

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

LAICIDADE E ECUMENICIDADE DA IGREJA
O Pensamento Eclesiológico de John Wesley

Por
JOSÉ CARLOS DE SOUZA

SÃO BERNARDO DO CAMPO
2008

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

LAICIDADE E ECUMENICIDADE DA IGREJA
O Pensamento Eclesiológico de John Wesley

Por
José Carlos de Souza

Tese apresentada em cumprimento
parcial às exigências do Programa de
Pós-Graduação em Ciências da
Religião para a obtenção do grau de
doutor sob a orientação do Prof. Dr.
Rui de Souza Josgrilberg

SÃO BERNARDO DO CAMPO
2008

FICHA CATALOGRÁFICA

So89L

Souza, José Carlos de
Laicidade e ecumenicidade da Igreja: o pensamento
eclesiológico de John Wesley / José Carlos de Souza. São
Bernardo do Campo, 2008.
250fl.

Tese (doutorado em Ciências da Religião) – Universidade
Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da
Religião, curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião.
Orientação de: Rui de Souza Josgrilberg

1. Igreja Metodista - **Eclesiológico** **2.** Ecumenismo **3.**
Laicato – **Eclesiologia** **I.** Título.

CDD 287.1

JOSÉ CARLOS DE SOUZA

LAICIDADE E ECUMENICIDADE DA IGREJA

O Pensamento Eclesiológico de John Wesley

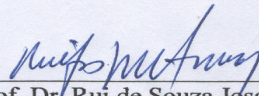
Tese apresentada em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião para a obtenção do grau de doutor.

Área de concentração: Teologia e História

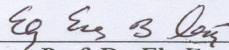
Data da defesa: 08 de Abril de 2008

Resultado: Aprovado com Louvor

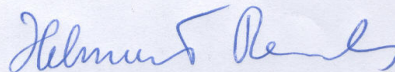
BANCA EXAMINADORA



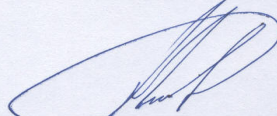
Prof. Dr. Rui de Souza Jøsgrilberg
Universidade Metodista de São Paulo, SP



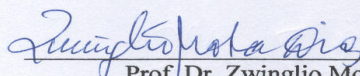
Prof. Dr. Ely Eser Bareto César
Universidade Metodista de Piracicaba, SP



Prof. Dr. Helmut Renders
Universidade Metodista de São Paulo, SP



Prof. Dr. Lauri E. Wirth
Universidade Metodista de São Paulo, SP



Prof. Dr. Zwinglio Mota Dias
Universidade Federal de Juiz de Fora, MG

AGRADECIMENTO

... nós sabemos que todo temperamento santo que nós carregamos conosco para o paraíso irá permanecer em nós para sempre. Mas tal é a gratidão para com nossos benfeitores. Portanto, ela permanecerá para sempre. E isto implica que o conhecimento de nossos benfeitores permanecerá, sem o que ela não poderia existir [John Wesley, Sermão 132, "Sobre a Fé", § 11].

Ninguém é ou faz coisa alguma sozinho. Aprendemos em comunidade. Como cristão, trago comigo lições preciosas que assimilei junto do povo de Deus. Sou devedor a muitas pessoas, leigas e clérigas, de diferentes confissões, do passado e do presente, mulheres e homens, algumas de grande erudição, a maioria, nem tanto; todas, porém, cheias da sabedoria que provém do Deus Triuno, a quem pertencem toda a glória e louvor. A todas essas pessoas, a minha gratidão e perene reconhecimento, em especial,

A Francisco e Wilma, meu pai e minha mãe, responsáveis pelas minhas primeiras experiências e pelos ensinamentos mais preciosos;

À Sylvia Maura, minha esposa há 29 anos, força e ternura no meu caminho;

A Vinícius e Mayra, meus filhos, com quem sigo aprendendo a difícil arte de ser pai;

Ao Pedro, meu neto e minha alegria, a garantia de que sempre haverá um novo olhar sobre velhas coisas;

Às igrejas metodistas de Guaianazes e Mooca, que, nesses tempos de estudos e pesquisas, proveram-me com alento, fraternidade e comunhão;

À Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, seu corpo docente e discente, cujo compromisso com a vida e a missão da igreja não permite que nos acomodemos a soluções que estejam aquém das exigências de Deus bem como dos desafios da hora presente;

Ao Dr. Rui de Souza Josgrilberg, pioneiro e incansável incentivador dos estudos wesleyanos, orientador e um dos referenciais desta pesquisa;

Ao Dr. M. Douglas Meeks, da Divinity School, Vanderbilt University, cujo apoio e amizade foram fundamentais nos meses de pesquisa passados em Nashville, Tennessee.

Sem vocês, esse trabalho não teria sido possível!

SOUZA, José Carlos de. Laicidade e ecumenicidade da Igreja: o pensamento eclesiológico de John Wesley. São Bernardo do Campo, SP, 2008. 250 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião – Teologia e História). São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2008.

RESUMO

A presente investigação se concentra na eclesiologia prática, experimental e funcional de John Wesley, examinando não apenas o que se encontra explícito em seus escritos sobre a igreja, mas também o que está implícito na práxis social e missionária dos primeiros metodistas. Antes, porém, é traçado um panorama das discussões em torno da concepção wesleyana de igreja, desenvolvidas, sobretudo, nos últimos cinquenta anos. O valor dessas pesquisas é reconhecido, pois elas ajudaram a criar certa convergência em torno dos principais temas da visão de Wesley. Entretanto, em boa parte delas, nota-se esforço em enquadrar a fragmentada reflexão wesleyana em algum esquema de interpretação previamente definido. De conservador e defensor da Igreja estabelecida a cismático radical, quase todas as qualificações lhe foram atribuídas. É certo que Wesley assimilou a contribuição de várias correntes, o que oferece justa dimensão da complexidade de sua teologia, resistente a explicações simplistas. Nem sempre, porém, se indaga sobre o que determinou as suas preferências. Aqui é sustentada a tese de que não foi o apego a princípios considerados ortodoxos, mas o encontro com o povo que levou Wesley à abertura crescente para uma compreensão da igreja, ao mesmo, sensível ao sofrimento dos excluídos da sociedade inglesa, e flexível para se ajustar a conjunturas em mutação constante. Ele rompeu com a eclesiologia hierárquica, em que foi formado, e pôs em prática uma concepção fundamentalmente laica de igreja. Quebrou o monopólio do clero e tornou realidade o sacerdócio de todos os crentes, tanto de homens quanto de mulheres. Rejeitou o individualismo e valorizou a vida comunitária responsável. Desfez a interpretação paroquialista e exclusivista de igreja e abraçou a ecumenicidade como caráter essencial da Igreja de Cristo. Enfim, centralizou-se na *via salutis*, na renovação de toda a criação, pela graça de Deus com a participação humana responsável, e relativizou a própria Igreja.

Palavras chave: comunidade, povo de Deus, laicidade, ecumenicidade, serviço.

SOUZA, José Carlos de. Laity and church ecumenicity: the ecclesiological thought of John Wesley. Sao Bernardo do Campo, SP, 2008. 250 p. Doctoral Thesis in Religious Studies – Theology and History. Sao Bernardo do Campo, Methodist University of Sao Paulo, 2008.

ABSTRACT

This research focuses on the practical, experimental and functional ecclesiology of John Wesley by examining not only what is explicit in his writings regarding the church, but also what is implicit in the social and missionary practices of the first Methodists. As a basis for this discussion, the research presents a panorama of discussions about the Wesleyan concept of church, particularly as developed in the last fifty years. The value of such research is recognized in light of aiding in the creation of certain convergences around the main themes of Wesley's vision. In many of these, one can observe efforts to accommodate fragmented Wesleyan reflections into a previously defined scheme of interpretation. From conservative and supporter of the established Church to schismatic and radical theologian, almost all types of skills and abilities have been assigned to him. Certainly, Wesley assimilated the contribution of various theological and ecclesiastical currents. This reveals the complexity of his theology, and its resistance to simplistic explanations. But what determines his choices is a question that is not frequently raised. This research sustains the thesis that it was not the attachment to principles considered orthodox but the encounter with the poor that led Wesley to open himself to a growing understanding of the church which was, at same time, sensitive to persons excluded from English society and sufficiently flexible to adjust itself to changing situations. He broke with hierarchical ecclesiology, in which he was formed, and introduced a fundamentally lay concept of the church. He challenged the monopoly of the clergy and openly promoted the priesthood of all believers, for both men and women. He rejected individualism and appreciated responsible community life. He discarded parochialism and an exclusivist interpretation of the church and embraced ecumenicity as an essential character of the Church of Christ. Finally his theological concerns are concentrated on *via salutis*, on the renewal of the whole of creation, by the grace of God with responsible human participation, such that the church becomes relative.

Key words: community, people of God, laity, ecumenicity, service.

SOUZA, José Carlos de. Laicidad y ecumenicidad de la Iglesia: el pensamiento eclesiológico de John Wesley. São Bernardo do Campo, SP, 2008. 250 f. Tesis (Doctorado en Ciencias de la Religión – Teología e Historia). São Bernardo do Campo, Universidad Metodista de São Paulo, 2008.

RESUMEN

Esta investigación se concentra en la eclesiología práctica, experimental y funcional de John Wesley, examinando no solamente lo que se encuentra explícito en sus escritos sobre la iglesia, sino también lo que está implícito en la praxis social y misionera de los primeros metodistas. Antes, sin embargo, esboza un panorama de las discusiones en torno a la concepción wesleyana de iglesia, desarrolladas, principalmente, en los últimos cincuenta años. La importancia de estas investigaciones es reconocida, pues ellas ayudarán a crear cierta convergencia en cuanto a los temas básicos de la visión de Wesley. Pero en buena parte de ellas, se percibe un esfuerzo para encuadrar la fragmentada reflexión wesleyana en algún esquema de interpretación previamente definido. De conservador y defensor de la Iglesia oficial a cismático radical, casi todas las calificaciones le fueron atribuidas. Es cierto que Wesley asimiló la contribución de distintas corrientes, lo que ofrece una justa dimensión de la complejidad de su teología, resistente a explicaciones simplistas. No obstante, no siempre se interroga, o pregunta, sobre lo que ha determinado sus preferencias. Aquí es sustentada la tesis de que no fue la adhesión a principios considerados ortodoxos que llevó a Wesley a una creciente apertura hacia una comprensión de la iglesia, al mismo tiempo sensible al sufrimiento de los excluidos de la sociedad inglesa y flexible para ajustarse a coyunturas en constante mutación. El rompió con la eclesiología jerárquica, en la que fue formado, y puso en práctica una concepción fundamentalmente laica de iglesia. Quebró el monopolio del clero e hizo realidad el sacerdocio de todos los creyentes, tanto de hombres como de mujeres. Rechazó el individualismo y valoró la vida responsable en comunidad. No aceptó la interpretación parroquial y exclusivista de la iglesia y abrazó a la ecumenicidad como un carácter esencial de la Iglesia de Cristo. Por último, centralizó sus preocupaciones en la *via salutis*, en la renovación de toda la creación, por la gracia de Dios con la participación humana responsable, haciendo relativa la iglesia misma.

Palabras claves: comunidad, pueblo de Dios, laicidad, ecumenicidad, servicio.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
I – DE FERVOROSO TRADICIONALISTA A RADICAL: A PESQUISA SOBRE A ECLESIOLOGIA WESLEYANA NAS ÚLTIMAS DÉCADAS ..	17
Estudos Eclesiológicos Contemporâneos e Wesley.....	19
O Debate sobre a Contribuição Teológica de Wesley.....	22
O Lugar de Aldersgate na Concepção Eclesiológica de Wesley.....	26
A Interpretação da Eclesiologia Wesleyana nos últimos cinquenta anos ..	29
a) Uma eclesiologia não sistemática, mas sistematizada: a igreja em obras gerais sobre a teologia wesleyana	30
b) À sombra dos esforços em prol da unidade: Textos sobre a eclesiologia wesleyana no final dos anos 50 e na década de 1960.....	41
c) A polêmica acerca das fontes da eclesiologia wesleyana: Textos publicados nos anos 1970	56
d) A serviço da renovação eclesial: Textos sobre a eclesiologia wesleyana nos anos 1980	60
e) Wesley na mesa das conversações ecumênicas: Textos sobre a eclesiologia wesleyana nos anos 1990	68
f) À luz da contemporaneidade: Textos sobre a eclesiologia wesleyana nos últimos anos	73
g) A eclesiologia wesleyana a partir da América Latina	81
Balço e Perspectivas	87

II – A LAICIDADE DA IGREJA	93
Sob o Execrável Cativoiro dos Clérigos	95
Nasce o Movimento Wesleyano sob Intensa Fermentação Eclesial	106
Um Filho Fiel da Igreja da Inglaterra	110
Prelúdios de Grandes Mudanças	117
Uma Eclesiologia Bíblica, mas, sobretudo, Funcional	124
Ungido para Pregar o Evangelho aos Pobres	131
“Do Menor para o Maior”: uma Inversão Radical	141
Comunidades sem Membros Ociosos	148
O Chamado Extraordinário do Espírito Santo	161
Ambigüidade e Superação	168
III – A ECUMENICIDADE DA IGREJA	172
Duas Eclesiologias em Conflito	173
Cismático ou Pacificador?	187
Espírito Católico como o Reverso do Sectarismo	196
Cisma como Quebra do Mandamento do Amor	205
Uma Eclesiologia Generosa e Inclusiva	211
CONSIDERAÇÕES FINAIS	220

BIBLIOGRAFIA	225
Fontes Primárias Impressas (Obras de Wesley)	225
Obras de Wesley em CD- ROM	288
Obras sobre a Teologia Wesleyana	288
Teses, Dissertações, Artigos e Livros sobre Eclesiologia Wesleyana	237
Obras Sobre o Contexto Histórico e Social Inglês	244
Obras Históricas Sobre o Pensamento Cristão, com Especial Referência à Eclesiologia	245
Obras Gerais Sobre Eclesiologia	248

INTRODUÇÃO

É impressionante como o debate acerca da eclesiologia suscita os mais apaixonados debates, polarizando posições e instaurando divisões dificilmente superáveis. Talvez nenhum outro tema teológico exerça tamanha influência. De fato, a igreja é a realidade mais tangível na qual a fé, a esperança e o amor podem ser experimentados. A transcendência da vida se expressa na imanência das relações e da convivência humana. Falar sobre Deus pode gerar alguma discussão, mas, certamente, o seu potencial para despertar convergências entre contendores é expressivamente maior. Já examinar a natureza da igreja ou interrogar sobre suas características, notas, estruturas, ministérios, ordem, autoridade, missão, entre outros aspectos, é adentrar em rota certa de colisão contra interpretações divergentes e, até mesmo, irreconciliáveis.

