

CONFLITO E EXCLUSÃO: O CONCEITO DE PÓS MODERNIDADE E SUA RECEPÇÃO NO MEIO PROTESTANTE BRASILEIRO

Élton de Oliveira Nunes*

Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente?
Quem o poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois
nos traduzir por palavras o seu conceito?¹

RESUMO: Este artigo é uma tentativa de apresentar as razões da recepção pessimista pelo meio evangélico do conceito de Pós-Modernidade, mal compreendida e mal interpretada por este meio. Para tanto, definiremos o que se convencionou chamar de Pós-Modernidade como uma definição precipitada e contestada por teóricos dos estudos filosóficos e sociais, como Gilles Lipovetsky, que rejeita o conceito de Pós-Modernidade e apresenta o conceito de Hipermodernidade como o tempo presente. Para tanto, procederemos à uma investigação sobre o próprio surgimento do conceito de Pós-Modernidade e a crítica de Lipovetsky a esta terminologia. Após isso, apresentaremos a leitura do meio evangélico quanto à Pós-Modernidade e as motivações históricas e teológicas que motivam esta leitura pessimista do tempo presente.

Palavras-chave: Modernidade, Pós-Modernidade, Hiper-Modernidade, Religião

ABSTRACT: This article is an attempt to demonstrate how the perception of the present-day by the Brazilian evangelicals is a form of estrangement and of conflicting construction – such perception is understood as a pessimistic historical-theological view. To do that, we will define the present as Hyper-modernity, rectifying the concept of Post-modernity presented by several authors and scholars. We will proceed to the understanding of the reasons expressed by the Brazilian evangelicals to this pessimistic reading of the present-day.

KEYWORDS: Modernity, Post-Modernity, Hyper-Modernity, Religion

Introdução

O desafio da análise do tempo presente reveste-se das dificuldades de parâmetros e isenção daqueles que a procedem. Como estudar a si mesmo no processo de análise e entender o tempo que se está vivendo? Esta dificuldade, no entanto, não pode paralisar a busca pelo desvelamento e nem tampouco serve como resposta para a perplexidade e eterna curiosidade daqueles que estão vivendo a vida que passa. Por este motivo, faz-se necessário buscar meios de comparação para o entendimento do tempo presente. O como e o por quê se tornam plausíveis a partir das comparações do passado

* Pós-Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

¹ AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo, NOVA CULTURAL, 1996. p. 336.

e de sua compreensão. No âmbito do Protestantismo, a interpretação dos fatos e situações do tempo presente sempre estiveram ligados à sua compreensão teológica. Ao analisar o tipo de crítica que o Protestantismo Histórico faz do tempo presente podemos compreender quais as motivações do mesmo e suas dificuldades de diálogo com a sociedade atual.

Pós-Modernidade ou Hipermodernidade?

Inicialmente questionamos o conceito de Pós-Modernidade como sinônimo de tempo presente. Segundo alguns autores como Habermas² e Lyotard³, a Pós-Modernidade seria a condição sociocultural e estética do capitalismo pós-industrial, e estaria relacionada ao rompimento com as antigas verdades absolutas, como o Marxismo e Liberalismo, típicas da Modernidade. Para Perry Anderson⁴, a idéia de “Pós-Modernidade” teria surgido pela primeira vez na década de 1930, no mundo hispânico. Frederico de Onís teria empregado o termo “*Postmodernismo*” para descrever um refluxo conservador dentro do próprio Modernismo. A idéia de um estilo “Pós-Moderno” entrou para o vocabulário da crítica hispanófila, mas só teve repercussão em 1954 quando Arnold Toynbee usou a expressão “Idade Pós-Moderna” para definir a época iniciada com a guerra franco-prussiana. A primeira abordagem filosófica do termo ocorre em 1979, com o filósofo Lyotard. Este considerou a chegada da Pós-Modernidade como o surgimento de uma sociedade pós-industrial⁵, na qual o conhecimento tornara-se a principal força econômica da produção, tratando a Pós-Modernidade como uma mudança geral na condição humana. Para autores como Sanfelice⁶, Lyotard estabeleceu o conceito de Pós-Modernidade a partir da falência das metanarrativas:

² Para uma visão sobre o pensamento de Jurgen Habermas sobre a o conceito, ver: HABERMAS, 1990.

³ Para uma visão sobre o pensamento de Lyotard sobre a o conceito, ver: LYOTARD, 1998.

⁴ Cf. ANDERSON, 1999.

⁵ Sobre o conceito de Pós-Modernidade como superação do ideal das metanarrativas e grandes relatos, característico da modernidade, Op. Cit. LYOTARD, 2002. p. 69-76.

⁶ Op. Cit. SAVIANI, 1998. p. 04.

⁷ Cf. HABERMAS, 2000.

⁸ Cf. JAMESON, 1997.

Com a “*Condição Pós-moderna*”, Lyotard anunciou o eclipse de todas as narrativas grandiosas. Aquela cuja morte ele procurava garantir acima de tudo era, claro, a do socialismo clássico, mas também incluiu a redenção cristã, o progresso iluminista, o espírito hegeliano, a unidade romântica, o racismo nazista e o equilíbrio econômico.

Já para Jünger Habermas⁷ e Fredric Jameson⁸, o termo “Pós-Modernidade” é um fenômeno que expressa, dentre outras coisas, uma cultura de globalização e uma ideologia neoliberal. A base material da Pós-Modernidade seria, assim, a globalização econômica que se impõe de forma absoluta e eternizada pela lógica do mercado, sendo esta própria a grande e definitiva metanarrativa. Porém, existem dificuldades entre os teóricos sobre o próprio termo e sua abrangência. Diferentes autores dão diferentes nomes a esse conjunto de transformações: revolução das tecnologias da informação (Castells, 2000), Pós-Modernidade ou Pós-Modernismo (Lyotard, 1979, Vattimo, 1985, Jameson, 1991, Harvey, 1989, Eagleton, 1996), modernidade líquida (Bauman, 2001), capitalismo tardio (Jameson, 1991), capitalismo flexível (Sennett, 1998), entre outros.

