

**“COR MEUM TIBI OFFERO DOMINE, PROMPTE
ET SINCERE”: UM ENSAIO INTRODUTÓRIO
SOBRE ESPIRITUALIDADE REFORMADA**

*Heber Carlos de Campos Júnior**

RESUMO

Este artigo apresenta a espiritualidade reformada como uma área ainda desconhecida em meios populares e acadêmicos e carente de ser redescoberta. O conceito de que essa não é uma área forte entre os reformados, somado aos referenciais vagos sobre práticas devocionais, têm levado muitos a procurar espiritualidades alternativas. No intuito de resgatar o aspecto piedoso e devocional da tradição reformada, este artigo intenta apresentar uma introdução à teologia prática de personagens como João Calvino, os puritanos ingleses, o movimento reformado holandês *Nadere Reformatie* e Jonathan Edwards, além de representantes contemporâneos da piedade reformada. Num segundo momento o artigo apresenta alguns distintivos dessa espiritualidade e conclui apresentando a necessidade de resgatar essa história para o movimento reformado brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE

Espiritualidade; Teologia reformada; João Calvino; Puritanos; *Nadere Reformatie*; Jonathan Edwards.

* Doutor em Teologia Histórica (Ph.D., Calvin Theological Seminary), Mestre em Teologia Histórica (Th.M., Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper), professor de Teologia Histórica no CPAJ e de Teologia Sistemática no Seminário Rev. José Manoel da Conceição.

INTRODUÇÃO: PROCURA-SE UMA ESPIRITUALIDADE REFORMADA

Espiritualidade é uma palavra relativamente recente no vocabulário teológico protestante. O estudioso do assunto James Houston¹ observou na década de 1980 que o interesse dos evangélicos pela espiritualidade era novo e o termo até então não aparecia em dicionários bíblicos ou teológicos.² Isso não significa que o assunto fosse novo, pois no passado eram mais utilizados termos como “piedade”, “devoção”, “santidade”, “andar com Deus”. Até poucas décadas atrás, espiritualidade era um termo mais associado ao ascetismo de religiosidades orientais ou ao misticismo do monasticismo medieval. Alister McGrath observa que o termo moderno “espiritualidade” nasce no contexto católico do século 17, mas recentemente “tem recebido grande aceitação como a maneira preferida de referir-se aos aspectos da prática devocional de uma religião, especificamente as experiências individuais interiores dos cristãos” em oposição à religião meramente intelectual e acadêmica.³

Definir o conceito de espiritualidade é desafiador, por ser muito abrangente (o todo da vida cristã)⁴ e por depender dos referenciais teológicos de cada um. A verdade é que espiritualidade é um guarda-chuva muito amplo, com direito a definições vagas ou perigosamente plurais. Houston define espiritualidade como “o estado de relacionamento profundo com Deus”⁵ e McGrath define espiritualidade cristã como a “busca de uma vida religiosa autêntica e satisfatória”,⁶ expressões que não oferecem parâmetros claros para a experiência de vida cristã. No entanto, o próprio McGrath mostra que a teologia do século 20 dissociou o estudo teológico da espiritualidade, criando uma cisão não saudável entre o conteúdo objetivo da fé e o ato subjetivo da confiança.⁷

A verdade é que essa dicotomia entre teologia e espiritualidade tem prejudicado conceituar o que seria uma espiritualidade reformada. Afinal, “reformado” tem sido compreendido como sinônimo de “linha teológica”, não de prática

¹ James Houston, membro da Sociedade dos Irmãos (Plymouth Brethren), sempre se interessou por educação teológica voltada para a formação espiritual dos evangélicos e, por isso, fundou o Regent College com esse interesse em resgatar a espiritualidade cristã ao longo dos séculos. MCGRATH, Alister. *J. I. Packer: A Biography*. Grand Rapids: Baker, 1997, p. 223-231.

² HOUSTON, James M. “Espiritualidade”. In: ELWELL, Walter A. (Org.). *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1992, vol. 2, p. 60.

³ MCGRATH, Alister E. *Uma introdução à espiritualidade cristã*. Trad. William Lane. São Paulo: Vida, 2008, p. 21, 25.

⁴ Para um resumo das complexidades dessa definição, ver a discussão do católico SHELDRAKE, Philip. *Spirituality: A Brief History*. 2ª ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013, p. 3-9.

⁵ HOUSTON, “Espiritualidade”, p. 60.

⁶ MCGRATH, *Uma introdução à espiritualidade cristã*, p. 20.

⁷ *Ibid.*, p. 60-62.

cristã. Popularmente, reformado é sinônimo de “cabeça grande” e “coração frio”, com pouca ênfase em avivamento.⁸ Curiosamente, vários evangélicos simpáticos à teologia reformada talvez conseguissem enumerar particularidades da “espiritualidade católica” ou da “espiritualidade pentecostal”, mas teriam dificuldade em arrolar os distintivos de uma “espiritualidade reformada”. Se essa constatação está correta, deve-se concluir que essa espiritualidade ou é inexistente enquanto tradição (isto é, apenas presente em alguns poucos indivíduos) ou é desconhecida do público.

Philip Ryken discordaria de que ela seja inexistente, pois ele define o calvinista verdadeiro como alguém cuja espiritualidade consiste em ter uma mente centrada em Deus, um espírito penitente, um coração grato, uma vontade submissa ao Todo-Poderoso, uma vida santa e um propósito de glorificar o Senhor.⁹ Essa é a sua tentativa de enumerar as características de uma espiritualidade reformada em resposta àqueles que tem uma visão, quanto aos reformados, de intransigência em sua militância teológica. É verdade que uma descoberta do calvinismo que se torna bélica e quase que exclusivamente cognitiva (ortodoxia sem devoção) não tem ajudado; pelo contrário, parece reforçar a imagem de que o calvinista não é piedoso. Todavia, mesmo para os que discordam dessa visão popular, não são muitos que conseguiriam enumerar uma boa história resumida da teologia prática entre os reformados.

Mesmo o meio acadêmico não tem facilidade em identificar quais seriam os contornos de uma espiritualidade reformada. Supreendentemente, por vezes até questiona se de fato existe uma espiritualidade distinta dos reformados. O acadêmico presbiteriano Hughes Oliphant Old, numa palestra proferida no início da década de 1990,¹⁰ disse que muitos se surpreenderam quando uma grande coletânea sobre os clássicos da espiritualidade ocidental quase não incluiu protestantes, e os que foram colocados nem representavam bem a espiritualidade protestante (por exemplo, Jacob Boehme, os Quakers, William Law etc.). Ele lamentou que essa lista não tivesse incluído os salmos metrificadas de Clement Marot e Teodoro Beza, as cartas de João Calvino e Samuel Rutherford, a *Fiel Narrativa* de Jonathan Edwards, o diário de David Brainerd, o comentário devocional de Matthew Henry e os escritos de Richard Baxter, dentre outros clássicos reformados. Isso levou muitos a perguntarem se, de

⁸ Kenneth Stewart comprova que esse preconceito é um dos vários mitos entre os reformados, já que há uma longa lista de envolvimento de reformados com avivamentos. Cf. STEWART, Kenneth. *Ten Myths about Calvinism: Recovering the Breadth of the Reformed Tradition*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2011, p. 99-120.

⁹ RYKEN, Philip Graham. “O que é um calvinista de verdade?”. In: LUCAS, Sean Michael *et al.* (Orgs.). *Série Fé Reformada*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, vol. 1, p. 10-29.

¹⁰ OLD, Hughes Oliphant. “What is Reformed Spirituality? Played Over Again Lightly”. In: LEITH, J. H. (Org.). *Calvin Studies VII*. John Calvin Studies. Davidson, N.C., 1994, p. 61-68.

fato, existe tal coisa como uma “espiritualidade reformada”.¹¹ Essa ausência de uma história bem contada sobre a piedade reformada levou a um conceito popular negativo sobre o calvinismo.

Por conta desse vácuo histórico, surgiu até entre pessoas que pertencem a igrejas reformadas uma busca por espiritualidades alternativas. Tem havido um movimento de resgate do que é antigo, como se a modernidade tivesse sufocado a vida piedosa.¹² O prefaciador brasileiro da obra de Alister McGrath sobre espiritualidade escreve: “É tempo de deixarmos as técnicas de marketing e administração e voltarmos-nos ao testemunho dos santos e profetas que habitaram o deserto e os mosteiros, especialmente entre os séculos VI e XV, e conhecer o Deus que está mais interessado em nossos afetos do que em nossos feitos, mais atento ao nosso caráter do que aos nossos discursos”.¹³ Kenneth Stewart narra que existe uma onda de livros evangélicos norte-americanos apontando para o monasticismo como o ideal de espiritualidade a ser resgatado pelos evangélicos. No entanto, ele mesmo avalia que tem havido uma apropriação de práticas contemplativas sem discernimento teológico.¹⁴ Esse tipo de espiritualidade alternativa por vezes está unido a interesses por certas doutrinas reformadas, criando um pluralismo eclesial bem diversificado em nossos dias.