Com efeito, enquanto muitos não hesitam em descrevê-la como “túmulo de Deus”, como o fez Friedrich Nietzsche¹, outros se apressam em caracterizá-la, seguindo Wesley, como “teatro da sabedoria divina”², ou expressões equivalentes, sempre buscando exaltar o seu ser e ação.

¹ A frase de Nietzsche inspirou o título do livro do então Bispo Católico da Holanda, Robert ADOLFS, *Igreja, Túmulo de Deus?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968 (a edição original é de 1967). Frente à crise institucional, o autor propõe uma eclesiologia *kenótica* em que a igreja se auto-esvazia das formas de poder e assume a condição de serva da humanidade.

² Cf. WESLEY, John. *Explanatory Notes upon the New Testament*. London, Epworth Press, 1977, p. 711; *Notas*: Efésios 3.10.

Também não é raro encontrar as mesmas pessoas manifestando reações diversas em diferentes momentos, ora expressando fidelidade eterna, ora amaldiçoando o dogmatismo e a intolerância institucionais. Numa época como a nossa, marcada por tensões e ambigüidades no âmbito eclesiástico, é relativamente fácil compreender os termos em que D. Elton Trueblood, reconhecido teólogo quacre, formulou a questão: “O problema mais difícil do cristianismo é o problema da igreja. Nós não podemos viver com ela, e nós não podemos viver sem ela”³.

Defesas inflamadas da instituição alternam-se com protestos veementes contra ela. Alguns pleiteiam por reformas; outros preferem falar em renovação; e não poucos se opõem ferrenhamente a quaisquer mudanças. Enquanto novos modelos de igreja buscam maior funcionalidade em relação ao espírito da época, cresce o número de pessoas que, a despeito de se mostrarem religiosas de alguma forma, consideram as igrejas totalmente desnecessárias, se não, peças fossilizadas de um tempo que não há de voltar. Além disso, lutas pelo poder e disputas internas põem fim à fraternidade apregoada e parecem confirmar o sentimento generalizado de descrédito. Há mesmo quem insista em falar de crise eclesiológica.

Independentemente das respostas oferecidas, é quase inevitável que, em situações semelhantes, se constate a repetição quase enfadonha das mesmas e singelas questões: que tipo de comunidade a igreja, como corpo de Cristo, é chamada a ser? Afinal, o que é a igreja? Qual a sua natureza essencial? Qual o seu propósito? Como devem ser as suas estruturas internas para que ela possa cumprir plenamente o desígnio de Deus para ela? Diante disso, a necessidade de se refletir teologicamente sobre a igreja se impõe quase naturalmente, levando em consideração tanto os pressupostos da revelação bíblica e da tradição cristã, quanto as suas múltiplas manifestações na atualidade.

³ Apud HARPER, Steve. *The Way to Heaven: The Gospel According to John Wesley*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2003, p. 105.

A presente pesquisa se insere nesse contexto, com o firme, embora modesto, propósito de contribuir para a atual reflexão sobre a igreja, trazendo subsídios de um lugar bem determinado, mas, infelizmente, muito pouco considerado quando esse assunto está na pauta de discussões: o pensamento de John Wesley. Convém esclarecer, desde o início, que não se trata de interesse meramente histórico, condicionado por ingênuo apego denominacional. A teologia wesleyana vem sendo caracterizada por vários de seus intérpretes como uma teologia de síntese que agrega dialeticamente elementos que não, raras vezes, são vistos como antitéticos. O que é válido para outros campos do saber teológico, como a soteriologia, é notadamente verdadeiro para a sua eclesiologia.

Portanto, compreendê-la, na sua amplitude, supõe disposição para adentrar em sua complexidade única, sem se deixar seduzir pelo caminho mais fácil da simplificação redutora, reconhecendo não apenas os empréstimos que Wesley tomou das mais diversas correntes teológicas, mas avaliando a forma e os critérios que ele empregou para integrá-los. A idéia geral é que não basta analisar sumariamente o desenvolvimento histórico da eclesiologia wesleyana indagando tão somente sobre as fontes e pressupostos que assimilou ou rejeitou. A pergunta chave é o que determina a seleção operada por Wesley. Mais do que fidelidade a princípios considerados ortodoxos, é a prática, a vida concreta, vivenciada nas experiências compartilhadas pelas sociedades metodistas, o encontro cotidiano como o povo comum, que constitui o eixo em torno do qual Wesley relê a doutrina da igreja.

O exame, mesmo superficial, de suas publicações revela a sua intuição *experimental*. Não há nada similar aos volumosos manuais sistemáticos, à maneira da ortodoxia protestante ou católica, mas sermões, diários, cartas, breves reflexões bíblicas, orações, hinos, etc. O esforço para apresentar um discurso linear, rigorosamente, lógico, tem sido mais obra de seus intérpretes posteriores do que do próprio Wesley, que estava bem mais interessado em captar a vida em sua dinâmica. Parafraseando o próprio Wesley, quando qualificou a sua teologia, é perfeitamente legítimo falar em

practical ecclesiology para se referir às suas convicções eclesiológicas mais profundas. O seu interesse primordial era difundir a santidade de coração e vida, reformar a nação e a igreja, e restaurar o ser humano e o mundo criado de acordo com os desígnios divinos. Nesse sentido, transformá-la num receituário aplicável de modo atemporal seria calcificar o que lhe dá vitalidade.

Outro equívoco a ser evitado é considerar a obra de Wesley como uma totalidade fechada, sem abertura ecumênica. Isso seria tergiversar por completo o seu propósito e o seu método. Com efeito, poucos teólogos, tanto em sua época como nos dias atuais, têm demonstrado um interesse tão vasto e um diálogo tão fecundo, com relação às inumeráveis tendências e correntes cristãs e seculares, quanto ele demonstrou. Para ele, a *comunhão dos santos* implicava em se mover tanto no tempo como no espaço, em conversação com outros homens e mulheres que decidiram seguir no caminho de Cristo, sem se importar com seus rótulos confessionais. Não obstante, a contribuição de Wesley nesse campo não tem sido suficientemente apreciada, inclusive por quem reivindica a sua herança.

O plano geral, desenvolvido a seguir, é bem simples. No primeiro capítulo, é feito um balanço da pesquisa sobre a eclesiologia wesleyana nos últimos cinquenta anos, período em que a reflexão sobre a igreja, dentro e fora do círculo metodista, se intensificou por conta, entre outros fatores, dos diálogos ecumênicos, dos movimentos de renovação eclesial e dos crescentes desafios que a sociedade, em permanente transformação, tem lançado para as comunidades cristãs. Esse panorama é importante tanto para constituir uma visão de conjunto da fragmentada eclesiologia wesleyana, tal como tem sido interpretada na discussão teológica mais recente, quanto para distinguir em que o presente estudo pretende se diferenciar destas interpretações.

A seguir são destacadas duas dimensões básicas da compreensão wesleyana de igreja, sem as quais, as suas formulações perdem a sua

singularidade. O segundo capítulo apresenta o tema da laicidade da igreja, ou seja, a condição da igreja enquanto povo de Deus, antes de qualquer distinção funcional entre os ministérios e acima de qualquer diferenciação hierárquica. A proximidade e a convivência com o povo pobre e crente propiciaram-lhe uma maneira inteiramente nova, mais evangélica, de experimentar a realidade de ser igreja, a qual, até então, o clérigo da *High Church* sequer suspeitava que fosse possível.

O terceiro capítulo, a ecumenicidade da igreja, apresenta como Wesley vivenciou as tensões com a Igreja da Inglaterra e encarou o seccionamento do cristianismo em várias confissões, com a conseqüente perda da comunhão e da fraternidade. A reafirmação constante do espírito católico não significava apenas o reconhecimento das diferenças e o respeito civilizado, mas insensível, por pessoas e comunidades de outras persuasões. Antes, incluía afirmativamente a comunicação amorosa, no espírito do evangelho, e a consciência de que, nenhuma igreja pode reivindicar independência ou subsistir à parte de outras que, como ela, almejam responder, com fidelidade, ao chamado do Deus Trino. A ecumenicidade é parte da essência da igreja que, nascida do amor divino, a ele retorna, esvaziada de si mesma, como seu fim supremo.

I – DE FERVOROSO TRADICIONALISTA A RADICAL A PESQUISA SOBRE A ECLESIOLOGIA WESLEYANA NAS ÚLTIMAS DÉCADAS

Deve-se admitir, desde o início, que a reflexão sobre as concepções eclesiológicas de John Wesley não se constitui, de forma alguma, em solo virgem. Nascido no interior da Igreja da Inglaterra como sociedade religiosa, em pouco tempo, o metodismo distinguiu-se como um dos mais dinâmicos movimentos da história moderna do cristianismo. Cedo transpôs as fronteiras da Grã-Bretanha, atravessou o Atlântico, e, antes do final do século XIX, não apenas se transformou na maior e mais influente denominação cristã nos Estados Unidos da América do Norte, como também, em virtude de seu ímpeto missionário, alcançou todos os continentes. Circunstâncias particulares, condicionamentos próprios de contextos sociais diferenciados, crises internas, lutas pelo poder e interpretações teológicas divergentes, entre outros fatores, deram origem a diferentes igrejas professando fortes vínculos com o legado de Wesley, a maioria das quais, hoje mantêm entre si fortes laços de fraternidade e, até mesmo, elos institucionais por meio de organismos como o Conselho Metodista Mundial, fundado em 1881. Nesse ínterim, as comunidades se defrontaram com a necessidade de justificar a sua razão de ser e a sua missão, embora nem sempre tenham desenvolvido uma eclesiologia conseqüente com as suas origens remotas. Em todo o caso, ponderar sobre as possíveis contribuições do fundador do metodismo para a compreensão

da Igreja é adentrar num campo marcado por múltiplas leituras nem sempre complementares, e sim, muitas vezes, antagônicas.

Assim sendo, o primeiro passo que deve ser dado por esta investigação é examinar *como* o pensamento eclesiológico de John Wesley tem sido avaliado nas últimas cinco décadas, ainda que seja somente para estabelecer a especificidade da presente abordagem. Antes, porém, convém esclarecer que esse corte cronológico não é, em absoluto, arbitrário ou responde simplesmente a demandas operacionais. Com efeito, do final dos anos 1950 à época atual, vários eventos e situações exigiram que as igrejas cristãs permanentemente refletissem sobre seu múnus e identidade num mundo em processo acelerado de transformação. Sem a pretensão de elaborar uma relação exaustiva, mas unicamente a título de exemplo, poder-se-iam mencionar os avanços e retrocessos dos esforços ecumênicos; o empenho do Concílio Vaticano II em promover o *aggiornamento* da Igreja Católica; os movimentos eclesiais populares; a reação conservadora; a crise das formas tradicionais de prática religiosa; os grupos de renovação espiritual; o descrédito das instituições; a privatização da fé em contextos que reclamam, cada vez mais, o testemunho público das igrejas; as grandes mudanças sociais e políticas; as tensões ideológicas; o pluralismo religioso; e a crescente degradação do meio ambiente, ameaça real para a vida no planeta, em todas as suas formas. Estas e outras questões impuseram o retorno às fontes comuns – as Escrituras e a literatura patrística – bem como àquelas que são peculiares a cada tradição teológica. Mais do que meramente decifrar o passado, o objetivo precípua sempre foi desenvolver repostas novas e mais adequadas às exigências do tempo presente e às tarefas do futuro. À vista disso, fazer um balanço da produção literária em torno da eclesiologia wesleyana está longe de se converter em mera curiosidade escolástica ou singela demonstração de erudição. As urgentes inquietações atuais não o permitiriam.

Estudos Eclesiológicos Contemporâneos e Wesley

Nesse contexto, as obras de Wesley foram igualmente lidas e reinterpretadas e sua eventual contribuição, sopesada. Deste modo, é legítimo indagar se a relevância da teologia wesleyana para a discussão sobre a vida e a missão da igreja têm sido reconhecida fora e além dos estreitos limites confessionais metodistas. Vale ressaltar ainda que, mesmo em face de uma resposta negativa, é possível inversamente perguntar se a reflexão eclesiológica contemporânea oferece recursos, ferramentas ou categorias, que permitam uma apreensão satisfatória do legado de John Wesley nessa área do pensamento teológico.

Nessa direção, cumpre assinalar que significativos estudos eclesiológicos, buscando traçar uma resenha histórica dos trabalhos mais representativos já produzidos nesse âmbito, têm sido publicados nos últimos anos. Com certeza, eles bem poderiam servir como guias para orientar a pesquisa nos textos de Wesley referentes à *doutrina* acerca da igreja. Merece menção, em primeiro lugar, o excelente livro de um dos mais renomados eclesiólogos católicos romanos, Yves Congar, a saber, *Eclesiología: desde San Agustín hasta nuestros días*⁴. Sua abordagem, no entanto, é predominantemente cronológica. Segue-se à risca a sucessão das orientações eclesiológicas através do tempo, sem um esforço por classificá-las ou inseri-las em categorias apropriadas à análise. Prevalece, ademais, o ponto de vista estritamente católico romano, razão pela qual, excetuando as poucas páginas dedicadas a John Wycliff e Jan Huss (p. 183-187) e à reforma protestante (p. 217-223), nenhum outro autor exterior a essa tradição teológica é considerado. Os nomes de Wesley ou do movimento por ele liderado nem sequer são citados, talvez, porque o autor os vincule com o anglicanismo, brevemente tratado em conexão com a reforma.

