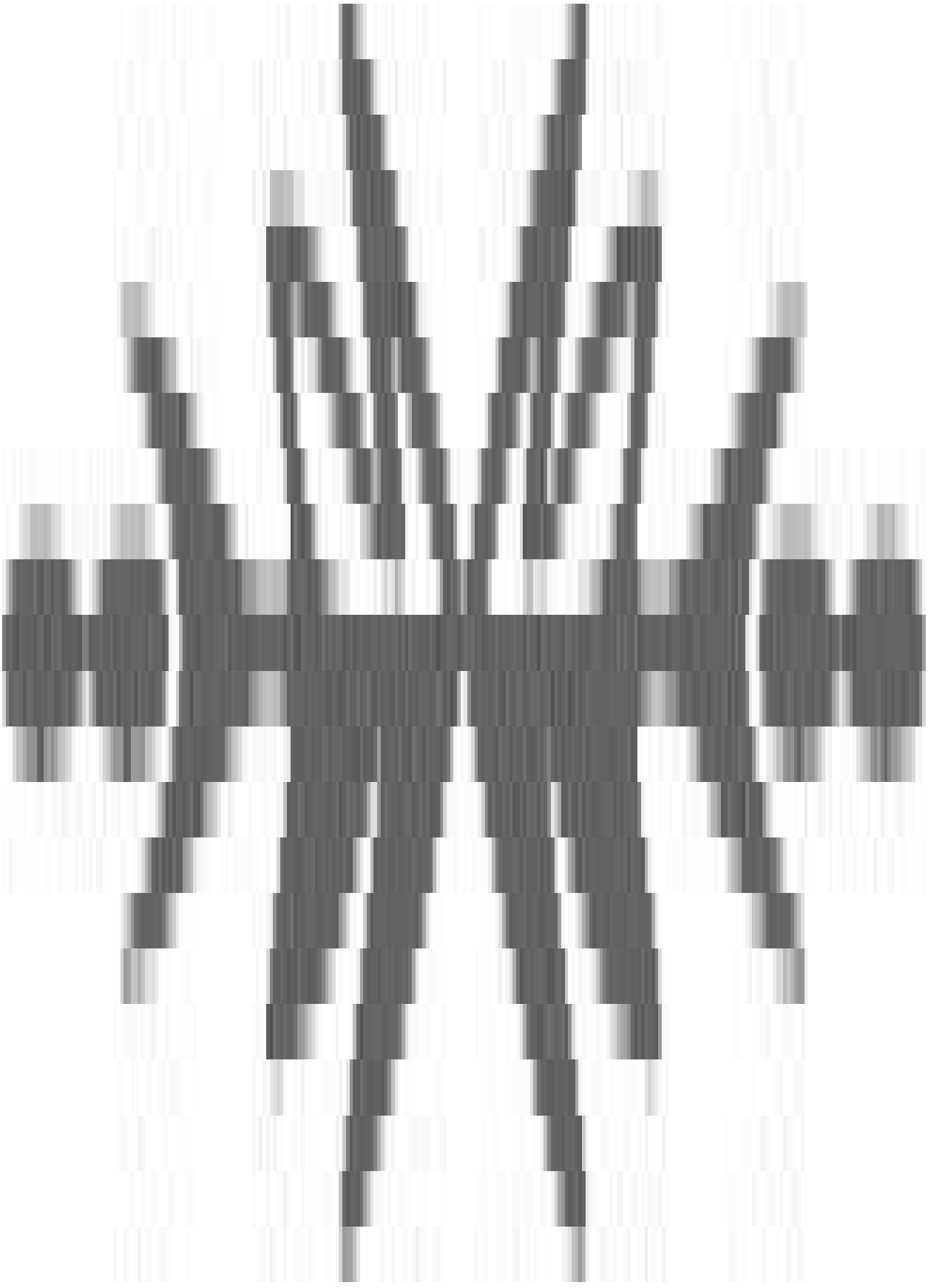
[41]WJE 9:461.

[42]WJE 9:488-90.



29

Edwards sobre o ministério (e no ministério)



Samuel Hopkins, pupilo de Edwards e seu primeiro biógrafo, escreveu que Edwards não seguiu a prática ministerial usual de “visitar seu povo de casa em casa”. Hopkins explicou que “ele supunha que os ministros deveriam, com relação a isso, examinar seus próprios talentos e circunstâncias, e visitar com maior ou menor frequência, de acordo com o grau em que poderiam esperar, desse modo, alcançar os grandes objetivos do ministério”. Ele sabia que alguns ministros tinham talento para a visitação, mas ele não tinha. Além disso, a paróquia era grande, de modo que isso “teria tomado boa parte do seu tempo”, que, na opinião dele, seria mais bem utilizado em seu gabinete — escrevendo sermões e tratados, e “conversando com pessoas que estivessem impactadas pela religião”. [1]

Esse pequeno retrato do teólogo-pastor recebendo convidados em seu gabinete indica tanto a perspectiva de ministério de Edwards quanto sua própria prática ministerial. As duas coisas foram elogiadas e criticadas. Alguns disseram que elas refletem o ideal puritano do pastor em oração e estudo, buscando alimento (i.e., sustento espiritual) para seu rebanho; eles o contrastam de modo favorável com os pastores de hoje, cujos deveres administrativos muitas vezes ocupam totalmente o tempo que deveria ser investido em reflexão.[2] Para outros, esse abandono do costume pastoral tipificava uma indiferença nada pastoral que contribuiu para o fracasso de seu pastorado em Northampton.[3] Neste capítulo, primeiramente esboçaremos a teologia ministerial de Edwards e, em seguida, analisaremos sua prática de ministério.

Funções do ministério

Quando Edwards assumiu como único pastor em Northampton, em 1729, ele já havia sido orientado por dois pastores conhecidos por suas realizações. Durante a maior parte de sua infância, ele assistiu às pregações do próprio pai, Timothy, em East Windsor, Connecticut. Timothy era conhecido por ser um pregador erudito e eficaz, com sua formação de bacharelado e mestrado no Harvard College. Os que ouviram tanto Timothy quanto seu filho pregar, faziam o “comentário habitual” de que “o sr. Jonathan era o pregador mais profundo”,

mas “o sr. [Timothy] Edwards era talvez o homem mais erudito e mais vivaz em seu comportamento”. O Edwards pai fez muito aconselhamento aos seus paroquianos, ao contrário de seu filho, mas, assim como seu filho, era conhecido por pregar o fogo do inferno e pelas dificuldades que enfrentou com sua igreja sobre questões salariais e qualificações para a ceia do Senhor. Por quase três anos, após sua chegada a Northampton, em 1726, Edwards serviu como assistente de seu avô materno, Solomon Stoddard, cuja influência lhe rendeu o título de “Papa Congregacional” do Vale do Connecticut. Durante algumas décadas antes de sua morte, Stoddard foi honrado com o convite semestral para pregar a preleção pública após o discurso inaugural de Harvard. No sermão fúnebre de Stoddard, Benjamin Colman declarou que Stoddard tinha sido estimado não somente por sua diligência nos estudos, mas também por sua pregação fervorosa, que não coincidentemente levou a três temporadas de avivamento, quando “a frase ‘O que devo fazer para ser salvo?’ tornou-se praticamente um clamor geral”.[4]

Não é surpresa que a teologia ministerial de Edwards ecoasse muitos temas vistos nos ministérios dos modelos pastorais que o antecederam. Colman, por exemplo, chamou o pastorado de Stoddard de “um ministério incansável e ardente”. Em 1744, após as chamas do Grande Avivamento terem esfriado, Edwards proclamou em um sermão de ordenação que um ministro do evangelho deve ser “uma luz ardente e brilhante” (Jo 5.35). Deus enviou Cristo como o “Sol da justiça” (Ml 4.2) para um mundo caído em trevas. Para transmitir a luz de Cristo aos seres humanos, Deus usa “ministros ordenados de sua igreja para serem luzeiros secundários e brilharem com as comunicações da luz [de Cristo] e refletirem os feixes de sua glória sobre a alma dos homens”. Eles são luzes “ardentes” porque irradiam com o “santo ardor de um espírito de verdadeira piedade”, e são “brilhantes” porque sua doutrina é “pura, clara e plena”. Ministros sem o ardor da verdadeira piedade tornam-se “carcaças putrefatas” que fedem, ao passo que ministros com zelo apaixonado e pouca luz se assemelham “ao calor do poço sem fundo” e a “um anjo das trevas”. Mas ministros que têm tanto a verdadeira luz quanto a verdadeira piedade trazem as pessoas para “a fonte de luz infinita”, em que elas contemplarão “os objetos mais gloriosos e excelentes”, cuja observação constante as transformará.[5]

Edwards acreditava que esses “guias” e “mestres” têm três funções. Primeiramente, “descobrem” ou revelam coisas gloriosas aos seus ouvintes, capacitando-os a enxergar o que os anjos enxergam. Em segundo lugar, eles “dão refrigério e alegria aos observadores”, já que a luz é revigorante para os que estiveram

imersos na escuridão. Essa nova luz fornece o bálsamo curativo necessário para "restaurar os que têm o coração quebrantado". Em terceiro lugar, eles "guiam" as almas através deste mundo sombrio para "regiões de luz eterna". Em resumo, "o trabalho dos ministros é resgatar almas perdidas e conduzi-las para a felicidade eterna". Os pastores são "guias para levá-las a uma compreensão do que a Palavra de Deus nos ensina a respeito da natureza da graça e para ajudá-las a aplicar esse conhecimento a si mesmas".[6]

Essa orientação pastoral não só tiraria as almas da escuridão e as levaria para a luz, mas, ao fazê-lo, "lavaria e purificaria a alma dos homens". Isso decorre da pregação da palavra, que é a "principal ocupação" dos ministros. A lavagem e a purificação resultam, em parte, de ensinar os congregantes, por meio da pregação pastoral, a enxergar onde eles estão errando. Edwards acreditava que a igreja histórica frequentemente tinha cometido esses erros. Por exemplo, ele pregou, no auge de seu conflito com a paróquia de Northampton, que os patriarcas bíblicos praticavam a poligamia, que a igreja na época de Salomão adorava em lugares altos, que a igreja cristã antiga interpretou de modo equivocado o reino do Messias e usou de modo supersticioso o sinal da cruz e as roupas brancas no batismo. Lutero ensinou erroneamente a "consubstanciação" e negou a "doutrina dos decretos de Deus". Os reformados estavam divididos quanto ao episcopado e às práticas de culto, "o que demonstra que muitos deles persistem no erro".[7]

Mas Deus tinha um propósito em tudo isso. "Deus lida com sua igreja a esse respeito assim como os pais fazem com as crianças. Os pais vão ensinando às crianças, gradualmente, segundo o que elas são capazes de suportar, para que seu conhecimento aumente à medida que forem ficando mais velhas, até que todos os seus erros infantis sejam corrigidos." Deus usa ministros como seus principais agentes nessa pedagogia celestial. Sua função é "corrigir os erros de seu povo e gradualmente introduzir um aumento da luz". Portanto, os ministros não devem sempre seguir a correnteza. Devem tornar a Palavra de Deus, "e não as opiniões passadas de seus rebanhos[,] a norma de seu ensino". Deus "fez vista grossa a erros por um tempo" e "abençoou [seu povo] apesar deles, como fez com Jacó, Davi e outros que persistiram naquele erro da pluralidade de esposas". Porém Deus determinou uma "época para a chegada de luz adicional para corrigir o erro, e depois disso ele não mais ignorará esses erros". Se o povo persiste em suas transgressões apesar das correções de seus ministros, "Deus se afasta deles e não lhes concede mais sua bênção".[8]

Em tempos como esses, os ministros ficariam tentados a ter um conceito mais elevado de si mesmos do que deveriam. Em vez disso, deveriam lembrar-se de que nesse trabalho são “fracos, frágeis e pecaminosos vermes do pó que também necessitam de redenção”. Sua glória é “em alguns aspectos” maior que a dos anjos, e são os mais dignos dentre os dois tipos de criaturas, mas, “em si mesmos, são totalmente insuficientes” para a obra do ministério. São como médicos tentando ressuscitar os mortos: são “totalmente incapazes de libertar a alma dos homens” do poder das trevas, sem um milagre de Deus. Mas com a capacitação divina podem ser como os Doze apóstolos, que eram “pobres pescadores” que se tornaram “os conquistadores do mundo”. Devem lembrar que Deus poderia ter conquistado todo o Império Romano de uma vez sem o ministério dos apóstolos, mas, por sua graça, decidiu usá-los e compartilhar com eles sua glória. Em decorrência disso, fizeram obras maiores do que o próprio Cristo na terra. “A pregação de Cristo e os milagres que ele realizou na terra converteram só alguns poucos. Os apóstolos, porém, viraram o mundo de cabeça para baixo.”[9]

Como Cristo e os apóstolos, os ministros do evangelho sofrerão pela salvação de almas. Verdadeiros ministros “se gastarão e se deixarão gastar por elas” (2Co 12.15). Assim como Jesus compadeceu-se porque as multidões eram como ovelhas sem pastor (Mt 9.38), os ministros terão compaixão das pessoas que andam em trevas. Estarão prontos a “completar o que resta das aflições de Cristo em sua carne” (Cl 1.24) para salvar almas perdidas. Devem, portanto, imitar o amor de Cristo por homens e mulheres: “As muitas águas não poderiam apagar seu amor, nem os rios afogá-lo, pois seu amor era mais forte do que a morte (Ct 8.6-7); sim, do que as imensas dores e tormentos dessa morte”.[10]

Tarefas do ministério

Para Edwards, a principal tarefa do ministro era cuidar da alma. Edwards acreditava na unidade da pessoa humana, mas isso não o impediu de analisar diferentes aspectos dessa unidade, como corpo e alma. Ele afirmou que Deus está mais preocupado com almas humanas do que com corpos porque as almas “são feitura sua de uma forma especial e mais imediata”. Os corpos vieram de pais terrenos e matéria pré-existente, mas “a alma dos homens vem por criação

direta de Deus". É por isso que as Escrituras se referem aos pais terrenos como os "pais da nossa carne" e a Deus como o "Pai dos espíritos" (Hb 12.9). As almas "procedem de Deus de uma forma mais elevada, direta e imediata", e é por meio delas que Deus recebe glória de todas as suas criaturas. Pois "elas são o olho da Criação para contemplar a glória de Deus manifestada nas outras criaturas, e a boca da Criação para louvá-lo e a ele atribuir a glória que é exibida nelas".[11]

Quando Deus entrega almas aos cuidados dos ministros, é como um príncipe que entrega aos cuidados de um súdito "um grande tesouro, consistindo nas joias mais preciosas", para que este o transporte através do país de um inimigo e o leve em segurança até seu palácio. Edwards também comparou o ministro à sentinela de uma cidade em tempo de guerra e a pastores que conduzem seus rebanhos "através de um imenso deserto, cheio de lobos famintos e leões rugindo".[12]

Para que o ministro tenha êxito no cuidado de seu rebanho, é preciso que seja um homem de "fervor santo".[13] Não bastava ter "conhecimento ou opiniões especulativas, ou moralidade externa ou aparência de religião". A verdadeira fé é "algo intenso" com "verdadeiro conforto ou alegria espiritual". O coração do bom ministro brilha com "amor ou caridade divina", que é "uma chama santa acesa na alma". Se pregar o verdadeiro evangelho, provavelmente sofrerá repreensões e derrotas, mas ainda terá um poder interior que vem da "participação da natureza divina", que é um princípio divino — "a vida de um Salvador ressuscitado, que se manifesta no coração" de todos os verdadeiros santos e seus ministros. O Salvador que habita em seu interior inspirará um amor a Cristo e às almas humanas. Esse amor produzirá um fervor ou zelo que estimulará o ministro na oração, na pregação, no exercício da disciplina da igreja e no aconselhamento.[14]

Uma vida de oração a sós com Deus é o que mantém a chama interior acesa. Os ministros "devem buscar a Deus com empenho e conversar com ele em oração, que é a fonte de luz e de amor". Eles "saberão, como Isaías, que são homens de lábios impuros" e, assim, "buscarão que seus lábios possam ser como que tocados com uma brasa viva do altar, como se fossem tocados pelo refulgente e ardente serafim". Esse senso de necessidade levará os ministros a seguir o exemplo de Cristo em sua vida de oração: "Lemos que, de tempos em tempos, [Cristo] se isolava do mundo, afastando-se do barulho e dos aplausos das multidões e se dirigia às montanhas e lugares solitários para oração secreta e

conversa santa com seu Pai. E lemos que uma vez ele acordou de manhã, bem antes do alvorecer, e foi para um lugar solitário para orar (Mc 1.35); e, outra vez, foi para um monte para orar, e também que passou a noite orando a Deus (Lc 6.12)". Portanto, seus ministros "devem passar muito tempo em oração no Espírito de Deus" e "muito tempo em conversas secretas com ele". Eles devem ter medo de confiar em suas próprias habilidades, temendo que Deus, então, retenha seu Espírito. Em vez disso, "devem implorar a Deus para que seu Espírito acompanhe sua administração".[15]

Uma vida de oração como essa deve ser combinada com uma vida de prática piedosa. Os ministros devem ser pacientes sob aflição, mansos em relação aos homens, ávidos por perdoar injúrias e prontos a "se compadecer dos que sofrem" e a "chorar com os que choram" (Rm 12.15). Devem ser meigos e gentis com os fracos, e amorosos com seus inimigos. Esse tipo de oração e prática mostrará "a todos que os contemplam a imagem amável e prazerosa da beleza e do brilho de seu glorioso Mestre".[16]

Em Afeições religiosas, Edwards escreveu que "afeições sagradas não são calor sem luz", de modo que os verdadeiros santos terão a mente iluminada para apreender coisas divinas. Ele também escreveu nesse tratado que na vida dos santos há "bela simetria ou proporção", o que significa, entre outras coisas, que equilibrarão fervor santo com verdadeiro conhecimento. Isso se aplica especialmente no caso de um ministro de Deus, que precisa ser "puro, claro e pleno em sua doutrina". "Ele não deve levar seu povo a erros, mas ensiná-los apenas na verdade". Precisa ensinar "a mesma religião que Cristo ensinou". Para chegar a esse ponto, os ministros "devem ser diligentes em seus estudos". Devem estar "muito familiarizados com as Escrituras Sagradas, de modo que a ocupação com o exame desses escritos sagrados seja realizada com a máxima diligência e rigor".[17]

Ao interpretar as Escrituras, os ministros precisam tomar cuidado para não permitir que sua própria razão seja a norma. Pois a Bíblia ensina verdades misteriosas e às vezes repugnantes ao espírito de nossa era, que, naturalmente, varia de época para época e proporciona que algumas doutrinas que são consideradas racionais em uma época pareçam irracionais em outra: "Verificamos que coisas que são aceitas como princípios em determinada época, e nunca são questionadas, ninguém imagina que talvez não sejam verdadeiras — contudo, são reprovadas em outra época, à medida que a luz aumenta". Assim, ao interpretarem as Escrituras, os ministros não devem "comparar os preceitos

do Espírito de Deus na revelação divina com o que sua própria razão afirma, e depois [...] forçar essa interpretação como se concordasse com esses preceitos; em vez disso, devem interpretar os preceitos do Espírito de Deus comparando-os com outros preceitos do Espírito". Fazer de nossa razão o árbitro final ao interpretar as Escrituras é tornar "a revelação divina somente uma regra subordinada" — o que significa "supor que nossa simples razão é uma regra melhor ou um guia mais adequado para nós do que a revelação de Deus". Isso implica que não precisamos de revelação.[18]

Portanto, o ministro precisa ter humildade intelectual, renunciando à confiança em sua própria sabedoria e "confiando inteiramente nas instruções de Deus". Podem até dizer que ele é um "fanático intolerante" que não ousa exercer sua própria liberdade de pensamento. Mas, "se vocês forem ridicularizados nesta época de erro desenfreado por abraçar certas doutrinas de revelação que estão acima da compreensão humana, como se fossem tolos e obedecessem cegamente a doutrinas absurdas por causa de uma fé implícita, não se importem com isso, mas estejam dispostos a se tornar tolos por amor a Cristo (1Co 4.10), lembrando que quem quiser ser sábio deve se tornar tolo".[19]

O ministro piedoso também deve tomar cuidado para não ficar servindo aos desejos de seus paroquianos. Ele seria um pregador mais popular se não reprovasse seus pecados e não condenasse suas cobiças. Se ele pregasse que Deus sempre os perdoaria depois de viverem uma vida de autossatisfação, caso enviassem ao céu "alguns clamores sinceros no leito de morte", após uma vida de "embriaguez ou lascívia ou trapaça e fraude", ou que Deus "não teria coragem de pegar os homens e lançá-los em chamas eternas", ele seria recebido de maneira muito mais amistosa por muitos ouvintes. Se os ministros pregassem Cristo apenas em seu ofício sacerdotal, e não em seu ofício régio "de exercer seu governo em nós e sobre nós", ou se fossem enviados por Deus para dizer às pessoas como poderiam se tornar prósperas e garantir o futuro de seus filhos, ou que poderiam herdar um céu carnal, como o que "os maometanos esperam", também seriam muito mais populares.[20]

Além de resistir aos desejos mundanos de seus paroquianos, os ministros também devem estar preparados para exercer disciplina sobre aqueles cujo comportamento possa prejudicar o testemunho público da igreja. Depois da pregação do evangelho e da administração dos sacramentos, a disciplina dos membros da igreja era uma terceira responsabilidade do ministro cristão. Normalmente significaria simplesmente uma palavra "gentil" de advertência ou

repreensão privada, mas, quando há pecado “grave” e “os pecadores continuam impenitentes” depois de serem repreendidos, o ministro não deve ter relutância alguma em proceder à excomunhão. A igreja não deve tolerar “pessoas visivelmente perversas”, como fornicadores, cobiçosos, idólatras, bêbados ou extorsionários impenitentes, mas sim cortá-los como “um membro doente do corpo”, por três razões: para que a igreja possa ser mantida pura e as ordenanças de Deus sem contaminação, para que outros sejam dissuadidos da prática do pecado e para que a alma delas possa ser salva. Eles devem ser cortados da comunhão e da caridade da igreja (não mais considerados cristãos), da “sociedade fraternal” (tratados “como pagão e coletor de impostos” [Mt 18.17]), e do culto e dos privilégios internos (como os sacramentos). A igreja deve se comportar em relação a eles como “nosso Pai que está no céu, que, embora ame muitos homens perversos com um amor de benevolência, não os ama com um amor de complacência” ou afeição. Os santos são proibidos de comer com eles.[21]

Essas repreensões são todas para a “correção” e para “o bem da pessoa” excomungada. É a maneira de Deus usar o Diabo como instrumento “dos castigos peculiares que sua apostasia merece”. A esperança é que, por essa disciplina severa, sua “carne” seja destruída e os pecadores humilhados voltem à comunhão. Enquanto isso, “a igreja deve ter uma preocupação ainda maior com seu bem-estar do que se nunca tivessem sido irmãos”. Os santos devem orar por eles e cuidar deles, se estiverem doentes ou aflitos. Sua própria família não deve cortá-los dos afetos e das obrigações familiares, e “marido e esposa [também não estão] liberados dos deveres próprios de seu relacionamento”.[22] Edwards excomungou pelo menos quatro pessoas da igreja de Northampton, uma por embriaguez habitual, uma por não se arrepender de calúnia, outra por fornicação e desprezo pela autoridade da igreja, e uma quarta, seu primo Elisha Hawley, por não se arrepender de fornicar com Martha Root, que o havia processado pela paternidade de seus filhos gêmeos.[23]

Edwards, portanto, não fugiu do confronto. Talvez por causa da determinação de fazer o que achava certo, mesmo que não fosse politicamente recomendável, falava com frequência surpreendente sobre conflitos entre pastores e suas igrejas — mesmo nos anos em que ainda desfrutava de amplo prestígio em Northampton. Por exemplo, em 1741 — no auge do Grande Avivamento —, alertou que discórdias entre ministro e povo “são uma calamidade pior do que uma guerra com os índios”. A cidade que sofre isso “está em pior situação do que aquela que vive assolada por selvagens cruéis do sertão e seus habitantes não podem continuar seu trabalho nem repousar em suas casas sem temer pela

vida”. Em 1750, após ser rejeitado por sua própria igreja, concluiu que isso não era incomum: “Então, muitas vezes acontece neste mundo maligno que grandes diferenças e controvérsias surgem entre ministros e as pessoas que estão sob seus cuidados pastorais”. Mas sua política declarada era ser generoso e perdoar as “multidões das pessoas comuns” que eram facilmente enganadas. Em março de 1744, exatamente quando a questão do Livro mau estava esquentando — uma crise envolvendo jovens que assediaram sexualmente mulheres jovens, usando o que haviam aprendido em um manual para parteiras —, Edwards afirmou que pastores que sofreram “tratamento cruel” por parte de pessoas que foram “enganadas por falsos mestres” não devem insistir em um processo eclesial de interrogatório para “cada membro que se comportou de forma licenciosa”. Antes, deveriam ter “grande tolerância” em relação às pessoas sentadas nos bancos que erram por ignorância. As repreensões eclesiais do apóstolo Paulo eram dirigidas contra os falsos mestres, não contra as pessoas que eles enganaram.[24]

Além de conselhos sobre como as igrejas devem lidar com almas desobedientes e contendas, Edwards também deu instruções mais gerais em sermões de ordenação sobre como as igrejas devem tratar seus pastores. Em primeiro lugar, devem prover os recursos financeiros necessários para que os pastores não precisem se preocupar com a manutenção de suas famílias. Muito frequentemente, advertiu Edwards, paróquias forneceram recursos no início e depois não deram o apoio adequado quando as necessidades eram maiores. Ele afirmou que os paroquianos devem orar por seus pastores, procurá-los para aconselhamento espiritual e seguir seus conselhos, e evitar duas tentações: a de desrespeitá-los quando pregam contra o pecado e de discutir com eles sobre a disciplina da igreja.[25]

O pastorado de Edwards

Até onde sabemos, Edwards era um homem que praticava o que pregava. Era assíduo na oração por seu rebanho, passava inúmeras horas em seu gabinete aconselhando tanto seus próprios paroquianos quanto visitantes que vinham de longe sobre questões espirituais, e trabalhou incansavelmente para produzir sermões e palestras reflexivas. A produção desses textos provavelmente ocupava

a maior parte de suas semanas de trabalho — geralmente preparando dois sermões para cada domingo e uma preleção de quinta-feira para sua igreja de 1.300 pessoas. Não é de admirar que, com o seu trabalho mais acadêmico adicionado a esses esforços, passasse uma média de treze horas por dia em seu gabinete. Isso após se levantar às quatro horas da manhã no verão e às cinco no inverno, fazer sua oração a sós e, em seguida, a oração em família. Pouco antes de se deitarem à noite, ele e Sarah oravam juntos.[26]

Até o episódio do Livro mau, em 1744, Edwards era apreciado pela grande maioria de sua paróquia em Northampton, especialmente pelos jovens. Edwards tinha dado a eles atenção e estima incomuns. Apontou jovens como modelos de vida com Deus a serem seguidos por ouvintes e leitores adultos. Phoebe Bartlett, de quatro anos de idade, foi um de seus três exemplos vivos de verdadeira piedade em Faithful narrative [Narrativa fiel]. Edwards narrou como ela exortava até mesmo seus pais a um zelo religioso mais intenso, talvez para vergonha deles. No mesmo tratado, elogiou a reunião de oração dos jovens como um exemplo a ser "imitado pelos idosos". Além disso, a relação de Edwards com os adolescentes era algo diferente da prática pastoral habitual. Em vez de entregá-los a seus pais para instrução, como muitos pastores da Nova Inglaterra tinham feito, Edwards reunia adolescentes em grupos para estudar e orar sob sua supervisão. Ele quebrou ainda mais as convenções ao defender a participação deles no canto congregacional.[27]

Adolescentes e jovens mais velhos e rapazes solteiros na casa dos vinte anos provavelmente apreciaram a oposição de Edwards ao preconceito tradicional contra a juventude. Em meados do século 18, no oeste de Massachusetts, homens sem terras e sem esposa não eram considerados membros plenos e independentes da sociedade. Muitos homens que, exceto por isso, eram plenamente capazes, sentiam-se frustrados com a quase impossibilidade de obter qualquer uma das duas coisas. Geralmente, um homem não podia se casar até ter terras, e a terra só era obtida por herança ou compra — a preços muito altos. A maioria ficava velha demais para se casar antes de ter economizado o suficiente para comprar terras. Para os poucos que herdavam terras, mesmo o que recebiam estava desvalorizado pela diminuição da produtividade da terra. Não é de surpreender, então, que uma grande porcentagem dos convertidos de Edwards fossem homens jovens. A conversão conferia certa posição social que eles não teriam de outra forma, pela falta de propriedade, e o convite de Edwards a uma participação mais plena pode ter tornado a conversão ainda mais atraente.

Em geral, as mulheres também apreciavam a liderança pastoral de Edwards — pelo menos segundo o próprio Edwards, que escreveu a um amigo, em 1751, dizendo que seus apoiadores na controvérsia de Northampton eram "especialmente mulheres e jovens". O motivo pode ter sido porque, como Ava Chamberlain recentemente sugeriu, Edwards apoiava uma antiga ideia puritana de que as mulheres tinham uma capacidade especial de devoção a Deus. Em uma época em que líderes da igreja, como Charles Chauncy, afirmavam que as mulheres — assim como as crianças — eram mais propensas a ter ilusões religiosas por causa da "fraqueza de seus nervos", Edwards "elevou a condição das mulheres ao considerar donas de casa piedosas, modelos de verdadeira fé cristã". Em seus dois principais relatos sobre os avivamentos (Faithful narrative e Some thoughts concerning the revival [Alguns pensamentos sobre o avivamento]), Edwards ilustrou a verdadeira religião com três exemplos pessoais, todos eles femininos. Também sugeriu que as mulheres são mais sensíveis espiritualmente do que os homens, escrevendo em seus cadernos privados que as mulheres são mais "afeiçoadas", usando sua palavra favorita para a sede da verdadeira religião. Chamberlain acrescenta que, como pastor, Edwards não seguia o duplo padrão "de fechar os olhos e fingir que não via a licenciosidade sexual masculina". O pastor Edwards tentou disciplinar vários rapazes por assediarem mulheres jovens com o conhecimento que tinham obtido no manual das parteiras (o caso do Livro mau) e defendeu mulheres em três casos de fornicação contra homens que não assumiram a responsabilidade por seus atos.[28]

No entanto, o estilo pessoal de Edwards às vezes irritava as pessoas. Sua pregação ousada e contundente era transformadora para os que queriam mudar, mas ultrajante para os que não sentiam necessidade disso. Helen Westra, ao caracterizar a pregação de Edwards, afirma que ela era "alternadamente rude, benevolente, depreciativa, ousada e suplicante".[29] Mais de duas décadas condenando publicamente o pecado de forma feroz e implacável fatalmente levaria a suscitar a ira dos "deuses do rio", que se sentiam ofendidos com aqueles dedos longos e ossudos apontados para eles.[30] Seu uso de hipérboles na pregação também não ajudava em nada, como no caso em que disse ao seu rebanho, em 1740, que teria mais êxito pregando para os homens de Sodoma do que para eles. Ou quando declarou, durante a controvérsia da santa ceia, que nenhum pecado era mais passível de incorrer em uma "maldição espiritual" do que se opor a seu "pai espiritual" (Edwards). Ou ainda seu hábito de dizer que, quando seus paroquianos o feriam, estavam ferindo a Cristo.[31]

Edwards era um homem de princípios. Ele se recusava a fazer concessões, mesmo diante de uma grande perda pessoal. George Marsden escreve que ele "estava disposto a levar o navio de seu pastorado, que já estava fazendo água, até o olho da tempestade, mesmo sabendo que ele e sua família provavelmente se afogariam". A maioria o tem admirado por isso. Mas Edwards também era "perfeccionista por natureza". Aplicava à sua paróquia "os padrões de disciplina que ele mesmo adotava. A aliança de Northampton de 1742 provavelmente foi o caso mais claro em que ele foi longe demais. Foi como pedir enfaticamente à cidade inteira que vivesse de acordo com as resoluções pessoais dele. Ou como pedir a uma cidade da década de 1740 que se tornasse semelhante a uma aldeia puritana da década de 1640". Ainda que os padrões elevados de Edwards fossem louváveis, sua "concepção antiquada do patriarcado ministerial" era repulsiva numa época em que, cada vez mais, as pessoas da Nova Inglaterra queriam pensar por si mesmas.[32]

A demissão de Edwards

A demissão de Edwards do púlpito de Northampton em 1750 ocorreu depois de uma prolongada controvérsia sobre ele ter abandonado a política de livre admissão à ceia do Senhor (i.e., eucaristia), praticada por Solomon Stoddard. Stoddard exigia apenas que a pessoa que quisesse receber a comunhão cresse nas Escrituras e na doutrina congregacional e desejasse graça, ao passo que Edwards — depois de seguir a prática de Stoddard por dezenove anos — começou a insistir, em 1748, que aqueles que fossem para a ceia do Senhor se comprometessem a seguir a aliança da igreja. O cerne da questão era a regeneração. Stoddard aceitava candidatos ao rol de membros que admitiam não ser regenerados, mas Edwards exigia que eles acreditassem que provavelmente eram regenerados, ainda que tivessem algumas dúvidas sobre isso.

Por que Edwards mudou de ideia? Basicamente, concluiu que a política de Stoddard não funcionou. A intenção era aumentar as conversões e a santificação ao trazer mais pessoas para a mesa de ceia do Senhor. Mas, ao chegar a Northampton, Edwards notou que os paroquianos de Stoddard eram "muito insensíveis às coisas da religião e se envolviam em outros cuidados e atividades". Os jovens eram "indecentes em seu comportamento na reunião", e

os adultos se dividiam em duas facções que “estavam determinadas a se opor uma à outra em todos os assuntos públicos”. Em certo momento, de acordo com Edwards, “chegaram às vias de fato: membros de um partido encontraram o chefe do partido oposto e o agrediram e espancaram sem piedade”. Edwards manteve a política da ceia do Senhor de Stoddard após a morte de seu avô. Porém, em 1733, descobriu que, apesar de todos poderem participar, os paroquianos estavam “negligenciando totalmente [...] o sacramento da ceia do Senhor”.[33] Na década de 1740, descobriu que os jovens implicados no caso do Livro mau eram aqueles que ele havia contado entre os convertidos durante os avivamentos. Ele concluiu, nas palavras de Filipe Gura, que “a verdadeira virtude se manifestava mais claramente no comportamento exterior santo, não na mera profissão de experiência”. Essa constatação, além do fato de que, em meados da década de 1740, grande parte de Northampton parecia imune à sua pregação, levou-o a inferir que a política da ceia do Senhor de Stoddard era parcialmente responsável pelos problemas de sua paróquia. Por isso, adotou um “caminho entre os dois extremos”. Ele rejeitou tanto a abertura de Stoddard a todos os participantes quanto o costume puritano americano de pedir um “relato” ou história de uma experiência de conversão. Não exigiu que todos os candidatos tivessem certeza de sua conversão, afirmando que nem ele nem a igreja poderiam saber ao certo quem é regenerado. Em vez disso, Edwards enfatizou a probabilidade e a consciência. Os que pretendiam participar da ceia do Senhor precisavam acreditar que Deus provavelmente estava desenvolvendo graça dentro deles, bem como precisavam ter a intenção de viver uma vida de santidade. O fraseado hesitante de uma forma sugerida de profissão é revelador: “Espero realmente ter disposição para me entregar totalmente a Deus”.[34]

Essa mudança de política por parte de Edwards foi a última gota d’água que levou o copo a transbordar. Os que guardavam ressentimentos de longa data contra ele partiram para o ataque. Os rapazes envolvidos na controvérsia do Livro mau, em sua maioria, eram oriundos de famílias da elite, e seus pais estavam furiosos porque Edwards tinha levado ao conhecimento público o que eles consideravam um assunto privado. Edwards havia defendido várias mulheres contra “a nova abordagem laissez-faire à ética sexual masculina [argumentando que] os homens devem ser publicamente responsabilizados por comportamentos cada vez mais considerados questões de moralidade privada”. Mas esse não era o único problema. Por quase duas décadas, Edwards havia condenado as práticas dos comerciantes e da elite dos grandes proprietários de terras. Em seu sermão no funeral do coronel Stoddard, por exemplo, ele havia criticado os comerciantes que se aproveitavam das condições de mercado para

obter lucros exorbitantes, à custa dos pobres. Alguns comerciantes da cidade não gostaram de sua aliança de 1742, que exigia que os homens de negócios de Northampton não trapaceassem em suas transações comerciais. Todas essas tensões criaram ressentimentos que caíram sobre ele em 1750. “Ansiosos por ocupar seu lugar no mundo do comércio”, observa Mark Valeri, “os líderes da cidade não deixariam que Edwards os admoestasse sobre os pecados da cobiça”.[35] Perry Miller provavelmente estava certo em localizar parte da oposição na oligarquia dos negócios e dos imóveis.[36]

Agora as novas regras de Edwards pareciam muito rígidas. Edwards afirmou que eles precisavam fazer uma “profissão de santidade” com “consentimento sincero” e se aconselhar com seu ministro. Eles estavam ainda mais incomodados com o fato de que Edwards queria exigir isso dos que desejavam batizar os filhos. Muitos já estavam recusando a comunhão por causa de seus escrúpulos, mas essa nova regra parecia barrar a bênção divina para seus filhos e revogar a Aliança do Meio-Termo.[37] Por essa razão, a controvérsia da ceia do Senhor, na verdade, foi uma controvérsia sacramental e, por fim, uma controvérsia sobre a filiação à igreja. Além disso, para muitos congregantes, a exigência de Edwards de que aqueles que quisessem a ceia do Senhor se aconselhassem com ele parecia autoritária. Os dias de Stoddard, que foi chamado de “papa” em parte por causa de seu estilo pastoral paternalista e dominador, tinham acabado. As pessoas agora procuravam advogados como Joseph Hawley (que liderou a luta contra Edwards) para obter conselhos sobre assuntos que antes levavam a seus pastores. Infelizmente, o estilo de liderança de Edwards se assemelhava ao de seu avô — cuja memória reverenciavam, mas cujo estilo não tolerariam mais.[38]

Havia também o fator da idade. Kenneth Minkema mostrou que os principais antagonistas de Edwards, em sua maioria, eram idosos. Eles haviam se convertido no tempo de Stoddard, em geral não apoiavam os avivamentos e ficaram furiosos quando Edwards afirmou, do púlpito, que eles eram como crianças em seu entendimento. Ele pôs em dúvida suas afirmações de conversão e exortou-os a se converterem novamente. Eles se vingaram “obstruindo” suas tentativas de explicar suas posições publicamente e “enchendo os órgãos encarregados do governo e das decisões — os comitês da jurisdição e da igreja — com homens idosos que antagonizavam Edwards”.[39]

Um ministério fracassado?

Alguns historiadores consideraram Edwards um pastor fracassado. Um deles menciona os dois avivamentos de Northampton, na década de 1740, que George Whitefield e Samuel Buell iniciaram, ao passo que Edwards, como pastor, estava à margem, e sugere que sua "ineficácia" como pregador precipitou a nova política da ceia do Senhor que encerrou seu ministério lá. Outro escreve que "ele foi para o túmulo sentindo-se decepcionado e fracassado" porque não houve avivamentos nos últimos dezesseis anos de sua vida. O único historiador que dedicou uma monografia inteira ao ministério pastoral de Edwards julgou que ele "tinha falhado na sua verdadeira vocação".[40]

O próprio Edwards pensava que o "Pequeno Avivamento" de 1734-1735 havia confirmado a verdade e a eficácia de sua pregação. Pelo menos por um tempo, seu ministério parece ter tido um êxito espetacular; Marsden escreve que "a cidade parecia ser feita à sua imagem. [...] Todos os dias, os paroquianos enchiam sua casa, esperando para se aconselharem com ele. Jovens imaturos e fazendeiros calejados estavam envolvidos pela maravilhosa fascinação". Em sua Faithful narrative, Edwards escreveu que as pessoas não falavam de mais nada senão de "coisas eternas". Marsden acrescenta ironicamente: "Certamente, ninguém estava falando de mais nada enquanto ele estava por perto". Em 1750, quando estava prestes a ser expulso de seu púlpito, Edwards era muito menos entusiástico, mas ainda insistia que tinha sido fiel ao seu chamado. Ele estava pregando "a verdade" e "sofrendo pela causa de Cristo". Três meses depois, em seu "Farewell sermon" [Sermão de Despedida], adotou (segundo Kimnach) "o olhar fixo de um xerife confrontando um bando de linchadores".[41] Ele ainda afirmava que tinha sido um pastor fiel — até mesmo heroico:

Gastei a flor da minha vida e do meu vigor trabalhando em prol do bem-estar eterno de vocês. Vocês são testemunhas de que toda força que tive não desperdicei na ociosidade, nem usei em maquinações mundanas e na condução de negócios temporais, para fazer prosperar meu patrimônio e engrandecer a mim e à minha família; mas me entreguei à obra do ministério, trabalhando nele noite e dia, acordando cedo e me dedicando a esta grande obra para a qual Cristo me chamou. Constatei que a obra do ministério entre vocês efetivamente foi uma

grande obra, uma obra de cuidado, de trabalho árduo e de dificuldade excessivos: os fardos pesados que carreguei foram muitos, para os quais a minha força foi completamente insuficiente.[42]

Porém, um ano depois, em uma carta a um correspondente escocês, ele estava mais introspectivo. Admitiu que sua juventude e inexperiência fizeram com que, na década de 1730, fosse tímido demais para enfrentar "várias aparências falsas e fingimentos de religião flagrantes". Ele achava que havia cedido ao que o clero das Novas Luzes acreditava ser "a mais perigosa tentação pastoral [...] de oferecer conforto prematuro a pessoas ainda debaixo de condenação, gerando complacência no pior momento".[43] Quando atingiu o ponto em que tinha mais "maturidade de julgamento e coragem", em meados da década de 1740, "já era tarde demais".[44]

O que diremos, então, quase três séculos depois? Talvez devêssemos voltar aos três ministérios pastorais que Edwards e a tradição puritana acreditavam estar no coração do chamado do ministro: pregar a Palavra, administrar os sacramentos e aplicar a disciplina da igreja. O principal especialista na pregação de Edwards conclui que, embora tenha posto menos esforço literário em seus sermões na segunda metade de sua carreira, Edwards "deixou um legado literário inigualável na literatura sermônica americana por sua profundidade de pensamento e capacidade de expressão".[45] Com relação aos sacramentos, houve um misto: ele esclareceu de forma proveitosa a concepção tradicional de que os sacramentos são para os que se comprometeram a ser povo de Deus e filhos de Deus, mas fez o processo de candidatura parecer muito intimidante. O modo como exerceu a disciplina da igreja foi destemido, especialmente ao confrontar homens influentes sobre o tratamento injusto que davam às mulheres. "Em cada caso, embora a tentativa de Edwards de aplicar o tradicional padrão singular de virtude geralmente fosse apoiada pelos irmãos da igreja, ela despertou oposição na comunidade mais ampla."[46] Edwards teria dito que isso não era surpresa: um ministro fiel muitas vezes é impopular.[47]

---

[1]Samuel Hopkins, The life and character of the late Reverend Mr. Jonathan Edwards, President of the College at New-Jersey (Boston, 1765), p. 54-5. Segundo E. Brooks Holifield, a visita domiciliar era o "principal meio de cuidado pastoral" dos pastores da Nova Inglaterra no século 18, e o "principal

dever pastoral” em conversas privadas com paroquianos era o “discernimento” de seu estado espiritual. Edwards passava muito tempo fazendo essa segunda atividade, e era bem conhecido por isso, mas divergia da maioria de seus contemporâneos ao pedir aos paroquianos que fossem ao seu gabinete. Holifield, God’s ambassadors: a history of the Christian clergy in America (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), p. 90; Holifield, A history of pastoral care in America: from salvation to self-realization (Nashville: Abingdon, 1983), p. 82.

[2]Ibidem, p. 54-5; Iain Murray, Jonathan Edwards: a new biography (Edinburgh: Banner of Truth, 1987), p. 342-3.

[3]Patricia Tracy, “The pastorate of Jonathan Edwards”, The Massachusetts Review 20 (1979): 437-51; Tracy, Jonathan Edwards, pastor: religion and society in eighteenth-century Northampton (New York: Hill and Wang, 1980); David D. Hall, “Introdução do editor” a Ecclesiastical writings, in: WJE 12:1-90.

[4]George M. Marsden, Jonathan Edwards: a life (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 33-4; Tracy, Jonathan Edwards, pastor, p. 18-20.

[5]Tracy, Jonathan Edwards, pastor, p. 19; WJE 25:88-9, 90, 92, 95, 90.

[6]BW 86; WJE 4:175 (grifo do autor).

[7]WJE 25:335, 444-5.

[8]WJE 25:445-7, 453.

[9]WJE 25:344; BW 45-7, 49, 50.

[10]WJE 25:339, 337, 339-40.

[11]BW 64, 66.

[12]BW 68-9.

[13]Para Edwards, como para quase todos no século 18, a possibilidade de mulheres servirem como ministras era impensável. No entanto, havia mulheres quakers que eram “proclamadoras da verdade” e mulheres de outras tradições que foram inspiradas pelo Grande Avivamento a pregar. Veja John Punshon, Portrait in grey: a short history of the Quakers (London: Quaker Books, 1984), p.

34, 58; e Catherine Brekus, Strangers and pilgrims: female preaching in America, 1740-1845 (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998).

[14]BW 91-2 (grifo do autor da citação).

[15]WJE 25:100, 336, 346; BW 52.

[16]WJE 25:336, 94.

[17]WJE 2:266, 365; WJE 25:92, 346, 99-100 (grifo do autor da citação).

[18]BW 121, 124-5.

[19]BW 129-30.

[20]BW 60-5.

[21]WJE 25:68; WJE 22:70, 68, 78, 71-3.

[22]WJE 22:70, 77, 74-5.

[23]Douglas A. Sweeney, “The church”, in: Sang Hyun Lee, org., The Princeton companion to Jonathan Edwards (Princeton: Princeton University Press, 2005), p. 183-4.

[24]BW 145; WJE 25:471 (grifo do autor); WJE 16:130-3.

[25]WJE 25:76-8, 101-2, 80, 347-8.

[26]A igreja de Northampton rivalizava em tamanho com as maiores igrejas urbanas da Nova Inglaterra. Holifield relata que a maior tinha 1.500 pessoas (God’s ambassadors, p. 78). Sobre suas rotinas diárias, veja Marsden, Jonathan Edwards, p. 134-5.

[27]WJE 4:199-205, 148. Tracy, Jonathan Edwards, pastor, p. 112. Para as posturas dos primeiros evangélicos americanos em relação às crianças, veja Philip Greven, The Protestant temperament: patterns of child-rearing, religious experience, and the self in early America (New York: Knopf, 1977), p. 21-148. Catherine Brekus observa que Edwards foi “um dos primeiros ministros a tratar as crianças como iguais, no aspecto religioso”. Brekus, “Remembering Jonathan

Edwards's ministry to children", in: David W. Kling; Douglas A. Sweeney, orgs., Jonathan Edwards at home and abroad: historical memories, cultural movements, global horizons (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), p. 48.

[28]WJE 16:386 (grifo do autor); Charles Chauncy, Seasonable thoughts on the state of religion in New England (Boston, 1743), p. 105; Ava Chamberlain, "Edwards and social issues", in: Stephen J. Stephen Stein, org., The Cambridge companion to Jonathan Edwards (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 337-9; Marsden, Jonathan Edwards, p. 358. Para a reconstrução do uso de biologias transitórias dos sexos por Edwards para desenvolver sua teologia, veja Ava Chamberlain, "The immaculate ovum: Jonathan Edwards and the construction of the female body", William and Mary Quarterly, 3. série, 67 (2000): 289-322.

[29]Helen P. Westra, "Divinity's design: Edwards and the history of the work of revival", in: Sang Hyun Lee; Allen C. Guelzo, orgs., Edwards in our time: Jonathan Edwards and the shaping of American religion (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), p. 132.

[30]Veja Gerald R. McDermott, One holy and happy society: the public theology of Jonathan Edwards (University Park: Pennsylvania State University, 1992), p. 11-36, para um retrato dos pecados sociais e pessoais com os quais Edwards lidava de modo incessante.

[31]Sermão sobre Mateus 13.3-4(b), WJE 56; WJE 25:456, 455. Já em 1729, no sermão memorial que pregou para seu avô, Solomon Stoddard, Edwards tinha dito que sua igreja era "à prova de sermão", um modo nada diplomático de começar um ministério. Talvez alguns membros mais velhos tenham se ofendido nessa fase inicial e resolveram não esquecer. WJE 14:365.

[32]Marsden, Jonathan Edwards, p. 349, 350, 370.

[33]WJE 4:146; WJE 16:382; sermão sobre Salmos 139.23-24, WJEO 48. Esse era um problema comum e persistente nos Estados Unidos do início do século 18. Mesmo a mãe de Edwards não participou da ceia até depois de vinte anos de casamento. Ela não estava arrolada entre os membros completos de East Windsor em 1700, mas professou sua fé em 1716, cerca de vinte anos após seu casamento. Henry R. Stiles, History and genealogies of ancient Windsor, CT

(Camden: Picton, 1992), 1:913-4; Sereno Dwight, “Memoir”, in: Dwight, The works of President Edwards (New York, 1829-1830) 1:17. Nossos agradecimentos a Kenneth Minkema por essa referência.

[34]Philip F. Gura, Jonathan Edwards: America’s Evangelical (New York: Hill and Wang, 2005), p. 138; David D. Hall, Introdução, 12:82; WJE 25:492.

[35]Ava Chamberlain, “Bad books and bad boys”, in: Kling; Sweeney, Jonathan Edwards at home and abroad, p. 63, 61, 75; WJE 4:551-3; Valeri, “The economic thought of Jonathan Edwards”, Church History 60 (1991): 51.

[36]Miller, Jonathan Edwards (New York: Meridian, 1949), p. 219.

[37]WJE 25:491, 490; WJE 12:62. Esse pacto (1662) firmado pelas igrejas da Nova Inglaterra permitiu que pais que não pudessem relatar obra de graça alguma batizassem seus filhos, mesmo que esses pais nunca tivessem se tornado comungantes. Paul Edward Husband afirma que esse foi o principal erro de Edwards — rejeitar o sábio equilíbrio da Aliança do Meio-Termo. Husband, “Church membership in Northampton: Solomon Stoddard versus Jonathan Edwards”, tese de doutorado (Westminster Seminary, 1990).

[38]Tracy, Jonathan Edwards, pastor, p. 188-9; Marsden, Jonathan Edwards, p. 357-74.

[39]Onze dos catorze membros do comitê da igreja tinham mais de cinquenta anos de idade, assim como catorze dos dezenove membros do comitê da jurisdição. Minkema, “Old age and religion in the writings and life of Jonathan Edwards”, p. 701.

[40]David D. Hall, “Introdução do editor”, in: WJE 12:56, 61; Harry S. Stout, “Edwards as revivalist”, in: Stein, Cambridge companion to Edwards, p. 141; Tracy, “The pastorate of Jonathan Edwards”, p. 449.

[41]Wilson Kimnach, “Edwards as preacher”, in: The Cambridge companion, p. 114; Marsden, Jonathan Edwards, p. 158; WJE 4:149-50; Marsden, p. 159; WJE 25:455; Kimnach, “Edwards as preacher”, p. 119.

[42]WJE 25:475.

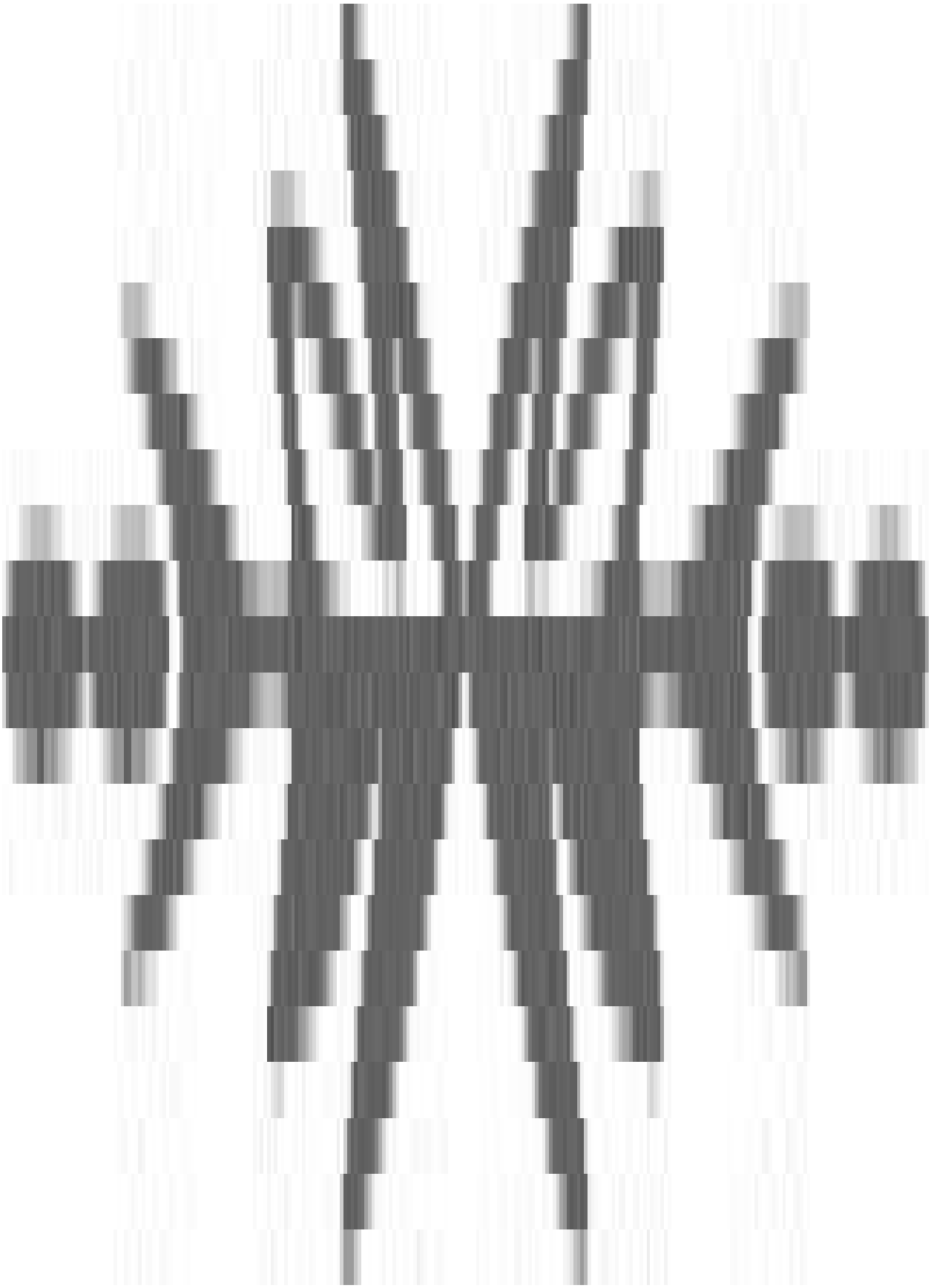
[43]WJE 16:384; Holifield, History of pastoral care, p. 90-1.

[44]WJE 16:384.

[45]Kimnach, “Edwards as preacher”, p. 119, 123.

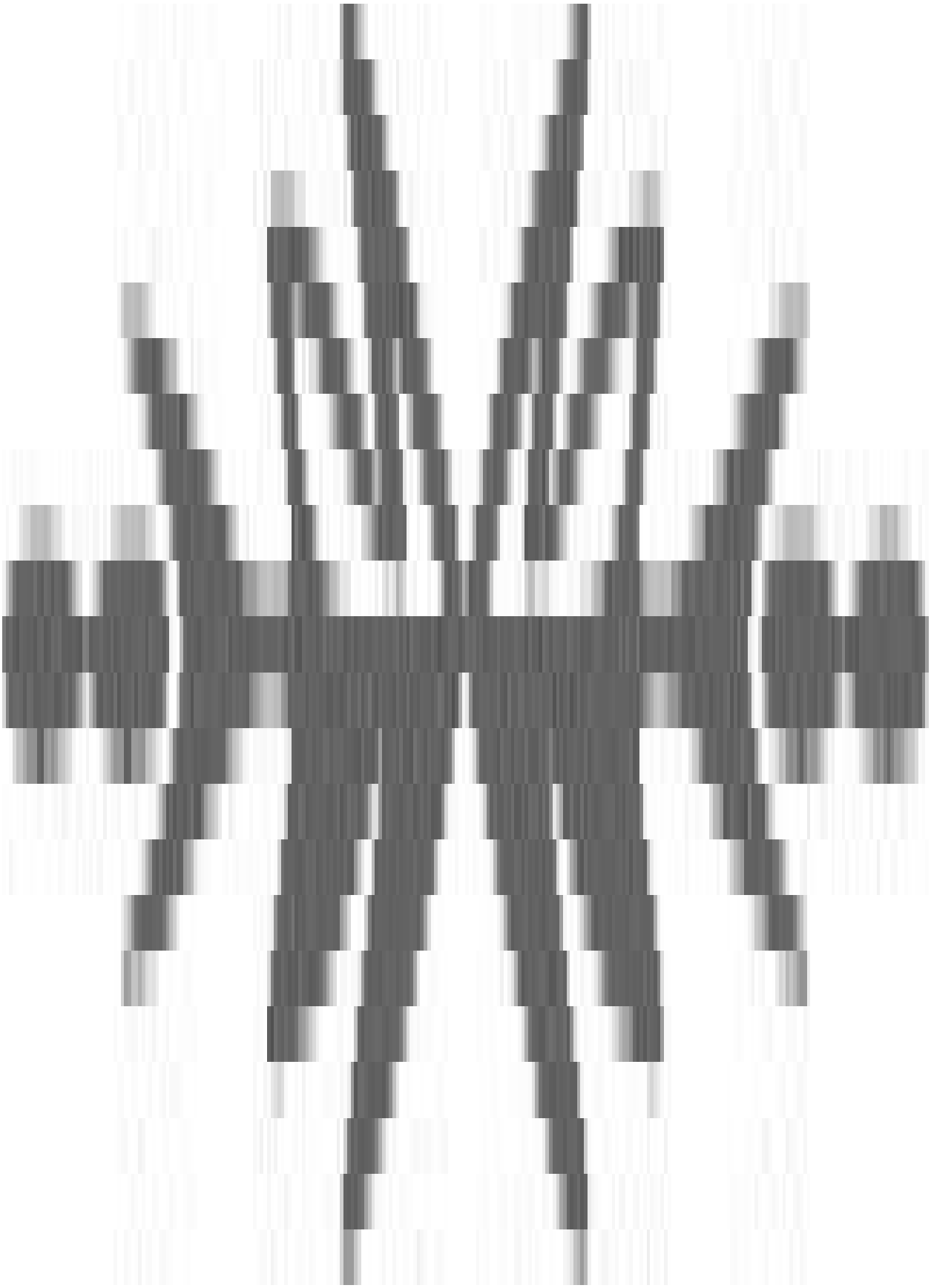
[46]Chamberlain, “Edwards and social issues”, p. 339.

[47]Muitos ministros da Nova Inglaterra no século 18 perderam o emprego. A maioria desfrutou de mandatos vitalícios, mas uma minoria significativa teve controvérsias com suas igrejas. Holifield relata que, entre 1680 e 1740, 112 dos 400 ministros congregacionais e presbiterianos na Nova Inglaterra e Long Island tiveram sérios problemas com seus rebanhos e foram obrigados a deixar o cargo. O ministro de Massachusetts, Ebenezer Parkman (ordenado em 1724), arrolou 55 colegas que haviam sido demitidos por suas igrejas. Holifield, God’s ambassadors, p. 86-7.



30

Os sacramentos: batismo e ceia do Senhor



Alguns historiadores afirmaram que Jonathan Edwards tinha pouca ou nenhuma teologia sacramental. Um afirmou que, para Edwards, a ceia do Senhor era somente uma expressão de comunhão humana, e outro afirmou que ele não era "defensor algum da piedade sacramental evangelística". [1] Na verdade, Edwards tinha uma teologia sacramental robusta, que eclipsava a de seus antepassados puritanos do século 17. Enquanto para eles "o principal valor dos sacramentos" era fornecer selos da aliança, Edwards exaltou a comunhão com Deus, de modo a ver os sacramentos como ordenanças "em que Cristo está peculiarmente presente para seu povo". [2]

Edwards concordava com seus antecessores reformados que os sacramentos são palavras visíveis da graça de Deus, selos da aliança de graça. Edwards afirmou que eles são meios da graça que, assim como as Escrituras e as "instruções de pais e ministros", fornecem à mente ideias de coisas religiosas para que a graça tenha uma "oportunidade" de agir sobre a alma, "quando Deus a infundir". Edwards comparou isso com o modo pelo qual "Elias, ao pôr combustível sobre o altar, dispondo-o em ordem, deu oportunidade para que o fogo queimasse, quando Deus o enviasse do céu". Quanto mais essas ideias forem verdadeiras, plenamente desenvolvidas, vivas e muitas vezes revividas, "maior será a oportunidade de o Espírito de Deus infundir graça". Estritamente falando, Deus não precisa desses meios para conceder graça, pois "a graça vem de Deus tão imediata e diretamente quanto a luz vem do sol", mas, em sua sabedoria, ele "não considera apropriado infundir graça onde não há oportunidade para que ela atue, ou para que atue adequadamente". Ele escolhe usar as vívidas representações do evangelho simbolizadas nos sacramentos porque elas ajudam a remover preconceitos da razão ao fornecer imagens sensoriais que motivam o coração a agir. O uso frequente dos sacramentos tende a conter o pecado e dar mais ímpeto para usar esses e outros meios. Resumindo, os sacramentos — assim como outros meios da graça — são modos de "esperar pela graça de Deus, do modo pelo qual ele costuma concedê-la; é vigiar às portas da sabedoria e esperar nos umbrais de suas portas".[3]

No entanto, como William Danaher argumentou, para Edwards um sacramento não é apenas um emblema ou ajuda pedagógica. É muito mais um tipo de Cristo, em que Jesus Cristo está presente, oferecendo a dádiva de si mesmo de novo com todos os seus benefícios, à medida que fala aos crentes e comunga com eles. Sacramentos, em outras palavras, são reapresentações de Cristo.[4]

Teologia batismal

Edwards concordava com João Calvino de que o batismo é uma exibição e um sinal de regeneração (Rm 6.3-11), um sinal ou "distintivo externo" do novo nascimento.[5] Os filhos pequenos dos crentes devem ser batizados, uma vez que é presumido pela aliança que eles foram ou serão regenerados. Para corroborar essa convicção, Edwards lançou mão de uma série de passagens dos dois Testamentos: "A promessa é para vós e para vossos filhos" (At 2.39); "Crê no Senhor Jesus e serás salvo, tu e tua casa" (At 16.31); "A geração dos retos será abençoada" (Sl 112.2); "Porque Deus salvará Sião; também a descendência dos seus servos a herdará" (Sl 69.35s.); e outras passagens, como Provérbios 14.26, Salmos 103.17-18; 112.21, Êxodo 20.5,6 e Deuteronômio 7.9. Para Edwards, o batismo infantil era o selo dessas promessas feitas à semente dos justos, e o batismo dos adultos deveria seguir a profissão de fé. Edwards também concordava com Calvino que a circuncisão do coração, que ele entendia significar regeneração, era a res (coisa) para a qual o signum (sinal) da circuncisão do Antigo Testamento apontava e que o batismo é o equivalente neotestamentário da circuncisão do Antigo Testamento.[6]

Mas uma diferença entre Edwards e Calvino é que o teólogo americano ensinou mais claramente que o rito batismal não efetua a regeneração.[7] Cristo está agindo no batismo, sustentava Edwards, convidando uma criança para sua igreja, mas sem comunicar a regeneração pelo rito. Veja o exemplo de Simão, o mágico (At 8), observou Edwards, e os filhos batizados de alguns crentes que manifestamente rejeitam a aliança de Deus todos os dias de sua vida. No entanto, um pai ou mãe pode ter certeza de que, se ele ou ela, sinceramente e com fé, entrega a criança a Deus, o batismo "normalmente" sela a sua salvação. A salvação é mais provável por causa das bênçãos que o batismo infantil traz.[8] No entanto, por que apenas provável e "normalmente?" Porque, segundo Edwards, não podemos conhecer com absoluta certeza o nosso próprio coração. Por isso Estêvão, o mártir, ainda orou para entregar seu espírito nas mãos de Cristo na hora da morte. Além disso, um pai pode ser um verdadeiro crente, mas não entregar totalmente seu filho a Deus. Edwards conclui: "Essas coisas sobre o batismo [são] duvidosas", o que pode significar que é difícil para os pais ter certeza, uma vez que a eficácia do batismo infantil depende parcialmente da fé

deles.[9]

Se algumas coisas sobre o batismo são incertas, disse Edwards, igualmente incerto é o destino de bebês batizados que morrem na infância. Se os pais da criança não são regenerados, não podemos ter certeza sobre a criança, uma vez que o batismo de um adulto não regenerado não garantirá a salvação da criança. Mesmo que os pais da criança sejam piedosos, não há garantia — porque "a experiência mostra que multidões desses [filhos batizados dos piedosos] [...] mostram-se perversos quando crescem". No entanto, pais regenerados podem ter certeza de que seus filhos que morrerem têm "maior probabilidade" de terem sido salvos.[10]

O entendimento de Edwards sobre o batismo baseia-se em sua concepção da aliança. Ele ensinou uma série de alianças, mas acreditava que todas estavam arraigadas na aliança da redenção (cap. 21). Embora Edwards tenha ensinado que — por causa da graça incondicional de Deus — a aliança é incondicional para os eleitos, também insistiu que há um sentido, da perspectiva humana, em que a aliança é condicional. A condição é a perseverança na fé, de modo que simplesmente estar na aliança externa ou da igreja não necessariamente habilita uma pessoa a usufruir de seus privilégios. Coré e os idólatras inveterados da antiga nação de Israel estavam na aliança, mas perderam suas bênçãos por causa da apostasia.[11]

Assim como Calvino, Edwards considerava o batismo o sacramento da iniciação na igreja, mas não considerava que o fato de pertencer a uma igreja envolvesse necessariamente regeneração. Edwards passou a acreditar que a qualificação para a membresia não deveria ser a regeneração em si, mas a visibilidade da regeneração (cap. 28). Uma pessoa pode parecer regenerada (professando fé e evitando comportamentos escandalosos) e acreditar que foi regenerada, sem que isso tenha ocorrido. Mas isso é suficiente para a admissão ao batismo (para ela e seus filhos pequenos) e à igreja visível. As autoridades da igreja não precisam saber, e não saberão com certeza, quem é regenerado, pois isso é impossível e, de qualquer maneira, é prerrogativa de Deus.[12]

Nem todos os três mil que foram batizados no Pentecostes (At 2.41) eram regenerados, supôs Edwards, mas eles pareciam ser por causa de sua profissão e reputação. Mas, quando os responsáveis de uma igreja admitem alguém como membro, Deus concorda com eles, porque deu as chaves do reino a essas autoridades. O que eles fazem na terra é feito no céu (Mt 16.19). Eles agem com

base na “suposição” de que “os que professam” (a fé) são sinceros, corretos e serão fiéis.[13]

Nesse ponto, Deus concorda com seus ministros humanos e não age como “perscrutador de corações”, mas admite os que professam a fé sob o “pressuposto de sua sinceridade e fidelidade”. No entanto, a admissão de Deus (desses que professam) “não é absoluta e inalterável, como o é a sua justificação invisível”. Ela também não é meramente condicional. Ela é como o casamento, no qual as promessas de um cônjuge não são nem condicionais (uma vez que a promessa é ser fiel, não importa o que aconteça) nem absolutas (se o outro desertar ou cometer repetidamente adultério, um não pode continuar a ser cônjuge), mas presuntiva — pois presume que o outro não abandonará nem cometerá adultério repetido, e, nessa presunção, promete ser fiel.[14]

De acordo com Edwards, isto é o que acontece quando as autoridades humanas da igreja (ou a igreja como um todo) admitem pessoas na igreja pelo batismo: a igreja as trata como povo de Deus. Deus concorda, dando-lhes os meios da graça — as Escrituras, a pregação, a comunhão, a disciplina e a ceia do Senhor —, todos os quais o Espírito de Cristo usa para desafiá-los e dar-lhes crescimento. Deus está mais pronto a ouvir e responder às suas orações e a dar-lhes dons carismáticos e dons comuns do Espírito. A vida eterna é prometida sob a condição de perseverança (Ap 3.12: “Aquele que vencer, eu farei dele uma coluna no templo do meu Deus”, e muitas passagens semelhantes). Edwards afirmou que os apóstolos frequentemente falavam da glória futura condicionada à perseverança (cap. 25), que falavam a cristãos “visíveis”, não presumindo que todos os cristãos visíveis estivessem na igreja invisível.[15]

Segundo Edwards, em todo esse processo, a igreja não é uma perscrutadora de corações, assim como Cristo na terra não o era. Ele recebeu Judas como discípulo, ministro e “oficial do mais alto escalão — ou seja, um apóstolo”. Ele lhe deu “dons milagrosos do Espírito”. Ele não rejeitou Judas até que o comportamento de Judas o desqualificou. Assim, também, a igreja recebe os batizados na família de Deus como seus filhos, e Cristo os recebe como sua esposa, e eles são, “por assim dizer”, redimidos e justificados. As crianças são batizadas na presunção da fé de seus pais e são recebidas por Deus na presunção de sua própria fé futura — ou fé presente, do ponto de vista da eternidade de Deus. Pode ser dito, provisoriamente, que o sangue de Cristo os purifica do pecado, e eles têm os benefícios do corpo e do sangue de Jesus na ceia do Senhor. Eles são “presumivelmente justificados e limpos da culpa pelo sangue de

Cristo". É por isso que Pedro pode falar daqueles que "renegaram o Senhor que os comprou" (2Pe 2.1): Cristo os comprou como membros presumidos de sua igreja, mas eles finalmente mostraram, ao negá-lo, que nunca estiveram entre os eleitos. Portanto, os benefícios eternos são "presumivelmente" prometidos aos batizados, sob a condição da (perseverança na) fé.[16]

Nem todos os batizados responderão ou perseverarão, assim como o Israel circuncidado apostatou repetidamente. Segundo Edwards, Cristo disse que vomitaria de sua boca cristãos batizados (Ap 3.16). Aqueles que fizeram profissão de fé, porém, mais tarde, se mostraram infiéis a Cristo, Deus os rejeitará e expulsará (Mt 10.37). A "expulsão" definitiva ocorrerá no juízo final, que tem como um de seus propósitos mostrar por que Deus expulsou alguns membros professos da igreja, embora tivessem sido batizados. Ele também mostrará aos incrédulos que eles se afastaram da sua graça, não foi Deus quem se afastou deles.[17]

Quanto ao modo de batismo, Edwards preferia a aspersão, ou o que ele chamou de "afusão". Com base em 1Coríntios 10.2 ("todos os seus pais foram batizados, assim na nuvem como no mar, com respeito a Moisés"), Edwards argumentou que o próprio Deus batizou o seu povo no deserto pela chuva que vinha da coluna de nuvem; portanto, aspergindo do alto. Além disso, João Batista provavelmente batizava "derramando água sobre a pessoa", porque suas palavras em Mateus 3.11 ("Eu vos batizo com água; mas aquele que vem depois de mim vos batizará com o Espírito Santo e com fogo") fazem um paralelo entre o seu batismo e o do Espírito Santo, que foi um "derramar [...] sobre" eles, e era "tipificado pelo derramamento [de] óleo sobre a cabeça dos que eram ungidos". E, quando João batizou Jesus, "Deus derramou de forma extraordinária o Espírito do céu sobre ele".[18]

Teologia eucarística

Samuel Hopkins relatou que, de início, Edwards hesitou em ir a Northampton em 1727 por causa da "forma relaxada de admissão" à ceia do Senhor, adotada por seu avô, Solomon Stoddard, que permitia que os não convertidos fossem à mesa, desde que evitassem o escândalo moral e concordassem com as doutrinas

tradicionais. Stoddard estava tentando reverter uma tendência de longa data na Nova Inglaterra, a de não participar da ceia do Senhor por causa de dúvidas espirituais e escrúpulos morais. Antes do sacramento, os ministros normalmente liam em voz alta 1Coríntios 11.29: “Porque aquele que come e bebe indignamente, come e bebe condenação para si mesmo, não discernindo o corpo do Senhor”. A Aliança do Meio-Termo (1662) tinha admitido aos privilégios sacramentais os filhos de pessoas que não podiam relatar uma experiência de conversão, por isso havia muitos nas igrejas que sabiam que não eram convertidos e não queriam correr riscos. Stoddard disse-lhes que a mesa sagrada era uma “ordenança convertedora”, destinada também àqueles que ainda não haviam experimentado uma obra de graça.[19]

Depois de alguns anos em Northampton, Edwards concluiu que a “estagnação” que via em alguns membros de seu próprio rebanho podia ser atribuída, em parte, à política da ceia do Senhor de Stoddard. Assim, fez questão de estudar os “antigos teólogos” a respeito da conversão e do sacramento, mas levou vários anos até estabelecer uma política própria sobre o assunto. Enquanto isso, administrava a ceia a cada oito semanas e, na pregação da quinta-feira que antecedia o sacramento, aconselhava seus paroquianos a se examinarem antes de participarem da mesa. Na aliança da igreja de 1742, que sua igreja assinou, os membros prometeram examinar a si mesmos, “especialmente antes do sacramento da ceia do Senhor”, para ver se haviam defraudado seu próximo, agido com dissimulação, se vingado, buscado seu próprio benefício ou honra mundana, violado a justiça na busca de seu interesse privado, guardado algum rancor secreto ou se envolvido em lascívia. Esse acordo parece ter estado em vigor até o rompimento das boas relações entre pastor e paróquia, no final da década.[20]

Edwards pregou muito mais sobre a ceia do Senhor do que sobre o batismo, em parte por causa da importância que atribuía à refeição sagrada.[21] Em 1733, afirmou à sua igreja que Jesus Cristo está “mais especialmente” presente nessa “ordenança” do que na pregação ou nas “orações públicas” ou na disciplina da igreja. Cristo está presente “nas circunstâncias mais inspiradoras possíveis”, pois aqui ele é “representado como se estivesse morrendo entre nós [...] atormentado até a morte à nossa vista, e todos [nós] parados em volta dele [...] para ver seu sangue escorrer de sua ferida até a morte”. Essa ceia expressa acontecimentos “mais solenes” do que o nasci- mento de Jesus. Até a própria encarnação “não foi tão grandiosa quanto a morte na cruz”, porque a morte foi “o ato mais eminentemente santo que Cristo realizou na terra”. Ela foi “o elemento principal

na obra da redenção". Edwards estava tão impressionado com a majestade e o poder dessa ordenança, que recomendou que ela fosse celebrada todos os domingos.[22]

Como todos os seus antecessores reformados e puritanos, Edwards afirmou que a ceia do Senhor é um selo da aliança da graça. Assim como duas partes em qualquer assunto civil usam um selo como "sinal de confirmação" de seu acordo, também nesta "renovação, confirmação e selo mútuos da aliança da graça": Cristo, "por esses sinais exteriores, confirma e sela seu compromisso sincero de ser o Salvador e alimento [dos santos]", e os regenerados "prometem tomar Cristo como seu alimento espiritual e pão da vida". É como uma aliança matrimonial, em que o ato em que uma mulher aceita o anel do noivo é "uma promessa e selo de que ela o aceita como seu marido". O ato em que o noivo dá o anel à mulher, como sinal da oferta de todo o seu ser, é como Cristo doando a si mesmo por intermédio das representações do pão e do vinho. Nosso recebimento desses elementos é como a noiva recebendo o anel em sinal de que ela aceita o homem como marido. Em cada caso, a oferta e a aceitação desses sinais "sela" a aliança ou acordo. Os selos identificam as partes e a natureza das promessas feitas por essas partes.[23]

Portanto, a ceia do Senhor é uma "renovação" dessas promessas. Jesus Cristo renova solenemente a sua oferta àqueles que vêm para o sacramento. É "como se ele nos dissesse: 'Aqui está meu corpo e sangue, morto e derramado. Eu o ofereço a vocês. Se você o receber e aceitar, será dominado por ele'". Por sua vez, os santos prometem cumprir as condições da aliança, pois todos sabem que as pessoas têm direito aos benefícios de uma aliança "apenas em decorrência do cumprimento de suas condições". A condição mais básica é "tomar diligente e laboriosamente a decisão de fazer a obra que Deus nos designou", assim como os israelitas receberam a ordem de "comer a Páscoa com os lombos cingidos, com sapatos nos pés e com o cajado na mão — uma postura de ação e movimento". Em seus sermões sobre o sacramento, Edwards normalmente retratava essa obra como viver em paz com o próximo. Os crentes que participarão da ceia do Senhor devem "se examinar para verificar se perdoaram ou não seus inimigos, aqueles que lhes fizeram algum mal, de modo a não permitir desejo algum de que qualquer mal lhes suceda e, especialmente, para nunca planejarem fazer coisa alguma para satisfazer uma disposição vingativa em relação a eles". Se eles têm desavenças uns com os outros, devem resolvê-las antes de se aproximar da mesa do Senhor. Se eles vêm com um "espírito de ódio", comem e bebem indignamente. Se eles "gostam de falar contra o próximo

e querem difamá-lo", se estão "tristes com a sua prosperidade" ou se têm "guardado velhos rancores", guardaram a Páscoa com fermento, algo que a Lei proibiu. Nesse caso, são como alguém que foi convidado para a mesa de um príncipe e vai "todo sujo de esterco [excremento animal]", o que "mostraria um grande desprezo pelo príncipe e pela ocasião para a qual ele foi convidado".[24]

Ao renovar as promessas, a ceia do Senhor nos ajuda a "recordar" Cristo. Nas palavras de Edwards, muitos reis e batalhas estão agora esquecidos porque não restaram registros ou narrativas sobre eles. Portanto, precisamos de uma celebração frequente da ceia para manter nossa memória viva desse maior ato de redenção. Mas a ceia não é apenas um memorial que ajuda a evitar nosso esquecimento; ela também "revive" os nossos afetos de admiração e alegria por Cristo e pelo que ele fez por nós. Por meio dessa celebração, recebemos "cenas vívidas e renovadas" dessas pessoas e acontecimentos épicos para que por eles sejamos devidamente movidos e influenciados.[25]

Com relação a esses temas da ceia como um memorial e selo da aliança, Edwards perpetuou a tradição puritana. William Ames, Increase Mather e Cotton Mather haviam dito isso. Mas Danaher mostrou que Edwards foi mais longe. "Enquanto os puritanos do século 17 colocavam a aliança em primeiro plano e a ceia do Senhor em segundo [como objetivo principal do sacramento], Edwards fez o oposto".[26] Ele fez isso primeiro retratando a ceia como uma festa, entrando em detalhes sobre o riso, a alegria, o amor e a amizade que são marcas de uma festa, especialmente uma festa de casamento. Em seu primeiro sermão sobre o sacramento, Edwards afirmou que "os cristãos, na participação e comunhão dos benefícios do evangelho, têm alegria indescritível e cheia de glória, um regozijo mais doce que qualquer outro que este mundo oferece". Nessa festa, Deus nos convida a participar de sua mesa e senta-se conosco. Somos convidados para sua casa. Ele nos oferece pão porque é alimento, e nosso único alimento vem do corpo de seu Filho. Ele também nos oferece vinho, que traz alegria e prazer.[27]

Em outro sermão sobre o sacramento, Edwards se referiu à festa como aquela em que o chefe da nossa nova família se senta conosco, seus filhos. Ele é também o nosso irmão mais velho, que nos convidou para nos juntarmos a ele. Mas, seja um chefe ou um irmão mais velho, ele nos chamou para uma festa que por definição é onde se desfruta de uma "amizade" próxima: "As festas são usadas em todo o mundo, em todas as nações, como sinais de amizade". Os amigos nas festas desfrutam de "uma grande variedade de finas iguarias". Mas essas iguarias serão muito melhores do que as terrenas, porque são do céu. Prová-las é

“participar” da “alegria e da felicidade” de Cristo, que são tão maravilhosas, que “não podem ser expressas”.[28]

A segunda maneira pela qual Edwards pôs a ceia do Senhor em primeiro plano foi enfatizando repetidamente a presença real de Cristo na mesa do Senhor. Quando o ministro fala diante da mesa, Cristo está ali “oferecendo-nos [os elementos] e oferecendo-nos os seus benefícios”. Ele ativa os nossos sentidos de “tocar e saborear algo que não vemos”, de modo que, “por assim dizer, tocamos em Cristo, como fez Tomé, e colocamos os dedos nas marcas dos cravos e as mãos no seu lado”. Assim, ele se mostra não só “presente entre nós, mas sendo morto entre nós”. Apesar disso, o sacramento não é macabro. Ele “nos convidou para irmos à sua própria casa, para nos sentarmos à sua mesa e ali comermos e bebermos com ele”. Estamos “sentados com ele” e, assim, “nos relacionamos com ele como seus amigos e convidados e somos admitidos na comunhão com ele”.[29] Assim como Calvino, Edwards ensinou a presença da humanidade de Cristo na ceia, e não somente de sua divindade. Em seu sermão sacramental de 1743, pregando sobre o texto de João 6.51, ele afirmou aos seus paroquianos que “a pessoa de Cristo veio a nós” em sua “carne” ou “natureza humana”, que é “a beleza de Cristo”, e isso é particularmente manifesto nos seus sofrimentos. Portanto, “sua carne e seu sangue são a comida e a bebida [dos santos]”. Compartilhamos isso na festa da ceia do Senhor. Mas também, como Calvino, Edwards afirmou que o corpo de Cristo não pode estar tanto à direita do Pai no céu quanto na terra, na ceia do Senhor, de modo que corpo e sangue estão presentes espiritualmente, mas não física ou localmente. Como Danaher explicou, Edwards e Calvino rejeitaram a noção romana e luterana de que o signum e a res são idênticos, e também a visão zuingliana de que o signum e a res são separados. Para Calvino, o signum é o instrumento da graça. Já para Edwards, os símbolos do pão e do vinho são momentos na “autocomunicação tipológica de Deus”. Deus está presente neles, não apenas falando por meio deles, mas também compartilhando seu próprio ser, tanto divino quanto humano. A ceia do Senhor é “uma peça teatral sobre a Paixão que atinge seu ponto culminante quando o personagem principal, Jesus Cristo, [sobe] ao palco”.[30]

Para Edwards, portanto, pela fé encontramos na ceia do Senhor a presença objetivamente real de Cristo. Ela está lá espiritualmente — e não em substância corpórea, como Tomás de Aquino ou Martinho Lutero acreditavam —, mas é muito mais do que uma rememoração do que aconteceu no primeiro século (Ulrico Zuínglio) e não é simplesmente uma questão de “afeições subjetivas”, como os puritanos do século 17 costumavam considerar.[31] Em seu alicerce está

uma verdadeira união ontológica que é efetuada e aprimorada na ceia: os santos se tornam “participantes da natureza divina” (cap. 26). Como membros do corpo de Cristo, “compartilham da vida da cabeça ou, como ramos de uma árvore, partilham a mesma seiva com o tronco e a raiz”, o que significa que se tornam “coparticipantes da santidade e felicidade de Deus”. Eles também compartilham do conhecimento divino de Cristo e da sua “consolação e alegria espiritual”. Juntamente com Cristo, todos eles são “uma só pessoa mística”. Assim, por toda a vida, “vivem continuamente em uma torrente ou rio da bondade divina (Sl 46)”, e o rio é o sangue de Cristo, que “tem a sua nascente” em seu “coração ferido e partido”; esse sangue e essa bondade estão especialmente presentes na ceia, porque lá Cristo está presente “de modo mais especial”. Foi essa hiperênfase na presença real da humanidade de Cristo na ceia que distinguiu Edwards de seus predecessores puritanos e de muitos antecessores escolásticos reformados, que enfatizaram o selo da aliança muito mais do que a ceia ontológica.[32]

Além disso, de vez em quando Edwards apresentava a ceia como uma antecipação da ceia das bodas do Cordeiro. Em 1733, ele pregou um sermão com a doutrina: “Na vida futura, os santos, por assim dizer, comerão e beberão com Cristo à sua mesa real [no] seu reino de glória”. Assim como no Antigo Testamento as festas solenes eram “garantias de benefícios futuros”, explicitados no Novo Testamento, a ceia do Senhor aponta para benefícios futuros que desfrutaremos no eschaton. No banquete que compartilhamos na igreja, temos “o antegosto daquela festa eterna com Cristo na glória”. Dez anos depois, ele afirmou que a ceia nos lembra que um dia o corpo dos santos será como o corpo glorioso de Cristo e que “beberemos do mesmo rio de prazer do qual Cristo [bebe]”. O pão e o vinho de que seus paroquianos desfrutavam na ceia eram um “penhor da sua futura ceia gloriosa e participação com Cristo, quando beberão vinho novo com ele no seu reino”. Pouco antes de deixar Northampton, Edwards falou sobre a mesma promessa da ceia como uma espécie de ceia escatológica: nosso comer e beber “a festa espiritual dos santos neste mundo” é um prenúncio da “festa eterna no céu”.[33]

Edwards e os sacramentos

A concepção edwardsiana dos sacramentos ilustra a conhecida doutrina da acomodação de Calvino — que Deus se acomoda às nossas capacidades humanas humildes, comunicando realidades espirituais por meio de sinais materiais.[34] Enquanto sua doutrina do batismo mostra temas reformados familiares, sua teologia da ceia ultrapassou os limites do pensamento reformado. Edwards protegeu a insistência reformada na soberania de Deus no batismo por uma espécie de ocasionalismo: o batismo é um sinal e selo de regeneração somente nas ocasiões em que Deus chama uma pessoa pelo Espírito. Portanto, a igreja não é constituída por decisões de fé individualistas, mas pela misteriosa eleição do Pai. O batismo é um exemplo de justificação condicional, que purifica os batizados de seus pecados, mas faz isso sem garantir a eleição e a salvação final dos batizados.

Assim como outros teólogos reformados, Edwards ensinou que a refeição eucarística selava e renovava a aliança de Deus com seu povo, mas destacou a presença divina. Em vez de se concentrar principalmente na ratificação da oferta pactual, como era a tendência puritana,[35] ou mesmo na comunhão com Cristo, como fez Calvino, Edwards enfatizou a presença decisiva de Cristo e a união com ele.[36] Para Edwards, Cristo age e fala na ceia de maneiras que o tornam mais presente para os crentes do que em qualquer outro momento eclesial na terra.

---

[1]Alan Heimert, Religion and the American mind, from the Great Awakening to the Revolution (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1966), p. 125; E. Brook Holifield, The covenant sealed: the development of Puritan sacramental theology in Old and New England, 1570-1720 (New Haven: Yale University Press, 1974), p. 228-9; ambos citados por William J. Danaher Jr., “By sensible signs represented: Jonathan Edwards’s sermons on the Lord’s Supper”, Pro Ecclesia 7 (1998): 285-6.

[2]Danaher, “Sensible signs”, p. 287.

[3]WJE 18:85-6, 84, 87-8.

[4]Danaher, “Sensible signs”, p. 261-87.

[5]WJE 12:316; Calvin, Institutes 4.15.1; 4.16.4 [publicado em português por Cultura Cristã sob o título As institutas, 4 vols. e por Unesp sob o título A

instituição da religião cristã].

[6]WJE 12:484, 198; Calvino, As institutas 4.16.3-4.

[7]Calvino afirmou que o rito “efetivamente executa o que significa”, quando recebido com fé; Calvino, As institutas 4.15.14-5. No entanto, Calvino não ensinou que o batismo de bebês não eleitos efetuaria regeneração.

[8]WJE 18:115, 129. Calvino e a maioria dos antecessores de Edwards na Nova Inglaterra teriam concordado.

[9]WJE 18:129-30.

[10]WJE 18:114-5. Como escreveu Increase Mather, a linhagem de eleição corre “na maior parte [...] pelos lombos de genitores piedosos”. Increase Mather, Pray for the rising generation (Cambridge, Estados Unidos: impresso por Samuel Green, 1678), p. 11.

[11]WJE 12:485. Veja tb. WJE 18:251-61.

[12]WJE 24:485-6; WJE 18:251-2.

[13]WJE 18:251-6.

[14]WJE 18:251-2 (grifos do autor).

[15]WJE 18:252-4.

[16]WJE 18:255-6 (grifos do autor).

[17]WJE 18:254, 258-9.

[18]WJE 15:139-40; WJE 18:276.

[19]Samuel Hopkins, The life and character of the late Reverend Mr. Jonathan Edwards (Boston, 1765), p. 56; Holifield, Covenant sealed, p. 206-20.

[20]Holifield, Covenant sealed, p. 206-20; Kenneth P. Minkema, Introdução do editor, WJE 14:39-40; WJE 16:121-5.

[21]Sem dúvida, foi também por causa da controvérsia sobre a ceia do Senhor, que

surgiu em 1748. No entanto, mesmo antes disso, Edwards estava dando mais atenção à ceia do Senhor em seus sermões.

[22]Sermão sobre 1Coríntios 11.29, WJEO 48:5, 7, 9, 12; WJE 16:366. Veja tb. WJE 17:264, em que ele afirmou que os primeiros cristãos inicialmente celebravam a ceia do Senhor todos os dias, e depois semanalmente. Northampton nunca adotou essa frequência, provavelmente em parte porque a ceia semanal era praticamente desconhecida na Nova Inglaterra do século 17.

[23]Sermão sobre 1Coríntios 10.17(a), WJEO 68:11; WJE 12:256-8.

[24]Sermão sobre 1Coríntios 11.29, WJEO 48:21-2; WJE 25:589; sermão sobre 1Coríntios 5.7, WJEO 48:10; WJE 17:269; WJEO 48:16, 15, 1-2; WJE 17:270.

[25]Sermão sobre Lucas 22.19, WJEO 49:6, 13-4, 17.

[26]Danaher, “Sensible signs”, p. 269. Os teólogos reformados continentais dos séculos 16 e 17 — incluindo Turretini, um dos teólogos favoritos de Edwards — também enfatizaram a aliança, não a ceia. Heinrich Heppe, org., Reformed dogmatics, set out and illustrated from the sources, tradução para o inglês de G. T. Thomson (Grand Rapids: Baker, 1978), p. 604, 655.

[27]WJE 14:287, 286-8 (grifo do autor); sermão sobre 1Coríntios 11.29,17, WJEO 48.

[28]Sermão sobre 1Coríntios 10.17(a), 10, WJEO 68; sermão sobre João 6.51,8, WJEO 67; WJE 22:315.

[29]Sermão sobre 1Coríntios 11.29,6,7,17-18, WJEO 48.

[30]Sermão sobre João 6.51,7, WJEO 67; WJE 21:212, 234; Danaher, p. 279-80.

[31]Danaher, “Sensible signs”, p. 269.

[32]Sermão sobre 1Coríntios 1.9,8,3,9, WJEO 44; sermão sobre 1Coríntios 10.17(a),6, WJEO 68; sermão sobre João 6.51,10, WJEO 67; sermão sobre 1Coríntios 11.29,5, WJEO 48. Veja Heppe, Reformed dogmatics, p. 590, 592, 606, 638, 655. Em linhas gerais, Heppe mostra que, para os escolásticos reformados, “o propósito mais essencial de um sacramento é que, para a pessoa eleita, ele é um selo divino de sua comunhão na aliança de fé” (p. 606), e “o

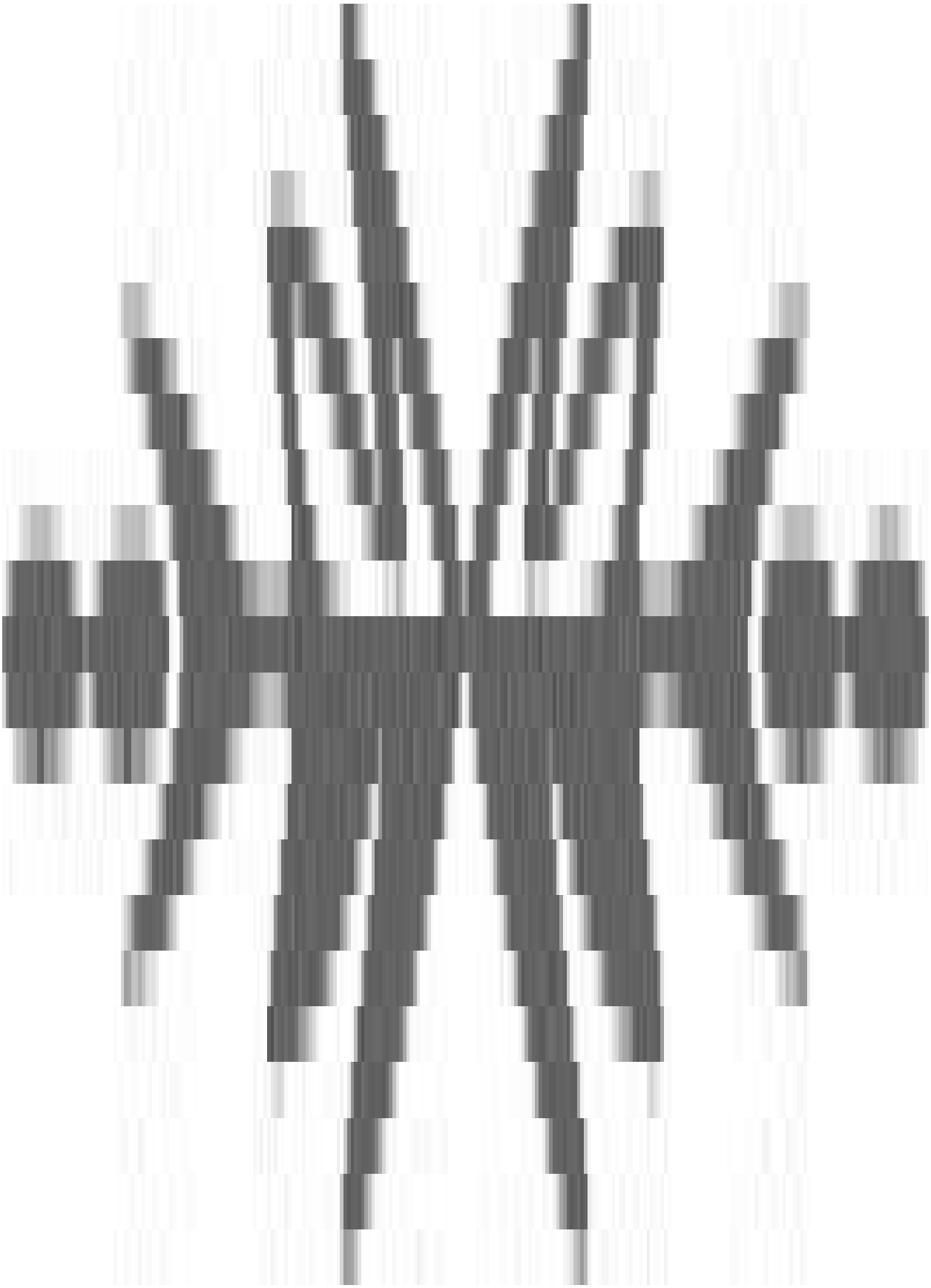
propósito das celebrações da ceia do Senhor é, antes de tudo, preservar a memória da morte de Cristo" (p. 655).

[33]Sermão sobre Lucas 22.30,5,6,9, WJEO 48; sermão sobre 1Coríntios 1.9,10,16, WJEO 44; 1Coríntios 6.51,9, WJEO 67.

[34]Calvino, As institutas, 4.14.3; Tomás de Aquino falou sobre isso de modo mais extenso; Summa theologiae, 3a., 60.4, 60.1 [publicado em português por Ecclesiae sob o título Suma teológica].

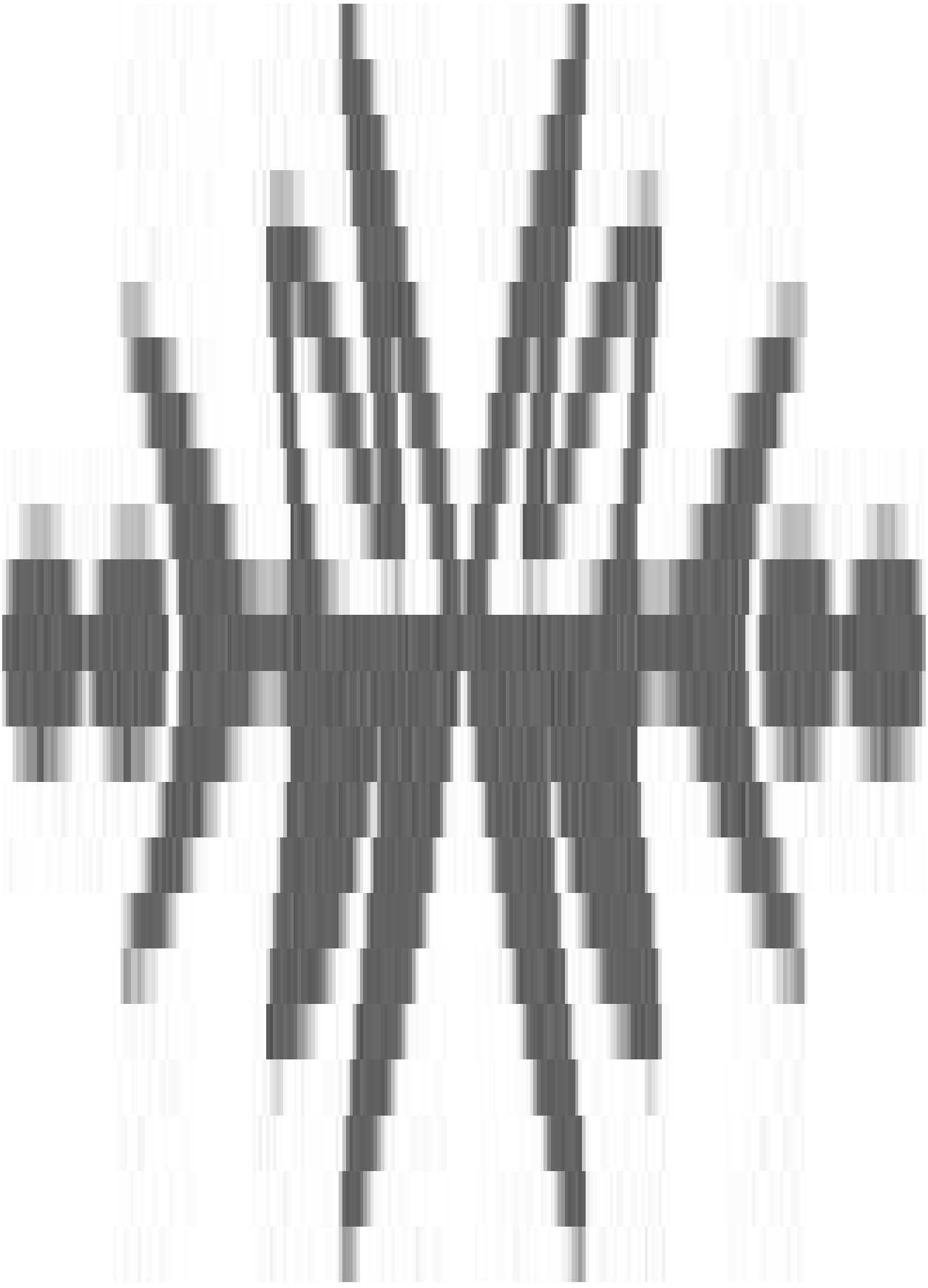
[35]Holifield afirma que os puritanos ingleses tendiam a retratar o sacramento simplesmente no que diz respeito à "eficácia de um corpo que estava ausente e nos céus" (Holifield, The covenant sealed, p. 26).

[36]Calvino insistiu, contra Zuínglio, sobre a humanidade, e não apenas sobre a divindade de Cristo na ceia, e sobre a verdadeira comunhão ou participação no corpo de Cristo, que permanece no céu, mas ao qual os crentes são alçados pelo Espírito Santo. Calvino, As institutas 4.17.1-50, esp. 4.17.11; e Wilhelm Niesel, "The sacraments", in: Donald K. McKim, org., Readings in Calvin's theology (Grand Rapids: Baker, 1984), p. 244-59.



31

A voz do grande Deus: uma teologia da pregação



Jonathan Edwards aprendeu sobre pregação com a tradição puritana calvinista em que foi criado. Calvino afirmou que o pregador é uma “trombeta de Deus” que deve escrever seus sermões baseado na natureza das próprias Escrituras. Portanto, seus sermões geralmente eram expositivos, diretos e breves. Ao contrário de Edwards, Calvino geralmente não escrevia seus sermões, mas pregava quase diariamente sem notas e após estudar o texto. Os manuais de pregação calvinistas mais populares na época de Edwards eram os do puritano inglês William Perkins, do pregador inglês John Edwards (sem relação com Jonathan Edwards) e de Cotton Mather, pregador de Boston. O manual Art of prophesying [A arte de profetizar] (1592), de Perkins, recomendava um “estilo despojado”, que simplesmente abria um texto, sem afetações de erudição clássica (exibida frequentemente nos sermões anglicanos). Em The preacher [O pregador] (1703), John Edwards recomendava intensa fé e sentimento e atenção à aplicação. O Manuductio ad Ministerium (1726), de Mather, rejeitou a retórica e a lógica, em favor da “razão natural e de um estilo pessoal refinado, baseado na imitação dos estilos de autores admirados”. [1] Edwards também aprendeu com pessoas que considera seus modelos. Seu pai, Timothy, era formado em Harvard e usava muitos subtítulos e citações bíblicas em seus sermões, mas também foi um palestrante eloquente que presidiu os avivamentos em sua paróquia de East Windsor, em Connecticut. O avô de Jonathan Edwards, Solomon Stoddard, de quem Edwards foi pastor assistente por 27 meses em Northampton, foi um poderoso avivalista que declarou que, “quando não se prega muito sobre o perigo da perdição, há falta de boa pregação”. Stoddard gostava de usar o diálogo retórico em seus sermões e exortava os pregadores a “repreender severamente” os que precisassem de reprovação. [2]

O contexto dos sermões

Na época de Edwards, as igrejas da Nova Inglaterra eram “casas de reuniões” simples, com acabamento de tábuas sem pintura, em que as pessoas se sentavam em torno de um púlpito ou “escrivaninha” colocada aproximadamente no centro. Em reação ao que consideravam “imagens esculpidas” e ostentação “católica” nas igrejas anglicanas, os puritanos evitavam cruzes e vitrais, e cantavam

principalmente salmos, sem instrumentos musicais. Os ministros pregavam vestidos com becas acadêmicas, para mostrar que eram pessoas que haviam estudado, e não um clero sagrado, bem como para ocultar quaisquer distinções de classe que poderiam ficar aparentes em trajes sociais. Eles pregavam dois sermões todo domingo — de manhã e à tarde — e muitas vezes davam uma preleção durante a semana. Em Northampton, Edwards seguiu esse mesmo esquema, com sermões de sessenta a noventa minutos. O culto dominical principal consistia em dez partes: (1) um texto bíblico como invocação para adorar; (2) "oração de aproximação" coletiva; (3) leitura do Antigo Testamento, com o ministro explicando brevemente o "sentido do texto"; (4) leitura do Novo Testamento com uma noção do texto; (5) canto de um salmo metrificado; (6) oração de confissão e intercessão; (7) um sermão; (8) oração coletiva liderada pelo ministro, que poderia durar até 30 minutos; (9) outro salmo; e por fim (10) bênção. Em Northampton, a cada oito semanas, Edwards dirigia um culto de "sacramento" (a ceia do Senhor), entre os dois cultos regulares de domingo. Duas vezes por ano, havia dias de jejum por decreto colonial, com sermões especiais. Dias de ação de graças também eram celebrados pelo menos uma vez por ano, dependendo das circunstâncias, e em cada um era pregado um sermão. Edwards serviu em uma paróquia de 1.300 pessoas, com 700 geralmente presentes aos domingos, além de atender ao fluxo constante de visitantes em sua casa e supervisionar regularmente os estagiários pastorais.[3]

Três períodos de pregação

Wilson Kimnach, o mais eminente estudioso da homilética de Edwards, divide os 37 anos da carreira de pregador de Edwards em três períodos. O primeiro período, 1722-1727, é o que Kimnach chama de seu "aprendizado", durante o qual pregou na cidade de Nova York; em Bolton, Connecticut; e (após seu período como professor em Yale) como assistente de Stoddard. Kimnach afirma que os sermões do jovem pregador eram "tão elaborados em [sua] estrutura formal quanto a música de Johann Sebastian Bach". Para ajudar os ouvintes que tomavam notas a acompanhar a pregação, Edwards anunciava quando ia começar uma nova seção. Embora evitasse fortes artifícios retóricos, como aliteração e ritmo, prendia a atenção ao usar "o vigor de expressões vulgares". Ele retratou o não regenerado como alguém que "passa o dia rastejando na

sujeira, tem a mente muito parecida com a de uma toupeira ou larva de mosca, alimentando-se de sujeira e esterco, e é muito raro que sua mente se eleve acima da superfície da terra que pisa".[4]

De 1727 a 1742, Edwards usou o sermão "principalmente como instrumento de despertamento e liderança pastoral". Esse foi o período de "maestria", no qual, especialmente a partir de 1729, os sermões se tornaram mais complexos. Algumas partes eram apresentadas em forma de esboço. Quando fornecia orientação pastoral, seu foco estava menos nos pecados carnais da juventude e mais nos abusos do comércio. Edwards começou a experimentar a forma do sermão, evoluindo gradualmente sua forma para se adequar à produção de tratados teológicos. Assim, passou a pregar mais séries de sermões, dividindo longos discursos em unidades de pregação somente depois que a maior parte da escrita estava pronta. Kimnach escreve: "O sermão estava se dissolvendo sob a pressão de longuíssimos pensamentos". "Pecadores nas mãos de um Deus irado" (1741) foi o último sermão conhecido que não assinalava também algum acontecimento importante, como o "Farewell sermon" [Sermão de despedida] (1750). No entanto, embora os sermões estivessem se transformando em textos mais longos, Edwards não ficou indiferente à questão do estilo. Kimnach observa que, ao levar seus sermões do púlpito para serem impressos, teve o cuidado de construir um crescendo, guardando os melhores argumentos e os pontos mais importantes para o fim. Curiosamente, durante esse período, o pregador em processo de amadurecimento trabalhou em vários sermões ao mesmo tempo, "aparentemente armazenando parte de sua produção em tempos frutíferos para os tempos de escassez".[5]

A última fase da extraordinária produção de sermões de Edwards começou em janeiro de 1742, quando traçou uma linha vertical no meio de seu livreto de sermões sobre Daniel 5.25, dividindo-o em colunas duplas — uma forma que ele manteve para a maioria de seus sermões até sua morte, dezesseis anos depois.[6] Kimnach acha que isso ocorreu em virtude de ver George Whitefield pregar sem anotações.[7] A partir daí, Edwards empreende um esforço ainda maior para usar seus sermões na composição dos tratados. À medida que foi se transformando em um intelectual internacional, deixou de lado seu foco "personalista" anterior na experiência religiosa subjetiva e passou a destacar fenômenos religiosos objetivos, como a obra de redenção ao longo da história humana. Seus sermões eram quase inteiramente esboços, que se tornaram "cada vez mais como meras listas". Segundo Kimnach, isso poderia indicar certa "indiferença" à pregação, particularmente à medida que seu mandato em Northampton foi ficando mais

instável. Ao mesmo tempo, sua crescente predileção por tratados e “coisas a serem consideradas”, e não “doutrinas” formais, assemelhava-se ironicamente ao movimento dos ministros liberais de Boston em direção ao que viria a constituir os ensaios emersonianos.[8]

Em Stockbridge, em que havia se exilado após sua demissão de Northampton, o desanimado pregador tinha novos ouvintes, e os índios de lá parecem ter dado nova inspiração a Edwards. Ele pregou mais de 187 novos sermões, e em outras vinte ocasiões pregou a partir de manuscritos anteriores. Os manuscritos existentes deixam claro que Edwards esforçou-se muito para adaptar sua retórica às capacidades de seus ouvintes. Como Rachel Wheeler observou, os sermões de Stockbridge contam mais histórias que os de Northampton; também são mais simples na apresentação e empregam mais imagens derivadas da natureza. Mas, apesar de pregar de forma mais simples para seu público de indígenas pouco instruídos, os sermões não eram simplistas e inspiravam uma visão exaltada da beleza divina. Ele afirmou aos índios de Stockbridge, em seu primeiro sermão, que eles precisavam ter “os olhos abertos para ver como [Cristo] é belo”; e, em uma palestra sobre a ceia do Senhor, explicou que um homem bom ama a Deus “acima de tudo por sua beleza”. Seus esboços eram menos complexos e suas imagens mais corriqueiras do que nos sermões para a igreja branca em Stockbridge, mas a visão que ele procurava evocar não era menos sublime.[9]

Os temas da pregação de Edwards

Edwards é mais conhecido por sua pregação “aterrorizante”. Isso é lamentável, porque ele era obcecado pela beleza de Deus, não por sua ira (cap. 6). No entanto, ele não tinha acanhamento algum quando se tratava de pregar os terrores da lei, especialmente no fim da década de 1720 e durante a década de 1730, quando estava pregando para que houvesse avivamento. Em 1741, quando refletiu sobre esse tema, afirmou que era uma questão de verdade: “Se realmente existe um inferno de tormentos tão terríveis e intermináveis, como geralmente se supõe, para onde as multidões correm grande perigo de ir, e no qual, efetivamente, a maior parte dos homens nos países cristãos, de geração em geração, cai [...] por que não seria apropriado para os que têm a seu cargo o cuidado das almas, fazer todo o possível para tornar os homens sensíveis a isso”?

Portanto, é também uma questão de bondade: se estou correndo o risco de ir para o inferno, deveria ficar feliz de saber o máximo possível sobre sua terrível realidade. Se estou muito propenso a negligenciar o devido cuidado para evitá-lo, aquele que mais se esforça para me mostrar a verdade do caso, que expõe minha desgraça e perigo da maneira mais viva é quem me faz a maior gentileza". Um ano mais tarde, em Some thoughts concerning the revival [Alguns pensamentos sobre o avivamento], afirmou que pregar sobre o inferno é como o amor severo de um cirurgião que abre uma ferida e vai cada vez mais fundo, apesar dos gritos de dor de seu paciente. Se o cirurgião parasse assim que o paciente começasse a gritar e aplicasse um emplastro para "cicatrizar a ferida", ele seria como aqueles que clamam: "Paz, paz, quando não há paz" (Jr 6.14). E, se você é um pai de família, perguntou Edwards, e descobrir que sua casa está pegando fogo? Não faria tudo que estivesse ao seu alcance para avisar seus familiares que ainda estivessem lá dentro para que saíssem da casa? Não "gritaria bem alto" para salvar quem você ama? Se somos responsáveis pelo cuidado das almas e sabemos o que é o inferno, seria "moralmente impossível" não advertir essas almas do perigo que estão correndo. Portanto, não é apenas compassivo, mas "uma coisa racional esforçar-se para assustar as pessoas para que elas se afastem do inferno".[10]

Mas, se as boas-novas do evangelho são ininteligíveis sem as más notícias do juízo de Deus, o evangelho também precisa ser pregado junto com a mensagem de terror. Os pecadores precisam "ser informados de que há um Salvador excelente e glorioso, que derramou seu precioso sangue pelos pecadores e que é, em todos os aspectos, suficiente para salvá-los; que ele está pronto para recebê-los, se eles o aceitarem de coração, pois essa também é a verdade, assim como é verdade que eles agora estão em uma condição infinitamente terrível. Essa é a Palavra de Deus". Em tom pragmático, acrescentou que, desde que se pregue dessa maneira, ele nunca tinha visto "consequências ruins" de pregar os terrores do inferno "nos casos em que houve uma efetiva convicção [de pecados]", nem mesmo em se tratando de crianças. A experiência lhe mostrara, escreveu em 1742, que geralmente se obtém um bom resultado e "muito rápido". As únicas exceções à regra eram as pessoas afligidas por "melancolia" (i.e., depressão), caso "em que convém não revelar a verdade aos pecadores em angústia de consciência". Não porque a verdade lhes fará mal, mas porque os melancólicos tendiam a "entender as coisas de forma deturpada", de modo que, quando a verdade era ouvida e aplicada por eles, tornava-se erro.[11]

Com o tempo, porém, Edwards parece ter se desiludido com a pregação do fogo

do inferno. Em 1747, ponderou que a maioria de seus sermões sobre o inferno tinha sido inútil, e não sabia mais o que dizer sobre o assunto: “Tantos [sermões de terror] foram pregados, com tão pouco efeito aparente, que pensei comigo mesmo: não sei mais o que dizer”. Kimnach afirma que, pelo restante de sua carreira em Northampton e Stockbridge, Edwards nunca mais pregou outro sermão “completo” sobre o fogo do inferno.[12]

Mas Edwards nunca parou de pregar sermões a respeito de como “obter” a salvação. Um bom exemplo é seu sermão de janeiro de 1741 sobre o texto de Mateus 11.12, cuja doutrina era “Pessoas que buscam o céu devem se comportar da mesma maneira que soldados valentes e resolutos fazem ao tomar um país ou reino que resiste fortemente a eles”. Ele disse à sua paróquia em Northampton, bem como aos índios de Stockbridge para quem pregou novamente em 1753, que deveriam amar seu país e seus amigos, matar os pecados que os afligem (“Golias e Agague”), lutar em oração, ler a Bíblia e participar da ceia do Senhor. Se fizessem essas coisas, “provavelmente” obteriam a salvação, mas apenas se o seu esforço fosse “violento”. Seu sermão “Pressing into the Kingdom” [Esforçando-se para entrar no Reino], de 1735, exortou os que buscavam uma mensagem de Deus a fazerem uso de meios com “grande empenho”, assegurando-lhes que, se o fizessem, “provavelmente” encontrariam graça, “embora Deus não esteja obrigado a nada que dependa do que uma pessoa faça”.[13]

Edwards também pregou uma ampla variedade de sermões sobre as consolações de Deus. O capítulo 19 esboça seus muitos sermões sobre o céu, e seus sermões sobre o inferno sempre continham apelos para aceitar a misericórdia de Deus. A série de sermões de 1739 sobre a história da obra da redenção foi um estudo extenso sobre a história da misericórdia de Deus em relação à humanidade, repetidamente iniciando novos movimentos do Espírito para pecadores que não os mereciam. Outro grande tema no cânon sermônico é o discernimento espiritual. Em 1737-1738, Edwards pregou uma série de dezenove sermões sobre a Parábola das Dez Virgens nos Evangelhos, explicando em detalhes requintados como discernir entre a graça verdadeira e a hipocrisia.[14] Edwards refinou e desenvolveu essas reflexões em uma série posterior de sermões sobre discernimento, que acabou dando origem a Afeições religiosas (1746).

Só em tempos relativamente recentes estudiosos escreveram sobre os sermões ocasionais de Edwards, porque a maioria não havia sido publicada até os volumes recentes da edição de Yale. Esses sermões eram pregados em ocasiões

especiais, como dias de jejum e de ação de graças em toda a colônia, muitas vezes em resposta a terremotos, secas ou guerras, ou endereçados a públicos especiais, como índios, adolescentes ou crianças muito pequenas. Houve também sermões ocasionais para marcar falecimentos e celebrar tratados de paz e outros acontecimentos cívicos.

Kimnach relata que os primeiros sermões de Edwards (1720-1723) refletem o ardor e o idealismo do pregador adolescente. Ele apresentou a conversão como um acontecimento centrado em certo gosto pela santidade e retratou a vida santificada em termos mais concretos e pessoais do que na tradição puritana. Predominava a noção de que o amor e o prazer sóbrio estão no cerne da vida em Deus. Segundo Kenneth Minkema, nos seis anos seguintes (1723-1729), os temas proeminentes nos sermões de Edwards foram: justificação pela fé, luz e visão espirituais, a excelência como harmonia e consentimento, a felicidade do homem e a glória de Deus como uma coisa só, a racionalidade da fé cristã, tipologia, controvérsias trinitárias e a aliança nacional. Mark Valeri relata que, entre 1730 e 1733, "Edwards abordou questões cívicas com frequência", concentrando-se nas disputas entre o Parlamento e a legislatura da colônia e a crescente estratificação social. Ele chamou a atenção para a situação dos indigentes de Northampton, o perigo das disputas políticas, as tentações enfrentadas pelos empresários e a avareza dos governantes. Exortou a caridade cristã para com os pobres. Em meados da década de 1730, Edwards pregou muitas vezes sobre a glória e a "excelência" de Cristo e voltou aos temas da justificação pela fé e da racionalidade do cristianismo. Entre 1739 e 1742, os sermões ocasionais de Edwards deram nova ênfase à pecaminosidade dos Estados Unidos e da Nova Inglaterra, proclamando que nenhuma das duas era o Novo Israel. Edwards queria ter certeza de que seus paroquianos "não se iludissem, pensando que eram o centro dos planos de Deus". Em seu último período de pregação, de 1742 a 1758, Edwards encheu seus sermões com temas que abordaria em tratados mais longos: oração universal por avivamento, uma visão detalhadamente expandida da Trindade, a ética da benevolência cósmica, a soberania divina e o propósito da Criação, e a prisca theologia em outras religiões do mundo.[15]

A importância e a tarefa da pregação

Edwards considerava a pregação de suma importância para a obra da redenção, que estava no centro de sua eclesiologia (cap. 28) e visão histórica (cap. 15).[16] Ele aguardava ansiosamente o início da "obra gloriosa do Espírito de Deus", um período de 250 anos de avivamento e perseguição que seria seguido pelo milênio. Esse derramamento do Espírito Santo viria somente por meio da pregação ungida pelo Espírito. A pregação é o "principal meio" que Deus usa para trazer o bem à alma das pessoas, e o maior bem é "levar [esses] pobres pecadores a Cristo e à salvação". A pregação não apenas salvará, mas santificará, colocando as pessoas no caminho para o céu e tornando-as santas enquanto andam por esse caminho.[17]

Edwards usou imagens nobres, extraídas das Escrituras, para ilustrar a importância primordial dos pregadores na obra da redenção. Eles são como as trombetas tocadas pelos sacerdotes do Antigo Testamento nas grandes festas judaicas, como lavradores que saem para plantar a semente na terra (Mt 13.1-9), como luzes ardentes e brilhantes (Jo 5.25) e como espelhos que transmitem e refletem raios da luz do mundo. Quando pregam o evangelho corretamente, são a própria "voz do grande Deus". Usando imagens mais mundanas, os comparou com a queixada do jumento usada por Sansão (Jz 15.14-16), os dentes que uma ama-seca usa para mastigar comida para os bebês, a saliva ("cuspe") que Jesus usou para misturar com terra e dar visão a um cego (Jo 9.6-7), a funda que Davi usou para matar Golias (1Sm 17.49) e o boi que debulha o grão (1Co 9.9-10).[18]

A tarefa principal do pregador era levar a verdade a se tornar real na percepção dos ouvintes. Edwards notou que a falta de experiência espiritual e a repetição frequente de máximas religiosas podiam dificultar o reconhecimento do que é real. Quando tinha apenas dezenove anos, pregou sobre a doutrina: "Quando o homem morre, é despojado para sempre de todos os prazeres terrenos". Ele disse a seus ouvintes que, embora o mundo "conheça perfeitamente a verdade dessa doutrina", ela "não lhes parece real". Cinco anos depois, afirmou que duas coisas são necessárias para que uma coisa pareça real para nós: "acreditar na verdade disso e ter uma ideia ou apreensão sensível sobre isso". No capítulo 24, examinamos o conceito edwardsiano de uma ideia simples, transmitida por uma "luz divina e sobrenatural", que leva o que antes era mera noção a tornar-se uma realidade vívida, por meio de algo como um sexto sentido. Em seus cadernos particulares, Edwards escreveu que é "uma luz lançada sobre as ideias das coisas espirituais [...] que leva o que antes eram apenas representações fracas e obscuras a parecer claras e reais". O que antes era meramente conceitual agora é visto, provado e sentido. Isso assume uma dimensão sensorial que fixa para

sempre a sua realidade na compreensão do crente. Edwards acreditava que essa nova visão e degustação da realidade das coisas divinas vem principalmente, se não exclusivamente, por meio da pregação.[19]

Mas, para que a pregação continue a ser um meio de graça, ela deve se fiar na "pura palavra de Deus", que fala "da excelência e da glória" do Salvador, "da grandeza do seu amor, do que ele fez e sofreu por pobres pecadores" e "do que nós devemos fazer". Assim como o gado não deve se misturar com "outros animais", os pregadores devem semear a semente sagrada do evangelho "sem qualquer mistura das doutrinas e invenções dos homens ou de noções extravagantes próprias". Não devem "pregar as coisas que sua própria sabedoria ou razão sugere, mas sim as que já foram ditadas a eles pela sabedoria e pelo conhecimento superior de Deus". Essas coisas são "inesgotáveis" em número e profundidade, pois "aquele Ser Divino, que é o principal sujeito [da divindade] é infinito, e não há fim para a glória de suas perfeições". Suas obras, "especialmente a obra da redenção", são maravilhosas e "cheias de maravilhas insondáveis". Portanto, a tarefa do pregador é difícil. Ele precisa explicar a doutrina e esclarecer as dificuldades pelo raciocínio e pelo argumento, mas de maneira fácil, clara e organizada.[20] Fazer isso de forma eficaz leva anos. A maioria dos sermões de Edwards abordava pontos específicos que ele considerava essenciais para o pensamento e a prática cristã. Porém, considerando que nenhum sermão ou mesmo uma série de sermões poderia destrinchar esses fundamentos, Edwards pensava na pregação no que diz respeito a longos ciclos de ensino. Seriam necessários vários anos pregando vários sermões por semana para completar um ciclo de instrução que Edwards achava necessário para uma educação cristã adequada. Por isso alguns estudiosos pensaram erroneamente que poderiam entender o ponto de vista de Edwards em um ou mesmo um punhado de seus sermões.