Essa apropriação evangélica mística do legado romanista parece nova, mas tem elementos bem antigos. Michael Horton observa como a valorização do interior sobre o exterior, do espírito antes que a instituição, é tão antigo quanto o gnosticismo, cujas pressuposições platônicas não foram todas rejeitadas pela igreja.¹⁵ Na Idade Média, o dualismo interior-exterior levou a vários movimentos místicos de desprezo da igreja institucionalizada (pregação, sacramentos, disciplina) em favor de disciplinas espirituais privadas. Isso foi apropriado não só por movimentos religiosos como os anabatistas *entusiastas* (“Deus dentro”), mas até de modo ainda mais influente nas filosofias iluministas: “Seja concebida em termos da razão interior (Descartes), ‘da lei moral interior’ (Kant) ou do ‘sentimento piedoso’ (Schleiermacher), a modernidade fez ouvidos moucos

¹¹ OLD, “What is Reformed Spirituality?”, p. 61.

¹² Robert Webber foi um dos que defenderam a necessidade de um resgate da tradição para promover uma mistura de antigo e pós-moderno em várias áreas da teologia, inclusive na espiritualidade. Cf. WEBBER, Robert. *Ancient-Future Faith: Rethinking Evangelicalism for a Postmodern World*. Grand Rapids: Baker, 1999, p. 117-138.

¹³ Osmar Ludovico da Silva, “Prefácio à edição brasileira”. In: MCGRATH, *Uma introdução à espiritualidade cristã*, p. 12.

¹⁴ STEWART, Kenneth J. *In Search of Ancient Roots: The Christian Path and the Evangelical Identity Crisis*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2017, p. 173-186.

¹⁵ HORTON, Michael. *A Grande Comissão: O resgate da estratégia divina para o discipulado*. Trad. Odayr Olivetti. São Paulo: Cultura Cristã, 2014, p. 287.

para toda e qualquer autoridade externa”.¹⁶ Isso se vê entre evangélicos como o quaker Richard Foster, o qual não inclui nas disciplinas espirituais os meios de graça (pregação e sacramentos) ordenados por Cristo, enquanto trata como essenciais métodos para a piedade pessoal que não são ordenados na Escritura (por exemplo, simplicidade e celebração).¹⁷ Se conectarmos o misticismo antigo com representantes atuais da espiritualidade individualista, podemos concluir que o movimento emergente e o de desigrejados não é nada pós-moderno, mas totalmente moderno.

A dicotomia entre teologia e espiritualidade explica a falta de critério com o qual muitos tem se apropriado de outras espiritualidades. Richard Foster é um dos grandes mentores de espiritualidade no mundo evangélico atual. Ele é um exemplo dessa apropriação indiscriminada da tradição quando funda uma instituição (Renovare) cujo objetivo é “uma visão integral da espiritualidade cristã”. O que se entende por “integral” é uma amálgama de seis tradições de espiritualidade (contemplativa, de santidade, carismática, de justiça social, evangelical, sacramental) num mesmo pacote útil para fomentar a espiritualidade do cristão.¹⁸ Quando se tem esse tipo de referencial vago e plural, fica mesmo difícil conhecer o que seria uma espiritualidade reformada.

Outro evangélico que enfatiza o interior em detrimento do institucional é Dallas Willard, que diminui o “evangelho do perdão” em prol de uma “transformação interior da alma” e parafraseia a Grande Comissão de Mateus 28 substituindo os meios de graça (Palavra e sacramento) por nossas atividades.¹⁹ Numa entrevista ao periódico *Modern Reformation*, Willard enfatizou disciplinas espirituais como “solitude e silêncio” e uma ênfase muito maior na vida cristã individual do que coletiva, e terminou o texto menosprezando a importância dos meios de graça como a pregação e os sacramentos.²⁰ Esse tipo de espiritualidade comum entre evangélicos tem que nos preocupar em tempos atuais, quando a igreja tem perdido referenciais físicos e congregacionais, onde uma visão virtual e passiva de culto tem proliferado.

Diante desse cenário evangélico, pode-se deduzir erroneamente que não tem havido vozes procurando ensinar acerca de espiritualidade a partir da tradição reformada. Na verdade, existe um esforço contemporâneo para resgatar

¹⁶ HORTON, *A Grande Comissão*, p. 289.

¹⁷ *Ibid.*, p. 290.

¹⁸ FOSTER, Richard. *Celebração da disciplina: o caminho do crescimento espiritual*. 2ª ed. São Paulo: Vida, 2007, p. 303-304. Cf. FOSTER, Richard J. e GRIFFIN, Emilie. *Celebrando as 12 disciplinas espirituais: textos clássicos sobre as disciplinas interiores, exteriores e comunitárias*. Trad. Elizabeth Gomes. São Paulo: Vida, 2010.

¹⁹ HORTON, *A Grande Comissão*, p. 290-291.

²⁰ “Spiritual Disciplines and Means of Grace: Contrast or Continuum? Q&A with Dallas Willard”. *Modern Reformation*, vol. 22, n. 4 (jul.-ago. 2013), p. 23-25.

uma identidade reformada de piedade por parte de autores de teologia histórica e prática, tanto do meio acadêmico como pastores e pensadores com uma lente reformada. Alguns deles se especializaram em escritos de formação espiritual e devoção como Jerry Bridges,²¹ Donald Whitney²² e Tom Schwanda.²³ Além destes, podemos mencionar teólogos que não são conhecidos por essa área da teologia, mas que tem exercido enorme influência sobre a percepção reformada de espiritualidade como é o caso de Francis Schaeffer,²⁴ John Piper,²⁵ Michael Haykin²⁶ e Joel Beeke.²⁷ É certo que outros nomes poderiam ser citados, porém estes são suficientes para ilustrar a tentativa de resgate de parte da tradição reformada ainda relativamente desconhecida.

Ainda que já tenhamos alguma literatura em português, a espiritualidade reformada parece ser uma descoberta que ainda precisa ser feita em nosso país. O crescimento do interesse pela teologia reformada não tem sido amplamente marcado pela descoberta de sua espiritualidade. Como este é um artigo histórico-teológico, seu intento é fazer um resgate introdutório desse legado e mostrar que a espiritualidade reformada existe desde as origens do movimento. Na primeira parte do artigo, serão apresentados alguns representantes da tradição em seu interesse por promover devoção de forma solidamente teológica. Na segunda parte, serão destacadas algumas características tipicamente reformadas a fim de se concluir que sua espiritualidade é, de fato, resultado de sua visão teológica.

²¹ Jerry Bridges (1929-2016) sempre esteve associado a uma entidade paraeclesialística (Navigators), porém suas ênfases teológicas mais marcantes foram obras da tradição reformada, das quais várias já foram traduzidas para o português. Para um resumo de suas origens e seu legado, ver: <https://www.thegospelcoalition.org/blogs/justin-taylor/jerry-bridges-1929-2016/>. Acesso em: 4 jun. 2021.

²² Cf. WHITNEY, Donald. *Disciplinas espirituais para a vida cristã*. São Paulo: Batista Regular, 2009. Para mais recursos de Don Whitney, ver: <https://biblicalspirituality.org/>. Acesso em: 4 jun. 2021.

²³ Cf. SCHWANDA, Tom. *Soul Recreation: The Contemplative-Mystical Piety of Puritanism*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2012.

²⁴ Cf. SCHAEFFER, Francis A. *Verdadeira espiritualidade*. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2018; EDGAR, William. *Francis Schaeffer e a vida cristã: a espiritualidade contracultural*. São Paulo: Cultura Cristã, 2018.

²⁵ John Piper é muito conhecido do público brasileiro e não se faz necessário mencionar os vários livros de sua autoria que já foram traduzidos para o português. Todavia, o destaque ao seu nome se dá pelo fato de sua principal ênfase sempre girar em torno da vida cristã, da piedade e do seu interesse por tantos personagens históricos que marcaram a tradição reformada, especialmente Jonathan Edwards.

²⁶ Michael Haykin não só é estudioso da patrística e da história da ala batista reformada, mas tem escrito livros que mostram o lado devocional e prático da espiritualidade reformada. Cf. HAYKIN, Michael. *The God Who Draws Near: An Introduction to Biblical Spirituality*. Webster, NY: Evangelical Press, 2007; *8 mulheres de fé*. São José dos Campos: Fiel, 2017.