Dois outros autores, também católicos, apresentam perspectivas mais abrangentes, com possibilidades heurísticas evidentemente mais amplas. O jesuíta Avery Dulles, inspirado inicialmente no livro de H. R. Niebuhr sobre

⁴ Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976, Col. Historia de los dogmas, tomo III 3ec-d.

Cristo e Cultura, aplica o enfoque tipológico, distinguindo cinco diferentes modelos de Igreja, a saber, a Igreja como instituição, como comunhão mística, como sacramento, como arauto, e como serva⁵. De modo similar, Battista Mondin procura agrupar as eclesiologias das últimas décadas de acordo com o seu característico *princípio arquitetônico*, como ele o denomina. Assinala, então, sete tendências dominantes, quais sejam: teândrica, querigmática, comunional, ecumênica, sacramental, pneumática e histórica⁶. De certo modo, a terminologia empregada é auto-explicativa e dispensa a descrição detalhada. Além disso, a simples comparação entre ambos os autores é suficiente para perceber que eles não sustentam posturas adversas. Não seria difícil aproximar as imagens que eles assinalam como paradigmáticas. Por fim, importa sublinhar que, ainda que tais categorias possam ser aplicadas ao pensamento de Wesley, em momento algum, ele é explicitamente referido nessas obras.

Outro autor que convém mencionar pela sua visão de conjunto é Víctor Codina, o qual se diferencia dos demais pela intenção explicitada de refletir o ponto de vista da teologia da libertação latino-americana. Ele considera atentamente a Bíblia, a tradição (a história) e a reflexão contemporânea, segundo o método histórico, dando prioridade à Igreja – enquanto *mistério e obra de Deus no mundo* – em relação à eclesiologia – enquanto reflexão crítica, pastoral e profética sobre a prática da Igreja – e se predispondo a interpretar as formulações eclesiológicas do passado e do presente a partir dos deserdados da história⁷. Os dois elementos metodológicos apontados – a prioridade da vida eclesial sobre a racionalidade eclesiológica e a assunção do ponto de vista das pessoas e grupos social e religiosamente excluídos – se

⁵ DULLES, Avery. *A Igreja e seus Modelos*. São Paulo: Paulinas, 1978.

⁶ MONDIN, Battista. *As Novas Eclesiologias*. São Paulo: Paulinas, 1984.

⁷ CODINA, Víctor. *Para compreender a Eclesiologia a partir da América Latina*. São Paulo, Paulinas, 1993. A edição original em espanhol (Estella, Navarra: Verbo Divino) é de 1990. Restringindo-se especificamente à eclesiologia latino-americana, porém comparando-a com as mais expressivas sínteses eclesiológicas contemporâneas – ou seja, a dogmática católica pós-conciliar *Mysterium Salutis*, a obra de Hans Küng, *A Igreja*, e de Jürgen Moltmann, *A Igreja, força do Espírito* –, encontra-se o significativo e abrangente estudo de Álvaro Quiroz MAGAÑA, *Eclesiologia en la teología de la Liberación*. Salamanca: Sígueme, 1983.

ajustam às intuições e à prática de Wesley e nortearão a interpretação de seu pensamento efetuada nos próximos capítulos. Contudo, Codina omite qualquer alusão ao líder do movimento metodista.

Aparentemente, a única referência, mesmo que de passagem, ao metodismo nas ponderações da eclesiologia latino-americana encontra-se na obra de José Comblin, *O Povo de Deus*. Ao reconstituir a história do conceito de povo de Deus, Comblin constata que, ao longo do segundo milênio, se desenvolveram duas eclesiologias paralelas, diametralmente opostas entre si. Uma – vertical, autoritária, jurisdicista e uniformizante – identificava na hierarquia a autêntica essência da Igreja. A outra – horizontal, pluralista, comunitária e participativa – concebia a Igreja fundamentalmente como o povo de Deus. Enquanto a primeira recebeu acolhida oficial na Igreja Católica, a última sobreviveu na clandestinidade, se expressou por meio de movimentos considerados heréticos e alcançou visibilidade histórica com o advento do protestantismo. O metodismo é relacionado com essa “outra” Igreja e, mais precisamente com o reformador boêmio, Jan Huss:

O movimento hussita era, ao mesmo tempo, revolução dos pobres e reforma da Igreja. É precursor de toda a ala esquerda da modernidade. Dele derivam os anabatistas do século XVII, o metodismo, o socialismo cristão explícito e implícito⁸.

Curiosamente nenhuma conexão é estabelecida com o também inglês John Wycliff, ao qual Comblin atribui o mérito de contestar o poder da hierarquia em nome de uma Igreja leiga. De qualquer modo, a influência de Wycliff sobre a teologia de Huss é largamente reconhecida. Outro aspecto que chama a atenção é que Comblin dá por assentada a relação genética entre os movimentos supracitados a ponto de não se preocupar em fundamentá-la historicamente. Sua preocupação é captar as grandes linhas do desenvolvimento da eclesiologia, e não tanto as minudências históricas. Com certeza, isso explica a ausência de qualquer referência direta a Wesley.

⁸ COMBLIN, José. *O Povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 70. Já George H. Tavard vê no movimento metodista, como no pietismo e entre os morávios, resquícios do ideal monástico (cf. *A Igreja, Comunidade de Salvação: uma eclesiologia ecumênica*. São Paulo: Paulus, 1997, p 198-9).

Para não prolongar indefinidamente os exemplos do silêncio que prevalece, fora dos círculos metodistas, em torno de possíveis contribuições de Wesley para a compreensão eclesiológica, importa reportar-se a um procedimento típico em inúmeras publicações de introdução ao estudo da teologia, como os manuais, bastante apreciados no mundo de fala inglesa, escritos e editados por Alister E. McGrath, professor de teologia histórica na Universidade de Oxford. Os nomes de John e Charles Wesley são lembrados quando temas relacionados à soteriologia são apresentados – tais como, salvação em Cristo, justificação e restauração universal – mas sequer são aludidos quando o assunto é a doutrina da Igreja⁹.

O debate sobre a contribuição teológica de Wesley

Não se pode negar o valor dos trabalhos anteriormente citados, em especial, como referenciais teóricos importantes na pesquisa sobre a eclesiológica. Todavia, como foi constatado, nenhum deles se refere explicitamente a John Wesley. Essa ausência, na verdade, não deve causar surpresa, pois, não obstante a importância do tema na totalidade da obra de Wesley, estudos sistemáticos sobre o assunto, principalmente fora do âmbito confessional, são raros. De modo geral, a contribuição de John Wesley foi situada durante muito tempo, e ainda o é em grande medida, em outros campos da vida cristã que não a reflexão teológica.

Com efeito, nenhuma teologia rigorosamente sistematizada, à semelhança das Sumas Teológicas do pensamento escolástico, ou das *Institutas* de João Calvino, ou ainda, para citar um exemplo mais atual, da *Church Dogmatics* de Karl Barth, pode ser encontrada no vasto *corpus* wesleyano. Aliás, a análise da natureza dos seus escritos parece referendar essa posição. Sermões, diários, cartas, narrativas biográficas, hinos,

⁹ Cf. especialmente MCGRATH, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers, 1997, p. 254-5, 415, 419, 455 e 461-493; e *Christian Theology Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001, p. 354-6, 440-1, 460-512, 557-8, 630-1. Jürgen MOLTSMANN segue trilha semelhante quando, em sua pneumatologia, concede amplo espaço para comparar as posições de Lutero e Wesley quanto à justificação e à santificação [cf. *O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 156-66], mas ignora o fundador do metodismo quando o tema é a eclesiológica [cf. *La Iglesia, Fuerza Del Espíritu: Hacia una Eclesiología Mesíasica*. Salamanca: Sígueme, 1978].

orações, fórmulas litúrgicas e poesias fogem, por via de regra, dos padrões requeridos pela mais exigente racionalidade teológica. Nessas circunstâncias, não é fortuito que a relevância do movimento metodista, quando reconhecida, seja fixada em áreas tão diversas quanto a espiritualidade, a evangelização, a organização eclesial, e a reforma social. As reiteradas referências de Wesley à *practical divinity*, as suas contundentes críticas àqueles que resumiam a totalidade da religião à confissão da mais estrita ortodoxia, e sua permanente preocupação com a santidade de coração e vida, deixam a impressão de que um certo antiintelectualismo era abertamente cultivado.

Tal interpretação, contudo, não resiste à análise mais profunda, a menos que se reduza a compreensão teológica a um único modelo. Nesse caso, não apenas John Wesley, mas muitos autores e escritos cristãos, do passado remoto ou da época mais recente, ficariam do lado de fora dos umbrais sagrados do saber teológico¹⁰. O fato é que hoje a controvérsia se o metodismo possui ou não uma teologia está definitivamente superada. A questão é saber que tipo de teologia é essa e qual lugar é reservado à eclesiologia em seu interior.

Um exame, mesmo superficial, da teologia metodista revela forte concentração no tema da salvação, como bem expressou Albert C. Outler: “Salvação, Fé e Boas Obras são (...) um genuíno fundamento da teologia wesleyana”¹¹. De fato, a grande maioria das obras que procuram

¹⁰ Esse assunto foi debatido alhures pelo autor. Cf. SOUZA, José Carlos de. “Fazendo teologia numa perspectiva wesleyana”. In: *Caminhando. Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista – Universidade Metodista de São Paulo*. São Bernardo do Campo: EDITEO, Ano VIII, nº 12, 2º semestre de 2003, p. 125-143. Justo L. GONZÁLEZ discorre sobre a teologia prática de Wesley, isto é, experimental, vivencial e atenta à ação de Deus no mundo, recordando o motejo que seus colegas dos tempos de estudos no Seminário de Matanzas aplicavam ao metodismo, a saber, “teologia a cavalo”, uma alusão ao selo da casa editorial metodista, a *Cokesbury*. O que antes era símbolo de atraso e pensamento retrógrado adquire novo significado. Andar a cavalo era, no século XVIII, um meio eficiente e veloz de locomoção, o que indica abertura para “ir a novos lugares e aprender novas coisas”, além do que, indica disposição de estar sempre a caminho, insatisfeito com as soluções consagradas. Tal atitude implica em adotar uma nova maneira de fazer teologia “cujo ponto de partida é a experiência da atividade presente de Deus” (cf. *Juan Wesley: Desafíos para nuestro siglo*. Buenos Aires: FAIE, La Aurora & ISEDET, 2004, p. 27-45).

¹¹ OUTLER, Albert C. (ed.). *John Wesley*. New York: Oxford University Press, 1980, p. 123.

sistematizar o pensamento de Wesley, ainda que divirja com relação a ênfases peculiares, ocupa-se com aspectos básicos da soteriologia: a criação do ser humano à imagem e semelhança de Deus, a realidade do pecado, a graça preveniente, a obra expiatória de Cristo, o arrependimento, a fé, a justificação, o novo nascimento, a segurança ou testemunho do Espírito, a santificação e a perfeição cristã. O acento pode recair sobre um ou outro dos elementos mencionados, contudo eles são quase que invariavelmente lembrados. Dos estudos clássicos de W. Ragsdale Cannon¹² e de Harald Lindström¹³, ambos publicados originalmente em 1946, até trabalhos mais recentes, como os de Kenneth J. Collins¹⁴, as obras de Wesley têm sido investigadas sob o prisma do seu entendimento da ordem da salvação, ou mais dinamicamente, do caminho da salvação¹⁵. Por via de regra, a reflexão sobre a igreja tem ocupado um lugar marginal, o que explica parcialmente o predomínio do tom individualista na interpretação da teologia wesleyana.

A propósito, cabe afirmar que, à semelhança do que ocorre com outros personagens históricos, como Lutero ou Calvino, a memória de Wesley se tornou um símbolo para a autocompreensão de um amplo número de pessoas. Milhões de homens e mulheres reivindicam alguma forma de participação no seu legado teológico e buscam constituir a sua identidade corporativa a partir de sua extensa obra. Agreguem-se ainda outros fatores condicionantes, tais como, a longevidade de John Wesley – ele viveu praticamente todo o século XVIII acompanhando com interesse as suas profundas transformações –; o caráter ocasional dos seus escritos, que

¹² CANNON, W. Ragsdale. *The Theology of John Wesley, with special reference to the Doctrine of Justification*. Lanham: University Press of America, 1984.

¹³ LINDSTRÖM, Harald. *Wesley and Sanctification: A Study in the Doctrine of Salvation*. Nappanee, Indiana: Francis Asbury Press, 1996.

¹⁴ COLLINS, Kenneth J. *A Faithful Witness: John Wesley's Homiletical Theology*. Wilmore, Kentucky: Wesley Heritage Press, 1993; *The Scripture Way of Salvation*. Nashville, Abingdon Press, 1997; *John Wesley: a Theological Journey*. Nashville, Abingdon Press, 2003; *The Theology of John Wesley: holy love and the shape of Grace*. Nashville, Abingdon Press, 2007.

¹⁵ Sobre isso, cf. JOSGRILBERG, Rui de Souza. "A motivação originária da teologia wesleyana: o caminho da salvação". In: *Caminhando. Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista – Universidade Metodista de São Paulo*. São Bernardo do Campo: EDITEO, Ano VIII, nº 12, 2º semestre de 2003, p. 103-124.

respondem a demandas urgentes e imediatas; a dimensão abrangente e sintética de sua teologia, que incorpora seletivamente, ou seja, pautada em critérios, elementos procedentes de tendências eclesiais não apenas diferentes, mas, às vezes, antagônicas; a sua oscilação, em função de todos os pontos indicados, entre posturas extremas conforme as circunstâncias; e obtém-se um quadro assaz complexo com inúmeras variáveis que desafiam o intérprete mais arguto. Em conseqüência, como observa com propriedade F. Ernest Stoeffler, há uma persistente tendência no sentido de moldar, de forma consciente ou não, a figura de Wesley de acordo com as próprias necessidades religiosas ou sociais do intérprete ou do público ao qual ele se dirige. “O resultado é que, durante os últimos 50 anos, um número de linhas reconhecíveis da interpretação de Wesley, emergiram”¹⁶. Que não há neutralidade na interpretação histórica, ou que constitui uma verdadeira impossibilidade a elaboração de um relato puramente objetivo, é hoje largamente admitido.