O conceito de Pós-Modernidade deve ser vinculado necessariamente ao conceito de Modernidade. Desde o debate entre os Antigos e os Modernos, no século XVII, este termo está carregado de uma conotação positiva. Os detentores do Moderno partem do pressuposto de que existe um progresso da humanidade. A Modernidade, em nível sócio-histórico, designa o fato histórico principal que afeta, no final da Idade Média e na origem do Renascimento, todas as formas de cultura e todas as formas de existência na Europa. O homem europeu funda, por oposição ao homem medieval, as suas formas de vida próprias, numa nova partilha da referência à tradição. Essa partilha torna-se possível graças à constituição de uma memória histórica, filológica e hermenêutica e a referência ao progresso, que se reportam a um desenvolvimento das ciências e das técnicas da evolução acelerada das forças produtivas a serviço de um domínio sem precedentes dos processos naturais. Também se torna possível pela edificação política do Estado Moderno, a referência filosófica aos valores do humanismo e da razão.

Genericamente, podemos apontar este período como o momento histórico iniciado no século XV e consolidado no século XVIII estendendo-se até o final do

século XX como um período de aceleração das tecnologias da comunicação, das artes e de mudanças no modo de se pensar a sociedade e suas instituições. A Modernidade surge como a crença na Verdade, alcançável pela Razão e na linearidade histórica rumo ao progresso. É o primado da razão, da técnica e da liberdade. Rejeitando qualquer indício ou idéia de magia, a concepção de progresso passou a reprimir qualquer tipo de cognição que não fosse regida pela causalidade e pelo determinismo e não aspirasse atingir verdades paradigmáticas consensuais⁹.

Porém, como falar do fim da Modernidade? Para o filósofo francês Gilles Lipovetsky¹⁰, não podemos falar de Pós-Modernidade, mas de Hipermodernidade. Lipovetsky cunhou este termo em colaboração com Sébastien Charles para apresentar a teoria de que o tempo presente não ultrapassa a Modernidade, mas expressa sua hipercondição. A Hipermodernidade inaugura a segunda era da Modernidade que tem como características a globalização, o consumo, a insegurança e o individualismo. No dizer de Lipovetsky¹¹:

Eleva-se uma segunda modernidade, desregulamentadora e globalizada, sem contrários, absolutamente moderna, alicerçando-se essencialmente em três axiomas constitutivos da própria modernidade anterior: o mercado, a eficiência técnica, o indivíduo. Tínhamos uma modernidade limitada; agora, é chegado o tempo da modernidade consumada.

Na primeira fase da Modernidade a tradição era valorizada, a sexualidade era estruturalmente desigual, a Igreja tinha forte influência nas consciências, era legítimo o sacrifício dos indivíduos pelo ideal da Nação, o Estado administrava grande parte das atividades da vida econômica. Tinha peso a interpretação do ideológico-político. Na Hipermodernidade o individualismo sobrepõe-se às culturas de classes, o Estado é fraco e a sociedade de mercado se impõe. Impera o culto da concorrência econômica e democrática. A Hipermodernidade é desregrada, desinstitucionalizada e globalizada, ímpar e aquém do político. Troca-se a esperança do futuro pela ambivalência do presente cujo interesse é o novo, o consumo e a euforia. A Hipermodernidade é o primado do excesso. Excesso de bens, de imagens, sons, da busca pelo prazer. É a compressão do espaço-tempo, das lógicas do tempo urgente pelo avanço da mídia e da

⁹ Op. Cit. CARVALHO, 2000. p. 26-31.

¹⁰ Cf. LIPOVETSKY, 2004.

¹¹ Op. Cit. LIPOVETSKY, 2004. p. 54.

cultura do simulacro e virtual. A notícia em forma de clip em máxima tonalidade emocional, marcada pela insegurança, preocupação excessiva com a saúde, terrorismo, beleza, corpo, moda, o sentir dicotômico: medo-prazer, dor-violência. O tempo presente é o paradoxo da frivolidade e da ansiedade, da euforia e da vulnerabilidade, do lúdico e do medo.

A Recepção da Hipermodernidade no Meio Evangélico: Entre o Desespero e o Desafio

Mais do que entender a conceituação do tempo presente importa analisar a recepção do mesmo no meio evangélico brasileiro. Para Ricardo Gondim¹², a Hipermodernidade é o sinônimo da crise do meio evangélico:

Testemunhamos a superficialização da fé e a exuberância da espiritualidade prêt-à-porter, prometendo um êxtase intimista e imediato. Choramos a perda da dimensão comunitária da fé e o renascimento do individualismo. Frustramo-nos com a nossa incapacidade de encarnar eticamente muitos de nossos pressupostos teológicos.

Esta falta de esperança ou mesmo de desespero reflete-se ante a complexidade do tempo presente. Segundo Grenz¹³, “ao substituir a cosmovisão moderna por uma multiplicidade de visões e de mundos, a era pós-moderna, na verdade, substituiu o conhecimento pela interpretação”. Esta visão é compartilhada amplamente pelos pensadores e pastores brasileiros, como, por exemplo, o batista Isaltino Gomes Coelho Filho. Para ele, o tempo presente é uma época amoral que assola não apenas o mundo, mas todo o meio evangélico¹⁴:

Vivemos numa época que os pensadores chamam de Pós-Modernidade, em que tudo é certo e nada é errado. Não se pode nem se deve criticar as idéias alheias, porque “verdade, cada um tem a sua”. Mas uma questão lógica salta aos olhos neste tipo de argumentação: se tudo é verdade, então nada é verdade. Porque argumentos e conceitos contraditórios não podem coexistir na mesma conceituação...o espírito pragmático de um mundo amoral e sem Deus invadiu as igrejas.

¹² Cf. GONDIM, 2005.

¹³ Op. Cit. GRENZ, 1997. p. 65.

¹⁴ Op. Cit. FILHO, 2004. p. 03.

Já para Ricardo Barbosa de Sousa, a Hipermodernidade traz o constrangimento dos posicionamentos cristãos diante do politicamente correto¹⁴:

Vivemos hoje o que o doutor James Houston chama de uma nova forma de fundamentalismo, o da “democracia liberal”, que impõe sobre nós a obrigação de aceitar e admirar tudo aquilo que contraria princípios e valores que fazem parte da consciência cristã.