²⁷ BEEKE, Joel. *Espiritualidade reformada: uma teologia prática para a devoção a Deus*. Trad. Valter Graciano Martins. São José dos Campos: Fiel, 2014; BEEKE, Joel R. e PEDERSON, Randall J. *Paixão pela pureza*. São Paulo: PES, 2011.

1. REPRESENTANTES HISTÓRICOS DE UMA ESPIRITUALIDADE REFORMADA

Hughes Oliphant Old afirma que a Reforma do século 16 reformou a espiritualidade assim como o fez com a teologia. Se por séculos a espiritualidade havia sido enclausurada atrás das paredes dos mosteiros, separada da sujeira das atividades cotidianas deste mundo, a espiritualidade protestante articulou a vida cristã “com a família, lá fora nos campos, na oficina, na cozinha ou no comércio”.²⁸ De fato, essa é a santificação da vida comum (cf. Ef 5.18-6.9). Em contraste com o monasticismo medieval, a piedade reformada entendia a reclusão e meditação, moderação e preocupação com a eternidade, mas seu ascetismo era apenas espiritual.²⁹ Arie de Reuver diz que enquanto o monasticismo fugia do mundo, com janelas fechadas para uma espiritualidade de solidão, os reformados abriram suas janelas para o barulho da rua, para uma espiritualidade de solidariedade.³⁰ Alguns exemplos da história reformada serão vistos de forma panorâmica nesta seção, alguns mais conhecidos e outros menos conhecidos, apenas com o intuito de mostrar que essa tradição tem uma longa história de piedade.

A pesquisa de autores apresentados no parágrafo anterior revela que os representantes históricos da espiritualidade reformada serão apresentados na maneira como interagiram com o restante da tradição. Isto é, ao invés de apresentar apenas a piedade desses teólogos num vácuo histórico, haverá maior preocupação em destacar como eles lidaram com a devoção cristã ao seu redor e como se apropriaram da tradição cristã de piedade de forma criteriosa, segundo o filtro de suas convicções teológicas. Tal ênfase demonstrará primeiramente a catolicidade de nossa fé e prática, provando que os reformados não só liam os gigantes da patrística e do medieval, mas se apropriavam de vários aspectos dessas expressões históricas do cristianismo. Os reformados se apropriaram não só da teologia de gigantes como Agostinho, mas inclusive da espiritualidade de autores como Bernardo de Claraval e Tomás à Kempis, os dois pietistas medievais mais citados entre os reformados holandeses.³¹ Em complemento à catolicidade da espiritualidade, a ênfase desta seção mostrará, em segundo lugar, que a apropriação da tradição foi cautelosa e condizente com a fé reformada. Este é, possivelmente, o ponto mais importante desta seção.

Arie de Reuver resume a diferença entre o misticismo medieval e a espiritualidade dos reformadores à medida que interagiram com essa teologia mística:

²⁸ OLD, “What is Reformed Spirituality?”, p. 61.

²⁹ DE REUVER, Arie. *Sweet Communion: Trajectories of Spirituality from the Middle Ages through the Further Reformation*. Grand Rapids: Baker, 2007, p. 101.

³⁰ Ibid.

³¹ Cf. DE REUVER, *Sweet Communion*.

A rejeição do misticismo pelos reformadores envolveu somente certa forma dele. Essa forma incluía, em primeiro lugar, um misticismo que funcionava como uma união experimental na qual a fronteira entre Deus e a humanidade era obliterada. Ela incluía em segundo lugar um misticismo que era prezado e praticado como uma condição prévia meritória para a salvação que ignorava a graça. Ela incluía, em terceiro lugar, um misticismo restrito a observâncias monásticas. Em quarto lugar, ela envolvia um misticismo que frustrava o equilíbrio entre fé e amor, prejudicando a fé.³²

Esses quatro pontos levantados na citação acima ajudam a delimitar o que da espiritualidade medieval foi aceito pelos reformadores e o que foi descartado. É especialmente importante destacar o quarto e último ponto, pois revela mais *imitatio Christi* do que *unio Christi* entre os místicos medievais. Os reformadores irão lutar por esse equilíbrio entre fé e amor perdido na teologia medieval.

O mesmo tipo de filtro da tradição aparece na forma como os reformados holandeses Willem Teellinck (1579-1629) e Wilhelmus à Brakel (1635-1711) interagiram com o místico medieval Tomás à Kempis (c. 1379-1471). Teellinck tem apreço pela obra de Kempis, *A Imitação de Cristo*, e a cita várias vezes em seus escritos, embora reconheça imperfeições em sua espiritualidade. Teellinck procura transpor a forma e o sabor de boa parte da literatura devocional pré-Reforma para um contexto reformado. Afinal, muitas dessas obras contêm três erros: a ilusão da perfeição, justificação em conjunto com as boas obras e desvalorização da Escritura.³³ Brakel também considera *A Imitação de Cristo* de Kempis um excelente tratado, mas observa como Kempis teve pouco a dizer “sobre o Senhor Jesus como o resgate e a justiça dos pecadores – sobre como ele, por uma fé verdadeira, deve ser usado para a justificação e aproximação de Deus... praticando a verdadeira santidade como algo originado nele e em nossa união com ele”.³⁴ O que o reformado Brakel quer dizer é que o escritor medieval apresentou alguns ótimos aspectos de vida cristã, mas sem o fundamento objetivo dessa espiritualidade, isto é, ele observa que há uma proposta de discipulado (inclui carregar a cruz, humildade, autoexame, meditação etc.), sem estar calcado na obra objetiva de Cristo. Nas palavras do estudioso Arie de Reuver, o Cristo que é nosso substituto ficou na sombra do Cristo que nos chama a segui-lo.³⁵ Essa preocupação é semelhante à de Michael Horton quando diz que o evangelicalismo moderno tem se preocupado mais com o que Cristo faria numa determinada situação (“Em seus passos o que faria Jesus?”) ao invés do que Cristo fez por você, isto é, mais lei do que evangelho (espiritualidade

³² Ibid., p. 22.

³³ Ibid., p. 112-113.

³⁴ BRAKEL, Wilhelmus à. *The Christian's Reasonable Service*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1992, vol. 2, p. 641.

³⁵ DE REUVER, *Sweet Communion*, p. 99.

moralista).³⁶ Esse é o tipo de discernimento do qual tanto carecem os evangélicos que se simpatizam com aspectos da tradição reformada.

Tendo feito um panorama da forma como o movimento reformado lidou com a tradição cristã de vida devocional, veremos agora alguns representantes históricos do movimento.

1.1 João Calvino

A frase latina que dá título a este artigo (que pode ser traduzida por “Meu coração te ofereço, Senhor, de modo pronto e sincero”) é encontrada em selos de Genebra logo após a morte de Calvino e, por vezes, é atribuída a ele.³⁷ Independentemente da fonte exata da frase, ela expressa a espiritualidade de um homem que se destaca por sua teologia doutrinária. É preciso resgatar a espiritualidade de quem é frequentemente considerado gigante apenas em sua teologia.

Muito já foi escrito sobre a espiritualidade de João Calvino,³⁸ porém alguns traços gerais serão suficientes para demonstrar a riqueza desse reformador no tópico da *pietas* (piedade), a palavra mais utilizada por ele para se referir ao nosso tema. O contexto do monasticismo medieval e a resposta de Calvino serão apresentados em primeiro lugar, para depois realçar o trecho das *Institutas* mais conhecido por sua ênfase em diferentes aspectos da devoção cristã.

David Steinmetz³⁹ analisa a crítica que Calvino faz da instituição e da ideologia do monasticismo e a situa no contexto medieval de debates sobre o

³⁶ Cf. HORTON, Michael. *Cristianismo sem Cristo: o evangelho alternativo da igreja atual*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

³⁷ Os selos utilizados por Calvino tinham a figura de mãos segurando um coração, mas sem estarem acompanhados de palavras. Para uma breve história do selo de Calvino, ver o artigo de Barbara Carvill, “The Calvin Seal”, em: <https://calvin.edu/about/history/calvin-seal.html>. Acesso em: 4 jun. 2021. Todavia, temos uma frase parecida de Calvino numa carta que escreveu a Guilherme Farel, quando relutantemente cedeu ao pedido do amigo para que retornasse a Genebra em 1541: “Ofereço meu coração, apresentado como sacrifício ao Senhor”. CALVINO, João. “Para William Farel”. In: *Cartas de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009, p. 49.