Entretanto, nossas percepções têm de ser corrigidas, com freqüência, pela análise documental e pela confrontação com diferentes hermenêuticas. Mesmo assim, nada disto impede que haja tantos *Wesleys* quantos os seus intérpretes. Novos olhares, novos problemas, bem como a publicação de textos inéditos ou a edição crítica de antigos documentos, sempre ensejam novas leituras, sem contar o esforço recorrente de justificar práticas estabelecidas ou recentes apelando a personalidades consideradas exemplares. Nesse sentido, vale a pena referir-se à série de conferências apresentadas por John B. Cobb Jr. em Point Loma University, em fevereiro de 2000. Levando em consideração as tendências conservadora evangélica, liberal, da libertação, e do processo, atuantes na Igreja Metodista Unida,

¹⁶ STOEFFLER, F. Ernest. “Tradition and Renewal in the Ecclesiology of John Wesley”. In: JASPERDT, Bernd & MOHR, Rudolf (eds.). *Traditio – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht*. [Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburtstag]. Marburg: N. G. Elwert Verlag, 1976, p. 299. Em nota de rodapé, o autor identifica, pelo menos, três linhas principais: a) uma evangélica, inaugurada por Luke Tyerman, seguida por William Cannon e Colin Williams, entre outros, e reforçada por Martin Schmidt; b) outra catolicizante, que enfatiza a herança anglicana e inclui nomes como J. H. Overton, J. S. Simon, Umphrey Lee, e o Frei Maximin Piette, mais interessado em desvelar o vínculo de Wesley com a piedade católica; e c) um grupo pragmático que, firmado em críticas historicamente fundamentadas, recorre às origens metodistas tentando modificar práticas eclesiais vigentes na atualidade (cf. *ibidem*).

Cobb sustenta a tese de que todas elas “podem encontrar apoio em Wesley” e, de fato, recorrem a ele. Não obstante, provocativamente acrescenta: “Também é meu argumento que todas têm falhas e fraquezas que necessitam sério criticismo, e que muito desse criticismo pode ser desenvolvido em diálogo com Wesley”¹⁷.

O lugar de Aldersgate na concepção eclesiológica de Wesley

Tais comentários deixam entrever que a compreensão de qualquer aspecto da vida e obra de Wesley, assim, por exemplo, a sua visão acerca da salvação ou a sua doutrina da igreja, está inserida inevitavelmente num conflito de interpretações. Há certos pontos, no entanto, que até a pouco tempo eram considerados inquestionáveis, e ainda o são em determinadas esferas. Um deles, sem dúvida, é a singularidade da experiência do “coração estranhamente aquecido”, vivida por John Wesley na noite de 24 de maio de 1738, durante reunião na sociedade religiosa que se reunia na Rua Aldersgate. As celebrações deste evento, continuamente repetidas no mês de maio por metodistas de todo o mundo, acabam por reforçar o paradigma conversionista e avivalista e, por conseguinte, individualista e conservador, de interpretação da teologia de Wesley¹⁸. Aldersgate se constitui, deste

¹⁷ COBB, John B., Jr. “Wesley the Evangelical”. Lecture delivered at Point Loma University, San Diego, February 2.000. In: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1096>. Cf. as demais conferências que complementam a série: “Wesley the Liberal”. In: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1098>; “Wesley the Liberationist”. In: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1100>; “Wesley the Process Theologian”. In: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1097>; e “Wesley – Conclusions”. In: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1097>. Na verdade, Cobb já havia aludido a esse tema em sua obra *Grace and Responsibility: a Wesleyan theology for today*. Nashville: Abingdon Press, 1995, p. 125-133. Avaliando biografias modernas de Wesley, David HEMPTON chega à conclusão similar: Wesley “tem sido denominado como um proto-liberacionista, um proto-ecumênico, um proto-antimaterialista e um brilhante inovador pela indústria do crescimento da Igreja. Todos têm algum mérito, mas cada qual tem sido exagerado” [“John Wesley (1703-1791)”. In: LINDBERG, Carter (ed.). *The Pietist Theologians: An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 268].

¹⁸ Com certeza, o desabafo de Jong Chun PARK expressa adequadamente a sensação de muitos metodistas, cansados com a superexposição acrítica desse acontecimento e suas indesejáveis conseqüências: “Como um professor que ensina teologia metodista, algumas vezes, eu sinto o meu coração estranhamente dolorido pela dose excessiva de entusiasmo dentro do metodismo coreano” (“Christian Perfection and Confucian Sage Learning: An Interreligious Dialogue in the Crisis of Life”. In MEEKS, M. Douglas. *Wesleyan Perspectives on the New Creation*. Nashville: Abingdon Press, 2004, p. 128).

modo, num divisor de águas aplicável à totalidade da reflexão e prática de Wesley¹⁹.

Em relação à eclesiologia wesleyana, por exemplo, constata-se que este padrão sofre pouquíssima variação. O discurso dominante poderia ser resumido mais ou menos como segue: antes de 1738, Wesley estava excessivamente apegado às etiquetas de sua formação anglicana e, como ministro identificado com a *High Church*, sustentava uma postura sacramental e hierárquica, encarando a Igreja, sobretudo, como uma instituição divina. Após a sua *conversão*, ele priorizou a missão de salvar almas, desenvolvendo uma concepção mais funcional da comunidade eclesiástica. Em suma, a eclesiologia foi superada pela soteriologia e a ordem, suplantada pela graça.

Estudos mais recentes, contudo, resistem a simplificações dessa natureza e, sem negar o valor da experiência de Aldersgate, tendem a situá-la no contexto mais amplo, tanto progresso quanto posterior, da vida de John Wesley²⁰. É oportuno assinalar que a decisão, firmada em 1725, após a leitura de obras de autores como Thomas de Kempis, Jeremy Taylor e William Law, de buscar a santidade de vida e receber as ordens sacras já havia sido posta em evidência por autores católicos²¹. Ultimamente, outros

¹⁹ Um bom exemplo dessa compreensão é a publicação comemorativa do segundo centenário da famosa experiência de Wesley, editada por Elmer T. CLARK. *What Happened at Aldersgate: Addresses in Commemoration of the Bicentennial of the Spiritual Awakening of John Wesley in Aldersgate Street, London, May 24, 1738*. Nashville: Methodist Publishing House, 1938. Das dezenove contribuições reunidas, apenas uma não traz a palavra Aldersgate no título que, de resto, é relacionada com tópicos tão diversos como a base da moralidade social, o poder motivador da Igreja, a educação cristã, a transformação do caráter, o fundamento da doutrina metodista, a vida moderna, a fonte da paixão missionária, a mordomia cristã, a elevação da condição feminina, e a capacitação para o serviço, entre outros. Como era de se esperar, o último artigo é um chamado para retomar Aldersgate.

²⁰ A mudança de paradigma interpretativo foi notada na edição comemorativa do 250º aniversário dessa experiência. Maddox, Randy L. (ed.). *Aldersgate Reconsidered*. Nashville: Abingdon Press, 1990.

²¹ O texto clássico sobre essa questão é: PIETTE, Maximin. *John Wesley in the Evolution of Protestantism*. London: Sheed and Ward, 1979 (A edição original é de 1937). Veja também TODD, John M. *John Wesley and the Catholic Church*. London: Hodder and Stoughton, 1958. Mais recentemente, Louis COGNET refere-se a uma “primeira conversão” em 1725 e uma “segunda conversão, a *evangélica*”, em 1738, notando criticamente que o próprio Wesley, ao analisar o seu caso, “se viu movido a situar a conversão *evangélica* sobre um plano menos sentimental do que fizeram alguns de seus sucessores, e a atribuí-la à esfera da

momentos contundentes da biografia de John Wesley têm sido ressaltados, como a sua deliberação de pregar ao livre em Bristol, em 02 de abril de 1739, pondo por terra preconceitos solidamente arraigados que seu coração já aquecido não fora capaz de superar. Mortimer Arias, a partir da perspectiva latino-americana, não hesita em qualificar a mudança ocorrida como “conversão ao povo”²².

Não é demais lembrar que Bristol estava no coração das profundas transformações econômicas e sociais em curso na Inglaterra durante o século XVIII, e que o encontro com o povo no chão de sua dura realidade foi um passo fundamental para que Wesley mantivesse um canal permanentemente aberto para a práxis pastoral como elemento fundamental de sua própria reflexão teológica. O fato é que a teologia metodista em seus primórdios estava profundamente enraizada na dinâmica própria do movimento, num *kairós* de grande fermentação eclesial. Nesse contexto, é impossível supor que a visão eclesiológica de Wesley tenha permanecido inalterada. A introdução de novas práticas – como a pregação leiga e itinerante, a organização de sociedades, a instituição de conferências e novas formas de ministérios, etc. –; a revisão de antigos conceitos – até dezembro de 1745, por exemplo, Wesley defendeu a sucessão apostólica por meio da seqüência ininterrupta de bispos –; os conflitos com a hierarquia anglicana; a crítica de oponentes teológicos; e as crescentes exigências missionárias ao longo de todo o seu ministério se constituíram em fortes razões para que Wesley nunca se contentasse com suas formulações eclesiológicas, mas as repensasse com relativa constância.

decisão moral, que se manifesta na ação” (In: JEDIN, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia. Tomo VI: La Iglesia en Tiempo del Absolutismo y de la Ilustración*. Barcelona: Herder, 1978, p. 621. A edição alemã original é de 1970. O itálico consta na edição citada.). O mesmo autor menciona que Wesley construiu “uma síntese certamente frágil, mas muito atraente, entre a doutrina protestante da graça e a ética católica da santificação”, um equilíbrio doutrinário dificilmente mantido pelos seus discípulos (cf. p. 623).

²² ARIAS, Mortimer. “Las comunidades de base y la tradición wesleyana”. In: DUQUE, José (ed.). *Tradición Protestante en la teología latino-americana, Primer Intento: lectura de la tradición metodista*. Costa Rica: DEI, 1983, p. 120-122. Convém sublinhar que o impacto dessa *conversão* já havia sido descrito, de forma significativa, por Albert C. OUTLER, numa série de Conferências sobre evangelismo, proferidas e publicadas no ano de 1971. Cf. *Evangelism & Theology in the Wesleyan Spirit*. Nashville: Discipleship Resource, 2004, p. 18-19.

A experiência ocorrida em Aldersgate é insuficiente para compreender as oscilações de sua eclesiologia. Antes de apelar a tal explicação, quem se dispuser a investigar este ou outro aspecto do pensamento de Wesley deve se mostrar disposto a situá-lo em seu contexto histórico e vivencial preciso, pois é no chão da vida, na convivência e partilha dos grupos comunitários, que a sua teologia vai sendo entretecida. De todo esse debate, entretanto, permanece a convicção de que desvincular a soteriologia wesleyana da eclesiologia, e vice-versa, é sério equívoco, cujas conseqüências são perpetuar o mais crasso individualismo, alheio aos primeiros metodistas, ou desenvolver um eclesiocentrismo, inteiramente incompatível com sua postura teológica.

A interpretação da eclesiologia wesleyana nos últimos cinqüenta anos

Diante disso, convém indagar sobre o modo como os metodistas vêm trabalhando o tema da Igreja nos últimos cinqüenta anos, mais precisamente com referência ao legado de John e Charles Wesley. É desnecessário argumentar que os mesmos fatores que, em outros ambiências sócio-eclesiais, condicionam o interesse pela reflexão sobre a Igreja, também estão presentes entre os membros da família confessional metodista. O questionamento da fragmentação do cristianismo em inúmeras igrejas em contraste com o empenho ecumênico; o retraimento das comunidades cristãs à esfera privada frente a situações que requerem de maneira crescente o vigor profético da mensagem proclamada; a crise das instituições eclesiásticas, cujo imobilismo e apego patológico à tradição as tornam incapazes de responder às sucessivas ondas de movimentos reivindicando e promovendo a renovação eclesial, são apenas alguns dos sinais que indicam as razões pelas quais a Igreja tem se convertido, ela própria, no foco das atenções dos teólogos. Entre os metodistas, entretanto, soma-se outro fator: a reunião orgânica dos principais ramos que, outrora, haviam se constituído como denominações autônomas. Na Inglaterra, tal união efetivou-se em 1932 e, nos Estados Unidos, em 1939, congregando primeiramente os metodistas protestantes, os episcopais e os episcopais do Sul, e em 1968, abrangendo igualmente a Igreja Evangélica dos Irmãos

Unidos, e formando a Igreja Metodista Unida (*The United Methodist Church*). Ademais, os metodistas britânicos estiveram seriamente empenhados em sua reintegração com a Igreja da Inglaterra. As tentativas não lograram êxito, pois o quorum exigido nas duas convocações da Igreja Anglicana, em 1969 e 1972, não foi alcançado, muito embora a maioria dos membros tenha votado a favor da união. Nada disso, porém, refreou a colaboração ecumênica entre ambas as Igrejas, que se mantém constante até o presente.

**a) Uma eclesiologia não sistemática, mas sistematizada:
a igreja em obras gerais sobre a teologia wesleyana**

Apesar da força desses fatores, considerados de forma conjugada ou separadamente, no sentido de motivar a reflexão sobre a natureza e a missão da Igreja, a suposição inicial dessa pesquisa, dada a centralidade que a soteriologia veio a ocupar nos estudos recentes do pensamento de Wesley, era a de que prevalecia um silêncio quase absoluto em relação à eclesiologia wesleyana, exceção feita aos capítulos dedicados à doutrina da Igreja em obras que abordam o conjunto da teologia wesleyana.