Esta visão é desesperadora no sentido de se apresentar como uma paralisação ou mesmo um recuo da proposta cristã frente aos desafios do tempo presente. Para Ricardo Barbosa¹⁵:

Na medida em que cresce o pecado em suas mais variadas formas, da corrupção ao crescimento da miséria social, da pornografia a todas as formas de banalização sexual, a violência nas ruas e nos lares, o individualismo autocentrado e narcisista, esfria o amor genuíno e sincero no ser humano. Somos uma geração que vem desaprendendo a amar.

Esta anomia social e as mudanças de um comportamento público que se acreditava “cristianizado”¹⁶ remetem a cenas apocalípticas do final dos tempos e do mais profundo sentimento de derrota. Para Lourenço Stélio Rega¹⁷:

Nestes primeiros anos do terceiro milênio, a fé cristã está entrando pelo mesmo princípio básico da lei de consumo – obter as maiores recompensas por meio dos menores custos. E se não for possível conseguir as dádivas, busca-se por discursos compensadores que possam substituí-la. É isso mesmo que a religião tem feito hoje em dia – suprir aos consumidores da fé com promessas de que o que não se pode obter hoje será provido no além. Mas a conta precisa ser paga aqui e agora. Até quando Deus vai suportar tanta profanação e abominação?

Porém, devemos questionar os motivos de tanto desespero e mesmo anomia ante a complexidade desse tempo? Para alguns esta crise em relação ao tempo presente está

¹⁴ Cf. DE SOUZA, 2005.

¹⁵ Cf. BARBOSA, 2005.

¹⁶ Para um aprofundamento do tema: Protestantismo e racionalidade, ver: TILLICH, 1987, 1999; MILBANK, 1995.

¹⁷ Op. Cit. REGA, 2005. p. 01.

¹⁸ O avanço do cristianismo na História proporcionou vários momentos de uma utopia cristã secular. Para mais detalhes sobre o tema, ver: FILHO, 1990.

¹⁹ Para uma ampliação dessas idéias, ver: TILLICH, 1987.

²⁰ Para uma ampliação dessas idéias, ver: WEBER, 1996.

relacionada com o fato de que o Protestantismo e a Racionalidade são faces da mesma moeda¹⁸. A crise da razão seria a crise do Protestantismo.

As Bases Racionais do Protestantismo Histórico

A Teologia Protestante é, de certa forma, resultado de uma gestação que ocorre desde o ano X da Era Cristã¹⁹. O racionalismo também deve ser entendido como uma opção e parte de um processo que ocorre na História da Teologia com Tomás de Aquino, quando este integrou elementos da Filosofia Aristotélica à Teologia Católica, demonstrando a afinidade do *verbo* com o *logos* e realizando uma opção pela racionalidade da fé, afastando, assim, os elementos místicos da Alta Idade Média. Por um lado, a igreja romana abortou uma vertente teológica que mostrou extrema vitalidade frente às demandas referentes à experiência subjetiva da unidade e do sentido. Por outro lado, a racionalização da Teologia na Escolástica preparou o terreno para o desenvolvimento do pensamento científico que logo deveria tornar-se um adversário da própria Teologia. O desencantamento do mundo iniciou-se dentro da Teologia Cristã e continuou seu avanço na Reforma Protestante²⁰. Na medida em que as ciências e a filosofia modernas avançaram sobre o pensamento religioso, a fé tornou-se opção individual e foi tolerada enquanto se mantinha no âmbito privado.

Especificamente em relação ao Protestantismo, podemos afirmar que este surge no contexto do Renascimento²¹. A Revolução Comercial, impulsionada com as conquistas transoceânicas, promoveu novas mudanças no seio da sociedade européia, em especial na mentalidade, nas artes e nas ciências. Esta mudança acabou por ser denominada de Renascimento Cultural. Sintonizado com seu tempo, o Renascimento

²¹ O Renascimento é designado como o período histórico e cultural vivido pela civilização européia entre 1300 e 1650. Além de reviver a antiga cultura greco-romana, ocorreram nesse período muitos progressos e incontáveis realizações no campo das artes, da literatura e das ciências, que superaram a herança clássica. O ideal do humanismo foi, sem dúvida, o móvel desse progresso e tornou-se o próprio espírito do Renascimento. Trata-se de uma volta deliberada, que propunha a ressurreição consciente (o renascimento) do passado, considerado como fonte de inspiração e modelo de civilização. Num sentido amplo, esse ideal pode ser entendido como a valorização do homem (Humanismo) e da natureza, em oposição ao divino e ao sobrenatural, conceitos que haviam impregnado a cultura ocidental da Idade Média. Para uma ampliação do conceito e uma ampla visão histórica, ver: DELUMEAU, Vols. I e II. 1994.

²² Op. Cit. GANOCZY, 1987. p. 178.

pode ser considerado uma revolução cultural devido a vários fatores. Destacamos, porém, seu forte caráter racional-científico. Na essência renascentista, o antropocentrismo humanista representou a busca da superação dos velhos valores religiosos medievais, por novos. Otimismo, individualismo, naturalismo, racionalismo e hedonismo, passaram a caracterizar o comportamento e a construção do “novo homem”. A busca de um novo cristianismo, sintonizado com o novo contexto político-econômico e social europeu, deu as bases para o movimento da Reforma Protestante. Neste sentido, a Reforma Protestante foi, também, uma Reforma de mentalidades e a resposta a um anseio e uma necessidade dos novos tempos.

Calvino e Lutero, Zwinglio, Melanchton, os expoentes máximos da Reforma Protestante, foram profundamente influenciados pelo Humanismo Renascentista. Calvino recebeu uma educação humanista aberta à leitura dos clássicos da Antigüidade. Esta formação humanista influenciou a formulação teológica do reformador genebrino Ganoczy²² afirma:

Nossa investigação histórica tem mostrado que por vários anos Calvino viveu em um ambiente imerso em humanismo cristão. Ele visitou vários amigos (a família de Hangest, Olivétan, Cop, Daniel, Duchemin e Wolmar) e foi ensinado por vários mestres (Cordier, Alciati, Danès, Vatable), que eram, pelo menos no início, seguidores de Erasmo e Lefèvre. Através do contato com eles, tornou-se um humanista “bíblico”, um advogado da renovação interior da Igreja por uma retorno às suas fontes originais.