³⁸ Apenas a título de introdução bibliográfica, ver as seguintes obras: RICHARD, Lucien Joseph. *The Spirituality of John Calvin*. Atlanta: John Knox Press, 1974; SIMPSON, Henry William. “*Pietas* in the *Institutes* of Calvin”. In: VAN DER WALT, Barend Johannes (Org.). *Our Reformational Tradition: A Rich Heritage and Lasting Vocation*. Potchefstroom: Potchefstroom University for Christian Higher Education, 1984, p. 179-191; BOWSMAN, William J. “The Spirituality of John Calvin”. In: RAITT, Jill (Org.). *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*. New York: Crossroad, 1987, p. 318-333; GAMBLE, Richard C. “Calvin and Sixteenth-Century Spirituality: Comparison with the Anabaptists”. *Calvin Theological Journal*, vol. 31, n. 2 (1996), p. 335-358; GLEASON, Randall C. *John Calvin and John Owen on Mortification: a comparative study on reformed spirituality*. New York: Peter Lang, 1995; BEEKE, *Espiritualidade reformada*, p. 23-60; HORTON, Michael. *Calvino e a vida cristã: para glorificar a Deus e alegrar-se nele para sempre*. Trad. Jader Santos. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

³⁹ STEINMETZ, David C. “Calvin and the Monastic Ideal”. In: STEINMETZ, David C. *Calvin in Context*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 185-196.

status da vida religiosa. Tomás de Aquino (1225-1274) enxerga os monges em um estado de perfeição, pois eles não só cumprem os mandamentos bíblicos (obrigação de todo cristão), mas também os conselhos evangélicos (celibato e voto de pobreza). Portanto, aqueles que fazem parte das ordens mendicantes estão em vantagem na busca da santidade, pois suas obras têm maior valor meritório. Depois de sintetizar as críticas medievais ao movimento monástico por parte de Jean Gerson (1363-1429) e Johann Pupper von Goch (1400-1475), Steinmetz resume a crítica de Calvino de que o movimento é cismático, pois cria uma dicotomia entre os monges e o resto da igreja, quando de fato Cristo estabeleceu uma regra de vida com mandamentos e conselhos para todos os cristãos. Calvino também confronta o celibato como uma lei para todo clérigo, concluindo que o voto monástico pode ser dissolvido, pois Deus não nos prende a votos ilícitos.⁴⁰ Acima de tudo, Calvino advogava a unidade cristã e o estado de perfeição como sendo o estado de todo cristão.⁴¹

É lamentável que as *Institutas* tenham ganhado um caráter mais dogmático na história e tenham sido negligenciadas como um livro catequético e, portanto, para a vida cristã comum. Nela, Calvino considera a piedade como a “reverência unida ao amor por Deus” induzida pelo “conhecimento de seus benefícios”.⁴² A raiz dessa piedade é a união mística com Cristo, uma doutrina que permeia as suas obras e que permite que tenhamos “comunhão” com Cristo e “participação” nos seus benefícios.⁴³ A doutrina da justificação é o solo de onde brota a piedade e a santificação é o contínuo remodelar do Espírito consagrando-nos a Deus. Joel Beeke destaca as dimensões eclesiológicas da piedade de Calvino quando fala da igreja, da palavra, dos sacramentos e do saltério.⁴⁴ Quanto às dimensões práticas de sua piedade, Beeke destaca a importância da oração (o segundo capítulo mais longo das *Institutas*), depois aborda o arrependimento e então dedica o restante do tempo às *Institutas* III.6-10.⁴⁵

Esse trecho das *Institutas* é tão significativo que desde 1550 ele foi publicado separadamente várias vezes sob o título *O Livreto Dourado da Vida Cristã*, uma espécie de resumo da piedade calvinista. Nesse trecho Calvino fala de abnegação, carregar a cruz e frugalidade na vida presente por ter em mente a vida futura. Calvino introduz essa seção das *Institutas* dizendo que o seu propósito é mostrar ao homem de Deus como ele pode direcionar a sua trajetória para uma vida ordeira e apresentar brevemente algumas regras para

⁴⁰ STEINMETZ, “Calvin and the Monastic Ideal”, p. 192-193.

⁴¹ Cf. CALVIN, John. *The Institutes of the Christian Religion*. Philadelphia: The Westminster Press, 1960, IV.xiii.

⁴² CALVIN, *Institutes of the Christian Religion*, I.ii.1.

⁴³ BEEKE, *Espiritualidade reformada*, p. 27-29.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 33-48.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 48-56.

determinar as suas tarefas.⁴⁶ Essa instrução apresenta uma ética que envolve tanto virtudes como regras, pois fala do amor pela justiça que é infundido em nossos corações, mas também de uma regra que não nos deixa desviar em nosso zelo pela justiça.⁴⁷ No capítulo sobre abnegação, Calvino assevera que não somos nossos, mas vivemos e morremos para a glória de Deus,⁴⁸ explica o conceito de autonegação conforme Tito 2⁴⁹ e a apresenta nas relações com o próximo (marcadas por humildade, espírito de serviço e amor sincero)⁵⁰ e na relação com Deus.⁵¹ No capítulo sobre carregar a cruz, Calvino demonstra que a nossa cruz nutre esperança, nos treina em paciência e obediência e trata medicinalmente de nossa carne rebelde,⁵² ao mesmo tempo que discorre sobre como suportar o sofrimento em distinção do espírito estoico.⁵³ No capítulo 9 do livro 3, Calvino fala de como a vida presente é motivo de gratidão na medida que experimentamos a doçura da generosidade divina e almejamos sua plena revelação.⁵⁴ Calvino ensina a desejar deixar esta vida somente na medida em que ela nos prende ao pecado e reprende severamente aqueles que se deixam vencer pelo medo da morte.⁵⁵ No último capítulo dessa seção, Calvino ensina como viver esta vida piedosamente através do uso adequado das dádivas divinas, do princípio da frugalidade e da vocação que Deus concedeu a cada um.⁵⁶

⁴⁶ CALVIN, *Institutes of the Christian Religion*, III.vi.1.

⁴⁷ Ibid., III.vi.2.

⁴⁸ Ibid., III.vii.1. Joel Beeke comenta: “a abnegação não é centrada no ego, como se dava com frequência no monasticismo medieval, e sim centrada em Deus. Nosso maior inimigo não é o diabo, nem o mundo, e sim nós mesmos”. BEEKE, *Espiritualidade reformada*, p. 53.

⁴⁹ CALVIN, *Institutes of the Christian Religion*, III.vii.3.

⁵⁰ Ibid., III.vii.4-7.

⁵¹ Ibid., III.vii.8-10. Ronald Wallace julga que os tópicos de carregar a cruz e autonegação estão claramente em continuidade com a obra de Tomás à Kempis. Todavia, Wallace faz uma distinção entre o misticismo medieval e a piedade de Calvino: “Entretanto, no ensino dos místicos medievais o chamado para a negação de si mesmo era frequentemente considerado uma obra de iniciativa humana, merecendo recompensa e resposta de Deus. Calvino, todavia, sempre considera nosso sacrifício de negação de nós mesmos como possível apenas mediante a graça de Deus em Cristo”. WALLACE, Ronald. *Calvino, Genebra e a Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003, p. 160.

⁵² CALVIN, *Institutes of the Christian Religion*, III.viii.3-5. Beeke comenta: “Enquanto a abnegação focaliza a conformidade interior com Cristo, o levar a cruz se centra na externa semelhança com Cristo”. BEEKE, *Espiritualidade Reformada*, p. 54.

⁵³ CALVIN, *Institutes of the Christian Religion*, III.viii.9-11.

⁵⁴ Ibid., III.ix.3.

⁵⁵ Ibid., III.ix.4-5.

⁵⁶ Ibid., III.x.2, 5-6. Beeke comenta: “Calvino não era asceta; ele desfrutava a boa literatura, o bom alimento e as belezas da natureza. No entanto, rejeitou todas as formas do excesso terreno. O crente é chamado à moderação de Cristo, a qual inclui modéstia, prudência, abstenção de ostentação e o contentamento com nossa sorte, pois é a esperança da vida por vir que nos fornece o propósito e o desfrute de nossa presente vida”. BEEKE, *Espiritualidade reformada*, p. 55-56.