Nessa categoria se inscreve a inestimável obra de Colin W. Williams, *John Wesley's Theology Today*, cujo valor ainda hoje é reconhecido, não obstante a edição original seja de 1960. A sua preocupação pelo diálogo entre as Igrejas se manifesta já no primeiro parágrafo do capítulo dedicado à eclesiologia: “No encontro ecumênico, a doutrina da Igreja tornou-se o foco de nossa mais profunda diferença e nós estamos distantes de conseguir reconciliar nossas divergentes visões”²³. Sob esse pano de fundo, Williams expõe a visão de Wesley, buscando demonstrar que ele, sem se desviar demasiadamente da orientação da Reforma, integra, na verdade, as ênfases centrais de três grandes tradições eclesiológicas, a católica, a protestante e a das Igrejas Livres, agregando ainda um forte senso de missão e

²³ WILLIAMS, Colin W. *John Wesley's Theology Today: A Study of the Wesleyan Tradition in the Light of Current Theological Dialogue*. Nashville: Abingdon Press: 1990 (8ª impressão), p. 141. Além do capítulo 9 (p. 141-166), também o Apêndice (p. 207-242) aborda o tema da eclesiologia: “A Tensão não resolvida: Verdade e Unidade”, cujo conteúdo é explicitado no subtítulo: “A doutrina de Wesley acerca da Igreja e do ministério como vista na história de sua relação com a Igreja da Inglaterra”.

comunhão. Wesley soube manter as perspectivas multitudinária e comunitária, aparentemente contraditórias, apelando ao “conceito de *ecclesiolae in ecclesia*, pequenos grupos voluntários de crentes vivendo sob a Palavra e buscando que a vida de disciplina fosse um fermento de santidade dentro da ‘grande congregação’ de batizados”²⁴, algo parecido com as ordens religiosas na Igreja Católica Romana. As implicações da visão wesleyana para o diálogo ecumênico contemporâneo, logo, são postas em relevo com referência direta a cada uma das tradições mencionadas.

Duas outras obras que buscam considerar a teologia metodista na sua totalidade concedem especial atenção à eclesiologia. Em *Viver a Graça de Deus: um Compêndio de Teologia Metodista*, dos alemães Walter Klaiber e Manfred Marquardt, os escritos de John e Charles Wesley são menos uma referência histórica necessária e constante, e mais uma fonte de inspiração, para a constituição de uma teologia bíblica e, ao mesmo tempo, confessional e ecumênica, que esteja atenta aos grandes desafios que cercam o continente europeu e, por extensão, a sociedade cristã ocidental, no final e início de milênio. Por isso, ao invés de analisar a concepção wesleyana como um todo, situando-a em seu contexto próprio, textos de Wesley são citados aqui e acolá ao longo do capítulo “O ser-cristão total ou a realidade do amor”, para corroborar posições julgadas fundamentais. Assim, tomando como ponto de partida a convicção wesleyana de que “ser cristão não consiste numa existência restrita à esfera privada, mas enlaça o que há de mais pessoal e mais íntimo com o que é comunitário, social e global”²⁵, os autores descrevem a Igreja como criação do amor de Deus, como corpo de Cristo, como comunidade de vida e serviço, como missão de Deus. O caráter de movimento e a conexidade são lembrados como traços fundamentais do metodismo, enquanto que a relação de não-identidade, porém, de correspondência, entre Igreja e Reino de Deus, é retomada para

²⁴ WILLIAMS, Colin W. *Op. cit.*, p. 149. Cf também, p. 153-4.

²⁵ KLAIBER, Walter & MARQUARDT, Manfred. *Viver a Graça de Deus - Um Compêndio de Teologia Metodista*, São Bernardo do Campo – São Paulo: EDITEO – Cedro, 1999, p. 338. A edição original alemã foi publicada em 1993.

sublinhar a dimensão diaconal, ética e profética da Igreja enquanto voltada para o futuro da criação de Deus, então, plenamente restaurada.

A preocupação em responder às questões contemporâneas está igualmente presente na obra de Theodore Runyon²⁶ sem, contudo, se descuidar de situar o pensamento de John Wesley em seu próprio tempo, e em vivo diálogo com outras correntes da grande tradição cristã. O quarto capítulo – *A Comunidade Cristã e os Meios de Graça* – concentra-se na temática da eclesiologia e dos sacramentos. Nesse campo, uma das contribuições mais significativas de Wesley, segundo Runyon, é que ele combina paradoxalmente o individualismo, típico do pietismo em seu estágio inicial, com um vigoroso protesto contra ele. Ao mesmo tempo em que reivindicava, em conjunto com tendências sectárias, por coerência pessoal, santidade de vida e responsabilidade para com o batismo, como sinais legítimos de incorporação eclesial, ele rechaçava a idéia de que a Igreja resultasse da decisão de indivíduos piedosos, em detrimento da ação de Deus. Assim como não se poderia falar da santidade da Igreja sem reportar-se à santidade de seus membros, também seria incorreto restringir a Igreja a uma elite espiritual, a uma comunidade de pessoas *puras*. Nesse sentido, Wesley empenhou-se em dirimir as tensões separatistas presentes no metodismo primitivo, enquanto movimento de renovação e, conseqüentemente, crítico do *status quo*. Pode-se dizer que, de certa forma, Wesley combina características, à primeira vista, excludentes da Igreja nacional e da visão sectária.

A Igreja existe para atender às necessidades humanas. Afinal, a vida cristã é inconcebível em isolamento, fora da experiência em comunidade. Contudo, a sua existência se explica igualmente em função do propósito para o qual foi instituída, a saber, o cumprimento das leis de Deus, a realização de obras de misericórdia (alimentar quem tem fome, vestir quem está nu, visitar quem está enfermo ou na prisão, etc.) e de piedade (oração

²⁶ RUNYON, Theodore. *The New Creation: John Wesley's Theology Today*; Nashville, Abingdon Press: 1998. Publicada em português sob o título *A Nova Criação: a teologia de João Wesley Hoje*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2002.

pública e privada, leitura e meditação da Palavra, participação nos sacramentos e demais meios de graça, etc.), muitas vezes, infelizmente, dissociadas umas das outras. “A Igreja é um organismo vivo de piedade e de boas obras, nunca uma sem a outra, em serviço fiel a Deus e à humanidade”²⁷.

Por essa razão Wesley reiterou, inúmeras vezes, a importância dos meios de graça e se contrapôs, com veemência, às inclinações místicas bem como à doutrina quietista dos morávios. Ele não ignora o fato de que tais meios podem se tornar rotineiros e sem vida, porém, o abuso não invalida o seu emprego correto: “Usai de todas as coisas exteriores, mas fazei-o com os olhos constantemente postos na renovação de vossa alma em justiça e verdadeira santidade”²⁸. Com base nessa recomendação, Runyon apresenta, a seguir, não apenas as estruturas organizacionais comunitárias, desenvolvidas no metodismo primitivo, visando o crescimento na fé – as sociedades, as classes, os *bands* ou pequenos grupos de apoio mútuo, a pregação e lideranças leigas, as conferências, etc. – mas igualmente a teologia e a prática sacramental wesleyanas (ceia do Senhor e batismo). O significado da renovação metodista no século XVIII, a perspectiva ecumênica e importância para o presente momento integram a exposição efetuada nessa seção²⁹.

Um estudo bastante interessante, posto que privilegia especialmente os sermões, foi escrito por Kenneth J. Collins³⁰. O ponto de partida é o Sermão 74, “Da Igreja”. O autor não apenas examina a concepção de Igreja Católica ou universal segundo Wesley, mas também avalia a sua

²⁷ RUNYON, Theodore. *A Nova Criação*, p. 138.

²⁸ WESLEY, John. “Sermão 24, O Sermão do Monte, Discurso IV”, § III.6, citado por RUNYON T. *Op. cit.*, à p. 147.

²⁹ Cf. SOUZA, José Carlos de. “Tradição e Mudança: a teologia de John Wesley para um novo milênio”. In: *Caminhando. Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista – Universidade Metodista de São Paulo*. São Bernardo do Campo: EDITEO, Ano VIII, nº 11, 1º semestre de 2003, p. 184-192 A síntese apresentada acima segue bem de perto a resenha indicada.

³⁰ COLLINS, Kenneth J. *A Faithful Witness: John Wesley's Homiletical Theology*. Wilmore, Kentucky: Wesley Heritage Press, 1993, p. 83-104 (The Doctrine of the Church).

interpretação com respeito à presença da Igreja ao longo da história cristã, de modo mais enfático, nos tempos da Igreja Primitiva e da Igreja da Inglaterra. A referência ao 19º dos Artigos de Religião do anglicanismo histórico que, seguindo a *Confissão de Augsburgo*, define a Igreja como “uma congregação de fiéis na qual se prega a pura Palavra de Deus e se ministram devidamente os sacramentos”, propicia a ocasião para Collins investigar a compreensão de Wesley acerca da pregação e dos sacramentos. A tensão resultante da admissão da regeneração batismal com a ênfase conjunta na transformação real gerada no novo nascimento é vivamente descrita. Quanto à Ceia, o autor busca diferenciar a visão de Wesley dos reformadores continentais. Ele sustenta a idéia de presença real de Cristo na eucaristia, mas contra Lutero, recusa compreender tal presença em termos físicos. Além disso, enquanto ordenança confirmadora e, ao mesmo tempo, convertedora, a comunhão na mesa eucarística deveria permanecer aberta a todas as pessoas que reconhecessem a sua condição de pecadoras (em oposição a Calvino). De qualquer modo, Wesley sustentou uma elevada compreensão da vida sacramental da Igreja e rejeitou a posição donatista que condicionava a validade sacramental à dignidade dos ministros celebrantes.

Este ponto esbarra na questão das relações entre o movimento metodista e a Igreja da Inglaterra. A essa altura, Collins recorre a Rupert Davies o qual sugere que o metodismo primitivo é mais bem entendido sob a rubrica de “sociedade”, ao invés da clássica tipologia bipolar de Ernst Troeltsch. O metodismo representaria uma terceira categoria de comunhão cristã, entre a igreja e a seita:

Uma sociedade reconhece as verdades proclamadas pela igreja universal e não quer se separar dela, mas reivindica cultivar, por meio do sacramento e da comunhão (*fellowship*), o tipo de santidade interior (ou interna), cuja tão grande objetividade pode facilmente ser negligenciada e da qual a igreja necessita ser constantemente lembrada³¹.

³¹ DAVIES, Rupert (ed.). *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 9: *The Methodist Society I: History, Nature and Design* Nashville: Abingdon Press, 1989, p. 3 (também citado por COLLINS, K. Op. cit., p. 98). Vale ressaltar que o recurso à teoria de

Se tal interpretação está correta, pode-se afirmar que o relacionamento das sociedades metodistas com a Igreja da Inglaterra era dialético, quiçá, mesmo paradoxal, hipotecando, simultaneamente, tanto apoio quanto protesto relativamente às suas instituições. Isto explicaria porque Wesley reivindicava absoluta fidelidade às rubricas da disciplina eclesiástica ao mesmo tempo em que admitia e até justificava a prática de certas irregularidades. Aqui, Collins relembra a noção da *ecclesiola in ecclesia* do pietismo alemão e revela as tensões entre a concepção metodista de ministério e a etiqueta anglicana. Wesley estabeleceu uma nítida distinção entre o ministério profético da pregação, acessível ao laicato, e o ministério ordinário, exclusivo dos sacerdotes, ligado aos sacramentos. Collins sustenta que a concepção wesleyana de ministério, de fato, era funcional, orientada para a meta, teleológica, e francamente evangélica.

Kenneth J. Collins retoma o tema da eclesiologia no sétimo capítulo de sua mais recente obra, na qual procura apresentar sistematicamente a teologia prática ou experimental de Wesley à luz de seu tema axial, “santidade e graça”, aspectos que não podem ser vistos isoladamente, quando se pretende apreender o coração do pensamento wesleyano³². A rigor, nenhuma tese inédita ou mesmo bombástica é introduzida em relação ao texto previamente comentado. Os elementos centrais já enfatizados simplesmente são organizados em nova configuração. A dimensão social, isto é, eclesial, é categoricamente reafirmada. Na perspectiva wesleyana, é inconcebível a vida de santidade e amor à parte da inserção na comunidade de fé. Quanto à sua concepção de Igreja, pode-se objetivamente distinguir

Troeltsch já havia sido empregado por William Cannon, porém, com uma conclusão divergente: “Troeltsch está correto... em caracterizar o wesleyanismo como um exemplo do tipo seita”. O principal argumento do autor é que a exigência de santidade absoluta é irreconciliável com a noção de Igreja, tal como Troeltsch a concebe. (Cf. CANNON, William Ragsdale. *The Theology of John Wesley: With Special Reference to the Doctrine of Justification*. New York / Nashville: Abingdon Press, 1946, p. 237). Veja ainda TROELTSCH, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*. New York: Harper & Brothers, 1960, vol. II, p. 721-4.

³² Cf. COLLINS, Kenneth J. *The Theology of John Wesley: holy love and the shape of Grace* Nashville, Abingdon Press, 2007, p. 237-277 (Chapter Seven: “The Church and the Means of Grace: The Community of Holy Love”). Veja também do mesmo autor a obra de conteúdo mais biográfico: *John Wesley: A Theological Journey*. Nashville, Abingdon Press, 2003, p. 163-6.

uma tensão criativa entre os aspectos institucionais ou objetivos (palavra, sacramentos e ministério), de um lado, e orgânicos ou funcionais (o corpo de Cristo, pessoas de carne e osso chamadas à santidade de coração e vida), de outro. Collins ainda repassa o modo peculiar como Wesley lê a história da Igreja em declínio; comenta o propósito metodista de reformar a nação e a igreja, e restaurar o cristianismo bíblico; sublinha a importância do pietismo alemão e dos morávios na constituição da eclesiologia wesleyana; enfim, expõe detalhes da infra-estrutura metodista, da vida cristã prática, e dos meios de graça, tanto instituídos como prudenciais, na ótica de Wesley.