Calvino tem sua formação neste ambiente e reflete na filologia e na interpretação de textos sua preocupação humanista. Sua hermenêutica histórica e sua preocupação contextual refletem as preocupações da época. O humanismo francês certamente incentivou Calvino a buscar as ferramentas para relacionar os documentos do passado e aplicá-los à sua situação. Os estudos dos clássicos são outra indicação da forte influência humanista em Calvino, como nos diz McGrath²³:

As origens do método de Calvino, como provavelmente o maior comentarista bíblico e pregador de seu tempo, podem ser encontradas em seu estudo da lei na atmosfera avançada de Orléans e Bourges. Há indicações que Calvino aprendeu de (Guillaume) Budé a necessidade de ser um filólogo competente, aproximar-se diretamente a um texto fundacional, interpretá-lo dentro dos parâmetros lingüísticos e

²³ Op. Cit. McGRATH, 1994, p. 41 - 42.

históricos de seu contexto e aplicá-lo às necessidades de seu próprio tempo. É precisamente esta atitude que direciona a exposição de Calvino da Escritura, especialmente em seus sermões, nos quais ele deseja fundir os horizontes da Escritura e do contexto de sua audiência. O humanismo francês proporcionou a Calvino o incentivo e as ferramentas para relacionar documentos do passado e interagir com a situação da cidade de Genebra nos anos de 1550.

Esta formação humanista clássica contribui para que Calvino valorize a cultura e possa dialogar com a mesma e com as ciências, valorizando as artes e outras manifestações para a formulação de seu pensamento. Para Biéler²⁴:

Calvino, foi portanto, um humanista. E o foi no seu mais alto grau porque, ao conhecimento natural do homem pelo próprio homem, acrescentou, sem confundir, o conhecimento do homem que Deus revela à sua criatura através de Jesus Cristo. Não se tratava, pois, de dar as costas ao humanismo e sim de suplantá-lo dando-lhe talvez as suas mais amplas dimensões. De um conhecimento puramente antropocêntrico, Calvino queria passar ao conhecimento do homem total, cujo centro se localiza no mistério de Deus.

Já Lutero tem uma formação humanista influenciado pelos *Os Irmãos da Vida Comum*. Lutero frequentou a escola em Magdeburgo, mantida pelos *Irmãos* e lá versou-se no latim. Os *Irmãos* se empenhavam pela educação da juventude e por um retorno ao cristianismo simples. Este retorno ao princípio, fortemente influenciado pela atmosfera humanista do Renascimento, era compartilhado pelos irmãos e fez parte da formação de Lutero. Segundo Lau²⁵:

Apenas em Magdeburgo Lutero sofreu influências dignas de nota. Seus professores de lá eram chamados de Nullbrüder. Essa designação se refere a pessoas do movimento d'*Os Irmãos da Vida Comum*. Esses fazem parte de uma orientação piedosa da Idade Média Posterior, a assim chamada *Devotio Moderna*, que tinha tomado conta de círculos conventuais (os cônegos regulares dos agostinianos) além de gente da burguesia urbana. Cultivava-se uma fervorosa piedade do coração e um contato pessoal com a Sagrada Escritura. Os irmãos se empenhavam acentuadamente pela educação da juventude. Entre a forma posterior, de *Mística Alemã*, que procurava viver um 'cristianismo simples'- e é disso que se trata na *Devotio Moderna* - e o humanismo, que também buscava o ideal de uma *simplicitas christianismi*, havia uma certa afinidade eletiva. Olhando-se para o período de Magdeburgo, já se pode, portanto, falar

²⁴ Op. Cit. BIÉLER, 1970. p. 12.

²⁵ Op. Cit. LAU, 1980. p. 22-23.

²⁶ Para uma lista exaustiva dos escritores latinos antigos, ver: GRIMAL, 1984.

de um ponto de incidência do espírito humanista e místico sobre Lutero.

Na universidade de Erfurt, Lutero entra em contato com a dialética e passa a ler os antigos escritores latinos²⁶ (Cícero, Virgílio, Tito Lívio, entre outros). Nesta universidade estuda as disciplinas do *trivium* (gramática, retórica e dialética, lógica e filosofia) e do *quadrivium* (aritmética, música, geometria, astronomia, física, metafísica e ética)²⁷. Após a formação universitária, Lutero ingressa no mosteiro de Erfut e dedica-se à leitura da Vulgata. Com vistas ao magistério da Ordem, interligou seus estudos com o *studium generale* da Universidade. Os expositores da *Via Moderna*, como Pedro d'Ailly²⁸, Gabriel Biel²⁹, foram estudados por Lutero. Ele também leciona artes liberais na Universidade de Erfurt e obtém os graus de mestre e posteriormente de doutor em teologia. Assume a docência de *Lectura in Biblia* e utiliza os recursos posteriormente de doutor em teologia. Assume a docência de *Lectura in Biblia* e utiliza os recursos produzidos por humanistas, como o *Psalterium Quincuplex*, a tradução das cartas de Paulo por Stapulensis e, depois, o texto grego do Novo Testamento de Erasmo³⁰.

Melanchthon³¹ foi teólogo, filósofo e, sobretudo, educador alemão. Nascido em Bretten, Baden. Teve um papel decisivo na formação da teologia da reforma através de suas idéias humanistas e a abertura para o diálogo e as novas concepções teológicas. Nascido Phillip Schwarzertdt, distinguiu-se nos estudos de grego e latim. Foi aluno do humanista Johannes Reuchlin³² que o indicou para a universidade de Heidelberg aos doze anos de idade. Terminou ali seus estudos no ano de 1511, como bacharel em artes.

²⁷ Op. Cit. JUNGHANS, 1984. P. 71.

²⁸ Pedro d'Ailly (1350 - 1420). Autor do "Livro Sobre a Reforma da Igreja". Chanceler da Universidade de Paris, bispo de Puy, Cambrai e cardeal de Avignon. Para uma ampliação de sua biografia, ver: SANTIDRIÁN, 1997. p. 166.

²⁹ Gabriel Biel (1420-1495). Teólogo alemão. Seguidor das idéias de Ockham. Para uma ampliação de sua biografia, ver: SANTIDRIÁN, 1997. p. 84-85.

³⁰ Op. Cit. HAGGLUND, 1986. p. 212.

³¹ Para um aprofundamento biográfico sobre Melanchton, ver: ELWELL, 1990. Vol II. PP. 494 - 495.