1.2 Os puritanos ingleses

Falar resumidamente da piedade puritana das Ilhas Britânicas nos séculos 16 e 17 é quase impossível, já que a literatura que aborda o movimento é quase toda voltada para a sua devoção multifacetada. Ainda que os puritanos tenham se mostrado excelentes em sua teologia, é possível argumentar que o movimento puritano é prioritariamente um movimento de espiritualidade reformada na medida em que seus adeptos visavam purificar a Igreja da Inglaterra de suas imperfeições “papistas”. Richard Lovelace traça um panorama da literatura devocional inglesa no início do século 17 como uma crítica à tradição católica romana em sua origem e esboça a anatomia da piedade puritana composta de marcas de uma verdadeira conversão, vida de santidade, crescimento em piedade e percepção da astúcia de Satanás, os meios de graça, o amor pelo próximo e a comunhão com Deus.⁵⁷ Um exemplo dessa literatura explorado por Lovelace é o clássico de Lewis Bayly (c. 1575-1631), *A Prática da Piedade*, que se tornou uma referência de literatura devocional já no século 17, sendo reimpresso em dezenas e dezenas de novas edições.

Em nosso idioma, a espiritualidade dos puritanos é bem explorada em livros de J. I. Packer,⁵⁸ Leland Ryken⁵⁹ e Joel Beeke. Packer, por exemplo, apresenta um panorama dos escritos práticos de puritanos ingleses como Richard Greenham, William Perkins, mas principalmente Richard Baxter, e observa tal literatura como sendo popular no sentido de ser simples, mas certamente não no sentido de ser teologicamente inepta.⁶⁰ Packer observa cinco qualidades nesses escritos: eles revelam os puritanos como verdadeiros médicos da alma, como expositores da Escritura que dirigiam seu ensino às consciências e aos afetos dos ouvintes, como educadores da mente, como inculcadores da verdade e como homens espirituais.⁶¹ Em sua exposição da espiritualidade de John Owen, Packer explora não somente a santificação nas três obras de Owen que falam de luta contra o pecado, mas analisa principalmente a sua obra *Comunhão com Deus*. Packer diz que nossa geração tende a pensar na comunhão com Deus de modo subjetivo, nossa consciente experiência com Deus, mas os puritanos pensavam nessa comunhão de modo objetivo, na aproximação divina a nós. “Isso livrou-os do perigo do falso misticismo, que tem poluído

⁵⁷ LOVELACE, Richard C. “Puritan Spirituality: The Search for a Rightly Reformed Church”. In: DUPRÉ, Louis e SALIERS, Don E. (Orgs.). *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*. New York: Crossroad, 1989, p. 294-323.

⁵⁸ PACKER, J. I. *Entre os gigantes de Deus: uma visão puritana da vida cristã*. São José dos Campos: Fiel, 1996.

⁵⁹ RYKEN, Leland. *Santos no mundo: os puritanos como realmente eram*. 2. ed. São José dos Campos: Fiel, 2013.

⁶⁰ PACKER, *Entre os gigantes de Deus*, p. 68.

⁶¹ *Ibid.*, p. 69-84.

muito da suposta devoção em tempos recentes”, diz Packer. O contexto e a causa da comunhão “é a eficaz comunhão de Deus conosco, transmitindo-nos vida; a primeira coisa sempre deve ser concebida como uma consequência ou mesmo um aspecto da última”.⁶²

Embora por vezes seja alvo de caricatura ou crítica,⁶³ a espiritualidade dos puritanos é uma das grandes contribuições desse movimento à espiritualidade de nossos dias. Há temas interessantíssimos como a questão da consciência e a segurança da salvação (casuística de William Perkins e William Ames),⁶⁴ a guarda do dia do Senhor⁶⁵ e a visão que tinham de culto.⁶⁶ Todavia, essa piedade puritana será ilustrada apenas com o conceito que possuíam da meditação. Joel Beeke fala sobre a negligenciada prática da meditação ressaltando diferentes temas e propósitos: meditar sobre Cristo para ter nosso coração inflamado pelo seu amor, meditar no pecado para odiá-lo, meditar nas verdades de Deus para ser transformado por elas⁶⁷ e meditar para alargar nossa fé, aumentar santas afeições e fomentar arrependimento e reforma de vida.⁶⁸ Os puritanos falavam de meditações ocasionais (como ser levado a meditar em Deus por causa de algo belo na natureza) e meditações deliberadas, habituais; a ocasional era alvo de cuidados para não se tornar supersticiosa⁶⁹ e a meditação ordinária sobre a Palavra de Deus era cuidadosamente dissecada para que fosse uma prática constante.⁷⁰ O puritano Thomas Brooks dizia que a meditação é o estômago que digere as verdades espirituais; o cristão mais forte não é o que lê mais, mas o que medita mais.⁷¹ Richard Baxter dizia que alguns fiéis têm anorexia espiritual (não tem apetite por verdades bíblicas e nem as digerem); outros tem bulimia espiritual (tem apetite, mas não a digerem).⁷² Que aplicação adequada para tempos em que algumas pessoas escolhem ouvir uma “maratona” de sermões na web, mas que não sabem digerir!

⁶² Ibid., p. 221. Packer termina esse capítulo fazendo três contrastes entre a espiritualidade de Owen e a atual (p. 233-236). Para um panorama mais abrangente da teologia prática de Owen, ver: BARRETT, Matthew e HAYKIN, Michael A. G. *Owen on the Christian Life: Living for the Glory of God in Christ*. Wheaton: Crossway, 2015.

⁶³ James Houston critica a espiritualidade puritana por não ter a vida contemplativa do catolicismo romano, a qual, em sua opinião, a teria enriquecido. HOUSTON, “Espiritualidade”, p. 66.

⁶⁴ Cf. PACKER, *Entre os gigantes de Deus*, p. 115-132; BEEKE, *Espiritualidade reformada*, p. 229-261, 381-402.

⁶⁵ PACKER, *Entre os gigantes de Deus*, p. 253-264.

⁶⁶ Ibid., p. 265-278; RYKEN, *Santos no mundo*, p. 193-232.

⁶⁷ BEEKE, *Espiritualidade reformada*, p. 112-113.

⁶⁸ Ibid., p. 137.

⁶⁹ Ibid., p. 114.

⁷⁰ Ibid., p. 124-130.

⁷¹ Ibid., p. 139.

⁷² Ibid., p. 135.

1.3 Nadere Reformatie

Um movimento menos conhecido nosso é a versão holandesa do puritanismo inglês: a *Nadere Reformatie* (literalmente “reforma posterior”, “reforma que foi mais adiante”), um movimento dos séculos 17 e início do 18 que demonstrou grande zelo pela piedade aliado à teologia reformada. Joel Beeke afirma que o crescimento da membresia das igrejas reformadas na Holanda no século 17, gerando grande número de membros nominais, somado à influência do puritanismo inglês e outras fontes de piedade, fez surgir uma geração de acadêmicos e pregadores que enfatizaram uma “teologia experimental”, destacando a primazia de uma resposta interior a Deus.⁷³ A *Nadere Reformatie* foi um movimento holandês que primou por uma “revitalização interna da doutrina reformada e uma santificação radical da vida” e junto com o puritanismo anglo-saxônico e o pietismo alemão estava em busca da piedade.⁷⁴ O movimento holandês, com representantes como Willem Teellinck, Gisbertus Voetius, Johannes Hoornbeeck, Wilhelmus à Brakel e Herman Witsius, entendia que o processo de reforma precisava avançar para âmbitos pessoais.

Já foi mencionado neste artigo como os reformados holandeses procuraram articular uma espiritualidade católica. Willem Teellinck (1579-1629), considerado o “pai” da *Nadere Reformatie*, mostrou aspectos de espiritualidade ao final de sua vida que são semelhantes aos escritos de Bernardo de Claraval.⁷⁵ Sua apropriação de Bernardo provavelmente via Tomás à Kempis é um testemunho de sua catolicidade.⁷⁶ Seu principal livro sobre a santificação, *The Path of True Godliness*, é um manual da vida cristã todo dividido em tríades, no qual ele apresenta os desafios do reino das trevas para a vida espiritual e como o reino da graça promove piedade. Ele fala no livro sobre os meios de atingir os verdadeiros propósitos da vida (ordenanças, obras e promessas divinas) e sobre as motivações para a prática da piedade.⁷⁷ Wilhelmus à Brakel é outro que conecta interesses sistemáticos com aplicabilidade pastoral em sua principal obra, *O Serviço Razoável do Cristão*. Brakel diz que os místicos não se apoiam na obra objetiva de Cristo para a sua espiritualidade (Cristo como o nosso resgate, como a nossa justiça); todo verdadeiro piedoso só pode aproximar-se de Deus por meio de Cristo. Todavia, alguns místicos (Quakers, Quietistas, François de Fénelon) falam de negar a si mesmo, amar,

⁷³ BEEKE, Joel R. “The Dutch Second Reformation (*Nadere Reformatie*)”. *Calvin Theological Journal*, vol. 28, n. 2 (nov. 1993), p. 308-320.