Na seqüência, é oportuno comentar duas pequenas obras, as quais, embora voltadas para um público mais amplo, dão grande destaque ao tema da eclesiologia. O primeiro texto é de autoria de Steve Harper, para quem, interromper a exposição da teologia de John Wesley no caminho da salvação é deixar de lado uma de suas mais importantes ênfases, a Igreja. Não existe experiência cristã em isolamento, senão apenas em comunidade. A crise da religião institucional, vivida na atualidade com a multiplicação de grupos e movimentos alternativos independentes, não era estranha a Wesley, nem tampouco o era a desconfiança com relação a manifestações estigmatizadas como *entusiastas*. Nesse contexto, ele não estimulou, de modo algum, a constituição de uma nova denominação, antes, procurou revitalizar a Igreja a partir de dentro. Todavia, não defendeu nenhuma forma de institucionalismo, mas acentuou a dimensão pessoal, isto é, relacional, fraternal e de apoio, da Igreja, vista, conseqüentemente, mais como um organismo do que uma organização. Tal visão “capacitou Wesley a exercer um espírito ecumênico... buscando a vontade divina acima de quaisquer associações humanas. Na análise final, isso é o que significa dizer que a igreja é um corpo”³³.

Wesley também não postulou nenhuma sorte de “credalismo”, de ortodoxia morta. A igreja deveria refletir a vida do Espírito, renovando os

³³ HARPER, Steve. *The Way to Heaven: The Gospel According to John Wesley*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2003, p. 108. Essa obra, com pequenas variações, foi publicada previamente em 1983, sob o título *John Wesley's Message Today*.

corações, transformando vidas e reformando a própria igreja e a nação. Wesley colocou o metodismo na tradição mais ampla do viver santo; daí a importância da disciplina e o forte sentido ético de sua teologia. De todo o jeito, os meios precisam estar ajustados ao fim almejado. Para o autor, o gênio do metodismo primitivo se expressa exatamente nessa adequação. Três meios, em particular, são destacados: a conexão entre o conteúdo teológico e a estrutura de ministério, a valorização da liderança leiga e a importância da aliança ecumênica. Segundo Harper, a sintonia entre teologia e prática é evidente quando se leva em conta que as diferentes modalidades de associação, presentes no movimento metodista, vinculam-se diretamente com os passos do caminho da salvação. As sociedades representariam a graça preveniente; as classes promoveriam a graça convertidora; e os *bands*, a graça santificadora. O impacto desses instrumentos não poderia ser outro senão a renovação das estruturas eclesiais em favor de uma visão missionária conseqüente, a qual inclui tanto a pregação do evangelho a todas as pessoas, em especial aos pobres, como a transformação da sociedade. Essa visão foi poeticamente consagrada por Charles Wesley no hino *A charge to keep*: servir ao tempo presente é uma responsabilidade que deve ser mantida³⁴.

O outro texto, aludido acima, foi publicado por Paul Wesley Chilcote³⁵. A idéia central que perpassa todo o livro é a de que a grande contribuição da teologia wesleyana para o cristianismo contemporâneo, dilacerado por sérias divisões, é o seu caráter essencialmente conjuntivo. Dito de outra forma, onde usualmente prevalece a alternativa isso-ou-aquilo, busca-se sustentar uma posição que abranja ambas as soluções. É fácil notar que boa parte das controvérsias religiosas tende a se polarizar em extremidades que só se mantêm à custa da renúncia de aspectos relevantes. Fé e obras, Palavra e Espírito, dimensões pessoal e social, forma e poder, coração e cabeça, púlpito e mesa, Cristo e cultura, piedade e misericórdia são algumas das

³⁴ Cf. os capítulos 9 a 12 (p. 103-151) que tratam dos tópicos relativos à eclesiologia.

³⁵ CHILCOTE, Paul Wesley. *Recapturing the Wesleys' Vision: An Introduction to the Faith of John and Charles Wesley*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2004.

polaridades examinadas por Chilcote à luz das metáforas de Efésios 3.16-19: a mensagem ou *Kerigma*, na primeira seção, correspondente à altura da Graça soberana; a comunidade ou *Koinonia*, na segunda seção, relacionada à profundidade do relacionamento de cuidado; a disciplina ou *Paideia*, na terceira seção, vinculada ao comprimento da peregrinação cristã; e o serviço ou *Diakonia*, na última seção, correlacionada com a largura do testemunho compassivo.

Especificamente com relação à reflexão sobre a Igreja, o autor lembra o apelo de Wesley por santidade social e sublinha a necessidade da comunidade para fazer frente ao perigo da privatização da fé. Demonstra ainda como os primeiros metodistas evitaram os extremos do formalismo e do fanatismo ao advogarem que era preciso buscar o poder, porém sem menosprezar a forma. Mais uma vez, o caráter societário do metodismo é evocado em contraste com os tipos de igreja e seita. Como “pequenas igrejas dentro da igreja mais ampla”, as sociedades eram catalisadoras do movimento de renovação e mudança.

Elas mantiveram juntos o que parecia ser o oposto. Afirmaram tanto a necessidade de um relacionamento pessoal e vital com Deus, vivido na intimidade dos pequenos grupos, como a necessidade e a validade da igreja institucional em sua forma histórica. Sua visão da comunidade de fé combinava as verdades que encontraram em ambas as concepções de igreja, a institucional e a carismática. Cada uma seria deficiente sem a outra. Uma ênfase sobre a ordem e uma apreciação pelo passado poderiam se tornar sem vida, se não fossem celebradas presentemente no Espírito; a celebração do Espírito, como a força animadora dentro da vida da igreja, poderia se tornar divisória e voltada para si mesma se não fosse enraizada na herança perene da fé. Um passado repleto de gratidão e um presente repleto de maravilhas, olhando para o futuro, precisam ser mantidos juntos³⁶.

Enfim, a eclesiologia wesleyana projeta um modelo de igreja que congrega estrutura e Espírito, forma e poder, no contexto da comunhão com Deus e de uns com outros. Assim concebida, a igreja encontra o seu sentido pleno apenas quando, abandonando por inteiro a preocupação consigo

³⁶ CHILCOTE, Paul Wesley. Op. cit., p. 62.

mesma, se concentra na missão de encarnar o amor de Deus, sobretudo, na solidariedade com os pobres, e anunciar a realização do grande sonho de Deus, de *shalom* para todas as pessoas. A intuição fundamental dos irmãos Wesley era que “nenhum ato de adoração e devoção está completo até que o amor de Deus seja levado ao mundo em atos concretos de compaixão e justiça”³⁷.

Se os estudos, mencionados até agora, dão destaque à discussão sobre vida e missão da Igreja, seja em função do caráter abrangente de sua exposição, seja em virtude da relevância que concedem ao assunto, nem sempre, porém, encontra-se, em obras similares, um capítulo dedicado à questão eclesiológica. É o caso de Randy L. Maddox³⁸, Thomas C. Oden³⁹ e John B. Cobb Jr.⁴⁰, entre outros, para citar apenas os trabalhos mais significativos publicados recentemente. O fato é tão mais surpreendente com relação aos dois primeiros autores, porquanto tencionam ressaltar a dimensão *sistemática* da teologia wesleyana. Maddox, que organiza a sua apresentação da teologia de Wesley a partir do conceito orientador de graça responsável, chega a consagrar um capítulo aos meios de graça. Logo no princípio, com base em Henry Knight, ele admite que “a visão de Wesley acerca da vida santificada não é uma visão universalizada ou abstrata; ela assume contextos litúrgicos, comunitários e devocionais específicos dentro dos quais ele a modela”⁴¹. Todavia, acaba não desenvolvendo uma eclesiologia coerente, limitando-se a analisar o papel dos meios de graça na vida cristã, a descrever os meios da graça santificadora e justificadora, e a especular sobre os possíveis meios da graça preveniente. Mesmo assim, nada disso é relacionado imediatamente com a realidade da Igreja que

³⁷ Idem, p. 112.

³⁸ MADDOX, Randy L. *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*. Nashville: Abingdon Press, 1994.

³⁹ ODEN, Thomas c. *John Wesley's Scriptural Christianity: A Plain Exposition of His Teaching on Christian Doctrine*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1994.

⁴⁰ COBB Jr., John B. *Grace and Responsibility: a Wesleyan theology for today*. Nashville: Abingdon Press, 1995.

⁴¹ MADDOX, Randy L. *Responsible Grace*, p. 192.

poderia, ela própria, ser descrita como um meio de graça⁴². Cumpre registrar que, em artigo publicado no ano de 1984, Maddox sintetizara a eclesiologia wesleyana, estabelecendo uma analogia com seu princípio organizador, como segue:

Os comentários de Wesley sobre a doutrina da igreja são esparsos e refletem significativamente sua educação anglicana. Contudo, a influência de sua concepção de graça responsável pode ser detectada também aqui. Em particular, é evidente, em sua argumentação, que a 'santidade' da igreja deve ser mais do que sua santidade 'em Cristo'. Deve ser uma santidade que é expressa, em variados graus, nas vidas de seus membros⁴³.

A dupla observação de Maddox, relativa ao caráter fragmentário da doutrina wesleyana da igreja e seu *background* anglicano, não alcança, efetivamente, unanimidade. Antes, é objeto de intensa controvérsia em vários artigos, ensaios, teses e, inclusive, livros. Obviamente, comparado à literatura voltada para o campo da soteriologia, o volume do debate e da reflexão sobre a natureza e a missão da igreja, na perspectiva wesleyana, pode parecer modesto e, de fato, o é. Contudo, não deixa de impressionar quando se leva em conta que, numa primeira análise, é praticamente nulo. Apenas uma investigação acurada e bem centrada no tema, pode ir descobrindo, aqui e acolá, evidências de uma reflexão persistente, ainda que desenvolvida em segundo plano a maior parte do tempo⁴⁴. Os próximos parágrafos irão se concentrar na literatura específica sobre a concepção eclesiológica de Wesley a partir do ponto de vista cronológico.

⁴² Assim o faz, por exemplo, JONES, Scott J. *United Methodist Doctrine: The Extreme Center*. Nashville: Abingdon Press, 2002, no capítulo que expõe esse tema (cf. p. 241-274).

⁴³ MADDOX, Randy L. "Responsible Grace: The Systematic Perspective of Wesleyan Theology". In: *Wesleyan Theological Journal*, 1983, http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojnl/16-20/19-12.htm. Em nota final, Maddox considera que os intérpretes que mais bem apreenderam a visão wesleyana acerca da igreja foram Collin Williams, na obra analisada acima, e Albert C. Outler em artigo apresentado em 1962 no *Oxford Institute of Methodist Theological Studies*, que será considerado logo adiante.

⁴⁴ O autor dessa tese doutoral tem plena consciência de que teria sido impossível levá-la adiante não fosse o período de quatro meses (de agosto a dezembro de 2005) que passou na *Vanderbilt University*, Nashville, Tennessee, a maior parte dele consumido na Biblioteca. Agradecer a esta instituição, em particular ao Dr. Douglas M. Meeks, e à Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, em particular ao seu Reitor, o Dr. Rui de Souza Josgrilberg, que tornaram possível esse intercâmbio, é realmente muito pouco diante dos benefícios alcançados.

**b) À sombra dos esforços em prol da unidade:
Textos sobre a eclesiologia wesleyana no final dos anos 50
e na década de 1960**

Antes de avançar na consideração do material produzido nesse período, vale a pena mencionar o esforço de Edgar Wesley Thompson em traduzir, para um público mais amplo, o documento *Statement on the Nature of the Church according to the Teaching of the Methodists*, apresentado pela comissão teológica designada com essa finalidade e aprovado na Conferência de 1937 da Igreja Metodista britânica. A preocupação pela unidade da Igreja está presente já nos primeiros parágrafos da introdução e se constitui no *leitmotiv* de todo o opúsculo. Na seqüência, após analisar a noção de Igreja no Novo Testamento e ao longo da história cristã, Thompson se ocupa em investigar a compreensão metodista. De saída, insiste num princípio metodológico indispensável, notadamente em relação ao metodismo que reivindica, para si, um “desenvolvimento providencial”: a necessidade de situar as afirmações de John Wesley no curso de sua vida e ministério.

A partir desse pressuposto, o autor distingue três princípios fundamentais na visão de Wesley sobre a igreja, que ele próprio resume como segue: (1) “O verdadeiro ministério cristão é um ministério que recebeu e obedece a indicação e ordem divinas”; (2) “As instituições e os métodos da Igreja devem ser consistentes com o ensino e a prática da Igreja do Novo Testamento”; e (3) “Aquilo que faz a obra de Deus e salva as almas dos homens é um meio indicado e aprovado por Deus”⁴⁵. É possível qualificar, sem hesitação, tais princípios com os seguintes adjetivos: providencial, bíblico e pragmático. Thompson salienta que não há contradição entre eles, posto que podem, em conjunto, concorrer na consecução de num único ato ou interferir no curso de uma ação determinada. Assim fundamentado, ele sintetiza o seu argumento: “A

⁴⁵ Cf. THOMPSON, Edgar W. *The Methodist Doctrine of the Church*. London: Epworth Press, 1939, p. 28-38. Outras obras do autor aprofundam o significado do ministério na visão metodista a partir das ordenações efetuadas por Wesley. Cf. *The Methodist Principles of Church Order*. London: Epworth Press, 1954; *Wesley, Apostolic Man: Some Reflections on Wesley's Consecration of Dr. Thomas Coke*. London: Epworth Press, 1957.

doutrina metodista da Igreja, então, é que ela é um organismo espiritual, um órgão do Espírito, o qual, como um organismo vivo, é livre para mudar e adaptar a si mesmo às condições da época, o melhor [possível] para cumprir sua função espiritual na salvação do mundo”⁴⁶. O autor faz questão de frisar que, segundo Wesley, não existe um padrão bíblico de constituição eclesial a ser invariavelmente aplicado, e sim apenas um espírito e um objetivo a serem seguidos. As implicações de tais asserções para a unidade da Igreja retornam, com força, no capítulo conclusivo.

Curiosamente, as contribuições de John Wesley para o diálogo ecumênico, com especial referência à sua eclesiologia, foram postas em evidência por um teólogo católico leigo inglês, John M. Todd. Numa época em que ainda prevaleciam as mútuas condenações entre católicos romanos e protestantes, ele não ocultou a sua profunda admiração pelo fundador do metodismo. Para ele, Wesley soube combinar o resolutivo respeito pela Igreja da Inglaterra com uma delicada abertura à ação do Espírito Santo agindo na humanidade, lição que nossa época necessitaria assimilar com urgência.