³² Johannes Reuchlin (1455-1522). Humanista Cabalista, Naturalista e Hebraísta. Autor de vários comentários e gramáticas gregas. Para um aprofundamento sobre sua biografia, ver: SANTIDRIÁN, 1997. p. 486.

³³ Op. Cit. HAGGLUND, 1986. p. 212.

Passou à Universidade de Tübingen, onde foi aceito em 1514 com 17 anos, na faculdade de filosofia. Lecionou nessa universidade, e escreveu então seu primeiro trabalho de importância. Novamente recomendado por Reuchlin, foi para a universidade de Wittenberg. Foi aluno de teologia de Lutero em 1519. Foi reitor da universidade de Wittenberg e diretor da Faculdade de Filosofia. Por ordem do príncipe eleitor, participou do debate religioso de 1557, em Worms, no Palatinato renano, no sudoeste da Alemanha.

Melanchthon tornou-se conhecido como organizador e reformador das escolas alemãs. Por sua formação e erudição traz para a Reforma de Lutero uma capacidade argumentativa e uma abertura às idéias humanistas que possibilitam um retorno ao aristotelismo. Dentre suas obras, destacam-se: *De rethorica, libri tres*, *Loci communes rerum theologicarum*, *hypotuposes theologicas*, *Summa doctrinae Lutheri*, *Libellus visitatorius*, *Confessio augustana*, *Apologia Confessionis augustanae*, *Altera*, *De philosophia oratio*, *Philosophiae moralis epitomes libri du*, *Liber de anima*, *Initia doctrinae physicae*, *Loci praecipui theologici*. Para Hagglund³³:

As realizações de Melanchthon tiveram cunho bem diverso das de Lutero. Pois, enquanto Lutero aparceu no palco da história com segurança profética, dando livre forma às suas idéias, Melanchthon preferia a apresentação sistemática e formulações cuidadosamente trabalhadas. Era acima de tudo um professor, enquanto Lutero era profeta. Esta falta de semelhança foi de valor extraordinário para a causa da Reforma sem a contribuição de Melanchthon, a Reforma não teria tido a solidez e amplitude que alcançou. Foi ele quem lançou as bases para a combinação de Teologia e educação científica que caracterizou as igrejas estatais luteranas e universidades em tempos idos. Tinha grande respeito pela educação humanista, julgando-a indispensável à teologia.

Melanchthon fundou e reorganizou numerosas escolas na Alemanha, dando à educação um papel de prioridade e aos estudos clássicos uma importância significativa. Sua posição moderada foi extremamente valiosa nas discussões entre luteranos e calvinistas e seu papel na sistematização dos princípios da Reforma Protestante consolidaram a mesma. O papel do ser humano foi elevado acima da autoridade da igreja e ao Estado competia o respeito às leis e a representação dos interesses populares.

Outro importante reformador foi Huldrych Zwínglio. Ele foi o responsável pela Reforma na Confederação Helvética³⁴ e criou a base teológica e intelectual que possibilitou as reformas realizadas por Calvino. A Suíça tornou-se, por causa dele, um terceiro centro da reforma. Enquanto Zwínglio estabeleceu os primeiros fundamentos religiosos, seu trabalho foi continuado e aperfeiçoado pelo seu sucessor, Johann Heinrich Bullinger³⁵, em Zurique, e por João Calvino em Genebra, estabelecendo uma base comum da confissão calvinista na Suíça³⁶: a *Confessio Helvetica* (prior) de 1536, o *Consensus Tigurinus* de 1549 e a *Confessio Helvetica* de 1566. Huldrych Zwínglio ou Ulrico Zwínglio³⁷, foi educado em Weesen, Basiléia, Berna e na Universidade de Viena. Neste período, Viena, era o centro do Humanismo na Europa Oriental. Em 1502, Zwínglio muda-se para a Universidade da Basiléia, outro centro humanista, para formar os sacerdotes, juristas, médicos, escreventes e professores da Confederação helvética.

Depois de terminar seus estudos, Zwínglio tornou-se, em 1506, sacerdote de Glarus, onde desempenhou seus serviços como fiel partidário do papa. Como sacerdote, acompanhou os soldados da Suíça em algumas campanhas na Itália e participou também da Batalha de Marignano³⁸ em 1515, onde os Suíços sofreram uma derrota devastadora

³⁴ Confederação Helvética. Instituída em 1798, em decorrência da invasão das tropas napoleônicas. Para os suíços, representou a perda de autonomia e a interrupção temporária de uma longa história de descentralização político-administrativa baseada na confederação formada por diferentes cantões. Originalmente constituída por três regiões (Schwyz, Uri e Unterwalden), que em 1291 se uniram contra as pretensões do Sacro Império Romano-Germânico, a Confederação Helvética era composta por treze cantões quando da invasão francesa, nos últimos anos do século XVIII. Esses cantões gozavam de grande independência e dividiam-se em católicos e protestantes, protagonizando constantes querelas. A República impôs um governo central, uma Constituição que desconsiderou as tradições suíças, e reduziu os cantões à mera condição de distritos administrativos. Para um aprofundamento histórico, ver: SCHEIDL, 1996.

³⁵ Johann Heinrich Bullinger (1504 - 1575). Importante colaborador reformado. Para uma ampliação de sua biografia, ver: ELWELL, 1990. Vol. I. p.216. [verbete: Bullinger, Johann Heinrich].

³⁶ Várias confissões protestantes foram elaboradas ao longo do processo de ampliação da reforma Protestante nos países da Europa. Para uma ampliação do assunto, ver: ELWELL, 1990. Vol. I. p. 327 - 341. [diversos verbetes].

³⁷ Para uma biografia aprofundada de Ulrico Zwínglio, ver: BOISSET, 1971. p. 37 - 43.

³⁸ Batalha de Marignano. Batalha realizada por Francisco I, duque de Angoulême, sucessor de Luís XII no trono francês contra o imperador, o papado, Fernando de Aragão, Milão, Florença e os cantões suíços, em 13 de Setembro de 1515, o que lhe valeu a recuperação de Milão. Para um aprofundamento histórico das guerras deste período, ver: POULAT, 1987.