⁷⁴ DE REUVER, *Sweet Communion*, p. 16.

⁷⁵ BEEKE, *Espiritualidade reformada*, p. 411-412.

⁷⁶ DE REUVER, *Sweet Communion*, p. 160.

⁷⁷ BEEKE, *Espiritualidade reformada*, p. 421-425. Beeke tenta defendê-lo de certos legalismos (p. 425-427), mas parece que o declínio religioso e moral que possivelmente marcava a Holanda de seus dias não legitima tais legalismos.

contemplar a Deus, tudo sem fazer uso de Cristo.⁷⁸ Brakel diz que Deus só pode ser “objeto” de nossa contemplação se for Deus em Cristo, pois toda a sua espiritualidade está fundada em Cristo. Esse fundamento “protege o seu misticismo de espiritualismo”.⁷⁹

1.4 Jonathan Edwards

Jonathan Edwards é conhecido por sua participação em avivamentos e um pouco de sua piedade já foi retratada em livros traduzidos para o nosso idioma.⁸⁰ Dentre os escritos do próprio Edwards, poucos contribuem para uma visão da espiritualidade reformada do século 18 como *A Vida de David Brainerd*. Contudo, em geral o público brasileiro desconhece os seus escritos pessoais (*Diário, Narrativa Pessoal*) que retratam muitas experiências de devoção a Deus. George S. Claghorn descreve seus escritos pessoais como um vislumbre autobiográfico da religiosidade de Edwards que cobrem

... desde os seus primeiros embates espirituais e autodisciplina nas “Resoluções” e no “Diário”, até sua busca por uma companheira piedosa em “Sobre Sarah Pierrepont” [que viria a ser sua esposa], chegando ao resumo retrospectivo de suas experiências religiosas avivalistas em sua “Narrativa Pessoal”.⁸¹

Nesta última obra, Edwards narra suas constantes caminhadas pela natureza para um tempo de contemplação e de oração, no qual suas afeições eram movidas a experimentar a doçura da majestade e da graça de Deus que por vezes o levavam a chorar em alta voz.⁸²

Charles Hambrick-Stowe pontua de forma perspicaz que nessa meditação sobre a natureza, um hábito que adquirira desde a sua juventude, sempre tinha a Bíblia aberta diante de si, pois Edwards negava que pudesse haver qualquer conhecimento de Deus à parte da revelação bíblica.⁸³ Para Edwards, a fonte da graça não deveria ser buscada dentro de sua alma, pois na própria *Narrativa Pessoal* ele afirma que suas mais doces alegrias não surgiram de um bom estado de sua alma, mas de uma visão das coisas gloriosas do evangelho.⁸⁴

⁷⁸ BRAKEL, *The Christian's Reasonable Service*, vol. 2, p. 642.

⁷⁹ DE REUVER, *Sweet Communion*, p. 258.

⁸⁰ Cf. PIPER, John. *A paixão de Deus por sua glória: vivendo a visão de Jonathan Edwards*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008. LAWSON, Steven J. *As firmes resoluções de Jonathan Edwards*. São José dos Campos: Fiel, 2010.

⁸¹ CLAGHORN, George S. (Org.). *The Works of Jonathan Edwards Online*, vol. 16, p. 741.

⁸² Cf. *Ibid.*, p. 790-804.

⁸³ HAMBRICK-STOWE, Charles E. “Spirituality and Devotion”. In: SWEENEY, Douglas A. e STIEVERMANN, Jan (Orgs.), *The Oxford Handbook of Jonathan Edwards*. Oxford: Oxford University Press, 2021, p. 357.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 355.



O foco de suas meditações enquanto perambulava na natureza não era Deus o Criador, muito menos as árvores ou as nuvens, mas a pessoa de Jesus Cristo.⁸⁵ Essa natureza bibliocêntrica da piedade de Edwards era o ponto de conexão entre sua vida devocional e sua vida intelectual, entre seus escritos pessoais e seu ministério público de escrita e pregação, fazendo com que sua piedade pessoal transbordasse para o seu ministério eclesiástico.⁸⁶

Semelhante desconhecimento ocorre com o aspecto estético de sua religiosidade. Dentre as palavras mais usadas no seu corpo literário estão “excelência” e, especialmente, “beleza”, a ponto de Dane Ortlund considerar a “beleza” como o fulcro da teologia edwardsiana.⁸⁷ A filosofia natural de Edwards está repleta de alusões aos sentidos espirituais de elementos da natureza e enxergar a revelação geral repleta de “sinais” do divino é a base de sua constante tipologia.

2. DISTINTIVOS TEOLÓGICOS DE UMA ESPIRITUALIDADE REFORMADA

Ao apresentar características peculiares da espiritualidade reformada, muitas outras ênfases ficarão de fora. Não serão trabalhadas a oração ou a importância dos cânticos, e até mesmo a leitura devocional das Escrituras ficará de fora de um escrutínio adequado. A razão de omitir essas e outras práticas é para focalizar aspectos que são mais próprios da tradição reformada e que não aparecem tão comumente em outras tradições cristãs, nem mesmo as evangélicas. Todavia, como os reformados não são os únicos a ensinar tais realidades, trataremos de cada item abaixo em termos de “ênfases”, pois os reformados as destacam de tal forma que se tornaram distintivas.

2.1 Uma ênfase na graça gratuita e capacitadora

Em oposição ao romanismo, a espiritualidade reformada dá ênfase à graça gratuita e capacitadora. A maioria das propostas romanas de espiritualidade seguem uma teologia semipelagiana na qual a iniciativa é do homem em busca da graça (seguindo o famoso ditado medieval *facientibus quod in se est, Deus non denegat gratiam*, cuja versão popular é “faça a sua parte e eu o ajudarei”), e até aqueles que não são semipelagianos falam em conquistar ou “alcançar uma graça”. Em contraste com isso, os reformados sempre enfatizaram o aspecto totalmente gratuito da graça; isto é, ela não é conquistada por nosso esforço, nem mesmo quando somos impulsionados pela graça interna. “Enquanto o monge ascende ao Deus de majestade através da contemplação, especulação e mérito, no evangelho Deus desce a nós em humildade, em nossa carne, para nos resgatar”.⁸⁸

⁸⁵ Ibid., p. 357.

⁸⁶ Ibid., p. 354, 356.

⁸⁷ ORTLUND, Dane C. *Jonathan Edwards e a vida cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2017, p. 21-36.

⁸⁸ HORTON, Michael S. “The Reformation & Spiritual Formation”. *Modern Reformation*, vol. 22, n. 4 (jul.-ago. 2013), p. 29.



Nelson Kloosterman destaca que certas definições católicas apresentam uma visão teleológica de espiritualidade na qual ela se apresenta como o caminho para a santidade e união com Deus. Em contrapartida, a visão protestante e reformada de piedade procede da justificação forense, da justiça imputada de Cristo. Sendo assim, a “santidade não é simplesmente o *objetivo*, mas primariamente o *fundamento* ou *solo* da verdadeira espiritualidade cristã”.⁸⁹ Esta é a visão bíblica de santificação apresentada nas epístolas paulinas. Indicativos fundamentam e motivam os imperativos nas epístolas (Rm 12.1; Ef 4.1; Cl 3.1-11). Os indicativos nos definem enquanto os imperativos nos convocam. Isso significa que a obra redentora do Deus trino é descrita primeiro para nos informar do que foi feito por nós a fim de buscarmos nos tornar aquilo que já somos em Cristo.

Essa graça não só é o fundamento de nossa peregrinação santificadora, mas é o impulso dessa santificação. A tradição reformada recente tem procurado resgatar o entendimento deixado pela Reforma de uma santificação impulsionada pelo evangelho.⁹⁰ A obra de Cristo não é necessária apenas para o início da vida cristã (conversão, justificação, adoção), como se depois da conversão então dependesse de nossa resposta ao amor de Cristo (santificação). Esse tipo de dicotomia faz com que caiamos num cristianismo moralista. A espiritualidade reformada, em contrapartida, destaca que a própria força motora da santificação vem da obra consumada de Cristo (Rm 6.1-4; Tt 2.14; 1 Pe 1.14-19). A *Confissão de Fé de Westminster* afirma que somos santificados pessoalmente “pela virtude da morte e ressurreição de Cristo” (13.1). Portanto, a obra de Cristo não é apenas o que acontece primeiro, não é apenas o que nos estimula à obediência, ela é a própria habilitadora de nosso esforço santificador.