Embora Edwards tenha dito que o sermão do pregador deve penetrar as afeições de seus ouvintes, e não simplesmente mudar seu pensamento, ele foi enfático sobre a necessidade de conteúdo cognitivo. Em um sermão de 1739 sobre "a importância e a vantagem de um conhecimento completo da verdade divina", ensinou que os cristãos não devem se contentar em permanecer bebês no conhecimento das coisas divinas, nem se satisfazer apenas com experiências espirituais. Precisam buscar "não somente um conhecimento prático e experimental das verdades e mistérios da religião, mas também doutrinário". Explicou que há dois tipos de conhecimento das coisas divinas — o especulativo ou natural, que diz respeito à cabeça, e o prático e espiritual, que é sentido no

coração. Embora conhecimento especulativo sem conhecimento espiritual seja inútil, o conhecimento especulativo é “de importância infinita” porque “sem ele não podemos ter conhecimento espiritual ou prático”. Não há outra maneira de nos beneficiarmos dos meios da graça senão pelo conhecimento. “Portanto, a pregação do evangelho seria totalmente inútil se não transmitisse conhecimento à mente”. Essa afirmação baseou-se no entendimento de Edwards sobre a pessoa humana: “O coração não pode se fixar em um objeto sem que antes exista uma ideia dele no entendimento”. Ele explicaria isso com muito mais detalhes sete anos depois, no quarto sinal positivo, em Afeições religiosas, mas aqui ele resumiu da seguinte forma: “A natureza do homem é tal, que nada pode chegar ao coração a não ser pela porta do entendimento, e não pode haver conhecimento espiritual de coisa alguma sem que haja primeiro um conhecimento racional”. A conclusão foi que o “senso do coração”, que está no cerne da verdadeira religião, normalmente é impossível de ser obtido sem entendimento doutrinário: “Um homem não pode ver a maravilhosa excelência e o amor de Cristo ao fazer essas e aquelas coisas pelos pecadores, a menos que seu entendimento seja informado primeiro sobre como essas coisas foram feitas. Ele não pode provar a doçura e a excelência divina dessas e daquelas coisas contidas na divindade, a menos que primeiro tenha uma noção de que existem essas e aquelas coisas”. Portanto, o caminho para uma experiência espiritual mais profunda era por meio de uma compreensão cognitiva mais ampla das coisas divinas: “Quanto mais conhecimento racional das coisas do evangelho você tiver, maior será a chance de ver a excelência dessas coisas e provar sua doçura, quando o Espírito for soprado em seu coração”. Portanto, o pregador cristão é obrigado não só a pregar, mas também a ensinar cada vez mais sobre as infinitas e insondáveis maravilhas de Deus e de sua redenção.[21]

Kimnach observou que, embora Edwards fosse um artista da homilética e um lógico convincente, ele concebia o sermão perfeito mais como um veículo de poder do que de razão ou beleza. Em seu prefácio aos cinco discursos proferidos durante o Pequeno Avivamento de 1734-1735, ele se gabou de que Deus tinha “sorrido e abençoado [sua] maneira muito simples e antiquada de pregar”, embora fosse “incapaz” de pregar ou escrever “de modo polido”. O que importava não era elegância, mas eficácia, não prestígio, mas poder. Poder nunca era garantido, é claro, pela simples pregação das Escrituras. Era necessário que o pregador implorasse a Deus para inspirar sua preparação e animar suas palavras, para que pudesse pregar com fervor e páthos. A oração era um elemento indispensável de preparação, e um estilo afetivo (mas não afetado emocionalmente) era útil. Mas o pregador não precisa exibir sua erudição nem

ser especialmente eloquente. O poder vinha da bênção de Deus, sem a qual nem mesmo a preparação laboriosa e a pregação entusiástica produziriam resultados duradouros. Os pregadores não devem se surpreender se alguns de seus ouvintes forem “estúpidos e insensatos como pedras”, cochichando com seus vizinhos ou dormindo ou sonhando durante os sermões. Deus não se frustra, porque “cuidará para que a sua palavra não seja inútil ou sem efeito”. Aqueles que se recusam a ouvir a palavra prestarão atenção no mundo vindouro e lembrarão “que houve um profeta entre eles”.

Talvez refletindo suas próprias frustrações com a igreja de Northampton, que certa vez chamou de “à prova de sermão”, Edwards alertou que haveria “épocas sombrias” na igreja, quando os pregadores pareceriam “trabalhar em vão”. Eles poderiam pescar a noite toda, por assim dizer, e voltar com as redes vazias. Porém não deveriam desistir nem desanimar, pois Deus é fiel. Então, o poder de um sermão depende de Deus. O ministro planta a semente da palavra e deixa o sol, a chuva e as influências do céu fazerem sua obra. Como agricultor dedicado, espera pacientemente pela colheita. Mas ele não deve ser presunçoso, negligenciando o estudo diligente da Bíblia ou deixando de “buscar a Deus com fervor”. No final, ele deve ser fiel e “deixar o desenlace [i.e., o resultado] com Deus”.[22]

WHITEFIELD ATACADO PELA TURBA



"Me lembrei de Estêvão e tinha a esperança de que, como ele, eu seria levado em triunfo sangrento para a presença imediata de meu Senhor".

Figura 31.1

Pregar ao ar livre no século 18 podia ser uma tarefa arriscada, como mostra essa imagem de George Whitefield (John Gillies, Memoirs of Rev. George Whitefield [Middletown, 1837]. Wheaton College, Evangelism & Missions Collection).

O formato, as imagens e a pregação dos sermões de Edwards

Samuel Hopkins afirma que Edwards se "esforçava muito" para elaborar seus sermões, levantando-se mais cedo e estudando as Escrituras mais do que seus contemporâneos. Edwards adotou o formato sermônico puritano tradicional, ou seja, "texto", "doutrina" e "aplicação" (ou "práticas"), e o adequou a seus próprios propósitos. O "texto" geralmente era um versículo das Escrituras, que Edwards normalmente explicava mostrando seu contexto e significado, muitas vezes fazendo referência a temas paralelos em outras partes da Bíblia. Nos períodos de aprendizado e de maestria, o "texto" normalmente ocupava de três a quatro páginas impressas. Depois vinha a "doutrina", que ele normalmente comprimia em uma única declaração, dando, assim, aos seus sermões um foco extraordinário. Em seguida, suas "razões" ou "proposições" usavam argumentos bíblicos e racionais para "provar" a doutrina. Essas razões ocupavam menos tempo do que a "aplicação", em seus sermões de domingo, mas nas palestras durante a semana acontecia o contrário. A "aplicação" geralmente era dividida em seções para fins de autoexame e consolação. Muitas vezes, Edwards considerava objeções em várias seções das "práticas". Dessa forma, Edwards desenvolveu "uma grande marcha, descendo a montanha: começando nas Escrituras Sagradas, passando pelos princípios abstratos e, por fim, chegando aos valores e ações pessoais".[23]

No entanto, a arma secreta de Edwards na pregação era a maneira incomparável como ele usava imagens.[24] Kimnach chama isso de seu "dispositivo de imagens sensacionais para perfurar armaduras". A luz talvez fosse sua imagem favorita — sem dúvida parcialmente influenciada pelo fato de ele viver na era do Iluminismo. Mas, se a imagem era comum entre os seus contemporâneos,

“ninguém olhou mais intensamente para o significado bíblico da luz em relação ao seu tempo do que Edwards”. Marsden explica que, para Edwards, era “a imagem mais poderosa de como Deus comunicava seu amor à Criação. Regeneração significava que corações que haviam sido irremediavelmente obscurecidos pelo pecado recebiam olhos para enxergar a luz de Cristo”. A fonte era outra de suas imagens favoritas. Em A caridade e seus frutos, sua série de sermões sobre o amor, datada de 1738, declarou que Deus é uma fonte de amor que derrama suas “efusões de amor” no peito dos santos, a quem ele comparou com “as flores no solo, em um dia agradável da primavera”, que “abrem o peito ao sol para serem preenchidas com seu calor e luz, e florescer em beleza e fragrância por causa de seus raios”. Cada santo é uma flor no jardim de Deus, e “o amor santo é a fragrância e o cheiro doce” que todos eles exalam. Na sequência, afirmou que cada santo é “como uma nota em um concerto musical, harmonizando-se docemente com todas as outras notas [...] e assim todos ajudam-se mutuamente ao máximo para expressar o amor de toda a sociedade pelo Pai glorioso, que é seu Soberano, e [para derramar de volta] o amor na fonte de amor que os abastece e enche de amor e de glória”. Na primavera seguinte, interrompeu sua série sobre a história da redenção com um sermão comparando Cristo ao Sol. A segunda vinda de Cristo será “mil vezes mais revigorante para [os crentes] do que a visão do sol nascente jamais foi para os que vagaram pelo deserto na noite mais longa e escura. A visão [desse acontecimento] encherá sua alma de indescritível alegria e regozijo. Será um dia fulgurante para os santos. Os raios daquele Sol glorioso que então aparecerá o tornarão fulgurante”. Mas, para os incrédulos, “todo raio daquela glória em que Cristo então aparecerá será como um fluxo de fogo abrasador, e perfurará o coração deles com um tormento mais agudo do que um intenso fluxo de relâmpago. [...] Esse dia, na verdade, arderá como um forno. Aquele brilho com que a luz da glória de Cristo encherá o mundo será mais terrível para eles do que se o mundo estivesse repleto das chamas mais ferozes”. Embora as palavras de Edwards raramente fossem longas e nunca obscuras, as imagens que ele pintava com elas eram vívidas e memoráveis.[25]

Se as imagens tornavam seus sermões memoráveis, sua lógica clara e convincente deixava aos seus ouvintes “pouco espaço para escapar da sua teia de argumentos”. A maioria dos habitantes da Nova Inglaterra estava “acostumada com a lógica de sermões cuidadosamente argumentados”, uma vez que as pessoas instruídas do século 18 eram versadas em lógica e tinham grande confiança no seu poder para resolver disputas. Edwards era um mestre na argumentação lógica e usava-a com grande eficácia em seus sermões. Em seus

anos dourados de composição sermônica — do final da década de 1720 até o início da década de 1740 —, ele costurava cuidadosamente argumentos e exemplos, “tanto das Escrituras quanto da razão, até mesmo para forçar o consentimento de cada ouvinte atento. [...] Suas palavras eram tão repletas de ideias, colocadas sob uma luz tão clara e marcante, que poucos oradores eram capazes de prender a atenção de uma audiência como ele”. Com sua mistura de lógica e o que Kimnach chama de “a energia de uma lagarta mede-palmo”, seus sermões sempre tiveram foco: “Como uma águia, Edwards dava voltas no contexto [do texto bíblico]”, comenta John Gerstner, “até encontrar seu alvo, e depois descia de forma fulminante para arrebatar sua presa homilética e exibi-la à vista de todos. Durante a próxima hora ou mais, o único interesse de Jonathan Edwards era dissecar o texto, analisá-lo e alimentar seu povo faminto”. Aos dez anos, Nehemiah Strong estava sentado nos bancos de Northampton quando Edwards pregou sua série sobre a história da redenção, em 1739. Anos depois, ele disse ao neto de Edwards, Timothy Dwight, que ficou tão fascinado com o sermão de Edwards sobre a Segunda Vinda que “esperava, sem sombra de dúvida, que a cena tremenda fosse acontecer naquele dia e naquele lugar”, e ficou “profundamente desapontado quando o dia terminou e deixou o mundo em seu habitual estado de tranquilidade”.[26]

Hopkins, que estudou na casa de Edwards por vários meses, no início do Grande Avivamento, afirmou que a pregação de Edwards era acessível, natural e solene. Ele não tinha uma voz potente ou forte, mas falava com distinção, clareza e precisão.[27] Gerstner acreditava que a pregação de Edwards “era uma das mais medíocres que a igreja já conheceu” — talvez por causa de uma história muito conhecida, de uma fonte do século 19, dizendo que Edwards segurava suas anotações à altura do rosto e, de vez em quando, olhava para a corda do sino na parte de trás da igreja, sem mudança de entonação ou gesto. Mas Kenneth Minkema e outros corrigiram essa caricatura. Os manuscritos dos sermões, eles observam, contêm instruções para olhar para o público e falar extemporaneamente, e o próprio Edwards destacou a importância de um pregador mudar de tom e usar gestos e fervor em sua pregação. Ele disse a seus estagiários pastorais que era melhor pregar sem anotações e passou a usar cada vez mais esboços de pregação após o Grande Avivamento. Embora tivesse uma voz medíocre e jamais pudesse rivalizar com Whitefield no quesito dos dons de oratória, Edwards procurou tirar o máximo proveito de suas limitadas qualidades como orador. Contudo, os resultados impressos eram notáveis: um “legado inigualável na literatura sermônica americana por sua profundidade de pensamento e poder de expressão”.[28]

Três dos melhores

Concluiremos este capítulo examinando muito brevemente três dos melhores sermões de Edwards. “Pecadores nas mãos de um Deus irado”, sem dúvida, é um de seus sermões mais conhecidos. Pregado no auge do Grande Avivamento na Nova Inglaterra (cap. 27), Harry Stout o classifica como “possivelmente o maior sermão dos Estados Unidos”. Nele Edwards tentou elaborar a “ideia perfeita” de um sermão de avivamento, usando “dinamite retórica” para produzir “terror sem precedentes”. A ideia central era “que só se poderia chegar à vida eterna depois de morrer de medo”. Curiosamente, Edwards pregou esse sermão primeiro em Northampton, em junho de 1741, mas sem nenhum efeito perceptível. Várias semanas depois, ele o pregou em Enfield, Connecticut, onde, como Kimnach escreve, “a igreja praticamente se revoltou, mal o pregador havia começado, de modo que é impossível dizer que eles realmente ouviram o sermão”. Incontáveis eruditos e estudantes analisaram o lendário emprego de imagens nesse sermão. Suas imagens mais impressionantes — o arqueiro com o arco retesado, a aranha repugnante, as águas represadas, os leões soltos — vêm diretamente da Bíblia. Algumas merecem ser repetidas: a justiça dos pecadores não teria mais poder de livrá-los do inferno “do que uma teia de aranha teria de parar uma rocha em queda”; “há nuvens negras da ira de Deus pairando agora diretamente sobre sua cabeça, cheias da terrível tempestade, e com muitos trovões”; “a ira de Deus é como muitas águas que estão represadas no presente”, mas “elas aumentam cada vez mais, e se elevam cada vez mais alto [...] as águas estão continuamente subindo e se tornando cada vez mais poderosas”; os demônios aguardando os pecadores caírem no inferno “esperam por eles como ávidos leões famintos que enxergam sua presa e esperam dispor dela, mas, por enquanto, estão só de tocaia”.[29]

Marsden observou que a lógica do sermão, às vezes não percebida, é que “o peso dos próprios pecados dos pecadores é que os arrasta para o abismo”. Edwards afirmou que eles estão em terreno escorregadio e não precisam de nada além do seu “próprio peso para derrubá-los”. A atração gravitacional do pecado — aqui lembramos da ciência de Isaac Newton — os atrai para a destruição. Seus próprios “princípios infernais” inflamariam e arderiam, transformando-se em fogo infernal, se Deus permitisse. “A maldade de vocês”, advertiu Edwards, “os

torna pesados como o chumbo". Outro tema que muitas vezes passa despercebido é o de que Deus está impedindo os pecadores de cair no inferno. Ele "restringe" a maldade deles; se não fosse por suas restrições, suas almas se transformariam em fornalhas ardentes. O fogo reprimido no coração deles está lutando para irromper, mas a "tolerância" de Deus o mantém sob controle. Somente a "vontade arbitrária" de Deus impede os pecadores de caírem no inferno a cada momento. Somente o poder e o prazer de Deus "os sustenta"; apenas a mão dele impede "vocês de caírem no fogo a cada momento" e é a razão "pela qual vocês não foram para o inferno desde que se sentaram aqui na casa de Deus". Se essas palavras não levassem seus ouvintes a se sentir radicalmente inseguros, ele tinha mais: eles estavam andando em cima do abismo do inferno, sobre uma cobertura podre, com inúmeros lugares que não podiam suportar seu peso; flechas mortais invisíveis voavam por todo lado, mesmo ao meio-dia; ninguém que estava no inferno jamais teve a intenção de ir para lá, mas, ao contrário, todos se convenciam de que não acabariam lá; e não havia nada entre eles e o inferno "além do ar". "Vocês estão pendurados por um fio tênue, com as chamas da ira divina ardendo em torno dele e sempre prontas a chamuscá-lo e queimá-lo e reduzi-lo a cinzas." O verdadeiro problema, como Kimnach escreve, não era o lugar, mas o tempo. Era urgente que os pecadores não esperassem mais. "Como é horrível ser deixado para trás em um dia como esse. [...] Deus parece estar reunindo agora apressadamente seus eleitos. [...] Provavelmente, a maior parte das pessoas adultas que serão salvas será trazida agora, em pouco tempo. [...] A ira do Deus todo-poderoso está agora indubitavelmente pairando sobre grande parte desta igreja." Os leitores atuais talvez se surpreendam ao saber que a versão original do manuscrito era muito mais suave do que a revisão impressa posterior. Kimnach afirma que o sermão pregado em Enfield "guarda um bom equilíbrio entre a cenoura e a vara", ao contrário da versão que a maioria dos americanos leu.[30]

O "Sermão de despedida" de Edwards foi uma das poucas produções homiléticas de seu último período escritas do início ao fim. Na opinião de Kimnach, o sermão era "tão fundamentado e disciplinado" quanto "Pecadores", mas "substituiu fogo por gelo", em onze páginas de doutrina e treze de aplicação. Edwards pregou o sermão no primeiro domingo de julho de 1750, depois que a igreja de Northampton votou por sua destituição do púlpito. Com frieza e distanciamento, Edwards defendeu sua doutrina: "Os ministros e as pessoas que estiveram sob os seus cuidados necessariamente se encontrarão diante do tribunal de Cristo, no dia do julgamento". "Vivemos em um mundo de mudanças", em que aqueles que parecem mais unidos de repente se tornam

“mais desunidos”. Mas, mesmo que sejam afastados uns dos outros e levados para locais distantes, eles se encontrarão novamente no mundo vindouro. Então haverá “luz clara, certa e infalível”, de modo que todo “engano e ilusão desaparecerá”. Não haverá mais debate e discordância. Quando os ministros se encontram com seu povo agora e tentam instruí-lo e corrigi-lo em assuntos eternos, “muitas vezes tudo é inútil”. Apesar de tudo o que seus ministros dizem, muitos continuam “estúpidos e adormecidos”. Isso não significa que os ministros sempre estejam certos. Na verdade, eles não são infalíveis em discernir o estado das almas, e os “mais hábeis são suscetíveis a erros”. Mas o povo também não sabe ao certo o estado do seu ministro ou uns dos outros. “Muitas vezes” hipócritas são confundidos com “santos eminentes”, e “algumas das joias de Deus” são criticadas e difamadas. Portanto, é também “com muita frequência” que “surgem grandes diferenças e controvérsias entre os ministros e as pessoas que estão sob sua responsabilidade”. As pessoas “estão prontas a julgar e a censurar umas às outras [...] [e] se equivocam muito em seu julgamento, e prejudicam umas às outras com suas repreensões”. Mas, naquele dia futuro na eternidade, quando os pastores e o seu povo se reencontrarem, os segredos de cada coração serão revelados, e ninguém estará desatento, nem dormindo, nem “com a mente distraída do grande objetivo da reunião”. O grande Juiz “fará justiça entre ministros e seu povo”, e todos verão que esses assuntos da igreja eram mais importantes do que as preocupações temporais dos maiores monarcas terrenos e seus reinos ou impérios”.[31]

Na aplicação do sermão, Edwards defendeu seu ministério em Northampton. “Não poupei minha fraca força, mas a exerci pelo bem da alma de cada um de vocês. [...] Gastei o auge da minha força e da minha vida trabalhando em prol do bem-estar eterno de vocês.” Ele afirmou que nunca foi preguiçoso nem cobiçou seu próprio ganho financeiro, mas “entreguei-me à obra do ministério, trabalhando nela noite e dia, acordando cedo e me dedicando a essa grande obra para a qual Cristo me chamou”. Declarou que tinha carregado “fardos pesados”, mas Deus o fortaleceu. “Embora muitas vezes eu tenha sido atribulado por todos os lados, não fiquei angustiado; perplexo, mas não desesperado; abatido, mas não destruído” (2Co 4.8-9). Então veio uma impressionante confissão de fracasso: “Mas agora [...] o meu trabalho está terminado. [...] Vocês me rejeitaram publicamente”. Como que desviando a atenção da sua derrota, voltou a falar daquele encontro futuro em que “os nossos corações serão virados do avesso” e todos verão “se fui tratado com a imparcialidade, franqueza e consideração que o justo Juiz julgou apropriada”. Ele concluiu dirigindo-se a diferentes grupos da igreja. Àqueles que “deixo em uma condição sem Cristo e

sem graça", ele temia que todos os seus esforços os tivessem endurecido e orava para que Deus concedesse que a sua Palavra fosse "o fogo e o martelo que despedaça a rocha [dos seus corações]" (Jr 23.29). Para aqueles "que estão parcialmente avivados", lhes disse que "tivessem cuidado com o retrocesso" e que se voltassem para aquele "que é a fonte infinita de luz", para que seus olhos fossem abertos e eles pudessem encontrar seu ministro "em circunstâncias alegres e gloriosas". Ele disse aos adolescentes e aos jovens de vinte e poucos anos que, por amor a si mesmos, não deveriam rejeitar o ensinamento que ele lhes dera. As crianças mais novas, ele aconselhou, não deveriam imitar aqueles que "perdem o medo". "Lembrem-se daquele grande dia em que precisarão comparecer diante do tribunal de Cristo, e se encontrarão ali com seu ministro, que tantas vezes os aconselhou e advertiu." Os pais foram advertidos a não serem como Eli, que falhou na disciplina de seus filhos (1Sm 2—3). Foi dito a todos na igreja que evitassem a discórdia, que foi "um dos maiores fardos" que precisou carregar durante seu trabalho. Edwards sugeriu que se entregassem à oração "secreta" e tomassem cuidado para não contratar um arminiano como ministro. Depois de pedir que orassem por ele — ainda que discordassem dele —, concluiu com uma última exortação para que não se esquecessem de seu encontro futuro: "E que todos nos lembremos, e nunca nos esqueçamos, do nosso solene encontro futuro, naquele grande dia do Senhor; o dia da infalível decisão e da sentença eterna e inalterável. Amém".[32]

"O céu é um mundo de amor" retrata o mundo que ele achava que os crentes desfrutariam logo após o Juízo Final apresentado no "Sermão de despedida". Foi o décimo quinto e último sermão em sua série de 1738 sobre o hino de louvor de Paulo em honra do amor, em 1Coríntios 13. Em sua explicação desse texto, afirma que "outros dons do Espírito" e "todos os frutos comuns do Espírito" cessarão no fim da era da igreja e que somente a caridade ou o amor permanecerá no céu. As dezoito páginas seguintes, na edição de Yale, desenvolvem sete razões que confirmam a doutrina ("o céu é um mundo de amor"), seguidas por onze páginas de aplicação. As razões começam com a declaração de que, embora Deus esteja em todos os lugares, está "de modo mais evidente" em alguns lugares do que em outros. Sua presença é progressivamente maior em Israel, Jerusalém, no Templo, no Lugar Santíssimo e, finalmente, no propiciatório. Mas o céu é "a sua morada acima de todos os outros lugares do universo". Ali está a infinita fonte de amor, que é a "energia santa recíproca", criada pelo amor infinito do Pai pelo Filho e pelo amor infinito do Filho pelo Pai. O amor do Pai flui para Cristo, a Cabeça, e por meio dele para todos os seus membros. Os santos são, então, secundariamente objetos de amor, assim como

os planetas emitem luz refletida do Sol. Todos os habitantes do céu são perfeitamente amáveis e se harmonizam, como as muitas notas “em um concerto de música que docemente [se harmonizam] com todas as outras”. Eles são classificados de forma diferente de acordo com suas capacidades de amar, mas não há inveja dos mais baixos em relação aos mais elevados, porque os mais elevados em glória também são mais elevados em santidade e humildade e, portanto, têm mais amor do que os outros. Todos existem em “eterna juventude”, com “perfeita tranquilidade e alegria”. No céu, a beleza não desvanece, o amor não diminui, nem a nossa capacidade de nos alegrarmos alcança a saciedade.[33]

Na aplicação do sermão, Edwards exortou seus ouvintes a terem cuidado com as disputas familiares, pois isso leva as pessoas a “viver sem um senso confortável das coisas celestiais ou qualquer esperança viva de obtê-lo”. Afirmou que os santos são felizes porque viram e provaram essa glória celestial. Mas, ao mesmo tempo, lutam pela santidade, porque o amor luta sempre “por liberdade” contra o pecado. Em sua “aplicação” para “despertar os pecadores”, ele lhes disse: “Vocês estão em perigo. O inferno é um mundo de ódio [...], [ele] é, por assim dizer, um vasto covil de serpentes venenosas e lascivas”. Tudo o que é odioso neste universo “será reunido no inferno”. Mesmo aqueles que eram amigos na terra serão inimigos lá. Todos se odiarão e “atormentarão uns aos outros ao máximo”. A miséria não vai querer companhia lá. Mas “Deus dá aos homens a chance de escolher”. Se os pecadores escolherem o céu e perseverarem no bem, e amarem o caminho que conduz a ele, “esse caminho por fim certamente [os] conduzirá ao céu”. Eles podem se manter no rumo certo olhando para Jesus, confiando na sua mediação e no seu sangue — o preço do céu — e em sua intercessão por eles, e depois confiando na força de Cristo para viverem pelo seu Espírito enviado do céu. Finalmente, Edwards assegurou aos santos que viver uma vida de amor a Deus e ao próximo é um caminho de “paz e de suavidade interior”. Essa é a forma de ter “evidências claras de um direito ao céu” porque “a divindade consiste no amor”. Portanto, “se vocês chegarem ao céu, a fé e o amor precisam ser as asas que os levarão até lá”.[34]

---

[1]Wilson H. Kimnach’s, “Introdução do editor”, WJE 10:3-258, citando p. 19. A introdução de Kimnach, com 254 páginas, é o melhor guia já publicado para os sermões de Edwards. Veja tb. John Gerstner, The rational Biblical theology of Jonathan Edwards (Powhatan: Berea, 1991), 1:481-6; Douglas A. Sweeney, Jonathan Edwards and the ministry of the Word (Downers Grove: IVP Academic, 2009), p. 79-80; e Kimnach, “The sermons: concept and execution”,

in: Sang H. Lee, org., The Princeton companion to Jonathan Edwards (Princeton: Princeton University Press, 2005), p. 243-57.

[2]Kimnach, “Introdução do editor”, WJE 10:14.

[3]Sweeney, p. 25-6, 57-8, 63; Mark Valeri, “Introdução do editor”, WJE 17:16.

[4]Kimnach, “Edwards as preacher”, in: Stephen Stein, org., The Cambridge companion to Jonathan Edwards (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 104; Kimnach, “Introdução do editor”, WJE 10:99.

[5]Kimnach, “Edwards as preacher”, p. 110; Kimnach, “Introdução do editor”, WJE 10:105, 11-2, 107, nota 9.

[6]Há aproximadamente 1.200 sermões, sendo apenas cerca de 200 publicados em cópia impressa.

[7]Isso também lhe permitiu poupar papel — difícil de encontrar em sua época —, uma vez que os esboços de sermões ocupavam menos espaço.

[8]Kimnach, “Introdução do editor”, WJE 10:119, 122; WJE 25:45; Kimnach, “Introdução do editor”, WJE 10:123; WJE 25:46.

[9]Rachel Wheeler, “‘Friends to your souls’: the egalitarian Calvinism of Jonathan Edwards”, artigo não publicado, usado com permissão, nota 41; Wheeler, “‘A heathenish, barbarous, brutish education’: Jonathan Edwards and the Stockbridge Indians” (artigo não publicado emprestado pela autora), p. 6; veja tb. Gerald R. McDermott, “Missions and native Americans”, in: Sang Hyun Lee, org., The Princeton companion to Jonathan Edwards (Princeton: Princeton University Press, 2005), p. 264-5.

[10]WJE 4:246-7 (grifo do autor); WJE 4:390-1, 248.

[11]WJE 4:391-2.

[12]WJE 25:220; Kimnach, “Edwards as preacher”, p. 122.

[13]Sermão sobre Mateus 11.12(b), WJEO 57; WJE 19:283, 290.

[14]Ava Chamberlain, “Brides of Christ and signs of grace: Edwards’s sermon

series on the Parable of the Wise and Foolish Virgins", in: Stephen Stein, org., Jonathan Edwards's writings: text, context, interpretation (Bloomington: Indiana University Press, 1996), p. 3-18.

[15]Kimnach, "Editor's preface to the New York period", in: WJE 10:277-8, 289-90; Kenneth P. Minkema, "Introdução do editor", WJE 14:17-9; Valeri, "Introdução do editor", WJE 17:17, 23-31; M. X. Lesser, "Introdução do editor", WJE 19:1-36; Harry S. Stout; Nathan O. Hatch, "Introdução do editor", WJE 22:39; Kimnach, "Introdução do editor", WJE 25:45.

[16]O livro The minister's task and calling in the sermons of Jonathan Edwards (Lewiston: Edwin Mellen, 1986), de Helen Westra, é especialmente útil nesse assunto.

[17]WJE 9:456, 459; sobre a "obra gloriosa do Espírito de Deus", veja Gerald R. McDermott, One holy and happy society: the public theology of Jonathan Edwards (University Park: Pennsylvania State University, 1992), p. 37-92; Sermon Notebook 45, Edwards Papers, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University, citado in: WJE 25:38; BW 153.

[18]WJE 22:240; WJE 24:932-3; sermão sobre Mateus 13.3-4 (a), WJEO 56; WJE 24:340, 619, 944, 356, 1045.

[19]WJE 10:405-6 (grifos do autor); WJE 14:201; WJE 13:470.

[20]"Preaching the Gospel", BW 153; WJE 24:256; "Ministers to preach not their own wisdom", BW 116; WJE 22:95; WJE 4:386.

[21]WJE 22:84, 87-9, 100: WJE 2:266-91.

[22]Kimnach, "Edwards as preacher", p. 105; WJE 19:797; WJE 24:756; WJE 4:386-8; "Preaching the Gospel", BW 153; WJE 17:178-9, 181; WJE 19:113; 24:965-6; sermão sobre Mateus 13.3-4(a), WJEO 56.

[23]Samuel Hopkins, Life and character of the late reverend, learned and pious Mr. Jonathan Edwards (Northampton, 1804), p. 44, 50; Kimnach, "The sermons: concept and execution", p. 244.

[24]Kristin Emery Saldine se concentra nas imagens de paisagens usadas por Edwards in: "Preaching God visible: geo-rhetoric and the theological

appropriation of landscape imagery in the sermons of Jonathan Edwards" (Tese de doutorado [Princeton Theological Seminary, 2004]).

[25]WJE 10:171; Marsden, Jonathan Edwards: a life (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 55; WJE 8:386; WJE 22:60.

[26]Marsden, Jonathan Edwards, p. 129, 90-1; Hopkins, Life, p. 51-2; Kimnach, "Jonathan Edwards's pursuit of reality", in: Nathan Hatch; Harry Stout, orgs., Jonathan Edwards and the American experience (New York: Oxford University Press, 1988), p. 114; Gerstner, 1:486; Timothy Dwight, Travels in New England and New York, 4 vols. (Cambridge: Harvard University Press, 1969), 4:230-1, citado in: Marsden, Jonathan Edwards, p. 195.

[27]Edwards queixou-se aos curadores de Princeton a respeito de sua "deficiência oratória"; WJE 16:726.

[28]Hopkins, Life, p. 52; Gerstner, Rational Biblical theology, 1:480; William Edwards Parke, "Edwardsean", p. 202, pasta 1668, box 37, Jonathan Edwards Collection, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University; citado por Sweeney, Jonathan Edwards, p. 75-6; WJE 14:12-3; Hopkins, p. 53; Kimnach, "Edwards as preacher", p. 123.

[29]WJE 22:34, 31; Kimnach, "Edwards as preacher", p. 116; Gerstner, Rational Biblical theology, 1:494; WJE 22:410, 406; Edward J. Gallagher afirma que essas imagens tomadas em conjunto fornecem uma "pulsação recorrente", que torna o sermão uma experiência primordialmente auditiva. Gallagher, "'Sinners in the hands of an angry God': some unfinished business", New England Quarterly 73 (2000): 202-21.

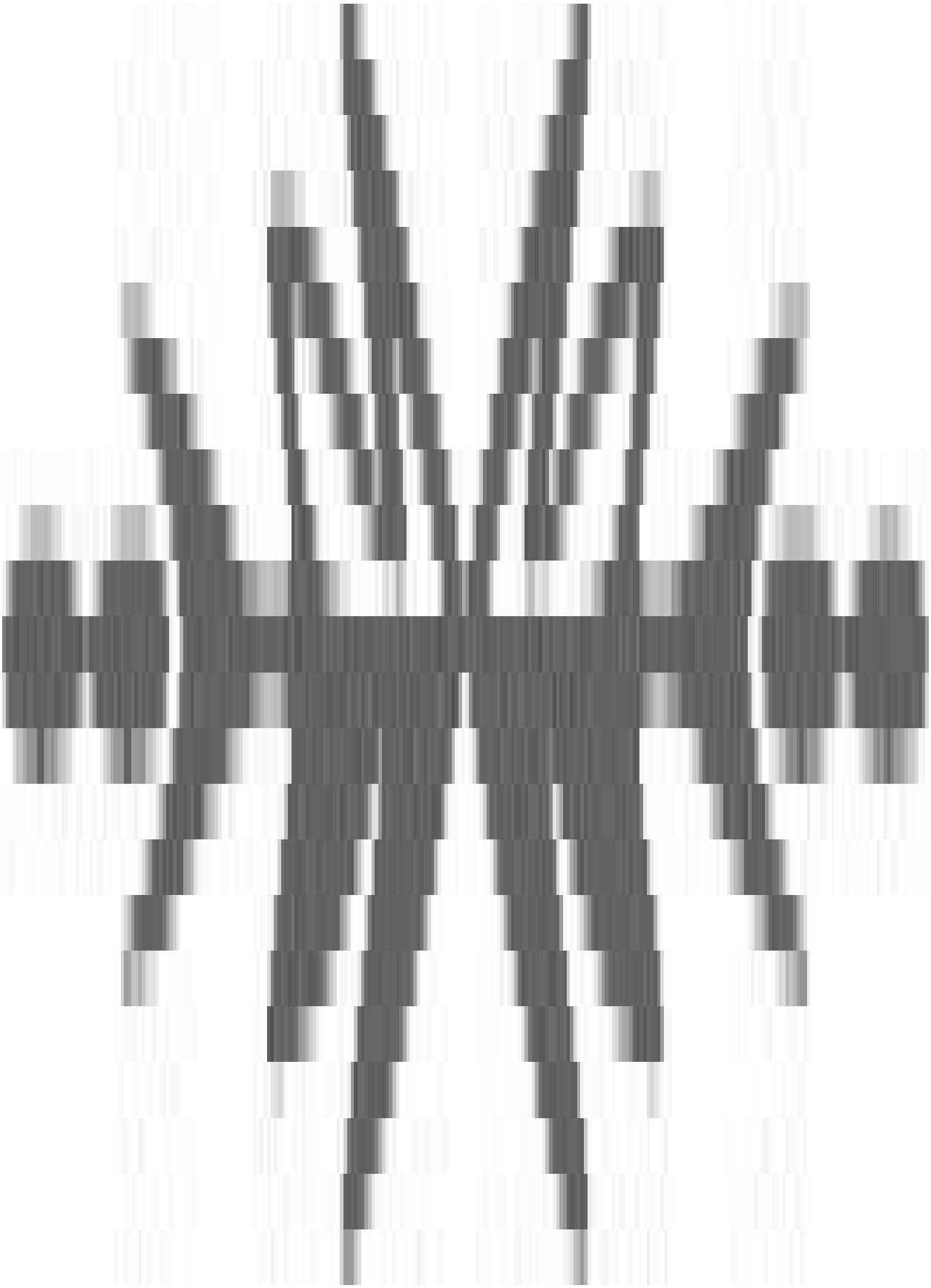
[30]Marsden, p. 222; WJE 22:404, 404, 407 (itálicos do autor da citação), p. 409, 412, 407, 410, 412; Kimnach, "Edwards as preacher", p. 116; WJE 22:417-8 (grifos do autor); Kimnach, "Introdução do editor", WJE 10:114. A noção de que a "vontade arbitrária" de Deus mantém os pecadores fora do inferno a cada momento é ressaltada por Edwards. Ocasionalismo é a ideia de que Deus recria o mundo a cada momento e deseja que ele seja o que é (caps. 7, 22). Agradeço a Ken Minkema por essa observação.

[31]WJE 25:457, 463, 468, 469, 471, 473.

[32]WJE 25:475-7, 480-1, 484, 488.

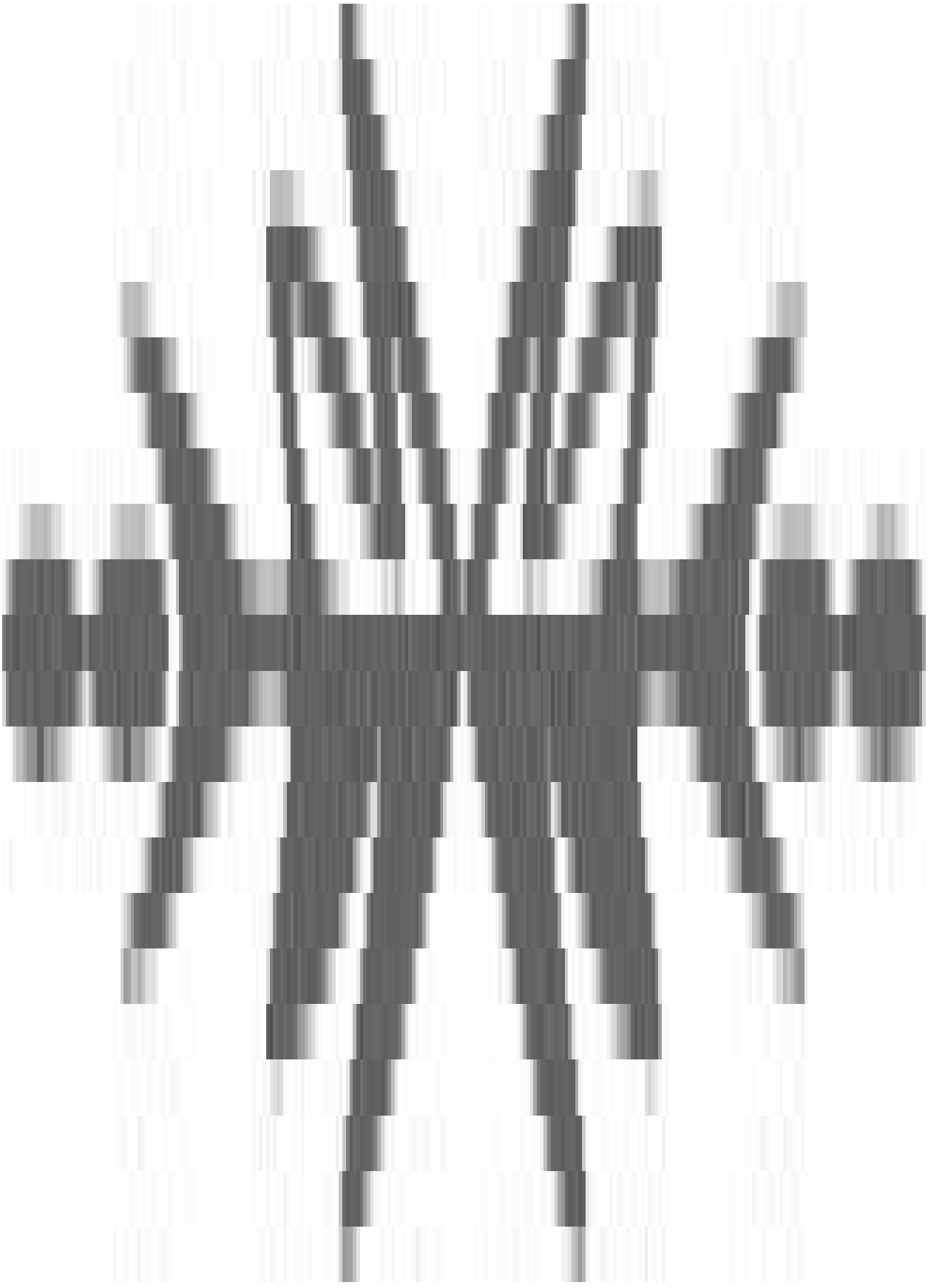
[33]WJE 8:369, 386, 383-5.

[34]WJE 8:386, 389-91, 395-6, 391, 395-7.



32

Teologia pública, sociedade e os Estados Unidos



Até muito recentemente, a maioria dos estudiosos acreditava que Edwards se contentava em deixar o mundo fora da igreja ir para o inferno, nos dois sentidos. Eles imaginavam que Edwards não se interessava por assuntos públicos, a menos que tivessem alguma relação direta com o avanço da redenção. Como Sidney Mead certa vez afirmou, Edwards separava "salvação da vida de uma pessoa no mundo natural". [1] Mas uma análise de seus sermões ditos "ocasionais" (i.e., aqueles pregados em dias de jejum e ação de graças) e outros escritos inéditos publicados revelou que Edwards, na verdade, se importava profundamente com a vida civil e pública e desenvolveu concepções elaboradas de como a vida pública deveria ser conduzida. [2]

Fundamentação filosófica e teológica

A teologia pública de Edwards — isto é, sua concepção da relação da igreja com a sociedade em geral e com a política civil — originou-se de sua filosofia do ser e de sua teologia do amor.[3] Sua filosofia do ser é esboçada em The nature of true virtue [A natureza da verdadeira virtude] (completado em 1755 e publicado em 1765), em que apresentou a estrutura do ser como uma vasta rede de inter-relações, em que cada entidade está relacionada a todas as outras: "Todo ser inteligente está de alguma forma relacionado ao Ser em geral e faz parte do sistema universal de existência; e, assim, está em conexão com o todo". Seres humanos regenerados, por estarem infundidos com a natureza divina, têm a propensão de "procurar alcançar um número infinito de relacionamentos". Assim, Edwards não podia conceber existência humana alguma senão em união com outros: "Deus nos fez com uma natureza tal, que não podemos subsistir sem a ajuda de outros [...] não se pode subsistir sozinho, sem uma união com os outros e sem a ajuda deles".[4]

Em The nature of true virtue [A natureza da verdadeira virtude], Edwards desenvolveu o equivalente a uma fenomenologia da existência humana. Em uma obra que não cita a Bíblia e que pretendia claramente atrair o interesse dos que não compartilhavam sua posição teológica, Edwards explicou que todos os seres humanos compartilham certos objetivos morais. Os não regenerados não

aprovam esses objetivos pelas mesmas razões que os regenerados, mas os dois grupos aprovam os mesmos fins morais. Somente os regenerados veem a verdadeira beleza da benevolência geral, mas tanto os regenerados quanto os não regenerados percebem que a benevolência geral se baseia em uniformidade natural, igualdade e justiça. Essa percepção compartilhada é possível porque quase todos os seres humanos têm o mesmo senso geral de bem e mal moral, também conhecido como consciência, e Deus gravou sua lei moral em todas as consciências da mesma maneira.[5]

Edwards também argumentou em The nature of true virtue [A natureza da verdadeira virtude] que os seres humanos são dotados de percepção estética — uma apreciação por muitos tipos de beleza física e espiritual. Essa percepção comum carrega significado, embora fique aquém do que Edwards chamou de "beleza primária" e que consistia no consentimento ao ser universal. Além disso, quase todos os seres humanos têm conhecimentos religiosos elementares (como o conhecimento da existência de Deus e da providência beneficente) e afeições bondosas instintivas, como a piedade e o afeto familiar.[6]

Com base nessa multiplicidade de experiências compartilhadas, Edwards lançou o alicerce de uma filosofia moral comum. Cada ser humano, segundo ele, é uma parte do ser universal. Portanto, cada um é obrigado a reconhecer o seu lugar no âmbito dessa estrutura do ser e a dar-lhe "consentimento sincero" ao empenhar-se pelo seu bem supremo. Isso significa que é preciso amar o "Ser dos seres" e todos os outros seres do cosmo. O amor por apenas uma fração do ser universal é inferior e defeituoso e, portanto, não é fiel à sua essência.

Obviamente, essa conversa de amor ao "Ser dos seres" pareceria deixar as pessoas seculares fora do alcance da ética pública de Edwards. Mas Edwards também falou do consentimento ao ser universal, uma noção que não implica necessariamente a existência de Deus. Nessa mesma linha, H. Richard Niebuhr, que certa vez confessou que devia sua orientação teológica básica a Edwards, escreveu sobre "a realidade suprema à qual devemos prestar contas [...] o segredo da existência em virtude do qual as coisas surgem, são o que são e deixam de existir".[7] Esse retrato da realidade suprema não usa a palavra "Deus", porém se assemelha ao "ser universal" de Edwards.

Edwards construiu seu sistema do ser em um tratado dirigido a pessoas que não compartilhavam sua concepção de Deus. Sua intenção era articular uma estrutura que cristãos e não cristãos pudessem entender. Podemos dizer hoje que essa

estrutura fornece uma base teórica para a cooperação dos cristãos com os não cristãos em projetos sociais com fins morais. Os dois grupos, ele sugeriu, tinham os mesmos objetivos morais, embora por razões diferentes. Os dois deveriam estar comprometidos com o bem de toda a comunidade. Ainda que algumas pessoas cuidassem apenas dos seus próprios interesses, Edwards acreditava que o cristão era obrigado a trabalhar pelo bem de toda a comunidade, que incluía cristãos e não cristãos.

Os propósitos e funções do governo civil

Edwards acreditava que os cristãos tinham a obrigação de cuidar de toda a comunidade porque o próprio Deus fez isso e providenciou o governo civil para esse fim. Nesta seção, identificaremos sete propósitos distintos que Edwards atribuiu aos líderes políticos e ao governo civil. Em palavras que ecoam sua tradição reformada, ele pregou que os magistrados deveriam "agir como os pais da comunidade, com o mesmo cuidado e preocupação com o bem público que o pai tem em relação à sua família, estando atentos aos perigos públicos, [e] dispostos a aumentar sua capacidade de promover o benefício público".[8] Suas três primeiras funções de governo eram garantir a propriedade, proteger os direitos dos cidadãos e, para esse propósito, manter a ordem. Em palavras que lembram Hobbes, Edwards afirmou que, sem o braço forte do governo, os cidadãos se destruiriam e a vida se tornaria "infeliz e intolerável". Em conexão com essas duas primeiras funções — proteger a propriedade e manter a ordem —, o governo também deveria garantir a justiça. Para Edwards, justiça era retribuir algo moralmente errado com um castigo merecido. O malfeitor receberia de volta o mal, proporcionalmente aos seus atos malignos. Da mesma forma, a justiça prevaleceria quando a pessoa que amava os outros recebesse o devido retorno por seu amor.[9]

Normalmente, Edwards entendia a justiça em termos de troca de propriedade. A "injustiça mútua", que ele considerava dever do governo evitar, era com muita frequência a opressão pela qual os fortes se aproveitam dos fracos. Ele achava que os vendedores que se aproveitavam das condições de mercado para aumentar os preços das mercadorias estavam explorando a situação precária de "pessoas pobres cujas famílias não têm pão". Portanto, os governantes políticos

tinham a obrigação de “conter os que maltratavam os pobres e enganavam o próximo”. Edwards condenou a economia de mercado emergente porque achava que o interesse próprio só corroeria a estrutura social.[10]

Uma quarta responsabilidade do governo, no entender de Edwards, era a defesa nacional. A força militar se justificava quando os “direitos e privilégios” de um povo estavam ameaçados ou quando a “preservação da comunidade ou sociedade pública o exige”. Se “inimigos perniciosos e sanguinários” perturbam e põem em risco uma sociedade, é dever do governo defender essa sociedade pelo uso da força.[11]

As duas funções do governo seguintes referiam-se não a males evitáveis, mas a bens benéficos — promover uma moralidade comum e um nível mínimo de prosperidade material. A quinta função era “fazer boas leis contra a imoralidade”, pois um povo que falha na moralidade acabaria falhando de todas as formas. Os governantes, portanto, não deveriam “encorajar depravação e maldade”, eximindo-se de promulgar leis contra esse mal ou não aplicando as leis vigentes. Em sexto lugar, os governos deveriam ajudar os pobres. Edwards acreditava que o Estado — no seu caso, um comitê municipal em Northampton — tinha a responsabilidade de ajudar os destituídos por razões que não fossem sua própria preguiça ou prodigalidade. O estado também era obrigado a ajudar os filhos dos preguiçosos e pródigos. O envolvimento governamental era necessário porque a caridade privada (aqui Edwards tinha em mente a caridade das igrejas) não era confiável: “Neste mundo corrupto, a [caridade privada] é uma coisa incerta; portanto, a sabedoria dos legisladores não considerou adequado deixar aqueles que se encontram nessa situação difícil dependerem de uma fonte de subsistência tão precária”. Devido ao egoísmo natural de todos os seres humanos, incluindo os regenerados, cabe, portanto, aos cristãos apoiar os esforços do Estado no sentido de ajudar os desamparados.[12]

O sétimo e último item no retrato de Edwards do trabalho do magistrado era religioso. Esperava-se que o bom governante desse apoio amigável, mas distante, à verdadeira religião. Durante um avivamento, o magistrado deveria proclamar um dia de oração ou ação de graças. Contudo, não deveria tentar fazer muito mais do que isso. Na lista das qualificações do magistrado apresentada por Edwards em seu sermão “Strong rods” [Varas fortes], pregado no funeral de seu tio, o coronel John Stoddard, a piedade era apenas um traço secundário. A devoção religiosa não foi arrolada entre as principais qualificações para cargos públicos, e, no contexto, é mencionada somente com o propósito de administrar

“justiça e juízo [...] para derrotar a depravação e a imoralidade”. Em seus cadernos privados, Edwards lembrava a si mesmo que as autoridades civis não deveriam ter “nada a ver com assuntos eclesiásticos, com aquelas coisas que se relacionam com a consciência e a salvação eterna ou com quaisquer assuntos religiosos, na qualidade de religiosos”. Em outras palavras, ele não permitiria que magistrado algum dissesse aos seus paroquianos que igreja deveriam frequentar ou lhe dissesse o que pregar. Pois cabia às pessoas — “não aos legisladores” — decidir se eram obrigadas a obedecer a toda e qualquer lei eclesiástica.[13]

Nesse ponto, Edwards não era inovador. Na época de Edwards, tanto evangélicos quanto liberais insistiam que seus magistrados apoiassem a religião e a moralidade. Mas seus contemporâneos não insistiam — como tinham feito seus antecessores do século 17 — que o governo civil deveria impor a doutrina correta. No início e meados do século 18, os líderes religiosos pediam apenas que o magistrado cuidasse para que “a religião seja mantida e que Deus seja adorado, e que seja eliminado tudo o que tende a erradicar a religião no meio eles”. Eles tinham evoluído muito, desde as políticas de João Calvino, que instou os magistrados de Genebra a intervir em questões eclesiásticas para evitar idolatria e blasfêmia e garantir o ensino da doutrina ortodoxa.[14]

Edwards considerava inevitável que houvesse algumas complicações entre o governo e a religião; nessas circunstâncias, o magistrado era obrigado a favorecer os interesses da religião. Isso era obrigatório por razões civis e religiosas. “É do interesse civil de um povo não ser perturbado em suas assembleias públicas para culto divino, ou seja, é pelo bem de sua paz geral, tranquilidade e prazer etc. neste mundo.” Assim, Edwards não favoreceu uma separação estrita entre religião e Estado. Ele teria considerado essa posição ingênua e prejudicial à religião. Em sua mente, os interesses religiosos e civis de uma sociedade estavam entretecidos em uma roupa sem costura, de modo que tentar separá-los danificaria os dois. A religião era necessária para a moralidade, que, por sua vez, era essencial para uma sociedade saudável. Além disso, os acordos contratuais da aliança nacional (que analisaremos mais adiante neste capítulo) exigiam que as autoridades civis promovessem a verdadeira religião. Negligenciar a religião traria imoralidade e injustiça — e, portanto, a ira de Deus. Por isso, era prudente que o governo civil garantisse a livre prática da verdadeira religião, pois por ela uma sociedade promovia sua própria prosperidade.

A caridade cristã

Com ou sem o apoio do governo, os cristãos deveriam ajudar os pobres. Os crentes precisavam trabalhar em cooperação com todos os outros cidadãos para alcançar o objetivo comum de ajudar os necessitados. Foi aqui que a teologia do amor de Edwards entrou em cena. Ajudar os pobres era um meio de avaliar o amor verdadeiro. Para que os cristãos não entendessem o amor apenas como uma preocupação com a alma dos não regeneradas, Edwards insistiu que o verdadeiro amor também se importa com o corpo. Em Afeições religiosas, escreveu que a religião genuína se preocupa com as necessidades materiais e espirituais dos outros. Criticou aqueles que "aparentam um grande amor à alma dos homens, mas não são compassivos e caridosos com o corpo. [...] E, se a compaixão de cristãos professos em relação aos outros não funciona da mesma maneira [i.e., em relação a seu corpo], é sinal de que não é uma verdadeira compaixão cristã".[15]

Ajudar os pobres também era um sinal indispensável do amor a Deus. Para Edwards, cada criatura era uma expressão da vontade e da ação de Deus, e isso significava que o próximo que passava necessidades era uma manifestação da presença de Deus. Portanto, se alguém quisesse expressar amor a Deus, precisaria servir ao próximo, que era o "receptor" de Deus: "Não podemos expressar o nosso amor a Deus fazendo qualquer coisa que seja proveitosa para Deus; Deus quer, portanto, que o façamos naquelas coisas que são proveitosas para os nossos próximos, que Ele constituiu como seus receptores".[16]

Se ajudar os pobres era um sinal necessário de amor a Deus, era também um teste decisivo para julgar a experiência religiosa. Depois do Grande Avivamento, Edwards instruiu os ministros a não confirmarem a experiência religiosa de quem não tivesse procurado aliviar o sofrimento dos pobres, mesmo que "eles relatem uma boa história de iluminações e descobertas". Ele pregou para sua igreja em Northampton que a caridade aos pobres era um dever cristão tão importante quanto a oração ou a presença na igreja. Nenhum mandamento foi "estabelecido em termos mais fortes" do que o mandamento de ser generoso com os pobres. Ele era, portanto, uma prova de graça muito importante. "E as Escrituras não poderiam ser mais claras quando afirmam que ninguém é

realmente santo senão aqueles cujo verdadeiro caráter é o de se compadecer de seus semelhantes que são pobres, indigentes e aflitos e procurar aliviar suas aflições."[17] Esse era um padrão objetivo pelo qual cada cristão seria julgado, e só a tentativa não era suficiente. Edwards julgava a adequação da caridade cristã pelo número de pobres que continuavam existindo em uma comunidade. A menos que não houvesse "ninguém" na comunidade "que fosse objeto apropriado da caridade [...] [passando] aperto [necessidade]", os cristãos dessa comunidade não teriam feito o suficiente. Edwards ordenou aos "homens ricos" que fundassem e sustentassem escolas "em cidadezinhas e vilas pobres" e que apoiassem os jovens de famílias pobres que estivessem estudando para o ministério.[18]

Edwards praticava o que pregava. Seu primeiro biógrafo, o discípulo Samuel Hopkins, que viveu na casa dos Edwards por seis meses, narrou que Edwards era um exemplo estelar de generosidade em relação aos pobres, e geralmente o fazia em segredo — apesar de ter uma família grande para sustentar e permanecer endividado durante a maior parte de sua carreira. Se toda a sua doação tivesse sido revelada, isso "provaria que ele era um exemplo de caridade tão grande quanto quase qualquer homem que possa existir". Para ilustrar seu ponto de vista, Hopkins contou um episódio em que Edwards ouviu falar de uma família em outra cidade que havia caído na pobreza porque o pai tinha ficado doente. Edwards providenciou para que o homem recebesse um pacote de dinheiro sem saber sua fonte. Em seu leito de morte, entre outras coisas, ele disse o seguinte: "Que meu funeral seja como o sr. Burr, sem pompa e despesa. Qualquer quantia extra que pretendam gastar com meu funeral, prefiro que seja empregada na caridade".[19]

Tipos de patriotismo superiores e inferiores

Edwards acreditava que os cristãos deveriam apoiar sua comunidade nacional, especialmente em tempos de guerra. Ele era patriota — embora muitas vezes desconfiasse do patriotismo (cap. 33). Demonstrou seu próprio patriotismo apoiando expedições militares coloniais contra Cabo Breton, em 1745, e Crown Point, em 1755. A primeira expedição foi organizada diante do que parecia ser uma ameaça sinistra à sociedade da Nova Inglaterra. A França, que havia

declarado guerra contra a Inglaterra no ano anterior, poderia ter interrompido a navegação e a pesca na Nova Inglaterra, e (pior ainda) impor o catolicismo romano à colônia, trazendo, assim, (na opinião de Edwards e da maioria dos protestantes) a ameaça de perdição eterna para a geração mais jovem. Por outro lado, o ataque da Nova Inglaterra à fortaleza francesa em Louisbourg (no que hoje é a Nova Escócia), se bem-sucedido, cortaria a comunicação francesa com o Canadá e prepararia o caminho para ataques a Quebec e Montreal.[20] Edwards pregou um sermão especial na véspera da saída da expedição e parecia exatamente com um capelão patriota inspirando seus homens a lutarem por Deus e pelo país. Os vinte expedicionários de sua paróquia deveriam ser corajosos, disse ele, e advertiu que a covardia mostraria uma "falta de confiança em Deus [...] e [seria] ofensiva a ele". Então, como um recrutador do exército prometendo aos adolescentes que conheceriam o mundo, prometeu: "Vocês terão oportunidade de ver maravilhas de Deus no grande mar".[21]

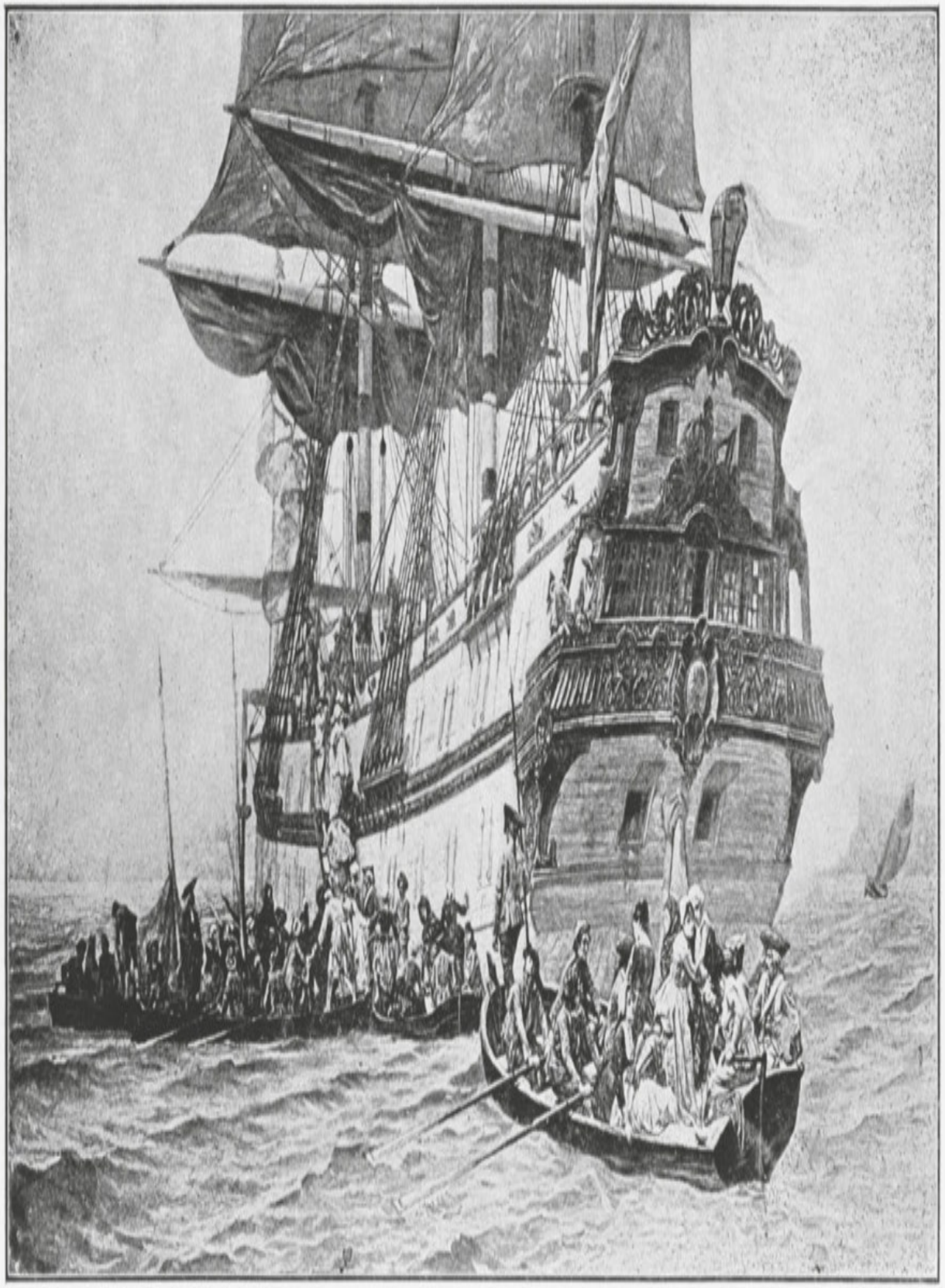


Figura 32.1 Os pioneiros americanos — incluindo Edwards — saudaram sua vitória em 1745 sobre as forças francesas na fortaleza de Louisbourg como um sinal da bênção de Deus sobre a causa protestante inglesa [Charles Delort, Embarque das tropas da Nova Inglaterra, sob o comando do governador Pepperell, durante a expedição contra Louisbourg, Cabo Breton e Nova Escócia (cerca de 1905)]. (Prints & Photographs Division, Library of Congress Lc-US262-105732.)

Em 1755 houve mais conflitos — a Guerra Franco-Indígena.[22] Os britânicos e os colonos sofreram uma perda desastrosa em julho, quando o general Edward Braddock perdeu 976 homens, entre mortos e feridos (de 1.373 homens alistados), às margens do rio Monongahela, perto do Forte Duquesne. Depois que as notícias da batalha "se espalharam pelas colônias como a onda de choque de um terremoto", o governador William Shirley, de Massachusetts, decidiu lançar outra expedição ao norte de Crown Point, na tentativa de recuperar o moral na guerra contra os franceses. Quando os soldados de Northampton estão partindo em sua expedição, Edwards os exorta a confiarem em Deus, não em si mesmos. Infelizmente, o exército só chegou até o Lago George; o regimento de Massachusetts sofreu muitas baixas, e a batalha foi inconclusiva.[23]

Portanto, para Edwards, o patriotismo era uma virtude. Ele considerava o patriotismo dos não regenerados uma virtude inferior, mas ainda assim uma virtude, visto que buscava a "preservação da humanidade e sua subsistência confortável no mundo". Havia algo de amor nele; era "belo, no âmbito de [sua] própria esfera" e implicava certos objetivos morais comuns aos regenerados e não regenerados. Uma comunidade mista de regenerados e não regenerados exigia alguma medida de patriotismo como condição para sua existência, e essa é uma das razões pelas quais Edwards podia ser um capelão entusiasmado para as guerras da Nova Inglaterra contra os franceses.[24]

No entanto, quando Edwards comparou o patriotismo baseado no amor-próprio ao patriotismo inspirado pela verdadeira virtude, o primeiro perdeu a maior parte de seu brilho. Ele acreditava que, na maioria das vezes, o patriotismo era baseado em amor-próprio estreitamente circunscrito, e não em genuína benevolência (cap. 33). Em 1746, depois de observar a participação de seus

companheiros coloniais na Guerra do Rei George, Edwards comentou de modo um pouco cínico: “Um princípio natural de amor-próprio, sem qualquer outro princípio, pode ser suficiente para levar um homem a preocupar-se com o interesse da nação à qual pertence. Como, por exemplo, na guerra atual, o amor-próprio pode levar os homens naturais a se alegrarem com os êxitos de nossa nação e se entristecerem com suas desvantagens, estando eles preocupados como membros do corpo”. Em 1755, Edwards estava usando o rótulo “privado”, que para ele era pejorativo, para retratar esse tipo de amor-próprio, afirmando que fica “infinitamente aquém” da verdadeira virtude. Não tem o poder de unir todos os seres criados uns com os outros, afirmou. Embora seja “extremamente necessário para a sociedade”, leva um indivíduo a se tornar inimigo dos que estão fora de sua sociedade, se não estiver subordinado ao amor pelo ser universal. Então, mesmo que uma pessoa seja patriótica em relação a uma sociedade de “milhões de indivíduos”, como o Império Romano, ela ainda pode ser inimiga da humanidade em geral.[25]

O patriotismo comum se resume a instintos naturais, como o senso de bem e mal moral, derivado da consciência humana, e o senso de punições ou recompensas merecidas. Essa era a origem do instinto em relação à justiça. É simplesmente “um prazer na uniformidade e proporção [moral] que induz a mente a aprovar essas coisas. E, se isso for tudo, não há necessidade de nada mais elevado, ou de qualquer coisa diferente em qualquer aspecto, para induzir a mente a aprovar e sentir-se satisfeita com a igual uniformidade e proporção entre as coisas espirituais que são discernidas da mesma maneira”. Portanto, mesmo uma preocupação com a justiça no mundo não era sinal inequívoco de patriotismo virtuoso.[26]

A gratidão também não era. “Os homens podem amar [...] seu país” por gratidão pelo que seu país fez por eles, mas amores como esses são de natureza privada e, portanto, não são verdadeiramente virtuosos, por causa da “limitação de suas opiniões”.[27] Edwards estava dizendo que todo patriotismo, sem a benevolência universal que só os regenerados têm, era simplesmente uma versão ampliada do amor a si mesmo. Faltava-lhe verdadeira benevolência. Não expressava um interesse altruísta pelo bem-estar dos outros, independentemente dos efeitos sobre si mesmo. O patriotismo geralmente incluía um misto de avaliações sutis e egoístas, mesmo que não reconhecidas como tais.[28]

A atitude cética de Edwards em relação ao patriotismo era incomum no século 18. Muito mais predominante era o “evangelho benévolo” de pensadores como o

terceiro Conde de Shaftesbury e Francis Hutcheson, que ensinavam que a natureza humana era inerentemente benevolente e oposta ao egoísmo interesseiro.[29] Nas palavras de Hutcheson, há uma "determinação da nossa natureza para considerar o bem dos outros; ou algum instinto, anterior a todo raciocínio interesseiro, que nos influencia a amar os outros".[30] Shaftesbury escreveu que o "auxílio mútuo" e outros instintos semelhantes são naturalmente altruístas. "Isto sabemos com certeza: que todo amor social, amizade, gratidão, ou qualquer outra coisa que seja desse tipo generoso, toma, por sua natureza, [o] lugar das paixões egoístas, nos tira de nós mesmos, e nos leva a desconsiderar nossa própria conveniência e segurança".[31] A implicação lógica da posição desses pensadores era que o patriotismo também se baseava em um altruísmo benevolente inerente à natureza humana.[32]

Essa concepção da natureza humana era compartilhada por muitos ministros da Nova Inglaterra no século 18. Por exemplo, John Wise, congregacionalista como Edwards, considerava que "em cada ser humano [há] um afeto ou amor à humanidade em geral". Os liberais de Boston, Charles Chauncy e Jonathan Mayhew, afirmaram que o amor-próprio agia em cooperação com a benevolência natural para produzir boa conduta. A perfeição moral, eles pregavam, vinha pelo cultivo do potencial natural de um indivíduo. Edwards contestou a premissa subjacente de que a natureza humana tem uma inclinação inerente à benevolência desinteressada. Ele argumentou que a benevolência universal transcendia a afeição natural e que as afeições naturais não se estendiam o suficiente para chegar a esse ponto. Essas afeições ficavam aquém do amor pelo ser universal e, portanto, eram inimigas do ser universal.[33]

Mas a crítica de Edwards ao patriotismo convencional era mais profunda. Primeiramente, ele supôs que o patriotismo era particularmente suscetível à autoilusão. Por ser uma forma de compromisso com um "número considerável" de pessoas, era facilmente confundido com a verdadeira virtude e, por isso, "aclamamos [o patriota] efusivamente". Porque, devido aos "limites reduzidos" e da "limitação" de nossa mente, permitimos facilmente que um grande número, embora apenas uma "pequena parte do total da humanidade [...] pareça que são todos".[34] Edwards ilustrou seu ponto de vista com uma das ironias da história. Os romanos, comentou ele, consideravam o amor ao seu país a mais alta de todas as virtudes, mas essa afeição — embora "tão exaltada" — "era empregada, por assim dizer, na destruição do restante da humanidade". Edwards descobriu que a regra geral era que, "quanto maior for o número de pessoas que essa afeição privada abranger, maior será a tendência que os homens terão, por causa da

limitação de sua visão, de confundi-la com a verdadeira virtude; porque, nessas circunstâncias, o sistema privado se parece mais com a imagem do universal". Portanto, o patriotismo era mais propenso à autoilusão do que ao amor pela família ou pela sociedade local, pois seu olhar mais amplo sobre a sociedade envolvia maior risco de presunção.[35]

Em segundo lugar, Edwards usou argumentos filosóficos e teológicos para lembrar ao seu público que o patriotismo, em todas as suas formas, era penúltimo. Baseando-se em sua filosofia do ser, argumentou que patriotismos restritos a uma única política ficaram infinitamente aquém da devoção à existência universal. E como ficavam infinitamente aquém, o valor moral de um patriotismo restrito a uma única política não era maior do que o valor moral da devoção a uma única pessoa entre um número infinito de pessoas.[36] Em seu argumento teológico, Edwards comparou a nação terrena com a celestial. Os compromissos terrenos eram provisórios, disse ele, porque os cristãos tinham dupla cidadania — uma temporária na nação que habitam e outra permanente no céu. Mesmo na terra, os cristãos viviam de acordo com sua cidadania celestial e permanente, visto que sua cidadania em seu país terreno era menos agradável e menos real:

O céu é o país natal da igreja; eles [os crentes] nascem do alto. Seu Pai, de quem são gerados, está no céu. A nova natureza e os princípios que são infundidos, são, por assim dizer, enviados do céu, visto que o Espírito Santo, de quem esses princípios são frutos imediatos, é do céu. [...] Os santos aqui neste mundo não estão em seu país natal, mas são peregrinos e estrangeiros na terra. Eles são parentes próximos dos habitantes do mundo celestial e são propriamente daquela sociedade. [...] O céu é um país que se adapta muito melhor à natureza deles do que esta terra porque é seu clima nativo; quando estão no céu, respiram seu ar nativo. No céu está a sua herança.[37]

Como seu compromisso final não era com qualquer política terrena, os cristãos precisavam portar-se em todos os seus assuntos civis em subordinação aos princípios de sua cidadania celestial. Qualquer política terrena que reivindicasse sua lealdade suprema seria idólatra. Todos os patriotismos terrenos precisavam ser examinados e julgados pelas normas da cidadania celestial permanente dos

cristãos.[38]

Orgulho nacional

Se o patriotismo podia ser um exemplo de orgulho individual, também podia afetar uma nação e se tornar seu maior pecado. Em uma anotação em seu caderno com data anterior ao Grande Avivamento e em uma carta escrita durante esse avivamento, Edwards escreveu que o pecado mais hediondo era um povo ter uma opinião mais elevada a respeito de si mesmo do que deveria.[39] Edwards estava falando da "nação" da Nova Inglaterra, que, por causa de suas bênçãos religiosas, presumia sua própria virtude e condição exaltada diante de Deus. Essa presunção era uma arrogância ímpia com consequências possivelmente fatais. Edwards alertou que, se a Nova Inglaterra se vangloriasse de seus favores e benefícios dados por Deus e ignorasse seu próprio pecado e profanação, o juízo de Deus pairava sobre ela.

Ao longo de sua carreira, Edwards fez essas advertências em suas repetidas invocações da aliança nacional (cap. 21). Estudiosos, no entanto, têm comumente acusado Edwards de nacionalismo jingoísta em seu tratamento da Nova Inglaterra e dos Estados Unidos.[40] Contudo, uma análise de seus apelos à aliança nacional em seus sermões rápidos e dias de ação de graças, inéditos por muito tempo, mostra uma imagem diferente.[41] Edwards protestou contra a impiedade, a hipocrisia, a injustiça, o espírito litigioso e a exploração dos índios na Nova Inglaterra, advertindo que esses pecados trariam punições coletivas com base na aliança.[42] A venalidade dos políticos corruptos e seu uso cínico da religião também enfurecia Edwards. Em 1743, o governador de Massachusetts havia ordenado um dia de ação de graças pela "preservação do rei e pela vitória no rio Meno [Main], na Alemanha". No que provavelmente foi uma acusação indireta ao sistema de patrocínio na corte de George II, Edwards se manifestou contra governantes que eram "dominados por seu interesse privado", comprando e vendendo "posições de confiança pública" para ganho pessoal. Declarou que esses homens têm "pouco motivo [...] para esperar qualquer êxito contínuo na guerra".[43] De acordo com a noção de Edwards sobre a aliança nacional, Deus não ignoraria a torpeza moral de um magistrado, não importa quão sincera sua piedade pública possa ser.

Edwards negou categoricamente que Northampton fosse justa — e, por inferência, a Nova Inglaterra e os Estados Unidos. Nenhuma comunidade humana, disse ele, poderia ser considerada justa no sentido de que a maioria de seus cidadãos eram cristãos ou estavam relativamente livres do pecado. Nunca houve uma nação que fosse externamente íntegra ou que tivesse a maioria de seu povo dentro da igreja cristã visível. Quando Edwards se referiu a "países cristãos", ele não quis dizer mais do que comunidades politicamente organizadas cuja lealdade formal era ao cristianismo. Ele acreditava que os que viviam em terras "cristãs", em sua maioria, não eram regenerados, e mesmo pessoas "piedosas" tinham grande quantidade de pecados remanescentes no coração. A Nova Inglaterra, por exemplo, era uma terra cristã apenas no sentido de que o cristianismo era sua religião estabelecida.

Edwards e a escravidão

Embora Edwards mantivesse um distanciamento crítico de nacionalismos tacanhos, compartilhava alguns dos preconceitos de sua cultura em relação aos afro-americanos e à escravidão. Ele e Sarah sempre tiveram pelo menos um escravo. Dois de seus escravos foram vendidos após sua morte a um homem de Connecticut por 23 libras esterlinas. Alguns anos antes, quando outro pastor foi criticado por seus paroquianos por ter escravos africanos, Edwards defendeu o pastor e a instituição da escravidão. Ele afirmou que a Bíblia permitia a escravidão. Embora Deus, nos estágios iniciais da revelação, tivesse "fechado os olhos" a práticas que foram condenadas em um estágio posterior, como a poligamia, o Novo Testamento, na opinião de Edwards, não condenou a escravidão.[44]

Em alguns aspectos, Edwards se distanciou do racismo tão predominante em sua época. Ele afirmou que negros e índios não eram inerentemente inferiores ("somos constituídos da mesma raça humana"), e que na era milenar "muitos negros e índios serão teólogos". Ele pregou que negros e índios eram espiritualmente iguais aos brancos. A igreja de Northampton admitiu nove africanos como membros plenos durante os anos em que Edwards esteve presidindo. Apesar de sua defesa da instituição da escravidão, Edwards condenou o comércio de escravos africanos, dizendo que nenhuma nação "tem

qualquer poder ou prerrogativa de privar de seus direitos todas as nações da África". Seu filho, Jonathan Jr., e seu principal discípulo, Samuel Hopkins, foram abolicionistas precoces e francos.[45]

No entanto, o apoio de Edwards à escravidão como instituição, sua própria cumplicidade nela, comprando e tendo escravos, e sua incapacidade de enxergar o que os abolicionistas posteriores pensavam ser advertências bíblicas implícitas contra ela são fatos perturbadores. Como escreveu Sherard Burns: "Condenar o comércio [de escravos] e, ao mesmo tempo, participar da compra e venda de escravos era uma evidente contradição".[46] Encontramos outra contradição ao comparar a aprovação de Edwards à escravidão africana com sua defesa constante — e até mesmo corajosa — dos índios e de seus direitos às suas terras e modo de vida (cap. 34). De algum modo, Edwards achou apropriado e necessário lutar pelos direitos dos índios, mas não pelos direitos dos africanos.

Apesar do fracasso de Edwards em condenar a instituição da escravidão, sua teologia pública ainda é instrutiva. Ele não só forneceu raciocínio filosófico para o engajamento cristão com a sociedade fora da igreja, como também argumentou que esse engajamento social é necessário à fé e que a preocupação ativa com os pobres é uma condição sine qua non. Outros pensadores cristãos fizeram afirmações semelhantes, embora geralmente sem vincular sua ética social — como Edwards fez — à vida em Deus (teologicamente) e ao sistema do ser (filosoficamente). Sua integração da sensibilidade religiosa interior com a expressão sociopolítica foi um traço distintivo de seu pensamento. Assim como julgou espúrio qualquer sentimento religioso que não manifestasse preocupação pública, Edwards considerou vazios todos os atos sociais e religiosos que não fossem inspirados por espiritualidade bíblica. Portanto, se Edwards espelha algumas das ideias dos eticistas sociais de hoje, também as desafia. Além de mostrar aos cristãos privatistas por que sua fé requer expressão social, Edwards repreendia os que consideram os assuntos públicos e a ação social mais importantes do que a vida espiritual. Nenhum deles tem prioridade sobre o outro, dizia ele. Qualquer um deles, tomado separadamente, é deficiente. A verdadeira religião é a síntese adequada dos dois. Para o pensador colonial, uma teologia pública que ignorava a experiência religiosa e se concentrava apenas na expressão social era equivocada.

---

[1]Sidney E. Mead, The old religion in the brave new world (Berkeley: University of California Press, 1977), p. 4.

[2]Gerald R. McDermott, One holy and happy society: the public theology of Jonathan Edwards (University Park: Penn State Press, 1992). Veja tb. Jeff Jay Stone, “The political philosophy of Jonathan Edwards” (Tese de doutorado, University of Dallas, 1992).

[3]Não entendemos que teologia pública seja sinônimo de religião civil, que é um conjunto de símbolos, crenças e práticas, juntamente com a religião tradicional, que de várias maneiras relaciona a nação, a cultura ou o sistema político com a realidade final. A religião civil pode ser uma alternativa à religião tradicional, ao passo que a teologia pública normalmente está no âmbito da teologia tradicional como o subconjunto que concebe o significado teológico da política civil e da sociedade.

[4]WJE 8:541; Sang Hyun Lee, The philosophical theology of Jonathan Edwards (Princeton: Princeton University Press, 1988), p. 113; WJE 17:376. A filosofia social de Edwards se assemelhava à sua metafísica e estética: “Um só, sem referência a nenhum outro, não pode ser excelente” (WJE 6:337). Veja o cap. 7.

[5]Edwards seguiu as tradições bíblicas e puritanas ao admitir que uma consciência pode ser “cauterizada” pelo pecado e, portanto, desprovida de noções comuns de bem e mal. Ele também reconheceu que, embora quase todos pensem que o altruísmo é melhor do que o egoísmo, as pessoas têm opiniões diferentes sobre a forma que o altruísmo deve assumir.

[6]Edwards estava bem ciente dos ateus em sua época, e de fato tentou mostrar que o ateísmo não tinha lógica.

[7]H. Richard Niebuhr, Radical monotheism and Western culture (New York: Harper and Row, 1943), p. 122.

[8]WJE 8:261-2. Sobre a influência reformada, veja, e.g., Calvino, As institutas, 4.20.5.

[9]WJE 25:321; WJE 8:569.

[10]WJE 25:321, 318; sermão sobre Êxodo 20.15, WJEO 55. Para as opiniões de Edwards sobre economia, veja Mark Valeri, “The economic thought of Jonathan Edwards”, Church History 60 (1991): 37-54; Valeri, “Jonathan Edwards, the Edwardsians, and the sacred cause of free trade”, in: David W. Kling; Douglas A. Sweeney, orgs., Jonathan Edwards at home and abroad: historical memories,

cultural movements, global horizons (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), p. 121-36; James D. German, “The political economy of depravity: the irrelevance (and relevance) of Jonathan Edwards”, in: Kling; Sweeney, p. 101-20.

[11]WJE 25:133; sermão sobre Neemias 4.14, WJEO 64.

[12]Sermão sobre Provérbios 14:34, WJEO 44; WJE 17:403. Em vários estatutos, a Colônia da Baía de Massachusetts incumbiu as cidades de cuidar dos indigentes, complementando o que era feito pelas igrejas; veja George Lee Haskins, Law and authority in colonial Massachusetts (Hamden: Archon, 1960).

[13]WJE 4:370-3; WJE 25:319; WJE 13:207 (grifo do autor da citação), p. 206.

[14]John Barnard, “The throne established by righteousness”, in: A. W. Plumstead, org., The wall and the garden: selected Massachusetts election sermons 1670—1775 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978), p. 264-5; Calvino, As institutas 4.20.3; 4.12.16. Veja McDermott, One holy and happy society, p. 135.

[15]WJE 2:369.

[16]WJE 4:523-4.

[17]WJE 2:356; sermão sobre Deuteronômio 15.7-11, WJEO 48; WJE 2:355.

[18]WJE 17:374; WJE 4:515.

[19]Samuel Hopkins, Life and character of the late reverend, learned and pious Mr. Jonathan Edwards (Northampton: Impresso por Andrew Wright, 1804), p. 49-50.

[20]Essa era a Guerra da Sucessão Austríaca (1739-1749), travada no continente americano como Guerra do rei Jorge (1744-1749). Veja Douglas Edward Leach, Arms for empire: a military history of the British colonies in North America, 1607-1763 (New York: Macmillan, 1973), p. 206-61.

[21]Sermão sobre Levítico 26.3-13, Edwards Papers, Jonathan Edwards Center, University of Yale.

[22]Leach, Arms for empire, p. 307-414.

[23]Ibidem, p. 368, 371-8; WJE 25:682-4.

[24]WJE 8:554-5, 621, 612, 602-3. Outras razões incluíam a religião papista dos franceses, o fato de que Edwards os considerava armas do Anticristo e as liberdades civis que Edwards temia que fossem perdidas em caso de derrota britânica.

[25]WJE 2:246-7; WJE 8:554-5, 621, 612, 602-3.

[26]WJE 2:246-7; WJE 8:554-5, 621, 602-3.

[27]WJE 8:610. Aqui Edwards provavelmente tinha em mente o terceiro conde de Shaftesbury, que afirmou que a gratidão é prova de senso moral. Norman Fiering, Jonathan Edwards's moral thought and its British context (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), p. 186.

[28]"A verdadeira virtude opõe-se ao provincianismo do mundo, às reconfortantes alianças de almas irmãs e da consanguinidade". Fiering, Jonathan Edwards's moral thought, p. 196.

[29]Fiering, Jonathan Edwards's moral thought, p. 8. Os benevolistas ensinavam que a benevolência está arraigada no sentimento natural. Sobre Shaftesbury, Hutcheson e as teorias de benevolência, veja Fiering, p. 8, 128-31, 148, 159, nota, 162, 164, 166, 195-6, 356.

[30]Francis Hutcheson, Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue (1725), citado in: Fiering, p. 249.

[31]Shaftesbury, Characteristics (1711), edição de Robertson, citado in: Fiering, Jonathan Edwards's moral thought, p. 192 (grifo do autor).

[32]Shaftesbury reconhecia que a causa das guerras e conflitos sociais era o egoísmo de grupo, mas ainda insistia que a maior parte da afeição de uma pessoa por seu grupo social estava arraigada na benevolência natural. Fiering, Jonathan Edwards's moral thought, p. 195.

[33]John Wise, "A vindication of the government of New England churches", in: Alan Heimert; Andrew Delbanco, orgs., The Puritans in America: a narrative anthology (Cambridge: Harvard University Press, 1985), p. 255; John Corrigan, The hidden balance: religion and the social theories of Charles Chauncy and

Jonathan Mayhew (New York: Cambridge University Press, 1987), p. 84, 91; WJE 8:550-608.

[34]WJE 8:611 (grifo do autor da citação).

[35]WJE 8:611.

[36]WJE 8:554.

[37]WJE 17:303.

[38]WJE 17:438.

[39]WJE 18:518; WJE 4:540.

[40]Para o mais notável, veja C. C. Goen, “Jonathan Edwards: a new departure in eschatology”, Church History 28 (1959): 25-46, esp. 26-7, 37-8.

[41]Esses eram sermões “ocasionais”, preparados para ocasiões especiais, como dias de jejum, dias de eleição e dias de ação de graças após bênçãos coletivas, como uma vitória militar ou o fim de uma seca. Veja McDermott, One holy and happy society, p. 11-36.

[42]WJE 17:498-9, 363; Ezequiel 7.16, WJE 42; WJE 19:759-67; sermão sobre Malaquias 3.10-11, WJE 61; WJE 19:763.

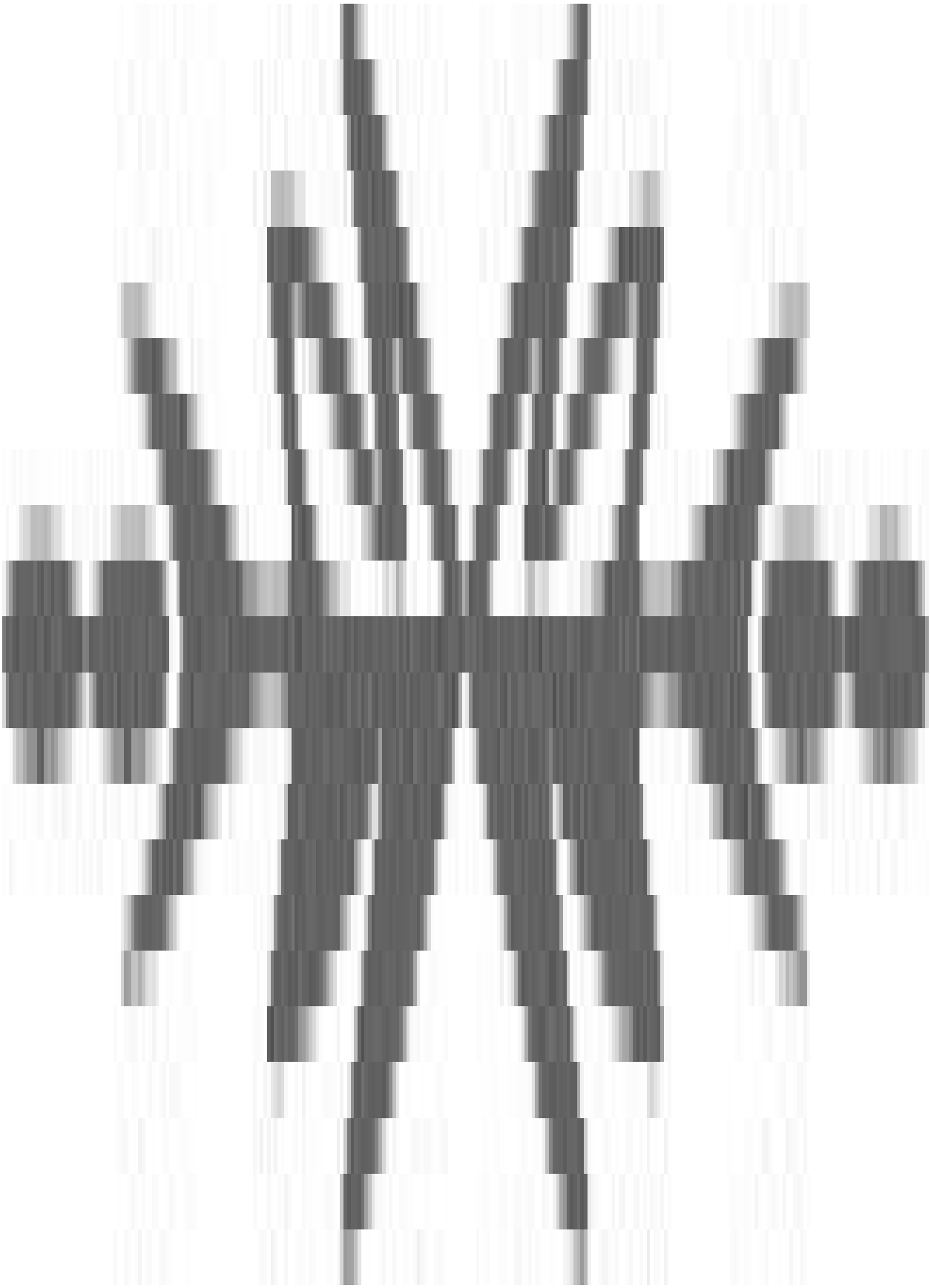
[43]Sermão sobre Isaías 47.4, WJE 61.

[44]WJE 16:75, 72-6.

[45]Para detalhes adicionais sobre este assunto, veja Kenneth Minkema, “Jonathan Edwards on slavery and the slave trade”, William and Mary Quarterly 54 (October 1997): 823-34; e George Marsden, Jonathan Edwards: a life (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 255-8.

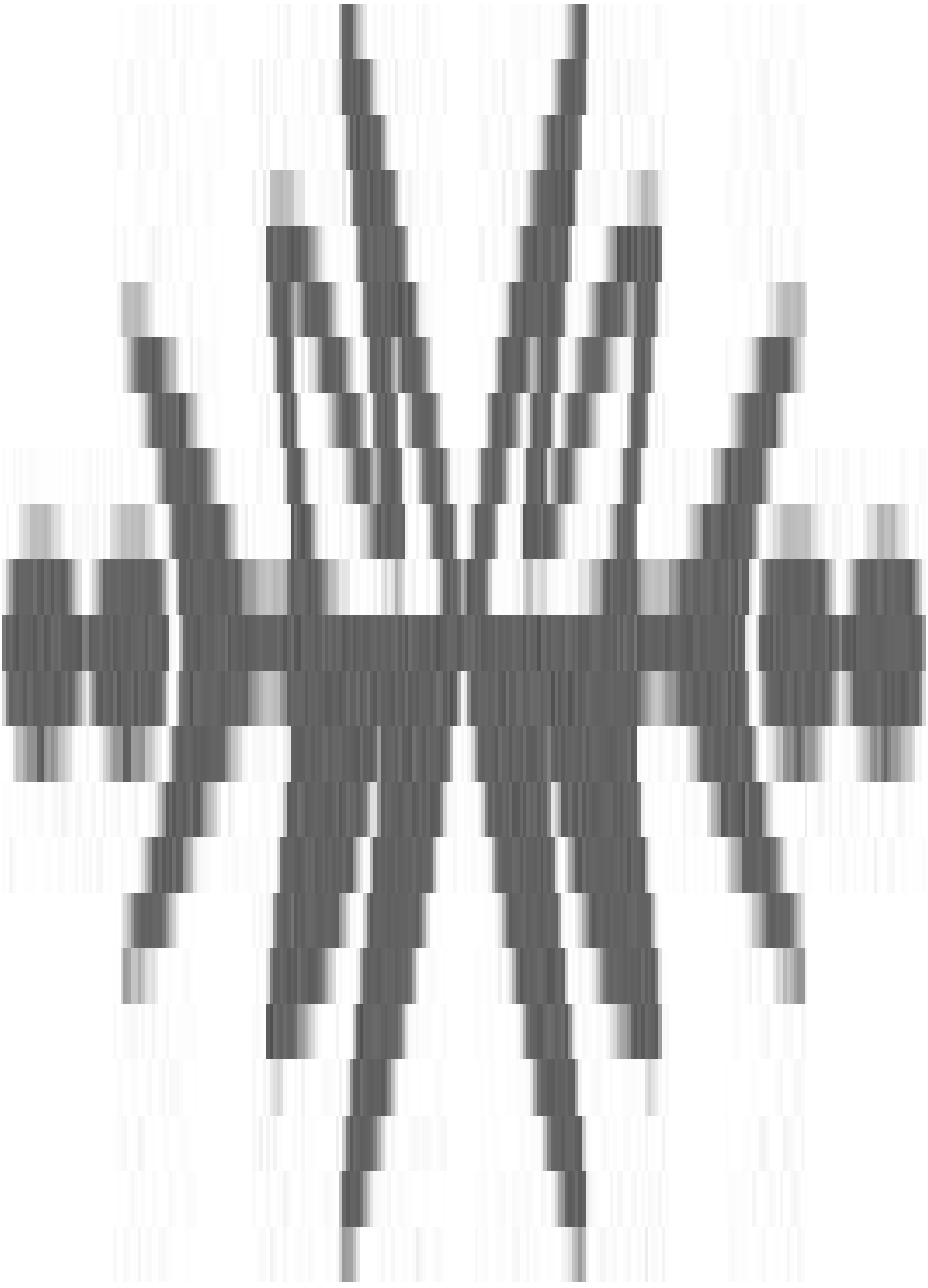
[46]Sherard Burns, “Trusting the theology of a slave-owner”, in: John Piper; Justin Taylor, orgs., A God-entranced vision of all things: the legacy of Jonathan Edwards (Wheaton: Crossway, 2004), p. 153. Sobre Edwards e a questão racial, veja tb. Charles E. Hambrick-Stowe, “All things were new and astonishing: Edwardsian piety, the New Divinity, and race”, in: Kling; Sweeney, Jonathan

Edwards at home and abroad, p. 121-36.



33

Verdadeira virtude, amor cristão e teoria ética



Mais de um estudioso da ética de Edwards observou que ele baseou sua concepção de moralidade humana no caráter de Deus. [1] Embora isso pudesse ser dito a respeito de outros eticistas cristãos, no caso de Edwards isso se aplicava de modo especial. Mais do que talvez qualquer outro teólogo ocidental, Edwards insistiu que o amor genuíno — que ele afirmou ser "o resumo de toda virtude" — é a participação na própria vida de Deus. O amor que a criatura tem por Deus é uma efusão do próprio amor de Deus por si mesmo, e o amor por outros seres humanos só é genuíno se participa do amor mútuo entre os membros da Trindade. Por isso Edwards podia dizer que "deveres são baseados em doutrinas", e que a doutrina da Trindade faz "uma grande mudança no que diz respeito à razão e às obrigações" na vida moral do cristão. A verdadeira virtude, no entendimento dele, é o próprio ser triúno de Deus compartilhado por suas criaturas regeneradas. Portanto, a vida moral em sua plenitude só é possível pela comunhão com aquele Deus Triúno. Com essa linha de raciocínio ousada, Edwards tentou "transpor a separação ontológica entre Criador e criatura com um único salto". [2]

Edwards abordou a vida moral tanto filosófica quanto teologicamente. Grande parte de sua ética filosófica — como em seu tratado The nature of true virtue [A natureza da verdadeira virtude] — foi moldada por objetivos apologéticos. Naquele texto, Edwards estava usando um construto filosófico empregado por defensores de uma ética naturalizada e, portanto, omitiu os recursos bíblicos e teológicos mais ricos que usou em estudos teológicos da vida moral, como A caridade e seus frutos. No entanto, cada tipo de reflexão era parte inseparável da concepção ética de Edwards.[3] Neste capítulo, analisaremos primeiro sua base filosófica para a moralidade, firmada no ser de Deus, e, em seguida, sua concepção teológica do amor como beleza. A seguir, delinearemos suas concepções de participação na vida divina, o papel da beleza e do amor, o lugar das virtudes naturais e sua relação com a razão, e a aquisição e crescimento da virtude. Este capítulo terminará com uma breve avaliação das características peculiares da ética de Edwards.

Base filosófica para a vida moral

A filosofia do ser ou ontologia de Edwards é o primeiro aspecto do que podemos chamar de sua metaética ou princípios fundamentais de ética. Embora esses princípios filosóficos pareçam abstratos, sustentam todas as reflexões morais de Edwards e, portanto, representam o ponto de partida correto para o exame de sua ética. Todo ser, supôs Edwards, é ativo, disposicional e orientado para o exterior. O ser criado tem essas características porque é uma imagem do ser de Deus. Assim, em sua ética filosófica, tanto quanto em sua teologia moral, Edwards começou com Deus. Ele se referiu ao ser de Deus como "disposição" ou "hábito". Ou seja, a essência de Deus é uma inclinação constante para repetir sua realidade já perfeita por meio de novas ações. A realidade de Deus já é perfeita porque é exercida completamente nas relações intratrinitárias e por meio delas. A ação de Deus no mundo é, portanto, a repetição espaço-temporal da realidade já realizada de Deus.[4]

Edwards sustentou que Deus é ontologicamente produtivo e relacional. Embora não acrescente nada à sua própria realidade, Deus está continuamente envolvido em um processo de autoextensão, criando outros seres e depois se relacionando com eles.[5] Os seres humanos, além disso, por serem modelados segundo o ser divino, também são relacionais e capazes de agregar algo ao seu próprio ser ao se relacionarem com outros seres. A base lógica da autoextensão de Deus é a disposição fundamental que ele tem de alegrar-se em si mesmo (cap. 14). Ele criou o mundo para se redescobrir na temporalidade, para poder se satisfazer com uma expressão externa de si mesmo. Outro motivo para a Criação foi a própria bondade de Deus — a disposição de comunicar o bem —, que cria "objetos de sua benevolência" para que eles possam receber bondade. Portanto, Deus criou seres aos quais poderia comunicar o bem, cuja natureza essencial é o próprio ser de Deus. Deus está em um processo interminável de ampliar seu próprio ser por meio da criação de novas relações. Desse modo, a existência criada é a repetição espaço-temporal da plenitude intratrinitária de Deus, um processo de duração eterna.[6] Assim como Deus é disposicional, a essência de todo ser é disposição ou hábito. Da mesma forma que Deus, o ser criado é inerentemente dinâmico. A disposição, ou o dinamismo de uma coisa, não é uma qualidade que ela tem, mas sua essência. Portanto, as leis que denotam o movimento de uma coisa constituem sua definição essencial.[7] Uma vez que a ontologia de Edwards retrata um mundo de constante movimento e ação, ela apresenta um contraste surpreendente com o mundo aristotélico de substâncias essencialmente estáticas. Aristóteles, que provavelmente foi o primeiro a dar ao "hábito" (ou hexis, como ele o chamou) um uso filosófico, concebia o hábito como um princípio de operação, acidental ao ser de uma substância. O hábito de

Edwards, por sua vez, é um princípio do ser, constitutivo da essência de uma entidade. Enquanto Aristóteles ensinava que as substâncias têm propriedades, Edwards afirmou que as substâncias são executores de ações.[8]

O ser criado, para Edwards, não é apenas disposição, mas relacional. Ele interpretou o mundo como uma rede dinâmica de relacionamentos, de modo que cada entidade existia necessariamente em relação a outras entidades — na verdade, a todas. Nas palavras de Sang Hyun Lee: "Uma coisa existe apenas à medida que está relacionada a outras coisas".[9] Esse caráter relacional do ser é direcional. Em outras palavras, o ser se move em direção a um objetivo, que é a união com outros seres. O ser está continuamente no processo de mover-se da virtualidade para a realidade, que os seres inteligentes alcançam por meio de uma união consciente, volitiva e afetiva de consentimento mútuo. No entanto, essa atividade direcional que tende à união não se limita a seres inteligentes. Edwards considerou que a descoberta da lei da gravitação universal de Newton (de que "os corpos tendem uns aos outros") era "um tipo do amor ou caridade no mundo espiritual". Assim, mesmo o ser inanimado é direcional em sua disposição, e, portanto, funciona como um símbolo da futura união de seres inteligentes.[10]

Pelo fato de o ser humano, como o próprio Deus e todos os outros tipos de ser, ser habitual e disposicional, ele é ativo e dinâmico. Isso é ainda mais verdadeiro no caso de pessoas regeneradas. A vida cristã é definida mais por "atos práticos transitivos" do que pela "união e adesão" ao próprio Deus. O fato de ser assim é uma lei necessária, pois "todos os hábitos [são] uma lei que Deus fixou, que essas ações, nessas ocasiões, devam ser executadas". A prática piedosa não é, portanto, uma resposta subsequente à experiência cristã, mas a essência da experiência cristã. As ações são constitutivas. Edwards escreveu: "A piedade no coração tem uma relação tão direta com a prática [...] quanto um hábito ou princípio de ação tem com a ação em si". Sem a prática moral cristã, não há vida cristã.[11] No entanto, não é apenas a natureza do hábito que torna a prática moral cristã necessária. A natureza de Deus requer isso. A própria natureza disposicional de Deus requer que a plenitude divina seja repetida no tempo, pelo bem da plenitude e da alegria divinas. Lee escreve: "A insistência de Edwards na inevitabilidade e necessidade das consequências práticas da regeneração está arraigada na inevitabilidade com a qual o Deus soberano cumprirá seu próprio objetivo".[12]

Além de ser ativo e dinâmico, o ser humano é relacional. É da natureza de Deus

comunicar-se a seres finitos, e os seres humanos são feitos à imagem de Deus. Portanto, os seres humanos têm prazer nos relacionamentos, não “por causa da nossa imperfeição, mas porque somos feitos à imagem de Deus”. Os seres humanos regenerados são ainda mais dispostos ao relacionamento do que os outros, porque sua disposição atuante é a própria disposição de Deus infundida neles. E a disposição de Deus é uma tendência a um sistema infinitamente complexo e extenso de relacionamentos. Assim, a pessoa regenerada tem a mesma tendência de buscar outros seres humanos para conhecê-los e amá-los. Por essa tendência, o ser da pessoa regenerada é ampliado, assim como Deus se amplia ao estender-se em cada vez mais relacionamentos.[13] As implicações éticas da ontologia da Edwards devem agora estar claras. Sem necessidade de qualquer “obrigação moral”, a própria natureza do ser o impele para a união consensual.[14] Uma vez que o ser é habitual, ativo e relacional, ele se move em direção à união. Seres humanos regenerados, impelidos pela disposição divina, buscam, por uma espécie de necessidade, outros seres inteligentes para conhecê-los e amá-los.

No entanto, por si só, essa inclinação para o bem-estar de seres humanos não é suficiente, pois o Ser dos seres, “infinitamente o maior e melhor” de todos os seres, é Deus. A verdadeira benevolência deve “consistir principalmente no amor a Deus”, como a “soma e a abrangência de toda a existência”, a “fonte” que a cada momento concede existência a todos os seres. Deixar de amar a Deus seria violar o princípio estrutural da ética filosófica de Edwards: é preciso reconhecer com gratidão que a pessoa está relacionada a todos os seres e, portanto, eminentemente relacionada e dependente da soma e da abrangência de todo ser, ou seja, do próprio Deus. O resultado do amor ao “Ser em geral”[15] é a “união” com Deus e o amor por determinados seres inteligentes: “Aquele que ama o Ser, simplesmente considerado, naturalmente [...], nas mesmas circunstâncias, amará seres em particular”.[16]

A moralidade como participação na vida triúna de Deus

Em seus tratados, Edwards frequentemente analisava “o que a razão ensina” sobre o assunto em questão e, em seguida, “o que as Escrituras ensinam”. Ele sempre encontrou continuidade entre os dois conjuntos de ensino, pois

acreditava na harmonia entre a revelação e a razão. A ética não era exceção. Quando se propôs a elaborar uma teoria teológica da vida moral, novamente se voltou primeiro para Deus e descobriu, como a razão ensinava, que o amor é o principal atributo divino.[17] Consequentemente, o amor também é a principal virtude humana.

Portanto, todo o verdadeiro amor humano é participação no amor divino, que "precisa consistir principalmente no amor a ele mesmo ou no amor mútuo e amizade que subsiste eterna e necessariamente entre as várias pessoas da Divindade". Parafraseando, o amor-próprio de Deus é o amor fundamental no cosmo. Para ser mais preciso, é o amor que transita entre o Pai e o Filho e, então, por meio do Filho, passa para todos aqueles que estão unidos a ele: "Amor divino [...] flui, em primeiro lugar [necessária] e infinitamente em direção ao Unigênito de Deus. [...] Ele não só é o objeto infinito do amor do Pai, como também ama o Pai infinitamente. [...] O amor essencial infinito de Deus é, por assim dizer, uma energia sagrada mútua infinita e eterna entre o Pai e o Filho, um ato puro e sagrado pelo qual a Divindade se torna um ato de amor infinito e imutável, que procede tanto do Pai quanto do Filho. [...] [Esse] amor do Pai flui para Cristo, a Cabeça, e através dele para todos os seus membros".[18]

Essa é a visão do amor divino e humano que levou Roland Delattre a escrever que "a participação na vida de Deus que transborda para o mundo é um tema central formativo e peculiar da ética teológica de Edwards". Grande parte de Afeições religiosas é dedicada a esse tema da participação. Ali Edwards escreveu que os cristãos se "tornam coparticipantes da santidade de Deus (Hb 12.10), com o amor de Cristo habitando neles (Jo 17.26), com a alegria de Cristo cumprida neles (Jo 17.13), vendo luz na luz de Deus, e levados a beber da corrente das delícias de Deus (Sl 36.8-9), tendo comunhão com Deus, ou comunicando-se e participando com ele (que é o que a palavra significa) (1Jo 1.3)". William Danaher resume: "A vida de virtude é participação real na vida espiritual do Deus triúno". Assim, a vida moral depende da transformação pessoal do novo nascimento ou da regeneração. Somente por esse acontecimento o amor de Deus se torna nosso amor, no processo que a teologia oriental chamou de divinização ou theosis (cap. 26). Para Edwards, essa participação não somente traz amor divino, como também conhecimento divino e felicidade. "Assim, a 'nova criação' é o nome, a ideia ou o conhecimento do ser de Deus na compreensão humana; o amor do ser de Deus, nas vontades humanas; e a alegria do ser de Deus, na afeição humana". Toda a experiência cristã, portanto, é participação na vida triúna, e isso inclui a vida moral.[19]

Benevolência, virtude e beleza

Jonathan Edwards viveu em um mundo do século 18, dominado pelo "benevolismo" — a ideia de que os seres humanos são naturalmente benevolentes por causa de seu inerente altruísmo ou "senso moral". Ele estava convencido, por revelação e experiência, de que o pecado original desmentia essa noção otimista da natureza humana, mas, como filósofo, tentou usar a própria estrutura do benevolismo para contestá-la. Em Nature of true virtue, escrito perto do fim de sua vida, Edwards tinha dois objetivos: mostrar que o "sentido moral" era simplesmente a antiga consciência disfarçada e levar sua ideia de santidade a ser "uma noção filosoficamente crível nos fóruns de iluminismo". Ele concordava com os benevolistas na afirmação de que a benevolência geral era o ponto culminante da virtude, mas argumentou que o "senso moral" deles era redutível à consciência intelectual e a uma espécie de amor-próprio, que não poderiam produzir benevolência por si mesmos. Ele corroborou o consenso benevolista de que a virtude era "algo belo", mas insistiu que suas noções de beleza, baseadas em simetria e harmonia, eram apenas sombras "secundárias" da beleza "primária", que consistia no consentimento e na união com o ser.[20]

Edwards estava imerso nos debates de sua época sobre teoria moral. Assim como ocorreu quando mergulhou em outras controvérsias intelectuais, leu os pensadores mais profundos e influentes, independentemente de suas posições, e aprendeu com todas elas. Contudo, usou suas ideias cuidadosamente, adaptando-as para atingir seus próprios propósitos. Por exemplo, estudou os dois principais pensadores benevolistas, o terceiro Conde de Shaftesbury e Francis Hutcheson, e adaptou o modelo de formação moral deste último aos seus objetivos. Hutcheson havia estipulado que as pessoas se tornam morais quando compreendem e aprovam a bondade e a beleza. Edwards usou essa estrutura para sua própria reflexão ética, mas afirmou que apreensão moral e aprovação moral exigem o novo "senso do coração", que vem apenas com a conversão. Bondade e beleza não são separadas de Deus, como Hutcheson sugeriu, e sim aspectos do caráter de Deus. Portanto, a virtude que os regeneradores veem e aprovam é a virtude de Deus. Por causa do pecado original, a mente natural não pode ver a beleza moral de Deus por meio de suas próprias capacidades, sem ajuda alguma.[21]

As reflexões morais de Edwards também foram moldadas por sua leitura dos Platonistas de Cambridge, especialmente John Smith e Henry More. Em reação contra o que eles consideravam ser o Deus severo e arbitrário retratado pela predestinação calvinista, os Platonistas de Cambridge declararam que Deus é fundamentalmente bondade e amor. Smith afirmou que Deus não julga criaturas por uma vontade arbitrária, mas por sua própria bondade interna, e que tudo que há de bom no mundo criado é uma emanação de Deus. More falou da beleza da virtude, e Smith escreveu liricamente sobre a beleza de Deus — como Edwards fez desde a adolescência. Mas Edwards não acompanhou totalmente os Platonistas de Cambridge, pois defendeu a doutrina do pecado original e a necessidade de conversão.[22]

A concepção de Edwards da vida moral como participação na beleza moral de Deus também foi em parte um produto de sua imersão na teologia puritana, para a qual a "beleza da santidade" era trivial. Janice Knight distinguiu duas escolas na teologia puritana do século 17: os "Pais intelectuais", que enfatizavam a bondade e a ordem da Criação, e os "Irmãos espirituais", que enfatizavam o poder absoluto de Deus e rejeitavam causas secundárias de graça separadas da vontade de Deus. Stephen A. Wilson sugeriu que Edwards foi influenciado pelas duas escolas, tendo ressaltado o poder absoluto de Deus em seus primeiros sermões de avivamento e passado a uma maior ênfase em causas secundárias e santificação em Afeições religiosas e escritos posteriores. Porém, ao longo de sua carreira, Edwards ensinou o tema puritano de que somente os convertidos podiam ver a beleza da santidade.[23]

Edwards estava convencido de que a "essência" da verdadeira virtude é a "benevolência em relação ao ser em geral". Com a palavra "benevolência", ele queria dizer "consentimento cordial" ou "união de coração" com o "ser inteligente em geral".[24] A benevolência apenas a "um círculo privado ou sistema de seres" pode ser boa e bela de uma forma limitada, mas não é verdadeira virtude. Como Deus não é somente um ser entre os outros, mas a fonte e o alicerce de todo ser, a verdadeira virtude sempre amará a Deus acima de tudo. Ele é "o alicerce e fonte de todo ser e toda beleza [...] e cujo ser e beleza é como se fosse a soma e a abrangência de toda existência e excelência: muito mais do que o sol é a fonte e a abrangência plena de toda luz e brilho do dia". Comparado a Deus, "todo o restante não é nada, quanto à beleza ou à existência". Portanto, "a menos que sejamos ateus, precisamos admitir que a verdadeira virtude consiste, principal e essencialmente, em um supremo amor a Deus; e que, onde isso falta, não pode haver virtude verdadeira". Qualquer outra virtude que estiver

aquém da benevolência ao ser universal, em cuja cabeça e cerne está Deus, na verdade está “em oposição à existência geral”. A afeição pessoal que não estiver subordinada à afeição geral a todo o sistema de existência em Deus “não está apenas sujeita, como pode ser o caso, a redundar em inimizade em relação ao Ser em geral, mas tem uma tendência a isso, como certamente é o caso e precisa necessariamente ser”, pois a afeição pessoal colocará “seu objeto particular ou limitado acima do Bem em geral”, e isso tende à “inimizade contra este último”, assim como constituir outro príncipe em um reino tende à inimizade “contra o soberano legítimo”.[25]

Edwards começou True virtue com a observação de que todos, exceto “alguns céticos”, reconhecem que a virtude é bela. Ele terminou o tratado com um argumento em defesa da objetividade da beleza moral — que ela não está simplesmente nos olhos do observador ou em uma convenção cultural, mas tem “sua base na natureza das coisas”. Na “natureza das coisas”, beleza é unidade na diversidade (cap. 6). Por exemplo, notas diferentes em uma peça musical harmonizam-se de alguma forma para criar um senso de unidade geral. Essa unidade harmoniosa é uma imagem da mais elevada beleza do amor, que é mais um exemplo de unidade harmoniosa em meio à diversidade: “Quando uma coisa se harmoniza docemente com outra, como as notas musicais em uma composiçãoem que as notas são tão conformes e têm tal proporção umas em relação às outras, que parecem ter respeito umas pelas outras, como se amassem umas às outras”. A beleza, então, é a unidade disposta ou consentida de diversos elementos: “Por meio dessa uniformidade, diversas coisas se tornam como se fossem uma, como é nessa união cordial [de corações]”.

A música é um dos muitos exemplos de “coisas sensíveis [que], em virtude da harmonia e da proporção nelas observadas, carregam a aparência de ser perceptivo e disposto”. Edwards arrolou outros exemplos em True virtue — “a conformidade mútua dos vários lados de um quadrado ou triângulo equilátero [...] a periferia de um círculo, ou a superfície de uma esfera [...] as partes correspondentes de uma elipse [...] a harmonia das cores, figuras, dimensões e distâncias dos diferentes pontos em um tabuleiro de xadrez [...] a bela proporção das várias partes de um corpo humano, ou semblante”. As unidades em todas essas coisas são, portanto, imagens de unidade de coração consentidora entre seres inteligentes. A beleza da verdadeira virtude consiste nisto: o consentimento mútuo e a unidade dos seres criados, que é uma imagem do consentimento mútuo infinito e da unidade harmoniosa das Pessoas da Trindade.[26]

A equivalência que Edwards faz entre a verdadeira virtude e a beleza levou os estudiosos a debaterem o que vem primeiro — virtude ou beleza? Norman Fiering argumentou que a beleza de Edwards depende da virtude moral, porque o filósofo-teólogo escreveu que "a santidade é, de uma maneira peculiar, a beleza da natureza divina", e que "só a excelência moral [...] concede, ou melhor, é a beleza das perfeições e das qualificações naturais [humanas]". Segundo Fiering, a beleza é um símbolo de uma correspondência superior de vontades e, portanto, não uma categoria definitiva, como Roland Delattre afirmava. William Spohn comentou que Edwards apresenta "uma ética de beleza baseada no amor a Deus, e não de uma ética de amor a Deus baseada na beleza".[27] No entanto, esses estudiosos podem estar encontrando uma diferença onde ela não existe. Edwards considerava que verdadeira virtude e verdadeira beleza eram a mesma coisa. A beleza terrena apontava para uma unidade superior das vontades em Deus, mas essa própria unidade é beleza — e é essa beleza que constitui a existência de verdadeira virtude.

O amor como síntese da virtude

Apesar de Edwards ter falado da verdadeira virtude como a beleza da unidade consensual entre mentes diferentes, falou dela mais comumente como amor. Afirmou que até mesmo os deístas concordam com as Escrituras quanto ao fato de que "a virtude consiste de modo mais essencial no amor". O amor é a "natureza geral da verdadeira virtude". Em A caridade e seus frutos, sua série de sermões de 1738, que Paul Ramsey considerou a "mais importante apresentação da ética cristã", Edwards definiu o amor como "aquela disposição ou afeição pela qual um é estimado por outro". Em True virtue, ele fez distinção entre dois tipos de amor: o amor de benevolência, que é o consentimento ao Ser em geral, mesmo quando os seres não são belos, e o amor de complacência, que é o amor pelos seres que têm a beleza da verdadeira virtude. Os regenerados recebem um amor de Deus que flui de sua visão da beleza divina, mas se estende a todos os outros seres humanos, regenerados e não regenerados. Como vimos anteriormente, Edwards afirmou que todo ser, por natureza, move-se em direção à união. O amor consente voluntariamente com essa união e a busca ativamente. O amor "dispõe as pessoas a olhar para seu próximo como, por assim dizer, um com elas mesmas", fazendo a ele o que gostariam que lhes fosse feito, assim

como Cristo “se agradava, em alguns aspectos, de nos ver como a si mesmo”.[28]

Ao longo de toda a sua ética filosófica e teologia moral, Edwards destacou a centralidade do amor. Nos sermões da série A caridade e seus frutos, pregou que “o amor é a síntese de toda virtude” e que “não há outra virtude em que [Cristo e seus apóstolos] tenham insistido tanto” no Novo Testamento. O amor é “a síntese do que Deus exige de nós”. O amor cristão ou divino sintetiza “toda aquela virtude que é salvadora” e é o que mais faz distinção entre os verdadeiros cristãos dos outros. É mais excelente do que os dons “extraordinários” do Espírito Santo, como línguas, profecias, revelação imediata e milagres. “Homens maus”, ou aqueles que “Deus odeia” — como Balaão, o rei Saul e Judas — receberam alguns desses dons extraordinários, mas nenhum desses homens tinha amor divino. Na verdade, esses dons extraordinários são “joias”, mas o amor encontrado na graça salvífica é “o tesouro do coração”. Deus “abomina” as grandes coisas feitas sem amor sincero, mas “se alegra” até em um copo de água fria, dado com amor sincero. Mesmo que uma pessoa mova uma montanha com a sua fé, ela não é nada sem amor, pois o amor é o âmago e a alma da verdadeira fé e de toda a religião. Os demônios têm fé — eles “creem e tremem” diante de Deus (Tg 2.19) —, mas estão no inferno porque não têm amor. A “natureza operante e atuante de qualquer coisa é a sua vida”, e a natureza operante da fé é o amor. O apóstolo Paulo “afirma que a fé opera por meio do amor”. A fé sem obras é como um corpo sem alma. O amor é o teste da verdadeira experiência cristã e deveria ser chamado de o “espírito cristão”. É a luz e a glória que envolvem o trono de Deus na visão que João teve do céu (Ap 4).[29]

O amor de que Edwards falava era muitas vezes seguido pela palavra “divino”. Essa era sua forma de sinalizar que o verdadeiro amor não só tem Deus como fonte, mas é a própria vida de Deus nos seus santos. O amor é o mesmo princípio, expresso por Deus ou pela humanidade, em relação a Deus ou a seres humanos. Os dois amores, divino e humano, decorrem “da mesma obra do Espírito”, e os dois têm “os mesmos motivos”. Em outras palavras, tanto Deus quanto os santos são amados “por causa da santidade [...] pela excelência [de Deus], pela beleza da sua natureza”. Todo verdadeiro amor nasce da visão da beleza da santidade de Deus.[30] Elizabeth Agnew Cochran observou que os eticistas do Iluminismo reduziram a virtude a uma “entidade unilateral” — a benevolência —, de modo que todas as virtudes que a tradição aristotélica havia enumerado foram reduzidas a uma.[31] No entanto, Edwards diferenciou uma série de virtudes que, embora relacionadas ao amor, não eram redutíveis a ele. Algumas das mais marcantes foram a longanimidade, a bondade e a humildade.

Os cristãos muitas vezes são prejudicados por outros, mas demonstrarão seu amor longânimo (ou mansidão, como ele também o chamou) não buscando vingança. Eles não falarão mal do próximo “pelas costas”, como geralmente acontece “em todas as nossas tavernas”. O amor cristão sofrerá o dano “com um semblante calmo e imperturbável”, assim como “a lua caminha em seu brilho, enquanto os cães estão latindo para ela, [mas] ela não se abala”. Há ocasiões para “legítima autodefesa”, mas ainda assim devemos refletir sobre a longanimidade de Deus, em relação tanto aos ímpios quanto aos justos, antes de tentar nos defender.[32]

A longanimidade é uma virtude passiva cuja contrapartida ativa é a bondade. Bondade é fazer o bem tanto ao corpo quanto à alma de outros. Embora a maioria das pessoas aceite esse princípio de bondade até certo ponto, o amor cristão vai além ao insistir que se faça o bem a bons e maus, amigos e inimigos, gratos e ingratos, sem distinção — e que isso seja feito sem qualquer intuito de obter recompensa. Além disso, o amor cristão faz tudo com alegria, liberal e generosamente. Isso se expressa especialmente na misericórdia em relação aos pobres: “Praticamente não há dever algum em toda a Bíblia que tenha tantas promessas de recompensa”. Mas só aqueles que não têm inveja são capazes de fazer tanto assim pelos outros. A inveja é um espírito do inferno que levantou sua cabeça horrenda pela primeira vez na história da humanidade no Éden, quando o Diabo teve ciúmes de Adão e de Eva. Cristo mostrou sua total ausência de inveja quando recebeu o batismo de seu primo, João Batista, sem invejar o êxito de seu primo. A inveja se alimenta da ruína da prosperidade dos outros, como “lagartas, que têm mais prazer em devorar as árvores e plantas mais viçosas”.[33]

A humildade, disse Edwards, é tão essencial aos que amam quanto o orgulho é para os que não amam.[34] Assim como o amor verdadeiro, a humildade resulta da visão da beleza sagrada de Deus; e, também como o amor, “de uma forma ou de outra, inclui todo o nosso dever, tanto em relação a Deus quanto em relação aos homens”. Mais do que qualquer outra das virtudes de Edwards, a humildade é essencial ao amor divino. Ao mesmo tempo, ela é completamente humana, e não divina. Edwards definiu a humildade como um senso de nossa relativa “baixeza” ou pequenez, tanto em tamanho ontológico quanto em virtude moral. Obviamente, Deus não é nem pequeno nem baixo, ontológica ou moralmente, mas a inclusão de todo ser e santidade perfeita. Nós só nos tornamos humildes se virmos a grandeza divina e a beleza moral. No entanto, Cristo forneceu um tipo ou imagem de humildade humana ao “condescender” com o nosso estado

inferior e estar disposto a renunciar à honra infinita que lhe era devida. Ele se humilhou e se tornou obediente até a morte. Ao se dispor a “sofrer uma morte tão vergonhosa, ele como que derramou desprezo sobre toda aquela glória terrena de que os homens estão prontos a se orgulhar”. Portanto, os cristãos que têm amor divino não “assumirão ares de superioridade”, nem esperarão “que alguém se curve e se sujeite” a eles, nem “serão rígidos e inflexíveis” em assuntos públicos ou privados, pois viram a bela pureza de Deus e perceberam sua própria imundície — ao contrário dos demônios e perdidos, que veem a santidade de Deus, mas não sua beleza.[35]

Edwards delineou uma série de outras virtudes que encarnam o amor divino, como perdão, sofrimento por Cristo, ousadia sagrada, temor de Deus e perseverança na adversidade.[36] Acrescentou que as virtudes cristãs, consideradas coletivamente, têm beleza e simetria: “Há uma concatenação das graças do cristianismo”. Todas as graças ou virtudes estão “ligadas ou unidas umas às outras e inseridas umas nas outras, como os elos de uma cadeia”. Um aspecto do amor está contido em outro e leva a um terceiro, e assim por diante. Já vimos que a humildade é uma parte essencial do amor, de modo que sem um não se pode ter o outro. Juntas, todas as graças do amor cristão mostram “bela simetria e proporção”. Em outras palavras, o verdadeiro amor cristão manifestará todas essas graças ao mesmo tempo — embora de forma imperfeita e aproximada. A falsa graça, porém, “é sempre como um monstro em que muitas partes essenciais estão faltando”. Ela só tem aparência da graça e mostra apenas algumas das graças.[37]

A simetria no amor cristão pode ser vista nas virtudes emparelhadas de Edwards, quando uma equilibra a outra. Por exemplo, a alegria do cristão, que decorre de encontrar a salvação, é equilibrada pelo temor de Deus. O conforto do perdão é compensado pela tristeza piedosa pelo pecado. Se há amor a Deus, há também benevolência em relação aos seres humanos. O amor cristão inclui amigos e inimigos, e se importa tanto com o corpo quanto com a alma deles. Os cristãos estão cientes dos pecados dos outros, mas também e especialmente de seu próprio pecado. Eles se relacionam com o mundo em testemunho público de Cristo, mas também mantêm uma disciplina de oração privada. Eles cultivam afeições santas em tempos bons e ruins.[38]

Para Edwards, o amor e seus vários aspectos são virtudes “humanas”, como Cochran as chama. Embora os atos morais cristãos derivem da participação na vida de Deus, ainda são nossos atos. São virtudes “receptivas”, visto que não as

fabricamos, mas as recebemos. Contudo, somos agentes humanos porque nós as recebemos. Deus não nos obriga nem nos coage ou elimina nossas vontades. Cochran argumenta que as virtudes humanas que Edwards retrata são mais acessíveis do que as virtudes propostas pelos eticistas modernos, que supõem um agente autônomo capaz de gerar suas próprias virtudes. Ao contrário de muitos eticistas modernos, Edwards reconheceu a incapacidade moral humana, embora garantindo que os seres humanos tenham livre acesso à capacitação divina — uma perspectiva atraente para aqueles que sabem que não podem ser bons por seu próprio esforço.[39]

Em sua ética teológica, Edwards fez a mesma afirmação sobre o engrandecimento humano que vimos em sua ética filosófica. Em seus sermões da série Caridade, afirmou que, por causa da queda de Adão, "a mente do homem encolheu, passando de sua grandeza e extensão primitivas para uma extrema diminuição e limitação". Antes da Queda, enquanto Adão ainda tinha amor divino, sua alma era "aumentada para uma espécie de inclusão de todas as outras criaturas". Era "estendida" até o Criador e "dispersa" amplamente "naquele infinito oceano de bem e, por assim dizer, foi tragada por ele e se tornou um com ele". Mas, com o primeiro pecado, aquela alma, antes vasta e espaçosa, "encolheu até tornar-se um pequeno ponto, circunscrito e fechado em si mesmo, excluindo os outros" (cap. 22). No entanto, os santos têm amor divino e "acolhem outros" em si mesmos. Suas almas são "ampliadas e multiplicadas". "O amor amplia" sua alma e a "estende" aos outros. Os outros, "até onde é possível aos amados, tornam-se, por assim dizer, parte dos" santos. Assim, a alma humana se contrai e se expande em função de seu amor. Sem amor a alma encolhe, com amor ela se expande.[40]

Virtudes naturais

A inspiradora concepção edwardsiana da verdadeira virtude como participação no amor divino recebeu a devida atenção nas últimas décadas. No entanto, sua crença no que Paul Ramsey chamou de "esplendor da moralidade comum" não é tão conhecida. Edwards definiu o "amor ao outro" como "um amor moral" que pessoas naturais ou não regeneradas têm e que as motiva "a uma liberalidade e generosidade morais", e por isso, "em alguns aspectos", é "contrário ao

egoísmo". Ele retratou uma série de outras "virtudes naturais", como a justiça e a piedade, que tinham uma "bondade moral negativa" porque promoviam o bem comum da sociedade e restringiam a imoralidade. Os que conhecem Edwards somente de seus sermões de avivamento podem se surpreender ao saber que ele defendia o que Ramsey chama de uma "ética da Criação", na qual os não regenerados têm uma bondade natural e uma compreensão moral suficientes para a moralidade cívica. Em um mundo caído, atingido pelo pecado original, até mesmo os não regenerados têm uma medida da bondade concedida por Deus. Além disso, Edwards não considerava o amor-próprio "totalmente nefasto". Sua ética da Criação estava baseada em uma convicção de que Deus havia criado cada pessoa humana com amor-próprio, consciência, uma capacidade de justiça relativa e uma gama de afeições e instintos como gratidão, piedade e amor familiar.[41] Vamos examinar cada um deles separadamente.