³⁹ Francisco I também conhecido por François I. (nascido a 12 de Setembro de 1494 em Cognac (Charente), falecido a 31 de Julho de 1547 em Rambouillet), foi coroado rei da França em 1515 na Catedral de Reims e governou a França até à sua morte em 1547. Foi sepultado juntamente com a sua

contra o rei da França, Francisco I³⁹. Esta experiência o levou a ser influenciado pelo pacifismo de Erasmo de Roterdã. Erasmo passa a exercer enorme influência no pensamento e na postura de Zwínglio e, no início de 1516, já demonstram estreitas relações. Desde 1510, Zwínglio participa ativamente de um ciclo de humanistas que representavam o Humanismo Suíço. Versa-se em latim, grego e hebraico para leitura da bíblia e se torna um especialista nas obras e idéias de Erasmo.

Segundo George⁴⁰, “Bullinger testemunha que Zwínglio memorizou em grego todas as Epístolas de Paulo”, demonstrando, assim, toda a sua capacidade intelectual e memória invejáveis. Ele opõe-se à estrutura da Igreja Católica e à escolástica. Acaba por se tornar em 1516 sacerdote secular na Suíça e, dois anos mais tarde, por recomendação de humanistas suíços, foi nomeado sacerdote secular na Catedral de Zurique. Nessa cidade encontrou espaço para realizar as suas idéias e concepções religiosas, políticas, sociais e educacionais. Proferiu sermões com base em um Cristianismo erasmiano e, a partir de 1520, desliga-se da Igreja Católica. Sua teologia centra-se na questão da justiça de Deus, na Bíblia Sagrada (*sola scriptura*) e no *sola Christus*. Desenvolveu seus princípios teológicos em controvérsia com a Igreja Católica e, a respeito da autoridade secular, concedeu às autoridades o direito e o dever de renovar a sociedade e até de intervir nas questões eclesiásticas, desde que servissem ao povo e seguissem os preceitos bíblicos. A autoridade, que não cumprisse suas tarefas, poderia ser destituída pelo povo.

Zwínglio contribui para a Teologia Protestante ao desenvolver um pensamento de maior autonomia do Estado em relação à igreja, mas, concomitantemente, maior liberdade do indivíduo, podendo este reivindicar seus direitos junto ao Estado. Para Hagglund⁴¹, “apesar de sua perspectiva reformada, Zwínglio nunca abandonou seu ponto de vista humanista”. Assim, podemos vislumbrar o quanto a tradição humanista

mulher Cláudia de França, duquesa da Bretanha, na Basílica de Saint-Denis, nas proximidades de Paris. Para um aprofundamento de sua biografia, ver: ANDERSON, 1995.

⁴⁰ Op. Cit. GEORGE, 1994. p. 113.

⁴¹ Op. Cit. HAGGLUND, 1986. p. 220.

⁴² Op. Cit. LEITH, 1996. p. 1243.

vai influenciar a Teologia da Reforma e mesmo impor algumas concepções a esta. Segundo Leith⁴²:

A tradição humanista do século XVI imprimiu uma marca indelével sobre todo o futuro da tradição reformada. Em todos os lugares em que a comunidade reformada se estabeleceu, surgiram escolas ao lado dos templos não somente para o ensino da Bíblia ou para ensinar a ler a Bíblia e outras habilidades relacionadas com o seu estudo, mas também todo o elenco das artes liberais, para libertar o espírito humano.

Desta forma, podemos ver que o Renascimento foi uma forte influência para a formação da Teologia Protestante. Para Koyré⁴³, o Renascimento do século XVI é, entre várias coisas, um período de intenso racionalismo. O racionalismo do Protestantismo está presente no advento da palavra. Nas palavras de Rossi⁴⁴:

Ora, o que distingue a época humanista é a tendência a restituir os textos clássicos à sua dimensão histórica, à sua linguagem original sem forçar sua utilização pelos contemporâneos. O que se quer, pois, é reencontrar a estrutura histórica autêntica, expurgando-a das interpretações e alterações posteriores. Nesse tempo, uma das disciplinas florescentes é a filologia, impulsionada por motivação de finalidades estéticas, mas desenvolveram-se também os interesses éticos, políticos, cívicos e históricos. Embora a sensibilidade religiosa se mantivesse viva, a cultural ganha autonomia em relação a objetos exclusivamente teológicos, visando antes a uma vida socialmente forte, politicamente ativa, educada e plasmada por valores clássicos, com a constante recuperação de fontes e documentos originais. Nasce, pois, um novo conceito de humanitas, pelo qual o homem readquire valor e consciência de si próprio e do seu passado, conferindo, então, à língua e à literatura a função precisa de abrir uma nova era.

O profundo interesse pela Antigüidade clássica, atraía a atenção e, em particular, o Novo Testamento. Isso levou ao surgimento de uma categoria específica de humanistas bíblicos devotados ao estudo das Escrituras em seus originais gregos e hebraicos. O humanista Reuchlin⁴⁵, colaborador de Lutero, destacou-se pelo estudo do

⁴³ Op. Cit. KOIRÉ, 1961. Para um aprofundamento das ambigüidades do Renascimento, ver: REALE, 1990. Vol II. p. 141-184.

⁴⁴ Op. Cit. ROSSI, 1996. p. 89.

⁴⁵ Reuchlin (1455-1522). Hebraísta e humanista. Tio de Melanchton. Para uma ampliação de sua biografia, ver: SANTIDRIÁN, 1997. p. 486.

hebraico, contribuindo enormemente para o estudo vétero-testamentário. Publicou a *Epistolae Obscurorum Virorum*, contendo escritos de diversos humanistas. Porém, dentre os humanistas, o mais proeminente foi Erasmo de Roterdã⁴⁶, cuja edição crítica do Novo Testamento, baseada em textos gregos, foi avidamente estudada e utilizada pelos reformadores suíços.

A Teologia deixa de ser especulativa, mística ou esotérica e passa a ser um exame de textos-prova a partir de regras racionais. Desde muito cedo, a Reforma acabou por se fechar no que foi classificado como Ortodoxia Protestante⁴⁷. A Teologia Protestante, após um breve período de rejeição da filosofia e da lógica, logo retoma os pressupostos filosóficos de Aristóteles. Entre os protestantes que revitalizaram os estudos filosóficos para a elaboração do pensamento teológico estão Filipe Melanchthon⁴⁸, Pedro Vermigli⁴⁹ e Teodoro Beza⁵⁰. A Ortodoxia Protestante demonstrou ser possível utilizar a Filosofia Aristotélica com sua lógica dedutiva, seu aspecto sistemático formal e coeso, selando assim, em definitivo, suas bases racionalistas.