Até a obra do Espírito no início de nossa vida cristã – conversão, justificação, adoção – serve de motivação para uma busca de santidade. Michael Horton chama a atenção para a linguagem paulina em Romanos 6 a fim de dizer que não temos que entregar nosso corpo à crucificação para que o pecado seja morto, mas o velho homem já “foi crucificado com ele... para que o corpo do pecado seja destruído” (Rm 6.6). Ele não ordena que não deixemos o pecado nos dominar, mas afirma que “o pecado não terá domínio sobre vós” (Rm 6.14). Portanto, algo já aconteceu conosco e devemos buscar a santidade (o “ainda não” de nossa redenção) calcados na obra já realizada pelo Espírito.⁹¹

⁸⁹ KLOOSTERMAN, Nelson D. “Studying Spirituality in a Reformed Seminary: A Calvinist Model”. *Mid-America Journal of Theology*, vol. 6, n. 2 (1990), p. 127.

⁹⁰ Ver esse texto de Jerry Bridges: <https://www.monergism.com/gospel-driven-sanctification>. Acesso em: 4 jun. 2021.

⁹¹ HORTON, Michael S., “The Indicative and The Imperative: A Reformed View of Sanctification”. Disponível em: <https://www.monergism.com/indicative-and-imperative-reformation-view-sanctification>. Acesso em: 4 jun. 2021.

2.2 *Uma ênfase nos meios de graça e na comunidade santificadora*

Em oposição ao evangelicalismo, a espiritualidade reformada coloca uma ênfase nos meios de graça e na comunidade santificadora. Enquanto o evangelicalismo é conhecido por enfatizar uma espiritualidade individual, isto é, a importância da devoção privada (o momento a sós com Deus), a fé reformada não a negligencia, mas destaca que grande parte de nossa santificação acontece no âmbito público onde há troca de dons (Ef 4.11-16). Os meios de graça conforme articulados no culto público são chave para o crescimento espiritual. Foi nos documentos de Westminster que se instituiu a importância do culto doméstico de maneira formal, como exemplo de zelo pela comunidade menor enquanto formadora de nossa devoção. Antes do que conceitos vazios de subjetividade, a fé reformada defende uma espiritualidade da Palavra que se consegue mediante a pregação pública, a meditação e o estudo pessoal.⁹² Por isso, Wilhelmus à Brakel enfatizava o amor pela verdade (Palavra) e a estima pela igreja.⁹³

Enquanto os evangélicos tendem a enxergar a igreja como uma associação voluntária de pessoas que alegam terem passado por uma mesma experiência religiosa, a eclesiologia reformada conforme expressa em suas confissões reforça a indispensabilidade da pregação para gerar e nutrir vida cristã, a necessidade dos meios de graça e a dos ofícios autorizados por Cristo para proteger e nutrir a piedade cristã.⁹⁴ Calvino soube se apropriar da eclesiologia católica e chamar a igreja de “mãe dos fiéis”, porque ele sabia que a igreja era o lugar ordinário no qual cristãos seriam gerados, nutridos e protegidos.⁹⁵ François Wendel descreve a eclesiologia de Calvino afirmando que a Igreja é necessária para a nossa “santificação coletiva” e para promover o “consenso da fé” mediante a pregação e o ensino. Ainda que Deus esteja livre para usar outros meios ordinários além da pregação da Palavra e dos sacramentos, como ele os instituiu, nós não estamos livres desses meios de santificação.⁹⁶

Michael Horton afirma que enquanto a piedade de muitos evangélicos é quase exclusivamente privada e orientada por métodos, a piedade da Reforma é mais comunitária e pactual. Enquanto os evangélicos focalizam os meios de compromissos que os conduzem à graça, os reformados pensam em meios de graça que produzem compromisso. Ao invés de sair do mundo em solidão,

⁹² OLD, “What is Reformed Spirituality?”, p. 63.

⁹³ Cf. BRAKEL, *The Christian’s Reasonable Service*, vol. 2, p. 644-653.

⁹⁴ KLOOSTERMAN, “Studying Spirituality in a Reformed Seminary”, p. 132.

⁹⁵ CALVINO, *Institutas*, IV.1.4. Cf. *Confissão de Fé de Westminster* 25.2.

⁹⁶ WENDEL, François. *Calvin: Origins and Development of His Religious Thought*. Grand Rapids: Baker, 2002, p. 292-293. Cf. CALVINO, *Institutas*, IV.1.5.

os reformados pensam mais numa piedade que nos leva para o mundo, pois a piedade da Reforma é mais extrospectiva do que introspectiva.⁹⁷ Horton contesta a espiritualidade evangélica que é prioritariamente individual e privada, onde o que salva é o que o indivíduo faz com a Palavra não o que a Palavra faz com o indivíduo, onde o batismo é o compromisso do fiel antes do que de Deus, onde a ceia simplesmente oferece uma oportunidade para o indivíduo refletir sobre a morte de Cristo e renovar o seu compromisso, mas não é a dádiva de Cristo com todos os seus benefícios.⁹⁸ Diante desse cenário, Horton mostra no restante do artigo como a espiritualidade reformada é marcada pela vida comunitária com os meios de graça.

2.3 *Uma ênfase na união com Cristo, conjugando bênçãos objetivas e subjetivas*

Na espiritualidade reformada, o objetivo e o subjetivo, o externo e o interno são ligados inseparavelmente por essa realidade. Cristo é a fonte da santidade do cristão. Isso significa que a santidade dele passa a ser do fiel numa união mística que se tem com o Salvador. A união é comumente chamada de “mística” porque não tem paralelo na realidade, transcende todas as analogias terrenas, mesmo as que são utilizadas na Escritura (casamento, edifício e fundamento, videira e ramos, corpo e cabeça). Todavia, a espiritualidade que dela procede não é mística no sentido de inexplicável, irracional. O ministério de Jesus sempre foi marcado por ensino, por explicação de vida cristã; Jesus era um mestre por excelência.

Os reformados percebem que há aspecto objetivo da união que acontece federativamente na eternidade e na história, e que garante as bênçãos recebidas pelos cristãos, o qual é distinto da união mística, que se refere à experiência subjetiva de sermos unidos a Cristo pelo Espírito.⁹⁹ Anthony Hoekema diz que a doutrina da união mística ajuda a contrabalançar o aspecto *legal* com o aspecto *vital* da redenção, o Cristo *por nós* com o Cristo *em nós*.¹⁰⁰ Já foi mencionada neste artigo a importância da doutrina da união com Cristo na teologia de João Calvino, algo atestado por vários escritos.¹⁰¹ Todavia, John Fesko vai além de

⁹⁷ HORTON, “The Reformation & Spiritual Formation”, p. 28.

⁹⁸ Ibid., p. 31.

⁹⁹ A. A. Hodge também distingue a união com Cristo em seu aspecto “federal” e em seu aspecto “vital e espiritual”. HODGE, Archibald A. *Outlines of Theology*. New York: Hodder & Stoughton, 1878, p. 482.

¹⁰⁰ HOEKEMA, Anthony A. *Saved by Grace*. Grand Rapids: Baker, 1986, p. 66-67.

¹⁰¹ Como são muitos os escritos que exploram Calvino acerca de união com Cristo, citaremos apenas duas fontes: TAMBURELLO, Dennis E. *Union with Christ: John Calvin and the Mysticism of St. Bernard*. Louisville: Westminster John Knox, 1994; JOHNSON, Marcus. “Luther and Calvin on Union with Christ”. *Fides et Historia* 39, n. 2 (Verão/Outono 2007), p. 59-77.

Calvino ao fazer um apanhado histórico dos contornos da união com Cristo que une justificação e santificação nos escritos de reformados como Henrique Bullinger, Pedro Mártir Vermigli, Jerônimo Zanchi, William Perkins, John Owen, Richard Baxter, Francisco Turretino e Herman Witsius.¹⁰²

Podemos resumir a união em três características com implicações para a nossa espiritualidade. Em primeiro lugar, é uma união *mediadora* da união com o Deus trino.¹⁰³ Como Cristo é o nosso mediador no relacionamento pactual com Deus, por ela recebemos todos os benefícios do pacto da graça, de Deus ser o nosso Deus e nós sermos o seu povo, tanto em sermos reconciliados com ele por obra do Deus trino como de conformidade com ele tornando-nos participantes da natureza divina à medida que somos transformados à sua imagem (2 Pe 1.3-4). A vitória de Cristo concedeu-nos o Espírito, o qual efetiva a nossa união com Cristo. Jesus disse que seríamos habitados pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito (Jo 14.16-20, 23). Em segundo lugar, é uma união *vital*. Somos ligados de forma orgânica a Cristo (analogias do corpo e da videira) de tal forma que a vida dele nos é comunicada. Isto é, além de Cristo ser o nosso representante, ele também é “formado” em nós (Gl 4.19); nascemos de novo, experimentamos uma vida de sofrimento, humilhação e, enfim, exaltação, tudo segundo a natureza humana de Jesus.¹⁰⁴ Somos tornados participantes de seu triunfo (Cl 2.20; 3.1). Em terceiro lugar, é uma união *recíproca*. Se Cristo primeiramente nos une a ele por obra do Espírito na regeneração, o crente responde em fé unindo-se a Cristo e recebendo todos os benefícios da sua vida (Jo 15.4-5; Gl 2.20; Ef 3.17).