A teologia de Wesley é a teologia de uma comunidade viva, uma visão paulina do corpo cristão comum. Não seria inexato descrevê-la como uma aproximação da teologia do corpo místico, se tal fórmula pudesse sustentar a sua compreensão dinâmica e prática da caridade, do Cristo crucificado, da dádiva da vida divina, do triunfo da vida na morte.

O ensino de John Wesley era, então, a combinação de duas tendências, a institucional e a individual: ele pode oferecer algo como a visão de um feliz meio termo para as diferentes correntes da vida cristã hoje⁴⁷.

Essa condição teria permitido que Wesley evitasse tanto o formalismo religioso quanto o emocionalismo desenfreado, cultivando um sadio equilíbrio, pleno de vitalidade. Portanto, a maior proximidade com o ensino

⁴⁶ THOMPSON, Edgar W. *The Methodist Doctrine of the Church*, p. 37.

⁴⁷ TODD, John M. *John Wesley and the Catholic Church*. London: Hodder and Stoughton, 1958, p. 14. A doutrina da igreja é tratada mais extensivamente no capítulo 10 (p. 165-181). No capítulo introdutório, Todd declara explicitamente que a convicção de que “o ensino de Wesley adquire um significado ecumênico especial para nós” proveu o tema de seu livro (cf. p. 12).

de Wesley traria, com certeza, benefícios tanto para os metodistas como para os católicos romanos.

À luz de tais ponderações, é interessante notar que, nos anos 1960, não havia consenso entre os metodistas no que se refere à possibilidade de reconstituir uma eclesiologia que pudesse ser caracterizada como genuinamente wesleyana. No mesmo ano em que publicou a sua interpretação da cristologia de Wesley, John Deschner escreveu um breve, porém, excelente ensaio sobre o 13º artigo de religião do metodismo histórico⁴⁸. O autor não tem dúvidas de que é relativamente simples identificar ênfases características da eclesiologia wesleyana, tomando por base apenas o padrão doutrinário metodista: os *Artigos de Religião*, os *Sermões* e as *Notas Explicativas de Wesley sobre o Novo Testamento*. Principalmente tais notas constituem o encontro, por assim dizer, do metodismo com a sua norma suprema: as Escrituras. Fazendo um inventário do que pode ser encontrado nessa documentação, Deschner reforça, mais uma vez, a relevância dos breves comentários de Wesley ao Novo Testamento. Neles se encontra valioso material eclesiológico, com vários temas se sobrepondo, tais como, a relação entre Cristo e sua igreja; as várias metáforas que descrevem a sua essência; a ação do Santo Espírito relativamente à proteção, governo, vida e perseguição da comunidade de fé; a evidente preocupação de Wesley pela unidade e missão da igreja no mundo; enfim, a comunhão dos santos e articulação da igreja com o reino de Deus. Precisamente com referência ao sentido do 13º artigo, Deschner pontua os seguintes elementos: (1) a noção de visibilidade como chave de sua interpretação e antídoto contra qualquer espiritualização; (2) a importância de se encarar a igreja, acima de tudo, como *congregação de fiéis*, uma reunião de pessoas, mais do que um conjunto de estruturas,

⁴⁸ DESCHNER, John. "Methodism's Thirteenth Article". In: *The Perkins School of Theology Journal*. Dallas: Southern Methodist University, Vol. XIII, Winter 1960, p. 05-13. Em sua obra, *Wesley's Christology: An Interpretation* (Dallas: Southern Methodist University Press, 1960), há significativas, embora esparsas, referências à compreensão wesleyana a respeito da igreja, suficientes o bastante para tornar esse texto obrigatório no estudo do tema. No mesmo número do periódico acima citado, Joseph D. QUILLIAN, Jr., no artigo "Methodist Worship in the Light of Article XIII" (p. 15-20), também pondera sobre o significado do referido artigo sobre a igreja para o culto cristão.

instituições, burocracia, edifícios ou rituais; (3) a centralidade da Palavra, isto é, de Cristo, na pregação, missão e testemunho; e (4) a observância freqüente dos sacramentos, enquanto ordenanças de Cristo e meios de graça. Para o autor, a eclesiologia wesleyana assimila a elevada visão neotestamentária de Igreja e deve ser confrontada com a realidade visível da congregação cristã, com todas as suas contradições e incoerências. A sua conclusão é programática: o Artigo 13 deve ser levado “a sério como o prumo do pensar metodista sobre o assunto. Nesse artigo, nós podemos descobrir, tanto a disciplina quanto a libertação, quando lutamos no metodismo por uma nova visão da igreja em nosso século”⁴⁹.

Menos otimista mostrou-se um dos mais renomados *scholars* do metodismo, Albert C. Outler, que ousou formular a pergunta, “os metodistas têm uma doutrina da igreja?”, exatamente no contexto do *II Oxford Institute of Methodist Theological Studies*, cujo tema central, no ano de 1962, era “a doutrina da Igreja”. A sua resposta não era, nem um pouco, animadora: “Na forma como está colocada aqui, a questão é uma armadilha para os incautos. A resposta ‘sim’ diz demasiadamente; ‘não’ diz muito pouco”⁵⁰. Não obstante esse negativismo, Outler apresentou um dos quadros mais lúcidos a respeito da eclesiologia metodista. O fato é que os membros das sociedades unidas eram membros nominais da Igreja da Inglaterra e não necessitavam, no estrito senso, de uma eclesiologia. O próprio Wesley mostrava-se tão aferrado à Igreja, da qual não desejava separar-se, a ponto de justificar as suas irregularidades, ao menos, segundo a disciplina

⁴⁹ DESCHNER, John. “Methodism’s Thirteenth Article”, artigo citado, p. 13.

⁵⁰ OUTLER, Albert C. “Do Methodists have a Doctrine of Church?” In: KIRKPATRICK, Dow (ed.). *The Doctrine of the Church*. New York / Nashville: Abingdon Press, 1964, p. 11 (cf. p. 11-28). O texto de Outler também foi publicado em ODEON, Thomas C. & LONGDEN, Leicester R. (eds.). *The Wesleyan Theological Heritage: Essays of Albert C. Outler*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1991, p. 211-226. O *Instituto Oxford* é um evento que reúne, a cada cinco anos, teólogos metodistas de todo o mundo. Os demais artigos da reunião de 1962, dedicada à discussão da eclesiologia, ou enfocam o tema na Bíblia e na Reforma, ou abordam subtemas como ministérios, sacramentos, batismo, ceia, confirmação, disciplina de vida, unidade da Igreja, etc. A rigor, apenas o artigo de Outler concentra-se em debater o cerne da questão na perspectiva wesleyana. Sobre a história do *Instituto Oxford*, vide: BECK, Brian E. *Exploring Methodism’s Heritage: the Story of the Oxford Institute of Methodist Theological Studies*. Nashville: General Board of Higher Education and Ministry, The United Methodist Church, 2004.

eclesiástica vigente, apelando aos próprios princípios anglicanos. O seu dilema era, nos termos de Outler, “como ser uma ordem evangélica (ou sociedade) dentro de uma igreja católica (ou quase-católica)”, que relutava sancionar tal empreendimento. Tal condição era fonte de grande desconforto. Enquanto os clérigos anglicanos acusavam os metodistas de serem entusiastas, os dissidentes raramente compreendiam como a sua insistência na santidade de coração e vida podia conviver com uma igreja considerada corrompida. Apesar das pressões, à direita e à esquerda, Wesley manteve-se fiel à sua visão das sociedades como fermento de transformação, promoção de santidade, e renovação eclesial, e isso deixou marcas indeléveis no metodismo: “sua primeira e mais decisiva identificação era como um projeto de missão cristã, testemunho e cuidado”⁵¹.

Do ponto de vista formal, a eclesiologia de John Wesley, como de resto toda a sua teologia, era um “amalgama interessante”, cujas influências Outler procura mapear com muito cuidado. Dos teólogos anglicanos tradicionais aos catolicizantes *Non-Jurors*, dos mestres puritanos aos latitudinaristas, dos reformadores continentais ao pietismo, sem ignorar os pais da igreja e autores católicos, todos encontram expressão nas formulações de Wesley. Há de se ressaltar, entretanto, que a apropriação que Wesley faz dessas correntes é seletivamente crítica e não compromete a coerência de sua argumentação, pelo menos, quanto à sua substância. Deste modo, recorrendo às tradicionais *notae ecclesiae*, Outler define o que denomina como a eclesiologia wesleyana clássica:

A unidade da Igreja está baseada sobre a *koinonia* cristã no Espírito Santo.

A santidade da Igreja está fundamentada na disciplina da graça que guia e amadurece a vida cristã, desde seu ingresso na fé justificadora até a sua plenitude na santificação.

A catolicidade da Igreja é definida pela extensão universal da redenção, a comunidade essencial de todos crentes verdadeiros.

⁵¹ OUTLER, Albert C. “Do Methodists have a Doctrine of Church?” In: op. cit., p. 14.

A *apostolicidade* da Igreja é medida pela sucessão da doutrina apostólica naqueles que têm sido fiéis ao testemunho apostólico⁵².

Chama a atenção o fato de que a igreja é compreendida, acima de tudo, como um ato, uma missão, um movimento, cujo sentido é plenamente alcançado na dimensão mais ampla da igreja enquanto forma e instituição. O drama é que o metodismo institucionalizou-se, tornou-se, ele próprio, um corpo eclesiástico autônomo e independente e, nesse processo, tomou muitos empréstimos de outras correntes eclesiológicas, aproximando-se das denominações protestantes livres, muito embora preservando a sua identidade arminiana. Como igreja estabelecida, a sua preocupação com a sua manutenção e a expansão do seu modo de ser tornaram-se prioritários. Para Outler, esses fatores explicariam, mais do que a dificuldade, a impossibilidade de encontrar, entre as novas gerações, mesmo um “módico *consensus fidelium Methodistica* em eclesiologia”.

Ainda assim, Outler identifica uma espécie de nostalgia, de consciência instintiva, que invariavelmente leva os metodistas de volta às suas origens, como movimento ou *ordem evangélica* dentro da Igreja da Inglaterra, imbuído de um forte sentido vocacional, chamado a difundir a vida de santidade. Nessa direção, ele intenta apreender numa fórmula o espírito da perspectiva wesleyana:

A Igreja é “uma companhia de homens de fé” (isto é, *homens com uma missão*) “na qual a Palavra é corretamente pregada [evangelismo] e os sacramentos são devidamente administrados” [adoração], junto com tudo mais que é relevante e necessário para que a Palavra, corretamente pregada, seja ouvida e os sacramentos, devidamente ministrados, sejam recebidos (*disciplina* cristã, ou educação). Nossas *notae ecclesiae* são, portanto, evangelismo, adoração e disciplina⁵³.

Com efeito, uma igreja voltada para si mesma, ocupada com sua autopreservação, e cheia de zelos pelas suas instituições, representa a negação da razão de ser do metodismo. Um caminho possível para o

⁵² OUTLER, Albert C. “Do Methodists have a Doctrine of Church?” In: op. cit., p. 19.

⁵³ OUTLER, Albert C. “Do Methodists have a Doctrine of Church?” In: op. cit., p. 25.

metodismo atual seria mergulhar em suas raízes históricas, revitalizando o sentido de missão, e se movendo em direção à autêntica catolicidade do amanhã. Os primeiros metodistas estavam conscientes do caráter providencial de seu movimento e, portanto, de sua condição de instrumento para atingir um fim mais nobre. Nesse sentido, “cada denominação numa cristandade dividida e quebrada é uma *ecclesiola in via*, mas os metodistas têm uma herança peculiar que pode tornar o caráter transitivo de nossa existência eclesial não só tolerável, mas positivamente proléptica”⁵⁴. Afinal, sua grande contribuição para a igreja que há de vir não emerge de suas estruturas, e sim de sua missão.

Na década de 1960, mais quatro trabalhos são dignos de menção. Em 1964, o australiano Ronald Gordon Williams defendeu sua tese de doutorado em teologia na Universidade de Boston abordando a doutrina da Igreja nas obras de John Wesley⁵⁵. Ainda que a repercussão desse esforço tenha sido bastante restrita⁵⁶, não há dúvidas quanto ao seu valor para a pesquisa, seja pelo minucioso exame das fontes primárias – incluindo, além das referências tradicionais, as *Notas de Wesley sobre o Antigo Testamento*, a hinologia wesleyana, a *Revista Arminiana* e, em menor grau, a coleção de obras que Wesley qualificou como *Christian Library* – seja pela sistematização propiciada num campo em que prevalece certa fragmentação. Entre as suas limitações, estão a intenção declarada de evitar o uso do método comparativo, concentrando-se no pensamento de Wesley e só aludindo a outros pensadores quando tal procedimento auxilia na compreensão das

⁵⁴ OUTLER, Albert C. “Do Methodists have a Doctrine of Church?” In: op. cit., p. 28. Tal interpretação é retomada, parcial ou integralmente, pelo autor, em outras obras. Cf. *John Wesley*. New York: Oxford University Press, 1964, sobretudo p. 306-344; *Evangelism & Theology in the Wesleyan Spirit*. Nashville: Discipleship Resource, 2004; e OUTLER, Albert C. (ed.). *The Works of John Wesley*, vol. 3: Sermons III. Nashville: Abingdon Press, 1986, p. 45-57.

⁵⁵ WILLIAMS, Ronald Gordon. *John Wesley's Doctrine of the Church*. Thesis (Th.D.). Boston University, School of Theology, 1964, 350 p. Cópia microfilmada disponível na Biblioteca de Teologia da *Vanderbilt University* [Microform D-815].