Primeiro, o amor-próprio. "O cristianismo não destrói a humanidade", afirmou Edwards. Os santos, como todas as outras pessoas, amam sua própria felicidade, e não há nada de errado nisso. O amor-próprio não foi resultado da Queda, mas implantado na Criação para preservação humana. Ele é "extremamente útil e necessário no mundo da humanidade". Na verdade, homens perversos, "em alguns aspectos", não têm amor-próprio suficiente, mas odeiam sua própria alma. Eles não amam o que constitui sua própria felicidade. O problema com os ímpios não é a quantidade de amor-próprio que eles têm, mas o fato de que ele não é equilibrado e subordinado ao amor divino. O amor-próprio só se torna egoísmo quando os desejos de uma pessoa são voltados exclusivamente para sua felicidade pessoal ou particular, e essa pessoa não se une a outros por meio da benevolência. Isso é o que Edwards chamou de "mero" ou "simples" amor-próprio, baseado exclusivamente na busca de prazer e na evitação da dor, mesmo que para isso precise prejudicar os outros. É a fonte de toda maldade porque é um inimigo do sistema universal do ser. Mas o amor-próprio como princípio é providencialmente ordenado por Deus. O amor-próprio "composto" encontra seu próprio bem no bem de outros. Usa amores privados, afetos e instintos naturais para gerar ordem e harmonia no mundo. É a "mola principal" da "afeição natural que os pais têm pelos filhos e do amor que pessoas que têm um relacionamento próximo sentem uma pela outra". É a base da "amizade civil", em que os homens são gratos por boas ações, buscam sua própria honra e amam a amizade que lhes traz benefícios.[42]

O segundo componente da moralidade natural de Edwards era a consciência. Ele a definiu como a disposição natural decorrente do amor-próprio que se sente

“inquieta quando se percebe incoerente” com nós mesmos. Sentimos mal-estar quando fazemos aos outros algo que nos deixaria irados se fizessem conosco, ou quando deixamos de fazer pelos outros o que achamos que eles deveriam fazer por nós em circunstâncias semelhantes. Em outras palavras, Deus implantou em todos os seres humanos uma noção da Regra de Ouro,[43] e a consciência usa isso para guiar cada ser humano. Deus também concede a cada pessoa um “senso de mérito” estético que reconhece que “uma concordância, proporção e harmonia natural ” existe entre fazer o que é errado e receber em troca ressentimento ou punição, e “entre amar e ser amado [...] demonstrando bondade e sendo recompensado por isso”. Consciência humana não é o mesmo que amor pelo Ser em geral. No entanto, se a compreensão de uma pessoa natural é iluminada e seus preconceitos são removidos, a consciência “concorda com a lei de Deus [...] e une sua voz a ela em cada ponto”. Assim, a consciência natural pode ficar aquém da verdadeira virtude e ainda assim aprová-la — mas sem conseguir enxergar a beleza de Deus nem ter qualquer prazer nela. Edwards afirmou que Deus criou a consciência natural dessa forma por duas razões: para a ordem e a preservação da sociedade e para fornecer uma imagem (no consentimento da consciência à proporção estética) do consentimento mútuo e da união entre o Pai e o Filho. A consciência natural pode aprovar a benevolência porque sente nossa necessidade de recompensar o Criador que nos deu vida. No entanto, a consciência natural não prova a doçura da benevolência em relação ao Ser em geral.[44]

O terceiro componente na sequência, e intimamente relacionado à consciência, é a justiça — um senso que Deus dá a todos os seres humanos por intermédio da Criação. Ele também está arraigado na percepção estética de “uma concordância e adaptabilidade natural de coisas que têm relação entre si”. Os seres humanos entendem naturalmente que “aquele que voluntariamente faz mal aos outros deve receber mal por vontade de outros, ou por vontade daquele ou daqueles a quem compete cuidar dos prejudicados”, e também que “aquele que ama [deve ter] seu amor adequadamente retribuído”. Edwards acreditava que nossos deveres morais, em sua maioria, “compartilham a natureza da justiça” — os deveres mútuos de filhos e pais, cônjuges e próximos, e dos seres humanos em relação a Deus e a Cristo. A justiça está entre as virtudes que compõem a “beleza da ordem na sociedade”, quando “todos os diferentes membros da sociedade têm seus cargos, lugar e posição designados, de acordo com suas diversas capacidades e talentos, e todos mantêm seu lugar e permanecem em sua ocupação própria”. Essa beleza “não é de um tipo diferente da regularidade de um belo edifício, ou de uma peça de arquitetura esmerada”, pois todos eles

exibem “a coerência de pensamentos, ideias e vontades particulares, para alcançar um único propósito comum”. Edwards afirmou que os regenerados, em especial, prezarão a justiça, não apenas por causa de sua proporcionalidade natural, mas também porque ela expressa benevolência em relação ao Ser em geral, concorda com a vontade de Deus e promove a glória de Deus e o bem geral. A justiça natural é apenas a “satisfação” na uniformidade e na proporção, e por isso fica aquém da verdadeira virtude. No entanto, os que têm “um gosto verdadeiramente virtuoso” apreciarão a justiça por causa de sua conformidade com a benevolência geral.[45]

Em quarto e último lugar, Deus implantou na natureza humana uma variedade de “instintos naturais particulares”, com o propósito de preservar e “consolar” a espécie humana. Esses instintos incluem: piedade, afeição parental pelos filhos, os apetites naturais por comida e sexo, a atração romântica entre os sexos, gentilezas de diversos tipos e até mesmo “a paixão do ciúme entre os sexos, especialmente do macho em relação à fêmea”. Muitos desses instintos, observou Edwards, são frequentemente confundidos com verdadeira virtude. Por exemplo, pode-se sentir pena de um homem que se encontra em profunda aflição, mas não desejar sua prosperidade — que é o que a verdadeira virtude desejaria. Alguns odeiam aqueles de quem têm pena e até ficariam felizes se eles caíssem mortos. Outros têm pena de animais submetidos a “tormentos extremos e longos”, mas não sentem tristeza alguma diante dos “muitos milhares” deles que são abatidos diariamente por açougueiros. O amor natural dos pais por seus filhos surge do amor-próprio, não de uma afeição geral ou pública e nem da união de coração com o Ser em geral. Mesmo a afeição por vastas multidões de pessoas — como o antigo patriotismo no Império Romano — fica muito aquém da verdadeira virtude se falta “união de coração com a existência geral e [...] amor a Deus” (cap. 32). Edwards observou que no inferno não haverá piedade, afeto parental ou mesmo “afeto mútuo entre sexos opostos”.[46]

Para Edwards, as virtudes naturais são imagens das virtudes divinas, ordenadas por Deus. Segundo Ramsey, Edwards as concebia como a “‘imagem natural’ de Deus em criaturas inteligentes dotadas de vontade”. São casos de beleza secundária que criam uma imagem da beleza primária da “união ou propensão das mentes à existência mental e espiritual”. As virtudes naturais exibem o “consentimento e a concordância mútuos de coisas que diferem em forma, maneira, quantidade e propósito ou projeto visível” e que apontam para os “diferentes membros de uma sociedade ou sistema de seres inteligentes, docemente unidos em uma benevolente concordância de coração”. Essa analogia

entre as coisas da primeira Criação e as coisas da nova criação foi determinada por Deus: “Agrada a Deus observar analogia em suas obras [...] especialmente estabelecer coisas inferiores em analogia a coisas superiores. [...] E, assim, ele constituiu o mundo exterior em analogia às coisas no mundo espiritual”. Mas Edwards foi ainda mais longe: não só a virtude natural é análoga à verdadeira virtude, como também “ajuda” os que têm verdadeira virtude “dando-lhes disposição para os exercícios do amor divino, e aviva neles um senso de beleza espiritual”. Portanto, ao mesmo tempo que a virtude natural mantém o mundo seguro e feliz, também inspira os regenerados a buscar maior virtude.[47]

Visto que a virtude natural e a verdadeira virtude regenerada estão ligadas como imagem e referente, elas têm conteúdo semelhante. Como disse William Spohn: “A fé cristã não adiciona novas obrigações nem sanciona novos valores”. Tanto Edwards quanto Tomás de Aquino “afirmam uma continuidade no conteúdo moral entre ética natural e moralidade debaixo da graça”. Todas as virtudes, portanto, aparecem em formas que são comuns ou naturais, e regeneradas ou misericordiosas. Assim, Edwards fala tanto de formas naturais quanto de formas verdadeiramente virtuosas de piedade, gratidão, moralidade cívica, amor entre os sexos, e afirma que as duas formas em cada par são “da mesma denominação”. Por causa de sua participação na imagem natural de Deus, todos os seres humanos podem exibir honestidade, justiça, generosidade e espírito público. No entanto, é necessário que haja participação na beleza moral de Deus para as formas “verdadeiramente virtuosas” dessas qualidades.[48]

Uma ética racionalista?

Como Edwards estabeleceu uma base na natureza para a vida moral humana, Norman Fiering argumentou que a ética de Edwards era “uma metafísica dos costumes derivada racionalmente”. O Deus de Edwards, segundo ele, “governa a si mesmo e à sua Criação por sabedoria ou razão acima de tudo, não por vontade arbitrária nem por inclinações benevolentes”. Depois de ler Samuel Clarke, Edwards, “em suas notas pessoais, começou a refletir sobre a adequação predominantemente ‘natural’ de certas relações entre Deus e o homem, especialmente a justificação e a reprovação”. Ele mostrou maior atenção às estruturas e às relações intrínsecas das coisas criadas, “e não à vontade soberana

de Deus como meio de compreender a ordem moral". Em consequência disso, Edwards, "em sua teologia, foi o mais racionalista dos puritanos, pois as leis pelas quais o Deus de Edwards governa estão além até mesmo do contratual e do pactual; são a expressão do que é inerentemente certo".[49]

Que opinião devemos ter sobre isso? Fiering, sem dúvida, estava certo ao afirmar que o Deus de Edwards governava o mundo de acordo com noções objetivas do bem que podem ser averiguadas por todos os seres humanos. Até aí, o Deus de Edwards era coerente com o que os moralistas do século 18 consideravam racional (cap. 14). No entanto, Edwards também tinha muitas opiniões que os benevolistas consideravam irracionais. Ele não considerava que a noção de sentido moral dos benevolistas fosse verdadeira virtude. Rejeitou a ideia de que todos os seres humanos têm a verdadeira virtude de modo inerente. Ensinou que Deus criou para sua própria glória, bem como para felicidade humana. Se afastou de Samuel Clarke e dos outros benevolistas que distinguiram e separaram os princípios morais eternos do próprio Deus. Edwards insistiu que esses padrões aos quais Deus se conforma fazem parte do próprio ser de Deus. Mais importante ainda, Edwards discordou dos teóricos do direito natural, que queriam dessacralizar e secularizar a moralidade, afirmando que o amor não pode ser totalmente compreendido quando separado de Deus.[50] Portanto, Fiering estava certo ao dizer que a teoria moral de Edwards era racionalista em certos aspectos. Contudo, Edwards nunca teve a intenção de separar sua ética filosófica de sua teologia moral, e nesta última abriu um caminho que os racionalistas se recusaram a seguir.

A aquisição e o crescimento das virtudes

Outra diferença entre a teologia moral de Edwards e a ética estritamente racionalista é que Edwards rejeitava a habituação aristotélica, segundo a qual se adquire virtude por meio do desempenho repetitivo. Assim como um aspirante a arremessador da liga principal de beisebol não poderia adquirir a habilidade necessária sem lançar uma bola de beisebol muitas vezes, uma pessoa que busca virtude — segundo a teoria da habituação — adquire habilidade na vida moral pela prática prolongada. Os moralistas do século 18 geralmente concebiam a benevolência como uma qualidade inerente ou potencial em todas as pessoas.

Para eles, se alguém persistisse por tempo suficiente em uma atividade virtuosa, hábitos virtuosos se arraigariam em sua alma. Em contraste com essa teoria de aquisição, Edwards adotou e depois adaptou a teoria das virtudes de Hutcheson. Para Hutcheson, havia algo que vinha antes das ações virtuosas. Esse algo era a visão e a aprovação da beleza moral. Essa visão estética era indispensável à vida virtuosa. No entanto, Edwards deu um passo considerável para além de Hutcheson, argumentando que, se alguém enxerga a beleza que é o próprio Deus, essa visão da beleza de Deus vem somente como uma dádiva de Deus. Para Edwards, não havia liberdade natural inerente de escolher e adquirir a verdadeira virtude — como os aristotélicos e os teóricos da aquisição sustentavam. A liberdade de amar vinha somente com a dádiva de enxergar a beleza divina da santidade, que era concedida por Deus.[51]

No entanto, o ensino de Edwards sobre visão estética não era uma receita para a preguiça ou para a inação. Ao receber olhos para enxergar, os santos poderiam e deveriam cultivar seu senso moral regenerado. As virtudes tinham vários graus de benevolência e de excelência. Os santos se aperfeiçoariam à medida que aprendessem a se relacionar com os outros em amor. Por meio do aperfeiçoamento na graça, teriam um "senso mais amplo" da "excelência e da glória infinitas do Ser divino". Com um senso mais amplo da glória divina, cada vez mais graça divina seria infundida, e os santos seriam paulatinamente enchidos com amor divino. Como vimos no capítulo 4, a espiritualidade de Edwards pressupunha um processo infindável de buscar a Deus. E, como vimos nos capítulos 23, 24 e 25, Deus geralmente recompensa a busca sincera com a descoberta misericordiosa.[52]

No entanto, Edwards não era um perfeccionista. Nas palavras de Paul Ramsey, Edwards ensinou que, com graça, "todas as coisas são renovadas, mas nenhuma de modo perfeito". Mesmo que haja "muita" hipocrisia inconsciente e apenas um pouco de sinceridade, Deus não rejeitará "aquela pequena sinceridade" simplesmente porque cresce em meio a "muita hipocrisia". Deus não despreza pequenos começos. Bons cristãos "podem descobrir que erram muito todos os dias e, em muitos casos, estão frequentemente se desviando do caminho". Eles podem se deparar "com imperfeições numerosas e extremamente grandes". Mas, mesmo assim, sua vida pode ser "uma vida santa, uma vida verdadeiramente cristã", pois, quando as Escrituras falam de santidade de vida, isso não significa "que deva ser uma vida perfeita".[53]

Peculiaridades éticas de Edwards

Estudos recentes afirmaram — de maneiras diferentes — que Edwards defendia uma concepção moral peculiar. Paul Ramsey sustenta que Edwards era mais favorável do que Tomás de Aquino "à competência moral dos não regenerados" e que sua "descrição completa dos princípios naturais" era inovadora no âmbito da tradição reformada: "Edwards articulou o humanismo frequentemente atribuído a Calvino em contraste com Lutero". William Danaher faz uma afirmação semelhante em relação à noção edwardsiana de participação ética, dizendo que isso era singular na tradição reformada. Segundo Danaher, Francisco Turretini chegou mais perto de Edwards em sua apresentação da vida moral como semelhança a Deus. No entanto, mesmo Turretini não foi semelhante a Edwards no que se refere a enxergar a vida moral como a própria presença ou "representação concreta" de Deus. Danaher afirma que Edwards também diferiu de Tomás de Aquino nesse aspecto. Para Tomás, a caridade ou o amor cristão é a habitação do Espírito Santo, mas não é a presença real do Espírito Santo. Em vez disso, o amor cristão é "uma representação na criatura do padrão de amor que há no âmbito da Trindade". Já para Edwards, nosso amor cristão implicava que "repetimos, em vez de meramente replicar ou representar, a ideia perfeita de Deus".[54]

Para Cochran, Edwards era único entre os éticos cristãos da era do Iluminismo porque eles fizeram da lei o elemento primordial, enquanto Edwards se concentrou no caráter. Vimos anteriormente que a maioria dos eticistas do século 18 reduzia toda a moralidade a um amor ou benevolência indiferenciada, ao passo que Edwards mantinha o costume antigo e medieval de delinear uma gama de virtudes que estavam relacionadas com a virtude central do amor cristão. Além disso, Tomás de Aquino, de modo geral, buscou as normas morais na razão humana, ao passo que Edwards dependia primordialmente do Cristo encarnado. Assim, Tomás poderia aprovar a magnanimidade aristotélica, em que um homem virtuoso acha racional receber a maior das honrarias — embora acrescentasse que ele deveria redirecionar a honra para Deus. Ao contrário de Tomás, Edwards defendia que Cristo poderia racionalmente ter escolhido resistir à perseguição e aos abusos que sofreu, mas demonstrou uma virtude superior submetendo-se à desonra. Cochran conclui que Edwards fez um trabalho melhor do que o de Tomás de Aquino na conciliação da teologia cristã com a ética da virtude.[55]

Acrescentaríamos que Edwards exibiu uma intensidade sem precedentes ao unir a ética com a estética. Como sugerido no capítulo 6, ninguém mais, no pensamento cristão ocidental, parece ter feito da beleza de Deus uma parte tão inseparável da teologia e da ética cristãs. E vimos ao longo deste capítulo que a ética de Edwards está completamente relacionada à beleza de Deus. Toda virtude natural é uma imagem terrena da beleza divina, e somente aqueles que enxergam essa beleza podem participar da benevolência em relação ao Ser em geral. Essa noção de participação ética na visão estética pode ser a contribuição mais peculiar que Edwards deu à ética cristã.

---

[1]Paul Ramsey, in: "Introdução do editor", WJE 8:11; William J. Danaher, Jr., The Trinitarian ethics of Jonathan Edwards (Louisville: Westminster John Knox, 2004), p. ix; Roland Delattre, "The theological ethics of Jonathan Edwards an homage to Paul Ramsey", Journal of Religious Ethics 19 (1991): 76.

[2]WJE 8:129; WJE 13:416; citação de Danaher, Trinitarian ethics, p. 50.

[3]Danaher argumenta que os estudiosos de Edwards algumas vezes privilegiaram inapropriadamente True virtue [A natureza da verdadeira virtude] e O fim para o qual Deus criou o mundo em seus trabalhos sobre a ética de Edwards e, assim, deixaram escapar a complexidade e as nuances do pensamento de Edwards. Danaher, "Beauty, benevolence, and virtue in Jonathan Edwards's The nature of true virtue", Journal of Religion 87 (2007): 386-410.

[4]Sang Hyun Lee, The philosophical theology of Jonathan Edwards (Princeton: Princeton University Press, 1988), p. 170-210.

[5]WJE 13:495-6; WJE 8:433-4, 461-2.

[6]WJE 8:461.

[7]WJE 6:391-2.

[8]Sobre o mundo de ação de Edwards, ele afirmou que solidez não é nada senão o ato de resistir, e corpos são ações de Deus; WJE 6:215. Sobre Aristóteles e hábito, veja Lee, Philosophical theology, p. 17-22. A última frase é uma paráfrase de uma declaração de Wallace E. Anderson in: WJE 6:67.

[9]Lee, Philosophical theology, p. 50.

[10]WJE 11:81.

[11]WJE 18:531; WJE 13:358; WJE 2:398. Com a expressão “prática” cristã, Edwards queria dizer toda a vida cristã de amor a Deus e ao próximo, de coração e ação.

[12]Lee, Philosophical theology, p. 233.

[13]WJE 13:264.

[14]Edwards negou que uma união completa com o ser poderia ser alcançada por seres inteligentes não regenerados. No entanto, seres inanimados e até mesmo os não regenerados, por seu movimento imperfeito em direção à união, nos fornecem uma imagem ou analogia (um “tipo”) de união espiritual dos regenerados com o “Ser em geral”. WJE 11:63.

[15]O uso deste termo por Edwards aplica-se ao “Deus transcendente mais sua criação ordenada”. Norman Fiering, Jonathan Edwards’s moral thought and its British context (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), p. 326; veja a análise de Ramsey a respeito desse termo in: “Introdução do editor”, WJE 8:30-1.

[16]WJE 8:421, 550-1, 541.

[17]Edwards afirmou que a misericórdia era mais natural para Deus do que a condenação. Em seu sermão “The justice of God in the damnation of sinners” [A justiça de Deus na condenação dos pecadores] (1735), pregou que Deus mostrou “muita bondade” e “misericórdias multiplicadas” aos pecadores obstinados. Em “Impending judgments averted only by reformation” [Julgamentos iminentes evitados apenas por mudanças], proclamou que Deus prefere ter misericórdia e está sempre pronto a “afastar-se de sua ira ardente”, pois “julgamento é sua obra estranha”. Ele só desistiria das pessoas quando elas se mostrassem “irrecuperáveis”. WJE 19:355; WJE 14:221. Citado por Elizabeth Agnew Cochran in: Receptive human virtues: a new reading of Jonathan Edwards’s ethics (University Park: Penn State Press, 2011), na versão do manuscrito. Só tivemos acesso ao manuscrito de pré-publicação com uma paginação diferente da edição publicada. Portanto, nos referiremos a números de capítulo, quando necessário.

[18]WJE 8:557, p. 373 (grifo do autor da citação).

[19]Delattre, p. 71; WJE 2:203; Danaher, Trinitarian ethics, p. 41; a última citação é de Paul Ramsey, “Introdução do editor” in: WJE 8:22. Um corolário desse tema da ética por participação é que, como vimos no cap. 25, todas as virtudes são “infundidas” nos regenerados, de modo que se tornam “inerentes” a eles. Essa era uma doutrina reformada comum — ensinada por Calvino, Turretini e van Mastricht —, como Ramsey mostrou. WJE 8:294, 334, 741, 744.

[20]Fiering, Jonathan Edwards’s moral thought, p. 106; WJE 8:539.

[21]Cochran, Receptive human virtues, cap. 5.

[22]Ibidem, caps. 1-3; Fiering, Jonathan Edwards’s moral thought, p. 110.

[23]Fiering, Jonathan Edwards’s moral thought, p. 110; Janice Knight, Orthodoxies in Massachusetts: rereading American Puritanism (Cambridge: Harvard University Press, 1994); Stephen A. Wilson, Virtue reformed: rereading Jonathan Edwards’s ethics (Leiden: Brill, 2005), p. 156-89.

[24]WJE 8:540, 620, 571, 542.

[25]WJE 8:541, 551, 554-5 (grifos do autor da citação), 555-6.

[26]WJE 8:539, 622; WJE 6:380; WJE 8:564; WJE 6:382; WJE 8:562.

[27]WJE 2:257; Fiering, Jonathan Edwards’s moral thought, p. 81; veja Roland Delattre, Beauty and sensibility in the thought of Jonathan Edwards: an essay in aesthetics and theological ethics (New Haven: Yale University Press, 1968); e William C. Spohn, “Sovereign beauty: Jonathan Edwards and the nature of true virtue”, Theological Studies 42 (1981): 414.

[28]WJE 8:541, 609; Ramsey in: WJE 8:64; WJE 8:129, 609, 542, 265-6. Danaher ressalta que algumas vezes Edwards subordinou o amor de complacência ao amor de benevolência, mas que geralmente os via como complementares, tanto em Deus quanto em seus santos. Danaher, “Beauty, benevolence, and virtue”, p. 405.

[29]WJE 8:129, 180, 131, 152, 154, 160, 158, 181, 131, 139-40, 145, 143, 145.

[30]WJE 8:133.

[31]Cochran, Receptive human virtues, cap. 1.

[32]WJE 8:199, 188, 201, 192-3.

[33]WJE 8:210-2, 215, 224-5, 230.

[34]Ramsey, “Introdução do editor”, in: WJE 8:86.

[35]WJE 8:245, 238, 233, 242, 248, 240-1.

[36]Essas virtudes são desenvolvidas em Afeições religiosas, na parte que trata dos sinais “positivos” da verdadeira religião, do sétimo ao décimo segundo sinal; WJE 2:340-462.

[37]WJE 8:327-8; WJE 2:365; WJE 8:338.

[38]WJE 2:365-76.

[39]Cochran, Receptive human virtues, Introdução.

[40]WJE 8:253 (grifos do autor), 258.

[41]Ramsey in: “Introdução do editor”, in: WJE 8:33; WJE 8:264, 613-4, 616; Ramsey, in: WJE 8:33; Fiering, Jonathan Edwards’s moral thought, p. 261; WJE 8:264, nota.

[42]WJE 8:616, 256-7, 577-9, 616, 612; Fiering, Jonathan Edwards’s moral thought, p. 159; WJE 8:263. Veja Bruce W. Davidson, “The four faces of self-love in the theology of Jonathan Edwards”, Journal of the Evangelical Theological Society 51 (2008): 87-100.

[43]Princípio ético que determina que devemos agir com o próximo assim como gostaríamos que ele agisse conosco. (N do E.)

[44]WJE 8:589, 593, 42, 594-5.

[45]WJE 8:568, 571-2, 573-4 (grifo do autor da citação).

[46]WJE 8:600, 606, 602-3, 608.

[47]WJE 8:33, 561, 564-5.

[48]Spohn, “Sovereign beauty”, p. 420; WJE 8:420-1, 616-8.

[49]Fiering, Jonathan Edwards’s moral thought, p. 361, 345, 89, 93, 343.

[50]Danaher, Trinitarian ethics, p. 248-9.

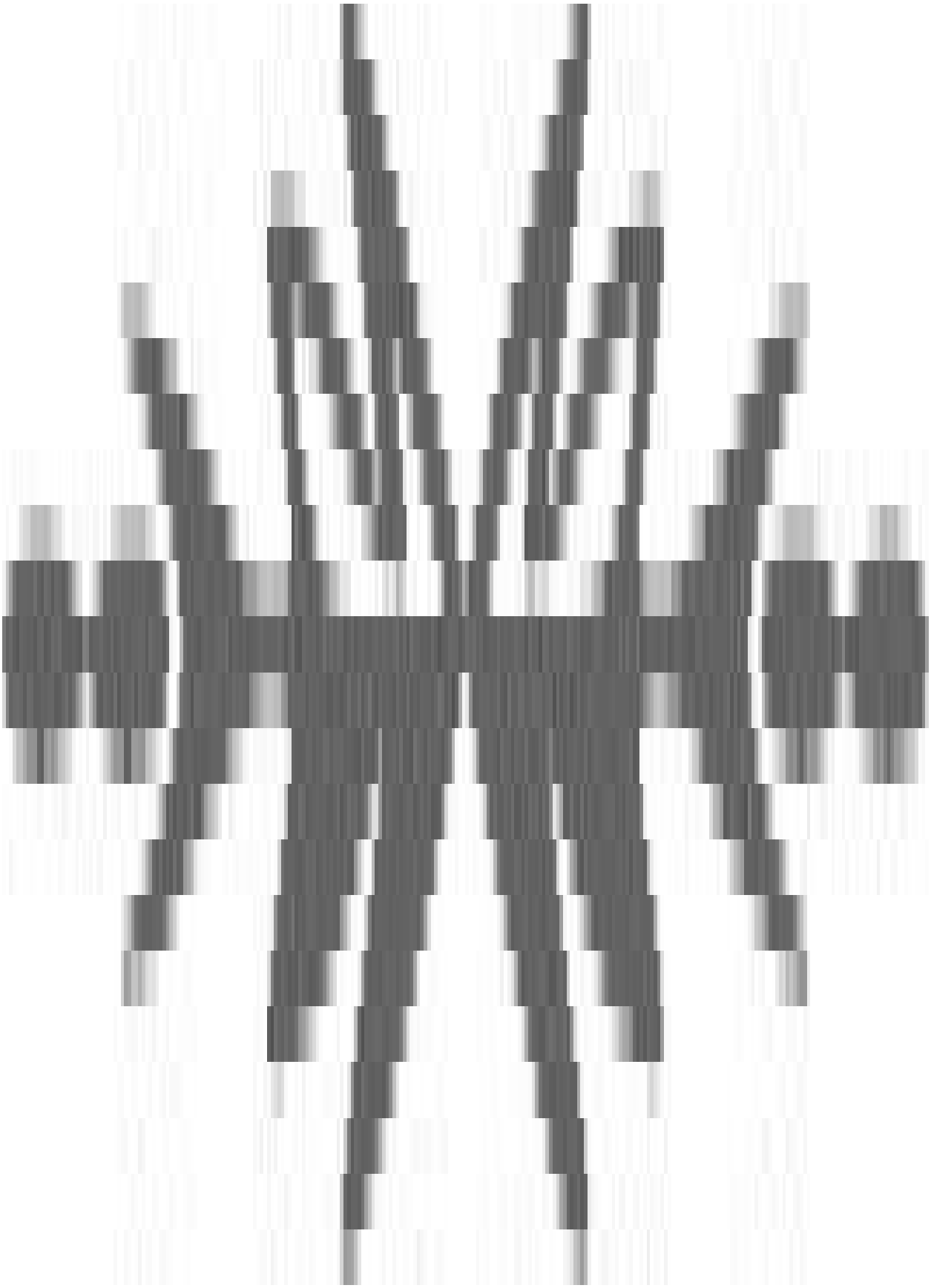
[51]Ibidem, p. 252. Veja tb. Danaher, p. 151-6.

[52]WJE 8:548, 755; WJE 2:314. Portanto, os regenerados podem “melhorar” suas inclinações, mas “é impossível aos agentes humanos passarem de reprovados a regenerados por seu próprio esforço”. Wilson, Virtue reformed, p. 210. O estudo erudito de Wilson mostra a importância das causas secundárias e do desenvolvimento moral pelos santos, mas não prova o predomínio dos modelos aristotélicos de habituação na ética de Edwards.

[53]WJE 8:27, 181, 309.

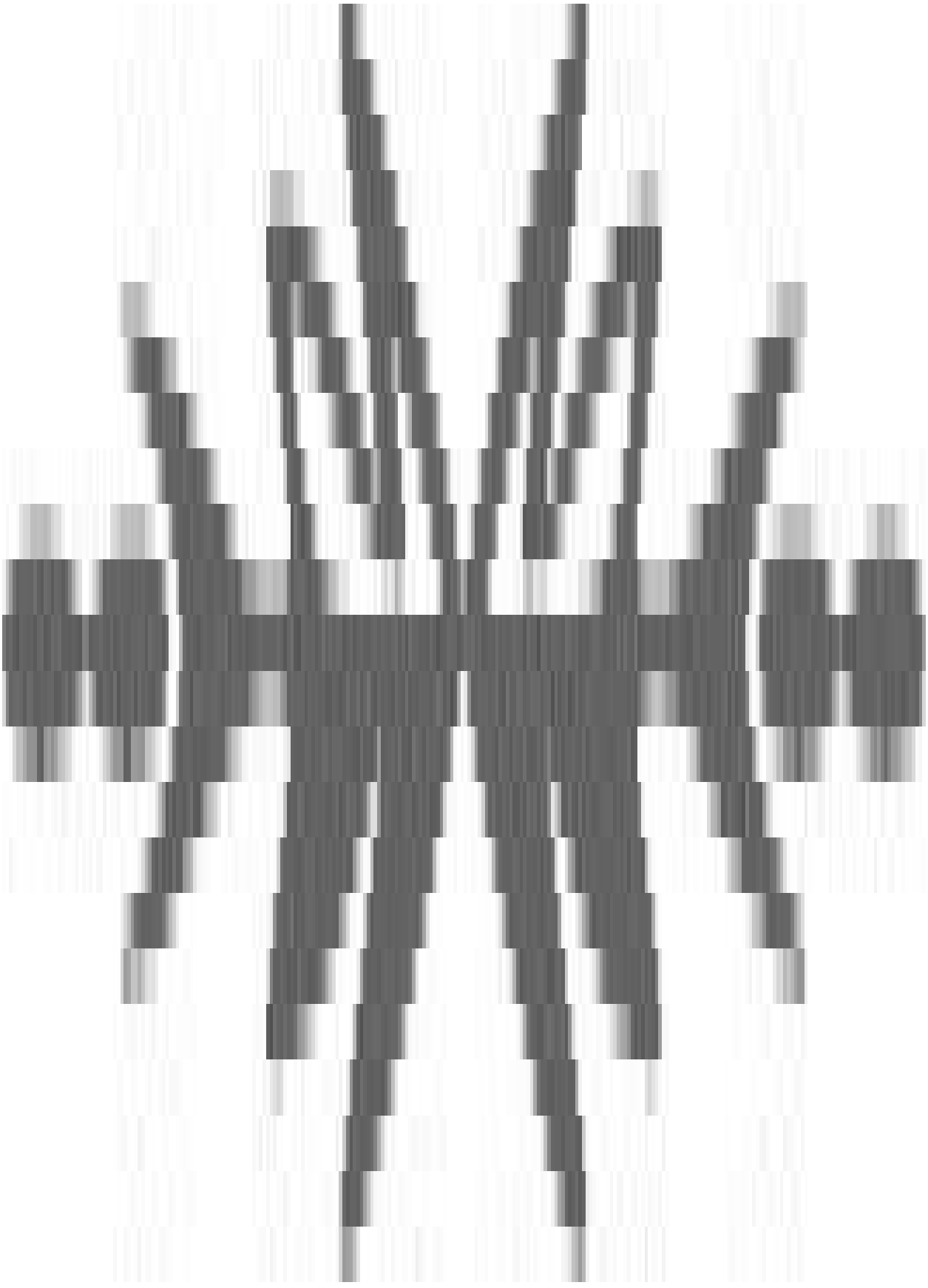
[54]WJE 8:58-9, 746; Danaher, Trinitarian ethics, p. 45-7.

[55]Cochran, Receptive human virtues, cap. 4.



34

Edwards sobre missão e seu envolvimento nela



No apêndice de A vida de David Brainerd , Jonathan Edwards observou que o avivamento entre os índios de Brainerd em Crossweeksung (Nova Jersey), de agosto de 1745 a outubro de 1746, foi mais impressionante do que grande parte do Grande Avivamento porque o despertamento indígena foi mais profundo e duradouro. [1] Edwards especulou que as "coisas maravilhosas" que Deus tinha feito entre os índios "são apenas um prenúncio de algo desse tipo ainda muito mais glorioso e amplo". Com isso ele quis dizer um "avivamento geral da religião" que seria "muito glorioso [...] especial e extraordinário" e produziria o "desabrochar do reino de Cristo na terra". [2]

Para Edwards, as missões aos nativos americanos eram simplesmente um capítulo na narrativa maior da história do avivamento, que era o enredo principal na história da humanidade em si, e tudo isso Edwards incluiu no que chamou de história da redenção (caps. 12, 15). Neste capítulo, delinearemos a concepção de missão de Edwards, mostraremos como as missões funcionavam em sua história da redenção e, em seguida, examinaremos a própria missão de Edwards aos nativos americanos. No final, comentaremos brevemente a importância da missiologia de Edwards para as missões protestantes nos séculos seguintes.

Missões e a história da redenção

O termo de Edwards para missões era "a propagação do evangelho". Para ele, isso significava a pregação do evangelho por pregadores e missionários leigos em novas terras e sua exposição por "teólogos instruídos". Somente quando o Espírito capacitava esses instrumentos — que sem isso eram fracos — o evangelho podia ter "êxito" na conversão de almas.[3] Mas esse êxito era o segredo por trás da história do mundo. Para usar seus termos, a propagação do evangelho (missões) é a principal força motriz na história da redenção. Embora essa história nunca tenha tido uma origem (uma vez que "o amor eletivo de Deus e a aliança da redenção nunca tiveram um começo", pois se originaram na eternidade) e nunca terá fim, seu principal propósito é reparar o dano causado pela Queda, restaurando a imagem de Deus na humanidade e no mundo. A história da redenção tem outros quatro propósitos: juntar todas as coisas em um

corpo unido a Cristo para efetuar o triunfo do bem sobre o mal, aperfeiçoar a beleza dos eleitos e glorificar a Trindade.[4] Para Edwards, portanto, a missão era o principal meio usado por Deus para garantir o cumprimento desses propósitos na história.

Como vimos no capítulo 14, Edwards acreditava que o propósito de Deus na Criação do mundo era glorificar-se por meio da comunicação do conhecimento, da alegria e do amor intratrinitários das pessoas divinas às suas criaturas humanas. Ao verem a beleza de Deus, compreenderem seus caminhos e se alegrarem em seu amor, eles seriam refeitos por meio da união com Cristo e com seu Pai, pelo Espírito. A principal maneira de as pessoas verem essa beleza e serem absorvidas na realidade trinitária seria ouvindo e recebendo o evangelho. Para isso, Deus designou um ministério do evangelho para os apóstolos e seus sucessores — pregar, ensinar e batizar todas as nações. Ao chamar e enviar pregadores do evangelho para novos lugares e povos, a igreja estava fazendo a obra de missões. Para Edwards, esse era o motor que impulsionava a história em direção aos fins para os quais Deus criou o mundo.[5]

Segundo Edwards, a história das missões é dinamizada por avivamentos periódicos, que são postos em ação pelo Espírito Santo, que primeiro inspira homens e mulheres a orar por eles. Os avivamentos geralmente ocorrem após períodos de incredulidade generalizada e frouxidão moral, são dirigidos por um profeta ou outra pessoa "eminente" e são desencadeados principalmente por meio da pregação. Tudo isso ocorre gradualmente, ao longo de milênios, que é a melhor maneira, e na verdade a única, de demonstrar a seres finitos a infinita gama de perfeições de Deus. Edwards argumentou que, se a glória e a beleza de Deus fossem exibidas de uma só vez, "ofuscariam nossos olhos e seriam demais para a nossa visão".[6]

Vários elementos desse esquema são dignos de nota. Primeiramente, toda a história desde a encarnação foi a realização da "compra de Cristo". A história desde Cristo foi a história da aplicação da obra da cruz. Tudo o que ocorreu antes da época de Cristo foi simplesmente a preparação para essa aplicação, e tudo o que ocorreu na história secular desde a cruz serve à obra de aplicação.[7] Portanto, o propósito da história é a redenção, que começa com a conversão e avança por intermédio de missões. A conversão de uma alma, declarou Edwards, é mais gloriosa "do que a Criação de todo o universo material" e traz mais felicidade do que "tudo que um povo poderia obter com a conquista do mundo".[8] Portanto, a obra de missões, que estimula o avivamento, é a dinâmica misteriosa que conduz

a história, e o fruto de missões produz mais felicidade humana do que a diplomacia mais habilidosa.

A missiologia de Edwards foi inovadora em dois aspectos. Embora houvesse outros, como Richard Baxter, que pregaram sobre a necessidade de missões modernas (e teólogos como Samuel Willard e Cotton Mather, que haviam recomendado com insistência o envio de missões aos nativos americanos), Edwards adicionou nova profundidade e sofisticação à reivindicação de que a igreja deveria estar em missão. Os manuais teológicos padrão de William Ames, Johannes Wollebius e João Calvino foram silenciosos sobre o tema de missões, e nenhum outro grande trabalho de dogmática protestante no mundo anglófono anterior a 1800 deu um lugar proeminente a missões. Muitos pensadores reformados após a Reforma, incluindo Thomas Prince, o aliado de Edwards em Boston, acreditavam que as missões se limitaram, principalmente, à era apostólica.[9]

Além disso, ao dar um lugar tão proeminente à intercessão dos leigos por avivamento, Edwards foi um dos primeiros pensadores protestantes a aplicar a Grande Comissão (Mt 28.18-20) a todos os membros da igreja e a interpretar que esse chamado tinha um escopo universal. Em sua obra Humble attempt to promote explicit agreemen and visible union of God's people in extraordinary prayer for the revival of religion and the advancement of Christ's Kingdom on earth [Uma tentativa humilde de promover concordância explícita e união visível do povo de Deus em extraordinária oração pelo avivamento da religião e o avanço do reino de Cristo na terra] (1747), Edwards colocou em primeiro lugar a intercessão da igreja e deu um lugar apenas marginal à pregação como o estímulo que leva ao derramamento do Espírito Santo sobre a terra. O enorme prestígio de Edwards no século seguinte à sua morte, combinado com as muitas reimpressões de Humble attempt, despertou o entusiasmo por missões estrangeiras entre protestantes anglo-americanos do século 19. O resultado foi a grande expansão do cristianismo para o que hoje chamamos de Sul Global.[10]

Talvez os maiores estímulos de Edwards para missões em geral — e a missão aos índios em particular — tenham sido seu extraordinário otimismo histórico e a ardente expectativa de um avivamento iminente. A partir do final da década de 1730 e durante todo o Grande Avivamento e além, Edwards profetizou que o mundo estava à beira de um imenso avivamento religioso. A era atual era como a do primeiro século, escreveu ele: mal tinha acontecido um grande salto no aprendizado, e novamente veio um tempo sombrio para a religião. Não havia

nada nas profecias bíblicas que devesse se cumprir antes de um novo grande derramamento do Espírito. Só orações e pregações eram necessárias. O avivamento traria a "prosperidade da igreja" e, ao mesmo tempo, violenta oposição, porque o "grande avivamento" iria "despertar violentamente a antiga serpente". O resultado de longo prazo seria o avivamento em todas as nações — entre judeus, muçulmanos e "pagãos", e em toda a África, Ásia e "Terra Australis" (Austrália). Ele salientou várias vezes a conversão dos índios americanos, bem como dos habitantes da África e do sul da Ásia: "Muitos negros e índios serão teólogos, e [...] excelentes livros serão publicados na África, na Etiópia, na Turquia".[11]

Em sua defesa do Grande Avivamento, Some thoughts concerning the present revival of religion in New England [Alguns pensamentos relativos ao avivamento atual da religião na Nova Inglaterra] (1743), Edwards expressou sua opinião de que, nos avivamentos da Nova Inglaterra do início da década de 1740, "a Nova Jerusalém começou a descer do céu, e talvez nunca antes mais prelibações da glória do céu tenham sido derramadas sobre a terra". Em grande parte por causa das observações de Edwards nesse livro, a maioria dos intérpretes afirmou que ele acreditava que o milênio já havia chegado ou estava prestes a chegar aos Estados Unidos ou por intermédio dessa nação. Mas a escatologia de Edwards foi mal compreendida mesmo em sua própria época, como ele mesmo se queixou em uma carta a um correspondente escocês, em 1744. Apenas algumas páginas após essa notória observação em Some thoughts concerning the revival, Edwards referiu-se a "essa obra do Espírito de Deus" como "o alvorecer, ou pelo menos o prelúdio, daquela gloriosa obra de Deus, tantas vezes predita nas Escrituras, que, em seu processo e resultado, renovará o mundo da humanidade". Em outras palavras, esse trabalho seria dinâmico e progressivo, não estático e concluído, como no milênio.[12]

Mais adiante, em Some thoughts concerning the revival, Edwards se referiu ao avivamento na Nova Inglaterra como talvez "o início de um avivamento geral da igreja cristã" — novamente, não o período final e pacífico, tipicamente entendido como o milênio. Em 1744, Edwards fez a distinção entre a obra do Espírito de Deus que precederia o milênio e o milênio em si, e negou que tivesse dito que o milênio havia começado. Em 1747, Edwards estava escrevendo que a grande obra do Espírito de Deus que precederia o milênio poderia levar 250 anos e talvez nem mesmo começasse por várias centenas de anos após os anos de sua vida. Enquanto isso, porém, haveria muitos avivamentos oportunos pelos quais valia a pena orar. Nesse ponto, Edwards estava retratando o milênio em termos

estritamente internacionais. Quando mencionava a Nova Inglaterra e os Estados Unidos, dizia que esses lugares estavam espiritualmente falidos e necessitavam urgentemente de um avivamento para salvá-los da perdição.[13]

A posição de Edwards sobre missões

Muito antes de chegar ao seu posto missionário em Stockbridge, Edwards começou a pensar que o que Deus estava fazendo entre os nativos americanos poderia ser um "prenúncio" da grande obra do Espírito de Deus no final dos tempos.[14] Seu interesse foi despertado, em parte, por Solomon Stoddard e David Brainerd. Stoddard, avô de Edwards e pastor titular sob o qual Edwards serviu como assistente por três anos, tinha imaginado uma igreja americana multirracial, com índios em plena comunhão com os brancos. Em 1723, Stoddard publicou uma crítica fulminante à Nova Inglaterra por não obedecer à ordem de Deus para evangelizar os índios.[15]

David Brainerd estava tão convencido das extraordinárias graças de Deus mostradas aos nativos de sua igreja, que seu diário convenceu Edwards de que "algo muito notável" estava ocorrendo entre esses súditos de Satanás. Brainerd narrou as histórias dos índios susquehanna, que manifestaram uma "disposição" para ouvir o evangelho, e dos índios da ilha Juniata, que eram notavelmente isentos de preconceitos contra o cristianismo. Ele escreveu sobre um "powwow" (pajé) indígena, vestido com pele de urso, usando uma máscara, sacudindo um chocalho e dançando "com toda a sua força", que sentia que seus irmãos índios haviam se corrompido e buscava restaurar seus antigos costumes religiosos. Esse powwow não aprovava que os índios consumissem álcool e concordava com muitas das doutrinas cristãs de Brainerd, mas não todas. Brainerd acreditava que ele era "sincero, honesto e consciencioso", e concluiu que "havia algo em seu temperamento e disposição que se parecia mais com a verdadeira religião do que qualquer coisa que eu tenha visto entre outros pagãos".[16]

Os convertidos indígenas de Brainerd também parecem ter impressionado Edwards. Uma mulher indígena era um exemplo de espiritualidade edwardsiana. "Ela parecia constantemente respirar o espírito e o temperamento da nova criatura [...] [e manifestou] uma verdadeira descoberta espiritual da glória, da

beleza arrebatadora e da excelência de Cristo". Outro índio — um pajé — tinha sido um "assassino" e "bêbado notório" que tinha propositalmente afastado outros índios da pregação de Brainerd. Brainerd o comparou a Simão, o Mago, e confessou que, secretamente, desejou sua morte. Mas, um dia, o pajé teve uma "visão vívida e restauradora da excelência de Cristo", desafiou outro powwow a aceitar Cristo e, assim como São Paulo, passou seus dias pregando a fé que antes atacava.[17] Brainerd tinha grande satisfação em sua igreja indígena, composta por aqueles que haviam recebido sua pregação. Brainerd afirmou que ali o amor cristão tinha mais força do que no início da igreja e que havia um senso da presença de Deus mais forte do que em qualquer igreja branca: "Eu não conheço assembleia de cristãos alguma em que pareça haver tanta presença de Deus, em que o amor fraternal prevaleça tanto e em que eu sinta tanto prazer no culto público a Deus quanto na minha própria igreja".[18]

Como já vimos, Edwards acreditava que esses acontecimentos eram "somente um prenúncio de algo desse tipo ainda muito mais glorioso e amplo". Em outras palavras, Edwards pensava que Brainerd estava subestimando a importância de seu trabalho quando concluiu que "o Deus vivo, como eu esperava ardentemente, estava empenhado na [salvação dos índios]".[19] Não só Deus estava agindo para redimir o povo do Diabo, mas essa redenção tinha importância histórica e mundial.[20] Prenunciava a última e poderosa obra do Espírito em todo o mundo, no final dos tempos.

Enquanto isso, "algo notável" estava acontecendo entre os índios da Nova Inglaterra. Seu caráter moral era notável, pois demonstravam muito menos engenhosidade voltada para o mal do que os europeus: "Os pobres selvagens americanos são meros bebês e tolos (com perdão da expressão) quanto à proficiência na maldade, em comparação com as multidões que abarrotam o mundo cristão". Porém, muito mais importante era sua sensibilidade religiosa. Começando em sua série de sermões sobre a história da redenção, em 1739, e continuando com maior frequência durante os anos seguintes, Edwards percebeu o que lhe parecia ser uma disposição regenerada entre índios não convertidos. Na década de 1740, ele estava comentando sobre o que tinha ouvido de Brainerd, mas na década de 1750 relatou suas próprias observações de seu posto avançado de missão entre os índios.[21] Edwards fez seus primeiros comentários públicos sobre coisas "notáveis" entre os índios em um sermão de 1739 sobre a obra da redenção. Nesse sermão, observou que, entre "muitos índios" havia uma "notável [...] inclinação para ser instruído na religião cristã". Seu uso da palavra "inclinação" é sugestivo porque usará posteriormente a mesma palavra em

Afeições religiosas (1746) para designar a orientação central do “eu” que sinaliza a direção básica da alma, seja em direção a Deus, seja para longe dele.[22]

Ainda que não se possa afirmar ao certo que, em 1739, Edwards quisesse dizer que essa inclinação promissora era evidência de uma disposição regenerada, o texto que escolheu para seu primeiro sermão aos índios em Stockbridge sugere que, em 1751, estava considerando essa possibilidade.[23] O novo pastor missionário decidiu pregar sobre Atos 11.12-13, a história do centurião romano Cornélio. Desde pelo menos 1740, Edwards acreditava que esse soldado, retratado por Lucas como um “homem piedoso” temente a Deus, cujas orações e esmolas eram aprovadas por Deus (At 10.2-4), era regenerado antes mesmo de Pedro ter falado a ele sobre Jesus.[24] Edwards disse a seus ouvintes indígenas que Cornélio “tinha ouvido algo sobre o verdadeiro Deus antes que Pedro fosse até ele, mas só conhecia um pouco; não sabia nada sobre Jesus Cristo”. Mas Cornélio “queria ser instruído” e “tinha sede de saber mais”. Por isso, “orou a Deus para que fosse trazido à luz”.[25]

Depois de explicar como Cornélio e a sua família foram convertidos por meio da pregação de Pedro, Edwards proclamou: “Agora venho pregar a verdadeira religião a vocês e aos seus filhos, como Pedro fez a Cornélio e sua família, para que vocês e todos os seus filhos sejam salvos”.[26] Não sabemos se algum índio naquele dia “queria ser instruído” e “tinha sede de saber mais”, porém sabemos que, logo depois disso, Edwards estava convencido de que os índios em Onohquaga tinham esse desejo.[27] No ano seguinte, escreveu ao Rev. Isaac Hollis, dizendo que “muitos” membros daquela tribo “que costumavam ser bêbados notórios e guerreiros sedentos de sangue, estranhamente tiveram suas disposições e maneiras mudadas nos últimos tempos, por causa de alguma influência maravilhosa em sua mente”. Eles agora não tinham interesse na guerra e já não se embriagavam mais. Também tinham “uma disposição para a religião e uma sede de instrução”.[28] Mais uma vez, o vocabulário de Edwards era sugestivo. “Disposição” era uma palavra que ele usava como sinônimo de “inclinação”, tanto em sermões quanto em Afeições religiosas, sua análise mais detalhada da experiência religiosa. Dizer que os onohquagas tinham uma disposição à religião e uma sede de instrução lembrava o retrato quase idêntico de Cornélio e, portanto, sugeria que o Espírito estava trabalhando nesses índios para prepará-los para a conversão.

Uma insinuação semelhante apareceu na carta que Edwards escreveu a Andrew Oliver, em 1753. Ele escreveu ao secretário do Conselho de Comissários para

Assuntos Indígenas que um cacique mohawk tinha lhe dito que os onohquagas eram mais religiosos e virtuosos do que os mohawks e, em seguida, acrescentou que ele mesmo descobrira que isso era verdade: “Eles pareceram ser de longe os mais bem dispostos dentre os índios com que precisamos lidar, e estariam extremamente inclinados a ajudar, incentivar e fortalecer as mãos de missionários e instrutores, se fossem enviados a eles, e a fazer tudo o que estivesse ao seu alcance para favorecer seu êxito, não só entre eles mesmos, mas também entre outros índios ao seu redor”. Dois dias depois, Edwards escreveu a um ministro escocês que outro grupo de índios tinha um desejo corneliano de ouvir e assimilar o evangelho: eles “têm um grande desejo de que o evangelho seja introduzido e estabelecido em sua nação”.[29]

Edwards ponderou essas coisas e deduziu que os índios teriam um futuro glorioso na obra da redenção. Previu que os índios dos Estados Unidos, juntamente com “as nações de negros e outros”, iriam “servir ao verdadeiro Deus e [cantariam] louvores [...] ao Senhor Jesus Cristo”.[30] Portanto, estava confiante de que Deus trabalharia por meio da pregação para redimir o povo do Diabo. Durante seus sete anos em Stockbridge, pregou mais de 200 novos sermões, e em outras vinte ocasiões pregou a partir de manuscritos anteriores.[31] Fica claro a partir dos manuscritos existentes que Edwards trabalhou duro para adaptar sua retórica à capacidade limitada de seus ouvintes (cap. 31). Como Rachel Wheeler observou, os sermões de Stockbridge contam mais histórias que os de Northampton; também são mais simples na apresentação e empregam mais imagens derivadas da natureza.[32] Por exemplo, um sermão de 1751 sobre 2Pedro 1.19 (“Temos uma palavra de profecia mais segura”) ilustra todas essas três características:

Quando Deus criou o homem, tinha um princípio de santidade em seu coração. Aquela santidade que havia nele era como uma luz que brilhava em seu coração, de modo que sua mente estava cheia de luz. Mas, quando o homem pecou contra Deus, perdeu sua santidade, e então a luz que estava em sua mente foi apagada. [...] homens verdadeiramente bons [...] não só têm a luz brilhando ao redor deles, mas a luz brilha em seu coração. [...] homens maus [...], embora a luz brilhe ao redor deles, não brilha neles; são totalmente escuros por dentro.[33]

Edwards usou aqui uma imagem simples de luz e escuridão para narrar a história da Queda e distinguir nitidamente o regenerado do não regenerado.

Imagens extraídas da vida rústica aparecem em outro sermão do mesmo mês. Pregando sobre Gênesis 1.27, Edwards declarou que "a santidade de Deus é como o brilho do sol, e a santidade nos homens é similar a quando você segura um pedaço de vidro à luz do sol, de modo que o vidro compartilha certa imagem do brilho do sol". Talvez referindo-se à suscetibilidade dos índios à bebida, Edwards comparou humanos a suínos: "Os homens, quando estão bêbados, fazem coisas vis e se comportam de maneira bestial, como um porco que chafurda na lama". Retratando a regeneração, usou as imagens vívidas de cobras, sapos e excrementos: "O que é imundo, como um sapo ou uma serpente, passa a brilhar com parte da beleza e brilho de [Cristo]. O que é como um monte de esterco transforma-se em uma das joias preciosas de Deus".[34]

Embora tenha pregado de forma mais simples para seu público indígena, adaptando sua mensagem para ouvidos pouco sofisticados, Edwards não sacrificou o conteúdo. A dimensão estética de sua concepção teológica não era um mistério de elite, reservado a especialistas eruditos. Pelo contrário, aparecia onde quer que a verdadeira religião fosse encontrada, e, assim, mesmo a alma mais rústica tinha acesso à beleza de Deus. Ele afirmou aos índios de Stockbridge, em seu primeiro sermão, que eles precisavam ter "os olhos abertos para enxergar como Cristo é belo. Em um estudo de outubro de 1751 sobre Salmos 119.18 ("Abre os meus olhos, para que eu veja as maravilhas da tua Lei"), o pregador explicou que as "coisas principais" para as quais nossos olhos precisam ser abertos são a "glória e a excelência" de Cristo. Em um sermão sobre os dois modos de viver — um que leva à vida e à felicidade e outro que leva à morte e ao sofrimento —, ele explicou que mesmo aqueles que vão à igreja podem estar indo para a morte. Isso se aplicava a todos aqueles que participam de reuniões, mas em cujo coração a luz divina não brilhou, de modo que "são cegos e não veem a glória e a beleza de Deus e de Cristo". Em uma mensagem de comunhão aos índios de Stockbridge, afirmou que um bom homem "ama a Deus, antes de tudo, por sua beleza".[35] Se o missionário Edwards pregava um evangelho ao mesmo tempo estético e místico, é porque considerava seus congregantes indígenas capazes de entender uma mensagem tão refinada.

Contexto missionário e teologia global

Alguns estudiosos alegaram que Edwards se tornou um missionário “em grande parte por falta de opção”.[36] No entanto, Edwards tinha pelo menos três outras ofertas de emprego, antes de se decidir por Stockbridge, duas para púlpitos confortáveis na Nova Inglaterra e uma para a Escócia. Vimos que missões eram parte inseparável da perspectiva de Edwards acerca da história, e sabemos que Edwards mostrou grande interesse pela missão de Stockbridge desde o início. Na verdade, esteve presente na criação do plano original para evangelizar os índios de Stockbridge, em 1734. Edwards e seu tio, o coronel John Stoddard, que conhecia as tribos indígenas melhor que qualquer outro homem branco da região, reuniram-se com outros na casa de Stoddard para traçar estratégias. Decidiram enviar John Sergeant, que tinha estudado na casa paroquial dos Edwards, como seu primeiro missionário. Outros missionários pioneiros aos índios estudaram na casa de Edwards (que era a forma costumeira de treinar ministros) ou frequentaram a igreja com Edwards, que foi reconhecido pelos comissários de Boston como instrutor de missionários.[37] Edwards esteve em contato próximo com a missão Stockbridge pelos dezessete anos seguintes, antes de assumi-la em 1751, enviando relatórios de progresso para seus correspondentes na Escócia e divulgando notícias de êxitos missionários em outras partes do mundo. Ele assumiu a responsabilidade de estabelecer outra missão junto aos iroqueses, que não teve êxito. Além disso, adiou o trabalho em seu principal projeto teológico do período, A liberdade da vontade, para editar o diário de Brainerd em prol da obra missionária entre os índios. Quando estava prestes a começar seu trabalho na missão de Stockbridge, se referiu a isso como “o importante serviço que assumi neste lugar”.[38]

Portanto, Stockbridge não foi um exílio forçado para Edwards, como alguns sugeriram. Mas também não foi um retiro tranquilo, como outros alegaram. De certa forma, acabou se tornando, como afirma Charles Chaney, um “grande sofrimento”.[39] Embora Edwards acreditasse na missão e tivesse desenvolvido uma afeição genuína por seus paroquianos indígenas, a vida lá era difícil. Stockbridge estava repleta de refugiados (das guerras coloniais contra os franceses e seus aliados nativos) e soldados, alguns dos quais se abrigaram na casa de Edwards. Certa manhã de domingo, em 1754, no período entre os cultos, índios canadenses (“sem dúvida instigados pelos franceses”, na opinião de Edwards) atacaram e mataram três crentes brancos.[40] A missão era assolada por constantes disputas partidárias entre Edwards e o mesmo clã Williams que havia ajudado a expulsá-lo de Northampton.

Quando chegou a Stockbridge, em junho de 1751, Edwards herdou uma missão conturbada. John Sergeant havia morrido em 1749, deixando para trás 218 moicanos, descendentes da outrora poderosa tribo algonquiana. Nos dois anos seguintes, noventa mohawks das “Seis Nações” iroquesas vieram do rio Mohawk, situado a uns 65 quilômetros a oeste de Albany — muitos atraídos pela promessa de escolarização para seus filhos em um internato dirigido pelo incompetente “Capitão” Martin Kellogg, que era apoiado, sob protestos de Edwards, pela viúva de Sergeant, um membro do clã Williams. Quando Kellogg recusou-se a entregar o cargo a seu substituto, Gideon Hawley, metade dos mohawks deixou a missão. Então, o internato misteriosamente pegou fogo e virou cinzas; suspeitou-se de incêndio criminoso. No final de 1753, todos os mohawks tinham ido embora, mas não sem expressar seu apoio ao atacado Edwards.

Os problemas internos e externos não impediram Edwards de se dedicar com afinco às suas tarefas missionárias. Durante os sete anos que antecederam sua partida para Princeton, em janeiro de 1758, Edwards dirigiu quatro cultos na maioria dos domingos: dois para os indígenas sob seus cuidados e dois para a igreja branca. Durante a semana, sem deixar de lado seus projetos teológicos, gastava bastante tempo e esforço defendendo índios contra brancos gananciosos que estavam manipulando a missão de Stockbridge para seu próprio engrandecimento. Apesar do constante desgaste físico e da depreciação pública de seus esforços, Edwards enviou numerosas cartas a Boston e Londres, defendendo o direito de seus paroquianos indígenas à escolarização e justiça. Por exemplo, ele recebeu terras e mandou lavrá-las para serem cultivadas por famílias nativas, de modo que pudessem enviar seus filhos para a escola, e tomou providências para que cinco meninos indígenas fossem alojados em casas de brancos para poderem ser instruídos na escola. Edwards levou pelo menos um desses meninos para sua própria casa.[41]

Em 1751, Edwards escreveu ao presidente da Assembleia de Massachusetts para exortar esse órgão a honrar as obrigações assumidas no tratado com os housatonnuks (o nome dado pelos colonos brancos aos índios de Stockbridge, em sua maioria moicanos). Quando um amigo de um dos brancos que tentava explorar a missão bateu com uma bengala na cabeça de uma criança indígena, Edwards convenceu o agressor a pagar uma indenização. Quando um índio foi morto por dois brancos, ele batalhou para conseguir uma indenização em dinheiro para a família enlutada. Edwards passava horas ouvindo crianças índias, que falavam um inglês estropiado e usavam sinais, para poder relatar com

precisão aos comissários de Boston que seus alunos nativos não tinham cobertores nem comida suficientes, que alguns meninos não tinham calças e muitos estavam indo esfarrapados para reuniões, e que todos os meninos estavam sendo forçados a trabalhar seis dias por semana. Uma vez por semana, ele sentava as crianças índias para instrução na religião, experimentando novos métodos que enfatizavam a narrativa e o questionamento socrático, em vez da mera repetição e memorização — que até então tinha sido a pedagogia padrão para brancos e índios. Infelizmente, Edwards e outros (John Sergeant e Timothy Woodbridge) que lutaram pelos direitos indígenas "não foram páreo para o agressivo [Ephraim] Williams [ironicamente, um parente de Edwards] e seus apoiadores [...] [que] roubaram as terras dos índios e os expulsaram de sua cidade".[42]

Em um aspecto, no entanto, sua igreja indígena pode ter sentido que Edwards não teve respeito por sua cultura. Ele não quis aprender sua língua, alegando que seu tempo seria gasto de forma mais proveitosa ensinando-lhes inglês e que eles mesmos concordaram com sua decisão. A pergunta que se faz é se os que discordavam se sentiam livres para expressar sua desaprovação a alguém que era diretor do complexo missionário em que viviam. Talvez alguns índios também se perguntassem por que Edwards incentivou seu próprio filho a aprender a língua moicana e por que um estudioso tão aplicado não podia fazer um esforço para aprender a língua daqueles que esperava alcançar para a fé cristã.[43]

Edwards compartilhava a opinião, que era consenso entre a esmagadora maioria dos brancos, de que a cultura indígena era inferior e até desprezível. Até mesmo John Eliot, o apóstolo aos índios, referia-se a eles como "criaturas sombrias", as verdadeiras ruínas da humanidade.[44] Havia também a "idolatria" indígena — reverência por divindades da natureza —, que Edwards e os reformados interpretaram como adoração pecaminosa da criatura, em vez do Criador.[45] Por causa disso, Edwards e a maioria dos missionários protestantes não conseguiram ver coisa alguma na religião dos índios que pudesse servir como ponto de contato no evangelismo. Cuidadosamente descartaram semelhanças entre a religião indígena e a cristã, como governo moral, retribuição, céu e inferno e a necessidade de uma vida moralmente correta.[46]

No entanto, Edwards conquistou o afeto de seus paroquianos indígenas por defender sua causa. No início de seu mandato em Stockbridge, pouco depois de ser dispensado do púlpito de Northampton por paroquianos que se queixavam de seus modos "insociáveis" (cap. 29), Edwards parecia encorajado pelo fato de que

“os índios parecem muito satisfeitos com minha família, especialmente minha esposa”. Algum tempo depois, Edwards se referiu a eles como “meu povo”, e comentou alegremente que eles “estão firmes do meu lado”, apesar dos esforços conjuntos da família Williams — seus próprios parentes — para afastá-los dele. Edwards também tinha a igreja branca de Stockbridge no grupo de seus apoiadores, mas pregava uma mensagem mais branda e gentil para a igreja indígena. Em seu estudo cuidadoso dos sermões de Stockbridge, Wheeler observa que, enquanto para os índios Edwards falava repetidamente que Cristo desejava salvá-los, no caso da igreja “inglesa” da missão dedicou muito mais tempo em seus sermões alertando-os sobre a ira de Deus. O pregador missionário não enfatizou para os seus ouvintes indígenas o juízo de Deus, mas o convite divino; ele teve o cuidado de dizer a eles que a eleição de Deus não dependia de cor da pele ou de nacionalidade. Há “perdão oferecido a todas as nações”, garantiu ele.[47]

Então, na última década de sua vida, Edwards sinalizou uma mudança de ênfase. Os índios não eram mais habitantes infernais do reino de Satanás. A maioria deles podia ainda não ter sido regenerada, mas não eram piores que as legiões de hipócritas brancos. Entre os piores estavam os gananciosos comerciantes ingleses e holandeses, que faziam de tudo para que os índios não recebessem instrução “para explorar vocês, pois enquanto eles os mantiverem na ignorância, será mais fácil enganá-los nas negociações”. Os franceses, é claro, não eram melhores. Segundo Edwards, eles garantiram que os índios não aprendessem a ler para que não vissem que o que os franceses faziam “não está de acordo com as Escrituras. [...] Quando a Bíblia é escondida [dos índios], eles podem enganá-los e levá-los a acreditar no que bem entenderem”. Edwards concluiu que a hostilidade dos índios em relação aos brancos na América do Norte era o juízo de Deus sobre os euro-americanos pelo modo como tratavam os nativos americanos: defraudando-os e matando-os, envenenando-os com álcool e privando-os do evangelho.[48]

Conferir equivalência moral aos pecados de ingleses e franceses era, para muitos na Nova Inglaterra, uma espécie de traição à comunidade. É claro que, ao mesmo tempo, Edwards se juntaria a seus compatriotas para denunciar os franceses como peões ignorantes do Anticristo papal. No entanto, sua disposição de condenar a exploração dos índios por ingleses e franceses mostra que ele respeitava a dignidade e a humanidade dos índios de uma forma que a maioria de seus compatriotas não fazia. Além disso, como Wheeler observou, seu tratado Original sin [Pecado original] foi “um chamado à comunhão humana arraigado

na convicção da universalidade da depravação". Escrito em Stockbridge, o tratado defendia a tese de que, embora os índios americanos mostrassem a necessidade de revelação para obter a verdadeira religião, também estava claro que toda a humanidade estaria em trevas sem a graça de Deus. Edwards nunca chegou à humildade fraternal de John Woolman, que respeitava o conhecimento religioso dos índios e considerava a condição deles superior à sua, em alguns aspectos.[49] Mas mostrou alguma afinidade com a sensibilidade espiritual de Roger Williams, que afirmou que os índios não haviam pecado contra a luz do evangelho e estavam mais perto da graça do que os "cristãos não cristãos" da Colônia da Baía de Massachusetts.[50]

A vida de Edwards entre os índios de Stockbridge moldou seus escritos teológicos posteriores e sua concepção teológica final. Em relação ao que denominamos anteriormente de sua "mudança histórico-cultural" (cap. 5), ele se interessou por nações e culturas não cristãs e seu possível papel no âmbito do plano redentor de Deus. Centenas de anotações em seus cadernos analisaram o tema. Edwards estava cada vez mais convencido de que verdadeira religião poderia ser encontrada fora das culturas monoteístas ocidentais (cap. 36). Além disso, desenvolveu um plano para sua magnum opus — a History of the work of redemption [História da obra da redenção] — que traçaria os propósitos históricos de Deus no âmbito de todas as culturas globais (caps. 10, 12). Essa visão de longo alcance não tinha paralelo entre os pensadores ortodoxos de sua época, e é provável que Edwards nunca a desenvolvesse, se não tivesse tido o estímulo intelectual e teológico proporcionado por sua experiência pastoral entre os nativos americanos.

O "avô" das missões protestantes modernas?

Jonathan Edwards convenceu-se de que o que Deus estava fazendo entre os nativos americanos — os primeiros verdadeiros "pagãos" com quem os cristãos ocidentais tinham convivido no milênio anterior — era uma evidência palpável de que a grande obra do Espírito de Deus talvez tivesse começado. Essas cenas extraordinárias do drama da redenção estavam sendo representadas no palco colonial da Nova Inglaterra e eram prévias dramáticas do último ato, em que todos aqueles que Satanás mantinha cativos seriam libertados de modo triunfal.

Esses acontecimentos impressionantes na narrativa de Edwards sobre a experiência de Brainerd tiveram um impacto igualmente notável em missões protestantes posteriores. A vida de David Brainerd, de Edwards, que foi provavelmente a primeira biografia missionária completa já publicada, tornou-se a mais conhecida de todas as suas obras literárias. Essa obra, que nunca ficou sem edição nos dois séculos e meio desde sua publicação, forneceu "o ícone protestante do missionário, seu tipo ideal".[51] William Carey (1761-1834), missionário batista inglês para a Índia e principal fundador de missões anglo-americanas, elaborou um pacto para sua equipe missionária que incluía as palavras: "Vamos olhar frequentemente para Brainerd". Segundo um de seus biógrafos, Carey lia a vida de David Brainerd com tanto fervor, que o livro se tornou quase uma segunda Bíblia para ele. Ele citava com frequência a experiência de Brainerd entre os índios como um exemplo do poder que o evangelho tem de converter os pagãos antes que eles sejam civilizados.[52] Durante o tempo em que trabalhou entre os mashpees, Gideon Hawley, um dos pupilos de Edwards, carregava em seu alforje apenas dois livros, A vida de David Brainerd e sua Bíblia. John Wesley publicou uma versão resumida de A vida de David Brainerd em 1768 (com sete edições posteriores), cortando passagens calvinistas, mas escrevendo que pregadores com o espírito de Brainerd seriam invencíveis. A lista de missionários que testemunharam a influência de Brainerd é composta por missionários de destaque das missões anglo-americanas nos últimos dois séculos: Francis Asbury, Thomas Coke, Henry Martyn, Robert Morrison, Samuel Mills, Robert M'Cheyne, David Livingstone, Adoniram Judson, Theodore Dwight Weld, Andrew Murray e Jim Elliot. Joseph Conforti argumenta que o enorme impacto de A vida de David Brainerd sobre os missionários americanos é "resumido no fato de que, quando o Conselho Americano de Comissários para Missões Estrangeiras estabeleceu seu primeiro posto indígena entre os cherokees, em 1817, os missionários deram-lhe o nome de Brainerd".[53]

Algumas outras obras de Edwards também exerceram influência nas missões modernas. Carey usou Humble attempt para contestar a alegação de que certas profecias precisavam ser cumpridas antes que os pagãos pudessem ser convertidos. Humble attempt inspirou os fundadores da Sociedade Missionária de Londres, da Sociedade Missionária Batista (inglesa) e da Sociedade Missionária Escocesa, bem como o mais célebre de todos os evangélicos escoceses, Thomas Chalmers. A History of redemption [Uma história da obra de redenção] de Edwards, embora não tenha sido bem recebida até o século 19, tornou-se um dos mais populares manuais de teologia calvinista durante o

Segundo Grande Avivamento e despertou interesse renovado no trabalho missionário, tanto local quanto no exterior. Sua ênfase na contribuição humana para a redenção por meio de conversão individual e do avivalismo ajudou a "universalizar" os despertamentos do Segundo Grande Avivamento.[54] Portanto, houve vários dos tratados de Edwards que se tornaram importantes no crescimento do movimento missionário do século 19 na Inglaterra e nos Estados Unidos. Se candidatos à Sociedade Missionária de Londres "conseguiam passar por seu treinamento missionário e ainda não tinham lido Edwards, os futuros missionários recebiam um subsídio com o qual esperava-se que comprassem certos livros, incluindo 'Obras de Edwards'".[55]

Por essas razões, Edwards tem sido às vezes chamado de "avô" das missões protestantes modernas. Como Edwards viveu em um interlúdio — ou seja, após o início das missões católicas, anglicanas e morávias, mas antes do início do movimento missionário protestante anglo-americano — ele não pode ser chamado de pai. No entanto, o último movimento foi "uma criança cuja aparência e personalidade apontam para a paternidade de Edwards" — se não diretamente, pelo menos indiretamente, por meio de sua teologia de missões, que ressaltou a importância mundial-histórica das missões dele próprio e de Brainerd aos nativos americanos.[56]

---

[1]Como muitos nativos americanos agora usam "índio", "indígena" e "nativo-americano" de forma intercambiável, fazemos o mesmo neste capítulo.

[2]As datas do avivamento de Crossweeksung e alguns outros detalhes neste capítulo são de Ronald E. Davies, "Prepare ye the way of the Lord: the missiological thought and practice of Jonathan Edwards (1703-1758)", tese de doutorado (Fuller Theological Seminary, 1989. WJE 7:500-41, citando p. 533, 532.

[3]WJE 9:401, 408-9, 421-2, 433-7, 459-60.

[4]WJE 9:119, 123-4, 124-5.

[5]Ronald E. Davies, "Jonathan Edwards — missionary biographer, theologian, strategist, administrator, advocate, and missionary", International Bulletin for Missionary Research 21:2 (April, 1997): 60-7.

[6]WJE 9:142-3, 195, 279; WJE 9:355-6.

[7]WJE 9:502, 513.

[8]WJE 4:345.

[9]R. Pierce Beaver, “American missionary motivation before the Revolution”, Church History 31 (1962): 70.

[10]Humble attempt [Uma tentativa humilde] está in: WJE 5:307-436.

[11]WJE 5:425; WJE 9:480.

[12]WJE 4:346, 560; WJE 16:134-5; WJE 4:353. Sobre a escatologia de Edwards entendida de forma equivocada, veja caps. 32 e 35.

[13]WJE 4:466, 558-60; WJE 5:410-2, 427, 357-8. Para uma exposição mais completa da escatologia de Edwards e do papel dos Estados Unidos nessa escatologia, veja Gerald R. McDermott, One holy and happy society: the public theology of Jonathan Edwards (University Park: Penn State Press, 1992), p. 37-92.

[14]Para análises mais completas da missão de Stockbridge, veja Rachel M. Wheeler, “Edwards as missionary”, in: Stephen J. Stephen Stein, org., The Cambridge companion to Jonathan Edwards (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 196-214; George Marsden, Jonathan Edwards: a life (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 375-431; e Stephen J. Nichols, “Last of the Mohican missionaries”, in: D. G. Hart; Sean Michael Lucas; Stephen Nichols, orgs., The legacy of Jonathan Edwards: American religion and the Evangelical tradition (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), p. 47-63.

[15]Solomon Stoddard, Question whether God is not angry with the country for doing so little towards the conversion of the Indians? (Boston: Impresso por B. Green, 1723), esp. p. 6-12. Anteriormente, porém, Stoddard havia demonstrado atitudes menos generosas em relação aos índios. Em 1703, escreveu ao governador Dudley sugerindo que os ingleses poderiam caçar índios “com cães [...] como fazem com os ursos” porque os índios não lutam de forma justa, “como outras nações”. Eles são ladrões e assassinos, escreveu ele, que “não aparecem abertamente no campo para nos chamar para a batalha, [...] [e] tratam cruelmente os que caem em suas mãos”. Stoddard concluiu que, uma vez que eles agem como lobos, deveriam ser tratados como lobos. Massachusetts

Historical Society Collections, 4. série, II, p. 235-7.

[16]WJE 9:434; WJE 7:294, 329-30. O curandeiro indígena pode ter sido influenciado pelo movimento restauracionista nativo-americano descrito em Gregory Evans Dowd, A spirited resistance: the North American Indian struggle for unity, 1745-1815 (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993). Sobre Brainerd, veja John A. Grigg, The lives of David Brainerd: the making of an Evangelical icon (New York: Oxford University Press, 2009), esp. p. 72-127.

[17]WJE 7:371, 398, 391-5.

[18]WJE 7:387, 367-8.

[19]WJE 7:533, 255.

[20]Edwards acreditava que o Diabo tinha mantido os índios nos Estados Unidos por muitas eras para que ficassem longe do evangelho e que eles haviam se tornado prisioneiros de Satanás; WJE 9:472.

[21]WJE 9:434; WJE 3:183.

[22]WJE 9:434 (grifo do autor); WJE 2:12-3, 100, 107, 310, 312, passim.

[23]Essa era uma congregação entre cem e duzentos índios moicanos e maicanos. Sobre o ministério de Edwards em Stockbridge, veja Rachel Wheeler, To live upon hope: Mohicans and missionaries in the eighteenth-century Northeast (Ithaca: Cornell University Press, 2008), p. 206-22.

[24]WJE 20:56: “Cornélio [...] já era um bom homem [...] [e], de alguma forma, já acreditava em Cristo [...] da maneira que os santos do Antigo Testamento costumavam crer”.

[25]WJE 25:571.

[26]WJE 25:571.

[27]Onohquaga era a denominação de um conjunto de várias aldeias distribuídas ao longo de um trecho de quinze quilômetros, às margens do rio Susquehanna. Em meados da década de 1750, índios tuscagoras, moicanos, shawnees e oneidas viviam nessas aldeias. Colin G. Calloway, The American Revolution in Indian

country: crisis and diversity in native American communities (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 108-11.

[28]WJE 16:499 (grifos do autor).

[29]WJE 16:583, 595 (grifos do autor).

[30]James Axtell, The invasion within: the contest of cultures in colonial North America (New York: Oxford University Press, 1985), p. 272; WJE 9:472.

[31]Rachel Wheeler, "'Friends to your souls': the egalitarian Calvinism of Jonathan Edwards", Church History 72 (2003): 749.

[32]Wheeler, "Friends to your souls", p. 750-1.

[33]"To the Mohawks at the Treaty, August 16, 1751", in: Wilson H. Kimnach; Kenneth P. Minkema; Douglas A. Sweeney, orgs., The sermons of Jonathan Edwards: a reader (New Haven: Yale University Press, 1999), p. 105-6.

[34]Sermão sobre Gênesis 1.27, agosto de 1751, Jonathan Edwards Center, Yale University.

[35]WJE 25:572; sermão sobre Salmos 119.18, outubro de 1751, Jonathan Edwards Center, Yale University; "All mankind of all nations, white and black, young and old, are going in one or the other of these paths, either in the way that leads to life or the way that leads to destruction" ["Todos os seres humanos de todos os povos, brancos e negros, jovens e velhos, irão por um ou outro desses caminhos: ou o caminho que leva à vida, ou o caminho que leva à destruição"], in: Michael McMullen, org., The blessing of God: previously unpublished sermons of Jonathan Edwards (Nashville: B&H Academic, 2003), p. 227; preleção antes do sacramento, baseada em Salmos 27.4 (b), março de 1752, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University.

[36]Andrew F. Walls, "Missions and historical memory: Jonathan Edwards and David Brainerd", in: David W. Kling; Douglas A. Sweeney, orgs., Jonathan Edwards at home and abroad: historical memories, cultural movements, global horizons (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), p. 250. Norman Pettit acusou Edwards de estar menos interessado na missão de Brainerd do que em "seu compromisso com uma causa sagrada" ("Introdução do editor", in WJE 7:13).

[37]Os comissários de Boston eram nomeados pela “Society in London, for propagating the gospel in New England, and the parts adjacent” [Sociedade em Londres para propagação do Evangelho na Nova Inglaterra e nos locais adjacentes].

[38]WJE 16:387.

[39]Charles L. Chaney, The birth of missions in America (South Pasadena: William Carey Library, 1976), p. 57.

[40]WJE 16:663; Patrick Frazier, The Mohicans of Stockbridge (Lincoln: University of Nebraska Press, 1994), p. 108-9.

[41]WJE 16:634, 638.

[42]WJE 16:644, 407-8; Lion G. Miles, “The red man dispossessed: the Williams family and the alienation of Indian land in Stockbridge, Massachusetts, 1736-1818”, New England Quarterly 67:1 (1994): 74-5. Essa foi a mesma família Williams que arquitetou a expulsão de Edwards de Northampton. Ephraim Sr., patriarca do ramo dessa família em Stockbridge, era tio de Solomon Williams, que escreveu uma contestação à obra Humble inquiry [Investigação humilde], de Edwards, a respeito das exigências para participar da ceia do Senhor — o problema formal, talvez até concreto, que levou à exoneração de Edwards.

[43]WJE 16:562, 666-7.

[44]Cotton Mather, Magnalia Christi Americana, 2 vols. (Hartford: Silas Andrus, 1820), 1:504; citado por Norman Pettit in: “Introdução do editor”, WJE 7:26.

[45]Veja, por exemplo, o sermão sobre Deuteronômio 32.29, “Such persons are very imprudent and foolish, that don’t consider their latter end” [São muito imprudentes e tolas as pessoas que não consideram seu derradeiro fim], in: McMullen, org., The blessing of God, p. 29-44.

[46]Ola E. Winslow, Jonathan Edwards 1703-1758: a biography (New York: Macmillan, 1940), p. 29; William R. Hutchison, Errand to the world: American Protestant thought and foreign missions (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 32. A maioria dos europeus não esperava aprender nada de religiões “pagãs”. Francis Jennings, The invasion of America: Indians, colonialism, and the cant of conquest (Chapel Hill: Institute of Early American History and

Culture and the University of North Carolina Press, 1975), p. 53; Henry Warner Bowden, American Indians and Christian missions (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 122.

[47]WJE 16:420, 610; Rachel Wheeler, To live upon hope, p. 27-66; sermão sobre Lucas 24.47, outubro de 1751, Jonathan Edwards Center, Yale University.

[48]"To the Mohawks at the treaty", in: Wilson Kimnach; Kenneth Minkema; Douglas Sweeney, orgs., The sermons of Jonathan Edwards, p. 108, 107-8; WJE 16:434-7.

[49]Wheeler, "Edwards as missionary", p. 207; Woolman, The journal of John Woolman and A plea for the poor (Secaucus: Citadel, 1972; pub. orig. 1774); citado in: Hutchison, Errand to the world, p. 33.

[50]Hutchison, Errand to the world, p. 36-7.

[51]Walls, p. 253; para mais sobre o legado de Edwards-Brainerd em missões, veja a obra de Grigg, The lives of David Brainerd, p. 128-46, 164-87.

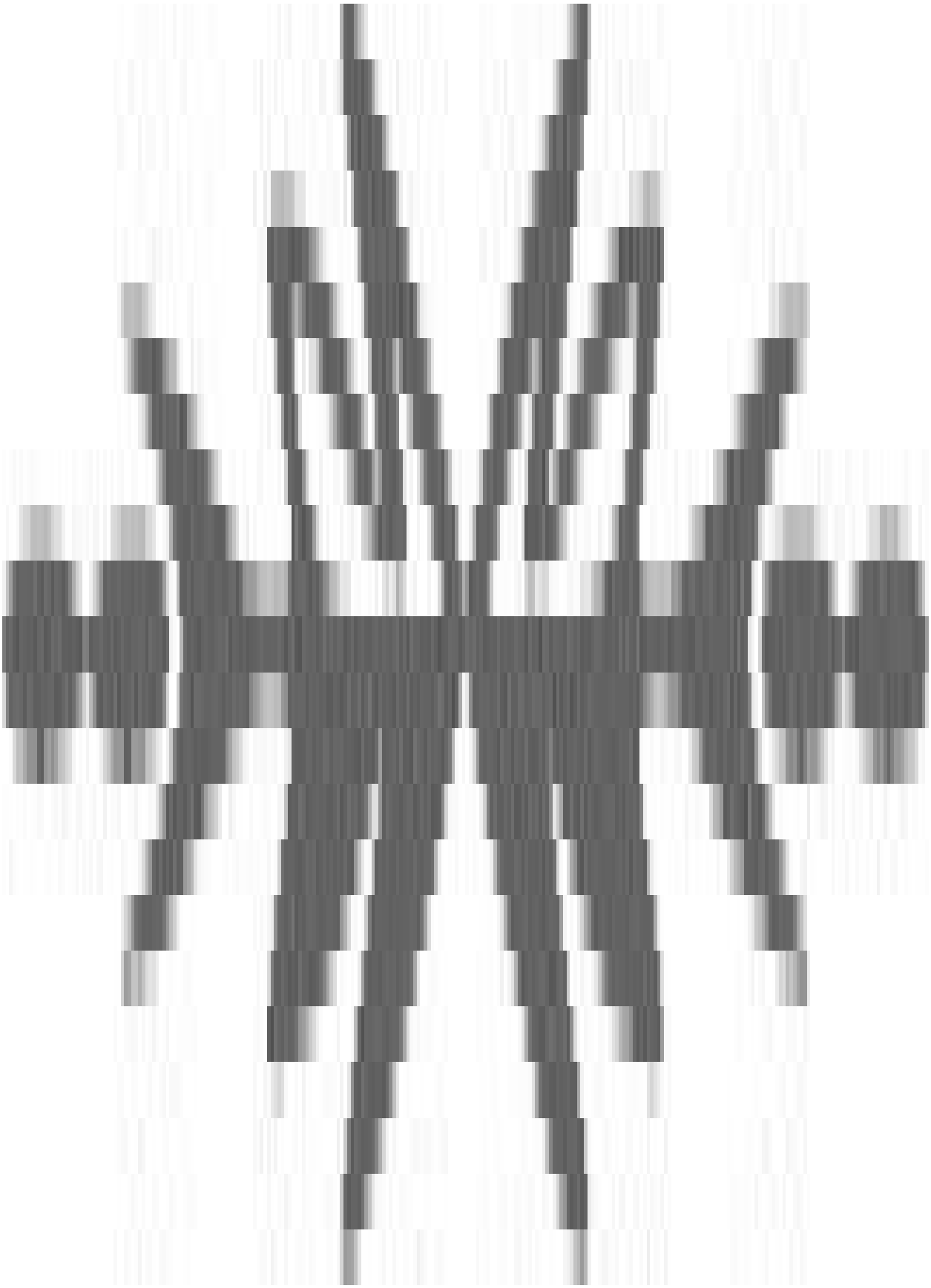
[52]Stuart Piggin, "'The expanding knowledge of God': Jonathan Edwards's influence on missionary thinking and promotion", in: Kling; Sweeney, Jonathan Edwards at home and abroad, p. 273, 275-6.

[53]Joseph A. Conforti, Jonathan Edwards, religious tradition, and American culture (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), p. 75.

[54]Conforti, Jonathan Edwards, p. 48-9.

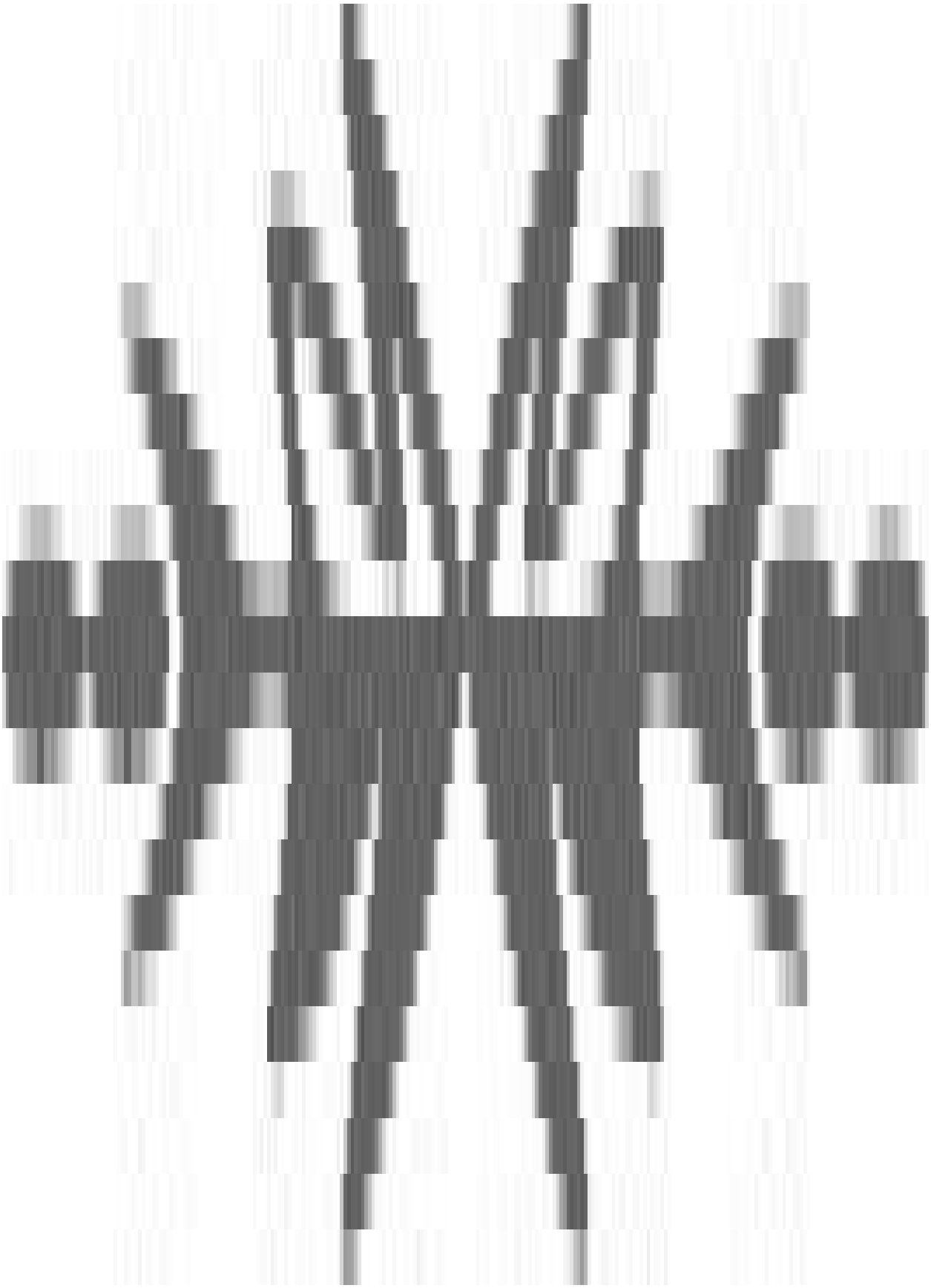
[55]Piggin, "Expanding knowledge", p. 279.

[56]Davies, "Jonathan Edwards: missionary theologian", p. 60; Piggin, "Expanding knowledge", p. 266.



35

Escatologia



Desde meados do século 19, os estudiosos têm usado o termo escatologia para se referir ao destino dos seres humanos e de toda a ordem criada. Edwards nunca usou essa palavra. No entanto, dentre os principais pensadores protestantes, ele foi um dos que mais se preocupou com a escatologia. [1] Sua série de sermões de 1739 sobre a história da redenção foi usada para expor a tese de que Deus estava dirigindo o movimento de cada átomo do universo em direção ao seu fim predeterminado. Ele afirmou aos administradores da Princeton College que esse tema inspiraria a magnum opus que planejava escrever. [2] Sua obra O fim para o qual Deus criou o mundo, que escreveu já perto do fim da vida e que resumia grande parte de seu pensamento, foi dedicada aos propósitos de Deus realizados por intermédio da história e no fim da história. O único livro bíblico para o qual escreveu um comentário completo foi o Apocalipse, em um caderno em que escreveu de 1723 até o fim de sua carreira. Além disso, seus outros cadernos contêm reflexões detalhadas sobre as Últimas Coisas. Assim, embora todo o seu pensamento fosse escatológico em um sentido amplo, este capítulo se concentrará em segmentos discretos de seu entendimento sobre "as últimas coisas". Começaremos com a questão do destino pessoal, concentrando-nos no inferno (visto que o cap. 19 se concentra inteiramente no céu), e depois delinearemos a perspectiva de Edwards quanto ao futuro do cosmo na "gloriosa obra do Espírito de Deus", o milênio e os novos céus e nova terra.

Edwards acreditava em dois julgamentos — um particular, na morte, após o qual a alma desencarnada vai para o céu ou para o inferno, e um geral, no final da história, em que todos os seres humanos que já viveram (mais o Diabo e seus anjos caídos) serão julgados publicamente por Jesus Cristo.[3] Antes de passarmos à concepção de inferno de Edwards, vale a pena comentar que Edwards talvez seja mais conhecido do que qualquer outro por sua pregação sobre o inferno. No entanto, segundo o cálculo de Norman Fiering, menos de 2% de seus sermões falaram sobre o inferno, e Edwards pregou a maioria deles durante o Grande Avivamento. Seus retratos do céu eram muito mais vívidos e detalhados que os do inferno, e ele mostrou pouco interesse em demônios (cap. 18). Não havia quase nada sobre o inferno em seus principais tratados.[4] Em sua época, acreditava-se, de modo geral, que a pregação do fogo do inferno era, na verdade, misericordiosa, por causa da desgraça terrível que esperava os que não fossem alertados para isso. Uma alma tão bondosa e racional como John Donne, o poeta metafísico do século 17, escreveu e pregou muito sobre o inferno. O avô e antecessor de Edwards, Solomon Stoddard, ensinou que as pessoas continuavam

em pecado porque não tinham medo do inferno e que Jesus Cristo era o maior pregador do inferno em toda a Bíblia. Mesmo no século 18, era “axiomático” entre os principais pensadores de que o medo do inferno era um impedimento essencial contra a depravação e o pecado.[5]

No entanto, como Fiering observa, é impressionante que Edwards tenha pregado sobre o inferno com tanta frequência. E, embora apenas 2% de seus sermões se concentrassem no inferno, muitos outros o mencionaram. Além disso, Edwards sabia que nenhuma outra doutrina o colocava mais em desacordo com a filosofia moral benevolente que estava ganhando força (cap. 33). Fiering concluiu que, para Edwards, a doutrina tinha “importância metafísica”, pois sua suavização e rejeição eram representativas do crescente ceticismo religioso do século 18.[6] O próprio Edwards afirmou que, em sua juventude, sentia-se perturbado com a doutrina da soberania de Deus e suas implicações relativas ao céu e ao inferno. Porém, ao se converter, percebeu que até mesmo a soberania fazia parte da beleza de Deus.[7]

A natureza do inferno

Edwards acreditava que as imagens bíblicas do inferno eram apenas as “sombras da realidade”. Como todas as sombras encontradas na profecia bíblica, elas requeriam níveis de interpretação, tanto o literal quanto o figurado. Assim, se o inferno era uma fornalha de fogo, era um fogo físico para o corpo e um fogo figurado para a alma. Edwards afirmou que os tormentos da alma são maiores que os do corpo. No inferno, amigos terrenos serão como carvão que queimam uns aos outros, e eles serão cheios de “puro ódio”. Todos os traços de boa vontade terão desaparecido. Os condenados verão os salvos no céu, mas serão incapazes de entender por que eles são felizes — enquanto os santos no céu verão o sofrimento dos ímpios e, por essa visão, apreciarão ainda mais o amor de Deus. No entanto, na maioria dos retratos do sofrimento no inferno, Edwards usou um vocabulário que sugeria dor física. Os sentidos do corpo seriam intensificados para aumentar a dor. Não haveria lugar de descanso nem córrego ou fonte refrescante, “nem mesmo uma gota d’água para molhar a língua”. Não haveria lugar para “respirar um pouco”. O calor seria mil vezes mais quente do que qualquer fogo comum.[8]

Curiosamente, a localização do inferno antes do fim do mundo era algum “lugar particular” no universo — um “inferno local” reservado como uma prisão para almas desencarnadas aguardando o julgamento final. Era um lugar diferente de onde Satanás e seus “demônios” eram mantidos, pois estes últimos têm energia para tentar os seres humanos e, portanto, não sentiriam toda a fúria da ira de Deus, que mantém os prisioneiros humanos totalmente “desnorteados”. No entanto, a característica mais surpreendente da doutrina do inferno de Edwards é sua natureza divina: o inferno é a presença do próprio Deus. Edwards apontou passagens bíblicas como Apocalipse 14.10, que se refere aos que adoraram “a besta” (uma figura satânica) bebendo o “vinho da ira de Deus” e sendo “atormentados com fogo e enxofre [...] na presença do Cordeiro”.[9] Ele concluiu que:

O Deus irado aparecerá mais intimamente presente com [eles]: com seu furor, estará neles e diante deles e em todos os lugares ao redor deles, expressando seu descontentamento furioso; e eles verão e sentirão a presença de Deus e estarão tão cientes dela como estamos de um homem que está diante de nossos olhos. E tudo o que for visto terá sobre si uma impressão da ira de Deus; todas as coisas ao redor parecerão sombrias e terríveis por causa da aparência da ira de Deus nelas. De modo que haverá esse desgosto de estar sempre envolvido imediatamente com Deus e precisar presenciar continuamente as expressões de seu descontentamento.[10]

Como explica John Gerstner, para Edwards, era a presença de Deus que fazia o céu ser o céu e o inferno ser o inferno.[11] Tanto os santos quanto os pecadores encontrarão Deus por toda a eternidade. Os condenados não estarão aptos para o céu, já que a atividade do céu é adorar na presença do belo Deus. Salieri, o compositor rival de Mozart no filme Amadeus, pode nos ajudar a entender como o Deus de Edwards também podia ser o inferno. Assim como a música de Mozart era intolerável para Salieri — que espumava de inveja de seu colega mais talentoso —, a beleza de Deus será feia e dolorosa para almas que o odeiam.

A lógica do inferno

O argumento que Edwards mais usava para defender a justiça do inferno era o mal infinito e a atrocidade do pecado. Seguindo o raciocínio normal de sua época, Edwards argumentou que a atrocidade de um pecado depende da dignidade da pessoa prejudicada, e é por isso que até hoje o assassinato de uma pessoa que faz um trabalho assistencial no exterior ou de um diretor de orfanato provavelmente será mais chocante do que o de um traficante ou assassino de aluguel.[12] Como Deus tem infinita dignidade e beleza, Edwards argumentou que nossas obrigações em relação a ele são infinitas. Mas os seres humanos se rebelaram e desrespeitaram a honra de cada membro da Santíssima Trindade, "pisoteando-os na lama". A hediondez do pecado humano pode ser vista na multidão de nossos pecados cotidianos, nossa dívida imensurável para com a generosidade de Deus, nossa inveja e ressentimento em relação às bênçãos recebidas pelos outros, nossa recusa em nos preparar para a eternidade, nosso egoísmo, mesmo enquanto praticamos nossa religião, e nosso hábito de murmurar e encontrar falhas em Deus. Edwards estava tão convencido da infinitude do pecado, que acreditava que apenas a morte de Jesus na cruz — nem mesmo o castigo eterno dos ímpios — era suficiente para satisfazer a justiça de Deus. Geralmente, as pessoas não fazem ideia do infinito mal do pecado, argumentou ele, até serem lembradas do mal radical que existe no mundo, como o prazer que alguns têm em torturar mártires ou ferir "pobres crianças inocentes".[13]

Outro argumento para a justiça da punição eterna baseia-se no princípio dos castigos merecidos. Deus não tem obrigação de se importar com quem nunca se importou com sua glória, nem de oferecer outro salvador porque não aceitaram o que ele providenciou. Deus derramou sobre os ímpios "muita bondade [...] e multiplicou misericórdias", mas, em vez de decidirem ficar do lado de Deus, "escolheram ficar do lado do Diabo". Ele "os amou uma vez", dando-lhes seu Filho para lhes trazer "a felicidade de seu amor, e tentou persuadi-los por todos os meios" a aceitar sua graça, mas eles "recusaram de forma obstinada".[14] Ao longo da vida deles, Deus levou o sol, a lua e as estrelas a servi-los, e, em decorrência disso, toda Criação geme debaixo desse fardo. Mas por que Deus deveria continuar a servi-los, se eles se recusam a servi-lo? Além disso, a justiça e a santidade de Deus não teriam sentido se ele não agisse como juiz para punir o mal. Nenhum juiz é obrigado a mostrar misericórdia aos criminosos, e um Deus

infinitamente santo deve odiar o pecado de maneira infinita. O Criador foi assassinado e seu sangue derramado perversamente neste mundo: “Não é à toa que isso quebra toda a estrutura, derruba tudo em vingança e fúria sobre esta terra”.[15]

Portanto, o inferno é justo. Ele também manifesta uma propriedade estética. O que acontece no inferno não é totalmente diferente do que acontece na terra. Para os liberais do século 18 que se perguntavam se um Deus bom poderia tolerar o inferno, Edwards chamou a atenção para o sofrimento flagrante neste mundo como um lembrete de que Deus já encontra razões para permitir o sofrimento humano. Porém, mais do que isso, Edwards acreditava ser apropriado que os atributos de Deus se manifestem de uma forma mais plena e que o castigo eterno dos ímpios mostre “a terrível majestade de Deus, sua autoridade e sua grandeza, justiça e santidade impressionantes”. Isso é particularmente necessário porque a justiça de Deus não é totalmente visível neste mundo, em que os ímpios muitas vezes prosperam e oprimem os justos. O inferno, portanto, é um resultado irônico: aqueles que se recusam a glorificar Deus voluntariamente na terra o glorificam no inferno ao demonstrarem sua justiça. Eles se tornaram inadequados para o céu, que os deixaria “nauseados” por causa do louvor a Deus. Além disso, o julgamento de Deus dessa inaptidão levará os santos a serem mais felizes, pois verão sua própria adequação. Eles podem ter amado os que agora estão no inferno quando estavam na terra, enquanto ainda havia esperança de sua salvação, mas agora os santos verão por que Deus os condenou e eles se alegrarão porque a justiça está sendo feita. Essa doutrina pode parecer cruel hoje, mas era rotina na tradição puritana. Até o moderado Richard Baxter afirmou que Deus zombará e rirá dos sofrimentos dos condenados.[16]

Os latitudinários[17] e deístas da época de Edwards estavam questionando o caráter eterno do inferno. Mas Edwards insistiu que o inferno duraria “milhões de anos e milhões de eras”, sem nunca ter fim. Ele argumentou que o inferno precisa durar eternamente para ser “proporcional” à magnitude do crime, que é infinita.[18] Os pecados diferem em gravidade, mas todos são infinitos, assim como cilindros infinitamente longos podem ter diferentes diâmetros e espessuras. Contestando pessoas como o arcebispo de Cantuária, John Tillotson, que propôs que Deus simplesmente aniquilava os ímpios e os levava a não mais existir, Edwards respondeu com uma série de réplicas. A Bíblia indica que os ímpios serão “sensíveis” ao seu sofrimento e que haverá graus de punição, mas a aniquilação contradiz esses pontos. A aniquilação não consegue realizar uma punição justa, porque os ímpios continuam a pecar e incorrer em culpa no inferno. A

aniquilação seria injusta, já que muitas pessoas más desfrutavam de uma vida feliz na terra, enquanto oprimiam os justos, e por isso merecem punição após a morte. A aniquilação contradiz a ideia de que os seres humanos têm almas imortais que não podem ser destruídas. Finalmente, a aniquilação não pode ser conciliada com os ensinamentos de Jesus de que alguns pecados são imperdoáveis e que teria sido melhor para Judas nunca ter nascido.[19] Para os que consideravam o inferno temporário e corretivo, e os condenados ao inferno como possíveis beneficiários de graça futura, Edwards citou a passagem de Hebreus 10.27 e outros textos bíblicos que indicam que o julgamento final de Deus é definitivo. Também parece fantasioso, argumentou ele, pensar que os horrores do inferno produziriam amor por Deus, particularmente na ausência de meios como a pregação e as Escrituras. Além disso, as palavras que a Bíblia usa em relação ao inferno ("para todo o sempre") também são usadas para descrever a eternidade de Deus e do céu.[20] Edwards claramente rejeitou o universalismo ensinado por um de seus autores favoritos, o escocês Chevalier Ramsay (1686-1743).[21]

A gloriosa obra do Espírito de Deus

Edwards escreveu que, antes da chegada do juízo final e dos novos céus e da nova terra, ocorreria um drama terreno emocionante, que se dividiria em duas partes: um processo de 250 anos de avivamento e perseguição, seguido de um milênio. Edwards chegou a esse cenário após analisar durante anos comentaristas protestantes ingleses que abordaram o livro de Apocalipse, como John Bale, John Foxe, Thomas Brightman, John Cotton, Joseph Mede, Daniel Whitby e especialmente Moses Lowman, cuja obra Paraphrase and notes on the Revelation [Paráfrase e observações sobre o Apocalipse] (1737) foi mais frequentemente citada nos escritos apocalípticos de Edwards. Grande parte da especulação escatológica desses autores dependia de sua interpretação dos "sete selos" (Ap 6), das "sete trombetas" (Ap 8—9; 11) e das "sete taças" (Ap 16) no livro de Apocalipse. Edwards concluiu que a abertura dos selos representava a perseguição da igreja antiga pelo Império Romano pagão, o toque das trombetas representava os ataques ao Império Romano por bárbaros e muçulmanos, e o derramamento das taças simbolizava os ataques ao catolicismo romano, que começaram pouco antes da Reforma. Parece que Foxe e outros historiadores

anticatólicos incitaram o ódio de Edwards ao papado romano, e Cotton pode ter influenciado sua convicção de que o papado era o Anticristo (cap. 28). Edwards discordou de Lowman em numerosos detalhes ligados à cronologia escatológica, mas Lowman confirmou para Edwards que os dias mais sombrios da igreja tinham passado e que seu futuro envolveria uma progressão rumo a "tempos gloriosos".[22]

A primeira fase do drama histórico final seria "aquela gloriosa obra de Deus, tantas vezes predita nas Escrituras, que, em seu processo e culminação, renovará o mundo da humanidade". Nesse ponto, Edwards apresentou uma transição progressiva e gradual, durante a qual o mundo inteiro seria renovado. Em seus sermões sobre a história da redenção, afirmou que essa "grande obra de Deus", abrindo caminho para o Milênio, seria feita "gradualmente" em meio a "violenta e poderosa oposição". Em Humble attempt [Uma tentativa humilde] (1747), escreveu que "aquela grande obra do Espírito de Deus, antes de terminar [...], resultaria na ruína do Anticristo".[23] Edwards seguiu "o modelo aflitivo de progresso", que encontrou no escolasticismo reformado holandês, especialmente em Mastricht, que ensinou que tempos melhores estavam reservados para a igreja, mas não sem muita tribulação.[24] Haveria um longo e gradual período de avivamento e tribulação para a igreja que "finalmente traria sobre a igreja a glória dos últimos dias", ou o milênio. Em Humble attempt, Edwards estimou que seria preciso "meio século" para que a religião, "em seu poder e pureza", "alcançasse a supremacia em todo o mundo protestante". Outro "meio século" seria necessário para "conquistar a predominância no que agora é o mundo papista". Um terceiro meio século seria necessário para "prevalecer e dominar a maior parte do mundo maometano [islâmico], e incorporar a nação judaica, em todas as suas dispersões". Finalmente, "durante todo o século seguinte, todo o mundo pagão deve ser iluminado e convertido à fé cristã, em todas as partes da África, Ásia, América e Terra Australis". Em outras palavras, seriam 250 anos antes que essa grande obra do Espírito de Deus realizasse tudo o que precisava acontecer até que o milênio pudesse começar. Essa grande era de paz e descanso para a igreja não se iniciaria até por volta do ano 2000.[25]

Muitos estudiosos presumiram que todas essas referências a avivamentos pré-mileniais falavam, na verdade, sobre o próprio milênio, e que Edwards estava, portanto, predizendo a iminência dele. A principal causa dessa confusão foi uma declaração que aparece em Some thoughts concerning the revival (1743), relacionando o Grande Avivamento à futura obra de redenção: "Essa obra do Espírito de Deus, que é tão extraordinária e maravilhosa, é o alvorecer, ou pelo

menos o prelúdio, daquela gloriosa obra de Deus, tantas vezes predita nas Escrituras, que, em seu processo e culminação, renovará o mundo da humanidade". Mais adiante, nesse mesmo trecho, Edwards afirma que a gloriosa obra de Deus "deve estar próxima". No entanto, quatro a cinco anos antes, em seu caderno "Apocalipse", Edwards havia deixado claro que o milênio seria um estado de paz e descanso — pelo menos até a chegada de uma grande apostasia, no final do milênio.[26] Por sua vez, os avivamentos que aconteceriam antes dele seriam marcados por grandes dificuldades e conflitos, pois as forças do Anticristo lutariam contra o reino do Filho de Deus que irrompia.[27] Assim, o período antes do milênio seria marcado por muitas mudanças e grande agitação, mas o milênio em si seria uma época de paz e felicidade:

O milênio é o sabatismo da igreja, ou a hora de seu descanso. Mas certamente os dias de seu sabatismo ou descanso não começam enquanto ela ainda estiver enfrentando lutas. [...] E, enquanto a igreja ainda continuar lutando e sofrendo para produzir esse efeito, suas dores não cessam. A igreja, desde o tempo de Cristo até o milênio, está em estado de guerra ou em seu estado militante; mas, durante esse sabatismo, [ela] estará em um estado triunfante. Não se pode dizer que o tempo do descanso e triunfo da igreja chegou até que todos os seus inimigos sejam derrotados.[28]

Edwards declarou tanto aqui, em 1747, quanto em seus sermões sobre a redenção, em 1739, que a grande obra de Deus que precede o milênio seria feita gradualmente, em meio a uma violenta oposição.

Em Some thoughts concerning the revival, Edwards se perguntou em voz alta se os avivamentos da Nova Inglaterra poderiam "ser o início de um avivamento geral".[29] Contudo, para Edwards, o milênio nunca foi considerado um avivamento em si, com todas as suas convulsões emocionais e religiosas. Ele nunca usou a palavra "milênio" nas passagens de Some thoughts, que alguns estudiosos julgaram ser uma previsão de um milênio iminente. "Avivamento geral" era um termo melhor para "aquela grande obra do Espírito de Deus", porque consistiria precisamente nisso, uma série de avivamentos mundiais. Assim, tendo examinado as declarações de Edwards em Some thoughts concerning the revival, junto com outros textos dele, pode-se ver que ele nunca

atrelou os despertamentos do Grande Avivamento à chegada do milênio.

Em vez disso, Edwards previu que, no final dessa grande obra do Espírito, haveria uma grande batalha. “Todas as forças do Anticristo, bem como do maometanismo [Islã] e do paganismo, deverão estar unidas, todas as forças do reino visível de Satanás em todo o mundo da humanidade. [...] Esses serão, por assim dizer, os estertores da velha serpente, uma batalha em que ele lutará como alguém à beira do desespero”. A luta será desesperada e violenta, mas “Cristo e sua igreja obterão uma vitória total e completa sobre seus inimigos nessa batalha”.[30] Então o milênio começará.

O milênio

Para Edwards, o milênio seria a terceira vinda de Cristo para estabelecer seu reino. Sua primeira vinda foi na era apostólica, quando ele estabeleceu seu reino em um sentido espiritual e destruiu seus inimigos ao iniciar a igreja. A segunda vinda efetuou a “destruição do Império Romano pagão”, na época de Constantino. A terceira e última será “sua vinda para o juízo final, que é o principal acontecimento a que a Bíblia se refere quando fala na vinda de Cristo em seu reino”.[31]

Muitos estudiosos atribuíram a Edwards a crença de que o milênio começaria nos Estados Unidos ou seria centrado lá, visto que, em Some thoughts concerning the revival, escreveu: “Não é improvável que essa obra do Espírito de Deus [...] seja o alvorecer, ou pelo menos o prelúdio, daquela gloriosa obra de Deus, tantas vezes predita nas Escrituras, que, em seu processo e culminação, renovará o mundo da humanidade [...]. E há muitas coisas que tornam provável que essa obra comece nos Estados Unidos”. Mais ou menos ao mesmo tempo, Edwards escreveu em seu caderno de “Imagens” que, em tempos “que se avizinham [...], o mundo receberá tesouros espirituais dos Estados Unidos”. Em 1959, C. C. Goen entendeu que, nesse trecho, Edwards cogitava a ideia de que Deus usaria os Estados Unidos para renovar o mundo. Outros estudiosos afirmaram que, para Edwards, Northampton era a “cidade sobre um monte” que uniria toda a América do Norte protestante e, em nome do mundo, inauguraria o milênio. Os Estados Unidos seriam o centro da glória futura, o locus dos novos

céus e da nova terra.[32]

Porém, é difícil conciliar essas reivindicações com o corpus mais amplo. Edwards quase sempre situou o centro de convergência do milênio em Canaã e apresentou o próprio milênio em termos internacionais.[33] “O reino de Deus [...] não será como os reinos de reis terrenos, criados com pompa exterior, em algum lugar particular, que constituem especialmente a cidade real e a sede do reino”. Em vez disso, ele “prevalecerá universalmente e [...] se estenderá sobre toda a terra habitável”.[34] Nem a Nova Inglaterra nem os Estados Unidos eram um fator importante para Edwards no retrato do milênio. Em todos os seus sermões sobre a história da redenção, o milênio sempre era retratado em termos globais. A última menção que Edwards fez dos Estados Unidos e do milênio foi em Humble attempt (1747). Nesse livro, os Estados Unidos foram retratados como espiritualmente falidos, e os próximos avivamentos seriam como uma operação de resgate espiritual para uma terra que, de outra forma, estaria condenada.[35]

Em termos religiosos, o milênio seria tudo o que Northampton não era. Incorporaria todas as virtudes e marcas de piedade que Edwards desejava ver em seus paroquianos (cap. 29). No milênio, “a religião será, em todos os aspectos, a coisa mais importante no mundo”. Os líderes políticos serão “eminentes em santidade” e dotados de “piedade vital”. O arminianismo e outros desvios doutrinários serão “destruídos”, e problemas teológicos que por muito tempo causaram perplexidade entre os fiéis serão resolvidos.[36] A piedade será sincera, e não fingida ou hipócrita. A igreja será marcada por “excelente ordem”, sem “entusiastas” frenéticos afirmando que ouviram vozes de Deus. Não haverá “profetas nem homens dotados de dons de línguas e de operação de milagres, como ocorreu nos tempos dos apóstolos”, pois será a época dos melhores dons e graças na igreja, e esses sinais carismáticos são inferiores. O Espírito de Deus, então, será derramado no “modo mais excelente” do amor, não em milagres ou impressões de vozes divinas.[37]

A sociedade milenar não se limitará à sociedade culta dos brancos ocidentais. Transcendendo a mentalidade etnocêntrica e racista da maioria dos habitantes da Nova Inglaterra no século 18, Edwards afirmava que “negros e índios serão teólogos” e tratados teológicos serão “publicados na África, na Etiópia, na Turquia”. Profetizou que “as cepas mais divinas e angelicais [virão] dos hotentotes”, uma tribo africana que era usada no século 18 como símbolo de inferioridade intelectual e cultural. “A prensa”, continuou ele, “gemerá na incivilizada Tartária”, a região da Ásia Central notória pela selvageria.[38]

Durante os séculos 17 e 18, alguns debatiam se Cristo reinaria no milênio em forma física ou como uma presença espiritual.[39] Como a maioria de seus contemporâneos, Edwards estava do lado dos espiritualistas. O corpo de Cristo permaneceria no céu, enquanto na terra ele reinaria "por seu Espírito". No céu ele estaria em melhores condições de fortalecer a fé da igreja e "encorajá-la e consolá-la grandemente".[40] A natureza humana ainda será pecaminosa, mas, por causa dos grandes derramamentos do Espírito Santo, a virtude religiosa do coração humano será multiplicada de modo exponencial. O resultado será "paz, amor e doce harmonia mais universais" entre a humanidade. A sociedade milenar será a imagem refletida da sociedade celestial de santos, anjos e a Trindade — seres inteligentes unidos em consentimento comum do ser em geral. Essa bela sociedade será uma sociedade feliz — "indescritivelmente feliz na visão da glória [de Cristo]".[41] Uma parte da felicidade humana durante o milênio virá de sua "grande prosperidade temporal", que, por sua vez, será alimentada por um "grande aumento de conhecimento e de compreensão". Invenções e descobertas serão comuns, auxiliadas pela comunicação global. O resultado será "uma só comunidade, um só corpo em Cristo". No entanto, embora o mundo seja uma comunidade global, não será governado por um único governo mundial. Em vez disso, Edwards imaginou um federalismo espiritual, no qual as nações manterão a integridade de seu autogoverno, mas serão "unidas" em "uma única sociedade cordial". O mundo estará em paz, sem as confusões, guerras e derramamento de sangue milenares.[42]

O juízo final e os novos céus e nova terra

O milênio de Edwards será um período de absoluta estabilidade e paz durante a maior parte de sua duração. Só no final haverá uma interrupção em sua felicidade, quando Satanás, recém-libertado, liderará uma grande apostasia. Depois que a insurreição for debelada, ocorrerá o juízo final. Ele terá quatro propósitos: mostrar ao cosmo a justiça e a majestade de Deus, corrigir os erros cometidos na terra quando os justos foram condenados e os ímpios, absolvidos, recompensar publicamente os santos, os anjos fiéis e Cristo, e envergonhar os maus, como parte de sua punição.[43]

Quando a última trombeta soar, Deus tomará "todas as partículas dispersas dos

corpos mortos” em todo o mundo para que as almas sejam reunidas com seus respectivos corpos para nunca mais serem separadas. O corpo dos redimidos terá “uma beleza superlativa”, enquanto o corpo dos condenados será “hediondo” e “repugnante”. Os maus e os demônios serão acusados diante do tribunal de Cristo, cujo trono estará “suspenso no ar, na região das nuvens”, de onde poderá ser visto por todas as pessoas do mundo. Os santos serão, então, arrebatados até as nuvens para encontrar o Senhor nos ares.[44]

Cristo abrirá “o livro da memória de Deus e o livro das Escrituras”, o primeiro como prova dos atos a serem julgados e o segundo como regra do julgamento. Os santos serão justificados pela fé, mas julgados por suas obras — tanto suas ações externas quanto a intenção do coração. Suas obras darão provas daquilo em que acreditavam. Contudo, como essas obras estão infinitamente aquém das exigências da lei, eles alegarão que o próprio Juiz cumpriu a lei para eles. Ele, então, cancelará suas dívidas, mudando sua conta de débito para crédito. Quando não estiverem mais sob a maldição e a condenação da lei, receberão a recompensa da vida eterna, como está prometido no glorioso evangelho de Jesus Cristo. Assim, o julgamento será primeiro pela lei e depois pelo evangelho.[45]

Então Cristo, o Juiz, deve sentenciar os que estão diante dele. Ele ordenará aos ímpios à sua esquerda que se afastem dele e entrem no fogo eterno preparado para o Diabo e seus anjos. “Que gemidos e gritos dolorosos”, exclama Edwards, “que tremor e torcer de mãos, e rilhar de dentes e arrancar de cabelos haverá então!” Mas os “bem-aventurados” à sua direita ouvirão seu convite para que se juntem a ele “aonde ele vai, para habitar onde ele habita, para desfrutar dele e compartilhar com ele”. Eles subirão com ele para o céu, enquanto a terra é “convertida em um grande lago e um globo líquido de fogo, um vasto oceano de fogo sem margens”. O sol, que antes era um instrumento da bondade de Deus, agora se tornará um instrumento de sua ira. Ele parecerá cair sobre a terra e a transformará em um universo de fogo líquido. Deus, que demonstrou seu poder criando o mundo, agora mostrará seu poder “destroçando-o em sua ira”. Tudo isso acontecerá porque o mundo assassinou Deus na pessoa de Jesus Cristo. Uma vez que “a terra é o lugar em que ele foi assassinado e seu sangue derramado”, ela será destruída pelo fogo.[46]

Cristo, então, devolverá o reino ao Pai no céu, para onde a igreja será levada para sua consumação de glória. Sua nova morada será no céu, com a Santíssima Trindade, não sobre a terra. Mas o céu será glorificado novamente e, assim, se tornará um “novo céu”. É isso que a Bíblia quer dizer quando fala da “nova

Jerusalém que desce do céu". Tudo será "alterado" e "formado novamente". Como a igreja se mudou da terra para um céu recém-renovado, este último será uma "nova terra". Isso é análogo à mudança de Sião, da cidade de Davi para o monte Moriá, quando a arca mudou de lugar. Assim, a Nova Jerusalém é idêntica ao novo céu e à nova terra. As duas expressões se referem à própria igreja e ao local de habitação da igreja.[47] A representação de Edwards termina com o que Robert W. Jenson chama de "fuga de Deus", em que "a harmonia do nosso amor, por fim perfeitamente harmonizada com a harmonia suprema, só pode ser a inclusão na fuga divina de tantas vozes quanto há criaturas abençoadas".[48]

Para muitos pensadores da tradição reformada, a escatologia era um apêndice teológico. Mas, para Edwards, a escatologia era central e parte inseparável de seu pensamento. Sua filosofia da história presumia que Deus estava dirigindo cada átomo do universo para uma conclusão cósmica. Sua tipologia bíblica sugeria que toda a natureza e a história estão repletas de tipos de realidades futuras que ocorrerão no fim dos tempos. A escatologia se espalhou para a vida privada de Edwards, proporcionando prazer e consolo durante seus anos de dificuldade pastoral em Northampton e Stockbridge.[49] Embora incomum para o século 18, sua teologia guiada pela escatologia pode ser apreciada e entendida de forma mais adequada hoje, quando tanto teólogos bíblicos quanto sistemáticos redescobriram o papel do futuro na reflexão cristã.[50]

---

[1]O Oxford English dictionary, em sua edição compacta, data de 1844 o primeiro registro conhecido da palavra "escatologia" em inglês e define a palavra como "o ramo da teologia que trata 'das quatro últimas coisas: morte, julgamento, céu e inferno'" (Oxford: Oxford University Press, 1971), s.v. Sobre o futuro da ordem criada, o termo favorito de Edwards era a "futura promoção gloriosa da igreja de Deus", como in: WJE 5:312.

[2]WJE 16:727-8.

[3]Edwards baseou sua ideia de um julgamento "particular" imediatamente após a morte nas passagens de Eclesiastes 12.7 e Hebreus 9.27. Veja seu sermão sobre Romanos 2.8-9 in: WJEO 50 e WJE 18.431, em que afirma que antes do julgamento geral as almas não estarão dormindo, mas observarão a história da redenção na terra.

[4]Edwards era diferente de Richard Baxter, um puritano "moderado" cujo livro O

descanso eterno dos santos (São Paulo: Shedd, 2007) dedicou um sexto de suas páginas a lúgubres retratos do inferno; Stephen R. Holmes, God of grace and God of glory: an account of the theology of Jonathan Edwards (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), p. 216. Para o cálculo de Fiering, veja Fiering, Jonathan Edwards's moral thought and its British context (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), p. 204.