2.4 Outras ênfases reformadas

Há vários outros distintivos da tradição reformada que não são tão evidentes em outras tradições da fé cristã. Em primeiro lugar, a observância do Dia do Senhor funciona como antecipação da glória por vir. Enquanto muitas discussões em torno desse assunto têm se detido em minúcias práticas, perde-se o propósito de resgatar esse dia como deleitoso para a alma. Em segundo lugar, as obras de misericórdia são parte da espiritualidade reformada. Inclusive, essa é a razão pela qual essa deveria ser uma das atividades do dia do Senhor, como o próprio Jesus o fez. Em terceiro lugar, a piedade reformada sempre enxergou a lei em um contexto de graça. Enquanto Lutero enxergava a lei

¹⁰² Cf. FESKO, J. V. *Beyond Calvin: Union with Christ and Justification in Early Modern Reformed Theology (1517-1700)*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.

¹⁰³ A. A. Hodge escreve: “Essa união é entre o cristão e a pessoa do Deus-homem em seu ofício como Mediador. Seu órgão imediato é o Espírito Santo, que habita em nós, e através dele nós somos virtualmente unidos e comungamos com toda a Divindade, sendo que ele é o Espírito do Pai assim como do Filho”. HODGE, *Outlines of Theology*, p. 484.

¹⁰⁴ BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*. Campinas: Luz Para o Caminho, 1990, p. 452-453.

primordialmente como uma antítese ao evangelho, Calvino irá observar que o uso pedagógico da lei de ressaltar o pecado é “acidental” (linguagem aristotélica para afirmar que não é essencial), pois seu propósito principal é servir de norma de conduta que o Deus benevolente nos deixou. Em contraste com os legalismos católico-romanos e até evangélicos, os puritanos conseguiram ver a lei de forma deleitosa no contexto do pacto da graça.¹⁰⁵

Em quarto lugar, os reformados não fazem dicotomia entre vida contemplativa e vida ativa (Tomás de Aquino), pois a cosmovisão reformada santifica o trabalho com os conceitos de vocação e mordomia. Kloosterman destaca como o conceito de vocação na Reforma permitiu que toda a criação fosse usufruída e empregada sob a contínua norma da Palavra de Deus.¹⁰⁶ Enquanto os luteranos introduziram o elemento de vocação de forma inovadora, foram os reformados que ampliaram o elemento holístico de vida cristã com a aplicação da cosmovisão. Por isso, Kloosterman contrasta o misticismo católico e até a piedade evangélica como muito voltada para o pecado, orientada para dentro ou para o futuro, e apresenta a espiritualidade reformada afirmando a vida em relacionamentos criacionais.¹⁰⁷ Isto é, existe espiritualidade em obediência ao tríplice mandato que nos foi dado na criação: mandato espiritual (relacionamento com Deus), mandato social (relacionamento com o próximo) e mandato cultural (relacionamento com o restante da criação). Tal integralidade que envolve os três mandatos está disponível a todos os fiéis, e não somente aos monges; não há espiritualidade específica do “clero” como asseverava a doutrina romana.

Estes são apenas alguns rápidos traços de aspectos ricos e com vasta literatura na história do movimento reformado. Tais distintivos servem apenas para ressaltar que existe uma espiritualidade própria da teologia reformada e condizente com o seu legado doutrinário.

CONCLUSÃO: “A IMPORTÂNCIA DE RESGATAR UMA ESPIRITUALIDADE DA TRADIÇÃO REFORMADA”

Ao concluir esse panorama de personagens e distintivos da espiritualidade reformada, especialmente em contraste com outras versões cristãs de espiritualidade, fica evidente que a teologia molda a piedade. A espiritualidade não acontece num vácuo teológico. Alguém pode não estar ciente da teologia que alimenta sua espiritualidade, mas, como disse McGrath acertadamente: “A teologia tem profundo impacto sobre a espiritualidade”.¹⁰⁸ Sendo assim é

¹⁰⁵ Cf. KEVAN, Ernest. *The Grace of Law: A Study of Puritan Theology*. London: Carey Kingsgate, 1965.

¹⁰⁶ KLOOSTERMAN, “Studying Spirituality in a Reformed Seminary”, p. 129.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 130.

¹⁰⁸ MCGRATH, *Uma introdução à espiritualidade cristã*, p. 29.



necessário que os reformados sejam mais conscientizados das implicações que a sua teologia traz para a vida cristã. Eis a razão de elaborarmos este breve histórico da teologia reformada de espiritualidade. Afinal, piedade com teologia defeituosa é enganosa e sem proveito, como Paulo ensinou aos colossenses (Cl 2.16-23). Portanto, é necessário que os reformados se aprofundem no conhecimento dessa história e como ela se adequa a uma prática condizente.

Enquanto os críticos tendem a julgar que a teologia reformada é prioritariamente cognitiva e teórica, os reformados têm historicamente exaltado o aspecto afetivo e prático da teologia. O grande acadêmico reformado do século 17 Francisco Turretino explica que, a despeito de seu elemento teórico (contemplação do Deus revelado, conhecimento da verdade), a teologia é mormente prática, pois todo o seu conhecimento (crer) deve redundar em adoração e obediência (observar).¹⁰⁹ Na filosofia reformada, todo coração é por natureza religioso e, por isso, produz algum tipo de devoção ou espiritualidade. Todavia, nem toda espiritualidade é virtuosa porque nem toda fé é saudável. Por exemplo, uma vida de oração para encher nosso ministério de poder perde de vista que a saúde de uma vida de oração está em nos esvaziarmos de nós mesmos; isto é, a oração não busca poder para si, mas expressa dependência e fraqueza para que o poder de Deus opere em nós. Portanto, teologia molda espiritualidade.

Talvez o leitor se pergunte: “Onde é que o estudo da espiritualidade deveria se encaixar numa grade de formação teológica?” Kloosterman responde: na ética. E ele fundamenta essa resposta dizendo que se alguns evangélicos tendem a olhar para a espiritualidade como “erupções espontâneas” antes que “exercícios padronizados”, eles serão levados a estudar a piedade sob a norma da Palavra de Deus. Analisar tais exercícios espirituais não tira o “poder” que lhes é atribuído, mas ajuda-nos a averiguar práticas que são bíblicamente certas ou erradas. Por isso, a ética constitui um bom espaço para o ensino da espiritualidade.¹¹⁰

Se essa sugestão parecer estranha ao leitor, pode ser que a estranheza se explique pela ignorância da bela tradição ética reformada, que ensina acerca de vida cristã mediante a exposição dos Dez Mandamentos. Esse não só é o ensino da Escritura (Rm 13.8-10; Gl 5.13-15), mas tem amplo respaldo nos catecismos da tradição reformada. Porém, introduzir essa matéria seria conteúdo para outro artigo.

¹⁰⁹ TURRETINI, François. *Compêndio de teologia apologética*. Trad. Valter Graciano Martins. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, vol. 1, p. 61-65 (Lvii).

¹¹⁰ KLOOSTERMAN, “Studying Spirituality in a Reformed Seminary”, p. 135-136.



ABSTRACT

This article presents Reformed Spirituality as a field still unknown in popular and academic circles, a part of the tradition that needs to be rediscovered. The concept that this is not a strong area among the Reformed plus the elusive standards of devotional practices have led many to seek alternative spiritualities. Wanting to rescue the devotional and pious aspect of the Reformed tradition, this article introduces the practical theology of figures such as John Calvin, the English Puritans, the Dutch Reformed movement called *Nadere Reformatie*, and Jonathan Edwards, besides some contemporary representatives of Reformed piety. Later on, the article presents a few distinctives of such spirituality and concludes showing the need to rescue this story for the benefit of the Reformed movement in Brazil.

KEYWORDS

Spirituality; Reformed Theology; John Calvin; Puritans; *Nadere Reformatie*; Jonathan Edwards.