Fim dos Tempos e Crítica Racional-Religiosa

O que faz a rejeição da Hipermodernidade no meio evangélico é sua herança racionalista. Não é por acaso que o Puritanismo⁵¹ possibilitou a combinação do

⁴⁶ Teólogo, cognominado Desidério Erasmo, conhecido como Erasmo de Roterdã (1466-1536). Estudioso das Santas Letras e da filosofia. Considerado um dos precursores da Reforma Protestante. Para uma ampliação de sua biografia, ver: REALE, 1990. Vol. II. p. 98 – 102.

⁴⁷ A Ortodoxia Protestante é o período teológico conhecido na História do Protestantismo entre o século XVI e o século XVII e caracterizou-se por uma preocupação profunda e sistemática com as definições teológicas, pelo rigor doutrinário, pela riqueza de detalhes e posicionamentos dogmáticos. Para uma ampliação do assunto, ver: ELWELL, 1990. Vol III. p. 70. [verbete: Ortodoxia].

⁴⁸ Filipe Melanchthon. teólogo, filósofo e educador alemão. Para um aprofundamento biográfico sobre Melanchthon, ver: ELWELL, 1990. Vol II. p. 494 - 495.

⁴⁹ Pedro Vermigli (1500-1562). Teólogo reformista florentino. Para um aprofundamento biográfico sobre Vermigli, ver: ELWELL, 1990. Vol III. p. 122-123.

⁵⁰ Teodoro Beza (1519-1605). Amigo, biógrafo e sucessor de Calvino. Para um aprofundamento biográfico sobre Beza, ver: CHAMPLIN, 1991. Vol I. p. 524-525.

⁵¹ Puritanismo. Corrente religiosa do século XVI. Para uma ampliação sobre esta corrente, ver: CHAMPLIN, 1991. Vol. V. p. 513-514.

⁵² Racionalismo. Corrente filosófica predominante nos séculos XVII e XVIII. Para uma ampliação sobre esta corrente, ver: CHAMPLIN, 1991. Vol. V. p. 544-545.

Racionalismo⁵² e do Empirismo⁵³. Para Hooykas⁵⁴, um século após a Reforma Protestante, os membros mais proeminentes da Royal Society of London eram puritanos. O mesmo era observado na França, e na Alemanha, sob a influência do Pietismo⁵⁵. Para Tambiah⁵⁶:

Essa (...) aliança entre a teologia protestante e a ciência moderna perdurou por um século e meio. Ela representou um acordo epistemológico e ontológico fundamental na relação entre religião e ciência.

Assim, quando o Racionalismo do século XXI elabora a crítica à Pós-Modernidade ela o faz, principalmente, em relação à corrosão desta das bases racionais das ciências. Para Bauman a Pós-Modernidade é o estado de perda de sentido e de irracionalismo. Esta é a mesma crítica que o meio evangélico faz sobre o tempo presente. Para Gusdorf⁵⁷:

A civilização industrial, o novo meio técnico tornam a vida dos homens de hoje cada vez mais difícil, incoerente e absurda. Em lugar de lutar contra as pressões insuportáveis que não cessam de se multiplicar, tendo em vista uma vitória problemática do homem sobre os determinismos materiais, o mais simples é reconhecer que a pretensão do indivíduo em tornar-se o dono de sua própria vida é apenas um fantasma perigoso, um capricho sem fundamento e sem saída. O homem não é um ponto de parada no imenso mecanismo do mundo; ele não constitui absolutamente um ponto de parada no devir dos fenômenos. O homem não existe; ele não tem sido mais do que uma ilusão de ótica, de que se descobre hoje a vaidade.

⁵³ Empirismo. Corrente filosófica que apregoa que a base do conhecimento está na apreensão imediata dos sentidos. Para uma ampliação sobre esta corrente, ver: CHAMPLIN, 1991. Vol. II. PP. 357-359.

⁵⁴ HOOYKAS, 1968.

⁵⁵ Pietismo. Corrente teológica do século XVII. Para uma ampliação sobre esta corrente, ver: CHAMPLIN, 1991. Vol. V. p. 271-272.

⁵⁶ Op. Cit. TAMBIAH, 1990. p. 15

⁵⁷ Op. Cit. GUSDORF, 1982. p. 189.

⁵⁸ Op. Cit. LIBANIO, 1982. p. 151-152.

O Protestantismo Histórico não consegue se comunicar com a sociedade do tempo presente pela perda de sentido racional que a cada instante parece “corroer” a sociedade. A crescente perda de sentido que traz a Hipermodernidade afeta cada vez mais os vários setores do Cristianismo e, ainda mais profundamente, o Protestantismo Histórico. Apesar de todo o conflito gerado pelo Iluminismo e pela Modernidade em relação à religião, esta entrava em diálogo com a sociedade (não de forma pacífica) sob império da razão. Com isso parece concordar Libânio⁵⁸, quando diz que:

A dimensão crítica da razão constitui-se elemento fundamental da revolução cultural moderna irreversível (...) Ora a Teologia não pode fugir ao diálogo com a cultura e a razão moderna, seja na forma científica, seja na experiência vulgarizada pelos meios de comunicação.

Porém, os “ventos da Pós-Modernidade” ameaçam a razão iluminista e as bases de diálogo do Cristianismo e, mais especificamente, do Protestantismo Histórico, devido em grande parte, à sua herança racionalista.

Considerações Finais

A crítica do meio evangélico brasileiro ao que se denomina Pós-Modernismo na realidade reflete os valores racionais do Protestantismo Histórico e parte do Pentecostalismo. A perda do sentido, a flexibilidade ética e o retorno ao misticismo não são senão uma parte do assombro de um segmento protestante que já não consegue dialogar com um mundo em constante mutação. Nesta perspectiva, se explica, em parte, o trânsito religioso do Protestantismo para o Neo-Pentecostalismo que funciona com outras lógicas, prescindindo da racionalidade aristotélica e mesmo Ocidental. Cabe ao Protestantismo Histórico entender suas próprias bases racionalistas e reavaliar o que Tillich⁵⁹ denomina de transcurso da História e das necessidades da própria Teologia da Reforma.