[5]Fiering, Jonathan Edwards's moral thought, p. 202.

[6]Ibidem, p. 203.

[7]WJE 16:792.

[8]Sermão sobre Lucas 16.25(b), WJEO 47; WJE 13:480; WJE 20:167-9; "The end of the wicked contemplated by the righteous" [O fim dos ímpios contemplados pelos justos], in: WH 2:207-12; "The future punishment of the wicked inavoidable and intolerable" [A punição futura dos ímpios é inevitável e intolerável], in: WH 2:950; WJE 13:376.

[9]WJE 23:216-7, citando o teólogo puritano Thomas Goodwin.

[10]WJE 13:349-50; veja tb. o sermão sobre Romanos 2.8-9, WJEO 50. Por sua vez, a maioria dos puritanos falou do inferno como a ausência de Deus; Carl R. Trueman, "Heaven and Hell: 12 in Puritan theology", Epworth Review 22 (1995), p. 75-85.

[11]John Gerstner, The rational Biblical theology of Jonathan Edwards (Powhatan: Berea, 1993), 3:507.

[12]WJE 19:341; Bruce W. Davidson, "Reasonable damnation: how Jonathan Edwards argued for the rationality of hell", Journal of the Evangelical Theological Society 38 (1995): 50.

[13]WJE 19:345, 348-59; sermão sobre Mateus 25.46, WJEO 54.

[14]WJE 19:360, 355; WJE 13:350.

[15]Sermão sobre Ezequiel 15.2-4, WJEO 49; WJE 20:181.

[16]Sermão sobre Romanos 2.8-9, WJEO 50; WJE 13:419-20; WJE 20:105;

sermão sobre Ezequiel 15.2-4; sermão sobre Apocalipse 18.20, WJEO 48; Richard Baxter, Works, 23 vols. (London: James Duncan, 1830), 22:419; citado in: Holmes, God of grace, p. 205.

[17]Os latitudinários defendiam o uso da razão para determinar as doutrinas, e não a tradição. Assim, toleravam uma gama ampla de ensinamentos. Portanto, tendiam para o universalismo. (N. do E.)

[18]Sermão sobre Romanos 2.8-9, WJEO 50; Jonathan L. Kvanvig critica Edwards, alegando que ele ignorou o pecado involuntário. Edwards poderia responder que o pecado involuntário existe com o conhecimento do pecado, que é digno de condenação; Kvanvig, "Jonathan Edwards on hell", in: Paul Helm; Oliver D. Crisp, orgs., Jonathan Edwards: philosophical theologian (Aldershot: Ashgate, 2003), p. 11.

[19]Tillotson, "Of the eternity of hell-torments. A sermon preach'd before the Queen at White-Hall, March the 7th, 1689-90" (London, 1708); WJE 18:344; WJE 13:479; WJE 23:183-4; WJE 23:575-603; WJE 23:393, 407-8.

[20]WJE 23:575, 603; Fiering, Jonathan Edwards's moral thought, p. 238-44; o melhor ensaio curto sobre a doutrina do inferno de Edwards é William J. Wainwright, "Jonathan Edwards and the doctrine of hell", in: Helm; Crisp, orgs., Jonathan Edwards, p. 13-26.

[21]Andrew Michael [Chevalier] Ramsay, Philosophical principles of natural and revealed religion unfolded in a geographical order, 2 vols. (Glasgow: Robert Foulis, 1748-1749), 1:430.

[22]Sobre esses primeiros comentaristas e a evolução do pensamento escatológico de Edwards, veja Stephen J. Stein, "Introdução do editor", in: WJE 5, esp. p. 4-23, 43-59.

[23]WJE 4:353; WJE 9:392, 394; 5:410-1, 425.

[24]James West Davidson, The logic of millennial thought: eighteenth-century New England (New Haven: Yale University Press, 1977), p. 127-75; Petrus van Mastricht, "Dispensation of the covenant of grace", in: Theoretico-practica theologia, livro 8. Para informações mais detalhadas sobre esses avivamentos pré-milenares e as fontes de Edwards, veja Gerald R. McDermott, One holy and happy society (University Park: Penn State Press, 1992), p. 77-90.

[25]WJE 4:560; WJE 5:411. O mesmo processo é apresentado em mais detalhes em sua obra History of redemption [Uma história da obra de redenção], WJE 9:467-70.

[26]WJE 4:353; WJE 5:177-9; a datação está in: WJE 5:78.

[27]Veja o cap. 28, em que mostramos que o Anticristo não deve ser simplesmente igualado ao catolicismo romano no pensamento de Edwards.

[28]WJE 5:178-9.

[29]WJE 9.392, 394; WJE 4:466.

[30]WJE 9:463-4; veja tb. WJE 5:196-7, 394.

[31]WJE 9:351.

[32]WJE 4:353; WJE 11:101; C. C. Goen, “Jonathan Edwards: a new departure in eschatology”, Church History 28 (1959): 25-40; Sacvan Bercovitch, The American jeremiad (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1978), p. 106; Alan Heimert, Religion and the American mind, from the Great Awakening to the Revolution (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1966), p. 59-94; Conrad Cherry, org., God’s New Israel: religious interpretations of American destiny, ed. rev. (Chapel Hill: University of North Caroline Press, 1998), p. 55-9.

[33]WJE 5:134.

[34]WJE 4:235; WJE 9:480.

[35]WJE 9:479-86; WJE 5:357-8.

[36]WJE 9:480-1.

[37]WJE 8:361-2.

[38]WJE 9:480; WJE 13:212.

[39]James West Davidson, The logic of millennial thought: eighteenth-century New England (New Haven: Yale University Press, 1977), p. 75.

[40]WJE 18:537-8.

[41]WJE 9:483-4; WJE 8:564; WJE 5:338.

[42]WJE 5:338-9; WJE 9:480; WJE 5:339; WJE 9:482-3.

[43]WJE 14:514-7.

[44]WJE 14:525; WJE 9:498.

[45]WJE 14:526-9.

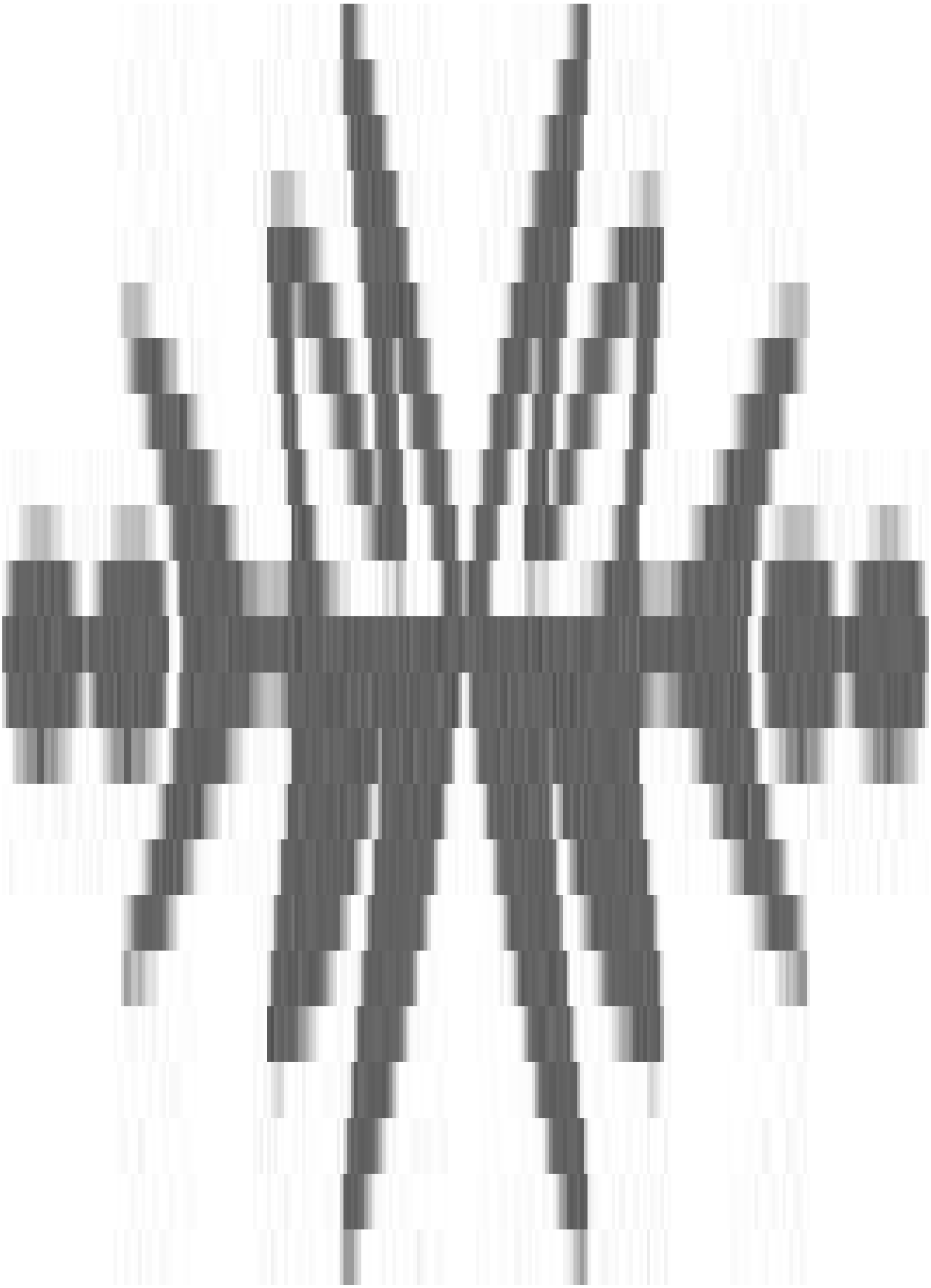
[46]WJE 14:530; WJE 20:93, 181, 182. Edwards baseou sua ideia de que a terra será destruída pelo fogo principalmente em 2Pedro 3.7,12.

[47]WJE 13:442-4; WJE 18:161, 376-83; WJE 20:210-22. Para Edwards, “Sião” era a designação dada ao centro espiritual de Israel, mas não necessariamente um lugar específico.

[48]Jenson, “The end is music”, in: Sang Lee; Alan Guelzo, orgs., Edwards in our time: Jonathan Edwards and the shaping of American religion (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), p. 170.

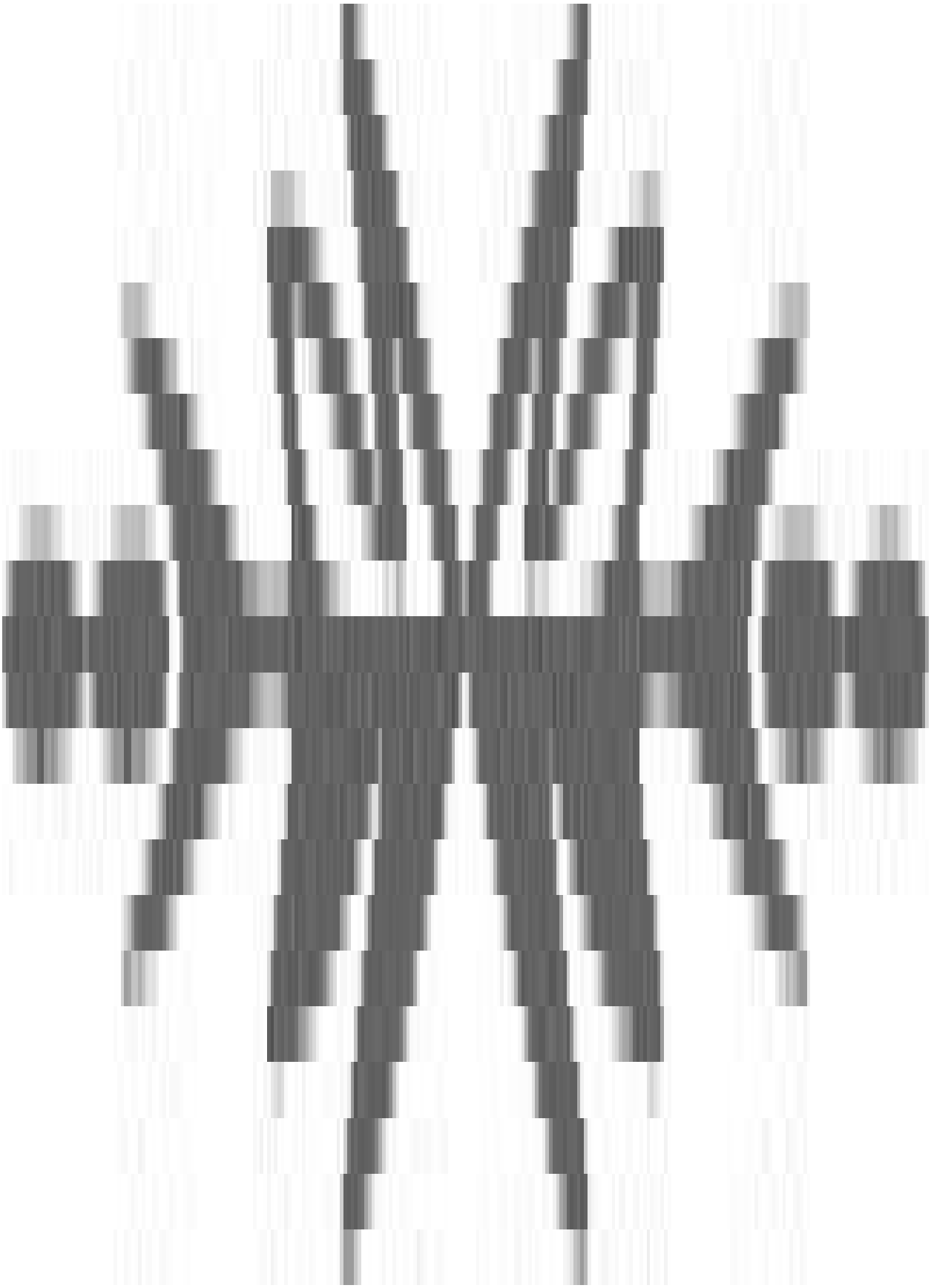
[49]Em Personal narrative [Narrativa pessoal], Edwards escreveu: “Minha mente tem cogitado e se encantado com as promessas e profecias das Escrituras da futura promoção gloriosa do reino de Cristo na Terra”; WJE 16:800; veja tb., p. 797.

[50]Por exemplo, as obras de Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann e Carl Braaten.



36

O cristianismo e outras religiões



Até muito recentemente, os leitores em sua grande maioria e até mesmo estudiosos de Jonathan Edwards presumiam que o teólogo do século 18 tinha pouco ou nenhum interesse em religiões além do judaísmo e do cristianismo, e certamente nenhum conhecimento das grandes tradições fora da Palestina. Pesquisas recentes, no entanto, mostraram que, desde o início de sua carreira, Edwards mostrou interesse em outras religiões e que ele pareceu ficar cada vez mais intrigado com elas, à medida que envelhecia. Ao longo de sua carreira, vasculhou a Nova e a Velha Inglaterra em busca de qualquer informação que pudesse obter sobre os "pagãos", e em sua última década esteve ocupado rabiscando em seus cadernos privados centenas de páginas de dados sobre a relação entre Cristo e os deuses, além de suas próprias considerações. [1] Neste capítulo, partiremos do pressuposto de que o deísmo foi um grande estímulo à fascinação de Edwards pelas religiões e, em seguida, delinearemos as três respostas de Edwards. Uma delas remonta a Adão e aos filhos de Noé (a prisca theologia). A segunda é baseada na convicção de Edwards de que Deus fala por meio de toda a natureza e história (tipologia); e a terceira envolve a questão de saber se os não cristãos podem ser salvos (a soteriologia disposicional de Edwards).

A prisca theologia

As explorações do leste da Ásia e do Novo Mundo, nos séculos 15 e 16, descobriram não apenas especiarias e rotas comerciais, mas também povos "pagãos" que tinham a fama de ter padrões morais mais elevados do que a maioria dos cristãos europeus. Geógrafos do século 17 estimaram que apenas um sexto do planeta tinha ouvido o evangelho cristão. Então, de acordo com os exclusivistas protestantes e católicos naquele século, pelo menos cinco sextos da população mundial estavam condenados ao inferno. Começando com Lorde Herbert de Cherbury, os deístas sugeriram que o Deus responsável por esse cenário era um monstro. Em uma versão inicial do que o século 20 chamou de "escândalo da particularidade", os deístas queixaram-se de que um Deus que se revelou apenas para pessoas particulares em determinados tempos e lugares não poderia ser o verdadeiro Deus, que se revelou por intermédio da razão para

todos. Eles se satisfaziam em mostrar as virtudes morais dos não cristãos e contrastar os pagãos, que estavam condenados, mas eram moralmente bons, com os cristãos que estavam salvos, mas eram moralmente maus.[2]

Sem dúvida perturbado pelo modo que os deístas usavam as religiões para atacar a bondade e a justiça do Deus cristão, Edwards fez um grande esforço para aprender sobre essas religiões. Ele sabia da existência de muitos diários de viagens, dicionários e enciclopédias de religião disponíveis em seu tempo, e com certeza tentou obtê-los, talvez tendo lido muitos deles. Os livros citados em seu "Catálogo" incluem a tradução do Alcorão, feita por George Sale, relatórios dos jesuítas na China, uma análise da Cabala, mitologia comparativa e uma ampla gama de dicionários e enciclopédias de religião — desde o Historical and critical dictionary, do cético Peter Bayle, até o Dictionary of all religions antient and modern, de Daniel Defoe.[3]

Muitos dos escritores que Edwards leu entendiam as religiões em termos definidos pelo que foi chamado de prisca theologia (teologia antiga). Essa foi uma tradição na teologia apologética, baseada em uma série de textos mal datados (a Hermética, os oráculos caldeus, a Órfica e os Oráculos Sibilinos), que tentou provar que vestígios da verdadeira religião foram ensinados pelos gregos antigos e em outras tradições não cristãs. Essa tradição, em linhas gerais, alegava que todos os seres humanos receberam originariamente conhecimento da verdadeira religião (monoteísmo, a Trindade, a doutrina de creatio ex nihilo) pelos judeus ou por uma tradição que remontava aos bons filhos de Noé (Sem e Jafé) ou a pessoas que viveram antes do Dilúvio, como Enoque ou Adão. Posteriormente, esse conhecimento foi passado para Zoroastro, Hermes Trismegisto, os brâmanes e druidas, Orfeu, Pitágoras, Platão e as Sibilas.[4]

A prisca theologia foi desenvolvida primeiro por Filo, Justino Mártir, Clemente de Alexandria, Orígenes, Lactâncio e Eusébio, com o objetivo de mostrar que os maiores filósofos pagãos haviam se apropriado da sabedoria dos judeus. Na sequência, no Renascimento, Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola a utilizaram para sintetizar o neoplatonismo e o dogma cristão.[5] Para esses antigos e medievais, a questão era se a filosofia greco-romana era mais antiga e mais sábia do que a tradição judaico-cristã. Os cristãos em geral presumiam que as pessoas tinham acesso às duas. Porém, nos séculos 17 e 18, a questão era o acesso à revelação: Deus seria injusto por não ter dado revelação a todos? Tanto católicos quanto protestantes usaram a prisca theologia para defender a justiça de Deus, alegando que ele tinha dado revelação a quase todos desde o princípio. Os

“jesuítas figuristas”, por exemplé digo, usaram essa afirmação para conseguir a aceitação de sua missão na China, tentando mostrar que a China já adorava o verdadeiro Deus dois mil anos antes de Cristo. Vários pensadores protestantes que usaram a prisca theologia foram cuidadosamente lidos e levados a sério por Edwards. O primeiro foi o escocês Andrew Michael “Chevalier” Ramsay (1686-1743), que encontrou monoteísmo trinitário entre os antigos egípcios, persas, gregos e chineses. Ramsay tentou provar que Deus deu uma revelação completa das doutrinas cristãs essenciais aos primeiros patriarcas, de modo que a maioria das religiões pagãs ensinam uma trindade semelhante à tríade neoplatônica. Edwards também usou amplamente o trabalho de Philip Skelton (1707-1787), um teólogo da Igreja da Irlanda que escreveu dois volumes antideístas.[6]

Theophilus Gale (1628-1678) e Ralph Cudworth (1617-1688) foram dois antigos proponentes da prisca theologia que influenciaram Edwards. A magnum opus de Gale, The court of the Gentiles [O pátio dos gentios] (1677), foi um trabalho extenso em quatro volumes dedicado à proposição de que todas as línguas e conhecimento antigos — particularmente as obras filosóficas — eram derivados dos judeus. Como Numênio de Apameia escreveu em uma linha destacada por Edwards: “O que é Platão, senão Moisés falando na língua ática?”.[7] Cudworth, filósofo platônico de Cambridge, usou grande parte de seu True intellectual system of the universe [O verdadeiro sistema intelectual do universo] (1678) para mostrar que os pagãos mais sábios eram monoteístas trinitários que não conheciam o verdadeiro Deus (ou seja, o Deus cristão).

Edwards ficou evidentemente impressionado com esses proponentes da prisca theologia.[8] Ele copiou longos extratos de suas obras em seus cadernos particulares, mas não usou suas ideias de uma forma servil. Como afirmou Denis Diderot, imitação é invenção continuada. A partir de suas notas marginais e da recapitulação da tradição em vários cadernos, é claro que Edwards estava remodelando a tradição de forma seletiva e criativa para atender às suas próprias necessidades controversas. Seu principal objetivo, contrariando os deístas, era mostrar que quase todos os seres humanos receberam revelação e que, portanto, todo conhecimento de verdadeira religião entre os pagãos é fruto de revelação, e não da luz da razão natural. Talvez mais importante ainda, cinco sextos do mundo não tinham sido privados das verdades básicas do evangelho.

Edwards fez um grande esforço para detalhar em seus cadernos as verdades religiosas conhecidas pelos pagãos. De Hugo Grócio ele aprendeu que os gregos acreditavam que o Espírito se movia sobre as águas no início do mundo, sabiam

que se pode cometer adultério no coração e entendiam que se deve perdoar e amar os inimigos. Edwards observou que Virgílio, Sêneca, Juvenal e Ovídio confessaram que nossa natureza original era corrupta. Ramsay ensinou-lhe que os Vedas hindus e o I Ching chinês continham histórias sobre um herói que expiou crimes por seus próprios sofrimentos e que muitos pagãos de diferentes tradições reconheciam uma encarnação divina e percebiam que a virtude só era obtida por uma infusão de graça. Edwards escreveu em sua Blank Bible [Bíblia em branco] que muitas histórias pagãs sobre deuses e deusas eram, na verdade, distorções de análogos hebreus. Saturno, por exemplo, era uma transformação e amálgama de Adão, Noé e Abraão; Hércules era uma versão grega de Josué; Baco, de Ninrode, Moisés e a divindade hebraica; os mitos de Ápis e Serápis eram releituras egípcias da história de José.[9]

Edwards, apropriando-se da prisca theologia, afirmou que os pagãos aprenderam essas verdades pelo que poderia ser chamado de processo de revelação por gotejamento. Nas “primeiras eras” do mundo, os pais das nações receberam revelação das grandes verdades religiosas, direta ou indiretamente, do próprio Deus.[10] Essas verdades foram então passadas adiante pela tradição, de uma geração para a seguinte. Infelizmente, uma lei da entropia religiosa também estava agindo. A finitude humana e a corrupção inevitavelmente levaram a revelação a ser distorcida, resultando em superstição e idolatria.

De Ramsay Edwards aprendeu que a distorção foi causada, em parte, por um problema linguístico. Todos os povos originais — até mesmo os gauleses, germanos e bretões — tinham hieróglifos em comum com os egípcios, representando coisas divinas ensinadas por Noé. Com o passar do tempo, os pagãos dissociaram o símbolo de seu referente: “Os homens se agarraram à letra e aos signos, sem entender o espírito e a coisa significada”. Isso gerou os ídolos e as “superstições vis”. Isso também explicava a semelhança entre as histórias dos sofrimentos de Cristo e as lendas dos heróis pagãos: os pagãos se apropriaram dos símbolos dos sofrimentos de Cristo e os aplicaram a seus próprios heróis. Por meio desse mecanismo e de outros, a pureza original da verdade divina era continuamente deturpada, corrompida por misturas profanas e demoníacas. Deus usou os judeus para retardar o processo de degeneração, agindo periodicamente em seu benefício por meio de milagres, que lembravam aos pagãos as tradições que haviam aprendido de seus antepassados e das quais depois se esqueceram.[11]

Em Notes on the Scriptures [Notas sobre as Escrituras] — seu comentário

privado sobre passagens bíblicas selecionadas —, Edwards recapitulou esse drama: “O conhecimento da religião verdadeira foi mantido por um tempo no mundo pela tradição. Logo grande corrupção e apostasia se infiltraram, e trevas monumentais dominaram [uma] grande parcela do mundo”. Na época de Moisés, a maior parte da verdade que havia sido previamente ensinada pela tradição já havia se perdido. Então “Deus cuidou para que houvesse algo novo, [que] fosse bem público e bem conhecido e muito comentado no exterior, cuja notícia corresse o mundo, que fosse suficiente para levar ao verdadeiro Deus as pessoas que o buscassem com sinceridade”. Assim, as nações pagãs do antigo Oriente Próximo ouviram falar do Êxodo dos judeus do Egito, dos milagres que Deus realizou por eles no deserto, das vitórias de Josué sobre os cananeus, do sol parando no céu. Os cananeus derrotados fugiram para a África, a Ásia, a Europa e as ilhas do mar “para levar as notícias daquelas coisas [...] de modo que, assim, o mundo inteiro soubesse desses grandes feitos”.[12]

Após esses maravilhosos atos de Deus, o conhecimento da verdadeira religião foi guardado por várias gerações. Contudo, na época de Davi, muito havia sido esquecido e distorcido novamente. Então, Deus agiu novamente, desta vez em benefício de Davi e de Salomão, “para levar seu povo, Israel, que tinha a verdadeira religião, a [ser] notado entre [as nações] pagãs”. A Diáspora após o cativeiro na Babilônia espalhou o conhecimento do verdadeiro Deus para ainda mais longe, de modo que “as nações do mundo tivessem oportunidade, por meio [...] dos judeus dispersos [...] de chegar ao conhecimento do verdadeiro Deus”.[13] E, como se não bastasse, Deus providenciou para que filósofos pagãos fossem em busca de notícias dos grandes acontecimentos que haviam ocorrido entre os israelitas. “Homens sábios” e “filósofos” pagãos obtiveram “fragmentos de luz e de verdade [...] ao viajarem de um país para outro”, especialmente através da Judeia, da Grécia e da Fenícia. Edwards observou que Platão, por exemplo, foi ao Egito para aprender tudo o que pudesse a respeito da religião judaica.[14]

O pastor da Nova Inglaterra estava sempre pronto a observar que a religião e a filosofia pagãs continham “absurdos infinitos”. Mas descobriu da prisca theologia que entre os absurdos havia “fragmentos de [...] verdade” entre os pagãos para que “as nações do mundo, se o seu coração estivesse disposto a buscar a verdade, pudessem ter meios que as levassem, em sua investigação sincera e diligente, ao conhecimento do verdadeiro Deus e de sua vontade”. Edwards, então, encontrou um modo de responder às dificuldades teológicas criadas pelos relatórios dos viajantes vindos das Américas e do leste asiático. Concordou com os deístas que o problema não devia ser ignorado e discordou

dos primeiros escolásticos reformados, que afirmavam que as crenças não cristãs só poderiam alcançar o conhecimento de um Criador, não o de um Redentor.[15] Ao abraçar a prisca theologia, Edwards se apropriou de uma antiga tradição pré-protestante para abordar questionamentos sobre a justiça e a bondade de Deus no século 18. Nesse processo, remodelou a teologia reformada e reconfigurou a história cristã. Na nova versão da história segundo Edwards, Deus ainda era bom e justo porque o conhecimento do Deus Redentor estava acessível a todos os povos desde o início.

Tipologia e religiões mundiais

Vimos no capítulo 8 que John Toland, Thomas Chubb e Matthew Tindal, deístas do início do século 18, usaram as religiões mundiais para relativizar o cristianismo, enquanto Edwards usou sua tipologia para argumentar que Deus estava constantemente comunicando verdades em tudo o que se podia ver e ouvir. Deus falou na história das religiões para guiar pessoas de todas as tradições de fé à verdadeira religião, o cristianismo.

Na opinião de Edwards, isso significava que Deus plantou tipos da verdadeira religião em sistemas religiosos que, em última análise, eram falsos. Deus passou a perna no Diabo ao usar religiões diabolicamente falsas para ensinar a verdadeira religião. Em uma antiga anotação em Miscellanies [Miscelâneas], Edwards sugeriu que a prática pagã do sacrifício humano decorreu do Diabo imitar o sacrifício de animais que Deus havia instituído após a Queda.[16] Todas as culturas praticavam sacrifício religioso, não por causa da luz da natureza, mas pelo expresso mandamento de Deus imediatamente depois de revelar a aliança da graça, em Gênesis 3.15: “Porei inimizade entre ti e a mulher, entre a tua descendência e a descendência dela; esta te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar”. As peles com que Deus vestiu o primeiro casal em Gênesis 3.21 foram tiradas de animais sacrificados por Deus, que lhes ensinou, assim, que só a justiça obtida pelo sacrifício de Cristo poderia cobrir seus pecados.[17]

O sacrifício de animais — o tipo primordial de Cristo no Antigo Testamento e um antigo costume pagão — implicava a necessidade de propiciação, isto é, uma oferta para apaziguar a ira de Deus ou dos deuses. Imitando esse tipo divino, o

Diabo levou os pagãos a sacrificar seres humanos, e até mesmo seus próprios filhos. Satanás acreditava que tinha “favorecido seus próprios interesses”, enganando Deus, mas Deus passou a perna no Diabo. Ele permitiu essa mentira diabólica porque, por meio dela, “o Diabo preparou o mundo gentílico para receber [...] esse sacrifício humano, Jesus Cristo”. Da mesma forma, o Diabo induziu os seres humanos a adorar ídolos e pensar que as divindades pagãs estavam unidas às suas imagens. No entanto, Deus também usou essa ilusão para seus próprios propósitos, para preparar a mente gentílica para o conceito de encarnação, perfeitamente realizado em Cristo: “E, assim, [as] doutrinas pagãs de divindades efetivamente foram unidas às imagens e às fábulas de heróis que eram gerados [por] deuses, uma preparação para que eles recebessem a doutrina da encarnação, da habitação da divindade em um [corpo] humano e do Filho de Deus sendo concebido no ventre de uma virgem pelo poder do Espírito de [Deus]”.[18]

Portanto, na história das religiões, por duas vezes Deus usou a falsa religião para ensinar a verdadeira religião. Em cada caso, as maquinações do Diabo foram anuladas e ironicamente invertidas pela sabedoria divina. Por um plano divino, práticas consideradas abomináveis por todos os judeus e cristãos — sacrifício humano e adoração de ídolos — foram transformadas em material pedagógico para preparar os pagãos para a verdadeira religião. Nos dois casos, Deus usou religiões não cristãs de forma tipológica para apontar para verdades cristãs. No entanto, os antigos sacrifícios ensinaram mais do que encarnação e propiciação. Eles mostraram aos pagãos que Deus não perdoaria pecados sem que houvesse um tipo de reparação; “alguém precisava sofrer” pelo pecado. Eles demonstraram o ciúme de Deus e seu ódio pelo pecado, indicaram a necessidade de temer a Deus e ter respeito pela glória de sua santidade, e indicaram aos pecadores que eles precisam confiar na misericórdia de Deus.[19]

No começo de sua carreira, quando estava pastoreando em Nova York, na primavera de 1723, Edwards disse à sua congregação que as nações ímpias não entendiam o significado de seus próprios sacrifícios. Naquela ocasião e pelo resto de sua carreira, Edwards deixou claro que só os que tinham um “senso do coração” regenerado ou espiritualmente desperto eram capazes de ler os sinais divinos na Criação e, podemos agora acrescentar, na história das religiões. Às vezes, ele sugeria que havia alguns pagãos que poderiam ter aproveitado a luz que tinham recebido por meio das tradições judaicas e dos costumes de seus próprios antepassados, e com a luz do Espírito Santo poderiam ter conseguido entender os tipos. Isso teria sido por um dom divino especial, não conferido por

qualquer conhecimento natural disponível a todos os pagãos. Mas sua convicção de que a maioria dos pagãos provavelmente nunca entenderia não o impediu de notar a enorme quantidade de conhecimento religioso que poderia ser conhecido — embora geralmente não fosse conhecido — por aqueles que viviam fora das esferas judaica e cristã.[20]

Havia várias razões pelas quais as religiões não cristãs tinham uma profusão de tipos genuínos de religião verdadeira. A primeira era que, como já vimos, a maioria das religiões compartilhava a mesma fonte linguística. Edwards seguiu Chevalier Ramsay na convicção de que tanto as religiões cristãs quanto as pagãs poderiam ser ligadas a uma linguagem universal de hieróglifos que representava "os mistérios divinos de nossa religião sagrada, que os primeiros pagãos haviam aprendido com a antiga tradição dos patriarcas noaicos". Com o tempo, o significado dos sinais foi esquecido.[21] Além disso, os pais das nações receberam sua sabedoria principalmente pela tradição de homens sábios da igreja de Deus, a quem foram dadas instruções divinas sob a forma de "símbolos e emblemas". Os homens santos "de todas as nações" imitaram essa forma de representar coisas divinas em "parábolas" e "tipos", de modo que entregaram sua própria sabedoria em "alegorias, enigmas, [e] representações simbólicas". Por essa razão, os egípcios e outros usaram "hieróglifos para representar coisas divinas ou coisas relativas aos seus deuses e à sua religião".[22]

É impressionante que Edwards tenha ligado escritos sagrados egípcios a "homens santos [que] eram guiados pelo Espírito de Deus". Ainda que considerasse a maior parte da religião egípcia abominável, como deixa claro em outros textos, Edwards achava que havia semelhanças formais significativas entre o cristianismo e várias religiões não cristãs. A relação entre essas religiões não era de completa descontinuidade, mas de continuidade parcial. Eles tinham estruturas míticas comuns, origens linguísticas comuns e uma forma típica de representação comum. Havia também continuidade no conteúdo. Como vimos anteriormente, Edwards acreditava que os pagãos tinham uma compreensão elementar do sacrifício propiciatório e da encarnação divina. Edwards encheu seus cadernos com reflexões sobre doutrinas que os pagãos tinham em comum com os cristãos — da Trindade e de um Deus "mediador" que expiava os pecados à punição eterna e à noção de que "todas as coisas deviam seu início e produção ao amor".[23] Essas noções pagãs eram versões distorcidas e incompletas da verdade. No entanto, à medida que apontavam para a obra redentora de Cristo em toda a sua complexidade, eram tipos, tanto quanto os sacrifícios humanos eram tipos do autossacrifício de Cristo.

Portanto, para Edwards, a fé cristã agora podia ser vista em relação a outras religiões, situada em um dos extremos de um longo contínuo que incluía outras crenças. Ela estava no final porque só ela apontava de modo inequívoco para a verdadeira realidade, ou antítipo — a obra redentora de Cristo. Edwards procurou, assim, defender a incompreensibilidade de Deus, bem como sua particularidade na revelação histórica e na pessoa de Cristo. Por um lado, Deus estava além da compreensão humana, mas, por outro, ele condescendeu em se representar por meio da linguagem imperfeita de tipos e símbolos. Essa era uma tensão com a qual Edwards podia viver.

Soteriologia disposicional

A terceira abordagem que Edwards usou foi o que poderia ser chamado de soteriologia disposicional. Para Edwards, como vimos no capítulo 33, ser humano significava ter uma "disposição" manifestada em um ou mais "hábitos". Baseando-se em uma tradição que se originou com Aristóteles e foi desenvolvida por Tomás de Aquino e pensadores protestantes reformados, ele acreditava que um hábito é uma tendência ativa que impele uma pessoa a ser e fazer o que ela é e faz. Essa tendência permanece mesmo quando não há oportunidade para seu exercício, embora sempre se manifeste quando tem oportunidade. Quando Edwards falava em "disposição piedosa" (i.e., a disposição de uma pessoa regenerada), tinha em mente "um poder ativo e causal" que, se tivesse oportunidade, produziria efeitos piedosos. Nas palavras de Edwards: "Todos os hábitos [são] uma lei que Deus fixou de que essas ações, nessas ocasiões, devam ser executadas".[24]



Figura 36.1 A ideia de Edwards sobre as religiões não cristãs baseava-se parcialmente em suas experiências com os nativos americanos. O chefe Hendrick era amigo da missão de Stockbridge (Retrato de corpo inteiro de Hendrick, chefe mohawk, de pé, segurando um tomahawk, com cena de acampamento ao fundo. Prints & Photographs Division, Library of Congress, LC-US2C2-664).

Quais são essas ações ou efeitos? Em outras palavras: Com que se parece uma disposição regenerada? Bem cedo em sua carreira, Edwards respondeu a essa pergunta e nunca divergiu de seu esboço básico nos anos que se seguiram. Em Miscellany 39, Edwards definiu o que achava ser comum aos cristãos, judeus do Antigo Testamento e todos os outros verdadeiros religiosos "desde o início do mundo", ou seja, "um senso da periculosidade do pecado e do caráter terrível da ira de Deus [...] [uma convicção tão grande de] sua maldade, que eles não confiavam em nada senão na simples misericórdia de Deus, e então lamentavam e choravam amargamente por seus pecados".[25] Pouco tempo antes, Edwards tinha escrito que essa disposição interior é a única coisa necessária para a salvação. Nenhum ato em particular, mesmo o ato de receber Cristo pela fé, é estritamente necessário: "A disposição é tudo o que pode ser considerado absolutamente necessário. Não se pode provar que o ato [de receber Cristo] é absolutamente necessário. [...] "É para a disposição ou princípio que Deus olha".[26]

Para ilustrar esse ponto, Edwards recorreu ao Antigo Testamento. Os antigos israelitas não receberam Cristo de forma consciente e explícita, mas tinham a disposição adequada em relação a Deus, que é a única coisa necessária para a salvação:

Não há dúvida de que muitos dos antigos judeus antes de Cristo foram salvos sem ter praticado esses atos visíveis que alguns teólogos julgam necessários, porque não tiveram oportunidade nem estavam sob circunstâncias que os levariam a isso. Não obstante, sem dúvida tinham a disposição, que é a única coisa absolutamente necessária agora e foi igualmente necessária em todas as

épocas e em todas as circunstâncias.[27]

Ora, o tema de Edwards nessa anotação é a “conversão”, e ele começa afirmando que, para que haja salvação, precisa haver “recebimento de Cristo” e “a crença no que o evangelho nos ensina sobre ele”. Mas sua referência aos santos do Antigo Testamento que não podiam crer no evangelho do Novo Testamento mostra que o ingrediente mais essencial na conversão é uma disposição em particular. A forma de expressar essa disposição — ou seja, receber Cristo — é secundária no caso dos que não tiveram acesso ao evangelho. Somente a disposição é primordial, e confessar Jesus como Senhor não podia ter sido essencial na dispensação do Antigo Testamento.

Edwards usou o exemplo de um homem que morre de repente, e “não no efetivo exercício da fé”. Ele presumiu que esse homem já havia professado sua fé em Cristo e “o que o evangelho nos ensina sobre ele”. No entanto, no momento da morte, presumivelmente, ele não estava pensando em Jesus Cristo nem no evangelho. Ainda assim, esse homem foi salvo, porque “é sua disposição que o salva”. Essa anotação revela um elemento importante no pensamento de Edwards sobre a salvação: a expressão precisa da fé era menos importante que sua disposição subjacente. Edwards, na verdade, não conseguia pensar em disposição e fé separadas da obra e do Espírito de Cristo — como vimos nos capítulos 20, 23, 24 e 25. Mas ele também afirmou que Deus às vezes infunde uma disposição regenerada antes de qualquer conversão explícita a Cristo, pois, enquanto o caráter de uma disposição salvífica é constante, as expectativas religiosas e morais de Deus diferem de acordo com o grau de revelação disponível para a pessoa em questão. Deus poderia ignorar o comportamento ímpio de seus santos em vários momentos, desde que sua disposição fosse agradável.[28]

Deus também ignorava o conhecimento religioso defeituoso. No início de seu pastorado em Northampton, Edwards admitiu em particular que os santos judeus do Antigo Testamento não estavam cientes do amor pelos inimigos, o amor universal por toda a humanidade, a monogamia ou amar uns aos outros como Cristo nos amou. No entanto, foram salvos.[29] Durante sua última década de vida, Edwards se convenceu de que alguns pagãos tinham mais conhecimento religioso e ainda mais virtude do que muitos santos do Antigo Testamento. Muitos dos moralistas gregos e romanos, por exemplo, sabiam que deveríamos

amar e perdoar nossos inimigos, pagar o mal com o bem e praticar a monogamia. Outros filósofos pagãos tinham conhecimento sobre a graça infundida, a necessidade de graça para alcançar a virtude, a Trindade, a encarnação e a redenção pelo sofrimento de um deus "mediador". "Sócrates, aquele grande filósofo gentio", como Edwards o chama, "adorava o verdadeiro Deus, do modo que era guiado pela luz da natureza", e Sêneca "tinha, em muitos aspectos, noções corretas das perfeições divinas e da providência". Até os persas e turcos muçulmanos entendiam a natureza da humildade e do amor desinteressado por Deus. Nas margens de uma anotação de caderno que retratava a ideia de Platão sobre a beleza de Deus, Edwards escreveu: "Noções corretas de Deus e da religião". No final de um excerto detalhando muitas ideias pagãs, ele acrescentou: "Todos os principais filósofos têm concepções corretas sobre a virtude e a religião".[30]

Edwards não disse explicitamente que essas pessoas pagãs foram salvas. Ele deixou claro que a salvação requer fé em Cristo, quando houve oportunidade de ouvir o evangelho. No entanto, essas reflexões sobre o conhecimento religioso e a virtude dos pagãos podem ter levado Edwards a repensar, ou pelo menos refinar, seu pensamento sobre a justificação e a regeneração. Em uma entrada em suas Miscellanies de meados da década de 1730, ele começou a pensar na justificação e na regeneração como processos que ocorriam em fases e ao longo de toda a vida, e não como acontecimentos instantâneos (cap. 25). Os discípulos de Jesus, ponderou ele, eram "homens bons antes" de encontrarem Cristo, "já com uma disposição de seguir Cristo".[31] A mesma coisa, pensava ele, podia ser dita de Zaqueu e da mulher cananeia mencionada em Mateus 15.22.

As reflexões de Edwards sobre a regeneração e a conversão tinham implicações não só para os que pertenciam a culturas não cristãs, mas também para os membros de sociedades cristãs e que se declaravam convertidos. Se uma pessoa podia ser agradável a Deus (por causa de sua disposição certa) antes de ser externamente convertida a Cristo, então o que dizer de alguns daqueles que não eram externamente convertidos? Eles ainda poderiam estar em processo de conversão? Edwards argumentou nesse sentido: "A conversão ainda pode ser necessária para a salvação em algum aspecto, mesmo depois de alguém efetivamente ser um santo". Nesses casos, em um sentido, a justificação já estava realizada, mas em outro ela dependia "dessas obras posteriores do Espírito de Deus sobre a alma". Ou seja, a condição para a justificação talvez ainda aguarde o cumprimento após a conversão. Portanto, os santos parecem ainda estar em um período probatório até o fim da vida.[32] Se, em certo sentido, a

justificação vem em etapas e se completa somente na morte ou no fim de seu período probatório na terra, então a regeneração pode ser vista da mesma forma: “Toda a obra salvadora que o Espírito de Deus realiza na alma, no início e em seu progresso, desde os primeiros alvoreceres da luz divina e os primeiros começos da vida divina até a morte, deve, de certo modo, ser vista como uma única obra de regeneração. [...] depois da primeira regeneração, há como que uma parte ainda não regenerada no homem que ainda precisa ser regenerada”.[33] Portanto, ao mesmo tempo em que as reflexões de Edwards abriram a porta para que algumas pessoas pagãs fossem regeneradas, também sugeriram que os que foram regenerados e haviam professado Cristo poderiam estar em um processo de conversão ao longo da vida.

Uma vez que a regeneração e a justificação podem ser consideradas processos que se desenvolvem em etapas e que uma pessoa pode ser santa antes da conversão, segue-se que pagãos que têm as devidas disposições podem ser santos antes de serem convertidos a Cristo. Se o conhecimento deles a respeito de Cristo era incompleto, podia ser porque ainda estavam nos estágios iniciais de regeneração e justificação, que podem ter sido completados na glória — como no caso dos bebês eleitos. Edwards nunca chegou a essa conclusão explícita em seus escritos publicados ou cadernos privados. No entanto, sua teologia estabeleceu as bases para essa interpretação.

De modo mais sugestivo, Edwards apresentou vários tipos de pessoas sem conhecimento explícito de Cristo que podiam, no entanto, encontrar a salvação. Para os quatro tipos, a disposição era o sinal crítico do destino eterno de alguém. No início de sua carreira, Edwards escreveu que as crianças podem ser regeneradas no nascimento sem qualquer conhecimento de Cristo e que a salvação se baseia na disposição: “A criança que tem em seu coração a disposição para crer em Cristo — se tivesse capacidade e oportunidade — é vista e aceita como se realmente cresse em Cristo, e por isso tem direito à vida eterna por meio de Cristo”.[34] Quando Edwards se perguntou como deveria entender a salvação dos santos do Antigo Testamento, “quando ainda não tinham respeito especial algum por [Cristo]”, ele argumentou que era “a segunda pessoa na Trindade” que aparecia para eles “como o autor da salvação e de benefícios temporais”, sempre que Deus se manifestava a Israel. Além disso, todas as referências do Antigo Testamento a “Anjo”, “Anjo da aliança”, “Anjo da face de Deus”, “Nome” e “Glória” eram referências à segunda pessoa da Trindade. Por isso eles, em certo sentido, já criam em Cristo e foram salvos pela fé em Cristo. Conversões da impiedade para a justiça, na época do Antigo Testamento, eram

tão “frequentes” quanto na época do Novo Testamento. Em outras palavras, a verdadeira fé também era abundante na era do Antigo Testamento.[35]

Os santos do Novo Testamento seguiram um padrão semelhante: “Cornélio, de certa forma, já acreditava em Cristo, até mesmo da maneira que os santos do Antigo Testamento costumavam crer”. Isto é, antes de conhecer Pedro, Cornélio acreditava em um Cristo de quem ainda não tinha ouvido falar.[36] Edwards disse o mesmo sobre os apóstolos. Cornélio, Natanael, “provavelmente” os dois discípulos de João e vários outros eram “bons homens antes [de conhecerem Cristo], pois pareciam já ter sido encontrados em uma disposição de seguir [Cristo] quando [ele] lhes apareceu pela primeira vez em sua natureza humana, e esse parece ter sido o caso de Zaqueu e da mulher cananeia”. Edwards deduziu disso que “a conversão pode ainda ser, por constituição divina, necessária à salvação em algum aspecto, mesmo depois de [uma pessoa] ser efetivamente santa”. Como vimos anteriormente, Edwards estava sugerindo que uma pessoa poderia ser regenerada antes da conversão a um conhecimento explícito de Cristo. Por volta de meados ou do final da década de 1730, Edwards parece estar voltando a uma inferência que havia feito em 1723, de que “um homem pode ter a disposição em si mesmo por algum tempo antes que possa sentir perceptivelmente [os exercícios dessa disposição], por falta de ocasião ou por outro motivo”.[37]

Outra classe de pessoas que desfrutavam da salvação sem o conhecimento explícito de Cristo eram aquelas que poderíamos chamar de pagãos santos. Em seus sermões de 1739 sobre a história da obra de redenção, Edwards afirmou que a conversão à verdadeira religião, justificação e glorificação ocorreram em todas as eras do mundo, desde a Queda, e citou exemplos de pagãos santos que viviam fora de Israel: Melquisedeque, a posteridade de Naor (i.e., Jacó e sua família) e os três amigos de Jó, Elifaz, Bildade e Zofar, assim como Eliú.[38] Todos eles estavam fora da aliança nacional com Israel e, claro, sem conhecimento explícito de Cristo, mas parecem ter sido regenerados.[39] Mais tarde em sua carreira, Edwards fez especulações sobre o possível destino eterno dos pagãos. Em Miscellany 1162, depois de explicar que filósofos pagãos tinham dito “coisas maravilhosas sobre a Trindade [e] sobre o Messias”, Edwards questionou se eles poderiam ter sido inspirados pelo Espírito Santo. Sim, disse ele, e a inspiração não é “uma honra e um privilégio tão grandes quanto alguns imaginam”, pois “muitos homens perversos a têm recebido”. Alguns eram idólatras, como Balaão. Nabucodonosor, “um homem muito perverso”, recebeu uma revelação sobre o Messias e seu futuro reino. Até mesmo o demônio que falava por meio

do oráculo em Delfos foi “compelido a confessar Cristo”.[40]

De qualquer forma, qual foi o propósito das revelações dadas a Sócrates e a Platão “e alguns outros sábios da Grécia”, que foram tão inspirados quanto os sábios do Oriente? Esses filósofos não usaram essas revelações para conduzir suas nações em direção à verdade, então Deus deve ter tido outras intenções. Edwards sugeriu que Deus teve várias razões para dar revelação divina entre os antigos pagãos: dispor essas nações para que conversassem e aprendessem com os judeus, preparar os gentios para seu futuro recebimento do evangelho cristão, corroborar as verdades do cristianismo entre os que tinham recebido o evangelho, e — em um dos comentários mais enigmáticos de Edwards — beneficiar as almas dos que transmitiram revelação divina: “Não sabemos que evidência Deus poderia dar aos próprios homens que foram os receptores dessas inspirações de que elas eram divinas e verdadeiras [...] e por isso não sabemos quão grande benefício as verdades sugeridas podem ter trazido à sua própria alma”. Ainda que hesitante, ele sugeriu a possibilidade de um “grande benefício” para os pagãos — uma noção que, embora indefinida, poderia incluir a salvação final.[41]

É difícil imaginar que “grande benefício” para as almas pagãs Edwards pode ter tido em mente, além da salvação. Ele nunca teria concordado que sinceridade pagã ou boas obras eram suficientes para a salvação. Ele sempre deixou claro que uma disposição regenerada era uma dádiva especial do Espírito para os eleitos e não era comum a todos os seres humanos nem conferida no nascimento. Também ressaltou a necessidade absoluta de receber Cristo explicitamente quando houvesse oportunidade de ouvir o evangelho. Mas, se ele acreditava que Cornélio já estava regenerado antes de ouvir o evangelho, o que ele pensava sobre os pagãos que viveram antes de Cristo e nunca tinham ouvido o evangelho? Uma vez que bebês sem conhecimento consciente de Cristo poderiam ser salvos pela obra soberana de Cristo — assim como santos do Antigo e do Novo Testamentos sem conhecimento explícito de Cristo —, Edwards pode ter cogitado a remota, porém real, possibilidade de que alguns pagãos possam ter sido regenerados e obtido a salvação.

Perto do fim da vida, em uma anotação de caderno que trazia argumentos contra as noções deístas da razão, Edwards afirmou que a razão pode confirmar muitas verdades religiosas, mas não pode descobri-las por conta própria. Em seguida, analisou a objeção deísta de que a maioria dos seres humanos não teve o benefício da revelação. Sua resposta foi que, efetivamente, “a maior parte do

mundo pagão não foi deixada somente com a luz da natureza". Eles receberam revelação divina por tradição de seus antepassados e tomaram emprestados vários ensinamentos dos judeus — em outras palavras, pela prisca theologia. Como os meios de revelação estavam disponíveis, havia "uma possibilidade semelhante de eles receberem o benefício da revelação divina". Mas outras partes do mundo pagão que eram "mais desprovidas de revelação divina" mostraram a "extrema cegueira e descrença" de uma sociedade obstinada em sua rebelião contra Deus, e assim perderam a chance de aprender os "termos de reconciliação".[42] A maioria das nações pagãs recebeu alguma revelação divina, por isso tinha "possibilidade semelhante" de receber seu "benefício" — um termo que Edwards associou à "reconciliação" com Deus.

Observamos uma curiosa tensão no pensamento de Edwards sobre a salvação dos pagãos. Por um lado, na maioria de seus comentários explícitos sobre os pagãos, ele adotou a visão negativa característica de seus antecessores reformados. Embora apreciando a verdade religiosa conhecida pelos "pagãos mais sábios", Edwards nunca se cansou de registrar os "absurdos da adoração dos pagãos". As Miscellanies contêm referências a sacrifício humano, prostituição religiosa, fornicação, sodomia, castração e canibalismo. Edwards era mais intransigente em seus sermões. Em um sermão pregado em Northampton, em 1729, identificou a imoralidade e a idolatria como caracteristicamente "pagãs". Deus tinha abandonado as terras pagãs e retirado delas sua misericordiosa presença. Eram "nações perdidas", e os pagãos eram o povo do Diabo. Em uma passagem particularmente vívida, Edwards afirmou que "o Diabo os alimenta [os pagãos] como porcos em um chiqueiro, para poder encher sua barriga com eles em outro [mundo]. [...] Eles são sua presa quando morrem. Aquele dragão, aquela antiga serpente, os põe, então, em seu próprio covil e suga seu sangue e se alimenta de suas entranhas e órgãos vitais". E não parece haver esperança, pois "aqueles que morrem pagãos, ele os consumirá e exercerá sua crueldade sobre eles para sempre".[43]

No entanto, esse não é o quadro todo. Edwards fez uma série de mudanças teológicas em relação a seus predecessores reformados. Suas reflexões tipológicas, seu uso extensivo da prisca theologia e seu desenvolvimento de uma soteriologia disposicional estabeleceram as bases para uma visão mais ampla da presença de Deus entre os não cristãos. Ele defendeu um maior conhecimento da verdade religiosa entre os pagãos do que o permitido por seus antecessores reformados favoritos — Francisco Turretini e Petrus van Mastricht.[44] Em seus cadernos privados e sermões públicos, afirmou que havia diferentes graus de

inspiração do Espírito. Em seu segundo sermão em A caridade e seus frutos, afirmou à sua igreja em Northampton que o Espírito Santo falou por intermédio de homens maus como Balaão, o rei Saul e Judas. Em Miscellanies, escreveu que filósofos pagãos, como Sócrates e Platão, tiveram "algum grau de inspiração".[45] Portanto, Edwards reconheceu que Deus deu verdade religiosa a não cristãos, e até mesmo aos não cristãos perversos. Sobre a questão geral da salvação dos pagãos, levantou a possibilidade de que alguns dos pagãos viessem a ser salvos, mas nunca falou nos termos expansivamente otimistas de Richard Baxter, Chevalier Ramsay, Philip Skelton, Isaac Watts ou John Wesley.[46] Assim, embora tenha lançado os alicerces teológicos sobre os quais uma doutrina de salvação mais auspiciosa poderia ter sido erguida, o próprio Edwards nunca tomou a decisão de fazê-lo.

Para Edwards, não havia incoerência entre a possibilidade de reconciliação para os pagãos e a probabilidade de que apenas alguns poucos pagãos tenham sido salvos, pois esse era o testemunho das Escrituras, segundo seu entendimento. Os autores bíblicos — pela inspiração do Espírito — retrataram um mundo no qual Deus havia se revelado na história israelita e na pessoa de Jesus Cristo. A salvação estava disponível a todos, mas apenas por meio dos acontecimentos daquela história judaico-cristã. As notícias daqueles acontecimentos chegaram ao conhecimento da maior parte do mundo, mas poucos deram ouvidos a elas. Por isso, a escuridão e a ilusão do mundo eram trágicas, mas não injustas. A história mundial era um espelho do ser humano individual: capaz de perceber verdades cósmicas, mas inclinado a ignorá-las. Uma vez que Deus tinha dado revelação à maioria dos pagãos, sua justiça divina estava reconhecida. O modo pelo qual Deus administra o cosmo — embora desconcertante para nós na maior parte do tempo — era, em última análise, bom e justo. A acusação deísta, ele argumentou, tinha sido derrubada, e a glória de Deus, ainda mais exaltada.

---

[1]Edwards nunca foi à Inglaterra, mas escreveu a amigos de lá perguntando sobre novos livros. Sobre sua busca por livros sobre outras religiões, veja Gerald R. McDermott, Jonathan Edwards confronts the gods (New York: Oxford University Press, 2000), p. 92-3; WJE 26:17-8, 106-7.

[2]McDermott, Jonathan Edwards confronts the gods, p. 24-5, 130-1. Usamos o termo "exclusivista" para designar os que acreditavam que a salvação requer a aceitação consciente do evangelho de Jesus Cristo durante a peregrinação terrena.

[3]Ele também leu ou tentou adquirir as seguintes obras: William Turner, History of all religions (1695); Isaac Watts, Harmony of all religions (1742); Samuel Shuckford, Sacred and profane history (1727); Ephraim Chambers, Philosophical dictionary (1728); Broughton, Historical library of religion antient and modern (1737); e Thomas Dyche, A new general English dictionary (1725) — todas as quais continham artigos sobre religiões não cristãs. Veja WJE 26 para anotações nos cadernos a respeito de todos esses títulos.

[4]Sobre a prisca theologia, veja D. P. Walker, "Orpheus the theologian and Renaissance Platonists", Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 16 (1953): 100-20; idem, The ancient theology: studies in Christian Platonism from the fifteenth to the eighteenth centuries (London: Duckworth, 1972); idem, The decline of hell: seventeenth-century discussions of eternal torment (London: Routledge, 1964); Frances A. Yates, Giordano Bruno and the hermetic tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1964); Charles B. Schmitt, "Perennial philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz", Journal of the History of Ideas 27 (1966): 505-32; Arthur J. Droge, Homer or Moses? Early Christian interpretations of the history of culture (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1989); e Jean Seznec, The survival of the pagan gods: the mythological tradition and its place in Renaissance Humanism and art (New York: Bollingen, 1953).

[5]Até Agostinho parece ter sido influenciado por essa tradição. Em The retractions, escreveu: "O que agora é chamado de religião cristã existiu entre os antigos, e não esteve ausente desde o início da raça humana, até que Cristo veio em carne, tempo a partir do qual a verdadeira religião, que já existia, começou a ser chamada de cristã" (1.12.3); Augustine, The retractions (Washington Augustine: Catholic University of America Press, 1968), p. 52 [publicado em português por Paulus sob o título Retratações].

[6]Philip Skelton, Deism revealed (Londres: impresso para A. Millar, 1751). Havia muitas variações neoplatônicas do tema da realidade divina e suas três manifestações, mas a maioria falava do Uno, da Mente Divina e da Alma do Mundo.

[7]WJE 23:548. A citação faz parte de um trecho que Edwards extraiu de Andrew Michael [Chevalier] Ramsay, Philosophical principles of natural and revealed religion unfolded in a geographical order, 2 vols. (Glasgow: Robert Foulis, 1748).

[8]Edwards pode ter sido apresentado à prisca theologia por Samuel Johnson, seu tutor em Yale; Norman Fiering, Moral philosophy at seventeenth-century Harvard (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), p. 15.

[9]WJE 20:344, 356, 456-8; WJE 23:478-9, 562-4, 573; WJE 24:126-30, 325, 153, 188.

[10]WJE 20:222-6, 309-11, 308. Normalmente, Edwards era ambíguo sobre a localização do depósito original da revelação. Apenas ocasionalmente apontava para Adão; em Miscellany [Miscelânea] 884, afirmou que Adão aprendeu a lei moral de Deus e a ensinou com grande clareza aos seus descendentes (WJE 20:142-3). Em Original sin [Pecado original], escreveu que Adão "continuava vivo durante quase dois terços do tempo que antecedeu o Dilúvio", de modo que a maioria das pessoas vivas até o Dilúvio ouviu de Adão o que "se passou entre ele e seu Criador no paraíso" (WJE 3:170). Na maioria das vezes, no entanto, ele simplesmente se referia aos pais das nações como idênticos aos filhos de Noé ou descendentes deles.

[11]WJE 23:190-1; WJE 20:310-1; WJE 13:424.

[12]WJE 15:369-72.

[13]WJE 15:371-2. Isso mostra que (pace Greg Gilbert), para Edwards, houve oportunidades após a época de Moisés para os pagãos conhecerem o verdadeiro Deus por intermédio da prisca theologia. Veja Gilbert, "The nations will worship: Jonathan Edwards and the salvation of the heathen", Trinity Journal 23, nova série (2002): 69.

[14]WJE 19:713; WJE 23:447.

[15]WJE 23:452, 245; WJE 15:369. Seguindo Calvino, eles fizeram distinção entre o conhecimento de Deus Criador, que vem por meio da natureza e da consciência, mas foi distorcido pelo pecado, e o conhecimento de Deus Redentor, que vem por meio das Escrituras; Richard A. Muller, Post-Reformation reformed dogmatics, vol. 1, Prolegomena to theology (Grand Rapids: Baker, 1987), p. 178-9.

[16]WJE 13:391-2.

[17]WJE 9:134-6.

[18]WJE 13:391-2.

[19]WJE 13:405-6.

[20]WJE 10:594. Edwards comentou em seus cadernos privados as implicações missiológicas da prisca theologia — que essas coisas que apontavam para Cristo e sua redenção poderiam ter ajudado a preparar os pagãos para o evangelho; WJE 23:85.

[21]WJE 23:190-1.

[22]WJE 11:193-4.

[23]Veja, e.g., WJE 13:301-2, 405-6; WJE 23:98-9.

[24]WJE 13:358.

[25]WJE 13:221-2.

[26]WJE 13:214.

[27]WJE 13:214 (grifo do autor).

[28]WJE 13:214. Veja tb. WJE 12:281. Edwards disse muitas vezes a Northampton que, por causa das bênçãos sem precedentes derramadas naquela comunidade, esperava-se mais dela, e, portanto, seu fracasso em fazer jus a essas bênçãos trazia maior culpa. Veja, e.g., WJE 14:224-5; sermão sobre Êxodo 8.15, WJEO 67; sermão sobre Jeremias 51.5, WJEO 63; WJE 12:473; WJE 16:220; sermão sobre Êxodo 8.15, WJEO 67.

[29]Edwards usou 36 páginas, na edição de Yale de seu “Controversies notebook” [Caderno de controvérsias], detalhando como os santos do Antigo Testamento podiam crer em Cristo e ser justificados; WJE 21:372-408.

[30]WJE 13:416-7; WJE 20:355-7; WJE 23:562-4, 575; WJE 12:300; WJE 23:192-4. A última citação é significativa porque está no final de Miscellany [Miscelânea] 1355, que se segue imediatamente a uma longa série de trechos de Philip Skelton ridicularizando noções pagãs de Deus (Miscellany [Miscelânea] 1354). Isso mostra que Edwards tinha ressalvas em relação a algumas polêmicas reformadas contra os pagãos. Ele acreditava que os pagãos estavam em geral

perdidos nas trevas, mas, ainda assim, estava convencido de que “os pagãos mais sábios” tinham considerável verdade religiosa e moral; WJE 23:575, 506-43. Um padrão semelhante pode ser visto no contraste entre Miscellany 965 (em que Gale denuncia vigorosamente o orgulho espiritual dos filósofos pagãos) e Miscellany 1357 (um extrato de John Brine que critica os filósofos pagãos por sua falta de humildade e por não reconhecerem sua dependência de Deus para a virtude), por um lado, e Miscellanies 986 e 1028, por outro, em que Edwards elogia Sócrates por mostrar humildade ao não confiar em si mesmo e elogia Xenofonte, Platão e Sêneca por saberem que a virtude é impossível sem a graça divina. WJE 20:249; WJE 23:604-7; WJE 20:309-11; WJE 23:365-6.

[31]WJE 13:73 (grifos do autor). Essa era simplesmente uma aplicação do princípio que ele havia articulado em 1729 de que “uma pessoa, de acordo com o evangelho, pode estar em estado de salvação antes de um ato distinto e expresso de fé na suficiência e adequação de Cristo como Salvador” (Miscellany [Miscelânea] 393).

[32]WJE 20:74. Edwards também fala de Deus justificando, “por assim dizer”, uma pessoa que está sendo recebida na igreja visível na “presunção” e na “suposição” de que a pessoa é sincera, o que é provado por sua “fidelidade” posterior. Essa “aliança visível” é diferente da “aliança da graça”, mas, em cada caso, há uma condição a ser cumprida. Na aliança da graça, no entanto, Deus se compromete “com aqueles que, diante de seus olhos que tudo veem, cumprem aquela condição da aliança da graça”; WJE 18:256. Em 1740, Edwards pregou que “os súditos de uma primeira obra de graça podem precisar de uma nova conversão”. Com isso ele quis dizer que até mesmo os regenerados precisam ser convertidos repetidamente; WJE 22:181-202.

[33]WJE 20:70, 72.

[34]WJE 13:245-6; “Controversies notebook” [Caderno das controvérsias], WJEO 27. Miscellany [Miscelânea] 492 sugere que Edwards considerava que o estado dos bebês era análogo ao dos pagãos, visto que os dois grupos não têm pleno conhecimento da revelação. Nessa anotação, especula que, sem a revelação, não saberíamos “quem é passível de castigo, seja crianças, seja pagãos” (WJE 13:537).

[35]WJE 18:201; WJE 23:621; WJE 20:56, 143; WJE 23:229-30; WJE 13:221.

[36]WJE 20:56. Calvino também disse que Cornélio “já [era] iluminado pelo Espírito de sabedoria” e “santificado pelo mesmo Espírito” (As institutas, 3.17.4).

[37]WJE 20:73-4; WJE 13:214.

[38]WJE 9:179. Edwards também afirmou nesses sermões que, depois da época de Abraão, Deus rejeitou todas as outras nações e as entregou à idolatria (ibidem). Edwards estava falando de grupos coletivos, e não de indivíduos, e isso fica claro a partir de várias análises em seus cadernos, incluindo a mencionada no parágrafo a seguir.

[39]Para as opiniões de Edwards sobre o Islã, os indígenas americanos e os “filósofos chineses”, veja McDermott, Jonathan Edwards confronts the gods, p. 166-75, 194-216.

[40]WJE 23:84.

[41]WJE 23:85 (grifo do autor). O platonista de Cambridge Henry More, que segundo Wallace Anderson teve “uma influência precoce e duradoura sobre o pensamento de Edwards”, escreveu que os pagãos podem ser salvos pela graça por meio da “Fidelidade àquela Luz e Poder que Deus lhes deu”. WJE 6:21; More, Mystery of godliness, livro 10, cap. 6, p. 352. Os três primeiros propósitos da revelação estão relacionados à salvação: aprender com os judeus (que apontam para a salvação cristã), preparar-se para receber o evangelho e confirmar a verdade da fé cristã (como o caminho da salvação) para os cristãos posteriores. Nenhum deles está relacionado com a graça comum da verdade moral, que é o significado que Gilbert sugeriu in: “The nations will worship”, p. 63-4.

[42]WJE 23:354-5 (grifos do autor). Steve Bateman argumenta que Edwards considera apenas sociedades inteiras nessa anotação (e não pecadores individuais) e que o “benefício da revelação divina” pode significar apenas a graça comum dos princípios bíblicos para a paz e para a ordem moral. No entanto, Edwards especificou indivíduos no final de Miscellany [Miscelânea] 1162, e em Miscellany 1338 afirmou que a maioria das sociedades pagãs recebeu tanto a prisca theologia quanto as tradições judaicas, que ensinam elementos decisivos do caminho para a salvação, como a expiação dos pecados realizada por um herói divino. Steve Bateman, Which “real” Jesus? Jonathan Edwards,

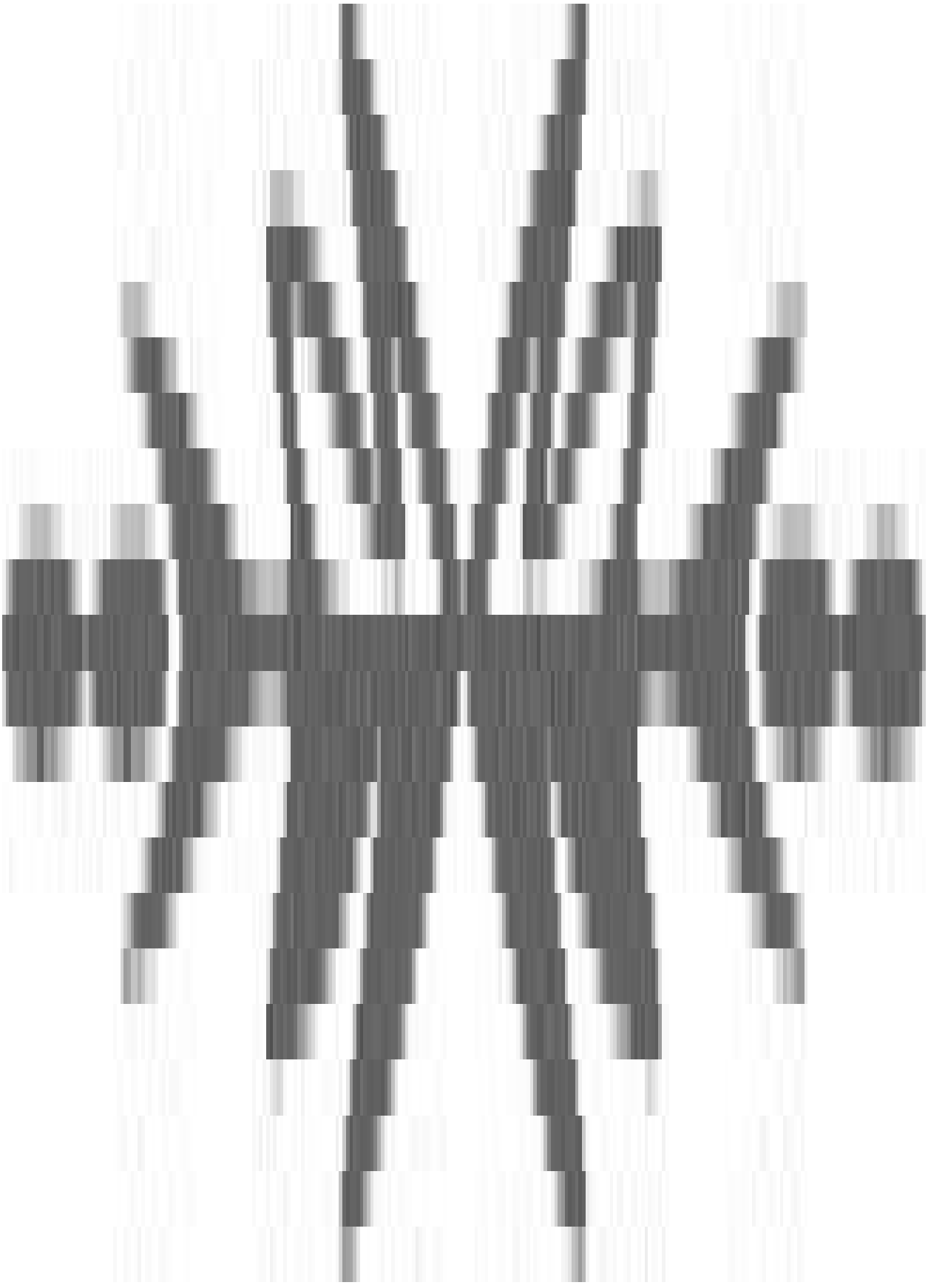
Benjamin Franklin, and the early American roots of the current debate (Eugene: Wipf & Stock, 2008), p. 176-80.

[43]Sermão sobre Apocalipse 3.15, 1929, WJEO 44.

[44]Turretini, Institutas, 1:9-16; Mastricht, Theoretica-practica theologia (Utrecht, 1724), I.i.xxii-xxv. É claro que a prisca theologia é uma faca de dois gumes. Enquanto os ortodoxos a usaram até o século 20 para apoiar suas tradições eclesiais, os deístas e seus discípulos, durante os mesmos séculos, a usaram para interpretar a história de Jesus como uma versão de um antigo mito da fertilidade do Oriente Médio. Veja Michael J. McClymond, Familiar stranger: an introduction to Jesus of Nazareth (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), p. 23-4, 162-3, notas 66-8.

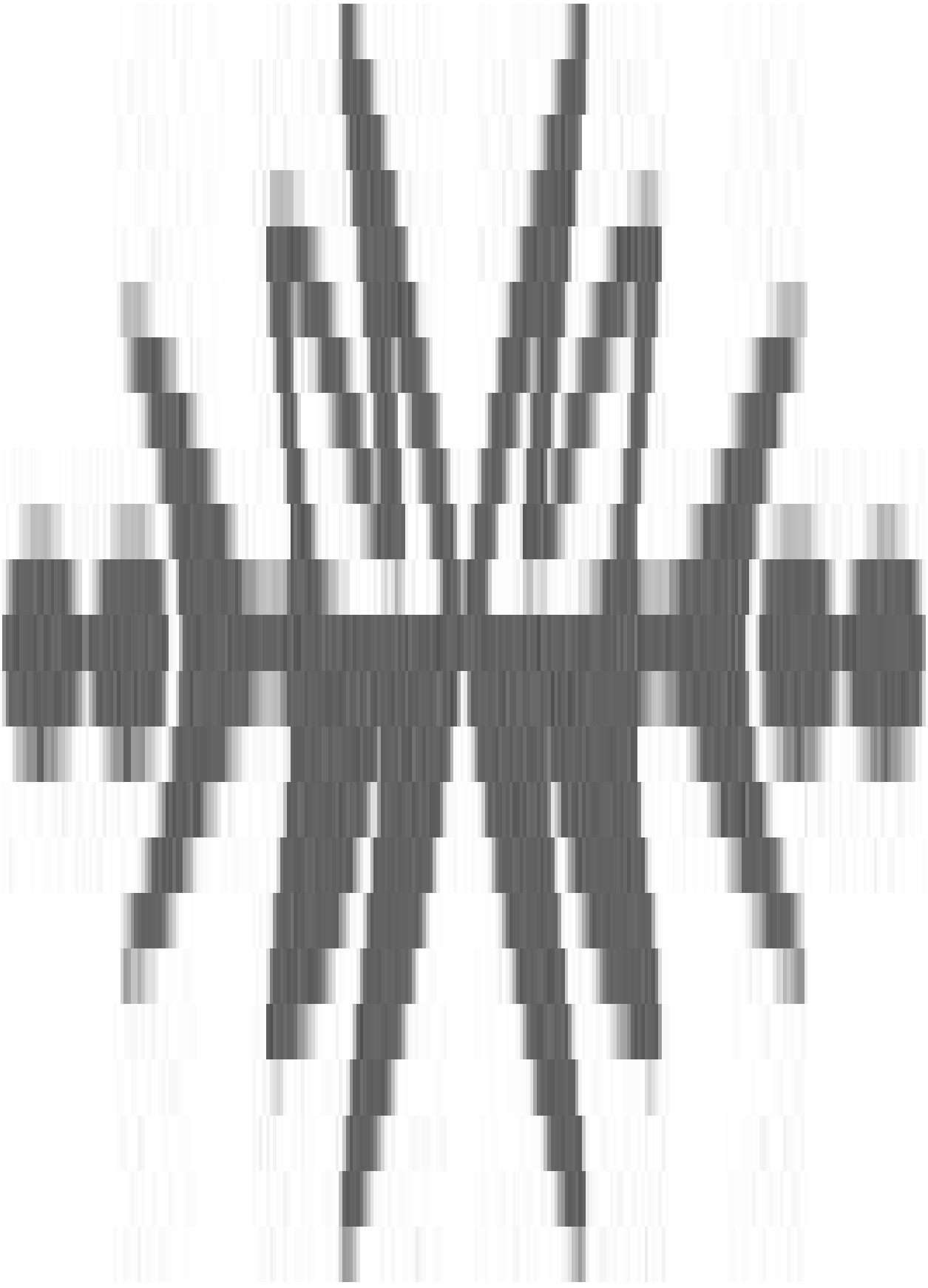
[45]WJE 8:157, 159-60, 162; WJE 23:84-5.

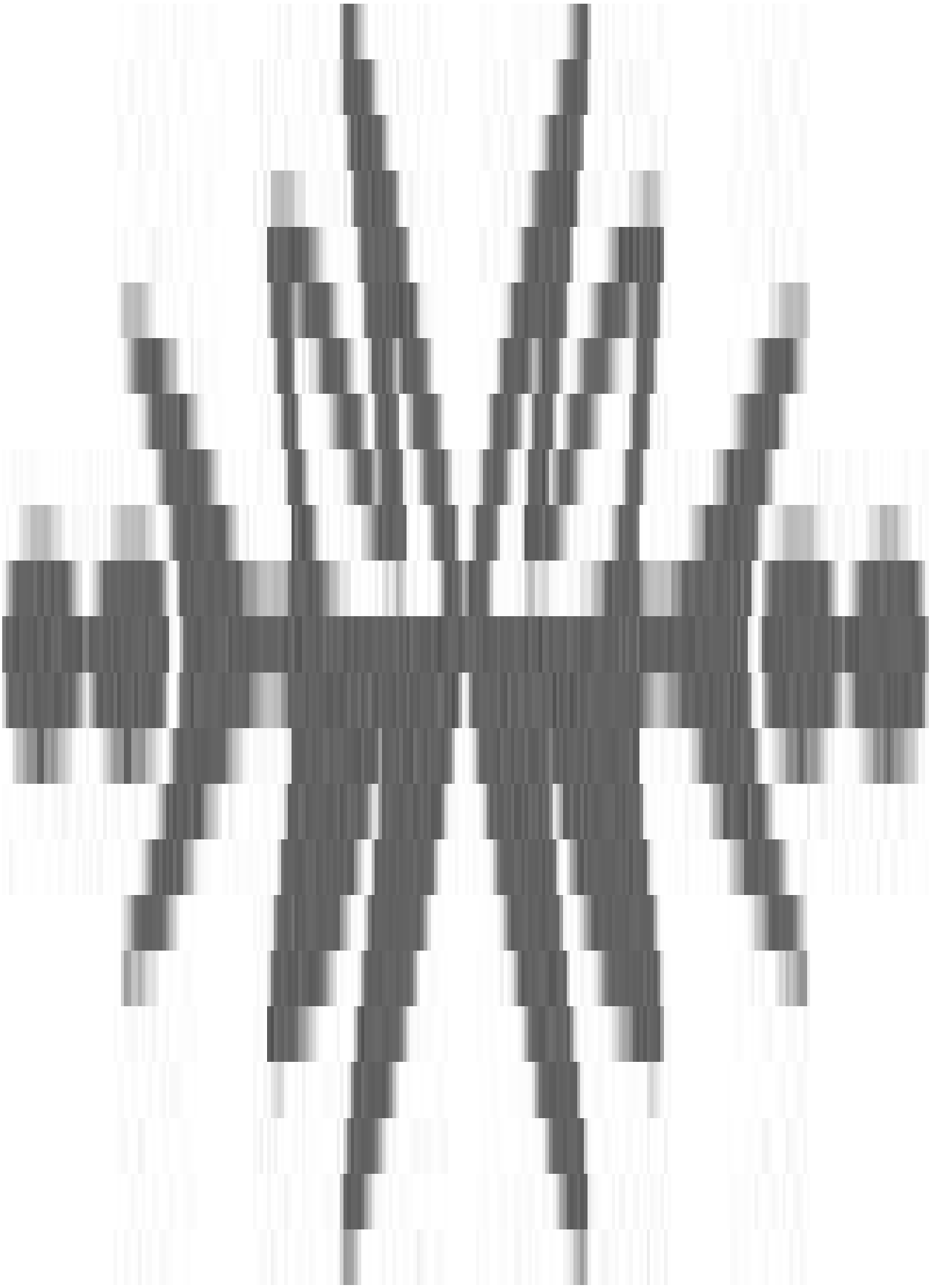
[46]Baxter garantiu sem vacilar a salvação àqueles (fora da “igreja judaica”) que não tinham “conhecimento de Cristo encarnado”, e Wesley afirmou que os pagãos só precisavam fazer jus à luz que lhes foi dada. Richard Baxter, The reasons of the Christian religion (London, 1667), p. 201-2; John Wesley, sermão LXVIII, “The general spread of the Gospel”, in: Works, IX, p. 234; veja David Pailin, Attitudes to other religions: comparative religion in seventeenth- and eighteenth-century Britain (Manchester: Manchester University Press, 1984), p. 48.



TERCEIRA PARTE

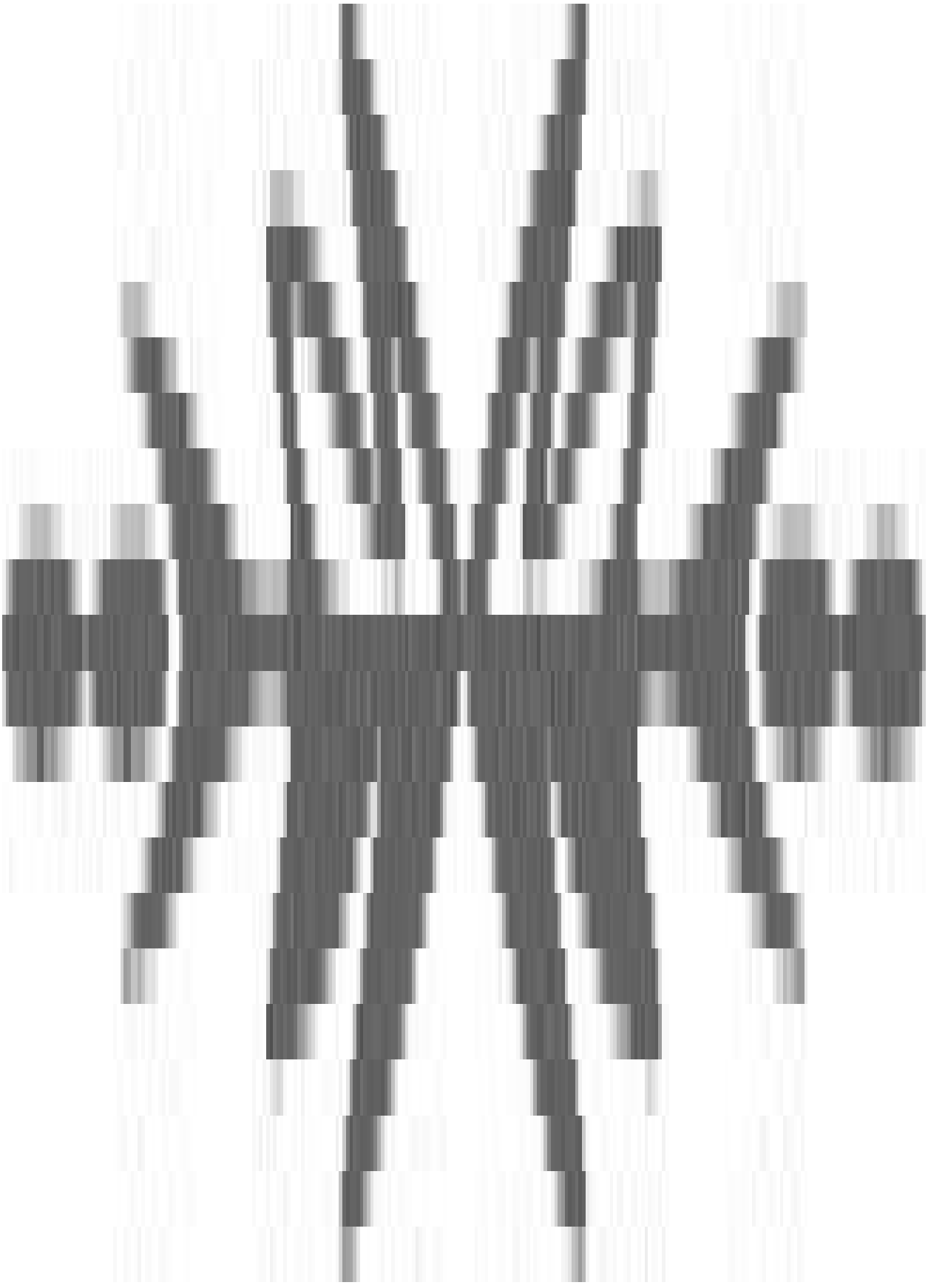
Legados e afinidades: discípulos e intérpretes de Edwards





37

Leituras selecionadas: Edwards e a Nova Teologia



Edwards deixou um complexo legado teológico. A gama de termos usados para retratar seus seguidores reflete essa complexidade. A primeira designação a surgir — “Nova Teologia” — era um termo pejorativo na década de 1760, usado por pessoas de fora para estigmatizar os seguidores de Edwards como inovadores. [1] O termo “hopkinsiano” — derivado de Samuel Hopkins — surgiu no final do século 18. “Calvinismo coerente” era o termo que Hopkins usava para se retratar. Com a fundação do Yale Divinity School [Seminário Teológico de Yale], em 1822, e a crescente influência de Nathaniel William Taylor, também de Yale, alguns falavam de uma “Teologia de New Haven”. Por último — porém não menos importante quanto à sua permanência — temos o termo cunhado pelo professor Edwards Amasa Park, do Andover Seminary, em um ensaio de 1852: “Teologia da Nova Inglaterra”. [2] Essa última designação não era somente um nome, mas assinalava a interpretação de um século de desenvolvimento, de Jonathan Edwards a Nathaniel William Taylor, como um único movimento, internamente diverso, mas interconectado. Entre os principais edwardsianos estavam Joseph Bellamy (1719-1790), Samuel Hopkins (1721-1803), Sarah Osborn (1714-1796), John Smalley (1734-1820), Stephen West (1735-1819), Nathan Strong (1748-1816), Nathanael Emmons (1745-1840), Jonathan Edwards Jr. (1745-1801), Asa Burton (1752-1836), Timothy Dwight (1752-1817), Nathaniel W. Taylor (1786-1858), Charles G. Finney (1792-1875) e Edwards Amasa Park (1808-1900). Na década de 1870, tornou-se difícil identificar uma tradição edwardsiana remanescente. Neste capítulo, usaremos o termo “Nova Teologia” ou a designação mais ampla: “edwardsiano(a)”.

Os pensadores da Nova Teologia tiveram muitos críticos durante o século 20. Alguns estudiosos argumentaram que Edwards simplesmente não tinha herdeiros intelectuais.[3] Mais frequentemente, a alegação era de que a Nova Teologia tentou enfrentar o desafio de continuar uma tradição edwardsiana, mas não conseguiu. No entanto, os argumentos contra a Nova Teologia tomaram várias direções. Alguns viam seus expoentes “como metafísicos áridos e hipercalvinistas austeros que sistematizaram o pensamento de Edwards, mas, ao fazê-lo, drenaram sua piedade afetuosa e vital”. Outros os viam “como liberalizantes e moralizadores cuja intenção era ajustar o credo calvinista de Edwards ao espírito humanitário da época”. Piety versus moralism: the passing of the New England Theology [Piedade versus moralismo: o desvanecimento da Teologia da Nova Inglaterra] (1932), de Joseph Haroutunian, situou Edwards em oposição aos edwardsianos. Diferentemente dele, William Breitenbach afirmou que “as

principais tendências do sistema de Edwards podem ser descobertas traçando a trajetória de suas ideias na teologia de seus sucessores da Nova Teologia".[4]

Os edwardsianos veneravam Edwards e acreditavam que seu legado deveria permanecer. Às vezes, a atitude deles em relação a Edwards era quase de adoração. Em um poema juvenil, Timothy Dwight o retratou como "aquele Newton moral e aquele segundo Paulo" que "em uma vida tão curta, revelou mais o evangelho do que todas as miríades da terra outrora conheceram".[5] Os edwardsianos muitas vezes queriam mostrar que suas posições teológicas concordavam com as de Edwards, como Frank Hugh Foster explicou: "Concordar com Edwards ainda era a grande ambição de todos eles; e, quando conscientemente discordavam, como fez [Nathaniel William] Taylor, pensavam que estavam apenas expressando melhor o que Edwards realmente queria dizer".[6] Edwards teve vários discípulos durante a vida — Samuel Buell, Elihu Spencer, Job Strong, Eleazar Wheelock e Timothy Woodbridge, bem como os mais conhecidos, Joseph Bellamy e Samuel Hopkins.[7] No entanto, não há evidências de que ele pretendesse fundar uma "escola" de pensamento. Edwards via as "escolas" de teologia identificadas pelos nomes de seus fundadores com considerável ceticismo, porque as associava a inovações teológicas perigosas e desvio teológico.[8]

O começo da Nova Teologia é incerto, com datas que variam da década de 1730 à década de 1790. Perry Miller ressaltou a preleção de Boston, "God glorified in man's dependence" [Deus glorificado na dependência do homem] (1731), como um momento decisivo que definiu a direção de Edwards como um renovador do calvinismo.[9] A obra A genetic history of the New England theology [Uma história genética da teologia da Nova Inglaterra] (1907), de Frank Hugh Foster, aponta os sermões que Edwards pregou em 1734 sobre a "justificação pela fé somente" como o início de um novo "movimento teológico".[10] Por conta disso, as posições antiarminianas e pró-avivamento de Edwards na década de 1730 definiram o início do edwardsianismo. Douglas Sweeney e Allen Guelzo apontaram o Grande Avivamento de 1740-1741 como um ponto de inflexão. Edwards efetivamente tornou-se o líder de um partido pró-avivamento, levou jovens a se interessarem em visitá-lo e estudar com ele e fomentou o surgimento de um grupo defensor das Antigas Luzes.[11] True religion delineated [A verdadeira religião delimitada] (1750), de Joseph Bellamy — com prefácio aprovador de Edwards —, foi a primeira grande publicação de um dos discípulos de Edwards. A liberdade da vontade foi ainda mais decisivo na definição de um programa para grande parte das reflexões da Nova Teologia. Breitenbach sugeriu

que “a Nova Teologia não surgiu como uma posição peculiar até a década de 1760, quando alguns membros do clero ortodoxo ficaram incomodados com a maneira como Samuel Hopkins procedeu à refutação das teorias arminianas de regeneração de Jonathan Mayhew”.[12] A publicação de System of divinity [Sistema de divindade] (1793), de Samuel Hopkins — a primeira obra completa de teologia sistemática publicada por um edwardsiano —, representou um marco de maturidade e estabeleceu uma nova direção para os seguidores de Edwards. Não há, portanto, uma resposta definitiva sobre quando a Nova Teologia começou. A identificação de um ponto de partida para o movimento depende de quais aspectos do movimento são escolhidos para serem destacados.

Enquanto as décadas de 1770 e 1780 foram décadas difíceis para a Nova Teologia e para as colônias americanas em geral, em 1790 Jonathan Edwards Jr. alegava que a maioria dos ministros congregacionais na Nova Inglaterra defendia “o sistema do meu pai e do dr. Bellamy”. Em 1795, Timothy Dwight tornou-se presidente do Yale College. Preocupado com a crescente influência do ceticismo francês, ou “infidelidade”, entre os alunos da faculdade (que supostamente usavam entre si apelidos como “Voltaire” e “D’Alembert”), Dwight apresentou uma série de preleções públicas defendendo a fé cristã dos ataques deístas. Esses esforços deram fruto alguns anos depois, em um notável avivamento estudantil no Yale College, em 1802-1803, durante o qual cerca de um terço do corpo discente professou sua conversão. Antes de sua morte, em 1817, Dwight traçou planos para uma escola de teologia em Yale que, como o Andover Seminary, serviria de contrapeso ao liberalismo de Harvard. Quando a Yale Divinity School abriu as portas em 1822, o aluno favorito de Dwight — Nathaniel William Taylor — ocupou sua cátedra de teologia.[13]

Os primeiros opositores dos edwardsianos achavam que seu movimento e teologia desapareceriam em pouco tempo. Em 1787, Ezra Stiles previu que as obras de Edwards “daqui a uma geração serão apenas uma vaga lembrança, talvez à beira do esquecimento” e “serão encaradas como singulares e excêntricas”.[14] Para consternação de Stiles, no entanto, o edwardsianismo não cambaleou, mas floresceu. Após os avivamentos da década de 1790 e início do século 19, a Nova Teologia expandiu-se velozmente. Conquistou o oeste da região montanhosa da Nova Inglaterra, avançou na direção oeste ao longo do canal de Erie, transformou o interior do estado de Nova York em uma incubadora de avivamentos e traçou as direções da migração para o oeste, adentrando a Reserva Ocidental de Ohio e, em seguida, os estados de Michigan, Indiana, Illinois, Wisconsin e Iowa. Líderes da Nova Teologia fundaram igrejas e

faculdades, estabeleceram sociedades de moralidade e reforma e enviaram missionários para o exterior.

Os edwardsianos viam esses avivamentos como confirmações de sua teologia. Nisso eles seguiram o exemplo de Edwards, que havia afirmado em 1738 que o avivamento de Northampton em 1734-1735 era um sinal da "aprovação de Deus" em relação à sua própria pregação da justificação pela fé somente.[15] "Vi uma sucessão contínua de aspersões celestiais [...] em Connecticut", escreveu Edward Dorr Griffin, "até que, em 1799, pude ficar à minha porta em New Hartford [...] e contar cinquenta ou sessenta igrejas estabelecidas em um único campo de maravilhas divinas".[16] Não menos significativa para o movimento foi uma campanha maciça de distribuição de literatura no século 19, durante a qual a American Tract Society distribuiu um número aproximado de um milhão de folhetos contendo partes dos escritos de Edwards.[17]

Doutrinas e debates da Nova Teologia

Devido à complexidade da teologia de Edwards e à diversidade de maneiras pelas quais as ideias de Edwards foram adaptadas por seus seguidores, a doutrina defendida pela Nova Teologia é difícil de resumir, e "o legado teológico de Edwards [...] surgiu como algo complexo, ambíguo e contestado, não monolítico, fixo, estável e consensual".[18] A seguir, arrolaremos alguns princípios de maior destaque. Deus é um ser benevolente que busca a felicidade humana, bem como sua própria glória. Todo pecado é pessoal. Não existe pecado atribuído como uma classe separada de pecado pessoal. A santidade está arraigada no coração e na vontade. Atos de santidade são sempre livres e voluntários. A graça é uma operação divina no coração, e não uma obra que envolve primordialmente a mente ou o entendimento. As afeições santas do coração consistem em um amor desinteressado por Deus, em prol do próprio Deus. Conversões e práticas religiosas baseadas no amor-próprio são falsas. Os ministros não devem apelar para o amor-próprio ou interesse próprio em seus sermões e exortações. O primeiro ato no processo de justificação é amor, não fé ou crença em Deus. O arrependimento envolve um consentimento pleno no que diz respeito à justiça da lei de Deus, incluindo sua sentença de condenação justa para os pecadores. A certeza da salvação não se baseia na experiência de

conversão, mas sim nas ações dinâmicas de uma inclinação piedosa do coração. Os pecadores são responsáveis perante Deus porque têm uma capacidade natural de exercer a santidade, mesmo que continuem a pecar por necessidade moral. Como o pecado é uma aversão voluntária a Deus e à lei de Deus, precisa-se ordenar que o pecador se arrependa imediatamente. Por fim, esses princípios gerais sobre fé, arrependimento e salvação devem ser aplicados no âmbito da igreja para determinar quem pode ser admitido como membro.[19]

Os opositores da Nova Teologia incluíam vários grupos. Os congregacionalistas arminianos, das Antigas Luzes ou liberalizantes se opuseram ao Grande Avivamento e procuraram suavizar os ensinamentos calvinistas (cap. 3). Defenderam o valor do esforço moral humano, afirmaram que a graça de Deus vinha para os que faziam seu melhor, procuraram manter uma fé racional e rejeitaram demonstrações abertas de emoção religiosa. Eles se sentiam ofendidos com as afirmações calvinistas da Nova Teologia acerca da depravação humana e julgavam que esse ensinamento enfraquecia a importância do esforço moral. Charles Chauncy, Lemuel Briant e Jonathan Mayhew faziam parte desse grupo. No início do século 19, os congregacionais das Antigas Luzes ou arminianos haviam evoluído para os refinados unitarianos de Boston e do leste de Massachusetts.

Também se opuseram à Nova Teologia os seguidores do Antigo Calvinismo, representados por Moses Mather, William Hart, Moses Hemmenway e Ezra Stiles. Professando manter o ensino equilibrado do calvinismo inicial da Nova Inglaterra sobre a questão do esforço humano versus a soberania divina, os antigos calvinistas eram preparacionistas que encorajavam os não regenerados a fazer uso dos “meios da graça” — frequentar a igreja, orar, ouvir sermões — para se colocarem em posição de receber a graça de Deus para a conversão (cap. 42). Eles ficaram horrorizados com o radicalismo da posição de Samuel Hopkins — isto é, que o uso dos meios da graça pelos não convertidos apenas aumentava sua culpa diante de Deus. Assim como os arminianos, os seguidores do Antigo Calvinismo consideravam os ensinamentos da Nova Teologia impraticáveis no pastorado. Se uma pessoa não regenerada não for incentivada a usar os meios da graça, então o que um pastor poderia sugerir? Os velhos calvinistas também sustentavam que a Nova Teologia era uma inovação teológica ilegítima. Embora os defensores da Nova Teologia argumentassem que os antigos calvinistas podiam ser arminianos disfarçados, alguns antigos calvinistas (e.g., Moses Hemmenway) tinham opiniões bastante próximas aos ensinamentos da Nova Teologia, embora evitassem seus aspectos metafísicos e paradoxais.[20]

Os presbiterianos confessionais no Princeton College and Seminary [Faculdade e Seminário de Princeton] eram outro grupo que se opunha à Nova Teologia. De 1840 a 1860, o congregacional-presbiteriano Lyman Atwater expressou sua oposição à Nova Teologia em sua versão "taylorista". Atwater argumentou que os edwardsianos tinham se afastado da teologia de Edwards: "Consideramos fácil demonstrar [...] que as características peculiares dessa Nova Teologia, em todas as suas formas sucessivas, são totalmente repugnantes a todo o seu sistema [de Edwards]".[21] Foi uma "tentativa engenhosa de eliminar da doutrina [do pecado original] seus ingredientes indesejáveis — atribuição, pecaminosidade hereditária e incapacidade — e ainda manter sua essência, a saber, que os homens herdam uma natureza contaminada de Adão".[22] Os [presbiterianos] de Princeton argumentavam que Edwards não era nem pai nem fundador de teologia na Nova Inglaterra. O calvinismo colonial era mais antigo que Edwards, e seu fundador era o pai de Edwards, não ele. Edwards também não inventou a distinção entre capacidade natural e incapacidade moral — uma ideia que remonta a Lutero, à "liberdade que não é livre", sobre a qual Agostinho escreveu. Se havia um "pai" da Nova Teologia, era Jonathan Edwards Jr. — o que tornava Jonathan Edwards Sr. o avô do movimento.[23]

As controvérsias entre a Yale Divinity School [Faculdade de Teologia de Yale] e o Andover Seminary, de um lado, e o Princeton Seminary, de outro, se intensificaram depois que o Concio ad Clerum (1828) de Nathaniel Taylor desafiou as doutrinas tradicionais do pecado original e rompeu com a noção fundamental de Edwards, a "incapacidade moral". Charles Hodge caracterizou a Teologia da Nova Inglaterra como "antiagostiniana" — um ponto que Edwards Amasa Park refutou vigorosamente. Em certos aspectos, esses debates foram uma disputa de família entre calvinistas.[24] No entanto, Taylor, ao retirar a noção de incapacidade humana de sua teologia, assinalou uma ruptura mais decisiva em relação ao calvinismo tradicional do que autores anteriores da Nova Teologia, como Bellamy, Hopkins ou Emmons.

Alguns observadores apontaram duas vertentes na Nova Teologia — uma ala mais rigorosa e radical (liderada por Hopkins e Emmons) e um ensino mais suave e moderado (incluindo Bellamy e Dwight). Timothy Dwight comentou em uma carta de 1805: "Eu não sou um hopkinsiano. O presidente Edwards parece-me ter ido tão longe quanto a Bíblia permite. Os que o sucederam me parecem ter apenas filosofado e confundido a si mesmos e a seus leitores". Em grande parte, a divisão entre a Nova Teologia rigorosa e moderada correspondia à distinção entre "exercisers" (exercitadores) e "tasters" (provadores) — como

explicaremos na próxima seção. Os edwardsianos moderados estavam mais próximos dos seguidores do Antigo Calvinismo quanto ao “uso de meios”. Dwight confirmou a utilidade dos meios, mas insistiu que eram eficazes apenas por meio da agência de Deus: “Os próprios meios são fornecidos por esse Agente Divino. Quando fornecidos, todos eles, unidos, se mostrarão totalmente insuficientes sem a influência criativa dele [de Deus]”.[25] Na juventude, Dwight escreveu um tratado sobre “resignação cristã” que negava o amor-próprio e mostrou que Dwight era um “hopkinsiano consumado”. Apesar do incentivo de Hopkins para que Dwight publicasse seu texto, ele estava inseguro quanto ao seu próprio argumento, e mais tarde admitiu que destruiu o manuscrito.[26] Um pouco mais tarde, Leonard Woods defendeu um edwardsianismo moderado, como o de Bellamy e Dwight.

O restante deste capítulo analisará uma série de áreas em que os pensadores edwardsianos adaptaram as ideias de Edwards e terminará com uma avalia- ção sintetizada.

Volição humana e pecado original

Sweeney e Guelzo descrevem o livro A liberdade da vontade como “o motor da tradição edwardsiana”. Durante o século 19, A liberdade da vontade ficou somente atrás de A vida de Brainerd como o livro de Edwards que teve mais reimpressões.[27] A Nova Teologia atribuiu importância especial à distinção que Edwards havia feito entre “capacidade natural” e “incapacidade moral” (cap. 22). Essa diferenciação permitiu que Edwards argumentasse que os seres humanos pecavam necessariamente (por causa da incapacidade moral), mas, ainda assim, responsavelmente (por causa da capacidade natural). As pessoas faziam o que queriam, e esse era o problema. Elas seguiam seus desejos, e seus desejos eram pecaminosos. A “incapacidade moral” era algo voluntário — um “não posso” que era um “não quero”. Quanto maior a aversão de uma pessoa a obedecer a Deus, maior sua culpabilidade. Edwards usou uma analogia de dois prisioneiros, um dos quais está fisicamente preso e, portanto, não pode se beneficiar do perdão declarado a ele (representando um caso de incapacidade natural), e outro que está fisicamente solto, mas é tão orgulhoso que não está disposto a aceitar o perdão oferecido (representando incapacidade moral).[28] A

distinção entre capacidade natural e incapacidade moral permitiu que os pregadores da Nova Teologia proclamassem uma mensagem aparentemente paradoxal, que combinava uma noção calvinista da soberania total de Deus na eleição e da graça com uma exortação para que os ouvintes imediatamente exercessem sua vontade na conversão ou na vida santa. Os pregadores da Nova Teologia queriam sustentar ambas as ideias de modo simultâneo. Nathanael Emmons era bem conhecido por pregar essas duas linhas — às vezes no mesmo sermão.

A maior ambiguidade no argumento de Jonathan Edwards em A liberdade da vontade dizia respeito aos "motivos" que impulsionavam a vontade. Desde o tempo de Agostinho, o conceito dominante era o de uma natureza pecaminosa ou depravada que servia de mediadora entre o mundo exterior e a vontade humana. Para Agostinho, a natureza pecaminosa havia corrompido a vontade, de modo que ela escolhia o mal, e não o bem. No entanto, como os mestres da Nova Teologia desejavam acentuar a responsabilidade do próprio pecador diante de Deus, havia uma tendência a desviar a atenção de uma natureza pecaminosa para a agência e a operação da própria vontade. Samuel Hopkins estava ciente desse enigma conceitual, mas, temendo uma divisão entre os edwardsianos, procurou estabelecer um meio-termo. No início de 1800, porém, havia surgido uma divisão. Os "tasters" (denominação derivada de "taste", gosto, em inglês) localizavam o pecado em uma inclinação depravada ou "gosto" espiritual, enquanto os "exercisers" (os que exercitavam) resistiam a toda conversa de natureza ou gosto pelo pecado e confinavam o pecado à operação ou exercício da vontade. Nathanael Emmons era o mais conhecido dos exercisers, ao passo que a expressão clássica da perspectiva taster foi a obra Essays [Monografias], de Asa Burton (1824).[29]

Tanto o "esquema exerciser" quanto o "esquema taster" foram tentativas de esclarecer a posição não especificada de Edwards em relação aos "motivos". Emmons pareceu reduzir o "eu" humano a um conjunto de atos de volição individuais e atomísticos — um ensinamento que os críticos afirmavam estar perigosamente próximo do "eu" epifenomenal proposto pelo cético David Hume. Outro problema era que os exercisers tendiam a colapsar os atos da vontade humana na vontade de Deus. Hopkins introduziu uma doutrina de "eficiência divina" para explicar a produção tanto das escolhas justas quanto das pecaminosas. Emmons chegou ao ponto de afirmar que "Deus exerce sua agência na produção de todos os exercícios morais e voluntários de cada agente moral". Até mesmo a escolha de Adão, disse Emmons, resultou de uma "energia

divina [que] tomou conta de seu coração e o levou a pecar”.[30] No lado taster, Burton, por sua vez, achou necessário distinguir o “coração” ou “gosto” da “vontade” — de uma maneira que Edwards não fez — e afirmar que “essa faculdade, que foi chamada de gosto, é o poder ativo primário, que constitui agência e dá origem a todos os nossos esforços e ações voluntárias”.[31] No ensaio de Burton, a concepção amplamente unitária da antropologia humana proposta por Edwards se dividiu em uma distinção tripla mais tradicional de mente, vontade e afeições ou sensibilidade (i.e., gosto). Embora devamos reconhecer a complexidade das questões envolvidas, os tasters podem ter chegado mais perto do alvo do que os exercisers, em sua interpretação de Edwards.[32]

Nathaniel William Taylor levou o edwardsianismo a uma crise quando eliminou a distinção fundamental de Edwards entre incapacidade moral e capacidade natural. Taylor deixou de falar de “incapacidade” e rejeitou a distinção de Edwards por considerá-la ininteligível: “A capacidade natural humana de obedecer a Deus, conforme definida por Edwards e outros, não existe nem pode existir”. A mente de Edwards “estava toda confusa sobre o assunto”.[33] Expressa de uma forma positiva, a posição de Taylor sobre a volição humana foi resumida na expressão “certeza com poder de fazer o oposto”. Taylor provocou intensa oposição por parte dos presbiterianos de Princeton e de congregacionais como Bennet Tyler, no que ficou conhecido como a controvérsia Taylor-Tyler.

Assim como Taylor, Charles Grandison Finney também rejeitou a ideia de capacidade natural de Edwards: “Cada um sabe com certeza intuitiva que não tem capacidade de fazer o que é incapaz de fazer [...], portanto a capacidade natural da escola edwardsiana não é capacidade de forma alguma [...] nada além de um termo vazio, uma ficção metafísico-teológica”. Finney acrescentou: “Edwards, eu reverencio; seus erros, eu deploro”.[34] Os historiadores muitas vezes retratam Finney como um “homem que se fez sozinho” da era jacksoniana — como o “rachador de madeira”, Abraham Lincoln. O próprio Finney cultivou essa impressão nas suas Memoirs [Memórias]. No entanto, seus escritos estão repletos de vocabulário da Nova Teologia e demonstram uma dívida substancial para com pensadores anteriores. Os principais assuntos abordados nos escritos teológicos de Finney — volição humana, conversão, santidade, expiação, governo moral de Deus e assim por diante — são temas básicos da Nova Teologia. Outro equívoco é afirmar que Finney era um arminiano ou um “metodizador” de presbiterianos e congregacionais. Na verdade, Finney rejeitou os ensinamentos metodistas (e.g., a noção de “capacidade graciosa”, de John Wesley), e os metodistas o consideravam um pregador da Nova Teologia. O

presbiteriano James Wardell Alexander pensava em Finney como “uma caricatura odiosa da antiga teologia hopkinsiana”, ao passo que um dos colegas de Finney no Oberlin College, Henry Cowles, identificava a teologia de Finney com aquela “comumente conhecida como [...] a teologia exposta por Edwards, Bellamy e Hopkins”.

Finney também era um exerciser. Sua afinidade com Nathanael Emmons é mostrada em seu controverso sermão “Sinners bound to change their own hearts” [Pecadores determinados a mudar seu próprio coração] (1836), que tinha quase o mesmo argumento e título do sermão que Emmons proferira uma geração antes, “The duty of sinners to make themselves a new heart” [Os pecadores têm o dever de fazer um novo coração para si mesmos] (1812). Emmons afirmou que “a regeneração não é uma obra milagrosa ou sobrenatural” que os pecadores devem esperar que Deus realize. Ele antecipou a alegação controversa de Finney em Lectures on revivals of religion [Preleções sobre os avivamentos da religião] (1835), em que afirma que “um avivamento da religião não é um milagre”.[35]

Conversão e regeneração

A obra Inquiry concerning the promises of the Gospel [Investigação sobre as promessas do evangelho] (1765), de Hopkins, manteve a ênfase de Edwards sobre a incapacidade moral dos não regenerados. “A corrupção ou depravação do coração”, escreveu Hopkins, é tão “grande e universal”, que “o pecador não se arrependerá, nem terá exercício correto algum em relação a Deus e sua lei, até que seu coração seja, em alguma medida, renovado e corrigido”. Como a depravação é profunda, os “meios” são inúteis antes da regeneração. Somente “quando Deus dá um coração novo, na regeneração”, “um fundamento [... é] colocado na mente para discernir as verdades do evangelho em sua verdadeira beleza e excelência”. Na prática, isso significa que não há preparação gradual para um “novo coração” pelo uso adequado dos meios. Pelo contrário, “essa mudança” é “realizada pelo Espírito de Deus, de modo imediato e instantâneo”. A regeneração acontece em um momento. Não há “promessas de graça regeneradora feitas às práticas e ações dos não regenerados”. Toda pregação dirigida aos não regenerados deve centrar-se em um ponto: “Os homens

precisam se arrepender e crer, e se voltar para Deus, sob pena de condenação eterna, e, até que o façam, estão em estado de condenação". Hopkins ficou conhecido por insistir no "arrependimento imediato".[36] Ele distinguiu o momento em que o ser humano se volta para Deus, a "conversão", do ato divino de dar-lhe um novo coração, a "regeneração". Os pecadores eram passivos no processo de "regeneração", mas ativos na "conversão".

Após a época de Hopkins e Jonathan Edwards Jr., houve uma mudança no ensino sobre a conversão e a regeneração. Enquanto Edwards Jr. e Hopkins falaram muito sobre o coração, Emmons não fez qualquer distinção entre o coração e os exercícios particulares da vontade humana. A noção de um "coração" ou "natureza" maligna, na opinião de Emmons, permitia que os pecadores desculpassem sua própria desobediência. Portanto, não havia uma natureza subjacente da qual as ações pecaminosas procediam. Havia apenas os próprios atos conscientes. Consequentemente, Emmons desenvolveu a doutrina da conversão de uma forma mais psicológica, argumentando que tanto os santos quanto os pecadores estavam cientes de seus próprios pensamentos: "Os pecadores, em geral, [...] têm tanta consciência de seu próprio coração quanto os santos. [...] Todos os homens, bons e maus, estão conscientes do que se passa em sua própria mente. Quando amam ou odeiam, escolhem ou recusam, estão conscientes de ter esses exercícios do coração". Emmons queria lançar todo o peso da responsabilidade moral sobre os pecadores, que deveriam "fazer para si mesmos um novo coração", de modo que a regeneração "não era uma obra milagrosa ou sobrenatural" que os pecadores precisavam esperar que acontecesse. Em vez disso, era um objetivo que precisavam alcançar por si mesmos. Emmons foi ainda mais longe, dizendo que, "se a criação de um novo coração consiste no exercício de afeições santas, e não ímpias, então os pecadores não são passivos na regeneração, mas ativos". Isso representou uma ruptura com Hopkins, visto que ele argumentava que os pecadores são passivos na "regeneração" (embora ativos na "conversão").[37] Na verdade, Emmons aboliu qualquer elemento passivo no processo de regeneração ou conversão. A atividade humana agora era central.

Nathaniel Taylor apresentou uma perspectiva complexa e multifásica da conversão, que lhe permitiu afirmar o uso de meios (como os antigos calvinistas), porém mantendo a iniciativa de Deus na salvação e um movimento verdadeiramente desinteressado da vontade (como Hopkins). Taylor referiu-se à "regeneração" como "aquele ato da vontade ou do coração em que Deus é preferido a qualquer outro objeto". Contudo, também afirmou que "existem,

precisam existir, certos atos e estados mentais que [...] precedem a regeneração".[38] No final, a doutrina da conversão de Taylor era difícil de entender por causa de sua complexidade.

Defendendo a fé

Outro elemento no legado teológico de Edwards foi sua defesa racional da fé cristã. Em um resumo do trabalho de seu pai — provavelmente escrito na década de 1790 —, Jonathan Edwards Jr. retratou a situação complicada enfrentada pelos pensadores calvinistas em sua época: "Os calvinistas [...] foram pressionados e envergonhados pela objeção de que o modo de interpretarem os escritos sagrados era incongruente com a liberdade humana, a agência moral, a responsabilidade, o louvor e a culpa".[39] Por isso, "os calvinistas começaram a se envergonhar de sua própria causa e a desistir dela, pelo menos no que se refere à liberdade e à necessidade. Isso ocorreu especialmente com o dr. [Isaac] Watts e [Philip] Doddridge, que, em sua época, eram considerados líderes dos calvinistas". Os dois estavam dispostos a concordar com a noção de "poder autodeterminante" do ser humano — um ensinamento que "derruba inteiramente [...] as doutrinas da graça".[40]

Jonathan Edwards Jr. reagiu publicando dois conjuntos de trechos das Miscellanies [Miscelâneas] de Edwards. Eram intitulados: Miscellaneous observations on important theological subjects [Observações diversas sobre assuntos teológicos importantes] (1793) e Remarks on important theological controversies [Comentários sobre controvérsias teológicas importantes] (1796).[41] O editor escocês das Miscellanies, John Erskine, escreveu um prefácio deixando claro que Jonathan Edwards Jr. queria publicar essas partes das Miscellanies porque elas "poderiam ser úteis, de modo geral". A primeira coleção começou com anotações sobre "as evidências da religião revelada", "milagres", "a racionalidade de algumas doutrinas particulares", "excelências da história das Escrituras", "a necessidade da revelação divina", "a divindade de Cristo" e outros tópicos de natureza apologética abrangente. Jonathan Edwards Jr. esperava que esses cadernos "pudessem ser um antídoto para as noções deístas que se espalham em algumas partes dos Estados Unidos". A segunda coleção concentrou-se em uma defesa do calvinismo, com longas anotações sobre

“decretos divinos”, “graça eficaz” e “perseverança dos santos”. O prefácio de Erskine elogiou Edwards no aspecto de que seu “apego aos princípios calvinistas não impediu que procurasse e encontrasse instrução em escritos de pessoas cujo sistema teológico era muito diferente do dele”.[42] Erskine procurou virar a mesa contra os oponentes do calvinismo, sugerindo que eles — não Edwards — eram tacanhos.

Após se tornar presidente do Yale College em 1795, Timothy Dwight foi confrontado com a “infidelidade” francesa (ou seja, livre-pensamento) como uma força que se alastrava no campus. Dwight tornou-se conhecido pela vigorosa campanha que lançou contra a incredulidade iluminista em Yale. Ele concentrou a atenção em estabelecer a veracidade e a confiabilidade da Bíblia. Para Dwight, não era apenas a religião que estava fundamentada nos ensinamentos da Bíblia, mas a ciência, a ética, a educação e a política: “A Bíblia tornou milhões de pessoas virtuosas. A filosofia não tornou uma única”.[43] Segundo Dwight, Voltaire, em 1728, desenvolveu “um projeto sistemático para destruir o cristianismo” e substituí-lo por “descrença e ateísmo”. Enquanto isso, os filósofos céticos haviam invadido o movimento maçônico. Alguns ridicularizaram Deus, negaram a legitimidade dos governos humanos e afirmaram a legalidade do adultério e do assassinato. A grande obra teológica de Dwight — os cincos volumes de Theology explained and defended [A teologia explicada e defendida] (1818-1819) — era tanto um trabalho de apologética cristã quanto uma exposição de crenças cristãs. Aos olhos de Dwight, David Hume tinha solapado o entendimento sensato do princípio de causa e efeito, enfraquecendo assim os argumentos racionais sobre Deus. Embora não esteja claro se Dwight leu Thomas Reid, o mais influente pensador do realismo do senso comum escocês, sabe-se que ele leu Dissertation on miracles [Tratado sobre milagres], de George Campbell (1762), e mais tarde ajudou a introduzir a filosofia do senso comum na Nova Inglaterra.[44] Essa escola filosófica dominou o campo da apologética cristã entre os pensadores americanos por todo o início do século 19 — com resultados mistos, no que refere à apropriação das ideias filosóficas de Edwards (cap. 40).[45]

Governo moral e expiação de Cristo

Uma característica bem conhecida da Nova Teologia foi sua abordagem da expiação de Cristo, muitas vezes chamada de teoria governamental ou grociana (em referência a Hugo Grócio, jurista holandês do século 17).[46] Jonathan Edwards Jr. não atribuiu diretamente a nova concepção da expiação a seu pai, mas aos discípulos dele: “Os seguidores do sr. Edwards lançaram uma nova e importante luz sobre a doutrina da expiação”. Eles “provaram que a expiação não consiste no pagamento de uma dívida, propriamente dita. Consiste em fazer o que, com o propósito de estabelecer a autoridade do direito divino [...] é equivalente à punição do pecador, conforme a letra da lei”.[47] De forma semelhante, Joseph Bellamy recorreu a uma noção de lei e governo divinos: “O propósito dos ofícios e da obra mediadora do Filho de Deus encarnado era honrar a lei divina e, assim, abrir um caminho pelo qual Deus poderia chamar os pecadores e eles poderiam ir até ele”.[48] The Scripture doctrine of atonement [A doutrina da expiação nas Escrituras] (1785), de Stephen West, argumentou que o governo sábio de Deus sobre a humanidade exigia que ele não permitisse que o pecado ficasse impune: “É essencial à bondade de um Governador, ou Rei, proteger os direitos, garantir a paz e promover a prosperidade de seus súditos [...]. Se um governante permite que crimes fiquem impunes, as leis, embora justas e boas, perdem sua autoridade e o governo é desprezado”.[49]

Várias características diferenciam a concepção governamental das perspectivas mais tradicionais sobre a morte expiatória de Cristo. Em primeiro lugar, a principal linha de pensamento sobre a expiação no Ocidente, desde a Alta Idade Média — em Anselmo, Lutero, Calvino ou John Owen — considerava que Deus era a parte lesada ou ofendida na expiação, a quem a morte de Cristo foi apresentada como compensação, reparação ou satisfação. A visão governamental negou isso, afirmando que Deus estava agindo como o Governador Moral do universo, não como parte ofendida. Em segundo lugar, a doutrina tradicional dizia que a morte de Cristo foi o pagamento de uma “dívida” ou “penalidade” pelos pecados humanos que devia ser rigorosamente paga ou restituída. A doutrina governamental também diferia nesse ponto. Cristo não morreu como o substituto dos pecadores, mas como um substituto da punição merecida pelos pecadores. Assim, a morte de Jesus não foi um caso de justiça rigorosa, de acordo com a letra da lei, mas um penhor de sofrimento — algo que substituiu a execução plena da justiça contra pecadores culpados. Em terceiro lugar, a concepção governamental divergiu do calvinismo tradicional com relação à extensão da expiação e à doutrina da atribuição. Os calvinistas afirmavam que a morte de Jesus foi especificamente destinada aos eleitos, não a toda a humanidade (i.e., a doutrina da expiação limitada). Os calvinistas também

afirmavam que os benefícios ou méritos de Cristo eram “atribuídos” aos que criam em Cristo, de modo que Deus os via como justos com base na própria justiça de Cristo. Os pensadores da Nova Teologia negavam esses dois pontos. Desde a época de True religion delineated [A verdadeira religião delimitada] (1750), de Joseph Bellamy, os pensadores da Nova Teologia tendiam a uma expiação geral, e não limitada — uma morte em nome de toda a humanidade.[50] Em relação à atribuição, Jonathan Edwards Jr. comentou que “a atribuição da justiça” não é “transferência da justiça”, mas sim uma transferência de “suas consequências benéficas e vantagens [...] para o crente”.[51]

As raízes da teoria governamental da expiação remontam à teologia nominalista medieval tardia, que enfatizava o poder absoluto de Deus (potentia absoluta) e sua capacidade de fazer tudo que quer.[52] Retomando este tema no século 16, [Fausto] Socino conjecturou que Deus poderia perdoar pecados sem que qualquer dívida pelo pecado fosse paga — uma ideia que atacava a doutrina cristã da expiação em sua essência. O Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi [Uma defesa da fé católica no que diz respeito à satisfação de Cristo] (1617), de Hugo Grócio, propôs a perspectiva governamental em resposta a Socino. No entanto, os críticos de Grócio — e alguns dos próprios seguidores de Socino — enxergaram a visão governamental de Grócio como uma posição conciliatória entre as teorias tradicionais da expiação e a de Socino. No contexto da Nova Inglaterra, o gatilho para o desenvolvimento de teorias governamentais foi a ascensão do universalismo, na década de 1780. Após a morte de James Relly em 1778, houve uma republicação de seu manifesto universalista, Union; or, A treatise of the consanguinity and affinity between Christ and his church [União; ou, Um tratado sobre a consanguinidade e a afinidade entre Cristo e sua igreja] (1779). John Murray levou o ensino de Relly para os Estados Unidos e começou a reunir seguidores durante a década de 1780. Seguindo a lógica do alto calvinismo até o limite e adotando uma doutrina geral, e não limitada, da expiação, Murray argumentava que a morte de Cristo aboliu toda a culpa e condenação para a humanidade e que, portanto, todas as pessoas seriam finalmente salvas. Para os universalistas, a “atribuição” significava que todos os méritos de Cristo foram creditados a todos os seres humanos.

Diante da heresia universalista, os pensadores da Nova Teologia mudaram seu ensinamento sobre a expiação, afastando-se das ideias tradicionais sobre o pagamento de uma dívida ou penalidade e também da noção de “atribuição”. On the evidence of forgiveness [Sobre a evidência do perdão] (1798), de Nathan Strong, repudiou como “uma ideia totalmente falsa” a noção “de que a justiça

pessoal de Cristo se torna nossa justiça pessoal". A declaração de Strong é surpreendentemente forte, considerando que Edwards nunca rejeitou a noção de atribuição.[53] Sem dúvida, os pensadores da Nova Teologia também estavam incomodados com os argumentos de deístas e arminianos — que afirmavam não ser racional que Deus punisse uma pessoa no lugar de outra e que nem a "atribuição" do pecado de Adão à raça humana nem a "atribuição" da justiça de Cristo era moralmente justificável. No entanto, foi a ascensão do universalismo na Nova Inglaterra que mais diretamente levou a Nova Teologia a se voltar para as perspectivas governamentais da expiação.

Milenarismo e reforma social

Os ensinamentos da Nova Teologia sobre escatologia e reforma social foram construídos sobre as bases estabelecidas por Edwards. Ele afirmou que Deus inauguraria o reino vindouro de Cristo, mas não o faria sem os esforços humanos. A chegada do reino seria "gradual" — um termo que Edwards usou em seu sentido etimológico como algo "ocorrendo em etapas ou estágios". Antes de uma intervenção divina na história ou de uma exibição aberta do miraculoso, os "tempos gloriosos" da igreja se desenrolariam sequencialmente, como Edwards explicou: "Essa é uma obra que será realizada por meios, pela pregação do evangelho e pelo uso dos meios da graça comuns e, portanto, acontecerá gradualmente. Alguns serão convertidos e se tornarão os meios das conversões de outros".[54] Obviamente, Edwards acreditava que Cristo retornaria visivelmente em glória à terra, estabeleceria plenamente seu reino e executaria juízo. No entanto, isso só ocorreria depois dos "tempos gloriosos" da igreja na história, e depois viria o milênio subsequente (cap. 35). O envolvimento de Edwards na "reunião de oração" iniciada por evangélicos escoceses em 1744 e a escrita de Humble attempt [Uma tentativa humilde] (1747), demonstraram sua convicção crescente de que a vinda do reino de Cristo poderia ser acelerada por meio de oração intensa e unificada. Edwards escreveu sobre os avanços tecnológicos da era vindoura, em que viagens, navegação, comunicação e aprendizado avançariam globalmente, e "excelentes livros serão publicados na África, na Etiópia, na Turquia — e não só homens muito eruditos, mas outros, que são homens comuns, então conhecerão muito sobre religião".[55]

Após a década de 1740, Edwards e outros adeptos das Novas Luzes entenderam os avivamentos espirituais como acontecimentos diretamente relacionados à vinda do reino de Cristo. Os avivamentos eram sinais escatológicos, como Alan Heimert observou: “O que não se pode negar é que a expectativa expressa nessa teoria [do calvinismo pós-Avivamento] dominava a mentalidade daquele período. [...] O coração e a alma do calvinismo não era doutrina, mas uma fé implícita de que Deus pretendia estabelecer esse reino terreno”. Percebendo que o Grande Avivamento havia levado o curso da história a uma “conjuntura crítica”, os edwardsianos aguardavam, “a cada ano”, sinais do surgimento de uma gloriosa nova era.[56] Edwards, Hopkins e Bellamy viram os avivamentos da década de 1740 como sinais promissores. Dwight e muitos outros tiveram a mesma impressão sobre os avivamentos ocorridos logo depois de 1800.

Duas expressões iniciais da escatologia da Nova Teologia foram o sermão de Joseph Bellamy sobre o milênio e o tratamento mais extenso de Samuel Hopkins, em seu Treatise on the Millennium [Tratado sobre o milênio] (1793). Hopkins previu uma grande multiplicação da população global, juntamente com uma expansão ainda maior da capacidade produtiva, de modo que “cada um será totalmente abastecido com tudo o que desejar”. Melhorias na “arte da pecuária” e no cultivo do solo trarão aumento da produtividade em vinte, trinta ou cem vezes. Não seriam necessárias “mais de duas ou três horas por dia” para que uma pessoa obtivesse o suprimento de suas necessidades materiais, de modo que muito mais tempo estará disponível para “leitura e conversa”. Durante a próxima era, escreveu Hopkins, todos “provavelmente falarão uma só língua”, de modo a “facilitar muito a propagação [de] conhecimento útil, e todos os tipos de informação, o que pode ser benéfico para a humanidade, em todas as partes do mundo”. Além disso, “essa universalidade da linguagem tenderá a cimentar o mundo da humanidade de modo a torná-lo um só, em maior grau e para maior vantagem do que seria de outra forma”.[57] Nessa obra de cerca de 150 páginas, Hopkins não se referiu à Revolução Americana nem à independência política que os Estados Unidos haviam adquirido com sangue e suor. A doutrina de Hopkins sobre o milênio claramente não estava relacionada de forma alguma com qualquer celebração nacionalista da jovem república.

O movimento missionário protestante nos Estados Unidos depois de 1800 estava intimamente ligado à Nova Teologia e suas noções edwardsianas de oração persistente, benevolência desinteressada, autossacrifício e os iminentes “tempos gloriosos” da igreja. Nathaniel Emmons fundou a Sociedade Missionária de Massachusetts em 1799, ao passo que Samuel Hopkins iniciou a Sociedade

Missionária de Rhode Island em 1803. A Society of Inquiry on the Subject of Missions [Sociedade de pesquisa sobre o tema de missões] tomou forma em 1811 entre os estudantes do Williams College que seguiam a teologia de Hopkins ou de Emmons.[58] Essa sociedade marcou época como uma iniciativa em missões mundiais liderada por estudantes e precursora do posterior e muito maior Movimento de Voluntariado Estudantil, formado durante o final do século 19 e início do século 20.[59] Quando o American Board of Commissioners for Foreign Missions [Conselho Americano de Comissários para Missões Estrangeiras] enviou seus primeiros missionários em 1812, o edwardsiano Leonard Woods misturou esperança milenarista com exortação pastoral em seu sermão de ordenação:

O Senhor do universo, nestes últimos dias, está prestes a fazer uma obra maravilhosa. [...] Chegou a hora de sua glória. Ele logo destruirá toda adoração a ídolos. Os tronos de impiedade, ele reduzirá ao nível do solo. A terra se encherá do conhecimento do Senhor, como as águas cobrem os mares. Meus ouvintes, Deus lhes oferece o privilégio de ajudar nesta grande obra de conversão das nações. [...] Não há nada além disso pelo que valha a pena viver. Mas quem não viveria, trabalharia e morreria por isso?[60]

Os temas da Nova Teologia ajudaram a impulsionar o movimento missionário americano do início do século 19.

Timothy Dwight era um dos mais politicamente conservadores dentre os edwardsianos em seu apoio ao Partido Federalista e à Ordem Permanente nas igrejas da Nova Inglaterra. “Durante a era revolucionária”, escreveu John Fitzmier, “ele interpretou a mão providencial de Deus na fundação da nação americana como um indício do milênio”. Em um poema publicado anonimamente em 1771, Dwight havia elogiado a nação em ascensão e pedido que os Estados Unidos fossem o foco de “louvor sem fim”:

Ó terra sumamente abençoada! A ti é dado

Provar as alegrias mais excelsas do céu abundante;

Tua glória ascendente expandirá seus raios,

e terras e tempos desconhecidos recitarão teu louvor sem fim.[61]

No entanto, “depois de longos anos de luta contra a heterodoxia religiosa e política, Dwight agora via o empreendimento evangelístico como o meio mais rápido de alcançar a felicidade milenar”.[62] Embora seu otimismo político tenha diminuído, o otimismo religioso ardia mais intensamente do que nunca. Na fundação do Andover Seminary, em 1808, Dwight anunciou a chegada do “dia memorável, destinado a dissipar as trevas deste mundo melancólico e cobrir a terra de luz e de glória”. Na realização dessa mudança, “nenhum milagre será empregado senão milagres da graça. A graça de Deus, a verdadeira pedra alquímica, que transmuta o coração de pedra em ouro, acompanhará os decretos do evangelho em toda parte”.[63]

Como os outros edwardsianos, Timothy Dwight acreditava no uso vigoroso de “meios” para promover avivamento, evangelismo, verdadeira religião e reforma moral. Já em 1790, Dwight sugeriu uma maior cooperação entre congregacionais e presbiterianos — uma ideia que amadureceu no Plan of Union [Plano de União] (1801), auxiliada substancialmente pelos esforços de Jonathan Edwards Jr.[64] Dwight também apoiou a Missionary Society of Connecticut [Sociedade Missionária de Connecticut] (1798), a Connecticut Tract Society [Sociedade de Folhetos de Connecticut] (1807), a Connecticut Bible Society [Sociedade Bíblica de Connecticut] (1809) e o American Board of Commissioners for Foreign Missions [Conselho Americano de Comissários para Missões Estrangeiras] (1810). Sociedades de folhetos também surgiram em Vermont, Nova York, Boston, Filadélfia e Baltimore. As sociedades locais da Nova Inglaterra se fundiram, e posteriormente houve uma consolidação nacional que deu origem à American Tract Society [Sociedade Americana de Folhetos] (1825). Iniciativas locais — muitas vezes lideradas por ministros edwardsianos — gradualmente se fundiram em esforços nacionais. Sweeney e Guelzo explicam que a teologia de Edwards era propícia ao desenvolvimento de sociedades voluntárias. A distinção entre “capacidade natural” e “incapacidade moral” sugeria que Deus não obrigava seu povo, mas moldava suas inclinações. O “império benevolente” no protestantismo americano foi substancialmente edwardsiano em sua inspiração.[65] Os calvinistas coloniais haviam contado com um sistema paroquial sustentado por impostos. A teologia da Nova Teologia — com sua ênfase nos esforços

voluntários e no sustento voluntário — estava sintonizada de maneira mais adequada com a situação da jovem República e pode ter pavimentado o caminho para que a igreja fosse separada do Estado em Connecticut (1818) e em Massachusetts (1833).

O congregacionalismo da Nova Inglaterra mostrou uma intensidade moral que poderia ser rastreada até o edwardsianismo. “Somente quando temos em mãos a peça do quebra-cabeça que corresponde à ética da benevolência desinteressada”, escrevem Sweeney e Guelzo, podemos compreender “a insistência inflamada de William Lloyd Garrison e John Brown”.[66] Na verdade, foi no tema da escravidão que os edwardsianos ficaram conhecidos por seu radicalismo. Em 1771, Hopkins estava pregando contra o comércio de escravos. Em 1773, estava atacando a escravidão em si. O radicalismo moral e a intransigência teológica de Hopkins prepararam-no para ser o pregador da abolição em Newport, Rhode Island — o epicentro do comércio de escravos americano. Ele atraiu seguidores entre afro-americanos em Newport, bem como a permanente hostilidade de proprietários de navios negreiros. Para Hopkins, a escravidão era um crime flagrante contra a benevolência e o resultado de um “extremo egoísmo criminoso e mesquinho”. O único remédio era a emancipação imediata, como Hopkins argumentou em A dialogue concerning the slavery of the Africans [Diálogo sobre a escravidão dos africanos] (1776). Da mesma forma, Jonathan Edwards Jr. escreveu em The injustice and impolity of the slave trade and of slavery [A injustiça e incivilidade do comércio de escravos e da escravidão] (1791) que “o julgo [o comércio de escravos] inerentemente injusto” e “contrário a todos os princípios de justiça e humanidade”. Nathanael Emmons também condenou do púlpito a escravidão.[67] O “imediatismo” — a exigência de emancipação imediata e incondicional de todos os escravos, e não soluções graduais ou parciais — era o correlato sociopolítico da perspectiva de Hopkins sobre a conversão e seu apelo por “arrependimento imediato”.



OUR COUNTRYMEN IN CHAINS!

By J. G. WHITTIER.

"The despotism which our fathers could not bear in their native country is expiring, and the sword of justice in her reformed hands has applied its extirminating edge to slavery. Shall the United States—the Free United States, which could not bear the bonds of a king, cradle the bondage which a king is abolishing? Shall a Republic be less free than a Monarchy? Shall we, in the vigor and buoyancy of our manhood, be less energetic in righteousness, than a kingdom in its age?"—*Dr. Follin's Address.*

Genius of America! Spirit of our free institutions—where are thou? How art thou fallen, oh Lucifer! son of the morning—how art thou fallen from Heaven! Hell from beneath is moved for thee, to meet thee at thy coming!—The kings of the earth cry out to thee, Aha! Aha!—ART THOU BECOME LIKE UNTO US?—*Speech of Rev. S. J. May.*

OUR FELLOW COUNTRYMEN IN CHAINS!
SLAVES—in a land of light and law!—
SLAVES—crouching on the very plains
Where rolled the storm of Freedom's war!
A groan from Eutaw's haunted wood—
A wail where Camden's martyrs fell—
By every shrine of patriot blood,
From Moultrie's wall and Jasper's well!

By storied hill and hallowed grot,
By mossy wood and marshy glen,
Whence rang of old the rifle shot,
And hurrying shout of Marion's men!—
The groan of breaking hearts is there—
The falling lash—the fetter's clank!—
Slaves—SLAVES are breathing in that air
Which old De Kalb and Sumpter drank!

What, ho!—*our* countrymen in chains!—
The whip on WOMAN'S shrinking flesh!
Our soil yet reddening with the stains,
Caught from her scourging, warm and fresh!
What! mothers from their children riven!—
What! God's own image bought and sold!—
AMERICANS to market driven,
And bartered as the brute for gold!

Speak!—shall their agony of prayer
Come thrilling to our hearts in vain?
To us—whose fathers scorned to bear
The paltry menace of a chain;—
To us whose boast is loud and long
Of holy liberty and light—
Say, shall these writhing slaves of Wrong
Plead vainly for their plundered Right?

What!—shall we send, with lavish breath,
Our sympathies across the wave,
Where manhood on the field of death
Strikes for his freedom, or a grave!—
Shall prayers go up—and hymns be sung
For Greece, the Moslem fetter spurning—
And millions hail with pen and tongue
Our light on all her altars burning?

Shall Belgium feel, and gallant France,
By Vendome's pile and Schoenbrun's wall,
And Poland, gasping on her lance,
The impulse of our cheering call?
And shall the SLAVE, beneath our eye,
Clank o'er *our* fields his hateful chain?
And toss his fettered arm on high,
And groan for freedom's gift, in vain?

Oh say, shall Prussia's banner be
A refuge for the stricken slave;—
And shall the Russian serf go free
By Baikal's lake and Neva's wave;—
And shall the wintry-bosomed Dane
Relax the iron hand of pride,
And bid his bondmen cast the chain
From fettered soul and limb, aside?

Shall every flap of England's flag*
Proclaim that all around are free,
From 'farthest Ind' to each blue crag
That beetles o'er the Western Sea?
And shall we scoff at Europe's kings,
When Freedom's fire is dim with us,
And round our country's altar clings
The damning shade of Slavery's curse?

Go—let us ask of Constantine
To loose his grasp on Poland's throat—
And beg the lord of Mahmoud's line
To spare the struggling Suliote.
Will not the scorching answer come
From turbaned Turk, and fiery Russ—
'Go, loose your fettered slaves at home,
Then turn and ask the like of us!'

Just God! and shall we calmly rest,
The christian's scorn—the heathen's mirth—
Content to live the lingering jest
And by-word of a mocking earth?
Shall our own glorious land retain
That curse which Europe scorns to bear?
Shall our own brethren drag the chain
Which not even Russia's menials wear?

Up, then, in Freedom's manly part,
From gray-beard old to fiery youth,
And on the nation's naked heart
Scatter the living coals of Truth.
Up—while ye slumber, deeper yet
The shadow of *our* fame is growing—
Up—While ye pause, our sun may set
In blood, around our altars flowing!

Oh rouse ye—ere the storm comes forth—
The gathered wrath of God and man—
Like that which wasted Egypt's earth,
When hail and fire above it ran.
Hear ye no warnings in the air?
Feel ye no earthquake underneath?
Up—up—why will ye slumber where
The sleeper only wakes in death?

Up now for Freedom!—not in strife
Like that your sterner fathers saw
The awful waste of human life—
The glory and the guilt of war:
But break the chain—the yoke remove
And smite to earth oppression's rod,
With those mild arms of Truth and Love,
Made mighty through the living God!

Prone let the shrine of Moloch sink,
And leave no traces where it stood
Nor longer let its idol drink
His daily cup of human blood:
But rear another altar there,
To truth and love and mercy given,
And Freedom's gift and Freedom's prayer
Shall call an answer down from Heaven!

He that stealeth a man and selleth him, or if he be found in his hand, he shall surely be put to death. Exod. xxi. 16.

* ENGLAND has 800,000 SLAVES, and she has made them FREE. America has 2,250,000!—and she HOLDS THEM FAST!!!

Sold at the Anti-Slavery Office, 144 Nassau Street. Price TWO CENTS *Single; or* $1.00 *per hundred.*

Figura 37.1 Seguidores de Edwards — incluindo Jonathan Edwards Jr. e Samuel Hopkins — lideraram o movimento emergente pela abolição da escravatura durante o final do século 18 e início do século 19 (J. G. Whittier, "Nossos compatriotas em cadeias", New York, 1837. Library of Congress, Rare Book and Special Collections Division).

Reflexões finais sobre a Nova Teologia

A apreciação e a apropriação das ideias de Edwards entre os pensadores da Nova Teologia foram necessariamente seletivas. Um dos fatores responsáveis por isso foi a falta de acesso a muitos dos escritos de Edwards. Embora A liberdade da vontade, Original sin [Pecado original] e Afeições religiosas estivessem amplamente disponíveis, apenas algumas pessoas com boas ligações tinham acesso a materiais manuscritos. Os escritos bíblicos de Edwards não estavam acessíveis. As partes das Miscellanies publicadas na década de 1790 incluíam os tradicionais argumentos apologéticos de Edwards, e não seus argumentos teológicos mais inovadores. "The mind" [A mente] só foi publicado em 1829 — uma época em que a Filosofia Escocesa do Senso Comum era dominante nos Estados Unidos. Portanto, não é de surpreender que o idealismo filosófico não estivesse entre os legados de Edwards no século 19 (cap. 40). Talvez por causa de uma mudança no contexto intelectual, os edwardsianos mostraram pouco interesse nos escritos tipológicos de Edwards. O caráter peculiar do trinitarismo de Edwards também parece não ter sido reconhecido (cap. 13). No final do século 19, Oliver Wendell Holmes insinuou que Edwards tinha sido um unitariano enrustido — um sinal do quanto esse aspecto do pensamento de Edwards era mal conhecido.[68] A ideia de Edwards de escrever uma história da redenção (cap. 12) não empolgou Hopkins, Bellamy e outros.

Os autores da Nova Teologia geralmente queriam salientar a responsabilidade humana, insistindo que o pecado, por natureza, era uma transgressão consciente da vontade de Deus. Apenas afastamentos explícitos e deliberados da vontade de Deus eram culpáveis. Esse movimento intelectual teve valor apologético no contexto do início do século 19, quando o calvinismo estava sob o fogo cerrado

de deístas, arminianos, universalistas e unitaristas. No entanto, também havia uma desvantagem. A ênfase no pecado consciente enfraqueceu ensinamentos calvinistas e puritanos anteriores, que afirmavam que os pecadores estão tão perdidos no pecado que nem sabem que estão perdidos. A afirmação de Emmons de que todos os pecadores pecavam conscientemente enfraquecia as noções protestantes tradicionais dos "efeitos noéticos" do pecado. Ela se aproximava perigosamente da posição racionalista de que as afeições e a vontade eram caídas, mas a mente humana não — uma posição que os teólogos protestantes anteriores haviam rejeitado de forma unânime.

Outra linha de crítica diz respeito à teoria governamental da expiação. Desde o início, a teologia cristã sempre pressupôs que havia uma ligação entre os cristãos e Cristo — fosse ela de natureza encarnacional, representativa ou forense. Para os calvinistas tradicionais, "aliança" e "atribuição" eram pilares conceituais do vínculo dos crentes com Cristo. Para Edwards, a união com Cristo encontrou expressão em uma profusão de termos e conceitos, incluindo "comunicação", "participação", "atribuição" e "propriedade". Cristo, segundo Edwards, era uma "pessoa pública" que agiu em nome de outros. Os pensadores da Nova Teologia rejeitaram a atribuição, mas não ofereceram nada muito definitivo em seu lugar, além de afirmações vagas de uma "constituição divina" que, de algum modo, transferiu os benefícios de Cristo aos crentes. A doutrina governamental representou não somente uma mudança na teologia da expiação, mas, nas palavras de Joseph Conforti, "uma atenuação significativa e controversa da cristologia calvinista ortodoxa".[69] Sem alguma noção clara de representação forense ou união espiritual entre Cristo e os crentes, todo o processo de salvação pode parecer arbitrário. A conclusão é irônica, porque os pensadores da Nova Teologia queriam evitar um Deus arbitrário e caprichoso. Faith and philosophy [Fé e filosofia] (1877), de Henry Boynton Smith, que tornou a cristologia o ponto central, foi um retorno ao estilo de teologização de Edwards.

Por fim, deve estar claro que Taylor redirecionou — ou, alguns podem dizer, descarrilou — a tradição edwardsiana. A oposição a Taylor e à Yale Divinity School tornou-se tão forte, que levou à fundação de uma escola rival — o Theological Institute of Connecticut [Instituto Teológico de Connecticut] (mais tarde Hartford Seminary). O aluno de Taylor, Edwards Amasa Park, e o aluno de Park, Frank Hugh Foster, retrataram Taylor como o ponto culminante e a essência do edwardsianismo. No entanto, a doutrina de Taylor sobre o "poder de escolher o oposto" era difícil de distinguir do arminianismo que Edwards havia refutado de modo tão vigoroso. Embora Taylor e Finney ecoassem temas

edwardsianos em suas teologias, repudiavam o princípio calvinista e edwardsiano da incapacidade moral dos que estão fora da graça. A ruptura permanente entre Taylor e Tyler mostrou-se desastrosa durante as décadas após a Guerra Civil. A casa dividida do edwardsianismo não podia subsistir.[70]

---

[1]William Breitenbach, “Piety and moralism: Edwards and the New Divinity”, in: Nathan O. Hatch; Harry S. Stout, orgs., Jonathan Edwards and the American experience (New York: Oxford University Press, 1988), p. 194.

[2]Edwards Amasa Park, “New England theology”, Bibliotheca Sacra 9 (January 1852): 170-220.

[3]Edward H. Davidson, Jonathan Edwards: the narrative of a Puritan mind (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1968), p. 134, 146.

[4]Breitenbach, “Piety and moralism”, p. 177-9.

[5]Timothy Dwight, “The triumph of infidelity” (1788), in: Vernon Louis Parrington, org., The Connecticut wits (New York, 1969), p. 260; citado in: Mark A. Noll, “Jonathan Edwards and nineteenth century theology”, in: Hatch; Stout, Jonathan Edwards and the American experience, p. 263.

[6]Frank Hugh Foster, A genetic history of the New England theology (New York: Garland, 1987 [1907]), p. 369.

[7]Sobre Hopkins, veja Peter Dan Jauhiainen, “An Enlightenment Calvinist: Samuel Hopkins and the pursuit of benevolence”, tese de doutorado (University of Iowa, 1997). Sobre Bellamy, veja Mark R. Valeri, Law and providence in Joseph Bellamy’s New England: the origins of the New Divinity in revolutionary America (New York: Oxford University Press, 1994).

[8]Douglas A. Sweeney; Allen C. Guelzo; orgs., The New England theology: from Jonathan Edwards to Edwards Amasa Park (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), p. 69.

[9]Perry Miller, Jonathan Edwards (New York: William Sloane, 1949), p. 3-34; “God glorified”, in: wje 21:196-216.

[10]Foster, Genetic history, p. 3; “Justification by faith alone”, in: wje 21:143-242.

[11]Sweeney; Guelzo, orgs., New England theology, p. 69.

[12]William Breitenbach, “The consistent Calvinism of the New Divinity movement”, William and Mary Quarterly, 3. série, 41 (1984), p. 244.

[13]Sweeney; Guelzo, orgs., New England theology, p. 71, 187-8.

[14]Franklin B. Dexter, org., The literary diary of Ezra Stiles, 3 vols. (New York, 1901), 3:275; citado in: Conforti, Jonathan Edwards, religious tradition, and American culture, p. 3.

[15]No prefácio (ii) aos seus Discourses on various important subjects [Discursos sobre vários assuntos importantes] (1738), Edwards escreveu: “O início da obra recente de Deus neste lugar foi tão cheio de circunstâncias favoráveis, que eu não poderia deixar ver isso como um testemunho notável de que Deus aprova a doutrina da justificação pela fé somente” (wje 4:19).

[16]Edward Dorr Griffin, “Letter to Sprague”, in: William Buell Sprague, org., Lectures on revivals of religion, 2. ed. (New York: Appleton, 1833), p. 360.

[17]Sweeney; Guelzo, orgs., New England theology, p. 17-8; Conforti, Jonathan Edwards, p. 13-4, 37.

[18]Joseph Conforti, Jonathan Edwards, religious tradition, and American culture (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), p. 5.

[19]Breitenbach, “Piety and moralism”, p. 191.

[20]Para Frank Foster, a posição de Hemmenway “por muito pouco não é edwardsiana” (Genetic history, p. 149).

[21]Lyman Atwater, “Jonathan Edwards and the successive forms of the New Divinity”, Princeton Review 30 (October 1858): 589; citado in: Mark Noll, “Jonathan Edwards and nineteenth century theology”, in: Hatch; Stout, Jonathan Edwards and the American experience, p. 266.

[22]Lyman Atwater, “Old Orthodoxy, New Divinity, and Unitarianism”, Biblical Repertory and Princeton Review 29 (October 1857): 568; citado in: Conforti, Jonathan Edwards, p. 123.

[23]Conforti, Jonathan Edwards, p. 138-40.

[24]Park, “New England theology”, p. 170-1; Sweeney; Guelzo, orgs., New England theology, p. 22.

[25]Timothy Dwight, citado in: John R. Fitzmier, New England’s moral legislator: Timothy Dwight, 1752-1817 (Bloomington: Indiana University Press, 1998), p. 125; e Timothy Dwight, Theology, 5 vols. (1818-1819), 4:58; Fitzmier, New England’s moral legislator, p. 126.

[26]Fitzmier, New England’s moral legislator, p. 127.

[27]Sweeney; Guelzo, orgs., New England theology, p. 57.

[28]wje 1:362-3.

[29]Sweeney; Guelzo, orgs., New England theology, p. 171-2; Dorus Paul Rudisill, The doctrine of the atonement in Jonathan Edwards and his successors (New York: Poseidon, 1971), p. 92; James Hoopes, “Calvinism and consciousness from Edwards to Beecher”, in: Hatch; Stout, Jonathan Edwards and the American experience, p. 216-7.

[30]Nathanael Emmons, Works, organização de Jacob Ide, 7 vols. (Boston, 1842), 4:387, 397; citado in: Conforti, Jonathan Edwards, p. 128.

[31]Sweeney; Guelzo, orgs., New England theology, p. 186.

[32]As considerações a seguir favorecem a tese dos tasters em relação à dos exercisers. (1) O conceito de “disposição” foi redescoberto e enfatizado em trabalhos recentes sobre a teologia de Edwards por Sang Lee e outros. Essa compreensão “disposicional” da ação divina e da ação humana se alinha mais com a ideia dos tasters do que com a dos exercisers. (2) Edwards distinguiu a vontade divina da vontade humana e ensinou que Deus às vezes retinha sua influência graciosa, mas nunca levava diretamente a vontade humana a pecar. A ideia hopkinsiana-emmonsiana de uma eficiência divina no pecado humano é, portanto, um afastamento de Edwards. (3) A noção de uma vontade que age separadamente de qualquer disposição subjacente é metafisicamente instável e facilmente colapsa de volta à noção da vontade autodeterminante a que Edwards se opôs em A liberdade da vontade. Na época de Nathaniel Taylor, isso era exatamente o que tinha acontecido.

[33]Sweeney; Guelzo, orgs., New England theology, p. 195; Nathaniel William Taylor, Lectures on the moral government of God, 2 vols. (New York: Clark, Austin & Smith, 1859), 1:196, 2:134; citado in: Allen C. Guezo, “An heir or a rebel? Charles Grandison Finney and the New England theology”, Journal of the Early Republic 17 (1997): 87.

[34]Sweeney; Guelzo, orgs., New England theology, p. 242; citando Finney, Lectures on systematic theology (1846-1847) [publicado em português por cpad sob o título Teologia sistemática].

[35]Sweeney; Guelzo, orgs., New England theology, p. 219-20, 119; sobre a posição de Finney a respeito dos avivamentos, veja os textos com análise in: Michael J. McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals in America, 2 vols. (Westport: Greenwood Press, 2007), 2:140-4.

[36]Sweeney; Guelzo, orgs., New England theology, p. 87.

[37]Ibidem, p. 114-5, 119.

[38]Ibidem, p. 209.

[39]Quando publicado in: Works of President Edwards (1842), o ensaio de Jonathan Edwards Jr., “Clearer statements of theological truth made by President Edwards” [Formulações mais claras de verdades teológicas, feitas pelo presidente Edwards], apareceu sem data (veja Edward Hickman, org., The works of Jonathan Edwards, 2 vols. [Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1984 (1834)], 1:cxcii-cxcvi). Embora Jonathan Edwards Jr. tenha morrido em 1801, sua análise pressupõe desenvolvimentos teológicos da década de 1780 e faz referência a alguém que é “amigo do governo republicano” — sugerindo, assim, uma data na década de 1790.

[40]Jonathan Edwards Jr., “Clearer statements”, in: Hickman, org., Works, 1:cxcii-cxciii.

[41]Embora esses trechos das Miscellanies [Miscelânias] tenham sido substituídos pelos textos da edição de Yale, essas publicações anteriores revelam muito sobre os sucessores de Edwards na década de 1790 e seus interesses apologéticos e leituras seletivas dos textos de Edwards. Veja Hickman, org., Works, 2:459-641.

[42]John Erskine, “Prefácio” (1793), in: Hickman, org., The works of President

Edwards, 2:459. Sobre Erskine, veja Jonathan Yeager, Enlightened Evangelicalism: the life and thought of John Erskine (New York: Oxford University Press, 2011).

[43]Fitzmier, New England's moral legislator, p. 83; Timothy Dwight, "Lectures on the evidence of divine revelation", Panoplist and Missionary Magazine United 3 (August 1810): 111; citado in: Fitzmier, New England's moral legislator, p. 90.

[44]Ibidem, p. 150, 93, 85, 102-3.

[45]E. Brooks Holifield, Theology in America: Christian thought from the age of the Puritans to the Civil War (New Haven: Yale University Press, 2003), esp. p. 159-96.

[46]Para uma visão geral, veja Edwards A. Park, The atonement: discourses and treatises by Edwards, Smalley, Maxcy, Emmons, Griffin, Burge, and Weeks (Boston: Congregational Board of Publication, 1859); e Dorus Paul Rudisill, The doctrine of the atonement in Jonathan Edwards and his successors (New York: Poseidon, 1971).

[47]Jonathan Edwards Jr., "Clearer statements", in: Edward Hickman, org., The works of President Edwards, 1:cxciv.

[48]Joseph Bellamy, Works (1811), 2:540; citado in: Rudisill, Doctrine of atonement, p. 39.

[49]Nathan Strong, in: Sweeney; Guelzo, orgs., New England theology, p. 135.

[50]A doutrina da expiação da Nova Teologia, no entanto, era diferente da dos metodistas. Para os metodistas e outros evangélicos arminianos, Cristo tinha morrido e feito expiação por todas as pessoas, e cabia a cada indivíduo fazer a escolha voluntária de crer nessa expiação. Os pensadores da Nova Teologia sustentavam que era a vontade eletiva de Deus que determinava quem se beneficiaria da expiação — ainda que a morte de Cristo tivesse feito satisfação pelos pecados de toda a humanidade.

[51]Jonathan Edwards Jr., "Clearer statements", in: Edward Hickman, org., Works, 1:cxciv.

[52]Duns Escoto propôs que "mérito é qualquer coisa que é aceita como mérito", e

a doutrina relacionada de acceptatio sustentou que o mérito de Cristo “depende simplesmente do [...] quanto Deus se agradará”. Albrecht Ritschl, A critical history of the Christian doctrine of justification and reconciliation, tradução para o inglês de John S. Black (Edinburgh: Edmonton and Douglas, 1872), p. 61, 69. Ritschl identificou uma “verdadeira conexão” entre as ideias de Escoto e “toda a rejeição pelos socinianos da doutrina da reconciliação por meio de Cristo” (Ritschl, Critical history, p. 71).

[53]Edwards continuou a usar o termo “atribuição” até o fim da vida. Veja Miscellany [Miscelânea] 1352 (datada de 1756-1757), “Concerning the reasonableness of the doctrine of imputation of merit” [Sobre a racionalidade da doutrina da atribuição de mérito] (wje 23:486-92); e a última anotação de Edwards, Miscellany 1369, “Of substitution and imputation of merit” [Da substituição e da atribuição de mérito] (wje 23:713-6). Edwards interpretava a “atribuição” de uma forma menos forense e mais unitiva, como “respeito [...] demonstrado por um em função de sua relação ou união e conexão com outro” (wje 23:487) — um ponto tratado nos caps. 25 e 26.

[54]wje 9:459.

[55]wje 9:480.

[56]Alan Heimert, Religion and the American mind, from the Great Awakening to the Revolution (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1966), p. 66-7.

[57]Samuel Hopkins, A treatise on the Millennium (Boston: Isaiah Thomas; Ebenezer T. Andrews, 1793), p. 71-2, 75, 77.

[58]Sweeney; Guelzo, orgs., New England theology, p. 165-6.

[59]David M. Howard, Student power in world missions (Downers Grove: InterVarsity, 1979), p. 61-116.

[60]Dietrich Buss, “The millennial vision as motive for religious benevolence and reform: Timothy Dwight and the New England Evangelicals reconsidered”, Fides et Historia 16 (1983): 18-34, 27; citando Leonard Woods, “Ordination sermon [1812]”, in: R. Pierce Beaver, org., Pioneers in mission: the early missionary ordination sermons, charges, and instructions (Grand Rapids: Eerdmans 1966).

[61]Timothy Dwight, citado in: Ernest Lee Tuveson, Redeemer nation: the idea of America's millennial role (Chicago: University of Chicago Press, 1968), p. 104.

[62]John R. Fitzmier, New England's moral legislator: Timothy Dwight, 1752-1817 (Bloomington: Indiana University Press, 1998), p. 72.

[63]Timothy Dwight, A sermon preached at the opening of the Theological Institution in Andover, September 20, 1808 (Boston, 1808), p. 26; citado in: Buss, "Millennial vision", p. 23.

[64]Jonathan Edwards Jr., que ocupou cargos de liderança nas igrejas congregacional e presbiteriana, foi especialmente importante na elaboração do Plano de União. Veja Robert L. Ferm, Jonathan Edwards the Younger, 1745-1801 (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), p. 148-70, esp. p. 169.

[65]Sweeney; Guelzo, New England theology, p. 16.

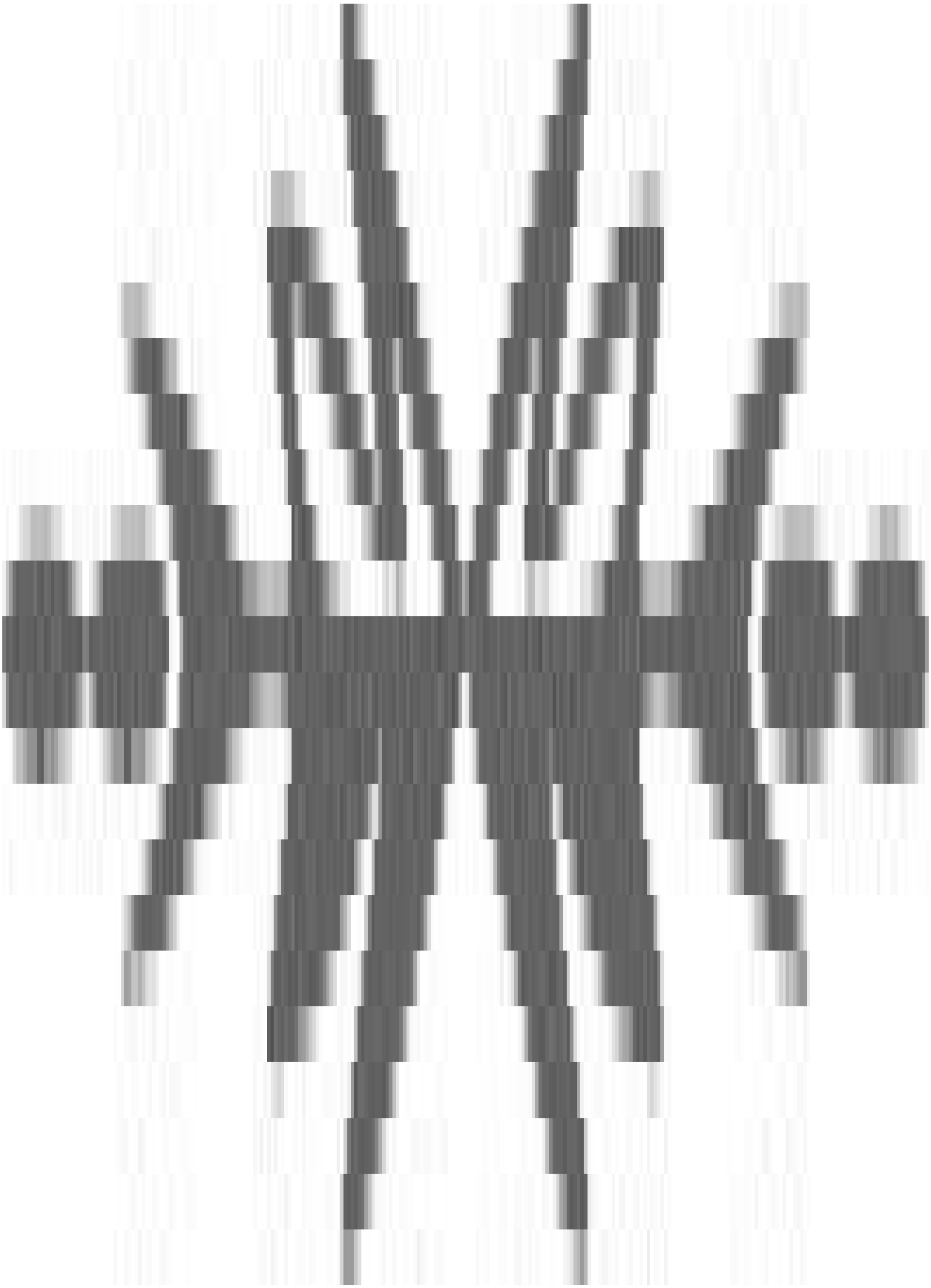
[66]Ibidem, p. 21.

[67]Ibidem, p. 150-1, 157; Buss, "Millennial vision", p. 28.

[68]Oliver Wendell Holmes, "The pulpit and the pew", Pages from an Old Volume of Life (Boston: Houghton Mifflin, 1883), p. 402-33.

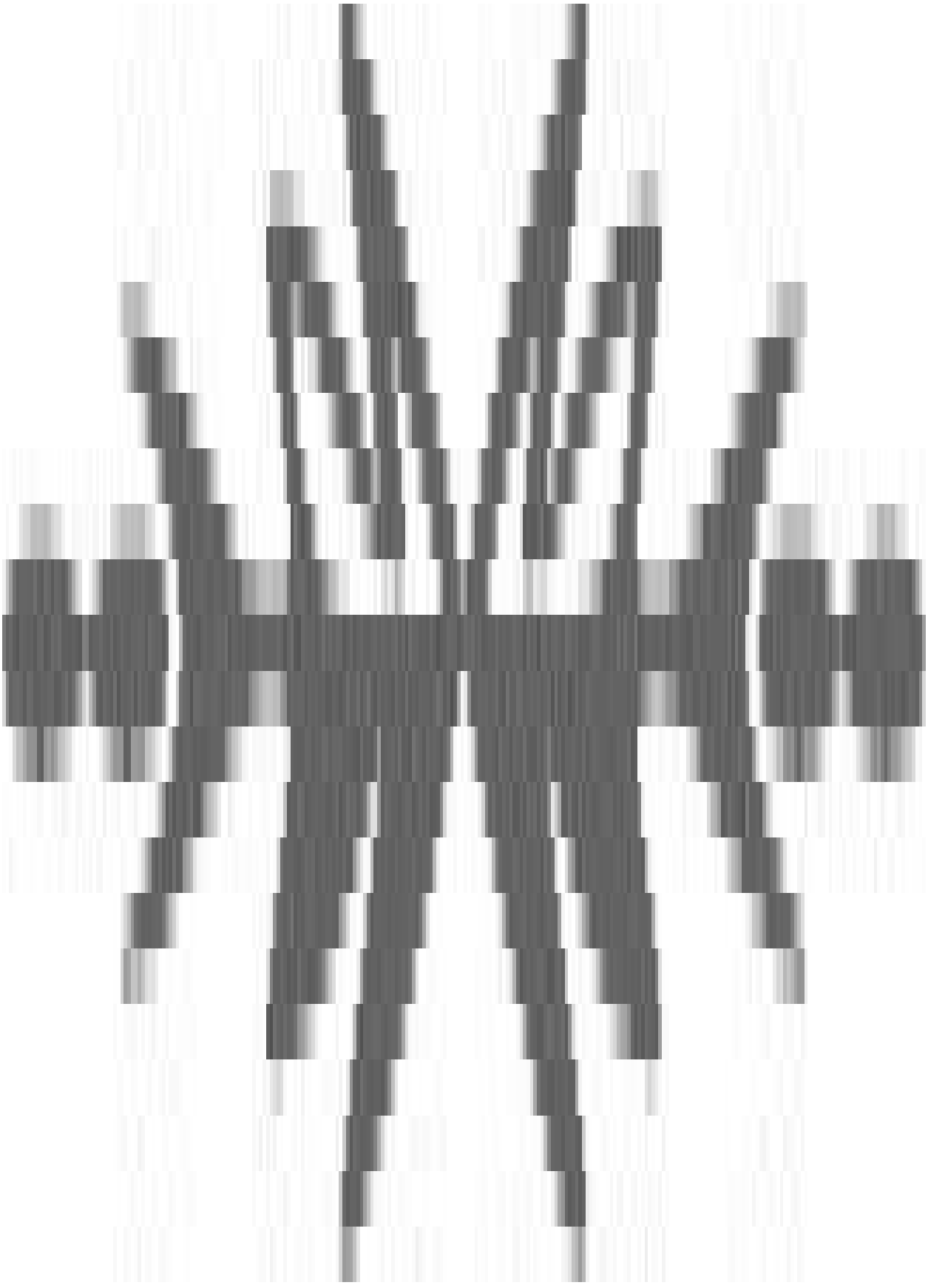
[69]Conforti, Jonathan Edwards, p. 124.

[70]Foster, Genetic history, p. 367. Douglas A. Sweeney, em seu livro Nathaniel Taylor, New Haven theology, and the legacy of Jonathan Edwards (New York: Oxford University Press, 2003), argumenta que a teologia de Taylor ampliou o escopo da tradição edwardsiana, mas também a dividiu e a enfraqueceu.



38

Reações mistas: o Princeton Seminary, o Andover Seminary e a cultura americana do século 19



Joseph A. Conforti afirmou que Jonathan Edwards era “uma espécie de baleia branca da história religiosa americana”. [1] Como Moby Dick, Edwards nunca esteve longe da imaginação popular, inspirando tanto reverência quanto repulsa.

Mesmo entre seus seguidores, o legado de Edwards no século 19 foi misto. Alguns o admiravam por sua piedade, e outros por sua teologia de avivamento, mas sua psicologia, ética e metafísica foram amplamente rejeitadas. Esse desmembramento do pensamento de Edwards foi um resultado indireto das lutas contra o deísmo no século 18. Como Brooks Holifield observou, a influência do deísmo no pensamento americano foi muito desproporcional ao número de seus seguidores. Ao atacarem a ortodoxia cristã pela falta de evidências “racionais”, os deístas inspiraram intelectuais cristãos do século 18 a buscarem evidências que estivessem à altura das exigências dos céticos. O crescente prestígio da ciência encorajou ainda mais a teologia a imitar a exigência científica de “provas” racionais. Os deístas ridicularizaram o mistério e alegaram que o “senso comum” — acessível a todos, e não somente aos regenerados — era a base da religião e da filosofia verdadeiras. O escocês Thomas Reid e sua filosofia do senso comum parecia ser a resposta que faltava. Assim como Kant, ele apelou para os primeiros princípios da mente. Contudo, em um esforço para solapar a epistemologia de Locke e o ceticismo de Hume, Reid afirmou que a mente humana percebe objetos diretamente, não somente imagens desses objetos. Além disso, a mente tem acesso imediato a princípios do senso comum que, se universais e não autocontraditórios, são axiomas autoevidentes. Esse realismo escocês, como mais tarde foi desenvolvido por Dugald Stewart e Sir William Hamilton, desencorajava a especulação metafísica e defendia a dependência, em vez disso, de inferências extraídas de “fatos da consciência”.[2]

O furacão escocês deixou pouca coisa do projeto de Edwards em pé. Embora o século 19 tenha produzido mais de quarenta textos volumosos que abordavam o pensamento de Edwards, a maioria procurava invalidar suas interpretações de liberdade moral e pecado original, alegando que Edwards violara os “axiomas morais” do universo. Por exemplo, Henry Philip Tappan, que escreveu o ataque mais longo à concepção de Edwards sobre a vontade, defendeu que somente uma vontade autodeterminante resiste ao teste de um “apelo à consciência”.[3] Como vimos no capítulo 37, até mesmo os discípulos de Edwards da Nova Teologia ignoraram seu idealismo metafísico (sua noção de que a existência depende de ser percebida) em favor do novo empirismo de Bacon e da intuição “indutiva”

das leis morais. Eles também rejeitaram sua noção unitária do “eu” humano e adotaram várias formas da psicologia das faculdades mentais, que separavam a mente da vontade. Para a Nova Teologia, “o calvinismo não dependia do mistério tanto quanto dependia da capacidade de aceitar o que era racional para os teólogos do período”.[4]

Em geral, a maioria dos admiradores americanos e britânicos de Edwards evitou sua metafísica e filosofia moral e se concentrou em suas teologias de avivamento e de espiritualidade (caps. 4, 27, 42). Conforti refere-se a isso como a “metodização” de Edwards no século 19, apontando que os líderes do Segundo Grande Avivamento difundiram as obras de Edwards que tratavam de teologia prática, não seus textos dogmáticos. Mais de 100 mil cópias da “Conversão do Presidente Edwards” (i.e., Personal narrative [Narrativa pessoal]) foram impressas; a American Tract Society [Sociedade Americana de Folhetos] publicou mais de um milhão de cópias de suas obras até o final da Guerra Civil. A obra mais popular e mais frequentemente reimpressa foi a vida e o diário de David Brainerd. O diário serviu como um manual para pregadores metodistas itinerantes e missionários batistas, uma vez que eles o viam como um “estudo de caso de afeições religiosas genuínas”. O livro Memoirs of Jonathan Edwards [Memórias de Jonathan Edwards], de Sereno Dwight — que compunha as 660 páginas do primeiro volume de uma edição abrangente em dez volumes das obras de seu bisavô (1829) —, deu maior atenção à piedade pessoal do que à teologia. Até mesmo Afeições religiosas de Edwards sofreu nas mãos de seus editores: a versão da American Tract Society retirou seções do folheto que distinguiam a capacidade moral da capacidade natural e atenuou passagens que poderiam parecer místicas ou estéticas. John Wesley acreditava que Afeições religiosas continha “comida muito saudável [...] misturada com veneno mortal potente”. Embora ele tenha publicado muitas edições da obra para seus metodistas britânicos e americanos, suas edições tinham apenas um sexto do tamanho do original americano e continham apenas oito dos doze “sinais positivos” originais da verdadeira religião. Um dos sinais eliminados foi o que dizia que as afeições verdadeiras se baseavam na percepção da beleza da excelência moral das coisas divinas.[5]

Este capítulo se concentrará principalmente no confronto entre o Princeton Seminary e o Andover Seminary sobre alegações em relação ao pensamento de Edwards. Em seguida, revisará brevemente outros traços diretos e indiretos da influência de Edwards no século 19.

O Princeton Seminary e Charles Hodge

Desde sua fundação em 1812 como um seminário separado da faculdade, o Princeton Seminary viu com desconfiança a teologia de Edwards. Seu professor fundador, Archibald Alexander (1772-1851), acreditava que a verdadeira religião estava centrada no entendimento e não gostava da ênfase de Edwards nas afeições. Instruído na filosofia do senso comum por William Graham, aluno de um dos primeiros reitores da faculdade, John Witherspoon, Alexander criticou a verdadeira virtude de Edwards, considerando-a devoção utilitária à felicidade humana, e apelou, em vez disso, para os "ditames da consciência", que dizia serem tão precisos quanto os princípios matemáticos.[6] Charles Hodge, que lecionou teologia no seminário por mais de sessenta anos (1822-1878), foi mais positivo, afirmando que tinha "obtido mais satisfação de Edwards com Afeições religiosas e de seu trabalho sobre o Original sin [Pecado original] do que de qualquer outra fonte". Ele elogiou Edwards por ensinar a atribuição imediata "formal e detalhadamente" em Original sin, apesar da "excrescência" de um capítulo que parecia endossar a atribuição mediata do pecado de Adão (a doutrina de Placaeus [Josue de La Place, da Escola de Saumur] de "que a disposição para o mal vem primeiro, e a acusação de culpa é consequente"). Edwards, segundo Hodge, ensinou em vez disso a chefia federal de Adão, o que significava que seus descendentes herdaram sua corrupção e sua culpa, uma vez que "pecaram (assim está implícito) no pecado daquele homem". Hodge apreciava a doutrina forense de justificação de Edwards porque parecia ensinar que tanto a obediência perfeita de Cristo quanto seu sofrimento penal eram atribuídos aos crentes. O próprio argumento de Hodge para definir a verdadeira religião como "amar a Deus por sua excelência divina" mostrava que ele se baseou em ideias de Edwards.[7]

Mas Hodge tinha certos escrúpulos em relação a outros aspectos da teologia de Edwards. Ele achava Edwards tolerante demais com os excessos avivalistas (cap. 27) e julgava que sua definição da verdadeira virtude como "amor ao ser" era a base de um utilitarismo não bíblico e irracional.[8] Talvez percebendo a crítica de Alexander, Hodge argumentou que essa compreensão da virtude tornava a santidade subordinada à felicidade, quando, na verdade, "os homens sabem, instintivamente, que a santidade ou a excelência moral é um bem maior do que a

felicidade”.[9] A raiz do problema, Hodge sugeriu, foi o fato de Edwards ter recorrido à metafísica. Os cristãos deveriam “ficar satisfeitos com as simples declarações da Bíblia”. Os caminhos de Deus já foram descobertos. A automanifestação de Deus é o propósito da Criação, não uma suposta felicidade ditada por algum esquema metafísico. A ideia de Edwards de que Deus constituiu arbitrariamente Adão e sua posteridade como um único ser (cap. 22) baseava-se “no pressuposto de que podemos compreender a relação da eficiência de Deus com os efeitos produzidos no tempo”. Sua doutrina de Criação contínua destruiu a “distinção, aceita pelo senso comum, entre Criação e preservação”. Talvez o aspecto mais perigoso da metafísica de Edwards, de acordo com Hodge, fosse a noção de que Deus é a única substância (cap. 7). Hodge temia que essa “doutrina estranha” significasse que “não pode haver livre agência, pecado algum, responsabilidade alguma, existência individual alguma”. Essa ideia “é essencialmente panteísta” e levava logicamente ao transcendentalismo. Embora Hodge tenha feito apenas um uso limitado da filosofia do senso comum, ele parece ter pensado que ela era um baluarte contra o panteísmo por causa de sua distinção entre Deus e a humanidade, que estava de acordo com o “senso comum”. Assim, a crença de Edwards de que Deus declarou Adão e sua posteridade como um só era “contrária [...] às convicções intuitivas dos homens”.[10]

Hodge também pensou que Edwards não estava suficientemente preocupado com a tradição da igreja, ou não era fiel a ela. A eclesiologia de Edwards — baseada na ideia de que pastores e presbíteros podem julgar a regeneração de outros —, além de não ter base bíblica, “nunca foi adotada ou implementada por igreja alguma até a ascensão dos Independentes”. Seu comentário foi uma farpa contra o que considerava um perigoso espírito de inovação, desconsiderando os precedentes e práticas das igrejas históricas. Hodge invocou o mesmo princípio em sua crítica ao pensador da Nova Teologia Nathaniel William Taylor (cap. 37), que admitia a possibilidade de que Deus não fosse capaz de impedir o pecado sem destruir a liberdade. Essa noção, protestou Hodge, “é tão contrária às Escrituras, que nunca foi adotada por ala organizada alguma da igreja cristã”. Por essa teoria, disse ele, “toda oração para que Deus mude o nosso coração, ou o coração de outra pessoa, torna-se irracional”. As Escrituras declaram que Deus tem em sua mão o coração dos homens e “como a corrente de águas [...] o dirige para onde quer” (Pv 21.1), e que produz nele “tanto o querer quanto o realizar, segundo a sua boa vontade” (Fp 2.13). A palavra final de Hodge sobre esse assunto foi que “a igreja, de forma quase unânime, preferiu deixar o mistério do mal inexplicado, em vez de buscar sua solução em um princípio que solapa o

fundamento de toda a religião". Por "princípio" Hodge quis dizer a noção de Edwards de que o pecado é moralmente necessário e a hipótese de Taylor de que o pecado existe porque Deus não pode violar o livre-arbítrio. Edwards, na verdade, nunca separou a felicidade humana da glória de Deus, como Hodge deu a entender. Ele também não justificou o mal com base na felicidade humana apenas, como Hodge e Alexander o acusaram de fazer, mas com base na glória de Deus e seus "fins excelentes, santos, bondosos e gloriosos".[11] Hodge também sugeriu erroneamente que Edwards acreditava que ele ou qualquer outra pessoa poderia saber ao certo o estado do coração de outra pessoa (cap. 29). No entanto, Hodge não se enganou ao supor que Edwards prestou pouca atenção ao precedente histórico — tanto aos antigos escritos teológicos quanto às práticas eclesiológicas (cap. 9). Hodge foi muito mais um estudioso da tradição da igreja do que Edwards.[12]

Em suma, o Princeton Seminary foi mais intelectualista do que Edwards e seus discípulos em sua concepção da experiência religiosa. Ele rejeitou a teologia avivalista e a psicologia agostiniana de Edwards, não confiou em sua metafísica, considerou excêntricas suas noções de humanidade comum e Criação contínua e julgou sua noção de verdadeira virtude estranhamente especulativa. Parte dessa oposição ao pensamento de Edwards deveu-se ao fato de o Princeton Seminary aceitar os pressupostos da filosofia do senso comum. O resultado disso em Princeton, como afirma Mark Noll, "foi uma teologia com uma profunda tensão interna, dividida entre a crença na obra especial de Deus entre os eleitos e a capacidade humana universal de perceber a verdadeira virtude".[13]

Edwards Amasa Park e o Andover Seminary

Edwards Amasa Park — professor de 1836 a 1881 e presidente do Andover Seminary por um período — afirmou não rejeitar nada do que Edwards havia ensinado. Fundado em 1805, durante uma reação conservadora à eleição do unitarista Henry Ware como Professor Hollis de Teologia Ministerial em Harvard, Andover logo se tornou o maior seminário existente nos Estados Unidos em meados do século 19. Nas páginas do periódico de Andover, Bibliotheca Sacra, Park debateu com Hodge e os princetonianos sobre o significado do legado de Edwards. Park afirmou que, quando Princeton rejeitou

a teologia do avivamento e a ética filosófica de Edwards (como expressa em The nature of true virtue [A natureza da verdadeira virtude]), Hodge e seus sucessores estavam arrancando o coração da teologia de Edwards. Park acrescentou que Hodge era simplesmente subserviente demais à tradição teológica herdada, sugerindo que Princeton estava deslizando em direção ao "dogmatismo irracional de Roma". Park se gabava de que Edwards, como era bem sabido, "não chamava homem algum de pai", e seus discípulos da Nova Teologia eram "plenamente protestantes". Teólogos mais recentes, presumivelmente incluindo Park, eram semelhantes a Edwards, pois "sentiam uma semelhante preferência pela Bíblia, acima do credo".[14]

Em sua célebre "Theology of the intellect and that of the feelings" [A teologia do intelecto e a dos sentimentos] (1850), Park argumentou que a linguagem bíblica muitas vezes é concreta e figurada, expressando sentimento e alusões. Essa "teologia dos sentimentos" nunca teve o propósito de ser traduzida diretamente em doutrinas, visto que as doutrinas vêm da "teologia do intelecto". Esta última utiliza intuição e dedução, preferindo "as declarações gerais às individuais, o abstrato ao concreto, o sentido literal ao figurado". Então, quando o salmista exclama: "Eu nasci na iniquidade, e em pecado minha mãe me concebeu", não devemos inferir uma doutrina abstrata de corrupção herdada, pois isso violaria "os axiomas do senso comum". Isso seria "[confundir] poesia com prosa", contentando-se com o signo, e não com a coisa significada. A maneira certa de pensar é "[valorizar] a consciência", abstendo-se de declarações apaixonadas de sentimento. Assim, uma teologia do intelecto nunca sugeriria que "Cristo pagou plenamente a dívida dos pecadores" ou "que ele sofreu toda a punição que eles merecem", pois as duas declarações poderiam sugerir "a salvação de todos os homens". Ela nunca diria "que o céu atribui o crime de um homem a milhões de seus descendentes, e então atribui seus inúmeros pecados a alguém inofensivo e imaculado". Isso também contradiz o axioma do senso comum de que um homem só pode ser responsável por suas próprias ações escolhidas livremente.[15]

Dois anos depois, em 1852, Park publicou um ensaio inovador sobre a "Teologia da Nova Inglaterra" — um termo que ele cunhou em Andover para o que pensava ser a perfeita união da teologia de Edwards com a da Nova Teologia em Yale e Andover (cap. 37).[16] Para Park, essa teologia continha três proposições principais: "que um Deus justo não ordenará aos homens que façam o que eles não têm capacidade de fazer; que ele não os punirá com sofrimento interminável por fazerem o melhor que podem; que, em todos os casos, a capacidade física é proporcional à obrigação".[17] Ou, para resumir "em uma única verdade: que um

homem inteiramente depravado tem um poder natural de fazer tudo o que é exigido dele". Extraindo uma página de Hodge, Park alegou que "essas grandes verdades são a fé comum da igreja", na realidade, uma "edição corrigida do credo de Genebra". Aquele credo e outros precisavam de correção porque seus autores tinham "menosprezado" os "axiomas éticos" ensinados pela "filosofia do senso comum". Somente ao "moldar sua fé" por esses axiomas, Park e seus antecessores da Nova Teologia conseguiram produzir uma "teologia prática".[18]

Charles Hodge não ficou entusiasmado. Achou que a distinção de Park entre as teologias do intelecto e do sentimento era uma cortina de fumaça para camuflar desvios da ortodoxia cristã clássica.[19] O colega de Hodge, Lyman Atwater, foi mais longe, afirmando "que as características peculiares dessa Nova Teologia, em todas as suas formas sucessivas, são totalmente repugnantes a todo o sistema [de Edwards]". Atwater mirou especialmente na formulação de Taylor do "poder de escolher o oposto", que Park havia desenvolvido — a ideia de que os pecadores têm a capacidade inerente de evitar o pecado —, e mostrou que ela contradizia o que Edwards escreveu sobre a vontade.[20]

Então Noah Porter, de Yale, entrou na briga. Porter — aluno e sucessor de Taylor — admitiu implicitamente que a Teologia da Nova Inglaterra diferia essencialmente da de Edwards. Mas o importante, segundo ele, era que os teólogos da Nova Inglaterra em Andover e Yale haviam imitado o espírito de Edwards. Ele "não se contentou em reafirmar a antiga metafísica que os primeiros reformadores haviam aproveitado de Agostinho e dos escolásticos [...] nem em copiar de forma servil a filosofia transigente com que a assembleia de Westminster tinha sido forçada, por partes conflitantes, a concordar". Segundo Porter, Edwards praticou filosofia, assim como teologia, corajosamente aperfeiçoando fórmulas escolásticas, a fim de, com base na razão, enxergar uma maneira melhor de expressar verdades bíblicas. Então, se os teólogos da Nova Inglaterra se expressavam de maneiras novas com o intuito de preservar o que julgavam ser verdades evangélicas, estavam sendo fiéis ao espírito de seu grande professor. Segundo o historiador das ideias intelectuais Bruce Kuklick, o pensador da Nova Teologia Nathaniel Taylor exemplificou a liberdade intelectual que Porter elogiou. Seguir o suposto espírito de Edwards significava, para Taylor, repudiar a psicologia de Edwards: "A noção edwardsiana de uma entelequia foi derrotada. A psicologia mentalista de Taylor, reforçada por ideias escocesas, tornou-se padrão".[21]

Na década de 1860, ao fazer um retrospecto das batalhas Andover-Princeton das

décadas anteriores, Henry Boynton Smith, do Union Theological Seminary (Nova York), concluiu que todas as partes envolvidas no debate tinham saído dos trilhos. Smith criticou os pensadores de Yale por proporem filosofia sem fé e os de Princeton por ensinarem fé sem filosofia. Em 1862, fazendo a resenha das obras completas de Nathaniel Emmons, Smith afirmou que o foco dos teólogos da Nova Inglaterra tinha sido a soberania de Deus e a vontade do homem, mas não o verdadeiro centro da teologia cristã — o homem-Deus: "Nem a agência de Deus nem a vontade do homem pode nos dar todo o sistema; mas, como afirma Calvino, 'Cristo é o espelho no qual podemos, sem engano, contemplar nossa própria eleição'". O resultado foi que "o elemento divino foi eliminado, e a vontade humana, na construção do sistema, tomou o lugar da vontade divina". Assim, embora a Nova Inglaterra usasse grande parte do vocabulário de Edwards, a perspectiva tinha mudado: "As mesmas expressões podem ser usadas, mas há outro sentido; pode haver, exteriormente, o mesmo globo ocular, mas outra alma olha através dele; as mãos parecem as de Jacó, mas a voz é de Esaú".[22]

Outros legados do século 19

Certos teólogos e líderes da igreja adotaram a teologia de Edwards de forma mais direta. Thomas Chalmers (1780-1847), fundador da Igreja Livre da Escócia, admirava o pensamento de Edwards sobre a vontade por sua capacidade de combinar o determinismo divino com a liberdade humana. Ele afirmou, no que diz respeito ao livro A liberdade da vontade, que [ele] "me ajudou mais do que qualquer outro livro inspirado", permitindo que o evangelho seja pregado com a confiança de que Deus é soberano e os seres humanos são livres para responder a ele.[23] Andrew Fuller e os batistas calvinistas ingleses usaram a distinção de Edwards entre capacidade natural e moral para pregar a conversão em uma era em que alguns calvinistas consideravam essa pregação desnecessária. A doutrina do "dever da fé", desenvolvida por Fuller — baseada nos ensinamentos de Edwards sobre a vontade e as afeições e em seu livro A vida de David Brainerd —, "continuaria como a referência da ortodoxia [evangélica dissidente] por várias gerações", após a virada do século 19, na Grã-Bretanha. Batistas do outro lado do oceano também foram influenciados pela abordagem de Edwards ao evangelismo. O Rhode Island College (batista) — que

se transformou posteriormente na Brown University — “tornou-se um baluarte da teologia edwardsiana”. O historiador batista Francis Wayland escreveu que a teologia de Fuller tornou-se a autoridade “quase universal” entre os batistas no nordeste dos Estados Unidos.[24] Os luteranos “americanistas”, liderados por Samuel Schmucker, também mostraram o alcance da teologia edwardsiana: a teologia de Schmucker enfatizava a conversão, o dever de arrependimento e a necessidade de que os pecadores se arrependessem imediatamente.[25] Joseph Conforti mostrou como o calvinismo edwardsiano atraiu o interesse das mulheres evangélicas do século 19 em seu estudo sobre Mary Lyon e sua fundação do Mt. Holyoke Seminary, em que “Lyon e suas alunas foram capacitadas, por uma cultura religiosa de benevolência desinteressada, a transcender a experiência social de gênero que tornava a autonegação edwardsiana atraente, em primeiro lugar”.[26]

Já os presbiterianos do sul adotaram uma postura mais crítica em relação a Edwards. Ecoando Alexander e Hodge, de Princeton, James Henley Thornwell afirmou que A liberdade da vontade, de Edwards, fazia de Deus o autor do pecado e que sua noção de identidade pessoal em Original sin contrariava “as intuições mais simples da inteligência”. Robert Lewis Dabney foi ainda mais crítico, afirmando que a noção edwardsiana da Criação contínua era “inútil” — até porque contradizia o “senso comum universal”. Preferindo a teologia do escolástico reformado Francisco Turretini, Dabney descartou grande parte da teologia de Edwards como especulação metafísica impraticável. Ele se opôs particularmente à noção de verdadeira virtude como afeições virtuosas, que ele considerou “mera abstração, uma ideia genérica”. A “consciência” humana atestava que a virtude diz respeito a preocupações individuais e locais, algo que a True virtue de Edwards havia ignorado.[27]

Entre os outros detratores do século 19, incluem-se o teólogo escocês John McLeod Campbell e a romancista americana Harriet Beecher Stowe. Embora a influência de Edwards sobre Campbell fosse “profunda”, ele criticou sua doutrina da expiação limitada e se opôs à sua “ficção” da atribuição legal ou penal. Por sua vez, Stowe culpou os “métodos racionalistas” de Edwards pela ascensão do unitarismo e do transcendentalismo. A influência de Edwards estendeu-se à França e à Alemanha durante os séculos 19 e 20. Embora a maioria dos pensadores franceses tivesse aversão à lógica “necessitarista” de Edwards, Henri Bois e Jacques Kaltenbach procuraram entender seus escritos sobre avivamento. Os intérpretes alemães apreciaram o caráter sistemático da filosofia de Edwards e falaram de suas características “místicas”. No entanto,

nenhum dos europeus parece ter lido amplamente os escritos de Edwards, e coube a alguns poucos americanos que estudaram na Europa — como William Squires (cap. 40) e John McCracken — tentar ligar Edwards às tendências intelectuais europeias.[28]

Desprezo e repulsa

No último terço do século 19, a maioria dos autores tratava Edwards como um "anacronismo". Eles o citavam como um pensador "importante", mas poucos intelectuais davam verdadeira atenção à sua obra. Poucos pareceram perceber quando a Teologia da Nova Inglaterra se dissipou. Como disse o historiador Frank Hugh Foster: "Da noite para o dia, ela desapareceu da face da terra". Suas perguntas não eram mais as perguntas da "Nova Teologia" ou da "Ortodoxia Progressista", cujos pensadores não perguntavam como cada um de nós é moralmente responsável, mas sim como os poucos que são socialmente responsáveis podem cumprir suas obrigações em relação aos muitos que não são.[29] Eles celebraram a liberdade humana, rejeitaram o pecado original, enfatizaram o Jesus histórico, e não os credos históricos, e substituíram o milênio vindouro por aspirações humanas a uma reforma ética. Com exceção dos metodistas e batistas, a maioria das principais igrejas protestantes do início do século 20 já não estava empenhada no avivamento havia muito tempo. A atitude de desconfiança de Ralph Waldo Emerson em relação à doutrina e a nova esperança na promessa da ciência ajudaram a tirar o locus de valor do sobrenatural e passá-lo para o natural. Uma das consequências disso foi que a disciplina da filosofia começou a atrair o dinheiro e o talento antes dedicados à teologia.[30]

Historiadores apresentaram uma série de explicações para esse quase desaparecimento do interesse em Edwards e seus epígonos. Alguns culparam o egocentrismo e a desatenção a fenômenos culturais mais amplos, como o idealismo alemão, o romantismo teológico, a evolução darwiniana e o secularismo urbano. David Bebbington, por exemplo, mostrou como pensadores do século 19 se afastaram dos apelos à razão que caracterizaram o século 18 e adotaram uma ênfase na vontade, no espírito e na emoção. Enfatizaram a imaginação e a intuição e consideraram certa imprecisão de expressão como um

ponto forte. Outros se concentraram no desaparecimento repentino de grandes teólogos e volumosas sínteses — e na forma como tanto a filosofia idealista quanto o materialismo darwiniano "tornaram insustentáveis os compromissos com uma filosofia cristã baseada no pensamento escocês". Os debates sobre a escravidão americana também solaparam a filosofia do senso comum, uma vez que tanto os abolicionistas quanto os defensores da escravidão apelaram para supostas leis da consciência.[31]

Quaisquer que sejam as razões, nas últimas décadas do século 19, a teologia de Edwards parecia fantasiosa ou irrelevante para os principais pensadores americanos e os poucos intelectuais britânicos que o conheciam. Tanto Harriet Beecher Stowe quanto Oliver Wendell Holmes admiravam a vida piedosa de Edwards, mas achavam que Afeições religiosas estabelecia um padrão espiritual alto demais. Concluíram que seu Deus era cruel.[32] Leslie Stephen — o intelectual agnóstico britânico e pai da romancista Virginia Woolf — ficou intrigado com a combinação de misticismo e teologia austera de Edwards, concluindo que ele foi "formado pela natureza para ser um professor alemão, mas acidentalmente caiu nas florestas americanas".[33] Talvez o retrato mais representativo de Edwards nesse período seja a biografia completa que Alexander V. G. Allen publicou em 1889. Allen considerava que os tratados de Edwards sobre a vontade, o pecado original, a verdadeira virtude e o fim da criação eram confusos e se baseavam em premissas falsas. A história da redenção proposta por Edwards não dava atenção a "causas secundárias". Allen admitiu que "havia nele algo do vidente ou profeta que contempla por visão direta o que outros conhecem apenas por narrativa", mas depois alegou que grande parte da "revelação" recebida por esse profeta era simplesmente "falsa". O erro básico de Edwards foi enfatizar a natureza divina, e não a humana: "O grande erro que Edwards cometeu e que nos assombra como um pesadelo ao longo de seus escritos foi defender Deus às custas da humanidade". Como resultado, esqueceu de enxergar "o caráter divino da natureza humana".[34]

O século 19, portanto, contendeu com Edwards sobre a natureza humana. Pensadores da Nova Inglaterra em Yale e Andover tentaram dobrar Edwards em direção à nova filosofia escocesa da consciência humana; Princeton rejeitou a metafísica e a ética de Edwards, em parte porque elas contradiziam as "leis" da intuição humana; e, mais tarde, a cultura americana perdeu o interesse em um teólogo que parecia se importar mais com Deus do que com a existência natural. No entanto, em meados do século 20, foi o ceticismo de Edwards em relação à capacidade humana natural e sua dramatização da soberania de Deus na história

que levou os intelectuais americanos a um interesse renovado em seus escritos.

---

[1]Joseph A. Conforti, Jonathan Edwards, religious tradition, and American culture (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), p. 1.

[2]E. Brooks Holifield, Theology in America: Christian thought from the age of the Puritans to the Civil War (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 159, 175-7, 172-5.

[3]Henry Philip Tappan, A review of Edwards's "Inquiry into the Freedom of the Will" (New York: John S. Taylor, 1839), p. 224.

[4]Holifield, Theology in America, p. 136-7; John Gerstner, The rational Biblical theology of Jonathan Edwards, 3 vols. (Powhatan: Berea, 1991), 1:546, 564; Bruce Kuklick, Churchmen and philosophers: from Jonathan Edwards to John Dewey (New Haven: Yale University Press, 1985), p. 99, 101. A última citação é de Kuklick, p. 64.

[5]Conforti, Jonathan Edwards, p. 9, 72, 41, 33-4. Sobre as divergências entre as teologias de avivamento de Edwards e de Wesley, veja os caps. 27 e 42.

[6]Mark Noll, "The contested legacy of Jonathan Edwards in antebellum Calvinism: theological conflict and the evolution of thought in America", Canadian Review of American Studies 19 (1988): 154-5.

[7]Charles Hodge, "Professor Park and the Princeton Review", Biblical Repertory and Princeton Review 23 (1851): 685; Hodge, Systematic Theology, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1986) 2:207-8, 3:116-7 [publicado em português por Hagnos sob o título Teologia sistemática]; Holifield, Theology in America, p. 383.

[8]Charles Hodge, The constitutional history of the Presbyterian Church in the United States of America, 2 vols. (Philadelphia: William S. Martien, 1840), 2:76-87.

[9]Edwards poderia ter dito que Hodge estava criando uma falsa dicotomia, pois tanto a felicidade quanto a santidade são comunicadas por Deus aos crentes em sua união com Cristo (veja os caps. 14, 23).

[10]Hodge, Systematic theology, 1:433-4, 435; 2:219, 220; Kuklick, Churchman and philosophers, p. 78; Hodge, Systematic theology 2:220.

[11]Ibidem, 3:571; Nathaniel Taylor, Lectures on the moral government of God (New York, 1859), 2 vols, 2:344; Hodge, Systematic theology 1:434-5; wje 1:402.

[12]Isso pode ajudar a explicar a rejeição de Edwards à Igreja Católica Romana. Hodge, no entanto, concluiu, por seu amplo conhecimento da tradição teológica, que a igreja romana era verdadeira, mas tinha falhado. Hodge, Systematic theology 1:113-5. Mas veja a posição "desenvolvimentista" de Edwards em relação à tradição calvinista, no cap. 41.

[13]Noll, "Contested legacy", p. 159.

[14]Conforti, p. 9; Mark Noll, "Jonathan Edwards and nineteenth-century theology", in: Nathan O. Hatch; Harry S. Stout, orgs., Jonathan Edwards and the American experience (New York: Oxford University Press, 1988), p. 265; Noll, "Contested legacy", p. 153; Edwards Amasa Park, "The New England theology" (1852), in: Douglas A. Sweeney; Allen C. Guelzo, orgs., The New England theology: from Jonathan Edwards to Edwards Amasa Park (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), p. 262. Sobre Park, veja Charles W. Phillips, "The last Edwardsean: Edwards Amasa Park and the rhetoric of improved Calvinism" (tese de doutorado, University of Stirling, 2005).

[15]Park, "Theology of the intellect and that of the feelings", in: Sweeney; Guelzo, orgs., New England theology, p. 249, 254, 250.

[16]Conforti, Jonathan Edwards, p. 4.

[17]Em 1862, eles eram chamados de "os três radicais". Henry Boynton Smith, "The theological system of Emmons", American Theological Review 13 (January 1862), p. 52.

[18]Park, "New England theology", p. 259-61.

[19]Ironicamente, na introdução de sua teologia sistemática, Hodge distinguiu entre "duas teologias — uma do intelecto e outra do coração". Hodge, Systematic theology 1:16; Sweeney; Guelzo, New England theology, p. 248.

[20]Lyman Atwater, “Jonathan Edwards and the successive forms of the New Divinity”, Princeton Review 30 (1858): 589; Noll, “Contested legacy”, p. 152.

[21]Noah Porter, “The Princeton Review on Dr. Taylor and the Edwardean theology”, New Englander and Yale Review 18 (1860): 737; Kuklick, Churchman and philosophers, p. 110. “Entelequia” é um termo aristotélico para a realização completa, que no contexto da psicologia de Edwards refere-se à unidade da pessoa.

[22]Noll, “Jonathan Edwards and nineteenth-century theology”, p. 272; Smith, “The theological system of Emmons”, p. 53, 35. O alcance do senso comum escocês era amplo e profundo. Kuklick observa que, embora Smith criticasse a Nova Inglaterra por substituir a metafísica de Berkeley pela metafísica escocesa e fazer da vontade humana o elemento principal, ele acreditava que a vontade podia agir contra o motivo mais forte (Churchmen and philosophers, p. 214).

[23]Noll, “Jonathan Edwards and nineteenth-century theology”, p. 272; David W. Bebbington, “Remembered around the world: the international scope of Edwards’s legacy”, in: David W. Kling; Douglas A. Sweeney, orgs., Jonathan Edwards at home and abroad (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), p. 187.

[24]Bebbington, “Remembered”, p. 184; sobre Fuller, veja tb. Chris Chun, “Alternative viewpoint: Jonathan Edwards’s life and career”, in: Gerald McDermott, org., Understanding Jonathan Edwards: an introduction to America’s theologian (New York: Oxford University Press, 2009), p. 29-35; Holifield, Theology in America, p. 273, 281.

[25]Holifield, Theology in America, p. 406. Os dois últimos elementos na pregação de Schmucker foram ensinados por Edwards, mas especialmente desenvolvidos por Hopkins (veja o cap. 39).

[26]Conforti, Jonathan Edwards, p. 97.

[27]Sean Michael Lucas, “‘He cuts up Edwardsism by the roots’: Robert Lewis Dabney and the Edwardsian legacy in the nineteenth-century south”, in: D. G. Hart; Sean Michael Lucas; Stephen J. Nichols, orgs., The legacy of Jonathan Edwards: American religion and the Evangelical tradition (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), p. 204, 209-11. Dabney e outros presbiterianos do sul também ficaram incomodados com o fato de os teólogos da Nova Teologia usarem a

lógica da benevolência desinteressada para atacar o comércio de escravos e pedir a abolição da escravidão (Lucas, “He cuts up”, p. 212).

[28]M. X. Lesser, Reading Jonathan Edwards: an annotated bibliography in three parts, 1729-2005 (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), p. 138; John McLeod Campbell, The nature of the atonement (Cambridge, 1856), p. 69-70, 97; Harriet Beecher Stowe, Oldtown folks (Boston, 1869; ed. rev. 1911), p. 263. Ela pode ter confundido Edwards com Nathaniel Emmons, que ela retratou como dr. Stern nesse romance. Para mais informações sobre Stowe e a teologia da Nova Inglaterra, veja Donald L. Weber, “The image of Jonathan Edwards in American culture” (tese de doutorado, Columbia University, 1978), p. 132-45. Park protestou contra a Ortodoxia Progressista do “liberalismo de Andover”. Veja Charles W. Phillips, “The last Edwardsean: Edwards Amasa Park and the rhetoric of improved Calvinism” (tese de doutorado, University of Stirling, 2005), cap. 6. Sobre o impacto de Edwards na Europa, veja Michael J. McClymond, “‘A German professor dropped into the American forests’: British, French, and German views of Jonathan Edwards, 1758-1957”, in: Douglas Sweeney; Oliver Crisp, orgs., After Edwards: the courses of the New England theology (New York: Oxford University Press, 2012).

[29]Noll, “Jonathan Edwards and nineteenth-century theology”, p. 261, 275-7; Frank Hugh Foster, A genetic history of the New England theology (Chicago: University of Chicago Press, 1907), p. 543; Kuklick, Churchmen and philosophers, p. 224.

[30]Holifield, Theology in America, p. 507; Conforti, Jonathan Edwards, p. 161; Kuklick, Churchmen and philosophers, p. 252, 255-7.

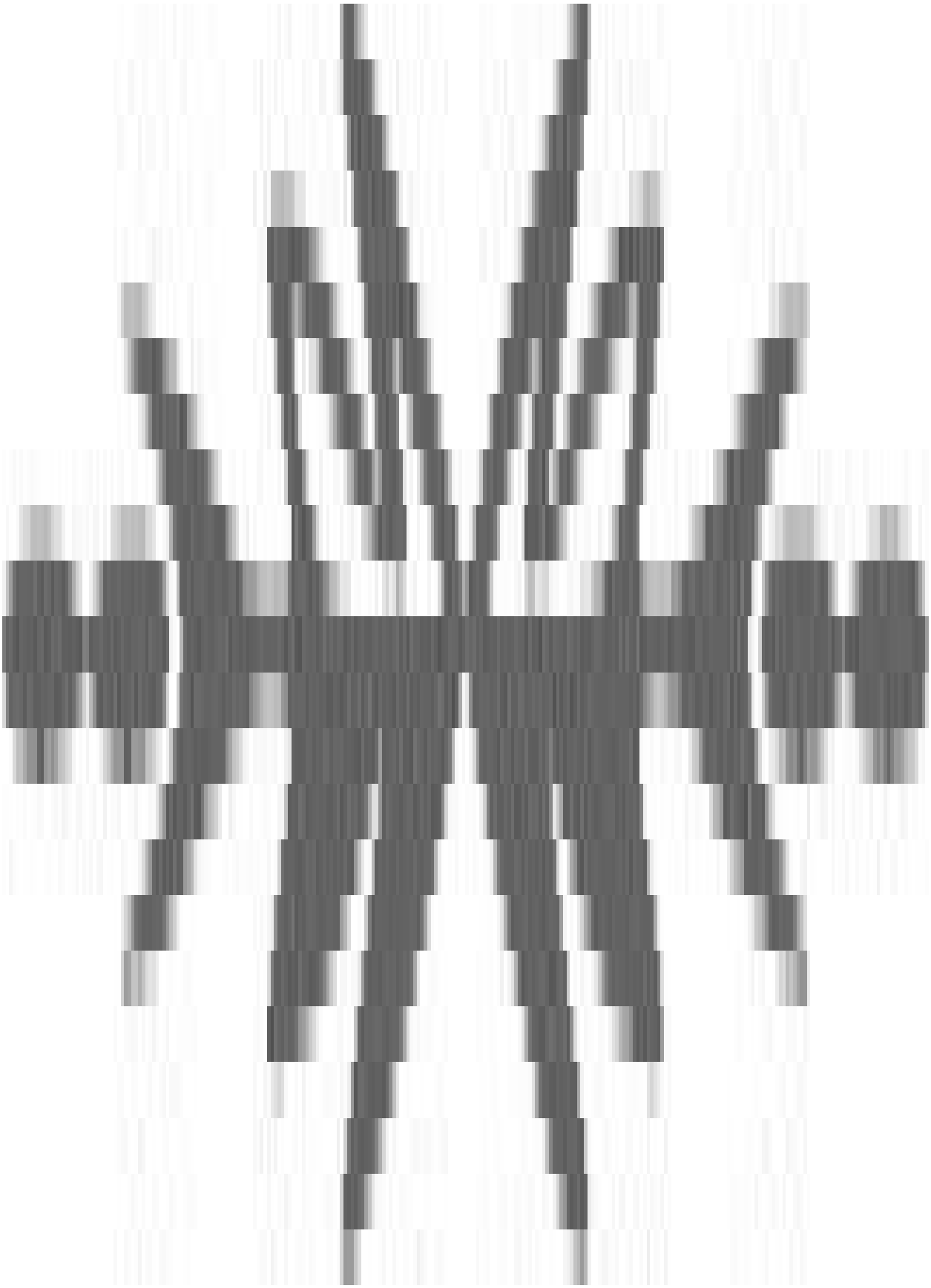
[31]Sweeney, “Taylorites, Tylerites, and the dissolution of the New England theology”, in: Hart; Lucas; Nichols, Legacy, p. 198-9; David W. Bebbington, The dominance of Evangelicalism: the age of Spurgeon and Moody (Downers Grove: InterVarsity, 2005), p. 148-83; Allen C. Guelzo, Edwards on the will: a century of American theological debate (Middletown: Wesleyan University Press, 1989), p. 277; Kuklick, Churchmen and philosophers, p. 222-3; Holifield, Theology in America, p. 501-2. A citação sobre o materialismo de Darwin é de Kuklick, p. 223.

[32]Holmes rejeitou a teologia de Edwards, que considerava um “sistema que enviaria bebês inocentes para o fogo do tormento eterno”; Weber, “Image”, p.

121, 147, 148, 153. Stowe se referiu aos sermões de Edwards como “poesia de tortura refinada”; Stowe, The minister’s wooing (Boston/New York, 1859, 1896), p. 245.

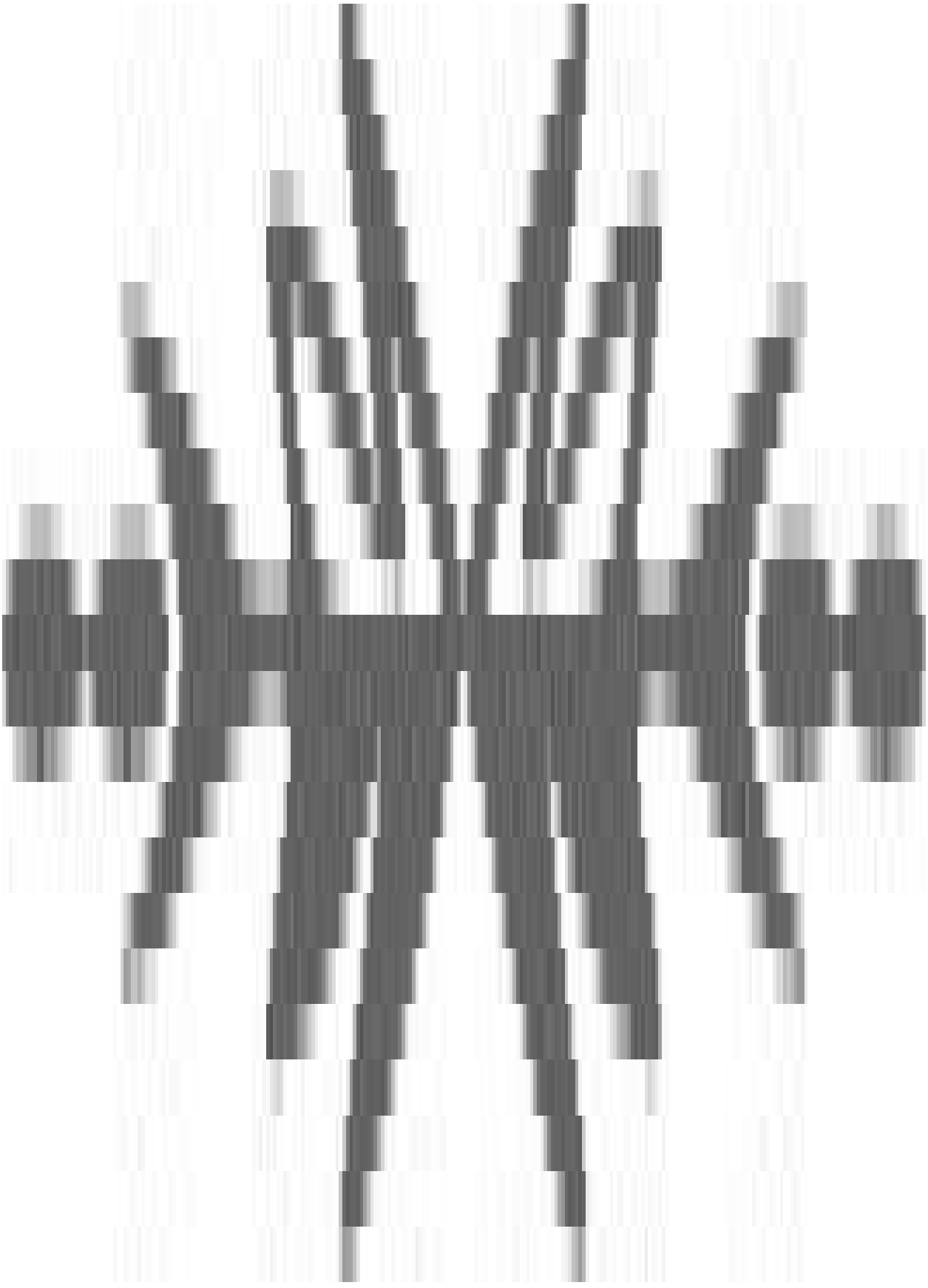
[33]Bebbington, “Remembered”, p. 191.

[34]Alexander V. G. Allen, Jonathan Edwards (Boston, 1889), p. 380, 386, 388.



39

Recomeços: A reabilitação de Jonathan Edwards no século 20



No primeiro terço do século 20, os intelectuais americanos continuaram a tratar Jonathan Edwards com o desprezo e com o desinteresse que ele recebeu no final do século 19 (cap. 38). Nessas décadas da era progressista e do julgamento de Scopes, “Edwards foi instituído como o paradigma da repressão e do esnobismo, uma relíquia medieval que não tinha lugar nos Estados Unidos moderno”. [1] Em 1902, depois de passar uma noite lendo A liberdade da vontade, Mark Twain exclamou: “Por todo o livro está o brilho de um resplandecente intelecto que enlouqueceu — um espetáculo maravilhoso. Não, não por todo o livro — o bêbado só aparece no último terço, em que o que eu entendo ser o calvinismo e seu Deus aparecem e reluzem, vermelhos e hediondos, no brilho do fogo do inferno, seu único adorno correto e adequado. Meu Deus! Fiquei com vergonha alheia!”. George Santayana descartou a doutrina do pecado de Edwards em 1913 por ser “estranha”. Cinco anos depois, Marilla Ricker publicou um folheto que acusava Edwards de acreditar no pior Deus, pregar os piores sermões e ter a pior religião “de qualquer ser humano que já viveu neste continente”. Em seu estudo de 1927 sobre a mentalidade colonial nos Estados Unidos, o historiador progressista Vernon Louis Parrington acusou Edwards de sufocar a vida intelectual nos Estados Unidos ao perpetuar o passado “absolutista”, registrar relatos “repulsivos” de conversão e expressar dogma, e não razão e experiência — permitindo, assim, o triunfo do “árido reino da teologia” sobre “o estimulante campo da filosofia”. Sua vida tinha sido “trágica”, porque “foi chamado para ser um emancipador transcendental, mas permaneceu um calvinista”. [2]

No “último suspiro” de erudição da era progressista, Henry Bamford Parkes associou a raiz dos males do período da Depressão dos Estados Unidos a Edwards, o “puritano ardente”. Apesar de ser o “maior intelectual” da história cristã americana, Edwards foi uma “praga lançada sobre a posteridade”, porque seu princípio de devoção desinteressada à vontade de Deus não deixou espaço para “as fraquezas dos leigos”. Ele não acreditava que o governo fosse para o bem do povo e, portanto, “não era um verdadeiro americano”. Se Edwards nunca tivesse vivido, “hoje não haveria leis azuis,[3] nem sociedades para a eliminação de maus hábitos, nem decreto Volstead [de Proibição Nacional]”.[4] Portanto, ele “é uma pessoa inoportuna de quem devemos nos livrar, um demônio em quem devemos cuspir”.[5] Naquele mesmo ano, o filósofo Herbert Wallace Schneider alegou que Edwards se afastou das preocupações públicas e sociais do puritanismo e que sua ideia de amor a Deus era patológica e absurda demais para ter qualquer aplicação contemporânea.[6]

Observadores menos críticos do século 20 destacaram os mesmos temas do século anterior — as afinidades poéticas, a espiritualidade e o panteísmo de Edwards. Em 1903, na celebração de Stockbridge pelos 200 anos do nascimento de Edwards, Lyman Rowland afirmou que ele era um poeta como Ralph Waldo Emerson e Blaise Pascal, e John DeWitt aclamou a espiritualidade de Edwards, porque examinou o "estado interno do homem 'em seu estado natural e na graça'". Na celebração de Andover naquele ano, Frederick J. E. Woodbridge comentou que, embora a influência de Edwards, nesse momento, fosse "amplamente insignificante", valia a pena recuperar seu "panteísmo místico". Outros temas do século 19 ecoaram durante essa primeira década: o historiador da igreja Williston Walker afirmou que o "amor desinteressado" edwardsiano motivou os primeiros missionários americanos a ir para terras estrangeiras, e a décima primeira edição (1910) da Enciclopédia Britannica ridicularizou A liberdade da vontade, qualificando-a como "defeituosa", mas elogiou Edwards como o "metafísico mais competente" da história americana.[7] O restante deste capítulo analisará o renascimento do interesse em Edwards durante o início do século 20, o papel de Perry Miller nesse ressurgimento e a publicação pela Yale University de uma edição crítica das obras de Edwards como trampolim para a proliferação dos estudos sobre Edwards no fim do século 20.

Interesse renovado

Durante as mesmas décadas em que muitos criticaram Edwards, outros começaram a enxergar seus méritos. William James tirou o chapéu para Edwards nas palestras que proferiu nas Conferências Gifford, publicadas no mesmo ano com o título The varieties of religious experience [As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana] (1902). Embora James tenha rejeitado o "abismo" de Edwards entre o regenerado e o não regenerado, afirmando que "geração e regeneração são questões de grau", elogiou o "retrato delicado e admiravelmente rico de Edwards da condição infundida de forma sobrenatural, em seu tratado das Afeições religiosas". Em seu capítulo sobre "Santidade", citou longamente as descrições que Edwards faz das experiências extáticas de sua esposa Sarah no Espírito, em Some thoughts concerning the revival [Alguns pensamentos sobre o avivamento].[8] Dois anos depois, William Harder Squires (que analisaremos no cap. 40) começou a publicar The

Edwardean, um periódico trimestral dedicado à proposta de que Edwards foi o maior pensador que os Estados Unidos já havia produzido. O periódico expirou após apenas quatro edições, mas chegou a propor que Edwards, "dentre todos os metafísicos do mundo, foi o que mais se aproximou de conciliar filosofia e religião". Squires criticou os sermões de Edwards sobre o fogo do inferno, afirmando que eram "apelos histéricos à humanidade aterrorizada e encolhida", relacionados com seu temperamento "meditativo" e seus "paroxismos de melancolia", mas chamou a atenção dos leitores para o que ele considerava a percepção magistral de Edwards: o "voluntarismo". Essa era a ideia de que o mundo é "a expressão de uma vontade pessoal suprema e divina". Em A liberdade da vontade, que Squires considerava a obra-prima de Edwards, mente e matéria foram finalmente determinadas como produtos da vontade divina. Portanto, Edwards, assim como Kant, tratou a vontade como a "explicação fundamental da verdadeira natureza dos mundos visível e psíquico".[9]

Até mesmo o jornal The New York Times juntou-se ao novo grupo de admiradores de Edwards. Em 1900, defendeu que se fizesse uma nova edição das obras de Edwards "por uma questão de patriotismo" e, em 1916, criticou o presidente Theodore Roosevelt pela "justiça tardia" que fez a Edwards ao publicar uma carta ao jornal de Nova York elogiando o teólogo da Nova Inglaterra por "não ficar de paparico com ninguém".[10] Mas uma surpresa maior foi B. B. Warfield, um teólogo do Princeton Seminary. Embora Warfield pareça nunca ter usado Edwards de modo significativo em nenhum de seus próprios escritos e concordasse com seu professor, Charles Hodge, que True virtue [A natureza da verdadeira virtude] era "excêntrico", ele deixou as fileiras de Hodge e escreveu um efusivo louvor a Edwards para a Encyclopedia of religion and ethics, em 1912. Hodge havia criticado a eclesiologia, o avivamento e a independência intelectual de Edwards (cap. 38), mas Warfield contestou cada ponto. Afirmou que Edwards tinha devolvido a Nova Inglaterra à sua eclesiologia congregacional original, "procurou diligentemente conter os excessos" dos avivamentos (elogiando Afeições religiosas como a "mais minuciosa" análise do entusiasmo religioso em todo o mundo), e, ao contrário de seus próprios sucessores na Nova Teologia, formulou seu pensamento no âmbito da "grande tradição" da teologia cristã, mostrando, assim, um "sólido embasamento na história do pensamento".[11]

Durante a Grande Depressão, surgiram dois livros de respeitados intelectuais americanos prestando homenagem a Edwards. Jonathan Edwards (1932), de Arthur C. McGiffert Jr., destacou o caráter santo, amoroso e belo do Deus de

Edwards, ao passo que The Kingdom of God in America (1937), do teólogo de Yale, H. Richard Niebuhr, mostrou Edwards como um profeta existencialista solitário que conhecia “a completa insegurança dos homens e da humanidade, que está, a cada momento, tão pronta a mergulhar no abismo da desintegração, da barbárie, do crime e da guerra generalizada quanto a avançar em direção à harmonia e à integração”. A teologia da soberania divina de Edwards ajudou a dar origem à fé essencialmente americana na ideia de um reino de amor que viria “pela ‘purificação das partes interiores’”.[12] Então, em 1944, Joseph Haroutunian, que havia argumentado, em Piety versus moralism: the passing of the New England theology [Piedade versus moralismo: o desvanecimento da teologia da Nova Inglaterra] (1932), que os discípulos de Edwards que formaram a Nova Teologia haviam corrompido o ensino de seu mestre, publicou um ensaio exaltando a piedade centrada em Deus de Edwards.[13]

Por que o interesse renovado em Edwards, especialmente nas décadas de 1930 e 1940? Duas Guerras Mundiais, grave depressão econômica e as notícias sobre o Holocausto expuseram uma selvageria humana latente que tornou mais plausível uma teologia que falava da maldade humana e do juízo divino. A ascensão da neo-ortodoxia na Europa Ocidental, que enfatizava o pecado humano e a transcendência divina, ajudou os cristãos a entenderem a maldade radical e a crença em Deus. De repente, Edwards parecia ser uma mente que tinha estado enterrada nas profundezas do passado americano, mas cuja recuperação poderia ajudar a dar signi- ficado às tragédias e às incertezas da vida.

A contribuição de Perry Miller

Em 1949, a biografia intelectual de Edwards, de autoria do historiador de Harvard Perry Miller, caiu como uma bomba no parquinho dos intelectuais americanos. A resenha literária do New York Times a aclamou como “uma contribuição singular e importante para as letras, o pensamento e a história americanas”.[14] Embora os críticos não tenham sido unânimes em relação à obra, ela provocou um furor de entusiasmo intelectual que, por sua vez, deu origem a um renascimento de Edwards que continua até os dias atuais.[15] Miller retratou Edwards como “um dos cinco ou seis maiores artistas dos Estados Unidos”, que, portanto, era “infinitamente mais do que um teólogo”. Todos os seus escritos

eram “um imenso criptograma”, escondendo um “segredo oculto” — que ele efetivamente era um naturalista cuja menção de experiência sobrenatural “significava somente que ela não era antinatural”. A luz divina e sobrenatural não era infusão mística, mas simplesmente “transmissão racional por meio dos sentidos”. Edwards acreditava secretamente que teologia não deveria vir de convenção ou lógica, mas de experiência. A genialidade de sua obra Original sin [Pecado original] consistia no fato de ser “estritamente empírica”, e por isso representava o “naturalismo glorificado”. Edwards, portanto, era um modernista muito à frente de seu tempo. Ele “entendeu Locke melhor que o próprio Locke”. Ele “estava tão à frente de seus contemporâneos na compreensão do método científico [...] que ficava em desvantagem ao debater com mentes de menor capacidade, e o irônico resultado disso é que ele passou à história como alguém que se opunha ao progresso científico”. Por isso, quando ele “se levantava entre o clero da Nova Inglaterra, foi como se um mestre da relatividade falasse a uma convenção de newtonianos que ainda não tinham ouvido falar de Einstein”.[16]

Segundo Miller, Edwards rejeitou o “legalismo” e a teologia da aliança de Calvino. Então, para Edwards, “Deus não estava mais obrigado por promessa alguma, fosse de metafísica ou de direito”. Edwards se afastou do “racionalismo fervoroso” da aliança puritana para adotar “uma pura paixão dos sentidos e o terror [...] do homem moderno, o terror da insegurança”. Quando Edwards lutava contra o arminianismo, estava realmente lutando contra o “otimismo raso” do liberalismo e seu “culto ao progresso”. Ao contrário deles, Edwards estava disposto a “olhar diretamente para o sol ofuscante” da maldade radical. Sua oposição aos deuses do rio que finalmente o expulsaram de Northampton foi uma guerra contra “os empresários [...] a oligarquia dos negócios e dos imóveis”. A liberdade da vontade foi “uma acusação de [...] falsas demonstrações de benevolência. Lida como uma mensagem cifrada, como devem ser lidos todos os textos de Edwards, a obra é uma análise penetrante da cultura moderna e especificamente da variante americana”. Edwards era um democrata oculto cuja teologia ajudou a formar uma nova mentalidade revolucionária entre seus discípulos.[17]

Nenhuma dessas afirmações em relação a Edwards era grande novidade. A ideia de que o verdadeiro pensamento de Edwards estava escondido pelas restrições da teologia tinha sido sugerida desde Harriet Beecher Stowe e Alexander Allen, e, em uma época mais próxima à de Miller, por Henry Seidel Canby (1931), de Yale, e por Ola Elizabeth Winslow, na biografia (1940) vencedora do Prêmio Pulitzer. Winslow havia escrito que Edwards poderia ter tido inclinações

místicas, mas não era um místico, e que, embora “tenha lançado as bases de um novo sistema de pensamento religioso”, seu erro foi optar por falar “por meio de um sistema dogmático desgastado, em vez de deixar a nova verdade encontrar uma forma própria mais adequada”.[18] A suposta ruptura de Edwards com Calvino e a teologia pactual foi abordada pela primeira vez por Peter DeJong em 1945 e repetida pelo conhecido de Miller em Harvard, Thomas Johnson, em 1948.[19] Em um conhecido ensaio de 1940, “From Edwards to Emerson”, Miller tinha sugerido que havia uma genealogia intelectual oculta que se estendia de Edwards para os transcendentalistas (cap. 40) e que Emerson era livre, de um modo que Edwards não era por causa de sua cultura religiosa, para enxergar que os humanos são divinos. Como Philip Gura observou, esse elo entre Edwards e o transcendentalismo foi proposto pela primeira vez por Stowe e Allen, assim como a representação de Edwards como artista e poeta: “Pesquisador sempre dedicado, Miller provavelmente tinha compilado o que seus contemporâneos consideravam dois de seus insights mais brilhantes — de Edwards como um artista sublime e como um elo com os transcendentalistas — de sua leitura onívora em fontes do século 19”.[20] Até a ideia proposta por Miller de que Edwards era um protodemocrata tinha um precedente. Vernon Louis Parrington havia sugerido algo semelhante em 1927.[21]

Então por que o livro de Miller mudou o cenário, quando um bom número de intérpretes anteriores fez afirmações semelhantes? Talvez porque Miller era um artista tão bom quanto Edwards. Edwards era artístico em sua retórica sermônica (cap. 31), mas Miller escreveu história intelectual com o talento de um romancista. Ele recriou as situações dramáticas do ministério de Edwards e as relacionou a circunstâncias do século 20 como um habilidoso dramaturgo. Por exemplo, seu argumento sobre as banalidades superficiais do arminianismo refletia sua própria impaciência (e a de muitos outros americanos) com a confiança liberal na natureza humana e no seu desenvolvimento. O fato de poucas das reivindicações centrais de Miller terem sido defendidas por estudiosos posteriores pouco importou. A fogueira tinha sido acesa, e a luz que brilhou ao redor e se espalhou até o céu atraiu novas gerações de estudantes e estudiosos.

A edição de Yale e o renascimento de Edwards

Em 2010, mais de quatro mil livros secundários, teses de doutorado e artigos sobre Edwards haviam sido impressos, e a maioria tinha sido publicada após o marco histórico que foi a monografia de Miller. Por causa disso, Edwards tornou-se um dos mais estudados pensadores da história do pensamento cristão e, de longe, o pensador americano anterior a 1800 mais profundamente examinado. Da década de 1940 até a década de 1970, o número de teses de doutorado sobre Edwards dobrou a cada década; de 1980 para cá, o ritmo diminuiu apenas ligeiramente.[22] Houve inúmeras conferências sobre Edwards; só em 2003 foram nove. Mais tarde, na mesma década, estudiosos de vários países se reuniram formalmente em Budapeste (2007) e Glasgow (2009) para analisar o teólogo americano.

Em meio ao rebuliço, ainda assomava o fantasma de Miller, pois foi ele quem lançou a edição crítica moderna das obras de Edwards publicada pela Yale University Press, e a edição de Yale tem sido "um fio de escarlata" perpassando o "número crescente de publicações sobre Edwards, da década de 1950 até hoje".[23] A reputação de Yale deu ainda mais prestígio ao projeto Edwards e foi um fator significativo na reabilitação acadêmica de Edwards. A lista do comitê editorial de The works of Jonathan Edwards [As obras de Jonathan Edwards] forneceu ainda mais brilho, pois era uma verdadeira elite de filósofos, teólogos e historiadores proeminentes: Sydney Ahlstrom, Roland Bainton, Jon Butler, John Demos, David D. Hall, Sidney Earl Mead, Perry Miller, Edmund S. Morgan, H. Richard Niebuhr, Richard R. Niebuhr, Mark A. Noll, Paul Ramsey, John E. Smith, Stephen J. Stein, Harry S. Stout, Amos Wilder, John F. Wilson e muitos outros. De início, Miller planejava apenas doze a quinze volumes, porque preferia os textos filosóficos de Edwards e não via necessidade de publicar ou republicar os comentários bíblicos ou os sermões.

A edição de Yale começou devagar, com apenas dois volumes saindo no final da década de 1950 e nenhum durante a década de 1960.[24] Mesmo assim, a década de 1960 foi frutífera, pois Thomas Schafer descobriu que os manuscritos podiam ser datados com precisão por meio de uma análise dos tipos de tinta usados, das marcas d'água no papel e das várias marcas e notações que Edwards usou para ligar um manuscrito a outro. Mais do que qualquer outro, foi Schafer quem deu o impulso e ditou o ritmo do estudo dos manuscritos de Edwards. Para obter transcrições precisas de alguns rabiscos quase ilegíveis, ele preparou um microfilme dos textos e, em seguida, os leu de uma imagem projetada. Referindo-se aos manuscritos, Schafer disse a um de seus colegas de trabalho, em tom de brincadeira: "Trabalhamos no encanamento aqui embaixo para que os

caras lá em cima possam ter água corrente”.[25] Seguindo o exemplo de Schafer, Wilson Kimnach e Wallace Anderson aplicaram os novos métodos de datação aos sermões e textos filosóficos e científicos. Um dos resultados foi que Anderson demonstrou que Edwards não escreveu as especulações metafísicas de “The mind” [A mente] durante a adolescência, mas por volta de seus vinte e poucos anos.[26] Após uma década desse trabalho de base, três volumes foram lançados na década de 1970, quatro na década de 1980, e os outros dezessete desde a década de 1990, incluindo um com mais de 1.400 páginas (A “Blank Bible” [Bíblia em branco] em duas partes). Mais 46 volumes foram disponibilizados online pelo Jonathan Edwards Center, que funciona dentro da Yale Divinity School.

Em 1990, os estudiosos tinham praticamente abandonado o paradigma de Miller. Conrad Cherry, cuja monografia de 1966 foi um dos estudos mais incisivos da teologia de Edwards publicados no século 20, afirmou que Edwards era quase tudo o que Miller afirmou que ele não era. “Longe de jogar fora a teologia da aliança, Edwards era bastante dependente dela.” Edwards era um calvinista em todos os aspectos, e seu Deus era “um Deus que faz e cumpre promessas, com quem se pode ‘lidar’ confiadamente como um parceiro de aliança; não o Deus de um fim de mundo inescrutável”. Não havia “fundamento algum” nos escritos de Edwards, disse Cherry, para a alegação de Miller de que a autoridade oculta de Edwards era a revelação natural — não a bíblica. George Marsden afirmou em um artigo de um periódico que Miller tinha menosprezado o quanto Edwards estava em dívida com as Escrituras, com a doutrina e com Calvino. Wallace E. Anderson, em sua introdução ao volume 6 da edição de Yale, demonstrou que a dependência de Edwards em relação a Locke foi exagerada. Paul Helm sugeriu que o empirismo de Locke era um modelo, mas não uma teoria da experiência, e Norman Fiering afirmou que a influência de Locke sobre Edwards estava em fornecer vocabulário e limites metafísicos, e não na essência da reflexão filosófica de Edwards. Em 1971, Helm também escreveu a introdução ao Treatise on grace [Tratado sobre a graça], de Edwards, com a observação de que Edwards colocou sua teoria da graça em uma estrutura pactual. O historiador americano do pensamento intelectual Bruce Kuklick traçou linhas de influência e afinidade ligando Edwards a John Dewey, o apóstolo americano da modernidade, embora Peter Gay tenha seguido um caminho diferente ao afirmar que Edwards foi “o último americano medieval — pelo menos entre os intelectuais”.[27] Os principais autores que escreveram sobre Edwards a partir da década de 1960 pareciam ter apenas uma coisa em comum — todos discordavam de Perry Miller.

Uma das publicações mais importantes foi a monografia de Roland Delattre, em 1968, em que argumentou que a estética de Edwards era singular na história do pensamento cristão ocidental. Sua alegação de que a beleza era o primeiro princípio da existência e da comunicação de Edwards abriu uma nova via de análise. Clyde Holbrook baseou-se em Delattre em seu estudo sobre a ética de Edwards, em 1973. Entre os outros estudos importantes sobre a ética de Edwards estão: a volumosa análise crítica de Norman Fiering sobre os elementos britânicos e continentais que serviram de fundo para a filosofia moral de Edwards; a introdução e edição dos textos éticos, no volume 8 da edição de Yale; e a análise das raízes trinitárias da ética edwardsiana, feita por William Danaher.[28]

Outro foco dos recentes estudos acadêmicos foi a metafísica e a teologia filosófica de Edwards. Em 1955, William S. Morris escreveu uma revolucionária tese de doutorado na Universidade de Chicago argumentando que as raízes da metafísica de Edwards estavam no escolasticismo calvinista holandês. As duas obras mais influentes desde então foram a proposta de Sang Hyun Lee de ontologia disposicional, em 1988, e a hipótese de Stephen H. Daniel, em 1994, de que uma "lógica de suposição proposicional estoico-ramista" está no cerne da teologia filosófica de Edwards. Em outra esfera dos estudos de Edwards, eruditos debateram sua relação com os Estados Unidos nas últimas décadas, com Sacvan Bercovitch colocando sobre Edwards a responsabilidade pelo excepcionalismo americano. Gerald McDermott rebateu a alegação, dizendo que o apelo de Edwards à aliança nacional não era a título de celebração, mas de advertência, na tradição da diatribe puritana.[29]

Duas obras notáveis que apareceram nas últimas décadas do século 20 e na primeira década do século 21 usaram a filosofia e a teologia de Edwards para afirmar que ele estava empenhado em explicar a fé ortodoxa em uma era de ceticismo. Michael McClymond destacou os temas gêmeos de "percepção espiritual" e "apologética", ao passo que Miklos Vetö ressaltou a "teodiceia" no projeto metafisico-teológico de Edwards. Outros trabalhos que orientaram a disciplina foram: o estudo de Robert Brown sobre a imersão de Edwards no mundo do criticismo bíblico do século 17 e 18, que começava a se consolidar; o trabalho de Amy Plantinga Pauw, retratando o trinitarianismo de Edwards; e a extração realizada por Gerald McDermott — a partir das Miscellanies [Miscelâneas] não publicadas — do fascínio de Edwards por religiões não cristãs.[30]

Uma dimensão importante do renascimento de Edwards foi o envolvimento de estudiosos evangélicos. Kenneth Minkema mostrou que são os evangélicos que produzem agora a maior parte da erudição sobre a teologia de Edwards, e Douglas Sweeney ressalta que "agora os líderes evangélicos convocam as maiores conferências, distribuem a maior parte da literatura e do material audiovisual, constroem os sites mais populares e atraem o maior interesse pela vida e pelo ministério teológico de Edwards". Os primeiros evangélicos a promover o pensamento edwardsiano foram os presbiterianos galeses D. Martyn Lloyd-Jones, que elogiou a teologia de Edwards do púlpito da Capela de Westminster, no coração de Londres, em meados do século 20, e John Gerstner, que lecionou teologia no Pittsburgh Theological Seminary no mesmo período e publicou uma "teologia racional-bíblica" de Edwards em três volumes, no início da década de 1990. Nos anos seguintes ao avivamento da "Bênção de Toronto" de 1994, tanto os proponentes quanto os opositores do movimento publicaram livros citando Edwards para dar apoio aos seus argumentos (cap. 42). A biografia hagiográfica do evangélico britânico Iain Murray, publicada em 1987, ajudou a introduzir a teologia de Edwards a dezenas de milhares de cristãos não acadêmicos nos dois lados do Atlântico, e "o mais conhecido ministro edwardsiano de hoje", John Piper, desperta o interesse por Edwards em um número incontável de evangélicos reformados com seus livros, gravações de áudio, site e conferências.[31]

O tricentenário de Edwards em 2003 foi o ápice do renascimento de Edwards ao longo de meio século. Estudiosos apresentaram mais de cem artigos em nove encontros, ao passo que a nova biografia acadêmica de George Marsden foi o assunto da resenha de domingo do New York Times e ganhou o Prêmio Bancroft na categoria de História Americana. É possível discernir uma diferença entre os que abordaram Edwards como um recurso teológico normativo e os que procuraram entender Edwards como um fenômeno histórico. Minkema observa que os "historicistas e teologizadores" olham uns para os outros "com desconfiança, e talvez desprezo, já há algum tempo", contudo trabalham para alcançar os mesmos fins. Gostando ou não, os historicistas descobriram que Edwards era "um sobrenaturalista, um teísta completo, um incansável estudioso das Escrituras, um pastor paroquial com uma paixão evangélica", ao passo que os "teologizadores" foram forçados a lidar com a influência do contexto histórico-social sobre ele e com os fatos desagradáveis de que ele tinha escravos e odiava o catolicismo romano. Tudo indica que a produção sobre Edwards no século 21 se dará segundo essas duas linhas — demonstrando ainda mais não só a utilidade de Edwards para a reflexão filosófica e teológica, mas as profundas

conexões entre suas ideias e seu contexto histórico.[32]

---

[1]Kenneth P. Minkema, “Jonathan Edwards in the twentieth century”, Journal of the Evangelical Theological Society 47 (2004): 660.

[2]George Santayana, Winds of doctrine (New York: Charles Scribner’s Sons, 1913), p. 191; Mark Twain, Mark Twain’s letters, 2 vols., edição de Albert Bigelow Paine (New York: Harper and Bros., 1917), 2:719-20; Marilla M. Ricker, Jonathan Edwards: the divine who filled the air with damnation and proved the total depravity of God (New York: American Freethought Tract Society, 1918); Vernon Louis Parrington, “The anachronism of Jonathan Edwards”, in: The colonial mind, 1620-1800, vol. 1 of Main currents in American thought (New York: Harcourt, Brace and Co., 1927), p. 160, 163.

[3]Leis estabelecidas na Nova Inglaterra colonial para impor certos padrões morais e em especial proibir certas formas de entretenimento ou de recreação aos domingos. (N do E.)

[4]Decreto que proibia o consumo de bebidas alcoólicas. (N. do E.)

[5]Donald Louis Weber, “The image of Jonathan Edwards in American culture” (tese de doutorado, Columbia University, 1978), p. 191; Henry Bamford Parkes, Jonathan Edwards: the fiery Puritan (New York: Minton, Balch & Co., 1930), p. 252, 249, 24, 254, 253, 24.

[6]Herbert Wallace Schneider, The Puritan mind (New York: Henry Holt & Co., 1930).

[7]Jonathan Edwards: The two hundredth anniversary of his birth, Union Meeting of the Berkshire North and South Conferences, Stockbridge, Mass., October Fifth, 1903 (Stockbridge: Berkshire Conferences, 1903), in: M. X. Lesser, Reading Jonathan Edwards: an annotated bibliography in three parts, 1729-2005 (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), p. 135; Exercises commemorating the two-hundredth anniversary of the birth of Jonathan Edwards, held at Andover Theological Seminary, October 4 and 5, 1903 (Andover: Andover Press, 2004), in: Lesser, Reading Jonathan Edwards, p. 141-2; Williston Walker, Great men of the Christian church (Chicago: University of Chicago Press, 1908), p. 339-53, citado in: Lesser, p. 146; Harry Norman Gardiner; Richard Webster, “Jonathan Edwards”, in: Encyclopedia Britannica 11. ed., 1910, 9:3-6; citado in: Lesser, p.

147.

[8]William James, The varieties of religious experience: a study in human nature (New York: The Modern Library, s.d.) [publicado em português por Cultrix sob o título As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana], p. 234, 271-3, 275.

[9]William Harder Squires, The Edwardean, a quarterly devoted to the history of thought in America (Clinton: Courier, 1904), p. 255, 165, 167, 109, 11.

[10]Editorial do New York Times, 11 de junho de 1900, p. 6; ibidem, 8 de fevereiro de 1916, p. 1.

[11]B. B. Warfield, “Jonathan Edwards and the New England theology”, in: James Hastings, org., Encyclopedia of religion and ethics, 12 vols. (New York: Charles Scribner’s Son, 1912), 5:221-7.

[12]Arthur Cushman McGiffert Jr., Jonathan Edwards (New York: Harper and Brothers, 1932); H. Richard Niebuhr, The kingdom of God in America (New York: Harper Torchbooks, 1959 [1937]).

[13]Joseph Haroutunian, “Jonathan Edwards”, theologian of the Great Commandment”, Theology Today 1 (1944): 361-77.

[14]Mary Ellen Chase, New York Times Book Review, December 11, 1949, p. 4.

[15]Joseph Haroutunian afirmou que Edwards era um calvinista, não um naturalista — talvez um moderno, mas antes de tudo um cristão. Vincent Tomas escreveu que Miller pintou uma imagem falsa de Edwards, que foi um filósofo medieval, e não um empirista moderno. Ele extraía a verdade das Escrituras, não da experiência. Analisando a introdução de Miller a Images or shadows (1948), H. Shelton Smith duvidou que Edwards subordinasse as Escrituras a imagens na natureza, como Miller havia afirmado. Joseph Haroutunian, Theology Today 8 (1951): 554-6; Vincent Tomas, “The modernity of Jonathan Edwards”, New England Quarterly 25 (1952): 60-84; H. Shelton Smith, American Literature 22 (1950): 192-4.

[16]Perry Miller, Jonathan Edwards (New York: Meridian, 1949), p. ii, 51, 187, 68, 78, 267, 276, 158, 268-9, 63. Sobre Miller e sua “missão” de explicar o significado dos Estados Unidos, veja Avihu Zakai, “Epiphany at Matadi: Perry

Miller's Orthodoxy in Massachusetts and the meaning of American history", Reviews in American History 13 (1985): 627-41.

[17]Miller, Jonathan Edwards, p. 147 (veja tb. p. 30), 121, 257, 195, 219, 218, 263, 326-7.

[18]Henry Seidel Canby, Classic Americans (New York: Harcourt and Brace, 1931), p. 9-22; Ola Elizabeth Winslow, Jonathan Edwards, 1703-1758: a biography (New York: Macmillan, 1940), p. 325-6.

[19]Peter Y. DeJong, "Jonathan Edwards: the Half-Way Covenant attacked", The Covenant Idea in New England Theology, 1620-1847 (Grand Rapids: Eerdmans, 1945), p. 136-52; Thomas H. Johnson, "Jonathan Edwards", Literary History of the United States (New York: Macmillan, 1948), 1:71-81.

[20]Perry Miller, "From Edwards to Emerson", New England Quarterly 13 (1940): 589-617; Philip F. Gura, "Edwards and American literature", in: Stephen J. Stein, org., The Cambridge companion to Jonathan Edwards (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 271.

[21]Vernon Louis Parrington, "The anachronism of Jonathan Edwards", p. 161-2.

[22]Minkema, "Jonathan Edwards in the twentieth century", p. 678; Lesser, Reading Jonathan Edwards, p. 30-1, 323, 476.

[23]Stephen D. Crocco, "Edwards's intellectual legacy", in: Stein, org., The Cambridge companion, p. 317.

[24]O primeiro volume (A liberdade da vontade), no entanto, foi saudado em 1957 pelo New York Times como o trabalho de um pensador que "queria enfrentar a verdade nua e crua". Um ano depois, H. Richard Niebuhr abordou esse tema de uma abordagem intransigente da realidade em seu discurso em Northampton, nos duzentos anos da morte de Edwards. Ele afirmou que o anacronismo de Edwards consistia em falar de um Deus santo com amor e ira para uma geração cujo Deus é "sem ira" e cujo "amor não é amor santo". Niebuhr, "The anachronism of Jonathan Edwards", in: Wilson H. Kimnach; Caleb J. D. Maskell; Kenneth P. Minkema, orgs., Jonathan Edwards's Sinners in the hands of an angry God: a casebook (New Haven: Yale University Press, 2010), p. 169-72. Sobre as preferências de Miller, veja Crocco, p. 313-4.

[25]Relatado por Wilson Kimnach.

[26]wje 6:53.

[27]M. X. Lesser, “Edwards in ‘American culture’”, in: Stein, org. The Cambridge companion, p. 290; Conrad Cherry, The theology of Jonathan Edwards: a reappraisal (Bloomington: Indiana University Press, 1990 [1966]), p. 123,46; George Marsden, “Perry Miller’s rehabilitation of the Puritans: a critique”, Church History 39 (1970): 91-105; Wallace E. Anderson, “Introduction”, wje 6:1-143; Paul Helm, “John Locke and Jonathan Edwards: a reconsideration”, Journal of the History of Philosophy 7 (1969): 51-61; Norman Fiering, Jonathan Edwards’s moral thought and its British context (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), p. 35-40; Paul Helm, Introduction to Treatise on grace and other posthumously published writings by Jonathan Edwards (Greenwood: Greenwood Press, 1971), p. 15-7; Bruce Kuklick, Churchmen and philosophers: from Jonathan Edwards to John Dewey (New Haven: Yale University Press, 1985); Peter Gay, A loss of mastery: Puritan historians in colonial America (Berkeley: University of California Press, 1966), p. 116.

[28]Roland A. Delattre, Beauty and sensibility in the thought of Jonathan Edwards: an essay in aesthetics and theological ethics (Eugene: Wipf and Stock, 2006 [1968]); Clyde A. Holbrook, The ethics of Jonathan Edwards: morality and aesthetics (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1973); Fiering, Jonathan Edwards’s moral thought and its British context; Paul Ramsey, Introdução a wje 8:1-121; William J. Danaher, Jr., The Trinitarian ethics of Jonathan Edwards (Louisville: Westminster John Knox, 2004).

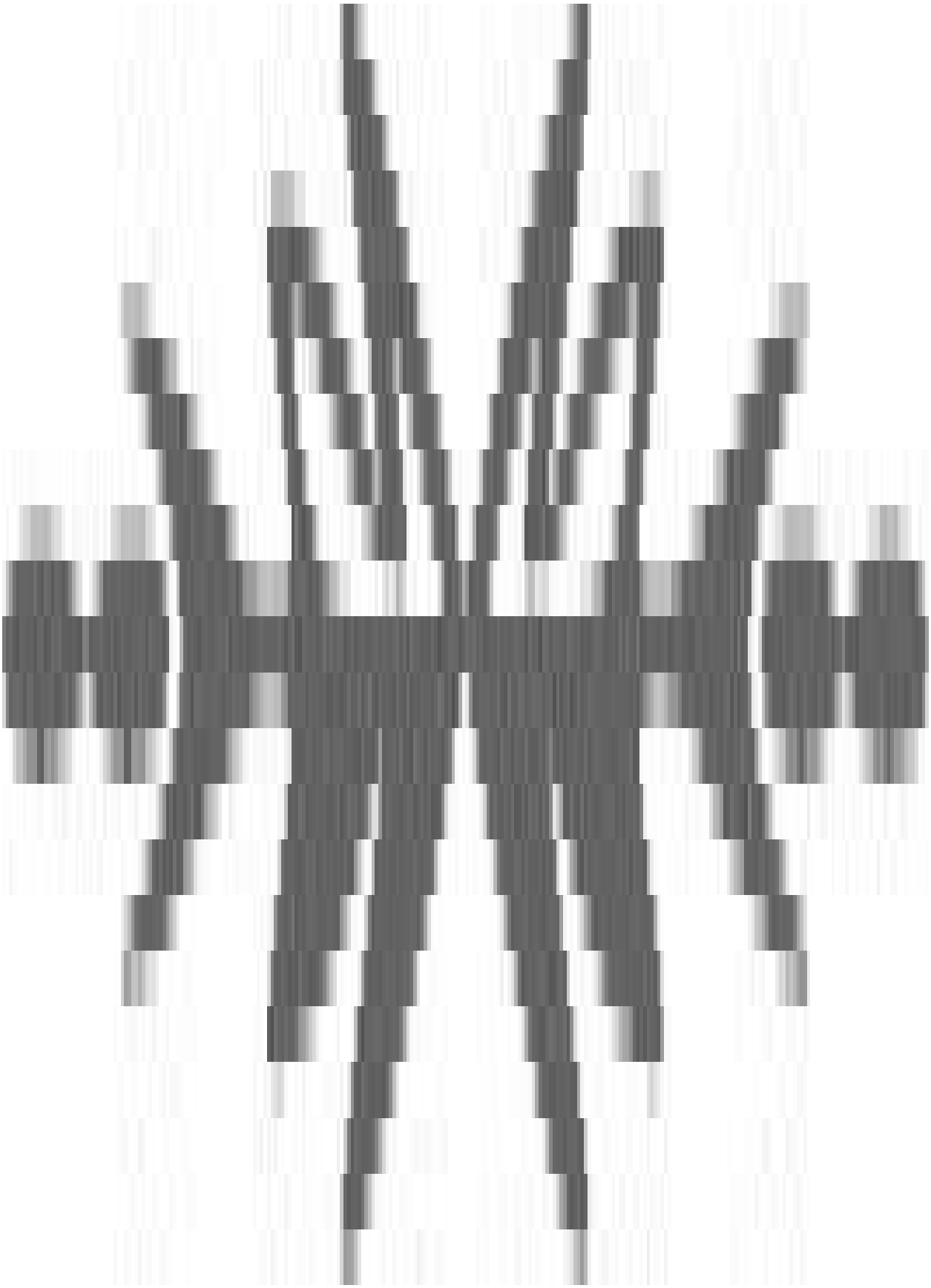
[29]William Sparkes Morris, “The young Jonathan Edwards: a reconstruction” (tese de doutorado, University of Chicago, 1955; posteriormente publicada com o mesmo título em 1991 por Carlson Publishing); Sang H. Lee, The philosophical theology of Jonathan Edwards (Princeton: Princeton University Press, 1988); Stephen H. Daniel, The philosophy of Jonathan Edwards (Bloomington: University of Indiana Press, 1994); Sacvan Bercovitch, The American jeremiad (Cambridge: Harvard University Press, 1978), p. 99-100, 105-10; Gerald R. McDermott, One holy and happy society: the public theology of Jonathan Edwards (University Park: Penn State Press, 1992), esp. p. 11-36.