⁵⁹ Op. Cit. TILLICH, 1999. p. 50.

Referências

- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo, NOVA CULTURAL, 1996.
- ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo, BRASILIENSE, 1995.
- ANDERSON, Perry. *As Origens da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro, ZAHAR, 1999.
- BARBOSA, Ricardo de Sousa. *Sinais dos tempos*. São Paulo, REVISTA ECLÉSIA, Disponível em: http://www.ecclesia.com.br/revistadet1.asp?cod_artigos=374. Acessado em 20/09/2005.
- BIÉLER, André. *O Humanismo Social de Calvino*. São Paulo, Edições OIKOUMENE, 1970.
- BOISSET, J. *História do Protestantismo*. São Paulo, DIFUSÃO EUROPÉIA DO LIVRO, 1971.
- CARVALHO, Edgard de Assis. *Tecnociência e complexidade da vida*. PERSPECTIVA - REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS, Vol.14, Nº. 03, São Paulo, FUNDAÇÃO SEADE, Julho/Setembro, 2000. (PP.26-31).
- CHAMPLIN, Russell Norman e BENTES, João Marques. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. VI Vols. São Paulo, CANDEIA, 1991.
- DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Vol. I e II. Lisboa, ESTAMPA, 1994.
- DE SOUZA, Ricardo Barbosa. *A Pós-Modernidade e a Singularidade de Cristo*. Disponível em http://www.monergismo.com/textos/pos_modernismo_pos_modernidade/singularidadecristo.htm. Acessado em 20/09/2005.
- EAGLETON Terry. *Teoria da Literatura: uma Introdução*. São Paulo, MARTINS FONTES, 1997.
- ELWELL, Walter A. *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. III Vols. São Paulo, VIDA NOVA, 1990.
- FILHO, Isaltino Gomes Coelho. *Neopentecostalismo*. Campinas, FTBC, 2004. [Conferência teológica apresentada à Faculdade Teológica Batista de Campinas em 12 de abril de 2004]. (material não publicado).
- FILHO, Prócoro Velasques e MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo, LOYOLA, 1990.

GANOCZY, Alexandre. *The Young Calvin*. Philadelphia, THE WESTMINSTER PRESS, 1987. [texto traduzido].

GEORGE, Timothy. *Teologia dos Reformadores*. São Paulo, VIDA NOVA, 1994.

GONDIM, Ricardo. *Qual o futuro dos evangélicos brasileiros?* Belo Horizonte, REVISTA ULTIMATO, artigo eletrônico, disponível em http://www.ultimato.com.br/revistas_artigo.asp?edicao=286&sec_id=737 acessado em 20/09/2005.

GRENZ, Stanley J. *Pós-Modernismo: Um Guia Para Entender a Filosofia do Nosso Tempo*. São Paulo, VIDA NOVA, 1997.

GRIMAL, Pierre Paris. *A Civilização Romana*. Lisboa, EDIÇÕES 70, 1984.

GUSDORF, Georges. *A agonia da nossa civilização*. São Paulo, CONVÍVIO, 1982.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa, DOM QUIXOTE, 1990.

HAGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. 3ª. Ed. São Leopoldo, SINODAL, 1986.

HOOYKAAS, R. *Science and Reformation*. In, EISENSTADT, S.N. (Org). *The Protestant Ethic and Modernization*. New York, BASIC BOOKS, 1968. PP. 211-237. [texto traduzido].

JAMESON, Fredric. *Pós-Modernismo, a lógica cultural do Capitalismo tardio*. São Paulo, ÁTICA, 1997.

JUNGHANS, Helmar. *Der junge Luther und die Humanisten*. Weimar, HERMANN BOHLAUS NACHFOLGER, 1984. [texto traduzido].

KOIRÉ, A. *La Révolution Astronomique*. Paris, HERMANN. 1961.

LAU, Franz. *Lutero*. São Leopoldo, SINODAL, 1980.

LEITH, John H. *A Tradição Reformada: Uma Maneira de ser a Comunidade Cristã*. São Paulo, PENDÃO REAL, 1996.

LIBANIO, João Batista. *Pastoral numa sociedade de conflitos*. Petrópolis, VOZES, 1982

LIPOVETSKY, Gilles e CHARLES, Sébastien. *Les Temps Hypermodernes*. France, GRASSET, 2004.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro, JOSÉ OLYMPIO, 1998.

McGRATH, Alistér. *Christian Theology: An Introduction*. Oxford, UK & CAMBRIDGE: BLACKWELL, 1994. [texto traduzido].

MILBANK, John. *Teologia e Teoria Social: para além da razão secular*. São Paulo, LOYOLA, 1995.

POULAT, Émile. *Liberté, Laïcité: La Guerre des Deux France et le Principe de la Modernité*. Paris, CERF, 1987. [texto traduzido].

REALE, Giovanni. *História da filosofia*. III Vols. São Paulo, LOYOLA, 1990.

SANTIDRIÁN, Pedro R. (Org). *Breve dicionário de pensadores cristãos*. Aparecida/SP, SANTUÁRIO, 1997.

REGA, Lourenço Stélio. *Evangelho on demand*. São Paulo, REVISTA ECLÉSIA, Disponível em: http://www.ecclesia.com.br/colunistasdet.asp?cod_artigos=330. Acessado em 20/09/2005.

SCHEIDL, Ludwig (Et. Al). *Dois Séculos de História Alemã (Política, Sociedade e Cultura)*. Coimbra, MINERVA, 1996.

SAVIANI, Dermeval; LOMBARDI, José Claudinei e SANFELICE, José Luis (Orgs). *História e História da Educação. O Debate Teórico-Metodológico Atual*. Campinas, São Paulo, AUTORES ASSOCIADOS, 1998.

SPITZ, Lewis W. *The Renaissance and Reformation Movements*. II Vols. St. Louis, CONCORDIA, 1971. [texto traduzido].

TAMBIAH, S.J. *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1990. [texto traduzido].

TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo, ASTE, 1987.

_____. *Perspectivas da Teologia Protestante nos séculos XIX e XX*. 2ª. Ed. São Paulo, ASTE, 1999.