[30]Miklos Vetö, La pensée de Jonathan Edwards (Paris: l’Harmattan, 2008); Michael J. McClymond, Encounters with God: an approach to the theology of

Jonathan Edwards (New York: Oxford University Press, 1998); Robert E. Brown, Jonathan Edwards and the Bible (Bloomington: Indiana University Press, 2002); Amy Plantinga Pauw, The supreme harmony of all: the Trinitarian theology of Jonathan Edwards (Grand Rapids: Eerdmans, 2002); Gerald R. McDermott, Jonathan Edwards confronts the gods: Christian theology, Enlightenment religion, and non-Christian faiths (New York: Oxford University Press, 2000).

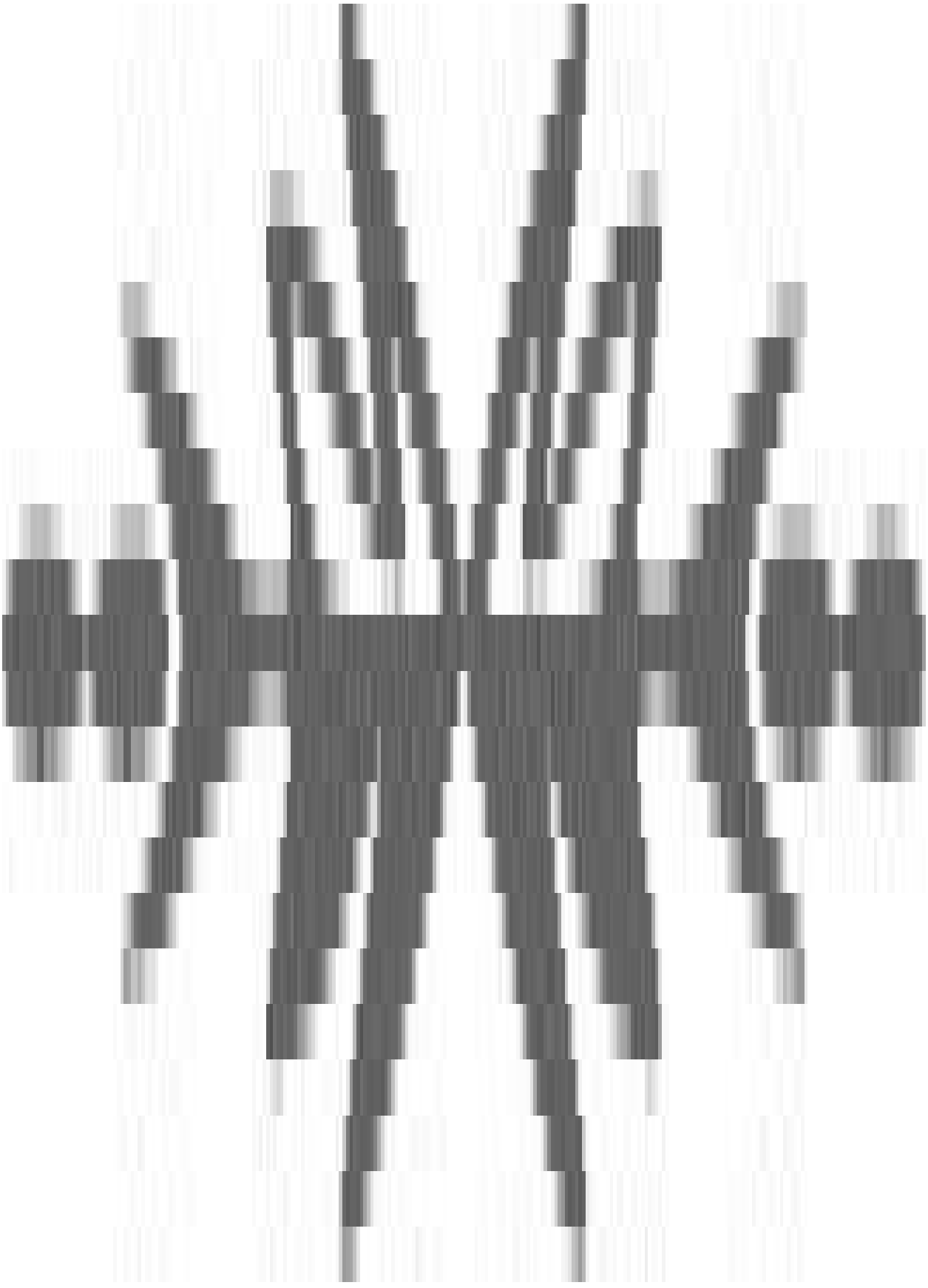
[31]Minkema, "Jonathan Edwards in the twentieth century", p. 677, nota 55; Sweeney, "Evangelical tradition in America", in: Stein, org., The Cambridge companion, p. 229-30; David W. Bebbington, "The reputation of Edwards abroad", in: Stein, org., The Cambridge companion, p. 255; John Gerstner, The rational Biblical theology of Jonathan Edwards, 3 vols. (Powhatan: Berea, 1991-1993); Guy Chevreau, "A well-travelled path: Jonathan Edwards and the experiences of the Great Awakening", in: Catch the fire: the Toronto Blessing, an experience of renewal and revival (London: Marshall Pickering, 1994), p. 70-144; Hank Hanegraaff, Counterfeit revival (Nashville: Thomas Nelson, 2001, ed. orig. 1997); tanto Chevreau quanto Hanegraaff têm trechos citados in: Kimnach; Maskell; Minkema, orgs., Jonathan Edwards's Sinners in the hands of an angry God: a casebook, p. 172-80; Iain Murray, Jonathan Edwards: a new biography (Edinburgh: Banner of Truth, 1987); os livros mais influentes de John Piper sobre Edwards foram Desiring God: meditations of a Christian hedonist (Sisters: Multnomah, 1986) [publicado em português por Shedd sob o título Em busca de Deus: a plenitude da alegria cristã]; God's passion for his glory: living the vision of Jonathan Edwards (Wheaton: Crossway, 2002) [publicado em português por Cultura Cristã sob o título A paixão de Deus por sua glória: vivendo a visão de Jonathan Edwards]; Piper; Justin Taylor, orgs., A God-entranced vision of all things: the legacy of Jonathan Edwards (Wheaton: Crossway, 2004); a citação retratando Piper foi extraída de Sweeney, "Evangelical tradition", p. 230.

[32]Garry Wills, "Soul on fire", New York Times Book Review, July 6, 2003, p. 6; Minkema, "Jonathan Edwards in the twentieth century", p. 677.



40

Interpretações I: Edwards e a filosofia moderna



Um capítulo anterior analisou os seguidores teológicos de Edwards, conhecidos coletivamente como os pensadores da "Nova Teologia" (cap. 37). Este capítulo trata dos filósofos modernos que não estavam incluídos naquele grupo de discípulos teológicos, mas também foram influenciados por Edwards. Examinaremos trajetórias no pensamento filosófico e religioso americano cuja origem pode ser encontrada em Edwards. Este capítulo também aborda quatro filósofos do século passado — dois americanos, um franco-húngaro e um britânico — que estudaram as ideias de Edwards e procuraram avaliar sua relevância. O eminente historiador da filosofia americana Bruce Kuklick comentou que "a pedra fundamental na história da filosofia americana é Jonathan Edwards". [1] As trajetórias intelectuais das principais ideias de Edwards incluíram pensadores posteriores, como William Ellery Channing, Ralph Waldo Emerson, Josiah Royce, William James e John Dewey. É preciso reconhecer que essas linhagens são geralmente difíceis de documentar. Os filósofos influenciados pelos escritos de Edwards nunca constituíram uma escola de pensamento distinta e foram influenciados por várias correntes de pensamento ao longo do século 19 e início do século 20, incluindo o empirismo britânico, a epistemologia pós-kantiana, o idealismo alemão, o pensamento francês e desdobramentos da filosofia da ciência. No entanto, há pouca dúvida sobre o papel fundamental de Edwards.

Ao ressaltar a influência filosófica de Edwards, Kuklick também afirmou que "a 'filosofia americana' é uma disciplina confusa, porque [...] os personagens reunidos sob essa designação fazem parte de um diálogo apenas na mente de filósofos recentes". Kuklick não está sozinho nessa opinião. Marcus Singer se referiu à filosofia americana como "um assunto impreciso e até híbrido". Em referência aos pensadores coloniais, Norman Fiering afirmou que "a filosofia americana antiga é 90% [...] derivativa e amadora", e acrescentou que os americanos, durante esse período, "se enxergavam corretamente em um papel satélite ou provincial". Herbert Schneider argumentou que a filosofia americana em toda a sua história era derivada: "Nos Estados Unidos, pelo menos, é inútil buscar uma tradição 'nativa', pois até mesmo nossas tradições mais refinadas estão saturadas de inspirações estrangeiras". Franciscanos espanhóis, jesuítas franceses, puritanos ingleses, pietistas holandeses, calvinistas escoceses, filósofos cosmopolitas proeminentes do Iluminismo do séc. 18, transcendentalistas alemães e revolucionários russos, todos eles desempenharam algum papel. Paradoxalmente, talvez seja o caráter desarticulado da "filosofia

americana” que aumente a importância de Edwards. Kuklick escreve que “o feito de Edwards, ao contrário da erudição acadêmica contemporânea [...] deveria sobreviver. Um tijolo pode servir de pedra angular em muitos edifícios”.[2]

A versão canônica da história intelectual americana começa com a obra de Jonathan Edwards e segue adiante com os liberais religiosos do leste de Massachusetts, o pensamento político dos Pais Fundadores, o unitarismo de Boston, o transcendentalismo da Nova Inglaterra, os escritores do Renascimento americano (Herman Melville e Nathaniel Hawthorne), o período áureo da filosofia americana (Josiah Royce, Charles Peirce e William James) e John Dewey — o suprassumo do liberal secular do século 20. Embora não seja de todo destituído de mérito, esse enredo tem uma série de falhas. Enfatiza apenas os elementos da história do pensamento americano que antecipam os valores de intelectuais seculares posteriores. Reúne pensadores de tipos surpreendentemente diferentes — criadores de sistemas, como Edwards e Dewey, homens de negócios, como os Pais Fundadores, romancistas, como Melville e Hawthorne, e popularizadores não sistemáticos, como Emerson e Thoreau. A narrativa, portanto, é desconjuntada. A história canônica também reflete um viés geográfico em relação ao leste de Massachusetts. “Se essa é a crônica de Harvard”, escreve Kuklick, “ela não deveria ser confundida com a crônica dos Estados Unidos”.[3] Kuklick propôs uma genealogia alternativa para a história intelectual americana, centrada em pensadores congregacionais trinitários (i.e., não unitarianos) associados ao Yale College e geograficamente concentrados (até o início do século 19) em Connecticut e no oeste de Massachusetts. Ele expôs um conjunto diferente de elos que levaram do edwardsianismo do final do século 18 ao John Dewey do início do século 20, que forneceu fundamentos filosóficos para o liberalismo de Andover.

Apesar das dificuldades de se definir a “filosofia americana”, há boas razões para pensar que Edwards exerceu uma influência considerável na história intelectual americana. O pragmatismo — e até mesmo o instrumentalismo de Dewey — mostrou uma fixação por temas religiosos. Isso foi indicado no ensaio de Charles Peirce sobre “Evolutionary love” [Amor evolutivo], em The religious aspect of philosophy [O aspecto religioso da filosofia] (1885) e The problem of Christianity [O problema do cristianismo] (1913), de Josiah Royce, em The varieties of religious experience [As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana] (1902), de William James, e em A common faith [Uma fé comum] (1934), de John Dewey. A “lealdade” e a “comunidade amada” de Royce lembram os argumentos de Edwards em The nature of true

virtue [A natureza da verdadeira virtude]. Alguns estudiosos veem a psicologia da religião de James como uma continuação da análise da experiência espiritual contida em Faithful narrative [Narrativa fiel] e Afeições religiosas de Edwards.[4] James definiu seu conceito fundamental de pragmatismo — em outras palavras, o hábito de buscar resultados para definir o significado de uma proposição — com uma citação de ninguém menos que Edwards em Afeições religiosas. Até o secular Dewey começou sua vida profissional como filósofo da religião. Mais tarde na vida, como Kuklick observa, Dewey mostrou as "marcas reveladoras" de seus interesses religiosos prévios: "Ainda havia um resquício divino nas coisas. Edwards acreditava que o homem era redimido somente pela graça. Para Dewey, o homem ainda era redimido, mas a instrumentalidade era a técnica ostensivamente secular da ciência".[5] A filosofia pragmática americana pode ser vista de duas maneiras. Por um lado, "o pragmatismo clássico era um conjunto transicional de compromissos que levavam de uma visão religiosa do universo para uma secular". Por outro lado, "a filosofia alcançou sua maior proeminência quando os pensadores conseguiram combinar noções científicas ostensivamente modernas com ideias que tinham um tom espiritual protestante — as muitas variedades de pragmatismo".[6] Este capítulo explorará alguns elementos de continuidade entre Edwards e pensadores americanos posteriores.

Trajetórias intelectuais — na direção de Emerson, do pragmatismo e do empirismo radical

Em 1911, um ano após a morte de William James, Josiah Royce afirmou que só havia três filósofos americanos "representativos" na história do país — Jonathan Edwards, Ralph Waldo Emerson e William James. Edwards "deu voz a alguns dos temas e interesses centrais de nossa vida religiosa colonial" e foi, portanto, "cronologicamente, o primeiro de nossos filósofos nacionalmente representativos". Royce comentou que "Edwards foi um criador", pois "realmente redescobriu algumas das ideias mais profundas a respeito de Deus e da humanidade simplesmente interpretando para si mesmo o significado de sua própria experiência religiosa". Para Royce, Edwards era um homem sintonizado com sua época, assim como eram Emerson e James. Cada um deles era um personagem representativo, e ainda assim os três homens eram diferentes e possivelmente incompatíveis.[7] William Clebsch deu um passo adiante de Royce,

dedicando um pequeno livro aos três pensadores e criando um elo mais forte entre os três ao interpretar Edwards e James no que diz respeito à "espiritualidade estética" de Emerson. Para Clebsch, o esteticismo de Edwards, de Emerson e de James contrastava com o moralismo predominante dos Estados Unidos. Ele observou que o primeiro "envolvia [...] uma consciência da beleza de viver em harmonia com as coisas divinas — em suma, sentir-se em casa no universo".[8] Embora haja algo elogiável nessa noção, "sentir-se em casa no universo" parece resumir de modo mais adequado o pensamento de Emerson do que o de Edwards ou de James.

Perry Miller dedicou um ensaio a Edwards e Emerson. Ele argumentou que o puritanismo da Nova Inglaterra, desde os primórdios de John Cotton e Anne Hutchinson, incluía tanto um aspecto doutrinário quanto um impulso místico para ter contato imediato com Deus e vivenciá-lo. Quando surgiu o unitarismo na Nova Inglaterra, o misticismo foi liberto das algemas da doutrina calvinista. Miller escreve: "O unitarismo tinha desnudado os dogmas, e Emerson estava livre para celebrar pura e simplesmente a presença de Deus na alma e na natureza, a pura essência metafísica da tradição da Nova Inglaterra". Ralph Waldo Emerson celebrou a divindade oculta da humanidade, mas rejeitou as "negações pálidas" e o unitarismo "gelado como um cadáver" do Harvard College. Assim como Emerson, sua contemporânea Margaret Fuller procurou ir além do racionalismo unitariano e alcançar um senso de presença divina. "Eu agora pregaria o Espírito Santo", disse Fuller, "tão zelosamente quanto eles têm pregado o Homem".[9]

À primeira vista, ligar Edwards e Emerson parece implausível. Original sin [Pecado original], de Edwards, teria sido tão repugnante para Emerson quanto o "Discurso da Escola de Teologia" de Emerson seria para Edwards. No entanto, as transições intelectuais ocorreram não de uma só vez, mas em etapas — de Edwards para a Nova Teologia, da Nova Teologia para o unitarismo, e do unitarismo para o transcendentalismo. Uma figura central nesse desenvolvimento foi William Ellery Channing. Enquanto estava na faculdade, Channing experimentou — nas palavras de Andrew Delbanco — "uma conversão edwardsiana sob o encantamento de Hutcheson". Ele percebeu pela primeira vez a beleza de uma vida totalmente dedicada a Deus. Nos escritos de Francis Hutcheson, Channing enxergou um ideal de benevolência desinteressada que encontrou novamente em suas interações com Samuel Hopkins, cujos sermões ouviu na cidade de Newport, em Rhode Island. Aos poucos, a noção de benevolência tornou-se o programa definidor de sua vida. Channing escreveu:

“Sou grato a esse professor severo [ou seja, Samuel Hopkins] por dirigir meus pensamentos e meu coração para as afirmações e a majestade da benevolência imparcial e universal”. Channing observou que Hopkins vivia de acordo com os princípios autossacrificiais que professava, muitas vezes doando aos pobres e às missões cristãs a parte de sua renda que excedia o necessário para suas necessidades.

O sermão de Channing, “Likeness to God” [Semelhança a Deus], mostrava afinidades tanto com Edwards quanto com o transcendentalismo. “Likeness to God”, declarou Channing, “é o dom supremo. Deus não pode comunicar nada tão precioso, glorioso e abençoado quanto ele mesmo. [...] Deus se torna um ser real para nós, à medida que sua própria natureza se desenvolve em nós. Para um homem que está se tornando cada vez mais semelhante a Deus, a fé começa, ainda aqui na terra, a se transformar em visão. Ele traz dentro de si uma prova da existência de uma Divindade. [...] Mais do que crer; ele sente a presença divina”.[10] Nesse trecho Channing ecoou muitos dos temas de Edwards — comunicação divina, participação em Deus, visão espiritual e o caráter comprobatório da experiência religiosa (caps. 10, 26). No entanto, o que atraiu os transcendentalistas para esse sermão foi a implicação de uma possível natureza divina na humanidade, que eles interpretaram — de uma forma não calvinista — não como uma dádiva da graça, mas como um aspecto inerente da natureza humana. A ligação entre Edwards e Emerson parece ter sido mediada por Channing.[11]

Lançando o olhar para mais longe, surge a questão sobre qual conexão poderia existir entre Edwards e os filósofos pragmáticos no início do século 20. Um ponto semelhante era o esforço para justificar a crença religiosa. Peirce, Royce e James estavam interessados em combinar um estudo empírico sólido do mundo com uma crença religiosa justificada. Peirce concebia a verdade como um acordo geral entre membros de uma comunidade investigativa e os objetos do conhecimento como ideias existentes na mente de Deus. Em oposição ao materialismo científico do final do século 19, “Peirce estava reconstruindo a ciência sobre uma base compatível com a religião”. Ele concebeu que “a vocação científica visava à unidade com o divino”. James revelou seu próprio interesse na conciliação entre religião e ciência na conclusão de A pluralistic universe [Um universo pluralista] (1909): “Que o empirismo se associe à religião, como aconteceu até agora, por causa de algum estranho mal-entendido, tem sido associado à incredulidade, e acredito que uma nova era de religião, bem como de filosofia, [...] começará”.[12]

William James citou Edwards na formulação de seu princípio fundamental do pragmatismo. Ele escreveu que o “teste final de uma crença” é “a maneira como ela funciona no todo”. James afirmou em seguida que “nossa prática é a única evidência certa, mesmo para nós mesmos, de que somos genuinamente cristãos”, e então citou as afeições religiosas de Edwards e acrescentou: “O grau em que nossa experiência gera a prática mostra o grau em que ela é espiritual e divina”.[13] Essa passagem fundamental mostra que o pragmatismo de James pode ter raízes edwardsianas. Outro elo igualmente significativo entre Edwards e James está relacionado às afeições. Para os dois pensadores, a experiência religiosa estava arraigada nas disposições do coração. As afeições definiam os contornos da vida e da experiência humana.[14]

James diferia de Edwards no fato de depreciar formas institucionais de religião e ter uma concepção surpreendentemente individualista da vida religiosa: “Religião [...] deve significar para nós os sentimentos, os atos e as experiências de cada indivíduo em sua solidão”.[15] No entanto, Royce, em The philosophy of loyalty [A filosofia da lealdade] (1908) e The problem of Christianity [O problema do cristianismo] (1913), defendeu uma concepção comunal da vida humana e da experiência religiosa. A ideia de amor ou lealdade à “comunidade amada”, presente em Royce, é análoga ao princípio edwardsiano de “benevolência em relação ao ser em geral”. O “eu” só alcançava sua unidade disposicional por meio da lealdade suprema a uma comunidade maior. A autorrealização ocorria apenas no âmbito da comunidade e por meio dela: “A comunidade amada incorpora [...] valores dos quais nenhum indivíduo humano, visto como um ser separado, poderia se aproximar, nem remotamente”.[16]

William Dean apresentou uma interpretação diferente do pensamento religioso e filosófico americano, centrada no “único movimento filosófico verdadeiramente nativo dos Estados Unidos”, que ele denominou “empirismo radical”. Essa tradição incluía o trabalho de William James, John Dewey e Albert North Whitehead, e o de seu “raramente reconhecido avô intelectual, Jonathan Edwards”. Embora essa escola fosse “singular nos Estados Unidos”, tinha expoentes fora de suas fronteiras, como o francês Henri Bergson. O imperativo filosófico dessa escola era “ater-se à experiência em seu estado puro”. Os empiristas radicais rejeitaram o cartesianismo. O empirismo que defendiam era uma epistemologia de total receptividade a toda experiência humana. René Descartes procurou basear seu raciocínio em “ideias claras e peculiares”, e isso, escreveu Dean, significava selecionar “a abstração posterior, limpa e anêmica, na qual o que é rico, complexo, incerto, indistinto e valioso já foi eliminado,

deixando apenas um conjunto banal de informações sensoriais ou um conjunto banal de ideias racionais". Os empiristas radicais afirmaram "que as relações são experimentadas de modo tão certo quanto as coisas atômicas" e que "nessas relações, o verdadeiro valor é sentido". O modo como Dean descreve o empirismo radical lembra a noção de "consentimento" de Edwards, implicando que a realidade em si é como uma teia ou rede de relacionamentos. Ao descrever a presença de Deus no mundo natural e as experiências espirituais que ocorreram durante os avivamentos, Edwards prefigurou os empiristas radicais, capturando a textura e a complexidade da experiência vivida. Dean resume a história do movimento: "Nos Estados Unidos, o empirismo radical, como um germe local, foi transmitido por Edwards, quase morreu, mas foi mantido vivo nos pulmões dos românticos americanos, incluindo Walt Whitman; James o contraiu e, em seguida, ele foi propagado mais infecciosamente por Dewey, nas décadas de 1920 e 1930".[17]

Começando em Locke, e mais obviamente em David Hume e J. S. Mill, a tradição britânica procurou reduzir a experiência humana à experiência sensorial e interpretar esta última de modo atomístico — como uma série de impressões individuais e fugazes de enxergar, ouvir, tocar, degustar e cheirar. Os "empiristas radicais" americanos, ao contrário, conceberam as relações entre as coisas como parte do conteúdo da experiência sensorial. Uma expressão como "um dia na praia" não era redutível a um conjunto de sensações discretas — o gosto do sal, o calor do sol, uma sensação de areia na pele —, mas era um emaranhado de sensações entrelaçadas. Ao contrário da maioria dos pensadores britânicos, os empiristas radicais também supuseram que a experiência humana poderia legitimamente incluir tanto elementos sensoriais quanto não sensoriais. O interesse de William James pelo misticismo e pela experiência religiosa, a teoria "apagista" de Charles Peirce sobre a evolução darwiniana e a teologia de processo de A. N. Whitehead eram emblemáticos. Quando buscamos as origens dessa abertura para o não sensorial, isso nos remete ao "sentido do coração" de Edwards (caps. 10, 20, 24). Essa foi sua contribuição original para o desenvolvimento do empirismo radical. Enquanto Edwards se referiu ao "senso do coração", William James falou de "efeitos corporais", A. N. Whitehead de "eficácia causal", John Dewey do senso de "qualidade", Bernard Meland de "consciência apreciativa" e Bernard Loomer do senso de "estatura". Os pensadores americanos tipicamente afirmaram algo "mais" do que os cinco sentidos.[18]

Quatro interpretações da filosofia de Edwards — Squires, Vetö, Daniel e Crisp

Durante o século passado, vários filósofos profissionais apresentaram interpretações do pensamento filosófico de Edwards que ilustram o alcance, a criatividade e a importância contínua das ideias de Edwards. Os quatro considerados aqui são representativos de múltiplas linhas de interpretação: William Harder Squires (1863-1937), Miklos Vetö (1936-2020), Stephen H. Daniel (1950-) e Oliver Crisp (1972-). Esses autores foram escolhidos porque, além de historiadores da filosofia (e.g., Wallace Anderson, Norman Fiering, Bruce Kuklick), também são filósofos muito dedicados a ponderar e avaliar os conceitos de Edwards.

William Harder Squires, que durante um curto período editou uma revista trimestral dedicada a Edwards — The Edwardean (1903-1904) —, talvez seja o primeiro filósofo profissional a restabelecer o estudo de Edwards. Embora Squires não tenha tido muito êxito em recrutar outros (ele mesmo escreveu todos os ensaios publicados em seu periódico!), o esforço em si lançou luz sobre a observada relação de Edwards com o pensamento americano e com as principais correntes da filosofia ocidental, um século atrás. Antes de assumir um cargo de professor no Hamilton College, em Nova York, Squires estudou na Alemanha com Wilhelm Wundt, o principal psicólogo experimental de sua época.[19] Squires tinha múltiplos propósitos ao fundar The Edwardean. Ele queria demonstrar a influência de Edwards no pensamento americano, incorporar Edwards na história maior da filosofia e iniciar um novo movimento filosófico inspirado por Edwards que fosse teísta, e não secular. A primeira página da nova revista anunciava: “The Edwardean, tomando Edwards como ponto de partida e o alvo da resposta, procurará representar todas as fases do pensamento nos Estados Unidos”. Squires propôs um retorno a Edwards como a grande fonte de percepção metafísica: “As obras de Edwards são um rico manancial de material valioso que precisa ser examinado em profundidade e desenvolvido. [...] Desse solo precisa brotar uma filosofia nativa”. Squires buscava reconstruir o empreendimento filosófico de sua própria época e defender “uma filosofia distintamente cristã” e “baseada na concepção revelada de Deus e do dever”.

O conceito fundamental na análise que Squires faz de Edwards é o voluntarismo. Como alguém que recebeu sua instrução em filosofia na Alemanha e escreveu

antes do impacto pleno do pragmatismo americano, Squires julgou que “o elemento mais significativo no maior filósofo vivo no mundo atualmente [i.e., Schopenhauer] é o voluntarismo ateísta”. O que interessava a Squires era o teocentrismo e o voluntarismo de Edwards e a perspectiva de desenvolver um voluntarismo teísta baseado no pensamento de Edwards. “Deus é o ponto de partida e a resposta do filosofar de Edwards”, escreveu Squires. Se Schopenhauer concebia o mundo em si como vontade que permeava tudo, Edwards concebia Deus como a vontade toda-determinante que sustentava o mundo. Em seu estudo de Edwards, Squires enfatizou a centralidade das vontades divina e humana. “O reinado da causalidade” era o “princípio fundamental” que unificava o pensamento de Edwards. “A essência suprema do universo é a vontade”, escreveu Squires, “uma atividade pura, uma volição irresistível, em que a vontade secreta e a vontade revelada de Deus estão unidas em completa identidade”. A felicidade era simplesmente o consentimento à vontade de Deus. Edwards era, portanto, um “monista” voluntarista.[20] Squires também estava interessado na filosofia da história de Edwards — outra expressão de uma vontade divina que determinava tudo.

O húngaro Miklos Vetö participou da Revolução Húngara de 1956 contra a dominação soviética quando jovem e, mais tarde, obteve o doutorado em filosofia e teologia; ele morou na França, na África e nos Estados Unidos e seguiu uma carreira de professor e escritor nas universidades de Oxford, Yale, Marquette, Rennes e Poitiers. Vetö publicou mais de vinte livros sobre temas como o problema do mal, a espiritualidade cristã e as filosofias de Friedrich Schelling e Simone Weil. Sobre Edwards, seu maior trabalho é La pensée de Jonathan Edwards [O pensamento de Jonathan Edwards] (1987). Vetö argumentou que grande parte do pensamento de Edwards mostrava uma unidade formal definida pela metafísica. Ao mesmo tempo, ele encontrou aspectos importantes do pensamento de Edwards que não podem ser reduzidos a categorias metafísicas. O profundo biblicismo de Edwards seguiu uma lógica não de conceitos, mas de imagens — como mostram seus escritos tipológicos. Vetö rejeitou a tese de I. Woodbridge Riley de que o pensamento de Edwards se dividia em três fases: o idealismo de The mind [A mente], o calvinismo de A liberdade da vontade o panenteísmo de O fim para o qual Deus criou o mundo. Por toda a vida, segundo Vetö, Edwards foi um calvinista de um tipo sistemático, porém ortodoxo. De um ponto de vista filosófico, o sistema de Edwards tinha três temas principais: ser, vontade e conhecimento.[21]

Na interpretação de Vetö, Edwards foi inspirado pelo ideal da Reforma

protestante e seu ensino sobre a soberania, o imediatismo e o caráter incondicional da graça divina. No entanto, Edwards também considerava que a graça de Deus estava em total conformidade com a sabedoria e a bondade de Deus — um ponto enfatizado em O fim para o qual Deus criou o mundo. Vetö comentou sobre o aparente paradoxo na narrativa de Edwards sobre a Criação: a soberania de Deus implicava que ele, sem dúvida, criaria um mundo, e ainda assim essa Criação não era um ato necessário da parte de Deus. Além disso, o ato criador de Deus não era somente uma expressão de sua onipotência, mas uma realização de sua bondade. A bondade do universo não era uma coleção de coisas boas individuais, mas uma bondade que existia em Deus e que foi difundida a partir de Deus. A Criação implicava uma comunicação do próprio ser, da glória e da felicidade de Deus. O relacionamento com Deus implicava uma sugestão da imortalidade humana — uma outra vida na qual a comunhão com Deus atinge sua consumação. A comunhão com Deus inclui conhecimento e ocorre por meio da linguagem. Não é racional pensar que Deus permaneceria para sempre em silêncio e nunca falaria com os seres humanos.

Vetö enfatizou o problema do mal e caracterizou as Miscellanies [Miscelâneas] como uma obra que pertence ao gênero da teodiceia. Edwards afirmou que a existência do pecado era coerente com a bondade de Deus e que Deus podia ser glorificado por meio do pecado. Ele sustentava a ideia tradicional da felix culpa ("culpa feliz"), porém não estava tão inclinado a identificar as maneiras particulares pelas quais o pecado poderia trazer glória a Deus quanto discípulos como Bellamy e Hopkins. Para Edwards, o pecado ocorreu quando Deus se retirou e deixou que os seres humanos agissem segundo suas próprias inclinações. Isso não implicava que Deus pecou ou foi responsável pelo pecado. Edwards justificou o castigo eterno argumentando que o pecado é uma ofensa contra a bondade infinita de Deus e, portanto, requer punição infinita, e que os pecadores continuam a pecar no inferno por causa do ódio a Deus e, desse modo, continuam a receber castigo de Deus. O inferno é a expressão suprema de uma vontade maligna e desafiadora.[22]

The philosophy of Jonathan Edwards: a study in divine semiotics [A filosofia de Jonathan Edwards: um estudo de semiótica divina] (1994), de Stephen H. Daniel, abordou Edwards do ponto de vista da teoria semiótica de Charles S. Peirce, Michel Foucault e Julia Kristeva. Daniel se esquivou do desgastado debate sobre Edwards como "medieval" ou "moderno" usando uma construção historiográfica alternativa que bifurcou a história intelectual ocidental em uma "episteme renascentista" (estoicismo e Peter Ramus) e uma "episteme

modernista" (Aristóteles e John Locke). As duas tradições intelectuais identificadas por Daniel não formavam uma sequência cronológica, mas competiam uma com a outra durante os períodos antigo e moderno. Como Edwards pertencia à "episteme renascentista", ele não era nem medieval nem moderno.[23] Para Daniel, Edwards foi um personagem excepcional para sua época, porém não como um remanescente medieval ou um pioneiro modernista. Pelo contrário, Edwards era um protossemiótico. Daniel não apresentou uma análise de signos particulares nos escritos de Edwards, mas procurou descobrir a estrutura profunda que tornou possível a prática de significação de Edwards. Ele se baseou no trabalho de Wallace Anderson ao ligar o pensamento metafísico e o tipológico de Edwards, mas foi mais longe, associando isso aos desenvolvimentos da semiótica[24] no século 20.

Daniel aplicou uma perspectiva semiótica a vários temas de Edwards, como tipologia, lógica, Trindade, Criação, pecado original, agência moral e beleza. O modo como Edwards fez uso da tipologia foi fundamental para o argumento de Daniel, porque conectou a tipologização do mundo natural de Edwards com a ideia de Peirce sobre um mundo "permeado de signos" (cap. 8). Para Daniel, Edwards colapsou a tríade modernista de coisa-palavra-ideia e substituiu-a por uma teia unitária de significação sem fim. Daniel chegou ao ponto de sugerir que a separação entre linguagem e realidade refletia uma epistemologia da "humanidade caída", e que a "subjetividade" modernista era equivalente ao "pecado original". Daniel reinterpretou o idealismo de Edwards como uma pansemiose em que todas as coisas significavam. Seguindo a teoria semiótica, Daniel negou que existisse uma base de significado "fora do mundo". A base da significação residia na própria "troca discursiva". O interminável jogo horizontal de significações de Daniel levou-o a atenuar a ontologia hierárquica de Edwards e seu dualismo neoplatônico de corpo e alma (cap. 7) — temas que não se encaixavam na teoria semiótica. Um adendo sobre "a propriedade de Cristo" fazia uma ressalva à postura semiótica invocando Cristo como "o modelo da própria significação", introduzindo, assim, um ponto de convergência na "troca discursiva". Um ponto fraco na exposição de Daniel foi sua afirmação de que Edwards não pensava em Deus como uma "pessoa", um "sujeito" ou um "eu".[25] No entanto, Daniel apresentou um novo e intrigante ângulo da filosofia de Edwards.

Oliver Crisp tem escrito muito sobre a filosofia de Edwards durante a última década, do ponto de vista da filosofia da religião analítica contemporânea. Crisp escreveu duas monografias sobre Edwards — Jonathan Edwards and the

metaphysics of sin [Jonathan Edwards e a metafísica do pecado] (2005) e Jonathan Edwards on God and creation [Jonathan Edwads sobre Deus e a Criação] — bem como uma série de artigos publicados em periódicos importantes e capítulos de livros.[26] Ele tem sido um crítico declarado da interpretação de Sang Lee do pensamento de Edwards. Especificamente, ele se opõe à afirmação de Lee sobre a "ontologia disposicional" de Edwards e ao contraste que ele faz entre a metafísica dinâmica de Edwards e a metafísica supostamente estática do teísmo clássico.[27] Crisp afirma que "não tem objeção alguma à ideia de que Edwards tinha um lugar importante e controverso para o conceito de disposição em sua doutrina de Deus", mas "faz uma crítica a um aspecto da interpretação de Lee da ontologia disposicional da ordem criada, desenvolvida por Edwards".[28]

Crisp está em desacordo com vários autores, além de Lee, já que ele interpreta o mundo criado por Edwards no que diz respeito ao substancialismo (que ele chama de "essencialismo"). Não só Sang Lee, mas Wallace Anderson, Miklos Vetö, Robert Jenson, Avihu Zakai e Michael McClymond argumentaram que a metafísica de Edwards era antissubstancialista e uma reação contra uma concepção materialista e mecanicista que estava crescendo durante o século 18. A crítica de Crisp a Lee baseia-se na dupla alegação de que o conceito edwardsiano de Deus tinha continuidade com o teísmo clássico (incluindo elementos como a doutrina da simplicidade divina) e que o teísmo clássico tem sido mal compreendido por muitos intérpretes contemporâneos. Crisp defende a conceitualização do "ato puro" do teísmo clássico, mesmo afirmando que ela torna o pensamento de Edwards mais dinâmico, e não menos dinâmico: "Se Deus é um simples ato puro, ele é muito mais dinâmico do que Sang Lee imagina, pela simples razão de que um simples ato puro não tem potencialidade não realizada. Não há nada nele que seja 'estático'".[29]

Não obstante o fato de identificar Edwards como um teísta clássico, Crisp critica Edwards em uma série de pontos. Alguns aspectos da metafísica de Edwards, segundo ele, são simplesmente estranhos, e ele se opõe à suposta tentativa de Edwards de deduzir a Trindade apenas com base na razão.[30] O conceito de Deus de Edwards — pelo menos no que diz respeito à individuação das pessoas divinas da Trindade — "está tão gravemente atolado em dificuldades, que parece irremediável". A monografia de Crisp sobre o pecado original afirma que o ocasionalismo de Edwards é um "erro fatal" que solapa a coerência de seu pensamento sobre a agência moral e a responsabilidade. O modo de Edwards retratar a Queda tornou Deus a causa imediata ou adjacente do pecado de Adão

(cap. 22). Edwards também não teve êxito, afirma Crisp, em sua tentativa de encontrar uma posição intermediária entre as concepções supralapsariana e infralapsariana da predestinação. O recente trabalho de Crisp sobre Edwards emprega o termo “panenteísmo de ato puro” para retratar a noção — estabelecida em O fim para o qual Deus criou o mundo — de que Deus é essencialmente criativo e que o ato de Criação flui de uma propriedade intrínseca da natureza divina.[31] A interpretação de Crisp parece ter mudado ao longo da última década, passando de uma compreensão mais conservadora (i.e., classicamente teísta) do Deus de Edwards para uma mais inovadora (panenteísta). Sua análise exibe tanto os aspectos tradicionais quanto os originais do pensamento de Edwards. Considerando o trabalho de Oliver Crisp com o de William Squires, Miklos Vetö e Stephen Daniel, fica claro que o pensamento de Edwards continua a interessar os filósofos e tem evocado interpretações e respostas complexas, divergentes e até antitéticas.

---

[1]Bruce Kuklick, “Jonathan Edwards and American philosophy”, in: Nathan O. Hatch; Harry S. Stout, orgs., Jonathan Edwards and the American experience (New York: Oxford University Press, 1986), p. 246.

[2]Marcus G. Singer, org., American philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. vii; Norman S. Fiering, “Early American philosophy vs. philosophy in early America”, Transactions of the Charles S. Peirce Society 13 (1977): 216; Herbert W. Schneider, A history of American philosophy, 2. ed. (New York: Columbia University Press, 1963), p. vii-viii; Kuklick, “Jonathan Edwards and American philosophy”, p. 258.

[3]Kuklick, “Jonathan Edwards and American philosophy”, p. 249.

[4]Wayne Proudfoot, “From theology to a science of religions: Jonathan Edwards and William James on religious affections”, Harvard Theological Review 82 (1989), p. 149-68.

[5]Kuklick, “Jonathan Edwards and American philosophy”, p. 254.

[6]Kuklick, A history of philosophy in America, 1720-2000 (Oxford: Clarendon, 2001), p. 277, 282. Sobre a relação de Edwards com a filosofia americana posterior, veja John E. Smith, The spirit of American philosophy (Albany: State University of New York Press, 1983); e Richard A. S. Hall, org., The

contributions of Jonathan Edwards to American culture and society (Lewiston: Edwin Mellen, 2008).

[7]Marcus G. Singer, “The context of American philosophy”, in: Singer, org., American philosophy, p. 8-9; Stephen D. Crocco, “Edwards’s intellectual legacy”, in: Stephen J. Stein, org., The Cambridge companion to Jonathan Edwards (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 308; citando Josiah Royce, “William James and the philosophy of life”, in: John J. McDermott, org., The basic writings of Josiah Royce, 2 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1969), 1:206.

[8]Clebsch, American religious thought, p. xvi. Muito antes de Clebsch ou Miller, Leslie Stephen afirmou que Edwards era “um elo entre o calvinismo moribundo da antiga teocracia puritana e o transcendentalismo representado nos escritos de Emerson” [citado in: William Harder Squires, The Edwardean: a quarterly devoted to the history of thought in America (Lewiston: Edwin Mellen, 1991), p. 44-5].

[9]Perry Miller, “Jonathan Edwards to Emerson”, New England Quarterly 13 (1940): 589-617, citando p. 609, 612; citando Margaret Fuller, Memoirs (Boston, 1884) 2:84-5. Veja o ensaio em resposta ao ensaio de Miller — Robert Milder, “From Emerson to Edwards”, New England Quarterly 80 (2007): 96-133.

[10]Andrew Delbanco, William Ellery Channing: an essay on the liberal spirit in America (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1981), p. 23, cf. p. 73. Sobre a relação de Channing com Hopkins, veja William Henry Channing, The life of William Ellery Channing, D. D. (Boston: American Unitarian Association, 1904 [1880]), p. 80-4, citando p. 84; Channing, “Likeness to God”, citado in: David Robinson, org., William Ellery Channing (New York: Paulist, 1985), p. 147.

[11]Clebsch observou que Channing “adotou e desenvolveu cuidadosamente o ensinamento primordial de Edwards, ou seja, que a ideia de que Deus transmite imediatamente uma luz sobrenatural à alma era, ao mesmo tempo, bíblica e racional”. Clebsch concluiu que, “por meio de Hopkins e Channing, Emerson fazia parte da linha de sucessão de Edwards” (Clebsch, American religious thought, p. 66-8).

[12]Kuklick, History of philosophy in America, p. 139-40, 177.

[13]William James, The varieties of religious experience (Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press, 1985 [1902]), p. 24-5 [publicado em português por Cultrix sob o título As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana], parcialmente com grifo no original.

[14]Bennett Ramsey, "The ineluctable impulse: 'consent' in the thought of Edwards, James, and Royce", Union Seminary Quarterly Review 37 (1983): 311; Proudfoot, "From theology to a science of religions", p. 151.

[15]James, Varieties, p. 34, parcialmente com grifo no original.

[16]Josiah Royce, The problem of Christianity, 2 vols. em 1 (Hamden: Archon, 1967 [1913]), 1:173.

[17]William Dean, "An American theology", Process Studies 12 (1982): 111, 117, 113, 115, 118.

[18]William Dean, "An American theology", p. 120, 122. A relação de Edwards com a posterior teologia do processo nos Estados Unidos parece tênue. No entanto, a noção edwardsiana da expansão ôntica de Deus (cap. 16) mostra pelo menos uma analogia parcial com a teologia do processo em relação a Deus.

[19]Veja Richard Hall, "Introdução", in: William Harder Squires, The Edwardean, p. vii-xv.

[20]Squires, The Edwardean, p. x-xi, 1, 34, 3, 27-8, 52, 36. Sobre as interpretações britânicas, francesas e alemãs do pensamento de Edwards no século 19 e início do século 20, veja Michael J. McClymond, "'A German professor dropped into the American forests': British, French, and German views of Jonathan Edwards, 1758-1957", in: Douglas A. Sweeney; Oliver Crisp, orgs., After Edwards: the courses of the New England theology (New York: Oxford University Press, 2012).

[21]Miklos Vetö, La pensée de Jonathan Edwards (Paris: Cerf, 1987), p. 38, 41; citando I. Woodbridge Riley, American philosophy: the early schools (New York; Dodd, Mead, and Co, 1907), p. 127. Uma tradução em inglês da segunda edição expandida (2007) da maior obra de Vetö, traduzida por Philip Choniere-Shields, será publicada em breve com o título: The thought of Jonathan Edwards (Eugene: Wipf & Stock, a ser publicada). Uma breve exposição da perspectiva de Vetö encontra-se no ensaio traduzido para o inglês "Edwards and

philosophy", in: Gerald R. McDermott, org., Understanding Jonathan Edwards (New York: Oxford University Press, 2009), p. 151-70. Nesse ensaio, Vetö comentou que o ser era "o menos importante" destes três temas: ser, conhecimento e vontade. Mas isso pode não ser verdade, visto que a metafísica participativa de Edwards é fundamental para suas ideias sobre a Criação, a salvação, a igreja e até mesmo a Queda da humanidade (veja caps. 14, 19, 22, 26-8 e 43).

[22]Vetö, La pensée de Jonathan Edwards, p. 58-61, 63-4, 67, 69, 129-30, 132-3, 146, 169, 171, 173.

[23]Stephen H. Daniel, The philosophy of Jonathan Edwards: a study in divine semiotics (Bloomington: Indiana University Press, 1994), p. 18-32.

[24]Wallace E. Anderson, "Introdução do editor", in: wje 6:1-143, esp. p. 75-94, 111-36; e Wallace E. Anderson; Mason I. Lowance, Jr.; David H. Watters, "Introdução do editor", in: wje 11:3-33, 157-82.

[25]Daniel, The philosophy of Jonathan Edwards, p. 32, 66, 199, 30, 91, 102, 173.

[26]Os textos de Crisp sobre Edwards incluem: "How 'occasional' was Edwards's occasionalism", in: Paul Helm; Oliver D. Crisp, orgs., Jonathan Edwards: philosophical theologian (Aldershot: Ashgate, 2003), p. 61-77; "Jonathan Edwards on divine simplicity", Religious Studies 39 (2003): 23-41; Jonathan Edwards and the metaphysics of sin (Aldershot: Ashgate, 2005); "Jonathan Edwards's God: the Trinity, individuation and divine simplicity", in: Bruce McCormack, org., Engaging the doctrine of God (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), p. 83-103; "Jonathan Edwards on the divine nature", Journal of Reformed Theology 3 (2009): 175-201; e "Jonathan Edwards's ontology: a critique of Sang Hyun Lee's dispositional account of Edwardsian metaphysics", Religious Studies 45 (2009): 1-20.

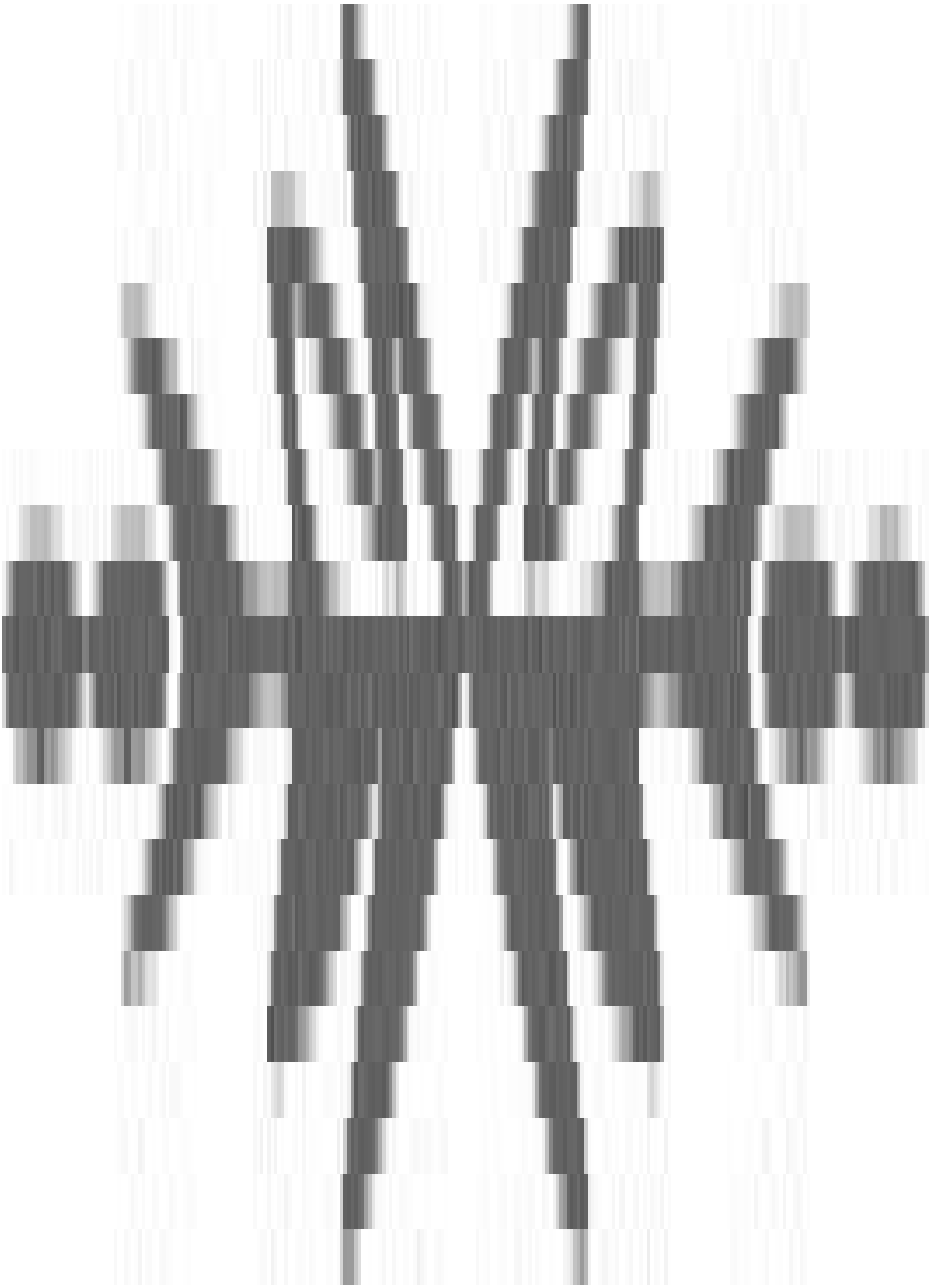
[27]Para um retrato mais detalhado do debate a respeito do modo que Sang Lee (e Amy Pauw) vê a concepção do Deus de Edwards, veja Michael J. McClymond, "Hearing the symphony: a critique of some critics of Sang Lee's and Amy Pauw's accounts of Jonathan Edwards's view of God", in: Don Schweitzer, org., Jonathan Edwards as contemporary: essays in honor of Sang Hyun Lee (New York: Peter Lang, 2010), p. 67-92.

[28]Crisp, "Jonathan Edwards's ontology", p. 2.

[29]Crisp, em correspondência por e-mail com Michael McClymond, junho de 2010.

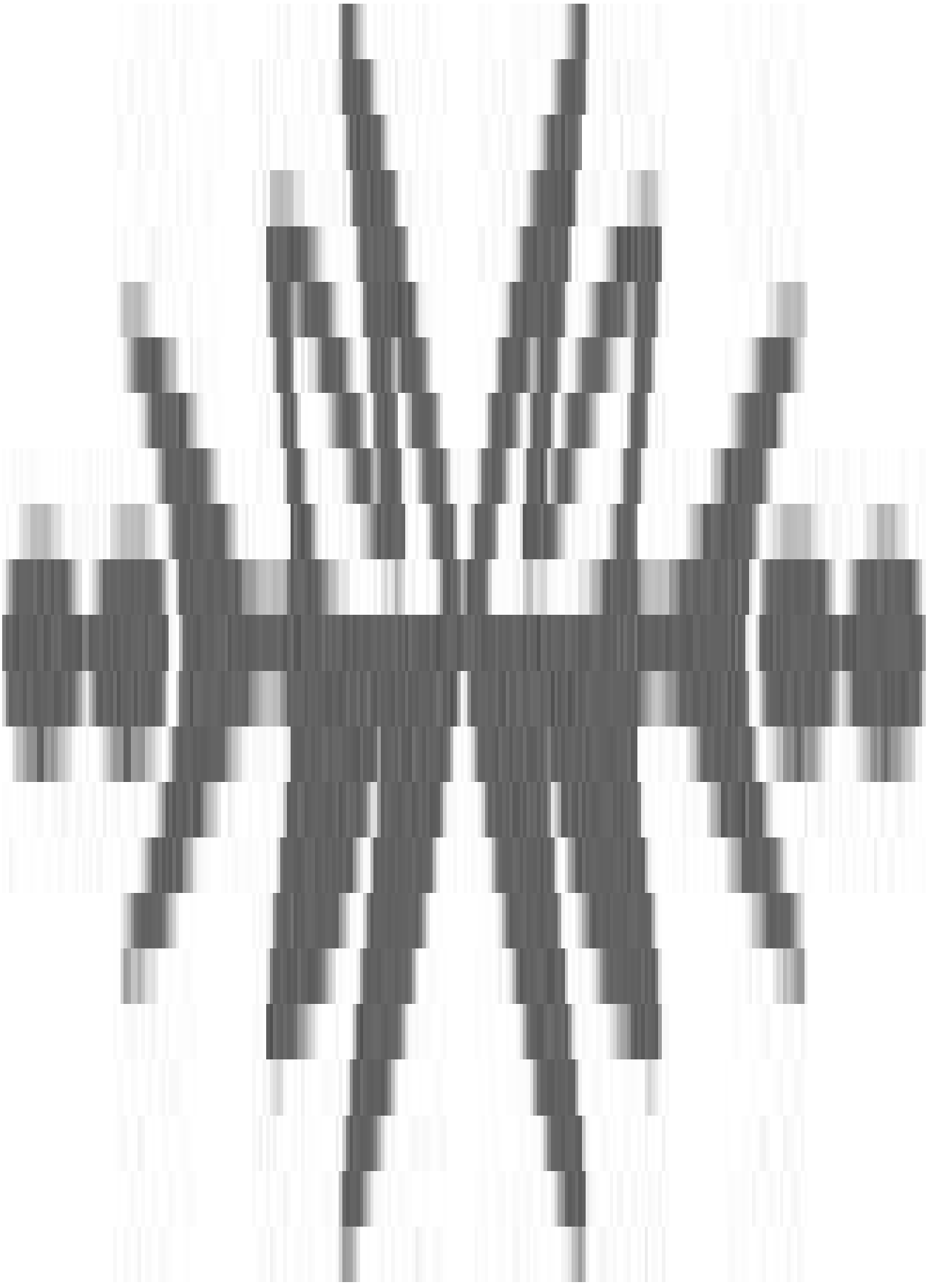
[30]Crisp baseia seu argumento in: Miscellany [Miscelânea] 94. No entanto, Edwards começou essa anotação em seu caderno com uma referência ao uso das Escrituras na formulação da doutrina da Trindade (wje 13:256-7). A referência à "razão pura e simples" aqui deve ser interpretada no contexto de toda a Miscellany [Miscelânea] 94. Sobre os apelos de Edwards à "razão", veja os caps. 9 e 10.

[31]Crisp, "Jonathan Edwards's God: the Trinity, individuation and divine simplicity", p. 101-2; Crisp, Jonathan Edwards and the metaphysics of sin, p. 130-5, 50, 22; Crisp, "Jonathan Edwards on the divine nature", p. 175-6.



41

Interpretações II: Edwards e a tradição reformada



Jonathan Edwards é um dos grandes pensadores cristãos e desafia uma categorização precisa. Seu pensamento é reconhecidamente reformado, mas com uma diferença. Seu primeiro biógrafo e discípulo afirmou que Edwards “não chamava homem algum de pai”, e observadores, desde sua época até a nossa, comentaram sua independência teológica. Ele era “irreverente” em relação a Calvino, esperava encontrar nova luz teológica à medida que avançava e geralmente gostava de remendar, se não transformar, as tradições puritanas e reformadas que recebera. [1] Ao mesmo tempo, Edwards pensava em categorias reformadas e ele mesmo se considerava um apologista da tradição reformada (cap. 21). No prefácio de A liberdade da vontade, escreveu: “Eu não deveria considerar de todo errado ser chamado de calvinista, por uma questão de diferenciação”, embora, “hoje em dia, para a maioria, o termo ‘calvinista’ seja alvo de maior reprovação do que o termo ‘arminiano’”. Em 1750, escrevendo a um amigo, afirmou que não teria “dificuldade alguma [...] de concordar com a essência da Confissão de Fé de Westminster”. [2]

Então, como devemos entender sua vontade de ser chamado de calvinista, se o termo era antiquado e ele estava disposto a ir além de Calvino quando necessário? Nesse ponto, pode ser útil falar de “originalistas”, “confessionalistas” e “desenvolvimentistas” no âmbito da tradição reformada. Um originalista é alguém que afirma que os calvinistas sempre devem voltar para Calvino porque “quanto mais antigo, melhor”, e a fonte é melhor que qualquer outra coisa. Os confessionalistas querem que sua obra teológica siga literalmente as confissões reformadas históricas. Se o originalista procura voltar ao início, o confessionalista deseja respeitar “o que está escrito” na confissão. Os “desenvolvimentistas”, por sua vez, acreditam que toda tradição teológica se desenrola ao longo do tempo, de modo que os expoentes posteriores de uma tradição (e.g., Francisco Turretini e Petrus van Mastricht) podem ser melhores guias do que um anterior. Edwards julgava que a teologia sistemática de Mastricht era melhor do que qualquer outro livro extrabíblico do mundo, presumidamente até mesmo que as Institutas de Calvino.[3] As inovações do próprio Edwards mostraram que ele não era originalista nem confessionalista, mas desenvolvimentista. Está claro que ele acreditava que a tradição podia ser melhorada — talvez não em seus princípios fundamentais, mas pelo menos na maneira que estes foram expostos e defendidos. Ele também parecia acreditar que tinha sido chamado por Deus para aperfeiçoar expressões anteriores da fé calvinista.

Neste capítulo, examinaremos primeiro os pontos em que Edwards concordava com Calvino e outros pensadores reformados. Em seguida, examinaremos onde ele divergiu do pensamento reformado anterior e, finalmente, faremos a comparação entre ele e dois outros teólogos reformados: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher e Karl Barth.

Temas reformados

As semelhanças entre Edwards e Calvino são dignas de nota. Os dois foram estudantes dedicados, que criticavam as brincadeiras de seus colegas de escola, tiveram relacionamentos difíceis com seus pais e eram homens tímidos, não talhados para conversas casuais. Os dois relataram ter tido conversões repentinas que reorientaram seu modo de pensar e todo o seu estilo de vida.[4] Cada um deles enfrentou conflitos contínuos com líderes da igreja e da comunidade e sofreu o escárnio público. Os dois teólogos amavam a música e valorizavam sua importância espiritual.[5]

John Leith, em A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã, delineou o etos da tradição reformada no que diz respeito a suas ênfases características. A maioria delas refletia as próprias ênfases de Edwards:

1. Ênfase na soberania de Deus e, portanto, na iniciativa divina — demonstrada pela primeira palestra publicada de Edwards: “Deus glorificado na obra da redenção”.

2. Preocupação com a glória de Deus acima de tudo, mais notavelmente expressa em O fim para o qual Deus criou o mundo.

3. A crença de que Deus realiza seus propósitos na história — como Edwards traçou em sua série de sermões intitulada Uma história da obra da redenção.

4. Devoção a uma vida de santidade, tendo a Lei como guia — ilustrada em centenas de sermões de Edwards e detalhada sistematicamente em Afeições

religiosas.

5. Considerar a vida da mente como serviço a Deus — exemplificada pela enorme produção intelectual de Edwards.

6. Pregação da Palavra de Deus com um estilo simples — demonstrada em mais de mil manuscritos de sermões, escritos em um estilo prático e objetivo.

7. Uma vida disciplinada — ilustrada pelas rigorosas "Resolutions" [Resoluções] de Edwards.[6]

À semelhança de Calvino, Edwards era teocêntrico e trinitário. Ele nunca reduziu a divindade a um unitarismo funcional da primeira ou da segunda pessoa (cap. 13). Assim como Calvino e Barth, Edwards tentou compreender a predestinação tanto do ponto de vista teológico quanto do pastoral (cap. 22). Defendeu a tradicional distinção calvinista entre dois tipos de vontade de Deus: a vontade decretiva, ou oculta, e a vontade preceptiva, ou revelada.[7] Embora Edwards tenha acrescentado uma nuance considerável à sua teologia da aliança, de modo geral ele sustentou o entendimento reformado de que a aliança judaica e a nova aliança eram variações uma da outra, de modo que a antiga aliança continha o evangelho coberto por um véu, e as religiões judaica e cristã eram essencialmente uma só.[8]

Edwards adotou a teologia pactual e sua variedade de alianças — obras, graça, redenção, da igreja, e até mesmo a aliança nacional (cap. 21). Revisou a teoria federal puritana e ajustou sua análise de perseverança para resistir à autoconfiança arminiana. Mais tarde em sua carreira, fez outras alterações com o intuito de resistir à frouxidão antinomiana. Porém, mesmo com todos esses ajustes, Edwards permaneceu um teólogo pactual. Ele e Calvino compartilhavam o ponto de vista teológico de que o mundo é "o teatro da glória de Deus". O reformador suíço afirmou que, depois de ser iluminado pelo Espírito e pela Palavra nas Escrituras, não se consegue olhar para nenhum lugar do mundo "sem ver lampejos de sua glória".[9] Por toda a vida, Edwards sempre procurou encontrar Deus na criação, preenchendo seu caderno Images or shadows [Imagens ou sombras] com os tipos de verdade bíblica de Deus que identificava (cap. 8). Edwards também desenvolveu o apreço de Calvino pela graça comum e as glórias da civilização humana. Em True virtue [A natureza da verdadeira

virtude], Edwards escreveu sobre a beleza da justiça natural, ao mesmo tempo em que a distinguiu da compreensão mais abrangente que vem da regeneração. Paul Ramsey retratou Edwards como um inovador a esse respeito, por articular de forma mais completa o humanismo que é comumente atribuído a Calvino. William Danaher argumenta que Edwards foi mais longe do que Turretini ao sugerir que a vida moral regenerada não é simplesmente semelhança com Deus, mas a representação concreta da própria vida de Deus (veja o cap. 33).

O mais notável tratado moral-filosófico de Edwards, A liberdade da vontade, tem sido considerado uma sofisticada articulação da "dialética teológica" dos séculos 16 e 17 entre os teólogos reformados, que preservou a gratuidade da graça e a integridade da natureza em sua teologia pactual.[10] Semelhantemente, seu novo "senso do coração" foi uma reformulação, em termos empiristas lockeanos, da "afirmação da ortodoxia reformada de que a graça aumenta qualitativamente o poder das faculdades humanas, sem destruir sua natureza".[11] Assim, Edwards desenvolveu sua abordagem da antiga questão da agência humana versus agência divina de acordo com os princípios reformados.

No século 19, circularam rumores de que Edwards tinha se afastado da ortodoxia cristã e calvinista, no que diz respeito à Trindade. Edwards Amasa Park tentou refutar isso pela primeira vez no final do século 19 e, em 1903, George Park Fisher tentou acabar com os rumores publicando o ensaio de Edwards sobre a Trindade. Os questionamentos ressurgiram em 1971, quando Paul Helm afirmou que o ensaio de Edwards mostrava evidências de triteísmo.[12] Foi provavelmente o fato de Edwards usar metafísica idealista para expressar a doutrina ortodoxa da Trindade que levou os críticos a pensar que ele havia se afastado da tradição. No entanto, em uma antiga anotação em suas Miscellanies [Miscelâneas], ele já havia esclarecido que as três Pessoas divinas não são seres separados com entendimentos diferentes.[13]

A teologia sacramental de Edwards também era reformada, se analisada sob um ângulo ligeiramente diferente. Brian Gerrish mostrou que, para Calvino e a maioria das confissões calvinistas, o sacramento do altar não era simplesmente um memorial zuingliano do que aconteceu séculos antes, mas a dádiva de Jesus Cristo, em que Cristo não é somente o agente, mas o conteúdo do sacramento.[14] Contudo, enquanto os puritanos enfatizavam a ceia do Senhor como ratificação da aliança e Calvino destacava a comunhão espiritual com o corpo e o sangue de Cristo, Edwards enfatizou a reapresentação e união extraordinária de Cristo com os crentes na eucaristia. Para Edwards, na ceia do Senhor, Jesus Cristo está mais

presente do que em outros momentos da vida da igreja (cap. 30). Edwards concordou com Calvino que o batismo infantil é o selo das promessas de Deus feitas aos filhos dos justos e que o batismo adulto requer profissão de fé. Mas Edwards ensinou mais claramente do que Calvino que o rito batismal, por si só, não efetua a regeneração. Edwards seguiu a orientação da Confissão de Fé de Westminster e dos primeiros congregacionais no ensino de que nem todas as crianças da aliança são eleitas e, portanto, os pais e a igreja devem buscar a regeneração e a conversão das crianças pelo uso dos meios da graça.[15]

Novos desvios

Embora se considerasse um fiel mestre da tradição, Edwards não tinha medo de revisá-la e desenvolvê-la. Amy Plantinga Pauw afirma que ele demonstrou ter "um espírito muito mais livre em relação à tradição reformada" do que muitos imaginam.[16] Nesta seção, analisaremos os principais pontos em que Edwards se afastou das ideias reformadas clássicas e desenvolveu novas formulações do que considerava princípios básicos da Reforma.

Muitos críticos do século 19 o acusaram de ser um metafísico especulativo (cap. 38). Embora suas formulações das posições de Edwards muitas vezes fossem imprecisas, a acusação não era totalmente infundada. Edwards tinha uma concepção idealista da Trindade, na qual o Filho é a "ideia" do Pai, o Filho é o elo da humanidade com Adão, e Deus continuamente cria o mundo. Essas eram afirmações metafísicas ousadas. Leith observou que Calvino e a tradição reformada geralmente foram mais práticos do que especulativos, mais bíblicos do que filosóficos. Até mesmo William Ames e os favoritos de Edwards, Turretini e Mastricht, consideravam a teologia essencialmente prática, e não especulativa. Assim, embora a doutrina de Deus de Edwards fosse tradicional, suas formas de concebê-la eram, às vezes, mais metafísicas que as de Calvino e a maioria de seus sucessores (cap. 7). Em Original sin [Pecado original], por exemplo, Edwards se afastou da teoria federal tradicional, em que Adão era nosso líder representativo, como um rei representa seus súditos ao negociar um tratado. Em vez disso, adotou uma concepção idealista da nossa união com Adão, baseada na Criação contínua por determinação arbitrária do Criador.[17]

Charles Hodge e outros acusaram Edwards de panteísmo por causa de sua afirmação de que Deus é a única substância e de sua noção de criação contínua, que, para Hodge, destrói a existência e a continuidade de um mundo externo. Alguns autores recentes do século 20, incluindo Douglas Elwood e John Gerstner, usaram o termo "panenteísmo" para designar o conceito edwardsiano de presença de Deus na criação, combinado com sua ideia de que Deus é distinto da criação e tem soberania sobre ela.[18] Gerstner concluiu que Edwards "nunca ensinou diretamente o panteísmo ou teve qualquer intenção de inferi-lo". A maior evidência dessa visão panenteísta, e não panteísta, é que Edwards defendia a ideia de um inferno eterno em que as almas estão separadas para sempre da felicidade de Deus.[19]

Em sua teologização, Edwards também tendia a procurar explicações racionais onde outros teólogos reformados tinham se contentado com o mistério. Por exemplo, ele afirmou que as razões de Deus para escolher alguns e não outros não eram arbitrárias, mas racionais.[20] Calvino escreveu que o "maravilhoso método [de Deus] de governar o universo é apropriadamente chamado de um abismo". Ocasionalmente, segundo Calvino, podemos discernir os propósitos de Deus, como é o caso quando Deus derruba um reino cruel. Mas na maioria das vezes não conseguimos entender a providência de Deus, e "devemos adorar com reverência" e "ter reverência [por Deus]".[21] Edwards, ao contrário, dedicou sua History of the work of redemption [Uma história da obra da redenção] a uma exploração dos propósitos de Deus na história e encheu seus cadernos de reflexões sobre o significado providencial dos acontecimentos que estavam ocorrendo ao redor do mundo. Em um esforço para tornar a doutrina reformada da predestinação mais compreensível, adotou uma abordagem infralapsariana: os decretos de Deus sobre a condenação eterna só vieram após sua permissão de liberdade e, portanto, após a Queda (cap. 21).

Algumas das diferenças mais importantes de Edwards em relação a Calvino e certos calvinistas estavam ligadas a suas opiniões sobre a igreja e a conversão. Para Calvino, "a ideia de vir a crer diz respeito a uma transformação que se dá pouco a pouco, ao longo de uma vida inteira de devoção pessoal e da presença na ministração dos meios da graça. É o modelo de Isaque, já que seu ideal é o do filho da promessa, que não sabe mais nada senão que é filho de Deus".[22] Uma experiência de conversão, portanto, era desnecessária para a salvação ou sua certeza. Os puritanos, ao contrário, enfatizaram mais "tomar posse da aliança", em uma apropriação pessoal da justificação, do que o aspecto de que a obra de justificação de Cristo é "concedida a eles".[23] Edwards mostrou sua dívida para

com o puritanismo pregando para que houvesse conversão e ensinando os sinais da verdadeira fé. Também exigia que as pessoas dessem testemunhos pessoais de sua fé como requisito para participar da ceia do Senhor e a inclusão no rol de membros da igreja. Hodge acusou Edwards de buscar uma "igreja pura", e os críticos de hoje queixam-se de que ele "traiu a doutrina reformada sobre a conversão e, portanto, comprometeu a doutrina da salvação do calvinismo".[24] Hodge estava enganado, porque Edwards não exigia que todos os candidatos tivessem certeza de sua conversão e afirmou que nem ele nem a igreja poderiam saber com certeza quem é regenerado. No entanto, Edwards enfatizou a conversão mais do que Calvino ou Hodge e ressaltou o autoexame como uma forma de avaliar a presença de fé genuína. Nesse ponto, seguiu o exemplo de autores pietistas e puritanos anteriores, argumentando que as Escrituras apresentam a prática cristã e a perseverança como evidências de regeneração.

A escatologia de Edwards representou um rompimento com Calvino e com os primeiros entendimentos reformados acerca do milênio, que adotavam o ponto de vista de Agostinho, isto é, de que o milênio não era um reino terreno literal, mas uma designação simbólica para o governo de Cristo por meio da igreja. No entanto, o pós-milenarismo de Edwards foi um desenvolvimento do pensamento reformado que remontava a Johannes Cocceius (1603-1669) e teólogos holandeses reformados e puritanos tardios, como Thomas Brightman, John Cotton, Moses Lowman e van Mastricht (veja cap. 35).[25] Esse ponto de vista escatológico entendia o milênio como um período terreno de aproximadamente mil anos que se seguiria a um período de avivamento e perseguição da igreja.

No entanto, se a escatologia de Edwards foi apenas um rompimento limitado com a tradição reformada primitiva, sua estética representava um distanciamento mais profundo. Turretini e Hodge subordinaram o princípio do amor ao da justiça em suas doutrinas da expiação. Calvino inter-relacionou amor e justiça, mas Edwards concebeu a expiação no que diz respeito a amor e beleza (cap. 16), de modo que a beleza é o primeiro princípio da natureza de Deus e da comunicação com suas criaturas.[26] A extraordinária atenção de Edwards à beleza de Deus efetivamente distingue sua teologia não apenas de seus antecessores reformados, mas também da história maior do pensamento cristão ocidental. Ela é um possível ponto de contato entre Edwards e a ortodoxia oriental (cap. 43). A beleza de Deus também era importante para Barth, mas, para Edwards, a beleza estava no centro do conceito de Deus (cap. 6).[27]

Também pode ser útil considerar a relação de Edwards com a tradição reformada

em três áreas que foram negligenciadas pelos estudiosos de seu pensamento: sua postura em relação a outras religiões, a missões e ao ecumenismo. Até a época de Edwards, muitos pensadores reformados julgavam que as religiões não cristãs ofereciam pouco ou nenhum conhecimento sobre o verdadeiro Deus. Edwards, ao contrário, encontrou algum conhecimento do Deus Redentor entre os "pagãos", e, portanto, foi mais longe do que van Mastricht ou Turretini (cap. 36). Muitos pensadores reformados desde a Reforma, incluindo Thomas Prince, o aliado de Edwards em Boston, acreditavam que as missões se limitaram principalmente à era apostólica, mas Edwards foi um dos primeiros a aplicar a Grande Comissão a todos os membros da igreja (cap. 34). Também deu novo destaque à intercessão dos leigos pelo avivamento.

No entanto, se Edwards era um inovador em sua missiologia, fez pouco para perpetuar os primeiros esforços ecumênicos reformados. De forma memorável, Calvino estendeu a mão ao Arcebispo Cranmer em 1552, dizendo que a desunião da igreja era um grande mal e que por isso ele "atravessaria até dez mares", se pudesse ajudar a sanar o desacordo.[28] Em 1560, Calvino propôs um concílio universal para unir todo o mundo cristão e apoiou o papa como presidente do concílio, desde que ele concordasse em submeter-se às decisões conciliares.[29] Edwards tinha uma opinião positiva sobre o anglicanismo antigo e sobre os avivalistas anglicanos, Whitefield e Wesley (cap. 28). Promoveu reuniões de oração ecumênicas e comemorava o dia dos luteranos e o dos cristãos ortodoxos. No entanto, nunca fez esforços ecumênicos como os de Calvino e considerava o papado romano como um dos dois braços do Anticristo.

Schleiermacher e Barth

Nesta breve visão geral sobre Edwards e a tradição reformada, demos atenção principal a Edwards e Calvino. Richard Muller demonstrou que há muito mais diversidade no âmbito da tradição do que pode ser visto nesses dois homens e que havia considerável criatividade entre os teólogos reformados no período pós-Reforma.[30] O espaço disponível, porém, exige que nos limitemos nesta última seção a uma breve comparação de Edwards com os dois teólogos reformados mais influentes dos últimos dois séculos: Friedrich Schleiermacher (1768-1834) e Karl Barth (1886-1968). Na conclusão deste livro (cap. 45), voltaremos mais

uma vez brevemente para analisar Edwards ao lado de Schleiermacher e Barth.

Teólogos históricos notaram afinidades marcantes entre Edwards e Schleiermacher. Eles tinham concepções semelhantes da natureza humana. Os dois viram que as afeições estão na base ou no centro da pessoa humana, direcionando o que uma pessoa escolhe, pensa e sente. Os dois perceberam que a essência da religião está além do mero pensar (doutrina) e fazer (ética), e os dois usaram uma espécie de empirismo crítico (com foco na experiência tangível, mas não aceitaram toda a experiência por seu valor aparente) em sua obra teológica. Mas as semelhanças param por aí. Como Barth e outros apontaram, o assunto em questão de Schleiermacher era menos a factualidade objetiva e histórica de Cristo e a redenção que ele alcançou do que a experiência humana subjetiva de Cristo e da redenção. Ele parecia estar preso no âmbito do horizonte antropológico. Ele se recusou a analisar a objetividade de Deus separadamente da experiência humana por causa de sua convicção de que só podemos conhecer Deus em relação a nós, e especialmente em nossa consciência do sentimento de absoluta dependência. Para Schleiermacher, as palavras das Escrituras não foram dadas por Deus, mas tomaram forma à medida que os seres humanos refletiram sobre suas experiências religiosas. A teologia era principalmente uma interpretação da "consciência de Deus", não uma reflexão sobre os testemunhos da Bíblia. Schleiermacher relegou a Trindade ao apêndice de uma de suas principais obras, The Christian faith [A fé cristã], porque não conseguiu encontrá-la em sua investigação da piedosa "consciência de Deus". Nenhuma autoridade externa era mais importante que as experiências imediatas dos crentes. Ele redefiniu os milagres, de modo que não eram mais acontecimentos que transcendiam a explicação científica. A reinterpretação de Schleiermacher deixou de lado muitas crenças cristãs tradicionais, como anjos e demônios, o nascimento virginal, a ressurreição física de Cristo e a Segunda Vinda de Cristo.

Assim como Schleiermacher, Edwards considerou que não podemos conhecer Deus em sua essência, apenas como ele se revelou a nós. No entanto, a teologia de Edwards assumiu um caráter diferente porque ele acreditava que a revelação objetiva nos foi dada na história e nas palavras das Escrituras. Ele confiou em uma norma que estava fora da experiência — o testemunho das Escrituras. Ele tinha uma postura mais crítica em relação à experiência religiosa do que Schleiermacher, mas, ao mesmo tempo, não era menos insistente na importância da experiência na religião. Enquanto Schleiermacher falou de forma um tanto abstrata sobre "piedade" e "o sentimento de dependência absoluta", Edwards foi um observador clínico de experiências religiosas concretas, tendo escrito

tratados baseados em relatos em primeira mão de experiências religiosas de um grupo diversificado de pessoas. Enquanto Schleiermacher se concentrou em um sentido pré-conceitual da realidade, Edwards procurou definir precisamente os conceitos do “eu” e de Deus. Assim, alguns estudiosos entendem que o estudo de Edwards sobre a experiência religiosa foi mais sutil e investigativo do que o de Schleiermacher. Richard R. Niebuhr, um intérprete americano de Schleiermacher, escreveu que ele “está abaixo do padrão estabelecido por Jonathan Edwards em sua sensibilidade e perspicácia na esfera das afeições cristãs e religiosas”.[31]

Outra diferença básica entre Edwards e Schleiermacher foi sua divergência em relação à antropologia e à epistemologia. Schleiermacher acreditava que a consciência de Deus estava “já presente na natureza humana” como uma dimensão a priori da existência humana. A regeneração era uma questão “da autoconsciência tranquila, olhando para si mesma refletida em pensamento e encontrando uma consciência de Deus incluída ali”.[32] Enquanto a redenção total ocorria por meio da consciência de Jesus transmitida pela igreja cristã, a regeneração podia ocorrer sem uma transformação fundamental. Já para Edwards, a regeneração era realmente um novo nascimento — um milagre pelo qual o Espírito Santo trazia nova vida a um coração que estava morto. Para Schleiermacher havia apenas uma epistemologia, uma vez que era possível experimentar Deus por intermédio da autorreflexão. Para Edwards, havia duas — a do regenerado e a do não regenerado. Uma dependia do uso natural da reflexão humana, e a outra de um milagroso dom de visão espiritual.

Edwards tinha muito mais em comum com Barth do que com Schleiermacher. Como Edwards, Barth afirmou que não temos capacidade inata de conhecer Deus (contra Schleiermacher) e ressaltou a graça soberana de Deus e sua atividade providencial contínua. Nossa relação com Deus nunca é algo do qual dispomos; antes, é continuamente restabelecida por Deus pelo uso de sua liberdade e ao seu bel-prazer. Para Barth, assim como para Edwards, a teologia se origina de uma reflexão sobre a autorrevelação de Deus nas Escrituras. Seu plano não é definido pelo questionamento humano, mas pelas exigências e pelas restrições que se encontram na Palavra de Deus. Se Edwards era um teólogo notável da Trindade (cap. 13), talvez Barth fosse ainda mais notável. Depois de vários séculos em que a teologia protestante havia minimizado ou ignorado a Trindade (Schleiermacher mais notavelmente), Barth iniciou um renascimento trinitário no século 20, com base na premissa de que “a Trindade [...] marca a doutrina cristã de Deus como cristã”.[33] Ele introduziu a Trindade perto do início

de sua volumosa Dogmática eclesiástica e fez dela o centro da identidade de Deus e, portanto, da própria teologia.

Apesar de suas bem-documentadas declarações rejeitando a metafísica na esfera da teologia (cap. 7), Barth pareceu adotar implicitamente uma posição metafísica semelhante à de Edwards. Chamada de “atualismo”, a abordagem de Barth considerava que Deus estava sempre em ação. Do mesmo modo que a relação humana com Deus está sendo renovada continuamente, a revelação de Deus sempre foi um evento ou acontecimento, e nunca algo estático. Isso era semelhante à noção de Edwards de criação contínua, em que o mundo e todas as pessoas são continuamente recriados por Deus do nada, a cada momento (caps. 7, 22). Barth aplicou essa metafísica à Bíblia: ela nunca pode ser chamada de Palavra de Deus quando está em uma prateleira, pois a Bíblia é uma coisa, mas a Palavra de Deus é dinâmica e viva, continuamente restabelecida de acordo com o prazer divino. O Espírito muitas vezes usa a Bíblia para comunicar uma Palavra viva e dinâmica a uma pessoa que a ouve ou lê, mas, sem essa iluminação dinâmica do Espírito, a Bíblia não é a Palavra de Deus que transmite a autorrevelação de Deus.[34] Já Edwards, ao contrário, defendeu que as Escrituras são as palavras de Deus e a Palavra de Deus — citando textos do Novo Testamento para apoiar seu argumento. Edwards separou a inspiração dos autores da Bíblia da iluminação dos leitores da Bíblia — embora afirmando a obra do Espírito nos dois casos. Barth uniu as duas, fazendo a primeira dependente da segunda.

Edwards e Barth mostraram algumas outras diferenças em relação à doutrina da revelação. É fato bem conhecido que Barth contestou a revelação natural, talvez em uma reação exagerada contra a religião cristã alemã, que encontrou revelação no sangue e no solo alemão. No final de sua carreira, reconheceu “luzes” na Criação que exalam certa “luminosidade”, mas sua antiga negação da teologia natural foi mais lembrada do que esta e outras ressalvas posteriores.[35] Barth argumentou que os testemunhos de Deus na natureza não são revelações porque são invariavelmente mal compreendidos. Eles enganam, em vez de iluminar. Edwards fez uma distinção entre a “luz da natureza”, na consciência e na Criação, e a “revelação” nas Escrituras (cap. 9). Ao separar dessa forma um conhecimento não regenerado de Deus do conhecimento salvador da beleza de Deus, Edwards alegou que as passagens de Romanos 1.19-21 e 2.14 falavam do testemunho objetivo de Deus sobre si mesmo em cada mente e coração humanos.

Parece apropriado terminar este capítulo com Barth, já que as teologias de Barth e Edwards foram moldadas por Calvino e a tradição reformada. No entanto, assim como Barth ultrapassou as fronteiras tradicionais reformadas quanto a revelação, eleição, apologética e uma série de outras questões, Edwards traçou novas formas de pensamento reformado sobre metafísica, beleza, racionalidade dos decretos de Deus, experiência espiritual, conversão, eclesiologia, sacramentologia, escatologia, ética, teologia das religiões e missiologia. Tanto Edwards quanto Barth repensaram a relação da teologia com o Iluminismo de maneiras originais e influentes. Por essas razões, os dois pensadores inspiraram escolas de pensamento que agora influenciam a reflexão teológica dentro e fora da comunidade reformada.

---

[1]Amy Plantinga Pauw, “The future of Reformed theology: some lessons from Jonathan Edwards”, in: David Willis; Michael Welker, orgs., Toward the future of Reformed theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), p. 457.

[2]WJE 1:131; WJE 16:355.

[3]WJE 16:217.

[4]Sobre as características de Calvino, veja: John T. McNeill, The history and character of Calvinism (New York: Oxford University Press, 1954), p. 99, 103, 107. Sobre as características de Edwards, veja: George M. Marsden, Jonathan Edwards: a life (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 39, 17, 42-3. Sobre a conversão de Calvino, veja: Calvin, preface, Calvin: Commentaries, edição de Joseph Haroutunian (Philadelphia: Westminster, 1958), p. 52. Sobre a conversão de Edwards, veja sua Personal narrative [Narrativa pessoal] in: WJE 16. É claro que não devemos presumir que a conversão de Calvino não foi do tipo que era comum nos avivamentos do século 18.

[5]McNeill, History and character, p. 143.

[6]John H. Leith, An introduction to the Reformed tradition: a way of being the Christian community (Atlanta: John Knox, 1977), p. 67-83 [publicado em português por Pendão Real sob o título A tradição reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã]. Para as “Resolutions” [Resoluções], veja WJE 16:753-8.

[7]John Gerstner, The rational Biblical theology of Jonathan Edwards (Powhatan:

Berea, 1992), 2:184.

[8]As três últimas frases são demonstradas no cap. 21. Edwards rejeitou a maioria das aberrações teológicas que a tradição reformada acabou rejeitando posteriormente, como o ensino de alguns de seus próprios discípulos de que os remidos devem demonstrar vontade de ser condenados; WJE 18:75-6.

[9]Calvino, As institutas 1.6.2; 1.14.20; 2.6.1; 3.9.2.

[10]William K. B. Stoever, A faire and easie way to heaven: covenant theology and antinomianism in early Massachusetts (Middletown: Wesleyan University Press, 1977), p. x.

[11]Stoever, A faire and easie way to heaven, p. 190.

[12]Paul Helm, introdução a Edwards, Treatise on grace & other posthumously published writings (Greenwood: Attic Press, 1971), p. 21.

[13]WJE 13:392.

[14]Brian A. Gerrish, “The Lord’s Supper in the Reformed confessions”, in: Donald K. McKim, org., Major themes in the Reformed tradition (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), p. 248, 254 [publicado em português por Pendão Real sob o título Grandes temas da tradição reformada].

[15]Gerstner, The rational Biblical theology, 2:116. Calvino não ensinou que o batismo efetuava a regeneração de bebês não eleitos, como já afirmamos no cap. 31.

[16]Plantinga Pauw, “Future”, p. 457.

[17]Leith, Introduction to the Reformed tradition, p. 106-7; William K. B. Stoever, “The godly will’s discerning: Shepard, Edwards, and the identification of true godliness”, in: Stephen J. Stein, org., Jonathan Edwards’s writings: Text, context, interpretation (Bloomington: Indiana University Press, 1996), p. 86. Para a posição de Edwards sobre o pecado original e a criação contínua, veja cap. 22.

[18]Douglas Elwood, The philosophical theology of Jonathan Edwards (New York: Columbia University Press, 1960), p. 50-60. Edwards não era um panenteísta no sentido de alguns que usam esse termo — alguém que acredita na coeternidade

do mundo com Deus. Ele afirmava a doutrina tradicional de creatio ex nihilo. Pode ser mais útil pensar na metafísica de Edwards em termos neoplatônicos, que falam de níveis de realidade: o mundo participa da realidade de Deus e, ainda assim, o grau de realidade de Deus é incomensuravelmente maior.

[19]Gerstner, Rational Biblical theology, 2:13. Edwards acreditava que os que estão no inferno experimentam Deus como uma presença irada, porém existem como entidades distintas de Deus (cap. 35).

[20]Veja cap. 21. Até mesmo Calvino achava que a eleição tinha sua "equidade" própria, que a mente humana não consegue entender (As institutas, 3.23.9). Mas Edwards tendia a tentar explicar a racionalidade das doutrinas que Calvino e outros teólogos reformados normalmente deixavam sem explicação, como a atribuição do pecado de Adão a uma raça humana caída.

[21]Calvino, As institutas, 1.17.2.

[22]D. G. Hart, "Jonathan Edwards and the origins of experimental Calvinism", in: D. Hart; Sean Michael Lucas; Stephen J. Nichols, orgs., The legacy of Jonathan Edwards: American religion and the Evangelical tradition (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), p. 176.

[23]Jerald C. Brauer, "Conversion: from Puritanism to Revivalism", in: Journal of Religion 58 (1978): 227-43, esp. p. 234-5.

[24]Hart, "Jonathan Edwards", p. 163. Hart argumenta que Calvino nunca ensinou uma experiência de conversão. Edwards falou muitas vezes de conversão, mas não a reduziu a uma experiência com sentimentos específicos (cap. 24).

[25]McDermott, One holy and happy society: the public theology of Jonathan Edwards (University Park: Penn State Press, 1992), p. 37-92.

[26]H. D. McDonald, "Models of the atonement in Reformed theology", in: Donald K. McKim, org., Major themes in the Reformed tradition (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), p. 120-1.

[27]Patrick Sherry, Spirit and beauty: an introduction to theological aesthetics (Birmingham: SCM, 2002).

[28]Citado in: Leith, Introduction to the Reformed tradition, p. 53.

[29]McNeill, History and character of Calvinism, p. 200.

[30]Richard A. Muller, Post-Reformation Reformed dogmatics, 4 vols. (Grand Rapids: Baker Academic, 1987-2003).

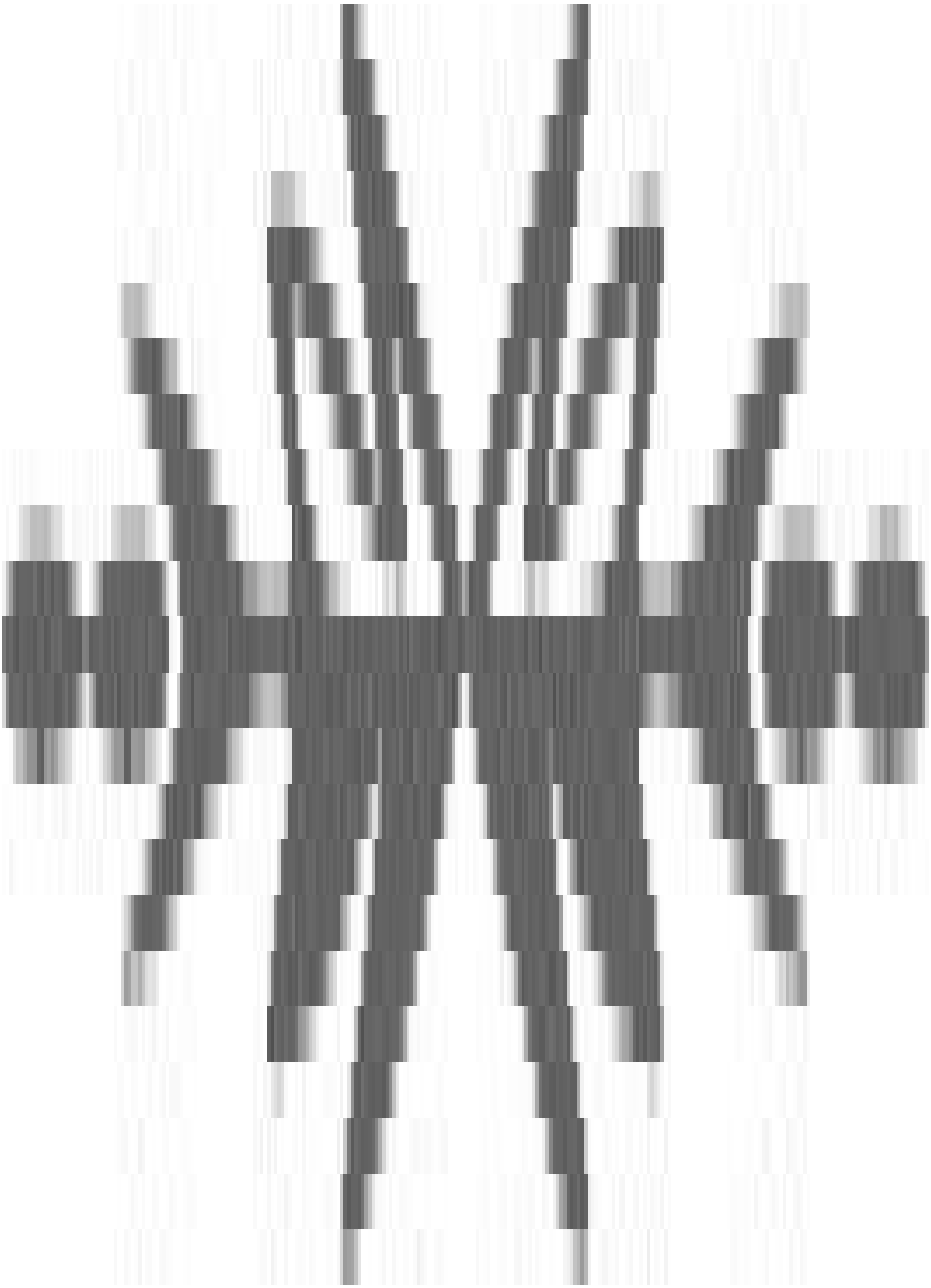
[31]Richard R. Niebuhr, Schleiermacher on Christ and religion (New York: Charles Scribner's, 1964), p. 17.

[32]Schleiermacher, The Christian faith, edição de H. R. Mackintosh (Philadelphia: Fortress, 1976), p. 476, 478-9.

[33]Barth, citado in: George Hunsinger, How to read Karl Barth: the shape of his theology (New York: Oxford University Press, 1991), p. 213.

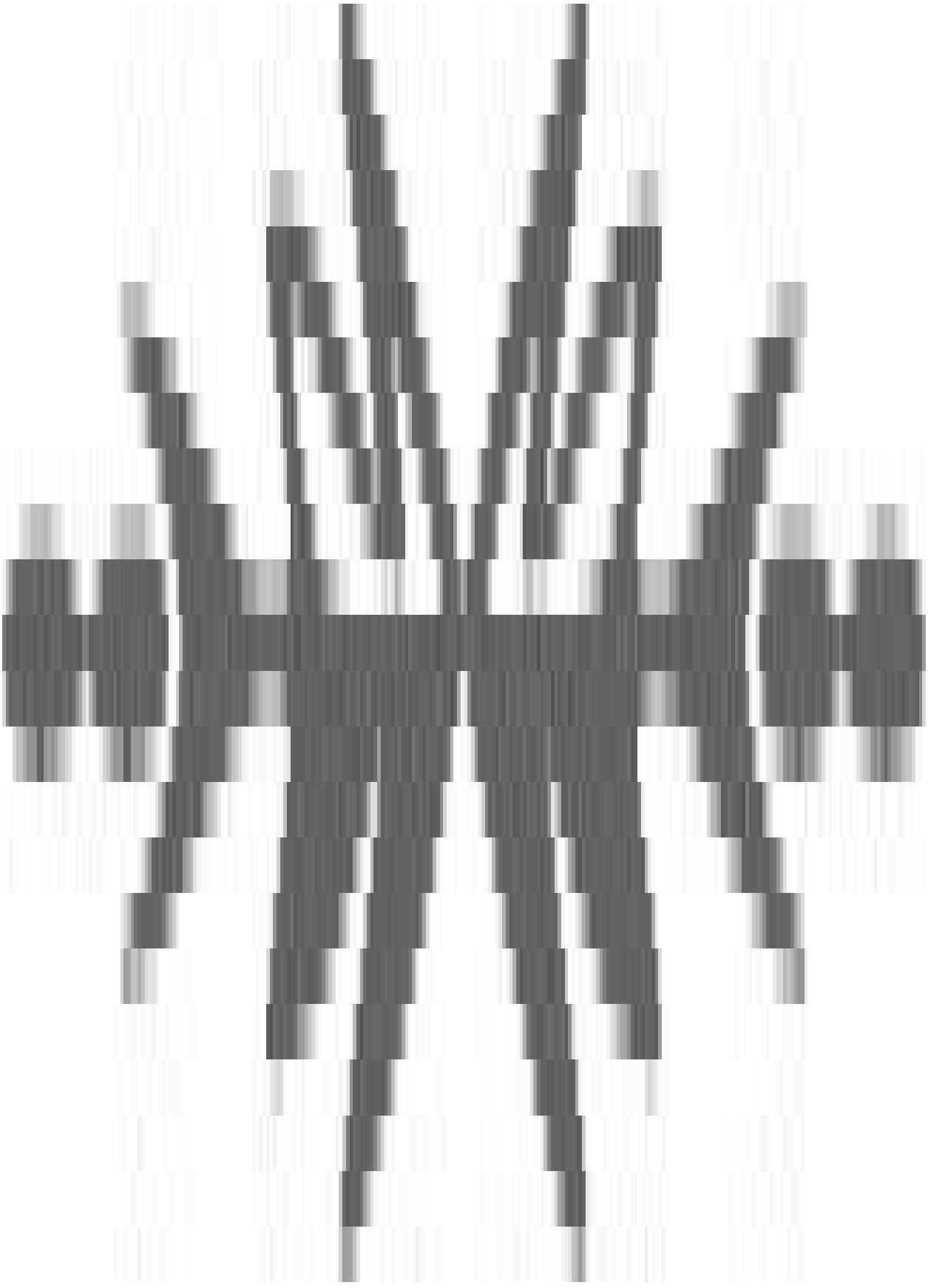
[34]Hunsinger, How to read, p. 30-2, 76-102; Barth, Church dogmatics, 2/1, p. 257-321 [publicado em português por Fonte Editorial sob o título Dogmática eclesiástica].

[35]Barth, Church dogmatics: Volume IV: The doctrine of reconciliation, Parte 3.1, tradução para o inglês de G. W. Bromiley (Edinburgh: T&T Clark, 1961), p. 139-40.



42

Interpretações III: Edwards e a tradição do avivamento



Desde meados do século 18, nenhum autor teve maior impacto na teologia e na prática do avivamento protestante do que Jonathan Edwards. D. Martyn Lloyd-Jones referiu-se a ele como “eminentemente o teólogo do avivamento”, enquanto Richard Lovelace comentou que “os escritos de Edwards sobre o avivamento [...] compõem a teologia fundamental da renovação espiritual em língua inglesa”. [1] Primeiramente nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha, e mais tarde no restante do mundo, os admiradores mais fervorosos de Edwards foram cristãos evangélicos, que, nas palavras de Douglas Sweeney, “compartilhavam a busca apaixonada de Edwards pela ‘verdadeira religião’, o tipo de cristianismo vital que advém da regeneração [...] e diferencia seus membros do cristianismo nominal”. [2] No entanto, se Edwards foi lido amplamente, ele também foi lido seletivamente (cap. 37). Intérpretes posteriores trouxeram as perguntas e os problemas de seu próprio tempo para os escritos de Edwards, e isso os levou a enfatizar um ou outro tema ou argumento contido em seus textos, incluindo assuntos como: a natureza do avivamento; os sinais de um verdadeiro avivamento; o uso do medo na pregação; a consciência e a convicção de pecado; os papéis do intelecto, da emoção e da imaginação na religião; o significado das manifestações físicas; e as possibilidades de dons carismáticos e experiências de revelação.

Uma das razões para as diferentes interpretações dos textos de Edwards sobre avivamento é a variedade que existe no âmbito desses textos. Como observado anteriormente (cap. 27), a posição geral de Edwards em relação aos avivamentos combinava abertura a novos tipos e graus de experiência espiritual com cautela na verificação e na avaliação de todos os fenômenos espirituais. De um lado, Edwards escreveu que “o Espírito de Deus é soberano em suas operações [...] e usa uma grande variedade delas”, portanto “não devemos limitar Deus onde ele não se limitou”. De outro lado, ele alertou que “a era apostólica [...] foi a época do maior derramamento do Espírito de Deus que já ocorreu” e uma época em que “falsificações eram [...] abundantes”. Isso tornou “necessário que a igreja de Cristo recebesse algumas regras incontestáveis e marcas distintas e claras pelas quais pudesse proceder com segurança no julgamento dos espíritos e distinguir o verdadeiro do falso”.[3] Embora Edwards buscasse manter um equilíbrio entre abertura e cautela, seus escritos de meados da década de 1730 até o final da década de 1740 refletiam uma tendência cada vez maior à cautela. Se fosse usada uma escala que colocasse novidade, emoção, espontaneidade e expressão física em uma extremidade e cautela, intelecto, ordem e controle corporal na

outra, então Distinguishing marks [Marcas características da obra do Espírito de Deus] (1741) ficaria na extremidade da abertura, Some thoughts concerning the revival [Alguns pensamentos sobre o avivamento] (1743) no meio, e Afeições religiosas (1746) ficaria na extremidade da cautela. Escrevendo em 1840, o teólogo presbiteriano Charles Hodge preferiu os escritos posteriores aos anteriores — embora, para Hodge, mesmo esses textos posteriores não fossem suficientemente cautelosos. No entanto, na época de Edwards e mais recentemente houve defensores do avivamento que consideravam Edwards excessivamente cauteloso. Pregadores radicais das Novas Luzes da década de 1740, como James Davenport e Andrew Croswell, saudaram manifestações físicas, sonhos, visões e outras supostas comunicações de Deus com uma exuberância que Edwards nunca demonstrou. John Wesley também aceitou e celebrou fenômenos de avivamento de uma forma que Edwards não fez. Recentemente, cristãos pentecostais/carismáticos recorreram ao texto Distinguishing marks [Marcas características da obra do Espírito de Deus] (1741), um dos escritos iniciais de Edwards, para argumentar que avivamentos carismáticos da década de 1990 obedeciam aos critérios dos testes de autenticidade sugeridos por Edwards.

Edwards e a tradição calvinista sobre avivamentos

Os calvinistas e o calvinismo desempenharam um papel decisivo, porém bilateral, na tradição de avivamento americana. Mais do que as de outras tradições, os calvinistas tinham duas opiniões diferentes a respeito dos avivamentos, pois tanto os exaltavam quanto os criticavam de modo veemente. A tradição calvinista insistia em decência e decoro, mas revelava um anseio permanente por novidade espiritual e dinamismo. Em seus primórdios, a espiritualidade puritana incluiu uma busca por mais graça e mais verdade de Deus, como declarou John Robinson em seu discurso de despedida aos Peregrinos do navio Mayflower, em 1620: “O Senhor tinha mais verdade e luz ainda por jorrar de sua palavra sagrada”.[4] No entanto, líderes do Antigo Calvinismo, como Moses Mather, se juntaram a críticos mais racionalistas, como Charles Chauncy, na oposição aos avivamentos religiosos por causa de seu emocionalismo e do que eles consideravam um foco equivocado em momentos de experiência espiritual acentuada e cheios de descontrole. Os antigos

calvinistas eram ortodoxos, pelos padrões reformados históricos, e tinham uma fé que, nas palavras de Douglas Sweeney, era “tradicional e pactual”.[5] Batismo, instrução doutrinária, pregação, ceia do Senhor, oração privada e leitura dedicada — esses eram os meios da graça indispensáveis. Para os antigos calvinistas, não havia necessidade de paroxismos de culpa, desespero, alegria ou euforia periódicos.

Uma questão central dizia respeito ao uso de esforço ou “meios” para promover avivamentos. Os estudiosos às vezes presumem que os despertamentos do Grande Avivamento na década de 1740 eram como “chuvas de bênção divina” — imprevistos e surpreendentes para todos os envolvidos — ao passo que os do Segundo Grande Avivamento, de 1800 a 1830, eram produtos de preparação diligente, pregação de pressão elevada e táticas inovadoras, como o “banco dos ansiosos”.[6] A pessoa mais diretamente responsável por gerar esse contraste acentuado entre as duas eras de avivamento foi Charles Finney. Suas Lectures on revivals of religion [Palestras sobre avivamentos da religião] (1835) chocaram os leitores calvinistas ao afirmar que um “avivamento [...] não é um milagre”, no sentido de algo acima dos poderes da natureza, mas “consiste inteiramente no exercício correto dos poderes da natureza”.[7] Finney se definia como um homem que se aproximava dos avivamentos com um espírito confiante e um histórico comprovado de fazer as coisas acontecerem. Ao mesmo tempo, criticava os calvinistas por sua suposta atitude ociosa — esperando que um avivamento viesse como uma pedra caindo do céu. Os calvinistas ficaram ofendidos e acreditaram ter sido caluniados. As Lectures de Finney obscureceram uma questão central nos debates sobre avivamento na década de 1830, que não era se os meios deveriam ser usados, mas quais meios eram os mais adequados. Os calvinistas — com exceção de alguns radicais ou hipercalvinistas — nunca se opuseram ao uso de meios.[8] Das premissas teológicas, pode-se presumir que os calvinistas não faziam nada senão esperar por Deus, a passo que os arminianos e outros não calvinistas não faziam nada senão se esforçar. Na realidade, não calvinistas como Wesley e Finney esperavam muito enquanto se esforçavam, ao passo que calvinistas faziam muito esforço enquanto esperavam.

Uma versão de calvinismo no século 17 que enfatizava fortemente a necessidade de buscar a Deus e fazer uso de meios era conhecida como preparacionismo. Afirmava que havia algo que pecadores não convertidos poderiam fazer para facilitar sua própria conversão. Ao fazer uso de “meios” — como leitura bíblica, oração, meditação, ir ao culto, ouvir sermões —, uma pessoa que estivesse buscando a conversão poderia se tornar predisposta a receber a graça de Deus.

Os primeiros a serem chamados de “preparacionistas” na história americana foram pastores coloniais — Thomas Hooker, Thomas Shepard, Solomon Stoddard —, que observaram o difícil processo pelo qual algumas pessoas passavam para chegar à fé. Sem negar sua convicção calvinista de que Deus é soberano na outorga da graça, também se sentiram obrigados a reconhecer que a conversão era um processo que ocorria ao longo do tempo. Resumido aos seus elementos essenciais, o preparacionismo incluía dois pontos principais: que Deus é livre e soberano na distribuição da graça e que os seres humanos podem se preparar para receber graça. Alguns calvinistas, zelosos em defender a livre e soberana graça de Deus, rejeitaram o preparacionismo. O Sínodo de Dordt (1618-1619), nos Países Baixos, considerou-o “pelagiano”. Em Massachusetts, durante a década de 1630, John Cotton e sua paroquiana Anne Hutchinson viram o preparacionismo como uma “aliança de obras”. No entanto, o calvinismo da Nova Inglaterra adotou uma posição diferente dos Países Baixos. Enquanto nos Países Baixos o preparacionismo foi rejeitado, na Nova Inglaterra ele se tornou a posição predominante na conversão, de meados do século 17 até meados do século seguinte.[9]

Edwards preservou a perspectiva preparacionista de seus antecessores na Nova Inglaterra. “Aconselhamos as pessoas sob convicções”, escreveu ele, “a serem sinceras e fervorosas em relação ao reino dos céus [...] vigilantes, laboriosas e sérias em toda a obra da religião”. Seu sermão sobre a luta de Jacó com o anjo teve como doutrina o seguinte: “A maneira de se obter a bênção de Deus é não deixar Deus ir, até que ele nos abençoe”. No antigo fragmento “On seeking” [Sobre buscar], ele argumentou que buscar e encontrar Deus deve começar com renúncia: “Quem deseja buscar e encontrar Deus deve, antes de qualquer outra coisa, abandonar todo pecado conhecido e cuspir esse doce pedaço que está em sua boca”.[10] Como John Gerstner mostrou, Edwards não só defendeu o preparacionismo, como fez desse conceito um elemento indispensável de sua prática homilética, evangélica e pastoral.[11] Ele claramente rejeitou uma forma de calvinismo preguiçoso, resignado ou fatalista. Em vez disso, exortou os não convertidos a se esforçarem intensamente na busca de sua própria salvação e os convertidos a buscarem constantemente mais graça. Além disso, em Humble attempt [Uma tentativa humilde] (1747), transportou a lógica do preparacionismo do nível individual para o coletivo, afirmando que esforços vigorosos, apaixonados e persistentes em oração conjunta entre as igrejas da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos poderiam provocar um derramamento do Espírito Santo.

Outro problema para os calvinistas em relação à tradição do avivamento era o anti-intelectualismo. Enquanto Edwards e outros avivalistas calvinistas do século 18 e início do século 19 — William Tennent, Jonathan Dickinson, Asahel Nettleton, Heman Humphrey e muitos mais — deram grande valor à vida da mente, isso, de modo geral, não se verificou com os promotores de avivamentos após meados do século 19. Como explicou um historiador, alguns preferiam pregadores iletrados: "O zelo era mais importante do que o conhecimento. Um exortador que não pudesse se vangloriar de nenhuma instrução era considerado mais qualificado para despertar pecadores do que o ministro".[12] Os mais conhecidos pregadores de avivamento — Charles Finney, Dwight Moody, Billy Sunday, Aimee Semple McPherson e Billy Graham — geralmente tinham menos conhecimento acadêmico em teologia do que a maioria de seus pares ministeriais.[13]

Mark Noll explicou que o conflito entre avivamento e intelecto era consequência de um antitradicionalismo que começou no início do século 19: "Os avivamentos chamavam as pessoas a Cristo como uma forma de escapar da tradição, incluindo o aprendizado tradicional [...] Ao fazer isso, muitas vezes davam a impressão de que um crente não podia aceitar nada de outros". Isso implicava que "tudo de valor na vida cristã precisava vir da própria escolha do indivíduo — não apenas a fé pessoal, mas cada porção de sabedoria, compreensão e convicção sobre a fé". Para Noll, a grande síntese da experiência piedosa e do argumento intelectual apresentado por Jonathan Edwards e seus primeiros discípulos se desfez durante o século 19, e "o avivamento americano fez muito para dificultar a vida do intelecto".[14] Na teologia de Edwards, não havia necessidade de "equilibrar" a vida intelectual e afetiva ou de "reunir" as duas porque a mente e o coração nunca estiveram em desacordo. Como ele próprio escreveu, com grande perspicácia: "Não pode haver amor sem conhecimento. Não é próprio da natureza da alma humana amar um objeto totalmente desconhecido. O coração não pode se fixar em um objeto sem que antes exista uma ideia dele no entendimento".[15] Se os avivalistas posteriores tivessem seguido o exemplo de Edwards, não teriam posto o fervor espiritual em posição antagônica ao rigor intelectual.

Duas atitudes em relação ao avivamento — edwardsianos e wesleyanos no fim do século 18

Em 1741, enquanto o Grande Avivamento ainda estava em andamento nas colônias americanas, o movimento ficou dividido em relação a certas questões teológicas, no que posteriormente seria chamado de debate calvinista-arminiano. Embora as questões fossem milenares, os defensores da soberania divina foram postos no grupo do reformador de Genebra do século 16, João Calvino, e os defensores do livre-arbítrio humano, no grupo do teólogo holandês do início do século 17, Jacó Armínio. O sermão de John Wesley contra a predestinação calvinista, “Free grace” [Graça livre] (1740), motivou uma carta de George Whitefield em que ele dizia estar escrevendo com “tristeza indescritível no coração” e estar ciente de que alguns ficariam “ofendidos” com sua carta, outros se alegrariam e outros gostariam que “esse assunto nunca tivesse sido trazido a debate”. Whitefield escreveu acreditando que “os filhos de Deus estão em risco de cair no erro” — o que, efetivamente, era a convicção do próprio Wesley em relação às opiniões de Whitefield.[16] A ruptura nunca foi sanada e continua até hoje entre protestantes conservadores, que se atêm à Bíblia. Wesley via o calvinismo como uma ameaça sinistra à vida moral, pois, se as ações humanas eram predeterminadas, os seres humanos não podiam ser responsabilizados por seu comportamento. Durante as controvérsias “antinomianas” britânicas da década de 1770, Wesley escreveu um tratado intitulado Thoughts upon necessity [Pensamentos sobre a inevitabilidade] (1774), em que retratava Edwards como aquele que “conecta e confirma” todos os piores elementos do estoicismo e do calvinismo. Ele criticou as “distinções curiosas, sutis e metafísicas de Edwards”.

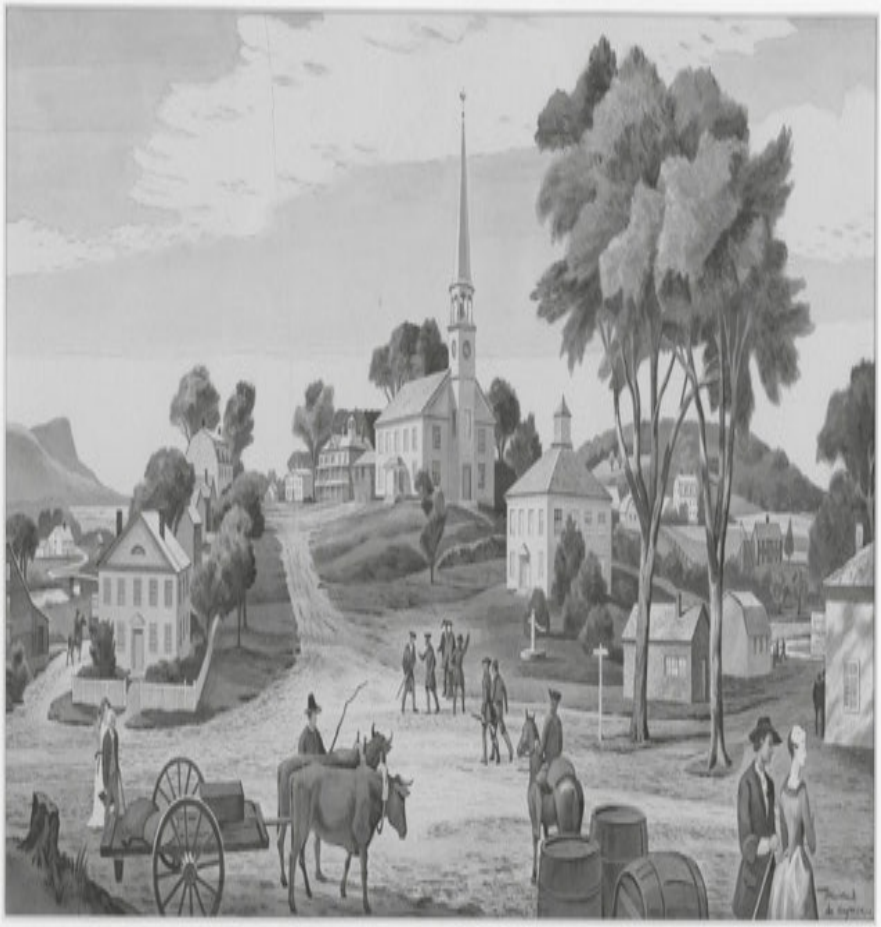


Figura 42.1 As reflexões de Edwards sobre o avivamento nasceram de suas décadas como pastor em Northampton — exibida aqui na reconstrução de um artista (Cortesia da Biblioteca Forbes, Northampton, Massachusetts).

Wesley retratou Afeições religiosas de Edwards como “um amontoado perigoso, em que comida muito saudável está misturada com veneno mortal potente”. Por causa disso, publicou uma versão fortemente editada de Afeições religiosas, que continha apenas cerca de um sexto do original. Embora Wesley quisesse produzir uma edição de bolso barata para seus pregadores metodistas, a redução de tamanho também refletia o desejo de apresentar Edwards de uma forma mais teologicamente compatível.[17] Na edição de Afeições religiosas, ele eliminou completamente as passagens sobre o desinteressado amor a Deus, só por causa de Deus — um elemento-chave no argumento de Edwards naquele tratado. Wesley adotou mais prontamente a noção de interesse próprio do que Edwards. Preocupado em alcançar pessoas comuns com o evangelho, Wesley pode ter pensado que Edwards estabeleceu um padrão muito elevado em suas noções de religião verdadeira.[18]

Uma das diferenças entre Wesley e Edwards estava relacionada ao “testemunho do Espírito” — uma consciência subjetiva interior de ser filho de Deus, que Wesley definiu da seguinte forma: “Pelo testemunho do Espírito, quero dizer uma impressão interior na alma pela qual o Espírito de Deus imediata e diretamente testifica ao meu espírito que sou filho de Deus [...] que todos os meus pecados foram apagados, e eu, sim, eu, estou reconciliado com Deus”.[19] Edwards era cauteloso, se não um tanto cético, em relação a qualquer doutrina do testemunho do Espírito, comentando que “muitos foram os danos decorrentes dessa noção falsa e enganosa do testemunho do Espírito, que é uma espécie de voz interna, sugestão ou declaração que Deus faz a alguém de que essa pessoa é amada por ele, e perdoada, eleita ou algo semelhante, acompanhada ou não de um texto das Escrituras”.[20] Com certeza, Edwards, não menos do que Wesley, acreditava na “religião do coração” e destacou os aspectos internos e subjetivos da vida espiritual. No entanto, a ênfase estava em um ponto diferente. Para Wesley, como se vê na citação anterior, a ênfase recaía em estar justificado diante de Deus — que “eu, sim eu, estou reconciliado”. Para Edwards, a verdadeira religião estava centrada em Deus e, por vezes, negava as

preocupações do “eu”, como no “segundo sinal” de experiência graciosa descrito em Afeições religiosas: “A primeira base objetiva para as afeições piedosas é a natureza transcendentemente excelente e amável das coisas divinas, como são em si mesmas, e não em qualquer relação que tenham com o ‘eu’, ou interesse próprio”.[21] Essa negação tão evidente da autoconsciência ou interesse próprio colocou as “afeições religiosas” de Edwards em oposição ao “testemunho do Espírito” de Wesley. O Movimento de Santidade do século 19 e o movimento pentecostal-carismático do século 20 seguiram, de modo geral, a abordagem de Wesley quanto ao testemunho do Espírito. Em linhas gerais, eles encorajaram os crentes a confiar em seus impulsos e instintos, em vez de duvidar deles. Embora Wesley tenha feito ressalvas ao seu ensino sobre o testemunho do Espírito, afirmando que boas obras eram necessárias para confirmar a experiência interior de uma pessoa, os seguidores de Wesley nem sempre foram tão cautelosos quanto ele, e isso significou na prática que as tradições de avivamento wesleyana e edwardsiana se tornaram cada vez mais distintas com o passar do tempo.[22]

Sobre a tão debatida questão das manifestações físicas nos avivamentos do século 18, a atitude de Wesley era consideravelmente mais positiva do que a de Edwards e pode ser comparada com a das Novas Luzes radicais na Nova Inglaterra. Um dos primeiros líderes metodistas, John Cennick, afirmou que John Wesley via as manifestações físicas como “símbolos e sinais” de Deus, e que isso levou a desentendimentos entre os seguidores de Wesley:

No início ninguém sabia o que dizer, mas logo isso foi denominado as dores do novo nascimento, a obra do Espírito Santo, expulsão do antigo homem etc., mas alguns ficaram escandalizados e abandonaram as sociedades inteiramente quando viram o sr. Wesley encorajar tais manifestações. Quando as via na prática, muitas vezes tinha dúvidas se não eram do inimigo, e debati com o sr. Wesley por chamar aquilo de obra de Deus. [...] E frequentemente, quando ninguém estava agitado nas reuniões, ele orava: “Senhor! Onde estão teus símbolos e sinais?”, e não me lembro de ter jamais visto acontecer outra coisa senão ele orar desse jeito e várias pessoas começarem a ter convulsões e a gritar.[23]

George Whitefield e Charles Wesley geralmente viam as manifestações físicas

como distrações e interferências ao objetivo principal de pregar a Palavra. No caso de Edwards, sabemos que ele pregou em cultos que incluíam manifestações físicas exuberantes (cap. 27). No entanto, não há indícios de que ele tenha encorajado essas manifestações. Teologicamente falando, ele as considerava equivocadas. Portanto, um incentivo direto a essas manifestações — como Cennick atribuiu a Wesley — poderia levar as pessoas a identificar erroneamente esses fenômenos externos com a operação interna do Espírito.[24]

Separando o joio do trigo — debates sobre avivamentos no início do século 19

Entre as décadas de 1770 e 1790, as igrejas protestantes nos Estados Unidos passaram por um período de estagnação. A membresia na igreja no início da Revolução Americana girava em torno de 17% da população — provavelmente o nível mais baixo de afiliação desde o período colonial até essa época.[25] O apelo de Edwards para que as igrejas estivessem unidas em oração — a Humble attempt (1747) — despertou um interesse renovado nos dois lados do Atlântico, quando os líderes das igrejas recorreram à oração fervorosa para revigorar o estado de fraqueza e de lassidão da vida espiritual no mundo protestante.[26] Quando, no início do novo século, o avivamento ocorreu em regiões de fronteira, como Cane Ridge, no Kentucky (1801), e em instituições de elite como o Yale College (1802-1803), observadores testemunharam indicações poderosas da presença de Deus. Assim como ocorrera na década de 1740, as manifestações físicas e as explosões de emocionalismo dos avivamentos geraram controvérsia.

O presbiteriano John Cree e quatro coautores, que foram testemunhas do avivamento no Kentucky, em 1801-1802, ficaram perturbados com o que viram e publicaram Evils of the work now prevailing [Males da obra que agora predomina] (1804). O que estava em debate era uma questão teológica, ou seja, se o Espírito Santo, em um avivamento, atuava “na alma, em suas faculdades superiores, entendimento e vontade”, ou por meio de “uma renovação da imaginação, das afeições e até do próprio corpo”. Cree defendeu a primeira opção. Afirmou que o Espírito Santo trabalhava principalmente por meio do intelecto e da vontade. “Desaprovamos esse trabalho”, escreveu ele, “pois tende a levar as pessoas a ficar sob uma influência exagerada de sua imaginação e de

seus sentimentos, o que é incoerente com o devido respeito à palavra [de Deus] como o único fundamento de fé e regra moral". Cree desaprovava "ideias imaginárias" e discordou explicitamente de Edwards, comentando que "está longe de ser verdade o que o sr. Edwards afirma, que, quanto mais intensa for nossa contemplação das coisas divinas, mais forte será nossa ideia imaginária delas" e que "a contemplação espiritual das coisas divinas é incompatível com ideias imaginárias sobre elas". Cree, como os adversários de Edwards na década de 1740, operava com uma antropologia teológica diferente da de Edwards, em que a razão tinha prioridade sobre as emoções, as afeições ou a imaginação.

A obra de Grant Powers, Essay upon the influence of the imagination on the nervous system, contributing to a false hope in religion [Ensaio sobre a influência da imaginação sobre o sistema nervoso, contribuindo para uma falsa esperança na religião] (1828), foi um esforço inicial no campo ainda incipiente da psicologia da religião. Powers afirmou que os avivamentos do século 19 foram ilegítimos, porque envolviam efeitos físicos que não eram explicitamente mencionados nas Escrituras. Ele formulou uma hipótese naturalista de que os sentimentos prazerosos associados com os avivamentos se deviam a uma reativação do "sistema circulatório" ou "instintos descontrolados" após um período de excitação. Não havia nada de espiritual nisso, e o "entusiasmo" trazia o perigo de "criar falsas esperanças na religião". Powers criticou a sanção de Edwards a novas experiências espirituais: "O presidente Edwards afirmou [...] que não poderíamos julgar o caráter das aparências religiosas atuais por comparação com as exposições da verdadeira religião em tempos passados". Deus pode fazer algo novo. No entanto, essa era uma "posição de tendência perigosa", disse Powers, que insistia na "uniformidade das dispensações de Deus", de modo que "devemos permanecer fiéis ao sistema antigo".[27]

Uma nova fase na recepção da teologia do avivamento de Edwards ocorreu por meio da vida, dos escritos e da pregação de Charles G. Finney. Em suas Lectures on revivals of religion [Palestras sobre avivamentos da religião] (1835), Finney se associou a Edwards e declarou que Edwards era "conhecido em sua época por adotar medidas novas". A bênção de Deus estava com "aqueles que, portanto, são acusados de [...] inovação". A manifestação física "não era uma coisa nova na igreja, mas sempre predominou onde os avivamentos ocorriam com poder". Finney analisou a "agonia em oração" que estava ocorrendo em sua época, comparando-a com os fenômenos análogos da época de Edwards. Em relação ao calvinismo, observou que "a eleição e a soberania" haviam se tornado "o esconderijo universal [...] dos pecadores", de modo que ele se sentiu justificado

em enfatizar a responsabilidade humana, em vez da agência divina. Finney fez isso principalmente com base em suas próprias interpretações e adaptações dos ensinamentos da "Nova Teologia" edwardsiana (cap. 37). Os oponentes de Finney contestaram sua reivindicação de continuar a tradição de Edwards sobre o avivamento. No entanto, a Teologia sistemática (1846) e as Memórias (1876; Vida, 2006) de Finney deixaram clara sua divergência em relação a Edwards. Contrariando Edwards, Finney considerava que a conversão ocorria por uma "atitude voluntária e preferência da alma", não envolvendo "mudança da natureza" alguma. Atribuir o novo nascimento ao Espírito Santo era uma "meia verdade", uma vez que as Escrituras o atribuíam aos seres humanos e também a Deus. Além disso, Edwards havia criado uma "distinção estranha" entre "capacidade moral e natural".[28] Mark Noll comentou que Finney "valorizava Edwards por seu lugar na história do avivamento", mas "achou necessário deixar de lado as convicções específicas de sua teologia".[29]

Uma interpretação bem diferente da teologia do avivamento de Edwards está expressa nos escritos de Charles Hodge, especialmente em sua Constitutional history of the Presbyterian Church [História constitucional da Igreja Presbiteriana] (1840). Na leitura que Hodge faz de Edwards, não era "o grau de zelo ou alegria" que importava, apenas "a natureza das afeições religiosas". Embora Edwards nunca tenha identificado diretamente as manifestações físicas com a obra do Espírito, Hodge julgou que Edwards só se tornou totalmente "cônscio do perigo de encorajar [...] manifestações de entusiasmo" após os primeiros avivamentos. Para Hodge, a transmissão da "afeição corporal" de uma pessoa para outra foi "um exemplo claro da propagação simpática de um distúrbio nervoso, como se encontra nos registros médicos da doença". Hodge considerava os avivamentos patológicos, assim como haviam-nas considerado as Antigas Luzes do século 18. As manifestações físicas, sem rodeios, não eram nem uma "evidência" nem um "resultado" de um "sentimento religioso genuíno". Embora Edwards visse as afeições físicas como um fenômeno ambíguo, ele havia afirmado em Afeições religiosas que as "leis de união de alma e de corpo" ditavam que um movimento poderoso das afeições da alma, ou do Espírito Santo sobre a alma, certamente também poderia afetar o corpo. Hodge cortou esse elo e rejeitou todos os elementos físicos e imaginativos na vida religiosa. Escreveu que "imagens tomadas por empréstimo de objetos sensíveis" "perturbarão as contemplações verdadeiramente espirituais do cristão". Adorar a Deus "sob alguma forma corpórea" não era "nada além de idolatria refinada". Por fim, Hodge rejeitou até mesmo os avivamentos de Edwards. A decadência espiritual em Northampton durante a década de 1740 e a

rejeição do povo a Edwards em 1750 mostraram que os avivamentos não lhes trouxeram benefício algum: “Deve ter havido algo errado nesses avivamentos, mesmo sob os olhos e a orientação de Edwards, desde o início. Deve ter havido muitas conversões espúrias e muita falsa religião que, na época, foram consideradas genuínas”.[30]

Ventos de mudança — transições do fim do século 19 e início do século 20

Da época da Guerra Civil e até o início do século 20, os Estados Unidos passaram por uma mudança cultural que levou a uma percepção diferente de Edwards. David Bebbington comenta que, “durante o século 19, surgiu uma nova disposição intelectual que era muito menos favorável ao teólogo”.[31] As categorias de pensamento dominantes estavam agora arraigadas no romantismo, em lugar do puritanismo e da filosofia do senso comum. Clássicos literários como The prelude [O prelúdio] (1805), de William Wordsworth, e Leaves of grass [Folhas de capim] (1855), de Walt Whitman, tinham como foco o tema da autodescoberta. Poetas e pensadores enfatizaram o crescimento, e não a crise, a imanência de Deus, e não a transcendência. Um “sobrenaturalismo natural” via a realidade divina embutida nas realidades cotidianas.[32]

Em Discourses on Christian nurture [Discursos sobre o cuidado cristão] (1847), Horace Bushnell rejeitou o avivalismo por impor erroneamente às crianças o paradigma da experiência de conversão adulta. Não havia razão, argumentou ele, para imaginar que as crianças precisavam passar por uma dolorosa consciência do pecado pessoal, seguida de um ato consciente de fé e arrependimento. A “verdadeira ideia da educação cristã”, disse Bushnell, é que “a criança deve crescer como cristã e nunca se conhecer de outra forma”. A fé dos pais pode ser transmitida de modo inconsciente, sem necessidade de uma transição dramática e cheia de crises. Um dos ensaios de Bushnell tinha como título: “Growth not conquest the true method of Christian progress” (O verdadeiro método do progresso cristão é o crescimento, não a conquista). Bushnell refutou o tratamento dado por Edwards à conversão infantil, notadamente a narrativa das experiências de arrependimento e de fé de Phoebe Bartlett, de quatro anos de idade, em Faithful narrative [Narrativa fiel] (1737). Bennett Tyler, entre muitos outros, contestou Bushnell em publicações e defendeu os avivamentos como

meios de salvação para jovens e adultos.[33]

Os protestantes liberalizantes lançaram o movimento de Formação Religiosa, que substituiu os avivamentos do tipo “pecado e arrependimento” por uma abordagem mais branda e suave. Já bem dentro do século 20, faculdades e escolas ligadas a igrejas por todos os Estados Unidos tinham sua “Semana de ênfase religiosa” — um substituto bushnelliano das reuniões de avivamento à moda antiga. Porém nem todos seguiam Bushnell. O Handbook of revivals (Manual de avivamentos) de Henry Fish (1874) refletia o interesse do fim do século 19 pela religião infantil, mas mantinha também um apelo avivalista à conversão. O capítulo de Fish sobre “Piedade infantil e profissão” baseava-se em Faithful narrative, de Edwards, e concluía que “crianças pequenas podem ser convertidas, e que muitas circunstâncias favorecem muito isso”.[34]

No fim do século 19 e início do século 20, líderes eclesiásticos e acadêmicos viam a conversão e os avivamentos através de uma lente moralista e naturalista. A conversão equivalia a resolução moral — a decisão de levar um novo tipo de vida. O avivamento era um fenômeno psicológico — uma transmissão de influência social de pessoa a pessoa. O sermão “The new birth” [O novo nascimento], de Henry Ward Beecher, anunciou: “‘Ame a Deus e ame o homem’ — se um homem chegou a essa resolução, ele nasceu de novo”. Ele assegurou aos seus ouvintes: “Eu creio em avivamentos da religião. Acredito no grande princípio social que torna mil homens mais fortes do que qualquer indivíduo”. “O benefício” dos avivamentos “vem pelo desenvolvimento de seu próprio ‘eu’ superior, com a ajuda de Deus”.[35] Psicólogos da religião, no fim do século 19 e início do século 20, introduziram novas interpretações para a conversão e o avivamento. James Leuba comentou sobre Edwards: “As doutrinas calvinistas, quando pregadas sem disfarce, eram amplamente suficientes para produzir terrores trágicos e induzir graves distúrbios físicos”. No entanto, “medos mórbidos” produziram “manifestações histéricas que tantas vezes mancharam os avivamentos”.[36] Leuba ecoou, assim, a objeção padrão das Antigas Luzes ao uso do medo na pregação do avivamento. William James mostrou um maior apreço pela religião avivalista. Em The varieties of religious axperience [As variedades da experiência religiosa] (1902), no capítulo sobre “Santidade”, ele incluiu um extrato da narrativa de Sarah Edwards, datada de 1742, em que ela descreve sua experiência de avivamento, e considerou a experiência dela como um acontecimento significativo e transformador de vida. Não obstante, seu modelo conceitual de conversão era naturalista, e sua teoria da “incubação subconsciente” sugeria que forças psíquicas abaixo do limiar da consciência

poderiam subitamente aflorar na consciência de uma pessoa, criando a impressão equivocada de que forças externas (como o Espírito Santo) estavam em ação. A conversão súbita poderia ser explicada sem que se precisasse recorrer a agência sobrenatural alguma.[37]

Primitive traits in religious revivals [Traços primitivos em avivamentos religiosos] (1905), de Frederick Davenport, afirmava ser o primeiro estudo verdadeiramente "científico" dos avivamentos religiosos. Pressupondo "a doutrina da evolução mental e social", Davenport atribuiu os avivamentos religiosos à "mente primitiva". Ele apresentou a hipótese de que os avivamentos afetavam principalmente "os instáveis no que diz respeito ao sistema nervoso, os sugestionáveis [e] os inexperientes", e não as "pessoas ajuizadas e de bom senso, dignas e inteligentes". Os avivamentos que ocorreram sob a pregação de Jonathan Edwards eram "explicados pelo ambiente de medo — medo da fome, de animais selvagens e dos nativos hostis". As pessoas mais comumente influenciadas pelos avivamentos, segundo Davenport, eram crianças, mulheres e afro-americanos — que estavam aquém da suposta superioridade cultural e intelectual do homem branco adulto. Para Davenport, o avivamento foi um produto dos "fenômenos altamente instintivos da hipnose de massa".[38]

Ao mesmo tempo em que os primeiros psicólogos apresentavam explicações naturalistas para os avivamentos religiosos, uma nova e poderosa série de avivamentos espirituais estava surgindo. Começando em 1901 e culminando no célebre avivamento da Rua Azusa, em Los Angeles, no período de 1906 a 1908, o movimento pentecostal emergente exibiu todas as manifestações de avivamento que tinham sido observadas durante os séculos 18 e 19 — emoções arrebatadoras, efeitos físicos e visões celestiais — e algumas novas manifestações não vistas antes — como o falar em línguas e a cura de doentes. Contudo, não há referência alguma a Edwards na literatura dos primórdios do pentecostalismo. Nenhuma das duas principais fontes sobre o avivamento da Rua Azusa — o jornal Apostolic Faith (1906-1908) e as memórias de Frank Bartleman, How Pentecost came to Los Angeles [Como o Pentecostes veio a Los Angeles] (1925) — menciona Edwards. No entanto, John Wesley é citado com frequência e de modo favorável, revelando, assim, a orientação teológica predominantemente wesleyana dos pentecostais na Rua Azusa.[39]

Bartleman citou Wesley e outros autores para mostrar que todos os avivamentos tinham coisas boas e ruins, e que era essencial não eliminar o que era bom tentando se livrar do que era ruim. Ele cita Wesley dizendo: "Oh, Senhor, envia-

nos o antigo avivamento sem os defeitos; mas, se isso não é possível, envia-o assim mesmo — com todos os defeitos. Precisamos do avivamento". Bartleman também elogiou Lutero e Wesley pela "santa ousadia" de se oporem às convenções sociais de sua época com o objetivo de reformar.[40]

O líder da rua Azusa, William J. Seymour, via John Wesley como um dos poucos líderes designados por Deus, no período do século 16 ao 19, que fizeram uma restauração progressiva da doutrina, do poder, da pureza e dos dons espirituais da era do Novo Testamento. O jornal Apostolic Faith escreveu:

Ao longo das eras, os homens têm pregado um evangelho parcial. Uma parte do evangelho permaneceu quando o mundo mergulhou na Idade das Trevas. De tempos em tempos, Deus levantou homens para trazer a verdade de volta para a igreja. Ele levantou Lutero para trazer de volta ao mundo a doutrina da justificação pela fé. Ele levantou outro reformador em John Wesley para estabelecer a santidade bíblica na igreja. E então levantou o dr. Cullis, que trouxe de volta ao mundo a maravilhosa doutrina da cura divina. Agora ele está trazendo de volta à igreja o batismo pentecostal.[41]

Não só os primeiros pentecostais, mas outros evangélicos radicais do final do século 19 — incluindo William Arthur, A. J. Gordon, A. B. Simpson, Carrie Judd Montgomery e outros envolvidos no movimento de cura divina — estavam esperando um novo derramamento do Espírito Santo e um retorno dos antigos dons espirituais.[42] Essa perspectiva restauracionista em relação ao presente e ao futuro da igreja era estranha ao pensamento da maioria dos calvinistas do século 20. No entanto, como veremos na seção seguinte, a noção de Edwards sobre os "tempos gloriosos" que estavam prestes a ocorrer na igreja tinha pelo menos alguma analogia com as concepções pentecostais de um retorno dos dons espirituais do Novo Testamento à igreja dos últimos dias.

Edwards ressurge — Debates sobre os avivamentos do século 20

Edwards só surgiu novamente como um personagem-chave nas análises sobre avivamentos religiosos após a Renovação Carismática e o Jesus Movement [Movimento de Jesus], nas décadas de 1960-1970, os avivamentos da Igreja Vineyard, na década de 1980, e a "Bênção de Toronto", na década de 1990. Esse último movimento influenciou cerca de 15 mil igrejas em todo o mundo e provocou grande controvérsia na imprensa e na internet, em que tanto os defensores quanto os detratores do avivamento recorreram aos escritos de Jonathan Edwards para dar apoio às suas opiniões.[43] Todos esses avivamentos desde a década de 1960 envolveram emoções profundas, manifestações físicas e, em muitos casos, dons carismáticos, e com isso levantaram algumas das mesmas questões interpretativas que haviam sido debatidas nos avivamentos dos séculos 18 e 19. Muitos dos envolvidos eram protestantes evangélicos. Entre eles estavam personagens como John Wimber, C. Peter Wagner e Randy Clark. Como evangélicos "pentecostalizados", eles já estavam cientes de Edwards e de seu papel fundamental nos avivamentos do século 18 e, naturalmente, recorreram aos seus textos para ajudá-los a entender o que tinham experimentado e testemunhado.

Em 20 de janeiro de 1994, a Comunidade Vineyard do Aeroporto de Toronto começou o que seria uma série de quatro noites de reuniões lideradas pelo pregador visitante Randy Clark, de St. Louis, no Missouri. Nesse culto — que gerou posteriormente cultos diários — centenas e depois milhares de pessoas exibiram uma ou mais de uma série de manifestações incomuns: quedas no chão, tremores em várias partes do corpo, choro, risos, visões, sensação de torpor, atividades intensas, como correr ou pular, sensação de embriaguez espiritual e, em alguns casos, emissão de sons de animais, como rugidos ou latidos. O título de "Bênção de Toronto", dado pela imprensa secular, é infeliz porque identifica o avivamento com apenas um local. O movimento se espalhou rapidamente e atingiu até 4 mil igrejas na Grã-Bretanha e outras 7 mil em Hong Kong, Noruega, África do Sul e Austrália.[44] Participantes preferiram chamá-la de "Bênção do Pai", alegando que as pessoas estavam tendo uma nova experiência do amor paternal de Deus. O que torna o movimento pertinente aqui é a extensa citação e análise dos escritos de Edwards, tantos pelos simpatizantes quanto pelos opositores do movimento. O livro Catch the fire [Seja incendiado] (1994), de Guy Chevreau, dedicou setenta e cinco páginas a uma análise sobre Edwards, enquanto críticos do avivamento, como Hank Hanegraaff, Nick Needham, Michael Haykin e Gary McHale, citaram Edwards para sustentar sua posição contrária ao movimento.

Críticos acusaram a Bênção de Toronto de anti-intelectualismo, fanatismo, narcisismo, egocentrismo, leituras distorcidas das Escrituras e interpretações distorcidas de Jonathan Edwards. Alguns argumentaram que o movimento de Toronto era ocultista e que a prática de impor as mãos para comunicar bênçãos espirituais era semelhante às práticas de Franz Mesmer e gurus hindus, como Bhagwan Shree Rajneesh e Sri Ramakrisna. Os opositores criticaram a declaração de John Arnott, pastor de Toronto, de que "Deus escandalizará sua mente para revelar seu coração".[45] Hanegraaf atacou o que chamou de "eudaimonismo" de Toronto — a ideia de que a verdadeira religião traz felicidade.[46] Críticos calvinistas julgaram inconcebível que Deus enviasse o Espírito Santo para abençoar e sancionar um movimento que não desse mais destaque ao ensino e à pregação da Bíblia. Alguns críticos, na verdade, tiveram a mesma postura de Charles Hodge, que distanciou a religião do corpo físico. A piedade genuína, argumentaram, envolvia contemplação espiritual ou intelectual, e não experiências físicas. Embora os líderes de Toronto tenham afirmado que não associavam diretamente as manifestações físicas externas à obra do Espírito, os críticos alegaram que seus cultos mostravam o contrário. O período reservado aos testemunhos envolvia descrições minuciosas de experiências incomuns. Os detratores também chamaram a atenção para os comentários de Edwards sobre a cessação dos dons carismáticos do primeiro século em A caridade e seus frutos (1738) e Distinguishing marks [Marcas características da obra do Espírito de Deus][47] Mas o que a literatura que se opunha à Bênção de Toronto não mencionou foi um compromisso com o foco do avivamento no amor divino.[48]

Defensores da Bênção de Toronto apontaram paralelos entre as poderosas manifestações físicas dos avivamentos da década de 1740 e as que ocorreram na Bênção de Toronto. Sarah Edwards despertou intenso interesse, já que repetidamente falou em "desmaiar" e perder "força física". Enquanto lia a Bíblia, como ela disse, "minha alma ficou tão cheia de amor a Cristo e de amor ao seu povo, que eu desmaiei sob a intensidade do sentimento". Um vizinho temia que as aflições espirituais de Sarah pudessem provocar sua morte. A experiência de Sarah, ao sentir "amor por toda a humanidade, totalmente peculiar em sua força e doçura", era semelhante ao que alguns participantes da Bênção de Toronto estavam relatando. Guy Chevreau citou Edwards: "Aquilo com que estamos acostumados, ou com o que a igreja de Deus está acostumada, não é uma regra pela qual devemos julgar se uma obra é de Deus, porque pode haver obras de Deus novas e extraordinárias [...] para surpresa tanto de homens quanto de anjos". Os defensores de Toronto alegaram que seus críticos eram excessivamente intelectualizados, ao passo que sua posição e prática mantinham

intelecto e emoção em equilíbrio. Chevreau, verdade seja dita, reconheceu que havia dois lados em Edwards — o aberto e o cauteloso — e comparou o teólogo a um homem andando de bicicleta e tentando não cair para a esquerda nem para a direita. Ele também apontou que os críticos do avivamento não tinham ficado "tempo suficiente para entrevistar" os participantes e ver que mudanças eles estavam relatando.[49]

Revival wars [Guerras do avivamento] (1997), de James Beverly, apresentou comentários de Kenneth Minkema, Douglas Sweeney e Allen Guelzo, estudiosos de Edwards que concordaram que nem os detratores nem os defensores da Bênção de Toronto tinham compreendido o ensino de Edwards sobre o avivamento em sua totalidade. Sua teologia admitia manifestações físicas, embora não aceitasse dons carismáticos. No entanto, mesmo sobre este assunto, Edwards poderia ser interpretado de duas maneiras. Por um lado, na segunda palestra de A caridade e seus frutos, havia afirmações claras de que os dons carismáticos haviam cessado. No entanto, por outro lado, ao afirmar que "não espero uma restauração desses dons milagrosos nos tempos gloriosos da igreja, nem desejo isso", Edwards julgou improvável que os dons retornassem à igreja, mas não que fosse estritamente impossível.[50] A porta estava quase fechada — mas ainda entreaberta. Como Ian Rennie observou: "Embora Edwards não acreditasse em línguas e profecias, suas expectativas pós-milenaristas de uma nova era do Espírito lhe deram uma atitude muito mais otimista para o futuro cristão do que a dos reformadores. Essa atitude escatológica poderia justificar que Edwards tivesse alguma abertura em relação a ministérios especiais do Espírito".[51] Quanto a saber se Edwards teria "abençoado" a Bênção de Toronto, nenhuma resposta definitiva pode ser dada. Ele poderia ter dado muito menos atenção às manifestações físicas exteriores do que muitos dos detratores e defensores do avivamento fizeram. Em vez disso, ele provavelmente teria investigado melhor as experiências dos participantes com o amor divino para ver se elas tinham dado frutos duradouros na "prática santa". Uma vez que Edwards considerava o amor o resumo de toda a virtude, é provável que um avivamento cristão centrado em experiências de amor teria sido de imenso interesse para ele. Independentemente do que Edwards pensaria sobre o movimento, o fato de que seus escritos foram tão amplamente citados, analisados e debatidos durante os últimos vinte anos indica que sua teologia do avivamento continua importante nos dias de hoje.

---

[1]D. Martyn Lloyd-Jones, "Jonathan Edwards and the crucial importance of

revival", in: The Puritans: their origins and successors (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1987), p. 361 [v] [publicado em português por PES sob o título Os puritanos: suas origens e seus sucessores]; Richard Lovelace, Dynamics of spiritual life: an Evangelical theology of renewal (Downers Grove: InterVarsity, 1979), p. 39 [publicado em português por Shedd sob o título Dinâmicas da vida espiritual: uma teologia evangélica da renovação].

[2]Douglas Sweeney, "Evangelical tradition in America", in: Stephen J. Stein, The Cambridge companion to Jonathan Edwards (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 217.

[3]WJE 4:229, 226.

[4]Robert Baird, Religion in America (New York: Arno Press, 1969 [1844]), p. 97-8, nota 1.

[5]Douglas A. Sweeney, Nathaniel Taylor, New Haven theology, and the legacy of Jonathan Edwards (New York: Oxford University Press, 2003), p. 100. Veja Mark Noll, "Moses Mather (Old Calvinist) and the evolution of Edwardseanism", Church History 49 (1980): 273-85.

[6]William G. McLoughlin falou de um processo no qual os avivamentos "espontâneos" do século 18 foram "rotinizados" em um "ritual protestante" durante o período depois de 1830. Revivals, awakenings, and reform: an essay on religion and social change in America, 1607-1977 (Chicago: University of Chicago Press, 1978), p. xiii. De um ponto de vista calvinista, Iain Murray fez uma diferenciação semelhante in: Revival and revivalism: the making and marring of American revivalism, 1750-1858 (Carlisle: Banner of Truth, 1994). Essas opiniões não estão totalmente erradas, mas a diferença entre os avivamentos anteriores e posteriores foi exagerada. Veja Michael J. McClymond, "Issues and explanations in the study of North American revivalism", in: Michael J. McClymond, org., Embodying the Spirit: new perspectives on North American revivalism (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004), p. 14-7.

[7]Finney, em alguns pontos, adotou uma abordagem quase naturalista dos avivamentos: "A conexão entre o uso correto de meios para um avivamento e um avivamento em si é tão filosoficamente certa quanto entre o uso correto de meios para produzir grãos e uma colheita de trigo". Charles G. Finney, Lectures on

revivals of religion, edição de William G. McLoughlin (Cambridge, Estados Unidos: Belknap Press of Harvard University, 1960), p. x-xi, 13.

[8]O hipercalvinismo surgiu entre alguns batistas reformados britânicos do final do século 18, como retrata Peter Toon, The emergence of Hyper-Calvinism in English nonconformity, 1689-1765 (London: Olive Tree, 1967). Quando o líder missionário protestante dos primórdios William Carey expressou o desejo de pregar o evangelho na Índia, ouviu o seguinte: “Sente-se, jovem; quando Deus quiser evangelizar os pagãos, ele o fará sem a sua ajuda”. George Eldon Ladd, The Gospel of the Kingdom: Scriptural studies in the Kingdom of God (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), p. 135 [publicado em português por Shedd sob o título O evangelho do reino: estudos bíblicos sobre o reino de Deus]. Curiosamente, foi a leitura dos escritos de Jonathan Edwards que levou alguns desses hipercalvinistas britânicos, como Andrew Fuller, em direção a uma teologia mais equilibrada. No contexto americano, alguns batistas “antigos” ou “antimissão” se opunham ao evangelismo ou missão como tal. Sean Lucas escreve: “Estendendo a lógica da predestinação divina, eles sustentam que os eleitos de Deus virão a crer sem nenhum incitamento humano”. “Primitive [Antimission] Baptists”, in: Michael J. McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals in America, 2 vols. (Westport: Greenwood Press, 2007), 1:343.

[9]O bispo Joseph Hall, um representante inglês em Dordt, defendeu o preparacionismo ao notar que a graça de Deus opera na vida humana não por “rupturas repentinas, mas por preparações adequadas”, e os “atos internos que tendem à conversão” ocorrem pela obra “secreta e maravilhosa” de Deus. Joseph Hall, Works (London, 1863), 9:493-4), citado in: Norman Pettit, The heart prepared: grace and conversion in Puritan spiritual life (New Haven: Yale University Press, 1966), p. 126.

[10]WJE 16:91, 22:542, 17:452, 10:380. Um desenvolvimento mais profundo desse tema encontra-se nos sermões “Pressing into the Kingdom of God” (WJE 19:274-304), “Ruth’s resolution” (WJE 19:307-20), “Seeking after Christ” (WJE 22:287-97) e o antigo fragmento “On seeking” (WJE 10:379-87).

[11]John Gerstner, Steps to salvation: the evangelistic message of Jonathan Edwards (Philadelphia: Westminster, 1960); John Gerstner; Jonathan Neil Gerstner, “Edwardsean preparation for salvation”, Westminister Theological Journal 42 (1979): 5-71.

[12]Ola Winslow, Jonathan Edwards: a biography (New York: Macmillan, 1940), p. 198.

[13]Veja Richard Hofstadter, Anti-intellectualism in American life (New York: Alfred Knopf, 1970 [1963]), p. 55-136.

[14]Mark A. Noll, The scandal of the Evangelical mind (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 63-4.

[15]WJE 22:88.

[16]John Wesley, “Free grace”, in: The works of John Wesley, 14 vols., Thomas Jackson, org. (Grand Rapids: Baker Books, 2007 [1872]), 7:373-86 [publicado em português por Dantas Bookstore sob o título John Wesley: os sermões completos]; e George Whitefield, A letter from the Reverend George Whitefield to the Reverend Mr. John Wesley in answer to his sermon, entitled, Free grace (Philadelphia: B. Franklin, 1741), citando p. 5.

[17]Albert Outler, org., John Wesley (New York: Oxford University Press, 1964), p. 473; citado in: David Bebbington, “Remembered around the world: the international scope of Edwards’s legacy”, in: David W. Kling; Douglas A. Sweeney, orgs., Jonathan Edwards at home and abroad: historical memories, cultural movements, global horizons (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), p. 179.

[18]Bruce Hindmarsh, “The reception of Jonathan Edwards by early Evangelicals in England”, in: Kling; Sweeney, orgs., Jonathan Edwards at home and abroad, p. 201-21, citando p. 204-6.

[19]John Wesley, “The witness of the Spirit”, in: Works 5:124-5.

[20]WJE 2:239.

[21]WJE 2:240.

[22]Daniel Walton, in: “The witness of the Spirit”, Methodist Quarterly Review 8 (1848): 552, cita Wesley dizendo: “Que ninguém presuma ter apoio em qualquer suposto testemunho do Espírito que seja separado de seu fruto”. Walton chamou isso de duplo testemunho (baseado em testemunhos internos e obras externas), mas reconheceu que alguns dos seguidores de Wesley tinham “deturpado” esse

ensino de forma unilateral.

[23]John Cennick, citado in: Arnold A. Dallimore, George Whitefield, 2 vols. (Westchester: Crossway, 1980), 1:309.

[24]Vale a pena ressaltar que Wesley traçou limites em relação às manifestações físicas aceitáveis. O Journal [diário] de Wesley narra um episódio de risos incontroláveis envolvendo John e Charles Wesley que impediu que eles orassem juntos, e que John Wesley mais tarde o atribuiu a influência satânica (veja os trechos de Wesley, com introdução, em Michael J. McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals in America, 2:48-51).

[25]Roger Finke; Rodney Stark, The churching of America, 1776-1990 (New Brunswick, Estados Unidos: Rutgers University Press, 2005), p. 22.

[26]Veja “Concerts of prayer over a century, 1747-1846”, in: McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals in America, 2:54-8.

[27]John Cree, et al., Evils of the work now prevailing in the United States of America, under the name of a revival of religion (Washington: For the Authors, 1804), p. 13-7, 21-3; citado in: McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals in America, 2:104-6. Grant Powers, Essay upon the influence of the imagination on the nervous system, contributing to a false hope in religion (Andover: Flagg and Gould, 1828), p. 42-3, 55-6, 58-9, 64-5, 74-5, 80, 105-9; citado in: McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals in religion, 2:112-5.

[28]Charles G. Finney, Lectures on revivals of religion (New York: Leavitt, Lord, 1835), p. 241, 250, 271, 52-3, 188-9; Charles G. Finney, The original memoirs of Charles G. Finney, edição de Garth M. Rosell; Richard A. G. Dupuis (Grand Rapids: Zondervan, 2002), p. 266-7, 388.

[29]Mark Noll, “Jonathan Edwards and nineteenth-century theology”, in: Nathan O. Hatch; Harry S. Stout, orgs., Jonathan Edwards and the American experience (New York: Oxford University Press, 1988), p. 260-87, citando p. 262.

[30]Charles Hodge, The constitutional history of the Presbyterian Church in the United States of America; Part II; 1741-1788 (Philadelphia: William Martien, 1840), p. 50-1, 83, 76.

[31]Bebbington, “Remembered around the world”, p. 187.

[32]Veja o clássico estudo de M. H. Abrams sobre o pensamento romântico, Natural supernaturalism: tradition and revolution in romantic literature (New York: Norton, 1971).

[33]Michael A. Farley, “Christian nurture debate”, e Robert Bruce Mullen, “Bushnell, Horace”, in: McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals in America, 1:106-10, 1:65-7.

[34]Henry Fish, “Child-piety and profession”, in: Handbook of revivals, for the use of winners of souls (Boston: James H. Earle, 1874), p. 168-96, citando p. 172.

[35]Henry Ward Beecher, Plymouth pulpit: sermons (Boston: Pilgrim, 1875), “The new birth”, p. 567-86, citando p. 577, 583-4.

[36]James H. Leuba, “A study in the psychology of religious phenomena”, American Journal of Psychology 7 (1896): 309-85, citando p. 324.

[37]William James, The varieties of religious experience: a study of human nature (London: Longmans, Green and Co., 1903), p. 276-8, 179-80, nota 1, 211, 203-7 [publicado em português por Cultrix sob o título As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana].

[38]Frederick Davenport, Primitive traits in religious revivals: a study in mental and social evolution (New York: Macmillan, 1917), p. 3, 8-10, 45, 282, 288, 293-4. Veja os comentários sobre a obra de Davenport in: Michael McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals in America, 2:237-41.

[39]In: Theological roots of Pentecostalism (Metuchen; Scarecrow, 1987) [publicado em português por Carisma sob o título Raízes teológicas do pentecostalismo], Donald Dayton desenvolve uma interpretação wesleyana do início do pentecostalismo.

[40]Frank Bartleman, How pentecostal came to Los Angeles (1925), reimpresso in: Witness to Pentecost: the life of Frank Bartleman (New York: Garland, 1985), p. 46-7, cf. p. 146-7.

[41]Anônimo, Apostolic faith [Los Angeles], vol. 1, n. 2, October 1906, p. 1, col. 1.

[42]William Arthur, The tongue of fire, or the true power of Christianity (New York: Harper, 1856) e May we hope for a great revival? (Toronto: Wesleyan Book Room, 1868).

[43]Entre os trabalhos que se opõem ao movimento de Toronto e também incluem os escritos de Edwards, estão: Hank Hanegraaff, Counterfeit revival (Dallas: Word, 1997); Michael A. G. Haykin; Gary W. McHale, "Would Jonathan Edwards support the Toronto Blessing?" e "Great effusions of the Holy Spirit — the advocacy of true revival", disponível em: http://www. graceonlinelibrary.org/articles. Acesso em: 16 mar. 2010; Andrew Strom, "The 'Toronto' controversy — disturbing new facts from history", disponível em: http://homepages.ihug.co.nz/~revival/toronto.html. Acesso em: 16 mar. 2010; Nick Needham, "Was Jonathan Edwards the founding father of the Toronto Blessing?" (1995), disponível em: http:// web.archive.org.web/20050304014025. Acesso em: 16 mar. 2010, e "The Toronto Blessing — Part Two" (1998), disponível em: http://web.archive.org.web/20040521020335/www.geocities.com/Bob_Hunter/ne Acesso em: 16 mar. 2010. Entre as obras que apoiam o movimento, estão: Guy Chevreau, Catch the fire: the Toronto Blessing: an experience of renewal and revival (Toronto: HarperCollins, 1994); e John Arnott, The Fathers's blessing (Orlando: Creation House, 1995). Publicado anteriormente, mas citado com frequência nas análises, está William DeArteaga, Quenching the Spirit: examining centuries of opposition to the moving of the Holy Spirit (Lake Mary: Creation House, 1992) [publicado em português por Casa da Criação sob o título Saciando o Espírito: examinando séculos de oposição à mudança do Espírito Santo]. Uma posição intermediária é refletida in: James A. Beverley, Holy laughter and the Toronto Blessing: an investigative report (Grand Rapids: Zondervan, 1995); Beverley, Revival wars: a critique of "Counterfeit revival" (s.l.: Evangelical Research Ministries, 1997); e "The 'Toronto Blessing'", um Relatório do Comitê de Fé e Ordem para a Conferência Metodista Britânica, disponível em: http://godnet.org/bumc.htm. Acesso em: 16 mar. 2010. A melhor obra geral é um estudo sociológico de uma observadora-participante: Margaret M. Poloma, Main Street mystics: the Toronto Blessing and reviving Pentecostalism (Walnut Creek: AltaMira Press, 2003).

[44]Hanegraaf, Counterfeit revival, p. 10; Martin Emerson, "Comments on the 'Toronto Blessing'", disponível em: http://mag.christis/org/uk/isssues/36/toronto blessing.html. Acesso em: 16 mar. 2010.

[45]Arnott, The Father's blessing, p. 223; o dito foi tirado do título de um sermão pregado por John Wimber.

[46]Hanegraaf, Counterfeit revival, p. 99-101. Essa acusação em particular não condiz com a teologia de Edwards, já que o próprio Edwards era um eudaimonista cristão que ensinou que a verdadeira religião traz a maior felicidade. Veja John Piper, Desiring God: meditations of a Christian hedonist (Downer's Grove: InterVarsity, 2004) [publicado em português por Shedd sob o título Em busca de Deus: a plenitude da alegria cristã].

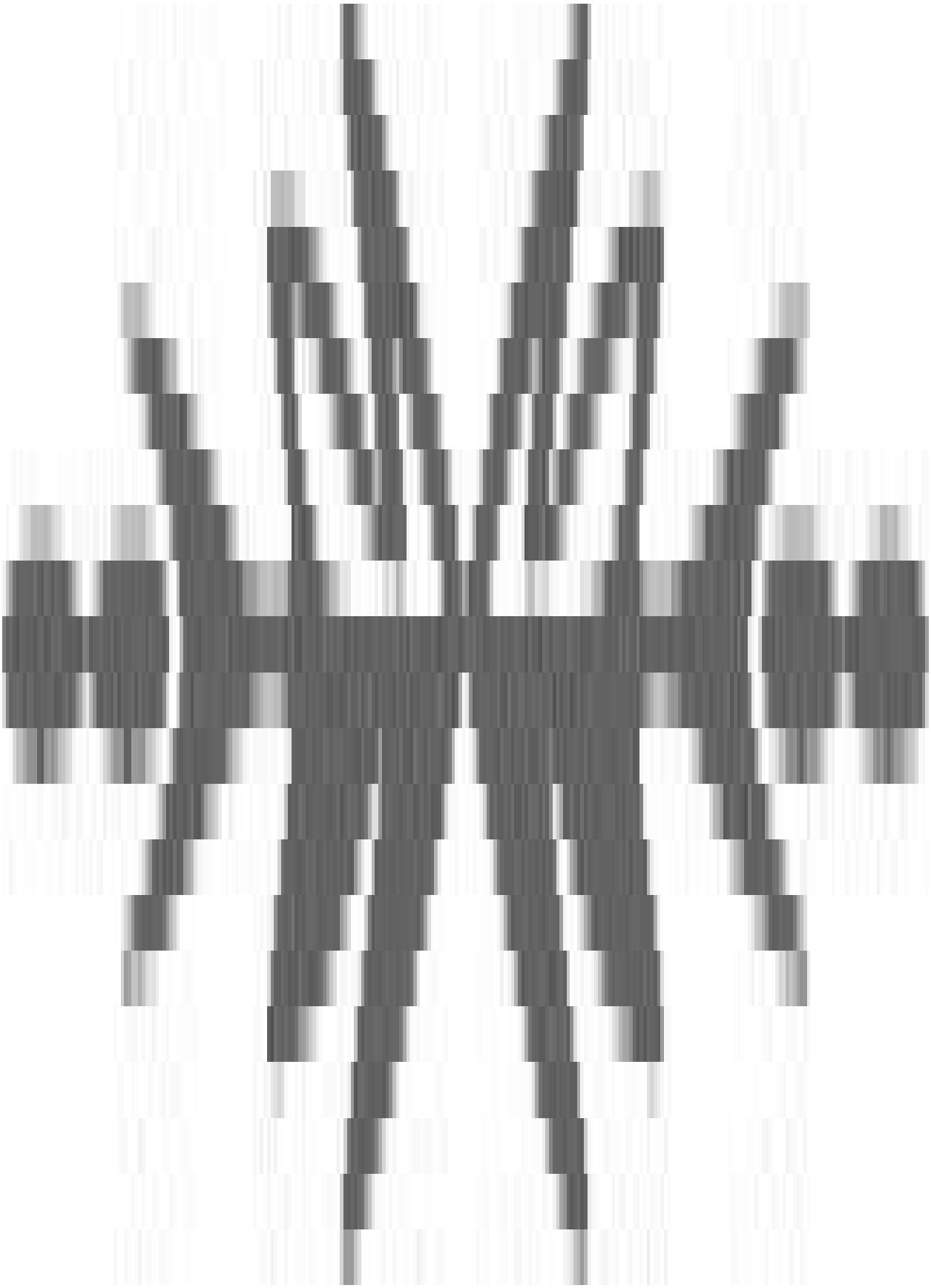
[47]WJE 8:149-73 e WJE 4:278-82. Entre os que defendiam a cessação precoce de milagres e dos dons carismáticos da igreja estavam B. B. Warfield, Counterfeit miracles (New York: Scribners, 1918), e John MacArthur, Charismatic chaos (Grand Rapids: Zondervan, 1992) [publicado em português por Fiel sob o título O caos carismático]. Uma crítica do cessacionismo é encontrada in: Jon Ruthven, On the cessation of the charismata: the Protestant polemic on postbiblical miracles (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993) [publicado em português por Carisma sob o título Sobre a cessação dos charismata: a polêmica cessacionista sobre os milagres pós-bíblicos].

[48]Os melhores dados disponíveis, de Margaret Poloma, mostram que 91% dos participantes de Toronto afirmaram ter obtido um maior senso do amor do Pai por eles, e muitos também relataram que tinham se tornado mais empenhados em servir os pobres e compartilhar sua fé com outros. Os participantes relataram não só uma experiência de amor, mas "um novo senso de [seu próprio] pecado" ("The Spirit and the Bride: the 'Toronto Blessing' and church structure", Evangelical Studies Bulletin 14 (1999), p. 1-5.

[49]Chevreau, Catch the fire, p. 77, nota 2, 81-2, citando a narrativa de Sarah Edwards in: Sereno Dwight, "Memoirs", 1:lxvi-lxvii; Chevreau, Catch the fire, p. 99-101 (citando WJE 4:228), p. 115, 108.

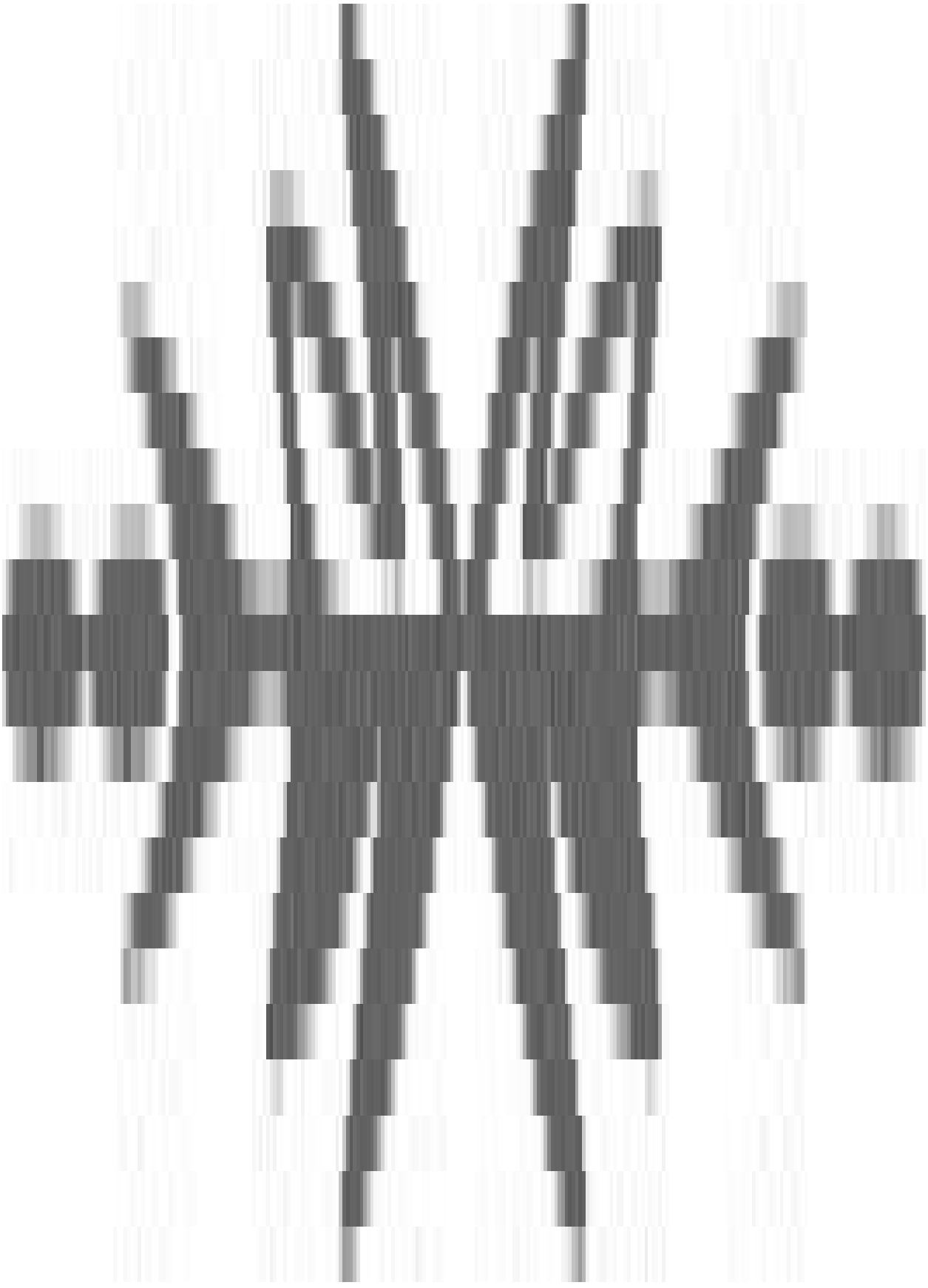
[50]WJE 4:281.

[51]Ian Rennie, citado in: Beverley, Revival wars, p. 30.



43

Interpretações IV: Edwards e as tradições católica e ortodoxa



À primeira vista, Edwards parece ter pouco em comum com o catolicismo romano ou com a ortodoxia oriental. Ele era puritano e calvinista. Escreveu tratados sobre o pecado original e sobre a falta de liberdade da vontade humana caída. Suas concepções eclesiais eram congregacionais. Ele defendeu uma polêmica tradição protestante que identificava o papado com o Anticristo e ensinou que a Igreja de Roma tinha rejeitado o evangelho de Cristo quando perseguiu seitas medievais, como os valdenses e os hussitas, e mais tarde se opôs aos reformadores protestantes.

No entanto, por mais de um século, os leitores protestantes de Edwards suspeitaram que ele não era completamente protestante — pelo menos não no sentido reformado ou do século 16. Em 1903, Henry Churchill King disse que Edwards era "antiprotestante" por causa das distinções que traçou entre graça comum e graça especial.[1] O ensaio de Thomas Schafer, em 1951, afirmou que a "justificação pela fé" ocupava "um lugar ambíguo e um tanto precário" no pensamento de Edwards. Schafer argumentou que Edwards — assim como Agostinho — colocou o amor no centro, e não a fé. Para Edwards, o amor era uma categoria soteriológica que unia fé e obras, o pecado original era uma tendência de se afastar do amor de Deus, e a virtude era um novo princípio de amor idêntico à graça de Deus.[2] Todos esses pontos levaram a soteriologia de Edwards a parecer mais "católica" do que a da maioria dos outros pensadores protestantes.

Da mesma forma, Edwards afirmou que a fé não é a única "condição" de justificação — pelo menos do modo como ele definiu o termo "condição". A fé tinha o que Edwards chamou de "aptidão natural" para servir como condição de salvação. A fé, na verdade, era um primeiro ato de obediência a Deus que continha praticamente todos os atos subsequentes de obediência que decorriam da fé. Embora Edwards não tenha usado o termo "mérito", seu uso da noção de "aptidão" mostrava semelhanças com as ideias tomistas de "mérito congruente". Do ponto de vista da teologia da Reforma, Edwards parece ter rejeitado ou ressalvado significativamente o princípio de sola fide (salvação "pela fé somente"), embora não o princípio da sola gratia ("salvação pela graça somente").

O estudioso japonês Anri Morimoto argumentou que a teologia de Edwards combinava uma "ênfase protestante" de que a graça é efetivamente gratuita —

isto é, derivada diretamente de Deus e nunca portada ou controlada por seres humanos — com uma "ênfase católica" de que a graça efetua uma mudança genuína, transforma o caráter humano na semelhança divina e é uma realidade estável e permanente no âmbito do mundo criado.[3] O filósofo Stephen H. Daniel concordou com o ponto de vista de Morimoto, afirmando que a teologia de Edwards incluía um "aspecto da graça incriada de Pedro Lombardo", que tinha seu "foco na justificação como atribuição forense antes da regeneração", e um "aspecto da graça criada de Tomás de Aquino", que "destaca que a justificação pode ser um processo ontológico gradual que inclui boas obras e santificação".[4]

Agostinho é um autor católico com quem Edwards tinha múltiplas afinidades. Thomas Schafer comentou "quantas vezes Edwards ficou do lado de Agostinho" em uma variedade de questões teológicas.[5] O biógrafo de Edwards, George Marsden, referiu-se a ele como "o Agostinho americano" e traçou uma série de paralelos entre Edwards e o antigo pensador cristão.[6] Os principais escritos de Edwards podem ser comparados aos de Agostinho. A liberdade da vontade e Original sin [Pecado original] correspondem aos escritos antipelagianos de Agostinho. Personal narrative [Narrativa pessoal] é algo como as Confissões. History of redemption [Uma história da obra de redenção] pode ser comparada com Cidade de Deus. Discourse on the Trinity [Discurso sobre a Trindade] de Edwards espelhou A Trindade de Agostinho, tanto no tema quanto no argumento. O volume de dezesseis palestras de Edwards sobre o amor divino e o amor humano, A caridade e seus frutos, expôs um tema importante dos escritos de Agostinho. Tanto o conteúdo de suas teologias quanto o gênero de suas obras mostram analogias entre si. Como veremos, a teologia de Edwards também pode concordar em alguns pontos com a de Tomás de Aquino, embora as semelhanças com Tomás não sejam tão óbvias à primeira vista.

A abordagem de Edwards ao discernimento, na perspectiva católica

Alguns teólogos católicos se envolveram profundamente com a teologia de Jonathan Edwards. Os mais notáveis são William Spohn e Donald Gelpi, S. J. — os dois ligados à Escola Jesuíta de Teologia, em Berkeley, na Califórnia.[7] Spohn enfatizou o ensino de Edwards sobre discernimento espiritual, ao passo que Gelpi destacou os aspectos estéticos de Edwards.

O discernimento, segundo a opinião geral, era um tema decisivo nos textos de Edwards. Especialmente nos textos ligados aos avivamentos da década de 1740, Edwards sempre procurou distinguir a verdadeira espiritualidade da falsa ou espúria. Ele estava preocupado com os problemas de complacência religiosa, da autossatisfação e da autoilusão. Edwards descobriu o que outros guias da alma tinham descoberto: que afeições religiosas muito facilmente se transformam em afetação religiosa.[8] Assim como Inácio de Loyola (1491-1556), Edwards acreditava que uma prática de autoexame disciplinada permitia às pessoas diferenciar experiências espirituais que eram úteis e glorificavam a Deus das que não eram. Spohn isolou três ideias que Loyola e Edwards tinham em comum em suas respectivas metodologias de discernimento. Em primeiro lugar, havia a suposição de que "a conversão cristã gera uma experiência religiosa transformada que é impossível para os não convertidos". Em segundo lugar, as "afeições, as profundas disposições emocionais do coração, são o centro da transformação religiosa e as principais fontes de evidência para julgamentos de discernimento religioso". Em terceiro lugar, "afeições religiosas são os meios pelos quais ocorre a inspiração de Deus". Ou seja, Deus fala continuamente conosco e procura nos guiar nas disposições do nosso coração e por meio delas.[9] Tanto Spiritual exercises [Exercícios espirituais], de Loyola, quanto Afeições religiosas, de Edwards, representam uma "escola das afeições" que "ordena as disposições de quem faz seus exercícios para seguir o caminho de Cristo".[10] Exercícios espirituais era um manual para a conversão das afeições em um sentido edwardsiano. Da mesma forma, Afeições religiosas era um manual de instrução para discernir o significado das afeições religiosas em um sentido inaciano.

Loyola e Edwards demonstraram um grande interesse em distinguir as afeições egoístas das que buscam a glória de Deus, de acordo com o antigo lema jesuíta — Ad maiorem Dei gloriam ("para a maior glória de Deus"). As frequentes referências de Edwards ao "paladar", "gosto" ou "doçura" da experiência espiritual lembram o uso do termo sentir por Inácio — experimentar realidades espirituais de maneira direta.[11] As afeições que Edwards retratou não eram caprichos ou excentricidades. Antes, refletiam o caráter do "eu" em seu nível mais profundo e levavam uma pessoa a voltar-se a padrões regulares de pensamento, sentimento e atuação. Ofereciam um guia mais seguro para o autoconhecimento do que a mera reflexão racional. Da mesma forma, Inácio aconselhou os diretores de retiro a não sobrecarregarem os participantes dos retiros com muito material para reflexão, pois comentou que "o que enche e satisfaz a alma consiste não em saber muito, mas em compreender as realidades

em profundidade e saboreá-las interiormente". Esse comentário estava em perfeita consonância com a teologia das afeições de Edwards.[12] Spohn comentou que tanto Loyola quanto Edwards contrastaram a verdadeira espiritualidade com "os excessos dos pseudoconvertidos", ou seja, "auto-obsessão, fascínio por visões e revelações particulares, arrogância espiritual, zelo desequilibrado, comportamento errático e complacência moral". A prática cristã fiel e perseverante era o sinal mais certo de conversão genuína e o menos provável de se manifestar em casos de falsa conversão. Finalmente, tanto para Loyola quanto para Edwards, "a experiência comum era extraordinariamente transparente para Deus", e a afetividade humana era o meio da ação e da orientação divina. Inácio acreditava que os "grandes desejos" do "eu" expandiriam o coração e o tornariam aberto para que Deus agisse de maneiras profundas. Edwards concordava.[13] Spohn concluiu dizendo que "o teólogo puritano e o místico basco concordam em relação a uma espiritualidade radicalmente afetiva e sabiamente discriminadora".[14]

A metafísica e a tipologia de Edwards na perspectiva católica

Como ficou evidenciado em capítulos anteriores (caps. 7, 14), Edwards deu um lugar central à reflexão metafísica em seus escritos e à concepção de Deus como "Ser" ou "Ser em geral". Em seu livro The Catholic imagination [A imaginação católica] (2000) — inspirado em The analogical imagination [A imaginação analógica] (1982), de David Tracy —, Andrew Greeley sugeriu que os pensadores católicos refletem uma visão "analógica" do mundo, ao passo que os protestantes tendem a ser "dialéticos":

Tracy observou que as obras clássicas de teólogos e artistas católicos tendem a enfatizar a presença de Deus no mundo, ao passo que as obras clássicas dos teólogos protestantes tendem a enfatizar a ausência de Deus no mundo. Os escritores católicos enfatizam a proximidade entre Deus e sua criação; os escritores protestantes, a distância entre Deus e sua criação; os protestantes enfatizam o risco de superstição e idolatria; os católicos, o perigo de uma criação em que Deus está apenas ligeiramente presente. Ou, dito de outra forma, os

católicos tendem a acentuar a imanência de Deus; os protestantes, a transcendência de Deus. Tracy tem o cuidado de afirmar que uma propensão é superior à outra, e que elas precisam uma da outra. [...] Não obstante, elas são diferentes entre si.[15]

Karl Barth, em sua Carta aos Romanos (1919), falou de Deus como o "totalmente Outro" e, portanto, inexplicável no que diz respeito a categorias metafísicas comuns. Em sua Dogmática eclesiástica, Barth criticou o ensinamento católico romano característico sobre a analogia entis — a ideia de que todas as coisas existentes têm alguma analogia com o ser de Deus —, qualificando-o como "a invenção do Anticristo".[16] Já Edwards, ao adotar a metafísica e a argumentação metafísica, aproximou-se mais de pensadores patrísticos e medievais, como Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino e Boaventura, do que de protestantes antimetafísicos, como Lutero, Calvino ou Barth. Toda a forma do raciocínio de Edwards indicava sua aceitação de uma analogia entis — um cosmo no qual Deus e as criaturas eram, ao mesmo tempo, iguais e diferentes uns dos outros em aspectos importantes. Isso não quer dizer que ele fosse apenas um pensador analógico. Havia também um elemento dialético no ensino de Edwards sobre Deus (caps. 7, 14) e sobre a graça (caps. 23 a 25). Edwards parece ter tido mais êxito do que talvez qualquer outro grande pensador cristão da era pós-Reforma em sintetizar e harmonizar os elementos analógicos e dialéticos da teologia. Quando se examina todo o escopo da teologia de Edwards, fica claro que ele não ignorou nem a diferença nem a continuidade entre Deus e a criação. O raciocínio metafísico de Edwards exemplifica o que David Tracy chamou de "a revelação de diferenças radicais na semelhança" ou o fenômeno de "analogias-na-diferença".[17]

O termo que Edwards mais comumente usou não foi "analogia", mas "proporção", que desde os tempos antigos funcionava como a tradução latina (proportio) do termo técnico da filosofia grega (analogia). Desde a época de suas primeiras reflexões filosóficas em "The mind" [A mente], o pensamento de Edwards foi permeado por um sentido da "proporção" ou da "analogia" entre Deus e as criaturas e entre uma criatura e outra. A "proporção" também é fundamental na estética teológica de Edwards, e nesse aspecto de seu pensamento pode-se associá-lo às investigações notáveis de Hans Urs von Balthasar sobre Deus e beleza.[18] Todo o corpo das reflexões metafísicas e tipológicas de Edwards repousa em uma noção de continuidade entre Criador e

criação. Uma vez que cada coisa existente reflete seu Criador, o universo está repleto de sinais e vestígios da presença de Deus. Não só em sua metafísica, mas também em sua tipologia natural e bíblica, vemos uma analogia entis operando em Edwards. Ao mesmo tempo, Edwards nunca fez concessões em sua afirmação da transcendência radical de Deus em relação à ordem criada.

A soteriologia de Edwards na perspectiva católica

O calvinismo primitivo foi moldado por sua reação contra o que era considerado uma fixação católica romana na obediência humana, ou boas obras, como garantia da salvação. Embora os calvinistas fossem mais insistentes do que os luteranos quanto ao papel intrínseco das boas obras na salvação, essas obras sempre foram consideradas subsequentes à dádiva da graça divina. Em muitos aspectos, os tomistas católicos ensinavam uma doutrina análoga à dos calvinistas. Tomás de Aquino ensinou primeiramente que os seres humanos não podem realizar nada de bom sem a graça.[19] O homem não pode merecer a vida eterna sem a graça, não pode se preparar para a graça, pois "por mais que o homem se prepare, não recebe necessariamente a graça de Deus".[20] Tomás ensinou que ninguém jamais mereceu a "primeira graça", que vinha como uma dádiva puramente gratuita, "uma vez que a natureza da graça é contrária à recompensa de obras, segundo Romanos 4.4". Só Deus era a causa da graça.[21] Essas afirmações tomistas eram compatíveis com pressupostos calvinistas. Elas representavam o lado "dialético" do tomismo que — assim como no pensamento de Edwards — distinguia e distanciava a graça divina de todos os desejos ou ações puramente naturais.[22]

No entanto, o argumento da Suma teológica incluía um lado "analógico" que levava a natureza e a graça a um relacionamento e a uma harmonia. Tomás de Aquino definiu graça como uma "qualidade da alma" e acrescentou que "graça é certa beleza de alma, que ganha o amor divino". Em sua epistemologia, Tomás negou que qualquer "nova luz" precisasse ser acrescentada à "luz natural" da razão humana, exceto quando se procurava entender as coisas espirituais. Nesse caso, pode haver uma "dádiva habitual acrescentada à dádiva natural".[23]

Quando os seres humanos recebiam a dádiva gratuita da graça, o que se seguia

era uma cooperação humana com a graça. Neste ponto, tanto a teologia tomista quanto a tridentina construíram sobre o alicerce de Agostinho, que escreveu: "Deus, ao cooperar conosco, aperfeiçoa o que ele mesmo começou ao operar em nós, uma vez que aquele que aperfeiçoa pela cooperação com os que estão dispostos age primeiramente levando-os a estarem dispostos".[24] A cooperação humana cumulativa com a graça levava à aquisição de "mérito". Protestantes teriam concordado que Deus cumpre suas promessas de recompensa aos santos.[25] No entanto, o pensamento católico foi mais longe, ao afirmar que as boas obras não eram apenas recompensadas, mas eram, por assim dizer, recompensáveis. As recompensas por boas obras eram apropriadas, porém não eram estritamente merecidas pelos que as recebiam. Esse tipo de "mérito" era "congruente", mas não "condigno". Deus não devia nada a ninguém. Portanto, se, na vida futura, Deus conferia graus mais elevados de bem-aventurança a pessoas de santidade excepcional, a santidade dessas pessoas não se devia a mero esforço natural da parte delas. Desde o primeiro recebimento da graça no batismo até o momento da morte, cada progresso em sua santidade foi possibilitado pela graça divina.

Tomás de Aquino não concebia o desenvolvimento temporal da salvação como os calvinistas. Ele explicou que a vontade de Deus é o fundamento final de toda a realidade e que essa vontade é "racional", embora não no sentido em que qualquer coisa criada é, no sentido estrito, a causa da vontade de Deus. "A vontade de Deus é racional", escreve Tomás de Aquino, "não porque qualquer coisa seja causa da vontade de Deus, mas porque ele deseja que uma coisa ocorra por causa de outra".[26] Em outras palavras, a racionalidade da vontade divina não pode ser apreciada considerando-se cada coisa individualmente, em separado das outras, mas apenas levando-se em conta toda a rede de relacionamentos em que uma coisa é desejada por Deus "por causa de outra". Pode-se falar de "recompensa" por boas obras nesse contexto bem como de "mérito", e, ainda assim, tanto a "recompensa" quanto o "mérito" repousam sobre um fundamento de graça imerecida. A doutrina tomista da salvação pode ser comparada a uma rede, em que cada peça está entrelaçada com todo o restante. O que mantém a rede coesa é a graça divina — como mãos fortes que circundam a rede e a mantêm no lugar. Em certo sentido, cada fio na rede é mantido no lugar pelas mãos que estão do lado de fora da rede. No entanto, em outro sentido, cada fio é mantido no lugar pelos fios adjacentes. Aplicando a analogia, pode-se dizer que a graça de Deus (representada pelas mãos fora da rede) é a causa da recompensa eterna dos santos, e também que as boas obras (representadas pelas ligações no âmbito da rede) são a causa da recompensa dos santos. Nenhuma das afirmações contradiz a outra.

O modo pelo qual Edwards concebeu as relações entre os diferentes aspectos da salvação — fé, obediência, justificação, santificação, glorificação e assim por diante — está mais próximo, em alguns aspectos, dessa ideia tomista de "rede" de salvação do que da tradicional "cadeia" de salvação calvinista, ou ordo salutis. Uma anotação inicial em Miscellany 29 mostra a direção de seu pensamento sobre a vontade divina, ou "decretos" de Deus:

Deus decreta todas as coisas harmoniosamente e em excelente ordem; um decreto se harmoniza com outro, e há uma relação entre todos os decretos que torna a ordem mais excelente. Assim, Deus decreta chuva na época seca porque decreta as orações sinceras de seu povo; ou decreta as orações de seu povo porque decreta chuva. Reconheço que dizer que Deus decreta uma coisa "porque" isso ou aquilo é uma maneira imprópria de falar, mas não mais imprópria do que todas as nossas outras maneiras de falar sobre Deus. Deus decreta o último acontecimento por causa do primeiro, não mais do que ele decreta o primeiro por causa do último. [...] Assim, quando decreta a conformidade com seu Filho, decreta a vocação; e, quando decreta a vocação, decreta a justificação; e, quando decreta a justificação, decreta a glória eterna. Portanto, todos os decretos de Deus são harmoniosos.[27]

O argumento que Edwards expõe aqui mantém a gratuidade da graça e, ao mesmo tempo, de uma forma tomista, afirma que as ações humanas não são meramente efeitos da graça divina, mas são também condições umas das outras e de resultados particulares.

Com base nessa interpretação da vontade divina, Edwards pode dizer que a obediência é uma "condição" de justificação, no sentido de que a justificação e a obediência estão ligadas em um ordenamento harmonioso da vontade divina. Isso acontece com justificação e santificação ou com boas obras e recompensas (cap. 25). A noção edwardsiana de harmonia dos decretos divinos permite que ele os interprete uns em relação aos outros, como mutuamente condicionantes, e, ao mesmo tempo, decorrendo da dádiva gratuita da graça divina.

A abordagem de Edwards ao amor humano, na perspectiva católica

Donald Gelpi escreveu sobre o que ele chamou de “reabilitação parcial da natureza humana, feita por Edwards”. Ele fazia parte de uma tradição puritana que “já havia modificado parcialmente certos aspectos do endosso de Calvino à total depravação humana”.[28] No entanto, ele foi mais longe do que seus antepassados e de várias maneiras interessantes e filosoficamente criativas. Edwards, por exemplo, não considerava que todas as formas de amor-próprio fossem intrinsecamente repreensíveis (cap. 33). Antes, afirmou que Deus se ama necessariamente, uma vez que somente a realidade infinita de Deus apresenta um objeto adequado para o amor e a vontade divinos. Essa ideia pode ter chegado a Edwards a partir dos seguidores de Duns Escoto, por meio do filósofo Nicholas Malebranche. Analogamente, no nível humano, ele reconheceu uma tendência universal de buscar a felicidade em objetos de desejo naturalmente agradáveis. O que ele considerava errado e imoral não era a simples tendência de buscar a felicidade, mas o amor-próprio desregrado e exclusivo que buscava sua própria satisfação em detrimento dos outros e sem se importar com mais nada. Havia, na verdade, formas de benevolência humana que pareciam virtuosas, mas ficavam aquém da virtude genuína — atitudes tribais ou nacionalistas, devoção à família e até mesmo a “honra entre ladrões”. Todas essas aparências de virtude eram formas de egoísmo expandido. Elas não constituíam uma verdadeira preocupação e interesse pelo outro em sua alteridade. Edwards escreveu que “a verdadeira virtude consiste essencialmente na benevolência em relação ao Ser em geral”.[29] Isso significava que a moralidade não podia ser divorciada da religião, e que toda virtude tinha alguma referência — explícita ou implícita — a Deus.

No entanto, o que levou Edwards a parecer católico e talvez tomista foi como ele conectou amores humanos naturais com o maior e mais elevado amor a Deus. Como foi observado no início deste capítulo, havia tanto aspectos “dialéticos” quanto “analógicos” nos argumentos de Edwards. Ele afirmou algumas vezes que a graça conferia um conjunto de experiências e disposições humanas que transcendiam inteiramente a ordem natural. Em outros momentos, deixou claro que a graça expandia, suplementava, aperfeiçoava ou completava as faculdades e disposições humanas existentes, em consonância com o famoso adágio tomista: gratia non tollit naturam sed perficit (“a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa”). O que Paul Ramsey chamou de “o esplendor da moralidade

comum” em Edwards era um reconhecimento de que até mesmo ações humanas naturais, corriqueiras e desprovidas da graça continham uma tendência ou nisus para o cumprimento no contexto do amor sobrenatural e divino (cap. 33).[30] Embora seja um exagero igualar esse aspecto do ensino de Edwards com o conceito tomista de “desejo natural pela visão beatífica” ou com o “existencial sobrenatural” de Karl Rahner, há pelo menos algum grau de analogia entre Edwards e essa veia profunda de reflexão católica.[31]

Não foi só a abordagem de Edwards ao amor humano que mostrou analogias com o pensamento católico, mas também sua abordagem do amor divino. O capítulo 14 analisou O fim para o qual Deus criou o mundo, de Edwards, e sua conceituação do caráter, bondade e modo de ação de Deus na Criação e na redenção. De certa forma, pode-se dizer que o Deus de Edwards criou o mundo por amor-próprio. Em termos de conteúdo e gênero, O fim para o qual Deus criou o mundo tinha mais afinidades com as análises católico-romanas do que com as protestantes. Os teólogos protestantes tradicionais em geral evitaram debates sobre as sutilezas metafísicas do ato de Deus ao criar o mundo.

A metafísica trinitária de Edwards, na perspectiva ortodoxa

Um ponto de contato intrigante entre Edwards e o cristianismo ortodoxo reside na importância que tanto um quanto o outro atribuíram à beleza (cap. 6). Para muitos pensadores ortodoxos, é a beleza de Deus — tanto ou mais do que a verdade ou a bondade de Deus — que converte a alma e a transforma à semelhança divina. Como observado no capítulo 26, o falecido Jaroslav Pelikan, historiador do pensamento cristão, fez referência às afinidades entre a teologia de Edwards e a doutrina ortodoxa da divinização. Nesse ponto, Edwards tinha muito em comum com Gregório Palamas, o mais importante professor ortodoxo sobre divinização, embora não haja evidências de que Edwards tenha lido Palamas, e ele provavelmente deduziu seu neoplatonismo de fontes britânicas.[32] Contudo, para entender todo o escopo da ideia de divinização de Edwards, é preciso examinar sua doutrina trinitária de Deus e a metafísica participativa ligada a ela. Essas características mostram semelhanças marcantes com as maneiras de conceber Deus e a salvação que têm sido características da ortodoxia calcedônia e das formas não calcedônias do cristianismo oriental.

Algumas expressões que aparecem nos escritos trinitários de Edwards não despertaram muito comentário — “fonte de divindade” e “fonte de essência divina”. As duas parecem ser traduções de pege theotatis — um termo técnico de escritores patrísticos gregos que se refere a Deus Pai. Edwards escreve que “o Pai tem a superioridade: ele é a fonte da Deidade, e ele gera o amado Filho”. Ele também comenta: “No que diz respeito ao Pai primeiramente, fonte de essência divina, ele sustenta a dignidade da Divindade, envia os outros dois. Tudo provém dele, tudo está nele originariamente”. Outra declaração diz: “O Pai é a Divindade que subsiste da maneira primordial, não originada e mais absoluta, ou a divindade em sua existência direta. Nessa última citação, parece que novamente estamos na esfera do pensamento patrístico grego. A expressão “não originada” de Edwards corresponde ao grego agennetos — um termo decisivo nos debates nicenos e pós-nicenos dos séculos 4 e 5. O termo “primordial” de Edwards denotava o que era ontologicamente original e arquetípico, como mostrado em seus primeiros escritos metafísicos: “Ora, Deus é o ser primordial e original, o primeiro e o último, e o padrão de todos, e constitui a soma de toda a perfeição”.[33]

No pensamento de Edwards, tanto Deus Filho quanto Deus Espírito Santo são plenamente divinos, mas nem o Filho nem o Espírito podem ser retratados como a “fonte de divindade [ou essência divina]”, como “primordial”, “não originado”, “absoluto” ou “a Deidade em sua existência direta”. Sang Lee explica: “A Primeira Pessoa da Trindade [...] não pode ser vista como, de qualquer forma, gerada pelo exercício da disposição. Se o Pai fosse concebido dessa maneira, então a categoria de disposição teria prioridade lógica (embora não prioridade temporal) sobre a realidade do Pai. Portanto, no Pai, a disposição eterna precisa ser considerada idêntica à realidade divina eterna. [...] Assim, é no Pai que Edwards localiza a asseidade absoluta da divindade”.[34] Esse elemento no pensamento de Edwards está em consonância com os capadócios — isto é, Gregório de Nissa, Gregório de Nazianzo e Basílio Magno. O conceito capadócio afirma que há algo que distingue o Pai do Filho e do Espírito, e que não é redutível ao padrão triádico das relações — a saber, filiação, inspiração ou processão. Essa característica exclusiva do Pai é a sua propriedade de não originação. Há algo primordial que distingue o Pai do Filho e do Espírito, e essa propriedade não tem caráter relacional. Na verdade, o Pai se distingue por sua qualidade de não ter relação com coisa alguma que seja mais fundamental do que ele mesmo.

Essa interpretação da Trindade com frequência tem desagradado as

sensibilidades cristãs ocidentais (católicas e protestantes) e é às vezes acusada de ser origenista ou subordinacionista. No entanto, os capadócios conseguiram manter a divindade e a coeternidade das três pessoas, ao mesmo tempo que viam o Pai como distinto do Filho e do Espírito, por ele não ser originado. Os escritos de Edwards contêm um indício — e talvez mais do que isso — de que ele tinha essa concepção da Trindade. Como John Zizioulas argumentou, Agostinho e a maior parte da tradição cristã ocidental interpretaram as três pessoas divinas fundamentalmente no que diz respeito a suas relações triádicas, ao passo que os pensadores orientais viam a constituição da Trindade no que diz respeito a derivação ontológica ou origem.[35] Tanto as teologias trinitárias orientais quanto as ocidentais são ortodoxas ao afirmar a unicidade do ser de Deus e a existência de três pessoas divinas. No entanto, elas são diferentes. O trinitarismo de Edwards tem tanto um sabor agostiniano quanto a inclinação oriental ou ortodoxa a que estamos nos referindo aqui.

Para Edwards, o conhecimento humano de Deus era divinização. O pensamento de Edwards mostrou um movimento expansivo, que anteriormente chamamos de expansão ôntica (cap. 16), que refletia expressões joaninas do Novo Testamento com o significado de habitação mútua e participação mútua. Os textos bíblicos falam de Pai, Filho e Espírito compartilhando amor, glória e conhecimento entre si; de Pai, Filho e Espírito compartilhando amor, glória e conhecimento com os crentes; das pessoas da Trindade habitando em crentes; de crentes habitando nas pessoas da Trindade e com elas; e dos crentes compartilhando o amor, a glória e o conhecimento das pessoas da Trindade. Miscellany 571 mostra que Edwards se apropriou de todos esses temas joaninos e participativos e os tornou centrais para sua compreensão da salvação.[36]

O que a paternidade divina significa para Edwards é que o Filho compartilha com as criaturas sua própria participação no Pai. Em última análise, todo ser vem de Deus Pai, e Deus Filho compartilha sua filiação com outros. Embora a participação do Filho no ser, na graça, na glória, no conhecimento e na felicidade do Pai seja eterna e perfeita, há uma analogia entre a participação do Filho divino no Pai e a participação parcial e limitada do ser humano no Pai. Como a participação do Filho divino no Pai é completa, o Filho é capaz de transmitir vida ilimitada e bênção infinita a criaturas eleitas. Embora a metafísica da paternidade divina possa parecer um ponto arcano no trinitarismo de Edwards, ela se liga diretamente ao tema da divinização e, portanto, liga Edwards à tradição ortodoxa.

Em resumo, portanto, este capítulo mostrou que as afinidades de Edwards com as teologias católica romana e ortodoxa eram profundas e substanciais. Em temas tão variados como discernimento espiritual, amor divino e humano, "aptidão" da obra de Deus na salvação e a relação dos desejos humanos naturais com a graça sobrenatural encontramos paralelos incontestáveis com o pensamento católico. Tanto o princípio católico da analogia do ser quanto a noção ortodoxa de salvação por meio da participação ocuparam um lugar importante nos escritos de Edwards. Ao se apropriar de modos de raciocínio tanto participativos quanto analógicos, Edwards mostrou uma semelhança surpreendente com o antigo Oriente, bem como com os clássicos estilos ocidentais de reflexão teológica.

---

[1]Henry Churchill King, "Jonathan Edwards as philosopher and theologian", Hartford Seminary Record 14 (November 1903): 23-57.

[2]Thomas A. Schafer, "Jonathan Edwards and justification by faith", Church History 20 (1951): 55-67.

[3]Anri Morimoto, Jonathan Edwards and the Catholic vision of salvation (University Park: Pennsylvania State University Press, 1995), p. 7. Joseph Conforti, em sua resenha crítica de Morimoto (Church History 65 [1996]: 721-3), não se opõe à afirmação de uma "ênfase protestante", mas considera a "ênfase católica" uma "extensão criativa [...] que produz um Edwards fora do contexto puritano da Nova Inglaterra, pronto para a apropriação ecumênica contemporânea" (723). No entanto, Conforti talvez não tenha reconhecido plenamente algumas das características originais do entendimento de Edwards sobre a salvação, quando visto dentro do contexto congregacional da Nova Inglaterra do século 18.

[4]Stephen H. Daniel, Resenha de Anri Morimoto, Jonathan Edwards and the Catholic vision of salvation, in: The William and Mary Quarterly, 3. série, 53 (1996): 817-9.

[5]Essa citação é baseada em uma conversa pessoal com Thomas Schafer.

[6]George Marsden, "Jonathan Edwards, American Augustine", Books and Culture, November/December 1999, p. 10-2.

[7]Veja estes quatro ensaios de William C. Spohn: "Sovereign beauty: Jonathan

Edwards and the nature of true virtue", Theological Studies 42 (1981): 394-421; "Union and consent with the Great Whole: Jonathan Edwards on true virtue", in: Annual of the Society for Christian Ethics (Dallas/Waterloo: Society for Christian Ethics: Distribuído pelo Council on the Study of Religion, 1985), p. 19-32; "Finding God in all things: Jonathan Edwards and Ignatius Loyola", in: Michael J. Himes; Stephen J. Pope, orgs., Finding God in all things: essays in honor of Michael J. Buckley, S. J. (New York: Crossroad, 1996), p. 244-61; e "Spirituality and its discontents: practices in Jonathan Edwards's Charity and its fruits", Journal of Religious Ethics 31 (2003): 253-76.

[8]Ava Chamberlain, "Self-deception as a theological problem in Jonathan Edwards's 'Treatise concerning religious affections'", Church History 63 (1994): 541-56.

[9]Spohn, "Finding God", p. 244-5.

[10]Ibidem, p. 247.

[11]Ibidem, p. 248.

[12]Ibidem, p. 251; citando George E. Ganss, S. J., org., Ignatius of Loyola: the spiritual exercises and selected works (New York: Paulist, 1991), p. 2.

[13]Veja E. Edward Kinerk, S. J. "Eliciting great desires: their place in the spirituality of the Society of Jesus", Studies in Jesuit Spirituality 16 (1984), p. 1-29.

[14]Spohn, "Finding God", p. 253-8.

[15]Andrew Greeley, The Catholic imagination (Berkeley: University of California Press, 2000), p. 5.

[16]Karl Barth, Church dogmatics, vol. 1, parte 1, tradução para o inglês de G. T. Thomson (Edinburgh: T&T Clark, 1936), p. x [publicado por Fonte Editorial sob o título Dogmática eclesiástica]. A analogia é um princípio fundamental no pensamento católico do século 20, especialmente da forma mostrada no influente estudo de Erich Przywara sobre analogia entis — a quem Barth parece estar respondendo na citação acima. Veja Przywara, Analogia entis: metaphysik (München: Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1932); Polarity: a German Catholic's interpretation of religion (London: Oxford University Press, 1935); e The divine

majesty (London: Collins, 1971).

[17]David Tracy, The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism (New York: Crossroad, 1982), “A Christian systematic analogical imagination”, p. 405-45, citando p. 409-10 [publicado em português por Unisinos sob o título A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo].

[18]Aqui estamos pensando especialmente in: Hans Urs von Balthasar, The glory of the Lord: a theological aesthetics, 7 vols. (San Francisco: Ignatius/New York: Crossroad, 1983-1991).

[19]Thomas Aquinas, Suma teológica, 1a2ae, q.109, r.2.

[20]Ibidem, 1a2ae, q.109, r.5; 1a2ae, q.109, r.6; e 1a2ae, q.112, r.3.

[21]Ibidem, 1a2ae, q.114, r.5; 1a2ae, q.112, r.1.

[22]É importante observar que o catolicismo romano pós-tridentino tendia às vezes para um modelo sinérgico de salvação que tinha afinidades com o semipelagianismo antigo e com o “arminianismo” moderno, ao qual Edwards se opunha tão fortemente (caps. 3, 22). Portanto, apenas o lado mais agostiniano da tradição católica — visto em Tomás de Aquino e alguns dominicanos posteriores, e intensificado no jansenismo — mostrou uma analogia notável com o ensino de Edwards sobre a salvação.

[23]Thomas Aquinas, Suma teológica 1a2ae, q.110, r.2; 1a2ae, q.109, r.1, resposta à objeção 1.

[24]Augustine, On grace and free will, cap. 17, citado in: Aquino, Suma teológica, 1a2ae, q.111, r.2 [publicado em português por Paulus sob o título “A graça e a liberdade”, in: A graça II. Série Patrística, vol. 13].

[25]O teólogo presbiteriano Charles Hodge tinha essa distinção em mente quando afirmou que Deus recompensará boas obras não com base na justiça divina — como segundo ele a teologia católica ensinou —, mas sim com base na promessa divina. Systematic theology, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1986 [1873]), 3:241-2 [publicado em português por Hagnos sob o título Teologia sistemática].

[26]Thomas Aquinas, Suma teológica, 1a, q.19, r.5.

[27]WJE 13:216-7. Compare isso com a afirmação contida nas Miscellanies [Miscelâneas] (WJE 13:457-8) sobre a inter-relação dos aspectos da salvação: “As graças do Espírito, especialmente aquelas que dizem respeito mais diretamente a Deus e ao outro mundo, são tão próximas, que incluem umas às outras; e, quando uma é exercida, alguma coisa de outra é exercida com ela. É como as cordas em um instrumento: se uma é tocada, as outras vibram em conjunto com ela. [...] De modo que a humilhação que ocorre no arrependimento implica um princípio de fé, e não só isso, mas algo do exercício também; de maneira que uma pessoa, segundo o evangelho, pode estar em um estado de salvação antes de manifestar um distinto e expresso ato de fé na suficiência e na adequação de Cristo como Salvador. As pessoas são justificadas no primeiro surgimento de um princípio de fé na alma por qualquer um dos atos da alma, mas um princípio de fé aparece e se mostra pelo exercício do verdadeiro arrependimento e da humilhação evangélica, pois as graças são todas iguais, em princípio, especialmente aquelas que mais imediatamente dizem respeito a Deus e Cristo e ao outro mundo”.

[28]Donald Gelpi, S. J., “Incarnate excellence: Jonathan Edwards and an American theological aesthetic”, in: Religion and the Arts 2 (1998): 443-6, 445, 447. Esse parágrafo inteiro se baseia no ensaio de Gelpi.

[29]WJE 8:540.

[30]Veja Paul Ramsey, “The splendor of common morality”, in: “Introdução do editor”, WJE 8:33-53.

[31]Para um tratamento recente desse tema em Karl Rahner, veja David Coffey, “The whole Rahner on the supernatural existential”, Theological Studies 65 (2004): 95-118.

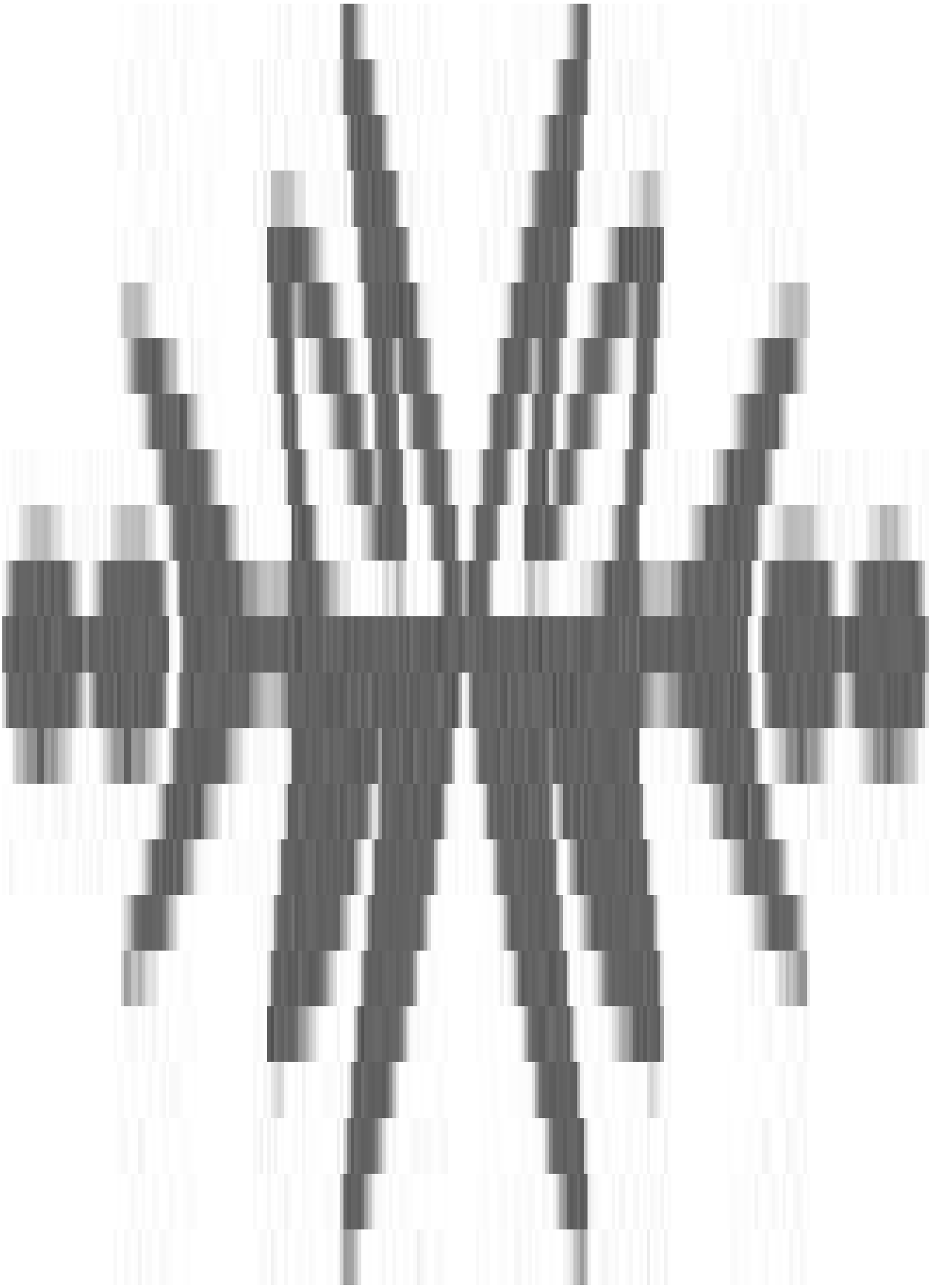
[32]Michael J. McClymond, “Salvation as divinization: Jonathan Edwards, Gregory Palamas, and the theological uses of Neoplatonism”, in: Paul Helm; Oliver D. Crisp, orgs., Jonathan Edwards: philosophical theologian (Burlington: Ashgate, 2003), p. 139-59.

[33]WJE 21:147, 143, 131; WJE 6:363.

[34]Sang Hyun Lee, The philosophical theology of Jonathan Edwards (Princeton: Princeton University Press, 1988), p. 188.

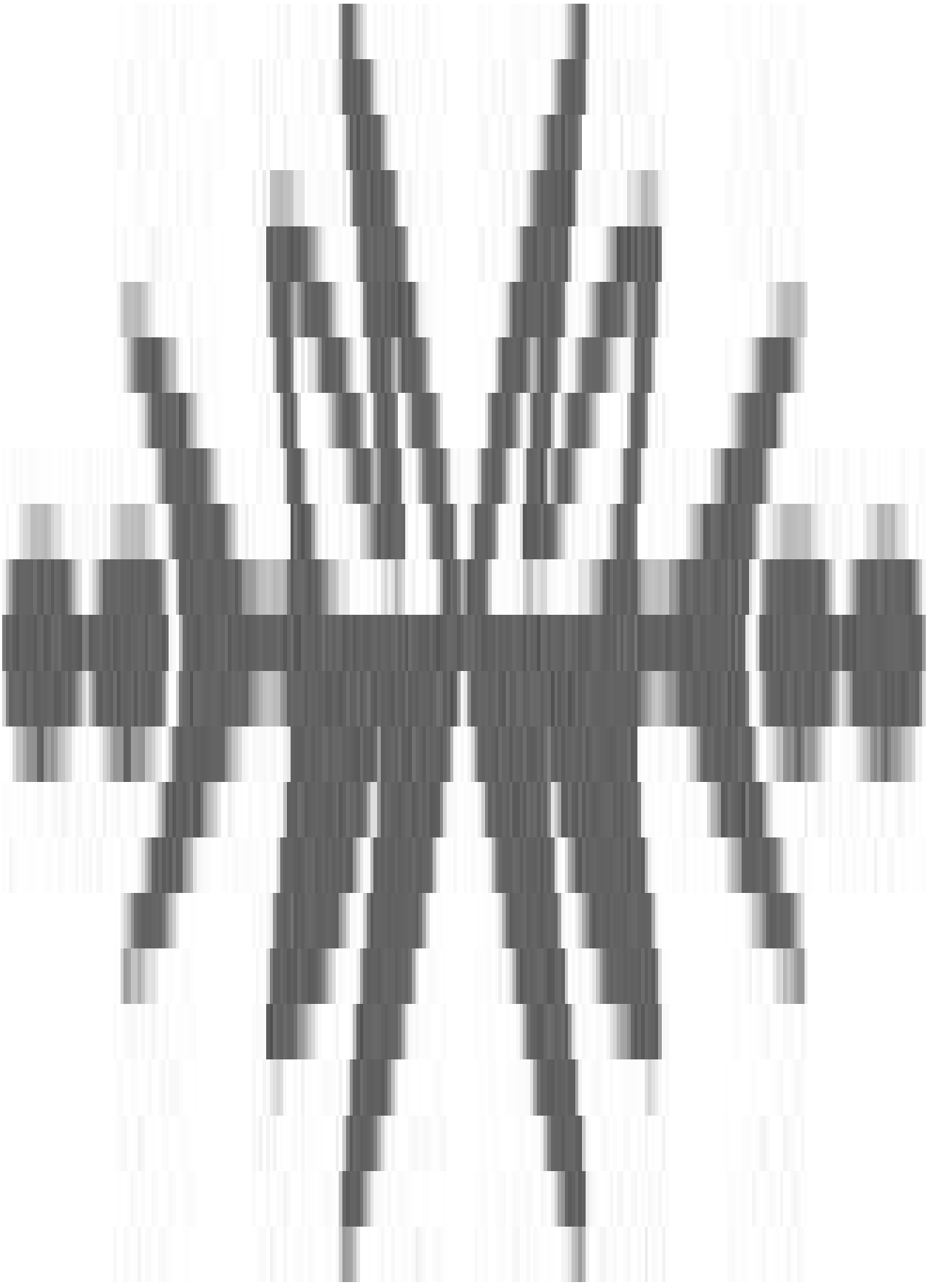
[35]Veja John D. Zizioulas, Being as communion: studies in personhood and the church (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), esp. p. 15-65; e Zizioulas, Communion and otherness: further studies in personhood and the Church (Edinburgh: T&T Clark 2006), esp. "The Father as cause", p. 113-54.

[36]Edwards escreve: "Pois há, sem dúvida, uma intimidade infinita entre o Pai e o Filho; e os santos que estão nele participarão com ele dessa intimidade e da bem-aventurança decorrente". Assim, Deus formará com os santos "como se fosse uma sociedade, uma família" e "eles serão de certo modo admitidos naquela sociedade de três pessoas da Divindade" (WJE 18:110).



44

Interpretações V: Edwards e a teologia contemporânea



À medida que as obras de Edwards se tornam mais conhecidas, cada vez mais teólogos contemporâneos estão começando a usar partes de sua teologia para auxiliar seus próprios projetos. Alguns, como H. Richard Niebuhr, em meados do século 20, tinham elementos de Edwards em sua concepção teológica geral. Este capítulo destacará algumas das principais áreas em que Edwards começou a influenciar a teologia contemporânea. Embora seu teocentrismo e sua abordagem histórico-redentora da teologia tenham tido efeitos importantes e de amplas implicações, sua obra continua a inspirar ética e estética — ou, mais especificamente, a teologia estética. Como no passado, Edwards inspirou uma ampla gama de teologias espirituais e espiritualidades, e sua influência vem crescendo na teologia das religiões e na teologia pública — duas dimensões do pensamento de Edwards que têm sido exploradas apenas recentemente.

Edwards no contexto da reflexão ética

O fim do século 20 foi marcado por um crescente apreço pelo exaltado conceito de Edwards a respeito da moralidade comum — aquela que tanto os regenerados quanto os não regenerados têm. Paul Ramsey, de Princeton, estava convicto de que Edwards atribuía mais competência ética aos não resgatados do que Tomás de Aquino. O eticista católico William C. Spohn observou que Edwards, assim como Tomás, considerava que todos os seres racionais têm capacidade de conhecer seu dever moral e que a moralidade dos pagãos não é falsa, mas é uma imagem da verdadeira beleza moral. Spohn também ficou impressionado com o fato de que, para Edwards, a moralidade estritamente natural é baseada na beleza da harmonia e da proporção, de modo que até mesmo a virtude natural tem sua origem na sensibilidade estética. A teóloga reformada Amy Plantinga Pauw estava igualmente convencida de que a moralidade natural de Edwards é uma "coisa esplêndida", observando que, para Edwards, tanto a harmonia comunitária quanto a exigência de justiça são belas.[1]

Spohn e Paul Lewis elogiaram Edwards por sua ênfase no que os eticistas chamam de "ética da virtude", um movimento surgido entre pensadores morais nas últimas décadas com o propósito de corrigir conceitos excessivamente

intelectualizados de agência moral e a negligência das dimensões afetivas do caráter. Lewis criticou o fato de Stanley Hauerwas ter privilegiado a narrativa porque, em sua opinião, essa escolha parecia negligenciar as emoções e afeições em favor do intelecto, em sua representação da vida ética. Edwards, segundo Lewis, tinha uma concepção mais unitária do "eu" humano. Ele reconheceu o verdadeiro caráter negativo do "mito das paixões" — uma visão unidimensional do ser humano que considera a razão e as paixões como inimigos — e retratou corretamente a razão como decorrente das emoções.[2] Lewis referiu-se às "afeições" de Edwards de uma forma inexata, como "emoções" e "paixões", deixando de notar a distinção que Edwards fazia entre as afeições, que definiu como "ações dinâmicas da vontade ou inclinação", e as paixões, definidas como sentimentos "mais repentinos e cujos efeitos sobre o entusiasmo vital são mais violentos, e a mente mais dominada e menos em seu próprio controle".[3] No entanto, reconheceu acertadamente que Edwards evitou o racionalismo da tradição ocidental que dividia o "eu" humano entre a razão e as afeições, supondo que elas são essencialmente separadas e que a primeira dirige a última. Em vez disso, Edwards retratou o "eu" como fundamentalmente caracterizado por suas afeições — fortes inclinações ou amores que determinam suas escolhas, sentimentos e pensamentos (cap. 20).

Para Spohn, a ética de Edwards é particularmente americana porque executa um movimento de vaivém entre a parte e o todo. Os pragmáticos americanos, segundo Spohn, normalmente rejeitavam tanto a tendência deontológica mais comum hoje quanto sua companheira utilitária que relaciona os meios com os fins. Eles optaram, em vez disso, por um padrão como o de Edwards, que avalia uma ação em relação ao todo universal da realidade. Spohn apontou para True virtue [A natureza da verdadeira virtude] como um exemplo perfeito disso. O ato virtuoso consente com o "grande todo" do ser, ao passo que a virtude meramente aparente consente com uma porção limitada da realidade. Assim, Edwards mostra como a verdadeira religião, que é a única capaz de enxergar o grande todo, fornece o contexto supremo para a moralidade.[4]

Por essa e outras razões, Spohn concebeu a teoria moral de Edwards como uma "metaética" ou uma base final para o pensamento moral. Ele argumentou que True virtue e O fim para o qual Deus criou o mundo interpretam que todas as obrigações morais estão arraigadas na beleza da resposta pessoal a Deus, o que implica uma convergência de dever e prazer. A moralidade é uma imagem do amor intratrinitário de Deus. Assim, Edwards baseou sua estética no amor a Deus, em vez de basear o amor a Deus na estética.[5] O princípio básico que une o

universo é o amor, que decorre do amor entre as três pessoas de Deus. Qualquer outra atração no cosmo é uma imagem dessa atração amorosa que conduz à união. Por várias razões, Spohn acreditava que essa metaética pode fornecer uma nova base para a ética cristã na atualidade. Primeiramente, ela mostra de maneira singular o impacto da religião no agente moral, ao delinear as maneiras pelas quais o caráter é reorientado e a experiência da beleza purifica a alma. Em segundo lugar, a ideia edwardsiana da benevolência em relação ao Ser não gera novas exigências, mas aprofunda os instintos morais naturais. Em terceiro lugar, ela é semelhante à teologia moral católica, uma vez que não acrescenta novas obrigações, mas transforma a percepção moral e a disposição por meio de um encontro com o amor de Deus. Quando a raiz é transformada, o fruto cresce. Essa abordagem é superior, afirmou Spohn, à desconfiança luterana em relação à lei e à rejeição anabatista à moralidade natural. Ela também reconhece que a filosofia moral pode ser uma fonte adequada para a ética cristã, uma vez refratada pela luz divina e sobrenatural.[6]

Edwards no contexto da análise estética

Historiadores, teólogos e eticistas têm enfatizado cada vez mais a conexão inseparável entre a ética de Edwards e sua estética. George Marsden escreve que a visão de beleza fulgurante de Edwards se tornava uma fonte de ação fervorosa. Essa fundamentação da ética na visão estética é rara, diz ele. Belden Lane afirma que a beleza de Deus fica inquieta até que se comunique a todos, com o objetivo de embelezar os outros por meio da replicação de sua beleza ética.[7] Até hoje, Lane foi o autor que usou de modo mais criativo a estética de Edwards para a ética, elaborando a partir dela uma “teologia de justiça ecológica”. Edwards, segundo ele, foi um naturalista, bem como teólogo, uma vez que via o mundo natural como uma comunicação da glória trinitária de Deus. Mais especificamente, Edwards via o mundo criado como uma escola de desejo, treinando os regenerados em uma apreensão sensorial íntima da glória de Deus, conforme espelhada na beleza do mundo.

Dessa forma, escreve Lane, o Deus de Edwards usa a natureza para ensinar os seres humanos a provar, saborear e se alegrar com seu ser e sua beleza. O mundo natural amplia a capacidade humana de perceber a beleza de Deus e nos leva a

replicá-la no espaço e no tempo. Edwards explica esse processo em parte por meio de sua tipologia (cap. 8), pela qual a natureza ilustra o desejo por Deus. Vemos isso na gravidade, no prazer das abelhas que coletam néctar, no apetite dos bebês pelo leite materno, na união íntima de um ramo enxertado com sua árvore e no apelo sexual que uma esposa desperta no marido. A natureza até nos mostra o caminho da cruz pela "angústia" que frequentemente exibe. Assim, a beleza do mundo proporciona treinamento espiritual no conhecimento de Deus. O "senso do coração" (caps. 10, 20, 24) aprecia a natureza como um campo de treinamento, cultivando uma receptividade afetiva que dispõe o indivíduo a conhecer a Deus. De todas essas maneiras, Edwards nos ajuda a entender que não podemos agir mais como se estivéssemos desconectados de um universo inerte com o qual não temos responsabilidade alguma. Em vez disso, a natureza nos ensina que devemos honrar a teia da vida. A beleza de Deus requer isso de nós.[8]

Teólogos sistemáticos também fizeram uso da estética de Edwards recentemente. Faith and beauty: a theological aesthetic [Fé e beleza: uma estética teológica] (2001), de Edward Farley, se baseia em pensadores desde a Grécia antiga até o século 20, mas conclui que a beleza era mais central e infiltrada no pensamento de Edwards do que no pensamento da maioria dos outros teólogos cristãos. O teólogo jesuíta John Navone compara a estética de Edwards à de Tomás de Aquino, afirmando que os dois tinham essencialmente a mesma concepção estética. Além disso, Navone inspirou-se em ambos na construção de sua teologia relativa a "desfrutar a beleza de Deus".[9] Sang Hyun Lee, teólogo de Princeton, afirma que a estética de Edwards mostra aos teólogos contemporâneos como eles podem pensar sobre o conhecimento de Deus em um clima acadêmico que não é propenso a falar sobre ter experiências com Deus.[10]

Edwards no âmbito da teologia construtiva

Estudiosos de várias disciplinas usaram o "teocentrismo" de Edwards como um recurso para a teologia contemporânea. Stephen D. Crocco — que demonstrou a influência de Edwards sobre Joseph Haroutunian, H. Richard Niebuhr e James Gustafson em uma tese de doutorado da Universidade de Princeton, em 1986 — definiu o teocentrismo como um zelo pela soberania de Deus que considera os

interesses divinos principalmente no que diz respeito ao bem-estar humano. Niebuhr usou Edwards para criticar a “teologia empírica” do início do século 20 por se concentrar na relação divino-humano, em vez de se concentrar no objeto divino nessa relação. Niebuhr atribuiu sua posição teológica básica a Edwards e afirmou que o sujeito humano encontra seu objeto divino não como a realização de seus desejos, mas como uma realidade bruta e inflexível que muitas vezes frustra seus desejos e objetivos. Portanto, a experiência religiosa genuína é uma reorientação contínua do “eu” e da comunidade em um universo de seres em que eles foram destronados e tirados do centro. Niebuhr opôs essa reordenação do “eu” a uma tradição teológica liberal que tinha presumido uma harmonia dos valores divinos e humanos.[11]

O teocentrismo não foi a única influência edwardsiana que H. Richard Niebuhr intermediou para a teologia moderna. The meaning of Revelation [O significado de Apocalipse] (1941), de Niebuhr, com sua ênfase na teologia como narrativa, teve uma influência difundida entre os professores da Yale Divinity School, incluindo Hans Frei, George Lindbeck e David Kelsey. A “teologia narrativa”, que tomou conta de Yale e de outras instituições durante as décadas de 1980 e 1990, forjou uma união inseparável entre o raciocínio teológico e a forma narrativa. Embora Karl Barth estivesse muito relacionado com essa tendência, foi a interpretação de Edwards feita por Niebuhr que serviu como outro ponto de partida para a “nova Escola de Yale”. Em termos que lembram a “história da obra da redenção” de Edwards (cap. 12), Niebuhr recomendou que fosse escrita uma história universal da obra redentora de Deus: “A comunidade cristã precisa abandonar [...] a revelação do Deus universal em uma história limitada e voltar-se para o reconhecimento de seu governo e providência em todos os acontecimentos de todos os tempos e de todas as comunidades”.[12]

John Piper também propôs um teocentrismo inspirado em Edwards, mas de um tipo diferente. O teocentrismo de Niebuhr foi coagido e estoico, resignado a um mundo adverso e à vaidade dos desejos humanos. O teocentrismo de Piper, ao contrário, enfatizou a participação em Deus, a alegria, o prazer e o que Piper chama de “hedonismo cristão”. Esse “hedonismo”, é claro, não é o prazer mundano que vem do dinheiro, da fama e do poder. Piper destaca as alegrias da religião, que afirma serem poderosas, duradouras e proporcionam alívio à alma. De O fim para o qual Deus criou o mundo, de Edwards, Piper extrai o princípio de que a glória de Deus está ligada à felicidade e ao prazer humano, e, assim, conclui que Deus tem prazer genuíno na alegria de seus santos.[13]

Amy Plantinga Pauw considera Edwards digno de ser imitado nos dias de hoje, mas faz uma ressalva. Ela aplaude seu uso da “metanarrativa” para refletir sobre determinadas questões teológicas. No entanto, também adverte que, se divorciada de uma “narrativa pastoral”, corre o risco de recair em um nacionalismo hipócrita e um sectarismo religioso. Ela acrescenta que Edwards não era talhado para o trabalho pastoral, uma vez que não tinha a paciência, a humildade e a generosidade de espírito necessárias. Edwards alcançou seu ponto alto teológico, diz ela, quando entrelaçou a metanarrativa e a narrativa pastoral, deixando sua visão abrangente da história da redenção ser temperada por seu reconhecimento pastoral da confusão, dos paradoxos e das ambiguidades da vida de fé.[14]

Em mais uma apropriação do teocentrismo de Edwards, George Marsden o retrata como a tendência de começar o pensamento com Deus e sua soberania. Segundo Marsden, esse padrão de reflexão acrescenta realismo (“um tom menor”) aos nossos entendimentos da experiência humana e serve para nos lembrar de que a história e as sociedades não são simplesmente produtos de forças materiais, sociais, econômicas e culturais. O teocentrismo de Edwards também pode injetar uma visão mais clara nas igrejas cristãs, em que há uma ênfase quase exclusiva no que Deus pode fazer pelos seres humanos e em que a justiça é definida somente por padrões humanos. Marsden acha que outras dimensões da teologia de Edwards são corretivos úteis para o pensamento atual. Ele acredita que, em um mundo quase deísta, em que o universo é visto como uma entidade independente, a concepção de Edwards sobre o cosmo como pessoal e espiritual, com a natureza como uma imagem do amor redentor de Cristo, é um sopro de ar fresco. Para aqueles que foram ensinados que o mundo surgiu por acaso ou talvez sempre tenha existido, a cosmogonia bíblica de Edwards — o universo como um big bang do amor criativo de Deus — é atraente. Ela substitui o universo científico impessoal da ciência atual por um universo de relacionamentos em que Deus tem uma relação íntima com cada átomo.

Marsden acha que o respeito de Edwards pela vida da mente é particularmente necessário aos evangélicos, que lutam contra o anti-intelectualismo e tendem a imitar o moralismo raso, as fórmulas fáceis e a fixação em resultados quantitativos que caracterizam a mentalidade de Benjamin Franklin — o equivalente espiritual da junk food. Embora Edwards fosse completamente hierárquico em suas visões sociais, sua insistência na depravação humana e na arbitrariedade da graça de Deus pode fornecer uma base mais realista para o

igualitarismo do que a crença moderna e sentimental de que a natureza humana é essencialmente altruísta.[15]

Tanto os teólogos protestantes evangélicos quanto os mais liberais extraíram material de Edwards para usos doutrinários. Criticando os "culturalistas" reformados, Plantinga Pauw, uma teóloga presbiteriana, afirma que a preocupação deles com o amor cristão e a ética terrena precisa ser fundamentada nas convicções edwardsianas da realidade e da certeza das coisas divinas. A sede por Deus também deveria sustentar um interesse duradouro por este mundo. O filósofo e teólogo evangélico C. Samuel Storms mobiliza os argumentos que Edwards expõe em A liberdade da vontade para combater os teístas abertos que afirmam que Deus não é onisciente. Christopher William Morgan lança mão dos argumentos de Edwards contra os aniquilacionistas do século 18 para demonstrar a fraqueza dos argumentos evangélicos do século 20 em defesa da aniquilação dos pecadores condenados.[16]

Edwards em análises sobre teologia pública e religiões mundiais

Vários estudiosos recomendaram Edwards como um recurso para a teologia pública. O pensamento de Edwards é relevante, dizem eles, para duas preocupações dos teólogos públicos de hoje — a privatização da fé e a acomodação da igreja à cultura. A teoria social de Edwards resiste à privatização por sua noção de inter-relação ontológica de todas as pessoas e seu pressuposto de que os crentes e os incrédulos têm consciência moral, percepção estética, conhecimento religioso elementar e afeições bondosas instintivas. Por essa razão, os cristãos podem e precisam cooperar com os não cristãos em projetos com um objetivo ético, compartilhando objetivos, talvez até as razões para tentar alcançar esses objetivos (cap. 33). Os cristãos não são chamados a constituir comunidades políticas novas e separadas, mas a trabalhar pelo bem comum de comunidades existentes. Eles devem se precaver contra o cativeiro cultural mantendo uma distância crítica entre igreja e Estado e usando padrões transcendentes para criticar corrupções e pretensões terrenas. Edwards afirmou que o governo civil era uma questão de grande importância, mas alertou contra a presunção de que o governo poderia criar uma ordem ideal ou dar respostas absolutas. John Bolt fez uso extensivo da teologia pública de Edwards em sua

própria recomendação de uma “teologia pública americana”.[17]

Outros estudiosos têm usado a teologia de Edwards em seu trabalho sobre teologia contemporânea das religiões. Terrance L. Tiessen, por exemplo, encontra princípios na teologia das alianças de Edwards para defender o “acessibilismo”, a ideia de que os cristãos podem ter esperança em relação à possibilidade de salvação para aqueles que não ouviram o evangelho. Tiessen observa que Edwards acreditava que a regeneração às vezes precede cronologicamente a conversão, e que Cornélio, portanto, foi regenerado antes de ouvir a pregação de Pedro sobre Jesus; que a aliança das obras, abertamente ensinada no Antigo Testamento, foi usada por Deus para inculcar um senso de incapacidade moral e, desse modo, o reconhecimento da necessidade de um salvador; que o Espírito Santo estava muitas vezes agindo onde o nome de Jesus Cristo não era conhecido; e que Deus tinha expectativas diferentes em relação a nações que haviam recebido diferentes tipos e graus de revelação. Tiessen também considera a tipologia de Edwards instrutiva. Edwards escreveu que Deus usou sacrifícios em todas as religiões para ensinar às pessoas a necessidade de sacrifício propiciatório para expiação do pecado, e que mesmo a horrível prática do sacrifício humano indicava a necessidade de um ser humano perfeito para fazer total expiação dos pecados. Deus usou a idolatria — embora inspirada pelo Diabo — para mostrar aos pagãos o princípio da encarnação — que Deus pode habitar a matéria (cap. 36).[18]

Novas direções

Este livro sugeriu numerosos pontos de contato entre o pensamento de Edwards e o da teologia católico-romana histórica. Argumentamos (cap. 43) que Edwards oscilou entre uma imaginação analógica (católica romana) e uma imaginação dialética (protestante). Com a palavra “analógica”, queremos dizer a propensão católica de enxergar continuidade entre o Criador e sua Criação, ou maneiras pelas quais o cosmo se assemelha ao seu Criador. Com “dialética”, queremos dizer a tendência protestante de enxergar Deus como radicalmente diferente do cosmo que ele criou. Em sua metafísica (cap. 7), Edwards frequentemente contrastou Deus e o mundo dessa maneira. No entanto, ele também rejeitou a tradicional desconfiança protestante em relação à metafísica, adotando um

princípio de “proporção” (tradução latina do grego analogia) como fundamental para seu raciocínio metafísico e tipológico. Além disso, o fascínio que teve durante toda a vida pelo fim ou propósito da criação o alinhou com autores católicos medievais e modernos no que se refere a essa questão. Todavia, as afinidades mais interessantes e surpreendentes dizem respeito às teologias de salvação de Edwards e do catolicismo. Embora Edwards concordasse com Lutero que a fé estabelece a união do crente com Cristo e que a base da justificação é a união mística, ele estava mais próximo de Tomás de Aquino ao destacar a ligação inelutável entre justificação e santificação. Tomás e Edwards concordavam que a beleza dos santos era inerente e que a graça era infundida no processo de salvação. Por fim, a liderança de Edwards nos encontros de oração mostra uma preocupação com a união visível entre as igrejas. Todas essas afinidades podem ser úteis para os teólogos preocupados com a relação entre o pensamento protestante e o católico-romano.

Outra área para trabalhos frutíferos será o volumoso comentário bíblico de Edwards em sermões, cadernos e tratados. Comparativamente, pouco estudo foi feito até agora sobre a teologia bíblica de Edwards. No entanto, à medida que o trabalho de Stephen Stein e Douglas Sweeney se torna mais conhecido — e à medida que os estudiosos exploram o enorme conjunto de reflexões bíblicas nas novas versões impressas e online das obras de Jonathan Edwards (WJE) — podemos contar que Edwards venha a desempenhar um papel na teologia sistemática, na teologia bíblica e na disciplina emergente da interpretação teológica das Escrituras.

Essas são apenas algumas das maneiras pelas quais os teólogos contemporâneos têm usado as ideias e os textos de Edwards em suas próprias reflexões. No entanto, se os últimos dois séculos e meio servem como indicação, o uso futuro da teologia de Edwards provavelmente se estenderá em novas direções e fornecerá novas percepções sobre o teólogo do século 18.

---

[1]Paul Ramsey, “Introdução do editor” a Ethical writings, wje 8:33; William C. Spohn, “Sovereign beauty: Jonathan Edwards and the nature of true virtue”, Theological Studies, 42 (1981): 396; Amy Plantinga Pauw, “The future of Reformed theology: some lessons from Jonathan Edwards”, in: David Willis; Michael Welker, orgs., Toward the future of Reformed theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), p. 467.

[2]Paul Lewis, “The springs of motion: Jonathan Edwards on emotions, character, and agency”, Journal of Religious Ethics 22 (1994): 275-97.

[3]wje 2:98. Para Edwards, as emoções não são afeições, mas sentimentos que brotam das afeições subjacentes e mais básicas, assim como os pensamentos da mente e as escolhas da vontade também surgem das afeições. wje 2:96-9.

[4]William C. Spohn, “Union and consent with the Great Whole: Jonathan Edwards on true virtue”, Annual of the Society of Christian Ethics (Waterloo, Ontario: Council on Studies of Religion, 1985), p. 19-23.

[5]Spohn, “Sovereign beauty”, p. 416.

[6]Ibidem, p. 417-21.

[7]George Marsden, “Jonathan Edwards in the twenty-first century”, in: Harry S. Stout; Kenneth P. Minkema; Caleb J. D. Maskell, orgs., Jonathan Edwards at 300: essays on the tercentenary of his birth (Lanham: University Press of America, 2005), p. 162.

[8]Belden Lane, Ravished by beauty: the surprising legacy of Reformed spirituality (New York: Oxford University Press, 2011), esp. p. 170-200.

[9]Edward Farley, Faith and beauty: a theological aesthetic (Burlington: Ashgate, 2001), p. 43; John Navone, Enjoying God’s beauty (Collegeville: Liturgical, 1999).

[10]Sang Lee, “Edwards and beauty”, in: Gerald McDermott, org., Understanding Jonathan Edwards: an introduction to America’s theologian (New York: Oxford University Press, 2009), p. 113-25.

[11]John Piper, Desiring God: meditations of a Christian hedonist (Portland: Multnomah, 2003) [publicado em português por Shedd sob o título Em busca de Deus: a plenitude da alegria cristã].

[12]Stephen D. Crocco, “American theocentric ethics: a study in the legacy of Jonathan Edwards” (tese de doutorado, Princeton University, 1986); Gerald P. McKenny, “Theological objectivism as empirical theology: H. Richard Niebuhr and the liberal tradition”, American Journal of Theology and Philosophy 12 (1991): 19-33; Marsden, “Jonathan Edwards in the twenty-first century”, p. 153-

7.

[13]H. Richard Niebuhr, The meaning of Revelation (New York: Macmillan, 1974 [1941], p. 63-4. A obra de Hans Frei, The eclipse of Biblical narrative: a study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics (New Haven: Yale University Press, 1974), deu continuidade ao legado de Niebuhr e, portanto, ao de Edwards. Sobre a teologia narrativa, veja Stanley Hauerwas; L. Gregory Jones, orgs., Why narrative? (Grand Rapids: Eerdmans, 1989); David Ford, Barth and God's story: Biblical narrative and the theological method of Karl Barth in the "Church dogmatics" (Frankfurt am Main/Bern: Peter Lang, 1981); e Mark I. Wallace, The second naivete: Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology, 2. ed. (Macon: Mercer University Press, 1995).

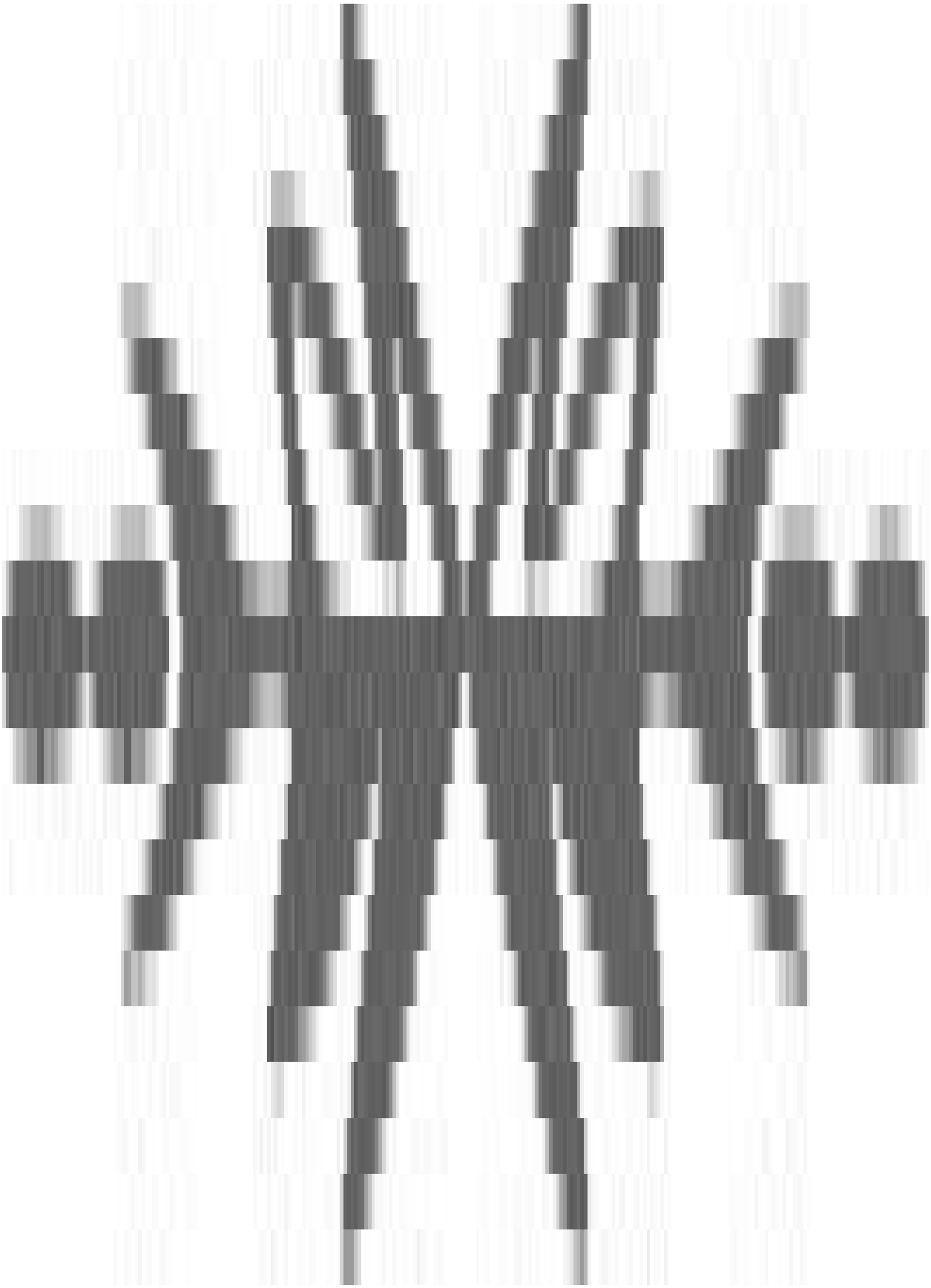
[14]Plantinga Pauw, "The future of Reformed theology", p. 456-69.

[15]Marsden, "Jonathan Edwards in the twenty-first century", p. 161-2.

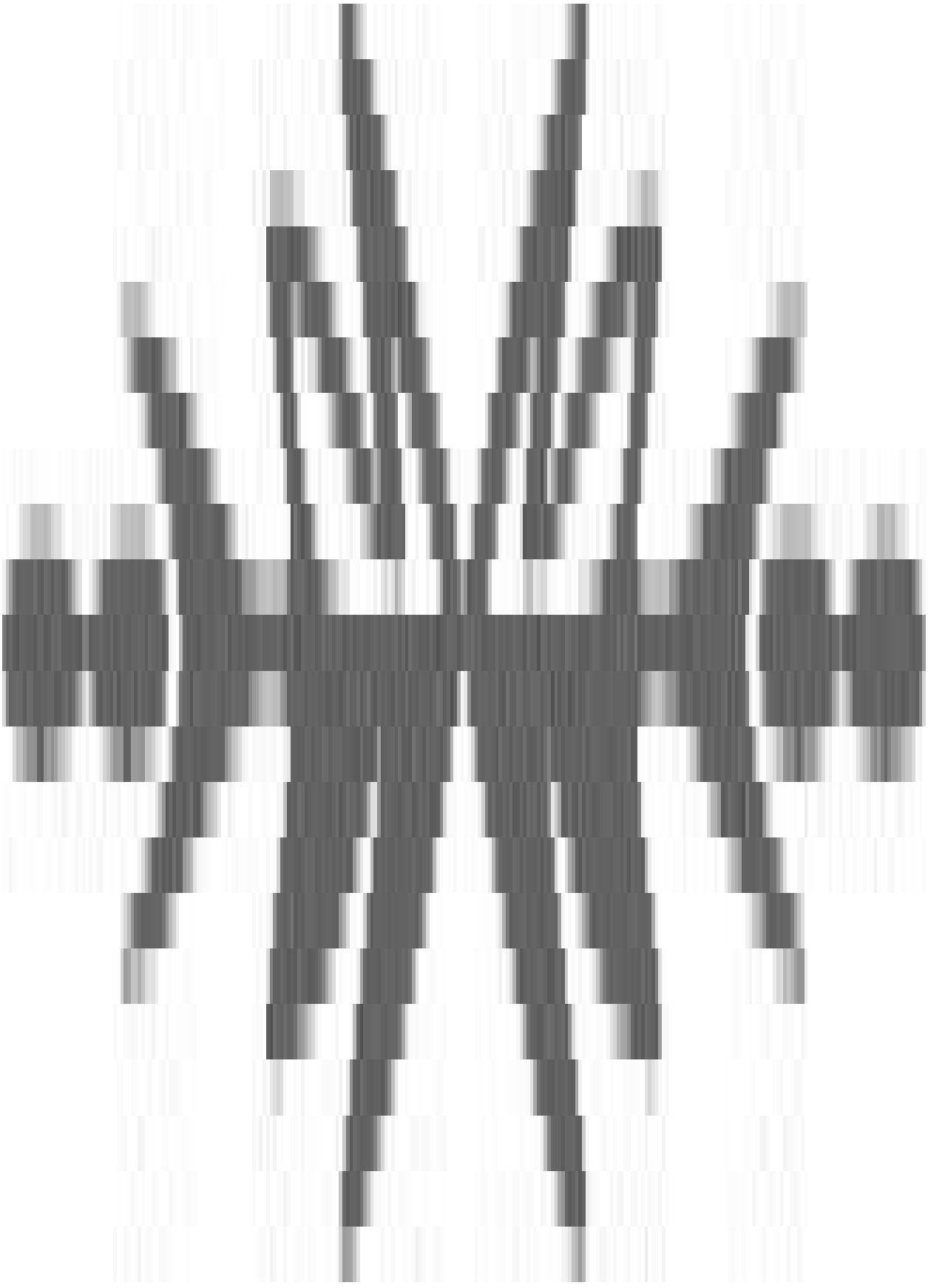
[16]Plantinga Pauw, "The future of Reformed theology", p. 461, 469; C. Samuel Storms, "Open theism in the hands of an angry Puritan: Jonathan Edwards on divine foreknowledge", in: D. G. Hart; Sean Michael Lucas; Stephen J. Nichols, orgs., The legacy of Jonathan Edwards: American religion and the Evangelical tradition (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), p. 114-30; Christopher William Morgan, "The application of Jonathan Edwards's theological method to annihilationism in contemporary evangelicalism" (tese de doutorado, Mid-America Baptists Theological Seminary, 1999).

[17]John Bolt, A free church, a holy nation: Abraham Kuyper's American public theology (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), esp. p. 187-226. Veja tb. Gerald R. McDermott, "Jonathan Edwards and the culture wars: a new resource for public theology and philosophy", Pro Ecclesia 4 (1995): 268-80.

[18]Terrance L. Tiessen, Who can be saved? Reassessing salvation in Christ and world religions (Downers Grove: InterVarsity, 2004). Veja tb. McDermott, Can Evangelicals learn from world religions? (Downers Grove: InterVarsity, 2000), esp. p. 45-72, 91-119.



Conclusão: Edwards como uma ponte teológica



Capítulos anteriores neste livro mostraram que Edwards era claramente reformado ou calvinista em sua interpretação e influências intelectuais (cap. 3), sua espiritualidade (cap. 4), sua aceitação da teologia pactual (cap. 21) e sua ênfase na soberania de Deus para conceder graça (cap. 23) e efetuar conversão (cap. 24). No entanto, os capítulos anteriores também demonstraram que a teologia de Edwards mostrava uma afinidade com outras escolas de pensamento não calvinistas. Ele leu e se apropriou de muitos temas de pensadores da tradição iluminista emergente (cap. 3) e de filósofos continentais e britânicos (cap. 7). Sua identificação de Deus como "Ser em geral" e seu uso de tipologia bíblica e natural o alinharam com a herança cristã patrística e medieval (cap. 43). A teologia trinitária de Edwards tinha afinidades com o pensamento ortodoxo oriental e o pensamento latino ocidental (caps. 13, 43). Seu longo tratamento do propósito de Deus na criação do mundo era uma reminiscência das análises católico-romanas medievais e modernas sobre esse tema (cap. 14). O amplo papel que atribuiu aos anjos em sua teologia era análogo a análises medievais (cap. 18). Ao contrário de muitos pensadores protestantes anteriores, Edwards procurou apresentar uma descrição detalhada do céu e da eternidade com Deus (cap. 19).

Embora sustentasse que toda resposta fiel que um ser humano dá a Deus é possibilitada pela graça preveniente — a posição da sola gratia ("somente a graça") —, a doutrina de justificação de Edwards não acatou integralmente a posição da tradição da Reforma quanto ao sola fide ("somente a fé"). Ele ensinou que a fé não era a única "condição" para a salvação — segundo sua própria definição criteriosa da palavra "condição". A perseverança na fé também era uma "condição". Assim como a obediência (cap. 25). Edwards rompeu com esses precedentes protestantes com base em sua exegese bíblica. Em sua abordagem sobre a salvação, Edwards também colocou uma ênfase constante na união do crente com Deus por meio de Cristo (caps. 16, 19, 23, 25, 43) e, dessa forma, apresentou uma doutrina de divinização (cap. 26). Não havia salvação sem participação na própria vida de Deus. De maneiras semelhantes a Agostinho (cap. 43), Edwards deu ao amor um lugar tão importante em sua teologia quanto à fé (cap. 33). O fato de a alma aproximar-se de Deus com fé era para Edwards um ato ou movimento de amor. Fé e esperança por fim acabariam. No entanto, o amor era o vínculo imperecível entre Deus e os crentes e no âmbito da comunidade de crentes, tanto na era presente quanto na vindoura (cap. 19).

A teologia do avivamento de Edwards (cap. 27) provou ser um de seus legados mais influentes no cristianismo americano e, posteriormente, no cristianismo global. Evangélicos, pentecostais e carismáticos foram cativados pela análise abrangente da experiência espiritual feita por Edwards, e muitas vezes recorreram a ela como base para julgar fenômenos e experiências espirituais (cap. 42). Também é interessante como a teologia do avivamento de Edwards estava arraigada em suas experiências espirituais pessoais (cap. 4).

A doutrina da igreja de Edwards enfatizou a unidade, não apenas no nível local, mas nos níveis regional, nacional e internacional. Ele promoveu encontros ecumênicos de oração. Além disso, tinha uma opinião positiva sobre os cristãos anglicanos, luteranos e ortodoxos (cap. 28). Sua teologia sacramental incluía uma afirmação robusta da presença de Cristo na eucaristia — uma razão-chave para sua preocupação com a admissão à ceia do Senhor (cap. 30). A teologia pública e os ensinamentos éticos de Edwards eram baseados na noção de uma comunidade universal. Ele rejeitou as concepções limitadas e paroquiais do bem comum que se limitavam a indivíduo, família, tribo ou nação (caps. 32, 33). No entanto, o pensamento apocalíptico de Edwards sobre os futuros "tempos gloriosos" da igreja o alinhou com os sectários (cap. 35). Ao longo da história, a comunidade cristã geralmente era pequena e perseguida. Somente nos últimos dias da história, a comunidade da fé seria firmemente estabelecida e de escopo global. Uma característica notável da teologia de Edwards foi sua abordagem das religiões não cristãs. Para Edwards, as crenças não cristãs continham insinuações da verdade cristã, e ele as enxergava como preparações providenciais para a futura chegada do evangelho cristão (caps. 9, 12). Sua concepção disposicional da salvação sugeria que o mais importante para Deus era a disposição do coração. Na época de sua morte, Edwards não tinha resolvido a questão, mas parece ter ponderado a possibilidade de que Deus poderia salvar alguns que eram adeptos de religiões não cristãs (cap. 36).

Frequentemente, estudiosos têm comparado Edwards a Calvino, categorizando-o antes de tudo como um teólogo calvinista. No entanto, essa categorização é muito limitada. A maioria dos calvinistas põe a soberania divina — o supremo poder e vontade de Deus — no centro de suas concepções de Deus e do mundo. Edwards também foi interpretado dessa maneira.[1] No entanto, pode ser mais adequado dizer que Edwards destacou a centralidade de Deus, e não a de sua soberania. A soberania era simplesmente uma das várias maneiras pelas quais Edwards concebeu a centralidade de Deus. A teologia de Edwards tornou Deus central na concessão ou na retenção da graça (soberania calvinista, cap. 23);

central em ontologia e epistemologia (metafísica, cap. 7); central para a participação humana em Deus (divinização, cap. 26); central na experiência afetiva (avivamento, cap. 27); central em um nível simbólico e representacional (tipologia e semiótica, caps. 8, 40); central em acontecimentos históricos (história da redenção, caps. 12, 15); central em culturas globais diversas (religiões não cristãs, cap. 12, 36); e central nas artes e ciências humanas — quando devidamente compreendido em sua relação com Deus (apologia implícita, cap. 10). No pensamento de Edwards, não se pode reduzir a centralidade de Deus a um denominador comum. Encontramos uma impressionante escala de conceitualizações alternativas para pensar sobre Deus e o lugar de Deus no mundo.

Como uma grande árvore, o pensamento de Edwards estava arraigado em um ponto (a tradição calvinista), mas com ramos que se estendiam por uma área muito mais ampla. Enquanto os teólogos dos séculos 18 e 19, em sua maioria, eram conhecidos como pensadores batistas ou luteranos ou reformados ou católicos e se concentravam no estudo de autores no âmbito de suas próprias tradições, Edwards mostrou abertura para aprender com muitas tradições cristãs, bem como com os oponentes declarados da fé cristã.[2] Além disso, seu pensamento revela uma abertura que se estende em múltiplas direções. John Williamson Nevin e Philip Schaff, teólogos de Mercersburg, no século 19, eram pensadores reformados conhecidos por suas tendências “católicas” ou “catolicizantes”. No entanto, seu elevado conceito clerical não os levou a simpatizar com as formas populares de religião e os avivamentos religiosos de sua época. Edwards, ao contrário, adotou um conceito elevado da igreja institucional, mas também sancionou formas vibrantes e novas de cristianismo experiencial.

Pelas razões que acabamos de apontar, Edwards surge neste volume como um personagem inspirador, original e versátil — mais fácil de apreciar em um de seus aspectos do que de entender em sua totalidade. Peter Thuesen sugeriu que Edwards poderia ser comparado a um “grande espelho”, porque seu pensamento era “multivalente” e parece haver “um Edwards para cada um”. Os estudos de Edwards, portanto, revelam tanto, ou mais, sobre o intérprete quanto sobre o interpretado.[3] Concordamos com a afirmação de Thuesen e nos apressaríamos em acrescentar que as múltiplas interpretações de Edwards não são simplesmente um sinal de engenhosidade interpretativa (embora mostrem isso). São as múltiplas facetas ou a miríade de mentalidades de Edwards que o tornam interessante, atraente, provocativo e estimulante para os leitores de uma ampla

gama de opiniões e origens. Justamente por causa de seu caráter multiforme, concluímos que Edwards pode ser entendido como um personagem que permite estabelecer conexões no âmbito do mundo fragmentado do cristianismo do século 21. Esse papel de ponte pode ser detalhado de várias maneiras.

Uma ponte entre o Oriente e o Ocidente

Uma das maneiras surpreendentes pelas quais Edwards faz a ponte entre as tradições reside no sabor "oriental" e no etos de sua teologização. Para o cristianismo ortodoxo oriental, o termo "teólogo" é tradicionalmente usado para alguém que talvez tenha pouca ou nenhuma formação acadêmica técnica, mas que, em vez disso, é rico em conhecimento direto e experiencial de Deus. A partir da Alta Idade Média, os professores e estudantes associados às universidades que estavam surgindo na Europa passaram a adotar métodos escolásticos para expor a teologia cristã. O lócus para a reflexão teológica mudou da comunidade monástica para a sala de aula. No âmbito da ortodoxia oriental, no entanto, sempre houve um forte impulso compensatório em direção a uma compreensão da "teologia" e do "teólogo" em seu sentido anterior. O Diary [Diário] e a Personal narrative [Narrativa pessoal] de Edwards se referiam muitas vezes à sua própria prática de "meditação" ou "contemplação". As práticas de reflexão prolongada e solitária que ele desenvolveu pela primeira vez durante sua juventude parecem ter continuado ao longo da vida. Oração, reflexão e leitura atenta das Escrituras e outros livros criaram a atmosfera na qual Edwards compôs suas Miscellanies [Miscelâneas]. Seus biógrafos comentaram sobre o etos solitário, meditativo e quase monástico da espiritualidade de Edwards (cap. 4).

Outro elo entre Edwards e a tradição cristã oriental reside em sua noção central de salvação como "participação" no ser, no amor, no conhecimento e na felicidade de Deus. Com certeza, a doutrina da divinização (cap. 26) não era desconhecida no Ocidente, mas era muito mais comum no Oriente cristão. Como observado na conclusão do capítulo 43, ao combinar modos de raciocínio analógico e participativo, Edwards deu à sua teologia um sabor ao mesmo tempo ocidental e oriental. O trinitarismo de Edwards (caps. 13, 43) afirmou a prioridade ontológica do Pai vis-à-vis o Filho e o Espírito e afirmou tanto uma

única processão do Espírito (do Pai) quanto uma dupla processão (do Pai e do Filho). Dessa forma, Edwards fez a mediação entre as concepções da Trindade segundo as tradições cristãs ocidental e oriental. Além disso, a ontologia da paternidade divina defendida por Edwards não era uma mera sutileza metafísica. Em vez disso, tinha ramificações soteriológicas. Isso implicava que todo ser derivava, em última análise, de Deus Pai, e que Deus Filho compartilhava sua filiação com outros. A salvação significava que os seres humanos — como membros de Cristo — compartilhavam a alegria e o prazer do Filho no Pai. A salvação também significava que os seres humanos — como membros de Cristo — eram recebedores e participantes do amor do Pai por Cristo (caps. 14, 19). O trinitarismo de Edwards e seu ensino sobre a divinização estavam, portanto, entrelaçados.

Uma ponte entre protestantes e católicos

Em uma série de pontos críticos, a teologia de Edwards mostrou tanto características protestantes quanto católicas. Ao adotar a metafísica como fundamento para a teologia, a abordagem teológica de Edwards estava mais próxima de Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino e Boaventura do que de Lutero, Calvino ou Barth (cap. 7). Em sua leitura das Escrituras e em sua concepção do mundo natural, Edwards mostrou um compromisso profundo com a interpretação tipológica (cap. 8). Isso se baseava em um conceito de analogia entis, segundo o qual todas as coisas criadas mostram uma analogia com o Criador (cap. 43). Com respeito à salvação, o pensamento de Edwards exibia o que Anri Morimoto chamou de “princípio protestante” — a noção de que a graça sempre vem de Deus e que ela nunca é propriamente algo que o ser humano possui ou controla (caps. 20 a 25). No entanto, seu pensamento também revelava uma “essência católica” — o sentido de que a graça divina é verdadeiramente presente, se torna encarnada no mundo e habita os santos e a igreja de forma permanente (caps. 23, 25). No ensino de Edwards, a salvação vem somente pela graça. Não obstante, há uma “aptidão” que torna adequado que Deus salve aqueles que demonstram fé. O ensinamento de Edwards sobre “aptidão” no que diz respeito à salvação mostrava analogias com as noções católicas tradicionais de “mérito” (cap. 43).

Ao contrário dos pensadores reformadores, como Lutero e Calvino, Edwards tinha tanto a dizer sobre o amor quanto sobre a fé. Da mesma forma que Agostinho, seu pensamento às vezes dava ainda mais destaque ao amor do que à fé (caps. 19, 33). Também impressionante é sua declaração de que a fé não é a única "condição" para a justificação (cap. 25). Como observou Thomas Schafer, Edwards muitas vezes ficou do lado de Agostinho — a fonte do catolicismo medieval e do protestantismo moderno. Em sua eclesiologia, Edwards não sustentou concepções subjetivistas ou individualistas da igreja, como às vezes se lhe atribui (cap. 28). Rejeitando o congregacionalismo estrito, gravitou em direção a um sistema presbiteriano que afirmava a importância da autoridade translocal. Sua ênfase na unidade visível da igreja, em alguns aspectos, foi uma antecipação do ecumenismo posterior. No que diz respeito aos sacramentos, Edwards afirmou a eucaristia como um meio de graça e defendeu uma firme doutrina da presença de Cristo (cap. 30). Edwards foi talvez menos católico no papel mínimo que atribuiu à tradição da igreja em seu método teológico (caps. 1, 9).

Uma ponte entre liberais e conservadores

Diante do calvinismo evidente de Edwards e de suas afirmações sobre tópicos como pecado original, depravação humana, negação do livre-arbítrio, julgamento divino e inferno (caps. 21, 22, 35), é surpreendente que Edwards tivesse capacidade de atrair teólogos liberais, modernistas ou revisionistas. No entanto, ele teve seus admiradores em lugares aparentemente improváveis, como a Harvard Divinity School e os departamentos universitários de estudos religiosos. Embora sua teologia possa ser classificada como conservadora em conteúdo, seu estilo e etos, em alguns aspectos, estão mais próximos daquilo que poderíamos considerar uma abordagem liberal ou revisionista. Edwards atribuiu um papel significativo à experiência na teologia. Assim como Schleiermacher, Edwards atribuiu importância apologética à experiência com Deus (cap. 10). Ele também não era, em nenhum sentido, um credalista (cap. 9). Ele nunca recorreu à declaração de um credo como base para sustentar qualquer doutrina. Nesse sentido, praticamente não há apelo formal algum à tradição no pensamento de Edwards. Acreditando que a Reforma e a tradição calvinista dos primeiros tempos poderiam ser melhoradas, Edwards era um "desenvolvimentista", e não

um “originalista” ou um “credalista” (cap. 41). Era semelhante aos revisionistas posteriores — se não no que diz respeito a seus ensinamentos específicos, pelo menos no sentido de não se deixar restringir pelo que foi crido e confessado no passado. Edwards se identificava com a tradição calvinista, mas negou que acreditasse em determinadas coisas pelo simples fato de Calvino ter acreditado nelas ou as ter ensinado (caps. 21, 41).

Além disso, Edwards usou argumentos inovadores para apoiar suas posições. O próprio método que usou para desenvolver suas posições teológicas — o método de descoberta pela escrita (cap. 1) — impulsionou-o a encontrar novas maneiras de abordar questões antigas. Sua teologia, portanto, mostrava uma novidade e uma originalidade que tem agradado muitos cristãos moderadamente liberais e preocupado os estritamente conservadores. Os calvinistas conservadores tiveram uma relação de amor e ódio com Edwards (caps. 38, 41). Em resposta a Original sin [Pecado original], de Edwards, Charles Hodge chegou ao ponto de chamar a obra de “panteísta” nos resultados que produziu. Na dimensão experiencial de sua teologia do avivamento e em sua abertura para novas obras do Espírito Santo, Edwards tem sido muitas vezes perturbador para os conservadores (cap. 27, 42).

Edwards mostrou um surpreendente grau de confiança no raciocínio humano no que diz respeito à teologia. Provavelmente não é o que se esperaria, diante de sua posição sobre a depravação humana. Ele mostrou o que poderíamos chamar de destemor dialético — isto é, uma disposição de seguir cada argumento até sua conclusão. Os críticos calvinistas muitas vezes puseram a culpa dos caprichos e erros da Nova Teologia no próprio Edwards. Eles argumentaram que Edwards era a origem de uma escola teológica excessivamente “metafísica”, indevidamente ligada ao raciocínio humano sobre Deus e que não respeitava suficientemente o papel do mistério na investigação teológica. De modo geral, teólogos moderadamente liberais apreciaram o estilo e o etos da teologia de Edwards e lamentaram apenas que ele não tivesse extraído conclusões diferentes, seguindo sua lógica. Liberais e conservadores leram Edwards seletivamente — escolhendo as partes que gostavam e ignorando o restante. No entanto, Edwards continua a ser um dos poucos teólogos da era moderna que atrai tanto pensadores liberais quanto conservadores.

Uma ponte entre carismáticos e não carismáticos

Edwards talvez seja o único grande teólogo da era moderna amplamente conhecido e influente no movimento pentecostal-carismático global, que está crescendo rapidamente e hoje conta com cerca de seiscentos milhões de adeptos em todo o mundo. Nenhum autor teve maior influência na análise dos avivamentos religiosos. Durante o despertamento espiritual em Toronto, em meados da década de 1990, debateu-se vigorosamente se os acontecimentos que estavam ocorrendo ali eram sinais de verdadeiro avivamento ou algum tipo de falsificação espiritual. Durante esse debate — em grande parte conduzido online — as duas partes recorreram a Edwards em apoio de seus pontos de vista. Os pentecostais gostaram da ideia de Edwards de que o Espírito Santo pode ser não apenas um conservador da tradição, mas um inovador e perturbador do status quo (caps. 27, 42). Philip Jenkins documentou o crescimento gigante do cristianismo no hemisfério sul durante as últimas décadas e observou o caráter predominantemente "experiencial", e não intelectualista, do tipo de cristianismo que está em expansão.[4] Nesse contexto, a teologia da experiência espiritual de Edwards tem uma importância considerável. Sua estatura como o autor cristão mais importante sobre o tema do avivamento religioso sugere que ele será lido, citado e debatido pela nova geração de cristãos globais que está surgindo e durante todo o futuro previsível.[5]

Edwards ainda é citado não só como uma autoridade sobre avivamentos, mas seus escritos também podem ser citados em favor de mais de uma posição. De um lado, ele demonstrou abertura. Afirmou que ninguém poderia definir com antecedência o que o Espírito Santo poderia fazer. A obra de Deus só era conhecida depois do fato, quando se observava e depois testava o "fruto" que resultava de um avivamento. Por outro lado, Edwards insistia que era preciso ter cautela. Fenômenos que pareciam impressionantes e espirituais certamente poderiam ser espúrios. Edwards falou até de uma "religião bastarda" que Satanás poderia falsificar para afastar as pessoas da verdadeira religião. Da mesma forma que os carismáticos de hoje podem aprender com a cautela espiritual de Edwards, a igreja não carismática poderia se beneficiar do chamado de Edwards a uma disposição de aceitar obras novas e inéditas do Espírito Santo. Em seu ensino escatológico sobre os "tempos gloriosos" que virão sobre a igreja, Edwards abriu a porta para novidades espirituais. O que Deus fará no futuro pode transcender qualquer coisa testemunhada na história até agora.

Edwards não defendeu — como os pentecostais-carismáticos fazem hoje — o

exercício atual dos dons carismáticos do Espírito Santo. Nesse sentido, Edwards estava do lado dos chamados cessacionistas. No entanto, adotou uma atitude empirista em relação aos avivamentos, julgando-os por seus frutos observáveis, e não pelo raciocínio a priori. É possível que adotasse uma posição diferente sobre os dons carismáticos contemporâneos, se tivesse testemunhado em primeira mão o crescimento, o impacto e o dinamismo do movimento pentecostal-carismático do século 20. Provavelmente teria apoiado muitas coisas nesse movimento global, bem como criticado muitas outras.

Jonathan Edwards — teólogo global para o cristianismo do século 21

No contexto cristão global do século 21, Edwards é um pensador e autor de importância singular para tratar questões atuais. Isso fica claro quando se compara Edwards com os outros grandes pensadores protestantes dos últimos quinhentos anos, como Martinho Lutero, João Calvino, Friedrich Schleiermacher e Karl Barth.

Lutero e Calvino continuam a ser importantes pontos de referência para os cristãos protestantes. No entanto, os observadores de hoje — incluindo Geoffrey Wainwright e Mark Noll — questionaram se a Reforma "acabou".[6] Em outras palavras, perguntaram se os problemas que impulsionaram o movimento do século 16 são hoje lembranças históricas, e não questões de interesse existencial urgente. Além disso, tanto Lutero quanto Calvino estavam situados no contexto do corpus christianorum do início da era moderna europeia. Para muitos dos cristãos do mundo hoje, esse tipo de ambiente de igreja-Estado — com suas questões associadas de legalidade, coerção, etos social e assim por diante — é amplamente irrelevante. Ou ele nunca existiu dentro de sua região global, ou existiu no passado, mas agora é uma memória desbotada. Como Edwards é o principal pensador a surgir no contexto da igreja livre dos Estados Unidos colonial, isso sugere que suas reflexões podem ser mais pertinentes a uma época como a nossa, caracterizada pela ausência de igrejas oficiais, na maior parte do mundo.

Surgindo no contexto do romantismo do final do século 18, Friedrich Schleiermacher procurou abordar um novo conjunto de questões relativas à

experiência religiosa e ao desafio apologético de tornar o cristianismo crível em um contexto pós-Iluminismo. No entanto, no final do século 20, havia muitos indícios de que o modo de Schleiermacher fazer teologia tinha uma influência cada vez menor. A era pós-moderna não recebeu de braços abertos os grandes eruditos alemães do século 19. Seu estilo intelectual é grandioso demais em suas aspirações e muito distante dos contextos sociais e culturais para que a maioria das pessoas de hoje o considere convincente. Os pressupostos modernistas que fizeram de Schleiermacher um pensador instigante, no período entre meados do século 19 até meados do século 20, agora o fazem parecer antiquado. Além disso, o movimento protestante liberal para cuja inauguração Schleiermacher contribuiu de maneira expressiva entrou em acentuado declínio. No entanto, a abordagem de Edwards à espiritualidade (cap. 4), à conversão (cap. 24), ao avivamento (cap. 27) e à apologética (cap. 10) é conceitualmente mais rigorosa que a de Schleiermacher, é mais social e historicamente contextual, mantém um claro senso de singularidade cristã, faz justiça aos aspectos cognitivos da religião e trata o corpo físico como um lócus de experiência espiritual. Por todas essas razões, a explanação geral de Edwards sobre a experiência espiritual é mais atualizada e atraente em um contexto do século 21 do que a de Schleiermacher.

Karl Barth talvez seja o teólogo protestante de maior aceitação e influência hoje — pelo menos nos círculos acadêmicos e entre a elite dos seminários e faculdades teológicas. Sem desfazer dos méritos consideráveis de Barth, registramos aqui que os escritos de Edwards mostram uma série de traços que os de Barth não têm. Em primeiro lugar, Edwards fez da experiência espiritual um elemento constitutivo de sua reflexão teológica. O antiexperiencialismo de Barth — talvez uma reação exagerada ao experiencialismo do liberalismo protestante — torna difícil construir qualquer ponte entre o pensamento de Barth e formas de cristianismo baseadas na experiência, como o pietismo, o evangelicalismo e o pentecostalismo. A teologia de Edwards pode ser um ponto de referência e um recurso nas análises contemporâneas sobre a experiência religiosa de uma forma que não está ao alcance da teologia de Barth. Em segundo lugar, o surpreendente interesse de Edwards pelas religiões não cristãs e sua abertura em relação a elas — formulados há cerca de 250 anos — contrastam marcadamente com a atitude de Barth. Os escritos de Edwards desafiam os pensadores cristãos contemporâneos a reexaminar as religiões não cristãs, e a fazê-lo sem achar que essa linha de investigação exige que abandonem as reivindicações de verdade cristã ou as afirmações da singularidade do cristianismo.

Em terceiro lugar, embora a carreira de Barth tenha envolvido uma década de

trabalho como pastor, a teologia de Edwards talvez seja ainda mais pastoral em seu cenário, inspiração e ética do que a de Barth. Edwards nos deixou cerca de 1.200 manuscritos de sermões, e estes continuam a ser lidos hoje por cristãos leigos em busca de edificação. A escrita da Edwards tem uma acessibilidade que não existe na Dogmática eclesiástica de Barth. É bem verdade que Edwards escreveu em prosa do século 18, e seus livros dificilmente poderiam ser considerados leitura fácil. No entanto, seus escritos não têm cheiro de pó de giz nem o ar enfadonho da sala de aula de um seminário. Suas ideias teológicas foram todas marteladas na bigorna da experiência pastoral.

Em quarto lugar, por razões já apresentadas neste capítulo, o pensamento de Edwards funciona como uma ponte entre o protestantismo de um lado e o catolicismo romano e a ortodoxia oriental do outro. Não se pode dizer o mesmo da teologia de Karl Barth.

Em quinto lugar, Edwards e Barth trataram da questão do Iluminismo, mas o fizeram de maneiras diferentes. O principal meio que Barth utilizou para contestar os críticos da fé cristã foi uma narrativa fiel da obra redentora de Deus em Jesus Cristo, com base no testemunho das Escrituras. Edwards chegou à sua ideia de uma "história da obra de redenção" (cap. 12) de uma forma que prenunciou, em parte, o pensamento de Barth. No entanto, o esforço apologético de Edwards foi mais abrangente que o de Barth, porque incluía não apenas uma teologia narrativa de amplo espectro, mas uma análise de reivindicações históricas e evidenciais, as tradicionais provas teístas de Deus, o testemunho da experiência espiritual ("o senso do coração") e até mesmo uma apologia implícita que reinterpretava disciplinas aparentemente seculares para mostrar que, no fundo, elas se baseavam em premissas teológicas (cap. 10). A teologia de Edwards mostra, portanto, toda a variedade de formas pelas quais os pensadores cristãos contemporâneos podem alcançar os que estão fora da comunidade cristã.

Para finalizar, talvez seja apropriado deixar de falar de Jonathan Edwards como "teólogo dos Estados Unidos" e começar a pensar nele como um teólogo global para o cristianismo do século 21.[7] Seu pensamento talvez tenha mais ligações e mais pontos de contato com vários círculos do cristianismo mundial do que o de qualquer outro teólogo cristão moderno. Os notáveis pensadores católicos modernos — John Henry Newman, Karl Rahner, Yves Congar, Hans Urs von Balthasar, Papa João Paulo II e Papa Bento XVI — são decisivos para a compreensão do catolicismo pós-Vaticano II. No entanto, a maioria deles carece do vocabulário e da percepção que poderia ligá-los aos mundos protestante e

pentecostal. O mesmo se aplica a eminentes pensadores ortodoxos, como George Florovsky e Sergei Bulgakov. No entanto, como argumentamos ao longo deste livro, o pensamento de Edwards — embora concebido no contexto da tradição reformada — apresenta muitos caminhos surpreendentes para abordar outras escolas e tradições de pensamento.

Imagine um diálogo cristão nos dias de hoje que incluísse membros de igrejas antigas (católica romana, ortodoxa, copta) e de vários corpos eclesiásticos contemporâneos (luteranos, anglicanos, metodistas, discípulos de Cristo), bem como uma ampla representação das igrejas evangélicas e pentecostais-carismáticas mais recentes do mundo inteiro. Se alguém precisasse escolher um pensador moderno — e apenas um — para atuar como um ponto de referência para o intercâmbio e o diálogo teológico, qual seria o escolhido?

Nossa resposta deve ser óbvia.

---

[1]George Marsden escreve: “O princípio central no pensamento de Edwards, fiel à sua herança calvinista, era a soberania de Deus”. Jonathan Edwards: a life (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 4.

[2]E. Brooks Holifield ressaltou o papel predominante das tradições denominacionais na teologia americana durante todo o período que antecedeu a Guerra Civil. Veja Holifield, Theology in America: Christian thought from the age of the Puritans to the Civil War (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 14-6.

[3]Peter J. Thuesen, “Jonathan Edwards as great mirror”, Scottish Journal of Theology 50 (1997): 39-60.

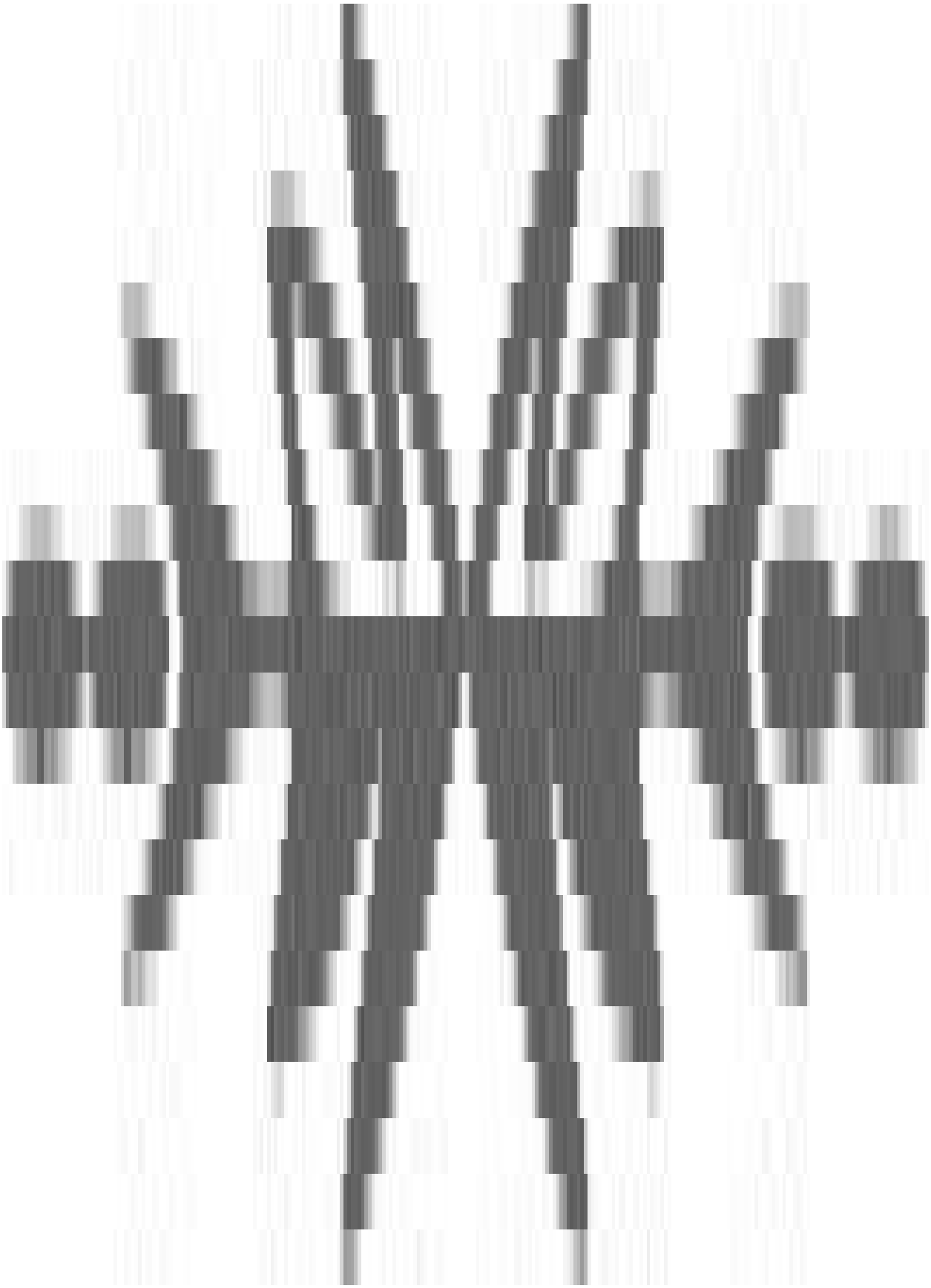
[4]Philip Jenkins, The next Christendom: the coming of global Christianity, ed. rev. (New York: Oxford University Press, 2007) [publicado em português por Record sob o título A próxima cristandade: a chegada do cristianismo global].

[5]Veja as numerosas referências a Edwards no índice de Michael J. McClymond, org., Encyclopedia of religious revivals in America, 2 vols. (Wesport: Greenwood Press, 2007).

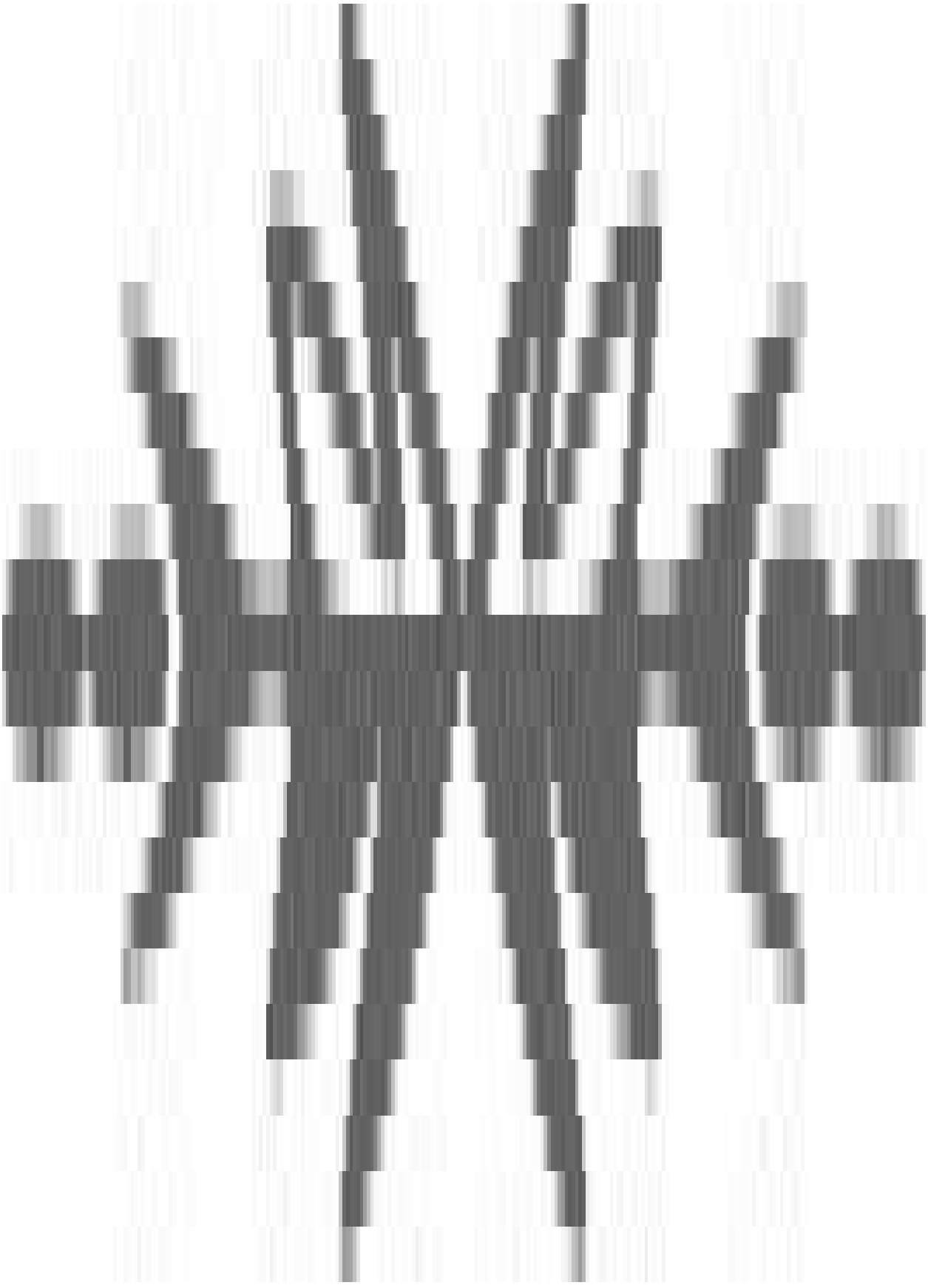
[6]Geoffrey Wainwright, Is the Reformation over? Catholics and Protestants at the turn of the millennia (Milwaukee: Marquette University Press, 2000); Mark A.

Noll; Carolyn Nystrom, Is the Reformation over? An Evangelical assessment of contemporary Roman Catholicism (Grand Rapids: Baker Academic, 2008).

[7]Miklos Vetö — o notável acadêmico europeu, estudioso de Edwards — sugeriu em sua resenha do livro de Robert Jenson, de modo geral positiva, que “teólogo dos Estados Unidos” talvez seja um título limitante, que minimiza a importância global de Edwards (Resenha de Robert W. Jenson, America’s theologian, in: Church History 58 [1989]: 520-2).



Índice remissivo



A

Abrams, M. H. 662

A caridade e seus frutos 19, 90, 267, 378, 400, 440, 488, 511, 519, 520

“A carta da aranha” 87

Addison, Joseph 60, 62

Adler, Mortimer 270

afeições

boas ou más 306

definição 44

e amor 374

e ética 79

e felicidade 79

e imaginação 411

e intelecto 307

e religião genuína 310

e unidade da pessoa humana 308

e vontade 306, 308

não são emoções 44

Afeições

e sentimentos 79

Afeições religiosas 17, 27, 43,44, 46, 71, 75, 79, 80, 110, 114, 143, 152, 167, 171, 173, 176, 305, 308, 310, 312, 313, 367, 372, 374, 386, 398, 406, 407, 411, 412, 415, 428, 429, 431, 455, 482, 485, 501, 515, 517, 522, 537, 538, 600, 605, 606, 614, 618, 619, 629, 642, 652, 657, 658, 662, 672

África 49, 139, 140, 340, 431, 448, 509, 534, 553, 556, 564, 597, 635, 667

africanos 97, 508, 509, 600

Agostinho

Cidade de Deus 188, 225, 273, 309

Confissões 77

e a Trindade 199, 200

e conhecimento de Deus 122

e felicidade 79

e metafísica 674

método de 127, 182, 610

semelhança entre Edwards e 77, 114, 192, 199, 212, 298, 334, 671, 693, 696

sobre a criação 219

sobre a graça 676

sobre a história 225

sobre a metafísica 696

sobre amor 309, 332

sobre anjos 269, 272

sobre a Trindade 681

sobre a vontade 332

sobre conversão 265

sobre corpos ressurretos 290

sobre iluminação 370

sobre justificação 379

sobre o amor 670, 696

sobre o céu 291, 296, 309

sobre o mal 239

sobre o milênio 646

Ahlstrom, Sydney 209, 622

A importância e vantagem de um conhecimento completo da verdade divina 177

“A insensatez da indeterminação em religião” 72

albigenses 442

Alexander, Archibald 606

Alexander, James Wardell 590

alexandrina

alegoria 126

teologia 30

Alguns pensamentos sobre o Avivamento 43, 45, 71, 77, 84, 173, 316, 335, 411, 412, 413, 415, 423, 428, 459, 481, 534, 554, 555, 618, 652

aliança(s)

com a Nova Inglaterra 325, 326, 445, 507, 508

com Israel 321

federal 318

igreja 323

meio-termo 35, 58, 93

nacional 325, 327, 507, 508

relação com o Antigo e Novo Testamentos 320, 321, 322

teologia da 245, 318, 319, 321

tipos de 320, 572, 642

Alighieri, Dante 269

Allen, Alexander V. G. 615

Allen, Ethan 67

“A loucura de olhar para trás durante a fuga de Sodoma” 72

Althaus, Paul 126, 390

A mente 83, 94, 106, 107, 114, 115, 121, 602, 623, 675

Ames, William 181, 219, 332, 363, 473, 533, 644

amor

antes da Queda 523

ao Ser em geral 515

como participação 511, 512, 515, 517

dentro da Trindade 529

“desinteressado” 92, 505, 571, 585, 598, 600, 617, 631, 658

e virtude 519, 521, 522, 669

tipos de 519

A natureza da verdadeira virtude 65, 115, 120, 496, 497, 511, 609, 629

Anderson, Wallace 112, 123, 168, 623, 634, 637, 638

Andree, Wendy 10

anglicanismo 443, 444, 647

anjos

como espectadores 275

confirmação dos 30, 275, 281

diferenças com os humanos 129

entendimento de Edwards sobre 270, 271

entendimento de Edwards sobre a queda dos 275

e o Paraíso Perdido 279

história da interpretação 269, 272

queda dos 270, 281

Anne Hutchinson 363, 630, 654

Anselmo (da Cantuária) 114, 162, 247, 269, 271, 273, 281, 594, 674, 696

A Plataforma Cambridge 446

apologética

a abordagem evidencialista da 159
a abordagem experiencialista 159
a influência de Edwards na 154
de Edwards 94, 155, 160
e argumento moral 163
e cumprimento de profecia 159
e evidências históricas 159, 164
e filosofia do senso comum 593
e filosofia moral 169
e metafísica 169
e percepção espiritual 166
e prisca theologia 561
e provas teístas 146, 162
explícita e implícita 29
no século 18 154
o argumento externo 161
o argumento interno 165
Aquino, Tomás de
a exposição de Edwards a 387, 672
e metafísica 674, 696
método de 26, 114

o conhecimento de Deus 122

semelhança entre Edwards e 18, 163, 219, 262, 270, 294, 296, 359, 391, 474, 526, 686

sobre a comunicação de Deus 219, 220

sobre a graça 262, 352, 675

sobre anjos 270, 273, 275

sobre a Trindade 199

sobre a vontade de Deus 18, 676

sobre as palavras da Bíblia 182

sobre ética 54, 212, 526, 529, 530, 683

sobre fé 31, 359

sobre felicidade 79

sobre hábitos 568

sobre justificação 379, 388, 671, 690

sobre o céu 291, 296

sobre virtude 262, 529

Aristóteles 21, 54, 113, 156, 208, 218, 291, 513, 568, 637

arminianismo

a resposta de Edwards a 38, 66

como visto pelos calvinistas 66

concepção de salvação 66

definição de 65, 332

e wesleyanismo 66

presença na Nova Inglaterra 67

teologia do 245, 319

arminianos

e calvinismo 66

Armínio, Jacó 65, 245, 316, 380, 656

Arnott, John 666, 667

Arthur, William 665

“A sabedoria de Deus exibida no caminho da salvação” 143

“As advertências das Escrituras” 72

Asbury, Francis 545

Asselt, Willem J. 54

Atanásio 256, 278, 333

Atenágoras 219, 272

“Tratado sobre os átomos” 37

Atwater, Lyman 586, 610

Auerbach, Erich 126

“Autoelogios” 72

“A verdadeira vida cristã é uma jornada em direção ao céu” 85

A vida de David Brainerd 71, 91, 313, 316, 531, 545

avivamento
a obra do Espírito Santo no 425, 698
Cane Ridge 660
como fenômeno psicológico 660, 663
crítica de Charles Chauncy 426, 427
da rua Azusa 665
definição de 412
desencadeado por avisos 417
dimensões transatlânticas do 431, 432, 433
disputa entre Velhas e Novas Luzes 68, 307, 424, 425, 426, 427, 428, 429
e anti-intelectualismo 655, 656
Edwards comparado com Wesley 431, 432, 433, 652, 656, 657, 658
Edwards comparado comWesley 658
e manifestações corporais 659, 662
em Suffield 413, 414
expectativa 533
exposição precoce de Edwards ao 416
“Grande Despertar” 42, 421, 422, 423
influência de Satanás no 429
meios de 653, 654
obra do Espírito Santo no 698

“Pequeno Despertar” 41, 417, 418, 419, 420, 463, 486
progresso teológico do 412, 413, 420
resposta dos princentonianos ao 661
Segundo Grande Avivamento 605
temas do 413
teologia do 29, 42, 412
Axtell, James 538
Ayabe, John 177

B

Bacon, Francis 54, 55
Badger, Joseph 311
Bainton, Roland 622
Baird, Robert 653
Bale, John 552
Balthasar, Hans Urs von 675, 701
Bamberger, Bernard 272
Barbour, Dennis 82
Barlaão de Seminara 405
Barnard, John 500

Barth, Karl

e atualismo 649

e cristianismo contemporâneo 648, 700

e razão 162

método de 26

sobre a natureza de Cristo 255

sobre anjos 269, 271

sobre a Trindade 199, 649

sobre beleza 104, 647

sobre metafísica 113, 114, 649, 650, 674

sobre narrativa 687, 701

sobre revelação 649, 650

Bartleman, Frank 665

Bartlett, Julie 9

Bartlett, Phoebe 418, 663

Basílio Magno 272, 680

Basnage, Jacques 174

Bateman, Steve 575

batismo

como iniciação na igreja 467, 468, 469

e aliança 468

e regeneração 467, 475

infantil 58, 467, 468, 644

modo de 470

Battis, Emery John 363

Baxter, Richard 71, 79, 292, 533, 548, 551, 577

Bayle, Peter 561

Beaver, R. Pierce 533, 598

Bebbington, David 9, 612, 614, 657, 662

Beecher, Henry Ward 663

Beinecke Rare Book and Manuscript Library 198

Belarmino, Roberto 292

beleza

como excelência 106, 107

como objetiva e subjetiva 109

como tema fundamental 27, 86, 103, 647, 686

concepção puritana de 517

dimensões trinitárias da 32, 106, 195, 202

divina 17, 20, 36, 37, 44, 80, 105, 106, 351, 480, 519

e espiritualidade 80, 110, 369, 388, 686

e expiação 249, 250

ênfase inicial na 103

e percepção da 109

e proporção 106, 107, 108, 516

e razão 147

e revelação 40, 46, 141, 361, 371

espiritualidade 78

esteticismo 37, 129, 497, 528

e virtude 518, 519

física e espiritual 104

o primeiro princípio do ser 17

“particular” e “geral” 239

percepção da 30, 103, 358

“primária” e “secundária” 28, 80, 81, 104, 526

Belknap, Jeremy 69

Bellamy, Joseph 33, 77, 188, 318, 581, 582, 583, 587, 590, 594, 595, 597

Bellarmine, Robert 293

“Bênção de Toronto” 668, 669

Bênção de Toronto 626, 666, 667

Bengel, Johann 174

Benne, Robert 10

Bento XVI (papa) 701

Bercovitch, Sacvan 60, 125, 555, 625

Bergson, Henri 633

Berkeley, George 53, 55, 112

Bernier-Feeley, Elise 9

Beverley, James 666, 669

Beza, Teodoro de 213, 318

Bíblia

autoria mosaica do Pentateuco 175

autoridade da 159, 164, 165

como revelação divina 173, 175, 648, 650

concepção católica romana da 175

concepção evangélica radical da 176

distorcida por Satanás 176

infalibilidade da 173

inspiração da 142, 164

interpretação alegórica da 178

interpretação anagógica da 179

natureza inesgotável da 177

opinião do Iluminismo sobre 174

profecias da 174

sentido espiritual da 176

sentido quádruplo 126, 180, 181

Bíblia em branco 46, 125, 171, 242, 246, 563

Biblioteca do Congresso 569

Billot, Louis (cardeal) 221

Blake, William 269

Blount, Charles 63

Boaventura 114, 168, 271, 273, 292, 674, 696

Bogue, Carl 316

Bolingbroke (Henry St. John, 1.º visconde de Bolingbroke) 63, 158

Bolt, John 689

Bombaro, John 378

Bossuet, Jacques-Bénigne 188, 225

Boston, Thomas 320

Bower, Archibald 442

Bozeman, Theodore D. 10, 57, 363

Braaten, Carl 391, 559

Braddock, General Edward 503

Brainerd, David 45, 73, 75, 91, 425, 535, 605, 612

brâmanes e druidas 561

Brattle, Thomas 61

Brattle, William 61

Brauer, Jerald C. 53, 192

Breck, Robert 68, 94, 380, 447

Breitenbach, William 581, 582, 583

Brekus, Catherine 454, 459

Breve Catecismo de Westminster 208

Briant, Lemuel 64, 68, 585

Brightman,Thomas 552, 646

Brinktrine, Johannes 218

Broughton, Thomas 561

Brown, Robert 54, 152, 172, 174, 625

Brumm, Ursula 125

Buell, Samuel 423, 463, 582

Bulgakov, Sergei 701

Bultmann, Rudolf 175, 269

Burgersdjik, Francis 52, 332

Burke, E. M. 262

Burman, Franciscus 391

Burns, Sherard 509

Burton, Asa 581, 588

Bury, J. B. 225

Bush, Michael 242, 245

Bushnell, Horace 195, 663

Butler, Jon 622

Butler, Joseph 157

Butterworth, Robert 218

C

Cadernos de controvérsias 94

Caderno sobre o Apocalipse 180

Caldwell, Robert 9, 242, 252, 260

Calloway, Colin 537

Calmet, Augustin 54, 174

calvinismo

afastamento de Edwards em relação ao 200, 201, 245, 315, 565, 644, 645, 646, 650, 670, 677, 678

a glória de Deus no 213, 641

cinco pontos do 65

defesa de Edwards 254, 316, 317

e alianças 245, 642

e missões 647

glória de Deus no 208

hipercalvinismo 654

oposição ao 94, 317, 318

o relacionamento de Edwards com o 315, 316, 318, 640, 641

reformulação do 38

sobre avivamento 652

Calvino, João

e cristianismo contemporâneo 696, 699

e metafísica 674, 696

influência no puritanismo 55

método de 18, 20

semelhança entre Edwards e 641, 644

silêncio sobre missões 533

sobre a ceia do Senhor 474, 475, 643

sobre acomodação 130, 475

sobre a Escritura 126, 127, 130, 142, 164

sobre a expiação 248

sobre alianças 318

sobre a natureza de Cristo 255

sobre anjos 269, 271, 274, 282

sobre a Trindade 200

sobre a vontade 332, 334

sobre conversão 265, 573, 645

sobre criação 243

sobre eleição 642, 645

sobre fé 359, 360, 380

sobre governo 500

sobre justificação 379, 380, 388, 391

sobre milênio 646

sobre o batismo 467, 468, 644

sobre o céu 292, 297

sobre o conhecimento de Deus pelos pagãos 573

sobre o milênio 646

sobre pecado 344, 347

sobre regeneração 379

sobre virtude 529

calvinismo

predestinação 93

Campbell, George 593

Campbell, John 613

Campbell, Ted 258

Canby, Henry Seidel 621

Carey, William 545, 654

Carlos I, rei 56, 444

Cassiano, João 126, 182

Cassirer, Ernst 158, 401

Catálogo (das leituras de Edwards) 82, 95, 184, 279, 360, 561

Catecismo de Heidelberg 367

catolicismo

e o anticristo 440, 441

catolicismo romano

e analogia entis 113, 674, 675, 690, 696

e “entusiamo” 157

e o anticristo 286, 386, 504, 554, 670

escolasticismo 54

espiritualidade do 672, 673

oposição de Edwards ao 440, 441

semelhança de Edwards com 218, 219, 220, 221, 343, 359, 360, 641, 644, 646, 683, 690, 696

sobre amor 92,678

soteriologia do 675, 676, 677

Cauções cristãs 74

ceia do Senhor

as bodas do Cordeiro 475

como memorial 473

como selo da aliança 472
controvérsia sobre 36, 59, 92, 324
importância sa 466
presença de Cristo na 473, 474, 644
Cennick, John 659
céu
amor entre os santos no 295
aspecto teocêntrico 291
como estado espacial 290
como estado progressivo 76, 85, 278, 290, 296, 299
como lugar de beleza 293
como pátria suprema da igreja 507
comunicação no 290, 292, 298
função do corpo no 297
graus de glória no 300
história do 290, 291, 292
reunião dos santos no 291
visão de Deus no 291
Chai, Jonathan 111
Chalmers, Thomas 546, 611
Chamberlain, Ava 9, 75, 95, 155, 156, 168, 284, 422, 460, 462, 482, 672

Chambers, Ephraim 561

Chandler, Edward 174

Chaney, Charles 541

Channing, William Ellery 22, 627, 631

Chauncy, Charles 31, 56, 69, 236, 307, 426, 428, 459, 460, 506, 585, 653

Chase, Mary Ellen 620

Chefe Hendrick (da tribo Mohawky) 569

Cherry, Conrad 9, 20, 110, 172, 183, 317, 356, 360, 364, 555, 623, 624

Chevreau, Guy 626, 666, 667, 668

Chubb, Thomas 49, 63, 65, 66, 158, 250, 251, 333, 381, 565

Chun, Chris 612

Cícero 290

circumincessão (veja pericorese) 409

Clagett, William 258

Claghorn, George 87, 89, 90, 91, 97, 398, 406

Clap, Thomas 424

Clarke, Samuel 60, 63, 202, 216, 260, 527

Clark, Randy 666, 667

Clark, Stephen 188

Clebsch,William 630

Clemente de Alexandria 182, 562

Cocceius, Johannes 243, 646

Cochran, Elizabeth Agnew 515, 520

Coffey, David 679

Coke, Thomas 545

Coleridge, Samuel Taylor 159

Collingwood, R. G. 224

Collins, Anthony 63, 64, 65, 174

Colman, Benjamin 61, 417, 451

compatibilismo 48

Concílio Vaticano I 218, 221

Concílio Vaticano II 701

Confissão de Fé de Westminster 20, 69, 181, 367, 380, 447, 640, 644

Conforti, Joseph 9, 545, 602, 604, 612

Congar, Yves 701

Conselho Americano de Comissários para Missões Estrangeiras 545, 598, 599

Controvérsia Antinomiana 431

Controvérsia Trinitária 259

conversão

a ênfase puritana 364, 646

a obra do Espírito na 263, 265, 363, 365, 367, 371

como nova concepção de Deus 367

como um processo 370, 375, 419, 591
concepção arminiana da 352, 353, 376
Deus e os seres humanos ativos na 265
diferente da regeneração 372, 375, 570, 571, 572, 573, 590, 690
e iluminação 167, 370, 371
e sensação lockeana 31, 372
falsa 373
humilhação na 365, 370
infusão da graça na 371
meios de graça na 366
“morfologia” da 31, 88, 363, 374, 418
preparacionismo 654, 655
proximidade de Deus na 366, 371, 372
Cooey, Paula 82
Cooper, Anthony Ashley (veja Shaftesbury) 60, 63
Corrigan, John 61, 79, 506
Cotton, John 332, 552, 630, 646, 654
Cowles, Henry 590
Cranmer, Thomas (arcebispo) 647
Credo do Atanásio 260
Credulidade, superstição e fanatismo 157

Cree, John 660

criação

como emanação 208, 409, 517

contínua 18, 118, 342, 386, 644, 650

Cristo como agente da 243

Deus como fim supremo na 213, 220, 221

para a glória/benefício do próprio Deus 209, 213, 214

paradoxos da 211

Crisp, Oliver 9, 34, 111, 113, 328, 345, 346, 613, 634, 635, 638, 639

Cristo

amor de 244, 247, 248, 249, 250

ascensão de 271, 280, 282, 283, 284

as quatro vindas de 235

beleza de 247

communicatio idiomatum 254

como agente da criação 243

como agente da redenção 243

como chefe dos anjos 270, 271, 278, 279, 282, 283, 284

emanações de 244

encarnação de 242, 245, 248, 249, 252, 253

expansão ôntica de 256

impecabilidade 255
justiça imputada 379, 380
méritos de 251, 252
no Antigo Testamento 126, 127, 245, 246
obediência de 380
ressurreição 164, 165
satisfação de (expiação) 247, 248, 249
sofrimento de 248
teologia kenótica 254, 255
três ofícios de 251
união hipostática 253, 254
Crocco, Stephen 9
Croswell, Andrew 31, 652
Cudworth, Ralph 53, 401, 402, 403, 562
Cutler, Timothy 67, 73

D

Dabney, Robert Lewis 612
Danaher, William 9, 201, 467
Dana, James 338, 344

Daniel, Stephen H. 625, 634, 637, 639

Darwin, Charles 614

darwinismo 614, 634

Davenport, Frederick 664

Davenport, James 43, 307, 426, 652

Davidson, Bruce 524, 550

Davidson, Edward 582

Davidson, James 60, 553

Davies, Brian 387

Davies, Ronald 531, 532

Davis, Thomas 125

Day, Richard Ellsworth 73

Dayton, Donald 665

Dean,William 633

DeArteaga, William 666

Declaração de Savoy 69

Defoe, Daniel 561

deísmo

a resposta de Edwards ao 38, 158

influência na América 604

oposição a milagres 65

oposição ao inferno 551

oposição à religião revelada 154, 158, 560, 561

resposta de Edwards ao 42, 49, 154, 250, 251, 381

teologia do 63, 64

variedades de 63

DeJong, Peter 315, 621

Dekker, Eer 54

Delattre, Roland 20, 103, 111, 113, 511, 515, 519, 624

Delbanco,Andrew 631

de Lubac, Henri 125

Demos, John 622

Descartes, René 71, 633

desenvolvimento

virada calvinista-controversial 93

virada eclesiástico-sacramental 92

virada experimental-empírica 87

virada histórico-cultural 95

virada ético-regorista 89

Deus

amor de 17, 71, 79, 88, 92, 106, 199, 200, 202, 217, 250, 259, 261, 262, 267, 289, 295, 297, 300, 308, 313, 330, 349, 350, 351, 371, 381, 393, 407, 408, 423, 453, 515, 519, 521, 522, 523, 524, 619, 658, 668, 670, 676, 678, 685

autoestima de 217, 219, 408

como cavalheiro do Iluminismo 217

como disposição 17, 512

como Epicuro 210

como “Ser em geral” 113, 119, 162, 202, 212, 497, 515, 518, 519, 526, 673, 692

comunicação de 17, 19, 29, 124, 132, 137, 138, 214, 220, 242, 256, 259, 409, 410, 439, 451, 474, 631, 646, 685

e participação das criaturas 17, 19, 78, 511, 512, 515, 517, 522, 523, 527

eticização por Edwards 210

expansão ôntica de 256, 512

fúria ou ira de 42, 72, 134, 180, 213, 248, 266, 325, 326, 327, 330, 340, 373, 393, 414, 423, 479, 480, 490, 492, 501, 515, 535, 543, 549, 558, 566, 569, 623, 626, 645

glória como felicidade da humanidade 169, 213, 214, 295

governo moral de 248

pluralidade em 200, 203

teocentrismo 18, 20, 34, 113, 115, 122, 291, 292, 293, 295, 635, 642, 683, 687

transcendência e imanência de 114, 221, 402, 403, 619, 662, 674, 675

“Deus glorificado na dependência do homem” 67, 80, 94, 399, 583

Deturpações corrigidas 92

Dewey, John 68, 605, 624, 627, 628, 629, 633, 634

DeWitt, John 617

Diário 37, 38, 71, 73, 74, 88, 90, 418, 695

Dickinson, Emily 269

Dickinson, Jonathan 655

Diderot, Denis 563

“Diferença entre verdadeira graça e ação de demônios” 74

Discurso sobre a Trindade 17, 106, 198, 200, 204, 207, 260, 400

divinização 8, 31, 169, 202, 222, 348, 362, 398, 400, 401, 402, 404, 406, 407, 408, 409, 410, 516, 679, 681, 692, 694, 695

Dockrill, D.W 402

Dodwell, Henry 158

Donne, John 269, 548

Donnelly, John Patrick 54

Donnelly, Philip 221

Dordt, Sínodo de 65, 654

Dowd, Gregory Evans 536

Droge, Arthur 562

Dulles, Avery 158

Dummer, Jeremiah 62

Duns Escoto 332, 678

Dwight, Sereno 92, 171, 301, 423, 461, 605, 668

Dwight, Timothy 489, 490, 581, 582, 583, 587, 593, 598, 599

E

ecumenismo 647, 696

edição de Yale de WJE 9, 10, 22, 111, 172, 482, 494, 571, 592, 622, 623, 624

Edwards, Esther Stoddard 35

Edwards, John 477

Edwards, Jonathan(Jr.) 97, 154, 215, 583, 586, 591, 592, 594, 595, 599, 600, 601

Edwards Jr., Jonathan 581

Edwards, Rem B. 208

Edwards, Sarah 92, 311, 423, 664, 668

Edwards, Timothy 35, 59, 70, 416

Edwards, Tryon 378

Egídio Romano 292

Eliot, John 542

Elliot, Jim 545

Ellison, Julie 92

Elwood, Douglas 103, 111, 113, 115, 645

Emerson, Martin 667

Emerson, Ralph Waldo 81, 311, 614, 617, 627, 630

Emmons, Nathanael 33, 581, 588, 590, 600

empirismo 37, 54, 55, 111, 112, 113, 122, 165, 317, 373, 605, 624, 627, 629, 632, 633, 634, 648

entusiasmo (conceito religioso) 77, 157, 166, 167, 258, 313, 398, 419, 423, 426, 657, 659, 666, 669

Erskine, John 447, 592

escatologia

anticristo 230, 231, 234, 246, 553

as bodas do Cordeiro 222, 475

e avivamento 596

ênfase na 547, 559

e os novos céus 558

milênio 45, 235, 552, 554, 555, 556, 557

o juízo final 557, 558

escravidão, escravos 32, 508, 509, 600, 601, 613, 614, 626

Espinoza, Baruch 121, 158

Espírito Santo

a experiência pessoal de Edwards com o 258, 259

ativando capacidade naturais 261

como amor 197, 259

como comunhão 197

como ligação entre Cristo e os cristãos 253

como ligação entre o Pai e o Filho 260

como parte da expiação 259
como “princípio vital” 261
conversão por meio do 263, 264, 265, 266
dons do 89, 145, 157, 267, 425, 469, 494, 520, 556, 652, 665, 668, 669, 699
em pessoas regeneradas 267, 408, 649
no puritanismo 263
orando pelo 267
pecado contra o 264
presença imediata do 261
processão do 260, 680, 695
santificação por meio do 268
“superioridade do” 201
tarefas do 197
tipologia do 266
espiritualidade
autoexame 74
busca de Deus 75
caráter sobrenatural 76
e arrebamento 82, 83
e beleza 80
e comunidade 83

e discernimento 672

e escatologia 84

e senso de realidade 81

e unidade 83

influência puritana 70

o prazer da 78

prática da 75

rigor 73

solidão da 77

estado ativo 289

ética

base ontológica 212, 511, 512, 514, 515

benevolismo 516

cálculo de valor na 120

dimensional racional da 527, 528

dimensões trinitárias de 511

e amor-próprio 524, 525, 526

e filosofia moral 215, 216, 218

e os não regenerados 523

ética do caráter 684

opinião do iluminismo sobre 516, 520

peculiaridades de Edwards 529, 530

princípio da consideração proporcional 211, 212

relevância contemporânea de Edwards 683, 684

Euquério 182

Eusébio 272, 562

excelência

amor de Deus 408

beleza da 106, 107

compartilhamento da 400

de Cristo 367

de Deus 50, 106, 351, 518

de Lúcifer 278

dos santos 295

e humildade 276

e virtude 528

graus de 120, 212, 528

percepção e conhecimento da 368, 370, 591, 606

exegese

abordagem da Nova Teologia 183

abordagem holística 176, 177

abordagem medieval 181, 182

abordagem tipológica 178, 179
crítica histórica 174, 175
e a necessidade do Espírito Santo 176
literal e não literal 178, 179, 180, 181, 182, 183
necessidade de iluminação 177, 183
semelhança com Tomás de Aquino 182
expiação
beleza 249
concepção substitucionária da 248, 252
e a Nova Teologia 33, 590, 596
e arminianismo 384
e a teoria governamental da 602
e o Espírito Santo 259
lógica da 250
rejeição do deísmo 65, 158, 250
teoria governamental da 594, 595

F

Farley, Edward 686
Farley, Michael 663

Farrar, Frederic 181

fé

como disposição 357, 359, 392, 399

dimensões sensoriais da 358

e amor 359

e justificação 380, 381, 382, 383, 384

e obras 360

focos da 356, 357

Fénelon, François 92

Fichte, Johann Gottlieb 122

Ficino, Marsilio 562

Fiering, Norman 52, 53, 62, 65, 69, 105, 112, 113, 168, 216, 335, 351, 427, 505, 515, 519, 527, 548, 563, 624, 628, 634

Filo 125, 562

filosofia do senso comum 337, 593, 604, 606, 607, 608, 610, 614, 662

Finke, Roger 659

Finney, Charles 366, 432, 437, 581, 653, 655

Fisher, George 643

Fish, Henry 663

Fitzmier, John 587, 598

Flavel, John 71, 136

Florovsky, George 701

Forbes Library (Northampton, Massachusetts) 9, 25

Ford, David 688

Fórmula de Concórdia 391

Foster, Frank Hugh 582, 603

Foxe, John 552

Franke, August Herman 443

Franklin, Benjamin 62, 63, 64, 424, 575, 688

Frazier, Patrick 541

Frei, Hans 178, 687, 688

Fulgêncio de Ruspe 272

Fuller, Andrew 612, 654

Fuller, Margaret 630

G

Gäbel, Georg 272

Gale, Theophilus 160, 165, 175, 562

Gallagher, Edward 491

Gardiner, H. N 112

Gaustad, Edwin 53

Gay, Ebenezer 68

Gay, Peter 226, 624

Gelpi, Donald 672, 678

German, James 499

Gerrish, Brian 156, 643

Gerstner, John 156, 162, 248, 249, 342, 344, 477, 489, 549, 605, 626, 642, 645, 655

Gibbon, Edward 224, 241

Gilbert, Greg 565

Gillespie, Thomas 171, 420

Gillies, John 433, 487

Gilpin, W. Clark 10, 77

Ginsberg, Morris 225

glorificação 222, 223

Goen, C. C 227, 229, 555

Goodwin, Gerald 67

Goodwin, John 71

Goodwin, Thomas 359, 549

Gordon, A. J. 665

graça

como disposição 351, 357

comum vs. especial 31, 348, 349, 350, 670

concepção arminiana da 352, 353

criada vs. incriada 262, 263, 352, 387, 671

eficaz vs. irresistível 353

e infusão de 31, 371, 378, 563

e o Espírito Santo 353, 354, 356

e virtude 366

Graham, Billy 437, 655

Graham, William 606

“Graus de glória” 85, 296

Greeley, Andrew 673

Gregório de Nazianzo 255, 680

Gregório de Nissa 272, 680

Gregório, o Grande 272

Gregório Palamas 404, 679

Greven, Philip 459

Greville, Robert 402

Griffin, Edward 584

Grigg, John 536

Grotius, Hugo 165, 563, 594, 595

Guelzo, Allen 9, 20, 332, 333, 335, 336, 337, 415, 424, 426, 430, 460, 559, 582,

583, 584, 587, 588, 589, 590, 591, 594, 598, 599, 600, 609, 610, 614, 668

Guerra Civil Inglesa 215

guerras religiosas 157

Gura, Philip 9, 416, 621

Gustafson, James 687

Guyse, John 417, 433

H

Hall, David 324, 622

Hall, Joseph 300, 654

Hall, Richard 634

Hallywell, Henry 403

Hambricke-Stowe, Charles 71

Hamilton, Edward 10

Hamilton, William 604

Hanegraaff, Hank 626, 666, 667

Harmonia entre o Antigo e o Novo Testamentos 155, 168, 174, 183, 185

Haroutunian, Joseph 70, 74, 582, 619, 620, 641, 687

Harris, Howell 444

Hart, D. G. (Darryl G.) 367, 535, 613

Hart, William 585

Harvard (faculdade ou universidade) 35, 40, 60, 61, 62, 89, 94, 216, 451, 477, 584, 609, 620, 621, 630, 697

Haskins, Lee 499

Hastings, W. Ross 9, 255

Hatheway, Deborah 71, 74, 75, 76

Hauerwas, Stanley 684, 688

Hawley, Elisha 89, 457

Hawley, Gideon 541, 545

Hawley, Joseph 41, 89, 419, 429, 463

Hawthorne, Nathaniel 628

Haykin, Michael 667

Hazard, Paul 63

Heereboord, Adrian 52

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 122

Heidegger, Johann 330, 391

Heidegger, Martin 208

Heimert, Alan 60, 64, 103, 227, 232, 325, 430, 466, 506, 555, 597

Heller, Rebecca 10

Helm, Paul 78, 111, 196, 310, 316, 334, 346, 404, 551, 624, 638, 643, 679

Hemmenway, Moses 585

Hendry, George 210

Heppe, Heinrich 213, 318, 330, 375, 391, 473

Herbert, Edward (Lorde Herbert de Cherbury) 561

Hermes Trismegisto 561

Herring, Thomas 443

Hick, John 239

Hilário de Poitiers 219

Hindmarsh, Bruce 658

Hinlicky, Paul 10

história

a concepção de Whig 62

analogia com o “nascer do sol” 233

atividade de Deus na 229

atividade do anticristo na 231

como cíclica e linear 224, 225

como “crônica universal” 225

como método 42, 186, 187, 688

conflito na 230, 231, 232

e providência 30, 224

interpretação bíblica da 240

interpretação da concepção de Edwards 230

interpretação tipológica da 228, 241

leitura cristocêntica da 241

noção secular de 224

os temas do “contraste” e da “preparação” 232, 233

perspectiva de Deus sobre 240

perspectiva escatológica da 223, 225, 227, 235

“proporção” na 239

unidade da 228

História da obra da redenção 50, 155, 168, 187, 190, 192, 544, 642, 645

Hoadly, Benjamin 63

Hobbes, Thomas 53, 65, 115, 158, 215

Hodge, Charles 24, 118, 344, 345, 346, 366, 367, 398, 587, 606, 607, 610, 619, 644, 652, 661, 662, 667, 676, 697

Hoffman, Gerhard 228

Hofstadter, Richard 655

Hogarth, William 157

Holbrook, Clyde 344, 624

Holifield, E. Brooks 9, 450, 594, 605, 694

Hollis, Isaac 537

Hollis, Thomas 62

Holmes, Oliver Wendell 33, 602, 614

Holmes, Stephen 113

Homens naturais em uma condição terrível 72

Hooker, Thomas 71, 654

Hoopes, James 588

Hopkins, Samuel 22, 33, 77, 172, 173, 211, 423, 450, 470, 471, 488, 502, 509, 581, 582, 583, 586, 588, 597, 598, 601, 631

Howard, David 598

Hume, David 55, 633

Humphrey, Heman 655

Hunsinger, George 379, 389, 649

Husband, Paul 463

Hutcheson, Francis 60, 65, 169, 216, 217, 505, 517, 631

Hutchinson, Abigail 418

Hutchison, William 543

I

I Ching 563

igreja

a concepção congregacional da 56, 445

como perfeição de Cristo 439

Edwards e sua concepção desenvolvimentista da 437

glória futura da 448

perseguição da 440, 441

propósito eterno da 438, 440

ramos da 443, 445

visível vs. invisível 438

Iluminismo, o

apropriação por Edwards 168

concepção da natureza humana 48

e experiência 165, 166

e religião 53

ética do 516

opinião sobre Deus 210

imagens ou sombras 133, 620, 642

imaginação, papel religioso da 32, 40, 55, 62, 76, 130, 144, 146, 179, 309, 312, 313, 361, 373, 411, 614, 651, 660, 673, 690

imortal, imortalidade 63, 163, 403, 552, 636

Inácio de Loyola 672

índios maicanos ou moicanos 47, 509, 535, 537, 541, 544, 569

inferno

adequação estética do 551

como presença de Deus 549

e aniquilação 552, 689

entendimento puritano sobre 549, 551

eternidade do 550

imagens do 548

justiça do 551

localização do 549

pregação sobre o 548

infralapsarianismo 327, 328, 330, 645

Ireneu 219, 272, 290

Isaac, Rhys 430

J

Jackson, Thomas (séc. 17) 402

Jackson, Thomas (séc. 19) 432, 656

James, William 88, 89, 419, 618, 627, 628, 629, 630, 632, 633, 664

Jang, Kyoung-Chul 210, 222

Jauhiainen, Peter Dan 582

Jefferson, Thomas 63

Jefferys,Thomas 58

Jenkins, Philip 698

Jenson, Robert 19, 123, 203, 242, 254, 381, 391, 638, 701

Jerônimo 182

João Damasceno 256, 272

John, Leverett 61

Johnson, Byron 10

Johnson, Edward 60

Johnson, Paul David 81

Johnson, Samuel 563

Johnson, Thomas 53, 621

Jones, Gregory 688

Jones, Jeremiah 175

Joseph Conforti 585, 604, 671

Jowett, Benjamin 181

Joyce, G.C. 158

Judson, Adoniram 545

“Juízo final” 72, 186, 187, 247, 385, 470, 552, 555, 557

Jung, Carl Gustav 269

justiça 31, 40, 41, 47, 49, 65, 205, 206, 207, 216, 245, 246, 247, 248, 250, 253, 261, 263, 280, 281, 316, 319, 321, 323, 328, 330, 332, 342, 343, 346, 355, 357, 360, 362, 363, 364, 365, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 384, 385, 387, 388, 390, 391, 395, 471, 491, 493, 497, 498, 499, 500, 504, 515, 523, 525, 527, 541, 550, 551, 557, 561, 562, 565, 566, 573, 577, 585, 595, 596, 600, 618, 643, 646, 676,

684, 685, 688, 700
justificação
concepção arminiana da 380
concepção forense de 31, 383, 389, 391, 602, 603, 606, 671
dependente da santificação 384, 389
diferente da santificação 378, 379
e a Reforma 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391
e culpa humana 383
e obras 384, 385
fé como instrumento de 380, 381, 382
final 385
perserverança como condição de 90, 419
somente pela fé 18, 38, 40, 381, 583
Juvenal 563

K

Kallay, Katalin 103, 108
Kant, Immanuel 122, 165
Keck, David 271
Kellogg, Martin 541

Kelsey, David 687

Kidd, Thomas 415

Kierkegaard, Søren 162

Kimnach, Wilson 9, 10, 91, 169, 289, 464, 478, 544, 623

Kinerk, E. Edward 673

King, Henry Churchill 670

Kirk, Keneth 294

Kling, David 9, 52, 459, 499, 540

Knight, Janice 130, 136, 517

Knox, Roland 258

Kostopoulos, Zachary 9

Kristeva, Julia 637

Kuklick, Bruce 68, 111, 605, 611, 624, 627, 634

Kvanvig, Jonathan 551

L

Lactâncio 562

Lane, Belden 34, 685

Lang, Amy Schrager 428

Lang, Bernhard 290, 291

Lardner, Nathaniel 175

l’art pour l’art 104

Laud, William 56

Laurence, David 167

Leach, Douglas Edward 503

LeClerc, Jean 53, 175

Lee, Matthew 91, 92

Lee, Sang 9, 19, 20, 107, 113, 201, 258, 259, 261, 262, 263, 265, 351, 352, 381, 387, 559, 589, 638, 680, 686

Leibniz, Gottfried Wilhelm 113, 119

Leith, John 367, 641

LeMahieu, D. L. 159

Lesser, M. X. 483, 613, 617

Lessius, Leonardo 218, 219, 221

Leuba, James 82, 664

Lewalski, Barbara 125

Lewis, C. S. 79, 163, 238, 297

Lewis, Paul 684

liberalidade, generosidade ou doação 47, 338, 457, 505, 521, 523, 527, 537, 550, 600, 688

liberal, liberalismo, teologia liberal 24, 34, 53, 60, 61, 63, 68, 69, 104, 158, 160, 444, 480, 500, 506, 551, 582, 585, 621, 622, 628, 631, 663, 687, 697, 698, 700

liberdade da vontade 18, 48, 65, 66, 69, 94, 95, 142, 162, 216, 308, 315, 317, 332, 338, 346, 540, 589, 600, 612, 616, 617, 618, 623, 640, 643, 671, 689

Lindbeck, George 687

Lion, Miles 542

Lippy, Charles 412

Livingstone, David 545

Livro de controvérsias 125

Lloyd-Jones, D. Martin 625

Locke, John

afastamento de Edwards em relação a 119

apropriação por Edwards 38, 112, 317, 336, 340, 358, 372, 620, 624, 643

comparado com 117

filosofia de 55, 60

filosofia moral de 216

ideias inatas contestadas por 156, 166

psicologia de 38

revisado por Edwards 167

sobre a razão 148

Locke, Louis Glenn 216

Logan, Samuel 379

Lossky, Vlademir 223, 405

“Louvor/adoração, uma das principais ocupações do céu” 85

Lovejoy, Arthur 210

Lovelace, Richard 429, 651

Lowance, Mason 125, 136, 637

Löwith, Karl 224

Lowman, Moses 442, 552

Lucas, Sean Michael 367, 535, 613

Lutero, Martinho

desconfiança da razão 162

e cristianismo contemporâneo 699

e metafísica 113, 674

sobre a ceia do Senhor 474

sobre a Escritura 126, 133, 181

sobre anjos 269

sobre arrependimento 73

sobre felicidade 79

sobre justificação 388, 389, 390, 391, 665, 690

sobre metafísica 696

sobre necessidade 334, 586

sobre o céu 290, 292, 297

sobre salvação 378

sobre tradição 152

“Luz divina e sobrenatural” 31, 36, 40, 90, 173, 262, 295, 311, 369, 371, 404, 417, 620, 685

Lyon, Mary 612

M

MacArthur, John 668

Maclear, James 136

Madame Guyon 92

Madsen, William 126

Malebranche, Nicholas 53, 113, 678

Mandeville, Bernard 65

Mannermaa, Tuomo 391

Mantzaridis, Georgios 404

Manuel, Frank 158

Marcas características 312, 411, 412, 413, 424, 425, 652, 668

Maritain, Jacques 220

Marsden, George 9, 10, 59, 70, 81, 82, 87, 89, 94, 153, 156, 209, 316, 412, 415, 430, 460, 509, 535, 624, 626, 671, 685, 688, 693

Marshall, Bruce 65

Martin, Jeffrey 10

Mártir, Justino 562

Martyn, Henry 545

Marcas características 43

Mastricht, Petrus van 54, 201, 219, 243, 317, 332, 352, 371, 392, 553, 576, 641

Mather, Cotton 53, 56, 61, 62, 71, 136, 225, 260, 415, 445, 473, 477, 533, 542

Mather, Increase 59, 60, 71, 292, 293, 468, 473

Mather, Moses 585

Mather, Samuel 136

Mattke, Robert 431

Maycock, Joseph 431

May, Henry F. 60, 216

Mayhew, Jonathan 506, 583, 585

McCann, Hugh 334, 338

McClymond, Michael 78, 187, 373, 412, 414, 415, 428, 625, 638, 639, 664

McCormack, Bruce 387, 388, 638

McCormack, Elissa 9

McCulloch, William 236

McDannell, Colleen 290, 291

McDermott, Gerald 34, 95, 155, 612, 625, 686

McDermott, Scott 9

McDonald, H.D. 646

McGiffert, Arthur 208, 209

McGinn, Bernard 231, 241

McGrath, Alister 379, 384, 387, 390

McHale, Gary 667

MCheyne, Robert 545

McKenny, Gerald 687

McLachlan, H. John 63

McLoughlin, William 653

McNeill, John 641, 647

McPherson, Aimee Semple 655

Mead, Sidney 496

Mead, Sidney Earl 622

Mede, Joseph 552

Melanchthon, Filipe 26, 290

Melville

Herman 628

Mesmer, Franz 667

metafísica

argumento ontológico 119

atomismo 116

beleza de Deus na 123

cálculo de valor na 120
causalidade 117
combinada com teologia 111, 123
contínua (re)criação 18, 29, 386, 644, 649
idealismo 28, 37, 121, 122, 386
imaterialismo 123
interpretações da 112
materialismo 37, 115
ocasionalismo 117, 345, 346, 492
ontologia disposicional 17, 28, 513, 638
panteísmo 118, 208, 607, 644, 697
ser ou existência de Deus na 119, 120
substancialismo 638
teocentrismo 115, 122
método teológico
como história 26, 41, 184
concatenação 23, 24
empirismo 54, 88
experiência 88
loci tradicional em 24
por meio da escrita 21

racionalismo 54

sistema aberto 21, 97

subsunção 23, 24

Meyendorff, John 404

Michel, Foucault 637

milênio

acelerado pela oração 597

e os Estados Unidos 233, 236, 534, 554, 555, 556, 598

inauguração gradual do 235, 596

predito 555

presença de Cristo no 557

prosperidade durante 556

sociedade no 556

trabalho precedente 534, 553, 554, 555

Miller, Perry 20, 32, 34, 56, 60, 64, 67, 81, 86, 94, 111, 112, 113, 133, 170, 192, 209, 217, 226, 227, 232, 235, 245, 310, 315, 316, 330, 424, 462, 583, 618, 620, 621, 622, 624, 630

Mill, J. S 633

Mills, Samuel 545

Milton, John 269, 279

ministério

a demissão de Edwards do 461, 462, 463

e disciplina 456, 457, 458

em Northampton 451, 458, 459, 460

em Nova York 37

e oração 454, 455

influências de Edwards no 451

sucesso ou fracasso de Edwards no 463, 464, 465

tarefas do 453

teologia do 451, 452, 453

Minkema, Kenneth 9, 39, 144, 172, 174, 189, 228, 260, 279, 412, 419, 420, 433, 445, 461, 463, 483, 490, 509, 544, 625, 668

Mirandola, Giovanni Pico della 562

Miscelâneas 10, 18, 22, 23, 24, 37, 46, 56, 67, 80, 87, 103, 118, 120, 142, 147, 154, 155, 156, 158, 160, 162, 165, 171, 174, 175, 184, 186, 187, 188, 191, 195, 206, 209, 211, 214, 233, 234, 250, 251, 262, 270, 271, 272, 275, 287, 289, 318, 376, 377, 382, 400, 406, 429, 566, 571, 573, 576, 592, 602, 625, 636, 643, 677, 695

missões

e avivamentos 533, 534

e calvinismo 647

influência de Edwards em 545, 546

o papel dos leigos em 533

propósito de 531, 532

Mitchell, Louis 103

Moltmann, Jürgen 559

Montgomery, Carrie Judd 665

Moody, Dwight 655

Moody, Josh 373

More, Henry 115, 120, 402, 517

Morgan, Christopher William 689

Morgan, Edmund 418, 622

Morimoto, Anri 262, 352, 378, 399, 671, 696

Morrison, Robert 545

Morris, William 52, 372, 624

Movimento de Jesus 666

Muir, John 81

Muller, Richard 647

Murray, Andrew 545

Murray, Iain 39, 424, 450, 626, 653

Murrin, John 60, 216, 595

N

“Narrativa da controvérsia sobre a ceia do Senhor” 92, 447

Narrativa fiel 41, 88, 89, 333, 380, 411, 412, 417, 418, 420, 433, 440, 458, 459,

464, 629, 663

Narrativa Pessoal 641

nativos americanos

afeição de Edwards pelos 545, 546

atitudes dos protestantes em relação aos 542

avivamento entre os 531

convertidos de Brainerd 535, 536

disposição dos 536, 537, 538

Edwards em defesa dos 541, 542

e escravidão 509

sermões pregados aos 537, 538, 539

Navone, John 686

Needham, Nick 666, 667

Neele, Adriaan 9, 54, 201

neo-ortodoxia 34, 114, 619

neoplatonismo 401, 402, 403, 679

Nettleton, Asahel 655

Nevin, John Williamson 694

Newey, Edmund 401

Newman, John Henry 21, 701

Newton, Isaac 38, 53, 55, 60, 63, 116, 156, 189, 190

Nichols, Stephen 535

Niebuhr, H. Richard 20, 34, 192, 227, 498, 619, 622, 623, 683, 687, 688

Niebuhr, Richard R. 112, 622, 649

Niesel, Wilhelm 476

Niles, Samuel 68

Nisbet, Robert 225

Noll, Mark 9, 10, 415, 431, 586, 606, 608, 609, 653, 656, 661, 699

Norris, John 113, 210

Northampton, Massachusetts

aliança de 1742 460, 462, 471

controvérsia sobre a comunhão 59, 92, 463

demissão de Edwards em 46, 461

o pastorado de Edwards em 39, 458, 459, 460

paisagem de 657

“Pequeno Despertar” 40, 417, 418, 419, 420

Norton, John 71

Nossos compatriotas em cadeias 601

Notas sobre a Escritura 46, 125, 171, 177, 564

Notas sobre o Apocalipse 171, 554

Nova Inglaterra

como “cidade sobre um monte” 445

congregacionalismo 56, 58, 61
escatologia da 58, 59
e universalismo 69, 595
igrejas da 478
transformações culturais na 60, 61
Nova Teologia 583
acesso aos escritos de Edwards 600
apologética da 592, 593
e missões 598
escatologia da 596, 597
“exercisers” vs. “tasters” 588, 589, 590
formação da 581, 582, 583, 584
oposição à escravidão 600, 601
opositores da 585, 586, 587
princípios centrais da 585
sobre a expiação 594, 595, 596
sobre a vontade 588, 589, 590
sobre conversão 590, 591, 592
Numênio de Apameia 562
Nuttall, Geoffrey 136, 258
Nygren, Anders 79, 113

Nystrom, Carolyn 699

O

Oates, Whitney 21

“O autoexame e a ceia do Senhor” 74

O’Brien, Susan 433

“O caráter adequado da união em oração extraordinária” 84

“O céu é um mundo de amor” 19, 85, 289, 293, 494

“O dever do autoexame” 74

O’Donovan, Oliver 212

O fim para o qual Deus criou o mundo 17, 19, 23, 49, 69, 76, 78, 107, 114, 115, 120, 130, 171, 173, 186, 208, 243, 339, 401, 408, 409, 512, 547, 635, 636, 639, 641, 679, 685, 687

Olevian, Caspar 243

Oliphint, Scott 156

Oliver, Andrew 538

o Livro Nocivo 457, 458, 460, 461, 462

Olson, Roger 66

Onuf, Peter 426

“Oração importuna para a glória milenária” 84

Orfeu 561

Orígenes 126, 562

Orr, John 158

ortodoxia oriental 398, 443, 647, 670, 695, 701

Osborn, Sarah 581

Osgood, Herbert 430

“Os homens são naturalmente inimigos de Deus” 72

os pobres, pobreza 49, 240, 249, 283, 326, 338, 394, 443, 453, 462, 483, 499, 501, 502, 509, 521, 536, 631, 668

“Os tormentos do inferno são extraordinariamente grandes” 72

Ovídio 563

Owen, John 71, 258, 266, 267, 594

P

“Pacíficos e fiéis em meio a divisão e conflito” 83

Packer, J.I. 412, 430

Pailin, David 577

Paine, Thomas 63, 67

Paley, William 159, 164

Pannenberg, Wolfhart 559

Park, Edwards Amasa 195, 581, 582, 587, 603, 609, 613, 643

Parkers, Henry Bamford 617

Parmênides 204

Parrington, Vernon 430, 616, 622

Pascal, Blaise 155, 162, 617

pastorado em Bolton 38

Patrides, C. A. 225, 401

Pattison, Mark 64, 154

Pauw, Amy Plantinga 9, 34, 156, 270, 284, 288, 293, 625, 640, 644, 683, 684, 688

Pawson, G. P. H. 401

pecado

crítica da concepção de Edwards 344, 345, 346, 347

dívida causada pelo 247

imputação de 342, 343, 606

infinita maldade do 550

mortificação do 72, 73

necessidade do 339, 340, 341

original 18, 27, 48, 65, 66, 67, 69, 94, 95, 114, 117, 171, 173, 216, 308, 317, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 347

Pecado Original 18, 27, 48, 65, 66, 67, 69, 94, 95, 114, 117, 171, 173, 216, 308, 317, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 347, 367, 386, 398, 544, 587, 600, 606, 612, 620, 631, 644, 671, 697

“Pecadores em Sião ternamente advertidos” 72

“Pecadores nas mãos de um Deus irado” 42, 72, 414, 423, 479, 490

Pedro Lombardo 26, 262, 352, 671

Peirce, Charles 628, 634

Pelikan, Jaroslav 169, 398, 679

Pemberton Sr., Ebenezer 71

pentecostalismo/Movimento Carismático 33, 34, 89, 258, 432, 652, 658, 665, 700

perdoar, perdão 65, 74, 142, 148, 161, 176, 247, 252, 285, 312, 334, 381, 391, 455, 472, 522, 543, 552, 563, 571, 595

pericorese 200, 256, 409

Perkins, William 363, 477

Peter Beck 345

Pettit, Norman 540, 542, 655

Pfisterer, Karl 210

Pfizenmaier, Thomas 63

Phillips, Charles 609, 613

filósofos 69, 168, 174, 628

Piggin, Stuart 9, 545, 546

Pinard, H. 218

Pinckney, Judy 10

Piper, John 34, 78, 209, 210, 346, 509, 626, 667, 687

Pitágoras 561

Plataforma de Cambridge 57, 324, 447

Plataforma de Saybrook 57, 446

Platão 21, 122, 124, 141, 148, 204, 308, 402, 403, 561, 562, 565, 571, 574, 576

Platonistas de Cambridge 55, 112, 113, 119, 124, 401, 402, 517, 562, 575

Plotino 402, 403

Pointer, Richard 9

Poloma, Margaret 666, 668

Poole, Matthew 53, 175

Porter, Noah 610

Powers, Grant 660

Powicke, Frederick 401

pragmatismo 629, 632, 635

pregação

como meio de salvação 483, 484, 485

e oração 486

formato 488

imagens utilizadas 488, 489

períodos de 478, 479, 480

temas de 480, 481, 482, 483

Prideaux, Humphrey 175

Prince, Thomas 59, 414, 533, 647

Princeton (faculdade ou universidade ou seminário) 541, 547, 586, 590, 606, 608, 609, 611, 612, 615, 619, 683, 686

prisca theologia 483, 560, 561, 562, 563, 565, 576

problema do mal 239, 635, 636

proporção (estética, ética ou metafísica) 50, 79, 106, 107, 108, 109, 110, 239, 293, 296, 298, 325, 352, 382, 448, 455, 505, 518, 519, 522, 524, 525, 675, 683, 690

Propostas de Massachusetts, As 446

Proudfoot, Wayne 88, 160, 419, 629

Przywara, Erich 674

Punshon, John 454

puritanismo 56, 112, 152, 363, 617, 662

Q

quakerismo 232, 454

R

racionalismo 54

Rahner, Karl 270, 679, 701

Rajneesh, Bhagwan Shree 667

Ramakrisna, Sri 667

Ramsey, Bennett 632

Ramsey, Paul 34, 211, 332, 334, 335, 386, 406, 407, 519, 529, 622, 643, 679, 683

Reid, J.K.S 64, 158

Reid,Thomas 593, 604

religião

atividade de Deus na 192

dimensão trinitária 203

inspiração na 191

interesse de Edwards na atividade de Deus na 96, 97

Islamismo 161, 191, 286

na China 191

nativos americanos 97, 191

obra redentiva 190

preparação para o evangelho na 189, 190

Relly, James 595

Rennie, Ian 669

Renovação Carismática 666

Resoluções 37, 71, 73, 642

revelação

a Prisca Theologia 560
a obra do Espírito Santo na 142
como participação na existência divina 137, 138
concepção barthiana da 650
contestada pelo deísmo 143
Cristo como autor e conteúdo da 141
distorção da 140
e a Escritura 141, 142
e a Prisca Theologia 561, 563, 564, 566, 576
e felicidade 138
e razão 142, 143, 144, 146, 147
e tradição 149, 150, 151, 152, 153
natureza progressiva da 143
negação de formas imediatas 145, 314
no Antigo Testamento 138, 139, 140
Rexroat, Robert 9
Reynolds, Peter 42
Ricardo de São Vítor 200
Richardson, Alan 158
Richardson, Herbert 221
Ricker, Marilla 616

Ri Crouter, Richard E. 160

Riley, Woodbridge 208, 635

Rilke, Rainer Maria 269

Ritschl, Albrecht 595

Ritter, Luke 9

Robinson, John 652

romantismo 662, 663

Roosevelt, Theodore 618

Root, Martha 89

Root, Timothy 91

Rosemann, Philipp 26

Rowland, Lyman 617

Royce, Josiah 627, 628, 629, 630, 633

Rudisill, Dorus Paul 588, 594

Russell, Andrew 9

Ruthven, Jon 668

Ryan, Colin Philip 431

S

Sairsingh, Krister 110, 199, 200, 438, 439

Saldine, Kristin Emery 488

Sale, George 561

salvação

certeza da 361, 362

como concatenação de processos 348, 572

como dom imerecido da graça de Deus 354, 355

como tema de pregação 482

de não cristãos 574, 575, 576, 577, 690

dimensão disposicional da 568, 570, 571, 573

dimensões tomistas da 18, 385, 427, 671, 675, 676

e mérito 676

infantil 573

no Antigo Testamento 376, 377, 573

perserverança 360, 361

preparação para o evangelho na 364, 365, 366

prioridade sobre a condenação 213

Santayana, George 616

santidade 36, 38, 44, 71, 72, 75, 76, 78, 80, 86, 90, 91, 105, 106, 109, 129, 143, 146, 197, 247, 253, 254, 260, 261, 266, 268, 280, 281, 286, 289, 290, 299, 310, 319, 322, 324, 325, 329, 330, 332, 333, 348, 367, 373, 379, 388, 392, 393, 394, 398, 400, 406, 408, 420, 439, 448, 462, 474, 483, 494, 516, 517, 519, 520, 521, 528, 529, 539, 551, 556, 567, 585, 590, 607, 642, 665, 676

santificação

como esforço 395
como evidência de justificação 392
como série de conversões 396
e obediência 394
e perfeição 393, 394
e perserverança 394, 395
Satanás
como foco de pregação 286, 287
como um tipo de Cristo 270, 278
e despertamentos 43, 429
e falsas conversões 373
em O Corão 272
oposição a Deus 285, 286, 287, 288
queda de 277, 278, 279, 280
Schafer, Thomas 10, 90, 186, 234, 346, 378, 385, 399, 437, 623, 670, 671, 696
Schaff, Philip 694
Scheick, William 228
Schleiermacher, Friedrich
apologética experimentalista de 159
comparado com Edwards 160, 311, 648, 649
e beleza 104

e cristianismo contemporâneo 699

e experiência 88

sobre espiritualidade 81

sobre percepção espiritual 311

sobre Satanás 269

Schmidt, Leigh Eric 414

Schmitt, Charles 561

Schmucker, Samuel 612

Schneider, Herbert 628

Schneider, Herbert Wallace 617

Scholder, Klaus 63

Schopenhauer, Arthur 635

Schweitzer,William 137

Seminário Andover 21, 33, 581, 584, 586, 599, 606, 609

Seminário Feminino Mt. Holyoke 612

semiótica 111, 125, 183, 637

Sêneca 563, 571

sentido do coração

como argumento apologético 160, 165

como disposição 310

e beleza 80, 686

e conversão 368, 369, 372

e exegese 176

e filosofia moderna 634

e tipologia 132

e virtude 169

interpretações do 310

Sergeant, John 540, 541, 542

“Sermão de despedida” 479, 492, 494

“Servindo a Deus no céu” 85

Sewall, Joseph 71

Seymour, William 665

Seznec, Jean 562

Shaftesbury 505

Shaftesbury, 3º Conde de (Anthony Ashley Cooper) 60, 64, 129, 169, 216, 218, 505, 517

Shepard, Thomas 654

Sherlock, Thomas 174, 359

Sherry, Patrick 202, 647

Shirley, (governador) William 503

Shuckford, Samuel 561

Sibilas 561

Simonson, Harold 433

Simpson, A. B. 665

Singer, Marcus 627, 628

Sinitiere, Phil 9

Sínodo Reformador 59, 446

Skelton, Philip 562, 571, 577

Smalley, Beryl 125

Smalley, John 581

Smith, Dean Richard 10

Smith, Henry Boynton 603, 611

Smith, H. Shelton 620

Smith, John 70, 77, 152, 305, 372, 401, 517, 622

Smith, Lisa Herb 426

Sociedade Americana de Tratados 599, 605

Sociedade de Pesquisa sobre o Tema de Missões 598

Sociedade de Tratados de Connecticut 599

Sociedade Missionária Batista 546

Sociedade Missionária de Connecticut 599

Sociedade Missionária de Londres 546

Sociedade Missionária de Massachusetts 598

Sociedade Missionária de Rhode Island 598

Sociedade Missionária Escocesa 546

socinianismo 63, 250

Socino, Fausto 63, 595

Sócrates 148, 571, 574, 576

Spencer, Elihu 582

Spengler, Oswald 224

Spohn, William 519, 526, 672

Squires, William Harder 613, 639

Stapfer, Johann 161, 219

Stark, Rodney 659

Steele, Richard 432

Steinmetz, David C. 178, 182

Stein, Stephen 111, 112, 171, 172, 174, 176, 183, 227, 231, 236, 442, 443, 460, 479, 482, 535, 691

Stein, Stephen J. 622

Stephen, Leslie 52, 158, 614, 630

Sterry, Peter 402

Stewart, Dugald 604

Stiles, Ezra 584, 585

Stiles, Henry 461

Stillingfleet, Edward 403

Stockbridge, Massachusetts 47, 48, 97, 139, 142, 444, 480, 482, 535, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 559, 569, 617

Stoddard, John 500, 540

Stoddard, Solomon

avivamentos de 87, 416, 477

ceia do Senhor 59, 93, 462, 470

influência de 35, 451

sobre conversão 264, 654

sobre o inferno 548

sobre os nativos americanos 535

sobre tradição 149

Stoever, William 643, 644

Stogdon, Hubert 202

Stone, Jeff Jay 496

Storms, Samuel 344, 689

Story, F. Allan 9

Stout, Harry 10, 216, 490, 623

Stowe, Harriet Beecher 33, 614

Strobel, Kyle 9

Strom, Andrew 666

Stromberg, Roland 63, 158

Strong, Job 582

Strong, Nathan 581, 594, 596

Studebaker, Steven 9, 113

Suarez, Francisco 71, 221

Sullivan, Robert 64

Sunday, Billy 437, 655

supralapsarianismo 639

Suter, Rufus 214

Swedenborg, Emanuel 297

Sweeney, Douglas 9, 172, 181, 187, 544, 583, 613, 625, 651, 653, 668, 691

Sykes, Arthur Ashley 174

T

Tappan, Henry Philip 338, 605

Taylor, Jeremy 79

Taylor, John 48, 66, 338, 340

Taylor, Nathaniel William 581, 584, 589, 608

Taylor, Thomas 267

teísmo aberto 689

Tennent, Gilbert 424

Tennent, William 655

teodiceia 625, 636

teologia antioquina 30, 257

teologia federal 245, 318, 330

teologia narrativa 153, 687, 688, 701

teologia pública

base da 496, 497, 498

comparada com a religião civil 496

e caridade 501, 502

e escravidão 508, 509

e governo civil 498, 499, 500, 689

e patriotismo 502

relevância contemporânea de Edwards 689

terremotos, Avivamento do Terremoto (de 1727) 365, 416

Tertuliano 272, 440

Thoreau, Henry David 628

Thornwell, James Henley 612

Thuesen, Peter 9, 52, 53, 71, 95, 185, 279, 401, 447, 694

Tiessen, Terrance L. 690

Tillich, Paul 168, 192

Tillotson, John (arcebispo) 60, 216, 552

Tindal, Matthew 49, 63, 65, 158, 250, 565
tipologia
como comunicação/acomodação 130
comparada com alegoria 125, 126
em religiões não cristãs 566, 690
interpretação de 132, 567
na Escritura 134, 136
na história não bíblica 135
na natureza 128, 204
nas religiões não cristãs 566, 567, 569
propósito de 130
sistema de 126, 127, 128, 129
uma exibição de beleza 133
valor afetivo da 131
tipos do Messias 125, 135, 228
Toland, John 49, 54, 63, 64, 143, 158, 565
Tomas, Vincent 620
Toon, Peter 654
Tracy, David 673, 674
Tracy, Patricia 59, 89, 451
Tracy, Tracy 430

transcendentalismo 607, 613, 621, 628, 631

Tratado sobre a graça 17, 109, 200, 350, 371, 400, 624

Trento, Concílio de 262, 352, 379

Trindade

a concepção ortodoxa oriental 679, 681

a participação regenerada na 202, 207

concepção idealista da 197

controvérsias nos séculos 17 e 18 259

debate filioque 29, 206

economia da 205

Edwards em defesa da 201, 202, 203, 204

em religiões não cristãs 204

imanente e econômica 206

metafísica da 679

modalismo 199

modelo psicológico da 200, 201

modelo social da 200, 201

papéis distintos dentro da 196, 197

pericorese 200

simplicidade divina 199

Trueman, Carl R. 549

Turnbull, George 129

Turner, John 108

Turner, William 561

Turretini, Francisco 219, 317, 330, 332, 378, 529, 576, 612, 641

Turretin, Jean-Alphonse 175

Twain, Mark 616

Twisse, William 71

Tyler, Bennet 590, 603

Tyndale, William 126

U

Uma explicação racional do cristianismo 94, 168

Uma humilde tentativa 46, 84, 173, 430

“Um alerta aos mestres” 72

unitarismo 630, 631

Ursinus, Zacharias 318

V

valdenses 231, 396, 442, 670

Valeri, Mark 295, 462, 478, 483, 499

Vedas 563

Vetö, Miklos 9, 34, 55, 112, 113, 114, 445, 446, 625, 634, 35, 636, 638, 639, 701

Virgílio 563

virtude

como amor 50, 607, 670

como dom 528

comparação entre verdadeira e natural 526

crescimento em 528

e beleza 516, 518, 519

e consciência 525

e justiça 525

e “ser em geral” 517, 518

infundida 516

natural 523, 524, 526

rejeição da habituação 528

simetria da 522

“Vivendo em paz uns com os outros” 83

Voetius, Gisbertus 332

Voltaire 63, 175, 224, 225, 226, 241, 583, 593

voluntarismo 427, 618, 635

ateísta 635

teocêntrico 18

vontade

crítica da posição arminiana 336, 337

debates cristãos sobre 332

definição de 48, 333

e ética 335

e o maior bem aparente 335, 336, 337

(in)capacidade “moral” e “natural” 48, 333, 346, 589, 599, 612

necessidade 333, 334

Vos, Arvin 359

W

Waddington, Jeffrey 378, 410

Wagner, Benjamin 414

Wagner, C. Peter 666

Wainwright, Geoffrey 699

Wainwright, William 127, 162, 552

Walker, D.P. 561

Walker, Williston 57, 445, 617

Wallace, Mark 688

Walls, Andrew 540

Walton, Daniel 658

Warburton, William 175

Ward, Patricia 92

Ward, W. Reginald 413, 431

Warfield, B. B. (Benjamin Breckenridge) 317, 619, 668

Watts, Isaac 202, 252, 260, 333, 417, 433, 561, 577

Wayland, Francis 612

Wayman, Benjamin 9

Weber, Donald 613

Weber, Richard 348

Weddle, David 73

Weir, David 245, 318

Weld, Theodore Dwight 545

Wendelin, Marcus 391

Wesley, Charles 659

Wesley, John

arminianismo de 66, 656

Controvérsia Antinomiana 431

sobre afeições 606

sobre avivamentos 432, 444

sobre David Brainerd 545

sobre pecado original 66, 338

sobre salvação de não cristãos 577

Westra, Helen 9, 460

West, Stephen 581, 594

Wheaton College 487

Wheeler, Rachel 9, 340, 480, 537, 538, 543

Wheelock, Eleazar 582

Whichcote, Benjamin 401

Whiston, William 63

Whitby, Daniel 333, 380, 552

Whitefield, George 39, 42, 421, 422, 424, 427, 433, 444, 463, 479, 487, 656, 659

Whitehead, AlbertNorth 633

Whitman,Walt 633, 662

Whittier, J.G 601

Wilder, Amos 623

Wiles, Maurice 63

Willard, Samuel 71, 533

Williams, A.N. 400

Williams College 598

Williams, Roger 544

Williams, Williams 71, 416, 417

Wilson, John 96, 623

Wilson-Kastner, Patricia 401

Wilson, Stephen A. 54, 517

Wimber, John 666, 667

Winiarski, Douglas 365, 413

Winslow, Ola 209, 316, 543, 621

Winthrop, John 325

Wise, John 506

Wisner, William 210

Witherspoon, John 606

Wittgenstein, Ludwig 208

Wollaston, William 63

Wollebius, Johannes 533

Woodbridge, Frederick 617

Woodbridge, Timothy 542, 582

Woods, Leonard 587

Woolman, John 544

Woolston, Thomas 174

Wordsworth, William 662

Wundt, Wilhelm 634

Wycliffe, John 445

X

Xenofonte 571

Y

Yale

Yale Divinity School 623

Yale (faculdade ou universidade ou seminário) 9, 10, 36, 38, 43, 45, 62, 67, 76, 95, 111, 178, 185, 216, 276, 305, 311, 312, 316, 380, 413, 420, 424, 425, 478, 563, 581, 584, 586, 593, 603, 610, 615, 618, 619, 622, 635, 660, 687

Yates, Frances 561

Yong, Amos 91, 92

Youngs, Fred 78

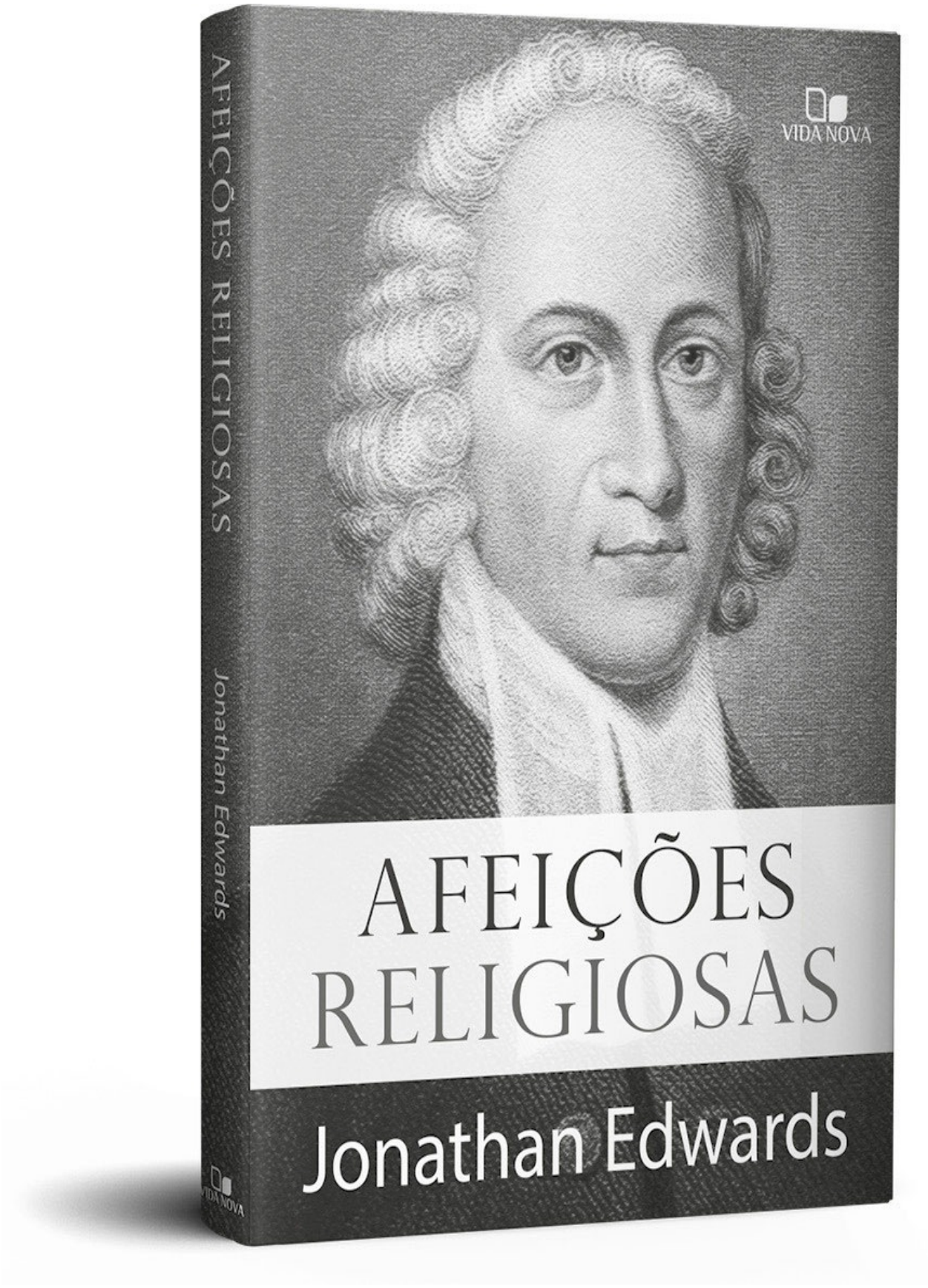
Z

Zakai, Avihu 9, 112, 116, 226, 620, 638

Zizioulas, John 681

Zoroastro 561

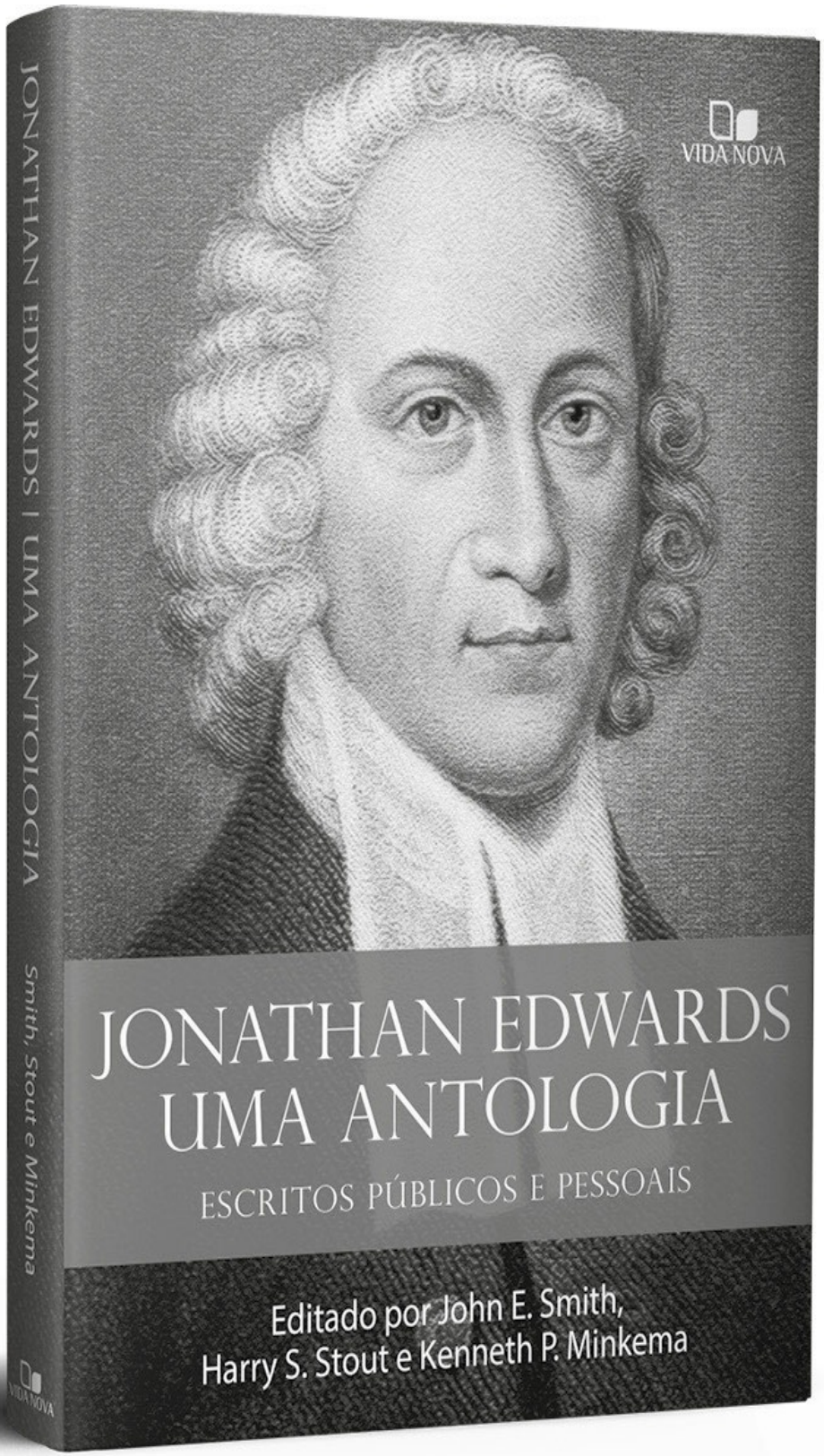
CONFIRA OUTRAS OBRAS DO AUTOR


AFEIÇÕES RELIGIOSAS
Jonathan Edwards
VIDA NOVA
AFEIÇÕES
RELIGIOSAS
Jonathan Edwards
VIDA NOVA

Qual é a natureza da verdadeira religião? Quais são os sinais característicos dessa virtude e santidade aceitáveis aos olhos de Deus? Para Jonathan Edwards, essas são as perguntas mais importantes que devemos nos fazer. De forma brilhante, o autor mostra que as respostas podem ser encontradas em nosso próprio coração, cuja vontade e inclinação só serão compatíveis com a grandiosidade de Deus se forem intensas e cheias de vigor. Ou seja, se elas se transformarem em afeições.

Em Afeições religiosas, Jonathan Edwards, figura central do Primeiro Grande Despertamento, nos presenteia com uma descrição pormenorizada dos sinais verdadeiros e falsos do avivamento religioso.

Considerado um dos grandes clássicos da literatura evangélica e adornando uma teologia estranha à maioria dos cristãos pós-modernos, Afeições religiosas assenta a pedra angular do pensamento cristão de meados do século 18. Impossível de desprezar, a obra demanda uma resposta da nossa parte. Ninguém pode ler este livro sem ser transformado. O nível de discipulado que ele requer pode até mesmo sacudir os leitores modernos, e a obra é sem dúvida da mais extrema importância e necessidade.

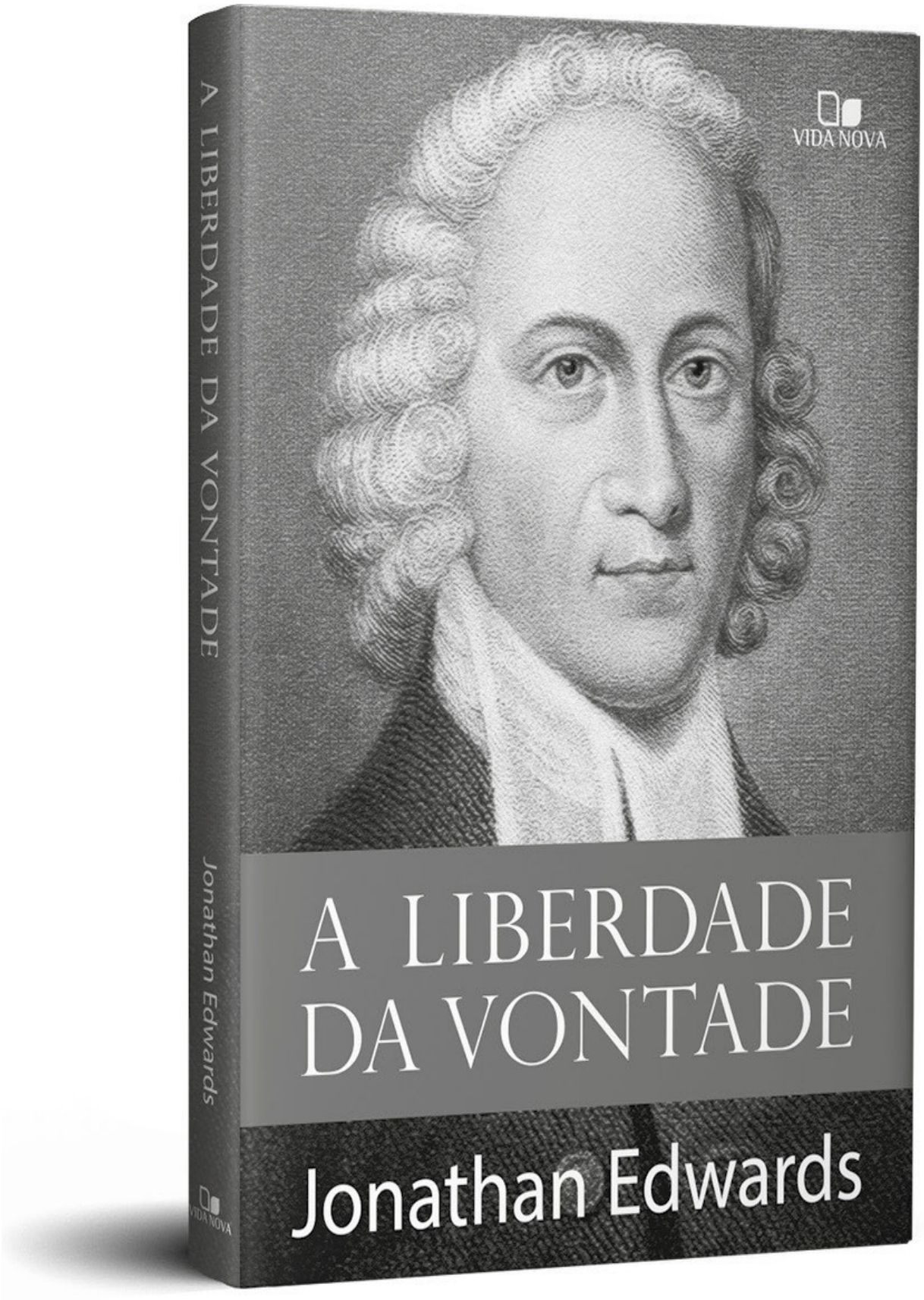

JONATHAN EDWARDS | UMA ANTOLOGIA
Smith, Stout e Minkema
VIDA NOVA
JONATHAN EDWARDS
UMA ANTOLOGIA
ESCRITOS PÚBLICOS E PESSOAIS
Editado por John E. Smith,
Harry S. Stout e Kenneth P. Minkema

A mais importante e renomada antologia da obra de Jonathan Edwards publicada pela Universidade de Yale.

A partir da coleção The works of Jonathan Edwards [As obras de Jonathan Edwards], publicada em vários volumes pela Yale University Press, os editores John E. Smith, Harry S. Stout e Kenneth P. Minkema prepararam uma seleção cuidadosa de tratados, sermões e escritos autobiográficos do maior teólogo e filósofo dos primórdios dos Estados Unidos.

O leitor brasileiro, que estava mais familiarizado com o pregador de Pecadores nas mãos de um Deus irado e o teólogo de Afeições religiosas, agora poderá também conhecer as facetas do filósofo da Liberdade da vontade e do aracnologista da Carta sobre a aranha.

Não foi à toa que esta antologia foi aclamada por especialistas como a melhor porta de entrada para compreender o pensamento de Jonathan Edwards. A introdução magistral à vida e obra de Edwards, as notas explicativas e a própria ordem da seleção favorecem didaticamente o aprendizado das principais teses daquele que não apenas foi pastor de igreja local, missionário entre os índios moicanos e mohawks, mas também presidente da College of New Jersey, atual Universidade de Princeton.


A LIBERDADE DA VONTADE
Jonathan Edwards
VIDA NOVA
VIDA NOVA
A LIBERDADE DA VONTADE
Jonathan Edwards

Uma obra impactante que serve como um guia filosófico-teológico para o livre-arbítrio das pessoas, sua agência moral e nossa responsabilidade perante Deus.

Jonathan Edwards escreveu esta obra em 1754, quando servia em Massachussetts como missionário para uma tribo nativa de índios Housatonic. Edwards, um dos filósofos e teólogos mais proeminentes dos Estados Unidos, trata com profundidade os pontos de vistas contrastantes de calvinistas e arminianos como livre-arbítrio, presciência de Deus, determinismo, agência moral, além de outros assuntos.

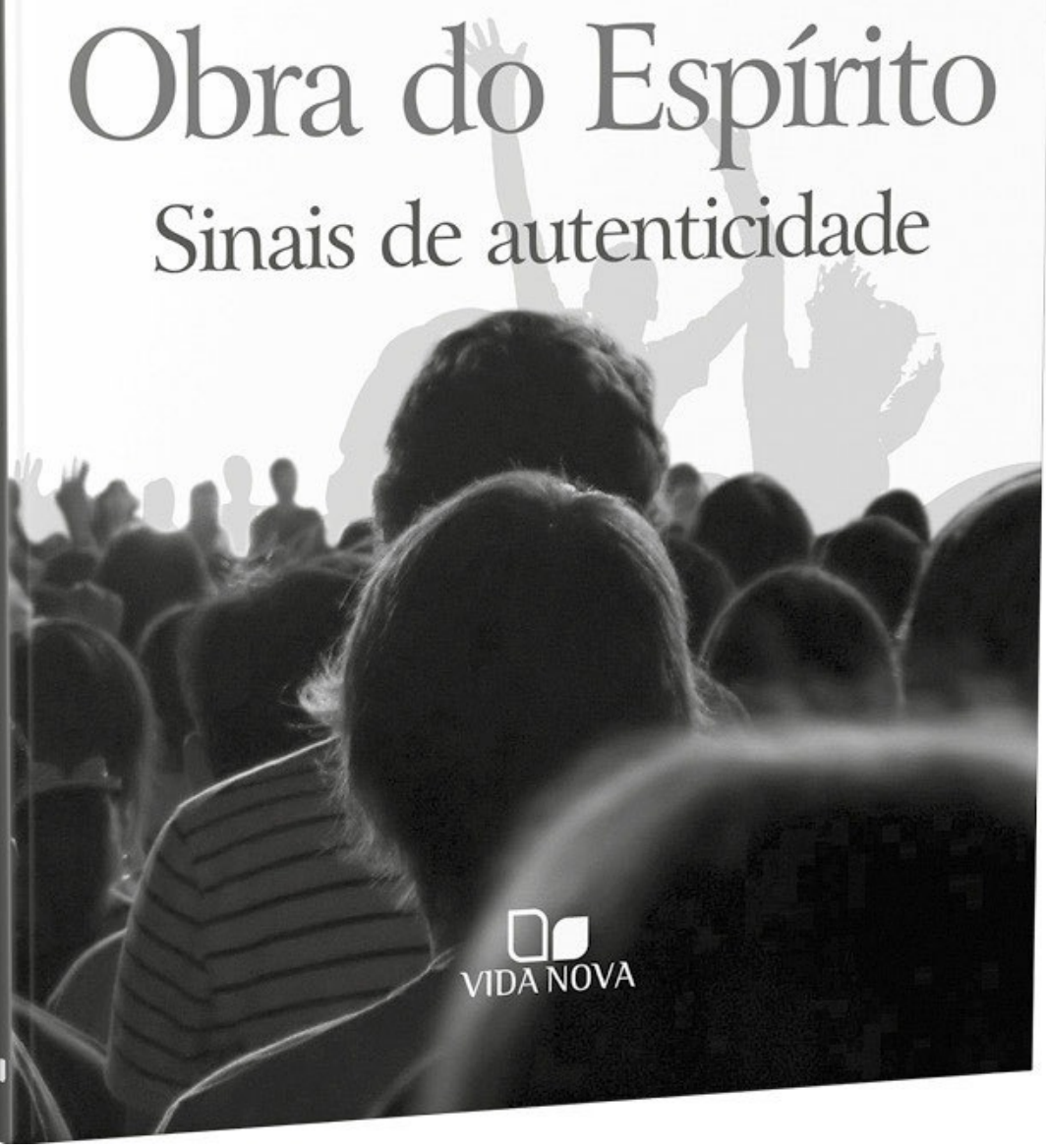
Para tentar resolver todas essas questões, Edwards usa a Bíblia, as obras filosóficas e também recorre aos pensadores iluministas. Além disso, enfatiza o raciocínio filosófico, mas se esforça para educar seus leitores ao definir termos confusos e explicar passagens controversas com profundidade.

A liberdade da vontade é relevante para todo cristão, pois também aborda questões difíceis acerca do desejo, da escolha, do bem e do mal.

Jonathan Edwards

A Verdadeira Obra do Espírito

Sinais de autenticidade



VIDA NOVA

Essa obra é uma exposição de 1João 4 feita com maestria e brilhantismo por Jonathan Edwards. O autor nos exorta a provar a procedência dos espíritos de acordo com a recomendação do apóstolo João.

Os pensamentos de Edwards surgiram da necessidade de instruir os cristãos que viveram numa época de grande agitação e confusão — não muito diferente daquela em que vivemos — e na qual se fazia todo tipo de reivindicação espiritual. Suas instruções incluem a exposição de 14 sinais da presença ou ausência do Espírito de Deus numa pessoa, movimento ou igreja e 5 conclusões práticas para a igreja, com um chamado final à humildade, que caracteriza a verdadeira obra do Espírito.

Esta obra foi composta em Adobe Caslon Pro,
impressa em papel offset 75 g/m2, com capa 300 g/m2,
na Gráfica Imprensa da Fé, em setembro de 2023.

Livro premiado em 2013 na categoria teologia/ética pela Christianity Today Book Award.

Esta obra é a pesquisa mais abrangente já produzida acerca do maior teólogo americano. Ela faz uso de toda a obra de Edwards, os setenta e três volumes disponibilizados online pelo Jonathan Edwards Center. Nos quarenta e cinco capítulos deste livro, os autores examinam todos os principais aspectos do pensamento de Edwards, incluem discussões aprofundadas da extensa literatura secundária sobre Edwards e também dos escritos do próprio teólogo.

Os autores, McDermott e McClymond, abrem os primeiros capítulos apresentando o contexto teológico, histórico e pessoal de Edwards. Em seguida, estabelecem a conexão dos *loci* teológicos de Edwards de maneira temporalmente ordenada, seguindo o que o teólogo chamou de empreendimento teológico. Isso significa partir do Deus triúno na eternidade, junto aos seus anjos, passando pela história da redenção como expressão da realidade interior de Deus *ad extra* e, por fim, retornando a Deus na glória escatológica. Eles discutem ainda temas como estética, metafísica, tipologia, história da redenção, avivamento, a verdadeira virtude, entre outros.

Em *A teologia de Jonathan Edwards*, o leitor de língua portuguesa também vai conhecer uma análise multifacetada que trata Jonathan Edwards como uma ponte entre o Ocidente e o Oriente cristãos, como um teólogo para a comunidade cristã global do século 21.

VIDA NOVA
vidanova.com.br

@edicoesvidanova

ISBN 978-65-5967-104-5