⁵⁶ O fato da tese não ter sido publicada, com certeza, limitou consideravelmente a sua circulação. A pesquisa em curso encontrou apenas uma referência explícita a ela no ensaio de SMITH, David L. “Ecclesiology: The Church, God's redeemed people”. In: CARTER, Charles W. (ed.). *A Contemporary Wesleyan Theology*. v. 2 (1983), p. 590, mesmo assim de caráter genérico.

concepções metodistas; a sobreposição do interesse dogmático sobre o histórico, ao invés de sua articulação dialética; e a determinação objetivante que, na prática, tenciona, a todo o custo, lançar o intérprete fora do processo hermenêutico, limitando as suas interrogações e cerceando quaisquer alusões à contemporaneidade. O empenho de Collin W. Williams, por exemplo, em apresentar a teologia de John Wesley em perspectiva ecumênica, é encarado como sua força, mas simultaneamente como sua maior debilidade: ao invés de “elaborar”, a sua propensão seria restringir-se a “comparar”. O conteúdo do texto está distribuído em onze capítulos organizados, na verdade, em quatro seções principais. A primeira (capítulos 1-3) detém-se nas questões introdutórias: fontes, autoridade e definição; a segunda (capítulos 4-6) analisa a natureza e as imagens da igreja; a terceira (capítulos 7-9) toma como ponto de partida o Artigo 19 da Igreja da Inglaterra sobre a igreja visível e investiga questões como fé, pregação da Palavra, sacramentos, fraternidade, missão, disciplina, ordem e ministério; enfim, a última seção (capítulos 10-11), abrange o relacionamento entre igreja e reino de Deus, o sumário e a avaliação final.

Dois aspectos merecem menção. O primeiro diz respeito à forma como Williams expõe as imagens da igreja, de acordo com a visão wesleyana. Neste ponto, o autor procura identificar tanto o que figuras bíblicas da igreja, mais abundantemente empregadas por John Wesley, têm em comum quanto o aspecto particular de cada uma delas, relacionado-as com a doutrina trinitária e cristológica. A modo de síntese, julgou-se conveniente distribuir num quadro geral os diversos elementos indicados por Williams a propósito desse assunto⁵⁷:

⁵⁷ Cf. WILLIAMS, Ronald Gordon. *Op. cit.*, p. 41-112.

Imagens da Igreja	Ênfases	Trindade	Ofícios de Cristo	Origem da igreja
✓ Israel de Deus	✓ Aliança	✓ Pai	✓ Profeta	✓ Morte de Cristo
✓ Corpo de Cristo	✓ Visão orgânica	✓ Filho	✓ Sacerdote	✓ Ascensão
✓ Comunhão dos santos	✓ Ação do Espírito	✓ Espírito	✓ Rei	✓ Pentecostes

Vale ressaltar que as distinções feitas acima são apenas de ênfase, e não mutuamente excludentes. Outro ponto interessante é a dimensão trinitária, que hoje novamente recebe a devida atenção nos estudos da eclesiologia.

O outro aspecto concerne ao conceito de *ecclesia pro ecclesia*, que Williams toma emprestado de Karl Barth, em sua releitura do pietismo, e aplica ao movimento metodista. Para Williams, há uma total inadequação em recorrer à noção de *ecclesiolae in ecclesia*, do pietismo alemão, ou de igreja em diáspora, do Conde Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, para justificar teologicamente o irrompimento do metodismo no contexto da Igreja da Inglaterra. Tampouco, é satisfatório apelar à idéia de uma ordem evangélica no interior do círculo mais amplo da igreja (conquanto não citados, a tese opõe-se à interpretação de Colin Williams e Albert C. Outler). O problema é que essa terminologia pode ser interpretada e, de fato assim dá a entender, no sentido de que as divisões, existentes no corpo de Cristo, são parte do plano divino. A paixão de Wesley pela unidade, associada com a circunstância de que ele jamais empregou tal expressão, leva em outra direção.

De que modo a compreensão de Wesley das Sociedades Unidas sugere a concepção de *ecclesia pro ecclesia*? (...) Cada congregação ou sociedade era uma expressão da igreja universal e um exemplo do que a igreja deveria ser. Cada sociedade não vivia para si mesma, mas para o fim da missão e para o crescimento dos seus membros em amor e santidade⁵⁸.

Essa conceituação expressaria mais adequadamente a forma como John Wesley veria as sociedades metodistas: como um povo, uma igreja no

⁵⁸ WILLIAMS, Ronald Gordon. *Op. cit.*, p. 213.

sentido bíblico, portando as marcas da santidade e da unidade, testificando o poder transformador do amor, e vivendo não para si mesmas, mas para a renovação da igreja no mundo. Enfim, “uma igreja para a igreja”.

No parágrafo conclusivo de sua tese, Williams, ao arriscar definir a igreja visível segundo a proposta de Wesley, retoma vários dos elementos recorrentes na pesquisa sobre a eclesiologia do metodismo primitivo, como tem sido visto até aqui:

A igreja visível é a congregação de pessoas que têm respondido em fé às promessas de Deus, que confiam na graça do Senhor Jesus Cristo, que estão unidas em amor pelo Espírito; a congregação que, em amor, realiza seu dever, pregando a palavra, administrando os sacramentos, juntando-se em fraternidade, praticando a disciplina, e engajando-se na missão; e a congregação que, em expectativa e esperança, alegremente antecipa a perfeição da igreja em unidade e santidade, e sua vida contínua na glória⁵⁹.

Se Williams contorna, o quanto pode, a comparação entre Wesley e outras correntes de pensamento, Robert C. Monk deliberadamente põe em relevo o legado puritano presente em sua teologia, ainda que, de modo algum, negue a presença de outras tendências⁶⁰. Existem abundantes evidências de que Wesley se aproximava mais dos puritanos moderados, como os não-conformistas, Richard Baxter e outros, embora não ignorasse os radicais, como Philip Doddridge, superando, nesse quesito, preconceitos de formação fortemente arraigados. No que se reporta à sua concepção de igreja, Monk sublinha que John Wesley incorporou dois importantes conceitos puritanos: o sacerdócio universal de todos os crentes e, principalmente, o de *igreja reunida* (*gathered church*). Os paralelos com as sociedades metodistas são notáveis, como, por exemplo: no acento dado à igreja como fraternidade de crentes, na qual a vida de disciplina provê não apenas suporte e ajuda mútua, mas também encorajamento num ambiente marcado pela hostilidade; na aquiescência de que a santidade é a meta da

⁵⁹ WILLIAMS, Ronald Gordon. *Op. cit.*, p. 340.

⁶⁰ Cf. MONK, Robert C. *John Wesley: His Puritan Heritage*. Nashville, New York: Abingdon Press, 1966, em especial o capítulo VII, “The Spheres of the Christian Life: The Church and the World”, p. 193-243, e a conclusão, p. 244-54.

vida em comunidade; na insistência sobre a liberdade de opinião; no valor atribuído aos pequenos grupos; na primazia da missão e do ministério sobre a ordem eclesiástica; enfim, no potencial revolucionário da práxis cristã, em oposição ao individualismo hegemônico na visão mística e contemplativa.

Wesley se deu conta da força centrífuga de tais ênfases, no entanto, tudo fez para contornar a separação da Igreja da Inglaterra, preferindo, antes, cultivar a tensão entre a santidade e a unidade, a abrir mão de um desses pólos. Infelizmente, os metodistas não foram suficientemente hábeis para sustentar essa tensão e, por conta disso, não tiveram outra escolha, senão se institucionalizarem como igreja. Entretanto, estadunidenses e britânicos seguiram modelos diferentes de constituição. Os primeiros adotaram o episcopado, porém, com conferências; já a igreja inglesa escolheu o sistema indicativo segundo o modelo presbiteriano. Todavia, tanto num caso como em outro, houve perda parcial da importância da doutrina da igreja. Daí a necessidade, advogada pelo autor, de se redescobrir a preocupação central pela vida cristã, presente em ambos, ou seja, nos movimentos puritano e metodista. Quanto à eclesiologia, Monk observa programaticamente que:

Nas discussões ecumênicas correntes, o metodismo deve recuperar a preocupação intensa de Wesley por uma doutrina adequada da igreja e, para ser verdadeiro com sua herança, deve, com Wesley, afirmar que a proclamação do evangelho deve ter precedência sobre matérias da ordem da igreja, sem perder sua apreciação real pelo lugar e importância dessa própria ordem⁶¹.

A discussão em torno da ordem tem um lugar de destaque no artigo de Durward Hofler, publicado em 1967, que, antes de tudo, nega a existência de uma doutrina da igreja, enquanto tal, no pensamento de Wesley, posto que ele jamais se ocupou sistematizar a sua teologia⁶². Não obstante a negação inicial, o autor, aos poucos, vai estabelecendo elementos fundamentais da posição wesleyana. Seu ponto de partida é que

⁶¹ MONK, Robert C. *John Wesley: His Puritan Heritage*, p. 253.

⁶² Sobre o que segue, veja HOFLER, Durward. "The Methodist Doctrine of the Church". In: *Methodist History*. Lake Janaluska, North Caroline: American Association of Methodist Historical Societies, Vol. VI, no. 1, October 1967, 25-35.

a relevância concedida por Wesley ao testemunho do Espírito é chave para o seu entendimento da Igreja e, realmente, estaria na base das irregularidades que, segundo os olhos anglicanos, Wesley estimulou. Entre estas, Hofler enumera a precedência outorgada à missão de “salvar almas” sobre a autoridade da Igreja; a insistência nos frutos como qualificação para o ministério (a qual o levaria a justificar a pregação leiga); a valorização da necessidade prática acima da legislação canônica, princípio que o conduziria a pregar ao ar livre, quando as portas das igrejas lhe foram fechadas, e a ordenar pregadores leigos para a ex-colônia inglesa na América, após a renúncia dos bispos anglicanos em fazê-lo. A seguir, o autor examina como John Wesley encarava as igrejas cristãs em seu tempo. Se ele tinha a Igreja da Inglaterra na mais elevada estima, também não menosprezou as demais igrejas. Pode-se asseverar que Wesley assumia *in totum* o denominacionalismo, posição que, mesmo sustentando que a sua igreja é expressão fiel da mensagem evangélica, não reivindica o seu monopólio, e se mostra tolerante com manifestações diferentes das que defende. O sermão 39, de Wesley, sobre o “espírito católico”, é um bom exemplo dessa atitude.

Por seu turno, o sermão 74, revela “afirmações definitivas” sobre a realidade da igreja. A palavra, os sacramentos e, até mesmo o ministério ordenado, são importantes para os fiéis, mas não constituem a “essência” da Igreja. Por isso, Wesley se mostrava disposto a acolher como membros da igreja de Cristo todos os que tinham uma só fé, uma só esperança, um só Senhor, etc. (cf. Ef 4.1-6), mesmo que adotassem opiniões equivocadas ou modos supersticiosos de adoração, o que era o caso, como ele pensava, dos católicos romanos. Deduzir, no entanto, que se pode prescindir de algum dos quesitos citados é ir muito além do que pretendia Wesley. Aliás, o fato de que ele tenha provido os metodistas nos Estados Unidos com um ministério ordenado revela exatamente o oposto. O ministério ordenado é fundamental para a existência da Igreja. Em função disso, Hofler se detém em analisar o cenário norte-americano, dando especial atenção ao significado das ordenações feitas por Wesley em 1784 e ao processo que

culminou na organização da Igreja Metodista Episcopal nos Estados Unidos, no mesmo ano.

Vale assinalar que, conquanto Hofler ressalte a importância do senso de continuidade histórica, da ordem e do ministério, ele procura contrabalançar sempre tais aspectos com a abertura para a ação do Espírito e, por conseguinte, com a flexibilidade diante da história. A soteriologia está implícita: “O metodismo é mais do que forma ou tradição; é um espírito (...) Um fator vital no metodismo tem sido a experiência do coração aquecido”⁶³. De qualquer modo, cumpre notar que, a despeito dos diferentes pontos de partida, os intérpretes do pensamento eclesiológico de Wesley, analisados até aqui, identificam a recorrência de certas tensões que lhe são inerentes, como esta inusitada conjunção de respeito pela tradição e sensibilidade às exigências do tempo.

A preocupação com a unidade da Igreja, outro aspecto constante nos textos dessa década, se faz igualmente presente na obra que encerra o período sob análise, *John Wesley e a Compreensiva Igreja Vindoura*, de Frederick Hunter⁶⁴. Na verdade, o livro, que recolhe as conferências apresentadas no ano anterior, durante as sessões da *Wesley Historical Society*, reflete bem o clima vigente nos círculos eclesiásticos britânicos, em particular, os esforços de união entre as Igrejas, sobretudo com a Igreja da Inglaterra. Esse enfoque orienta o autor na cuidadosa reconstituição que faz da concepção e prática eclesiológicas de John Wesley, desde os anos 1725, quando decidiu receber as ordens sacras, até a sua morte, em 1791. Hunter demonstra que os temas da santidade e da unidade jamais deixaram de figurar nos horizontes da teologia wesleyana, ainda que a forma concreta de operacionalizá-los tenha se modificado ao longo do tempo, assumindo perspectivas progressivamente inclusivas. Aliás, o autor demarca nitidamente cada fase desse processo de mudança. Nos anos 1725-1733, o jovem Wesley se encontra sob a influência dos *Non-Jurors*, grupo que, em

⁶³ HOFLER, Durward. Artigo citado, p. 34.

⁶⁴ HUNTER, Frederick. *John Wesley and the Coming Comprehensive Church*. London: Epworth Press, 1968, 112 p.

1689, se recusara a prestar o juramento de lealdade William de Orange, e ficou marcado por sua admiração pela Igreja dos primeiros séculos e fortes afinidades com Ortodoxia Oriental. Nessa época, Wesley cria que a restauração da disciplina e dos costumes do catolicismo antigo proveria a unidade essencial entre cristãos. Contudo, a partir da idéia de sucessão apostólica, excluía as igrejas sem ordenação episcopal, mas também, em vista de seus graves erros, a Igreja de Roma.

De certo modo, tais idéias são reforçadas na fase seguinte (1733-1736). A admiração pelas *Constituições Apostólicas* leva Wesley a tentar implementar, em Savannah, na Geórgia, muitas práticas do cristianismo primitivo. Entretanto, a experiência pastoral no novo mundo também o colocou em contato com o protestantismo alemão (luteranos de Salzburgo) e os morávios, e ampliou a sua compreensão de unidade (1736-1738). Ele não refreou a sua apreciação pela antiguidade cristã, mas, ao invés de considerá-la no mesmo plano das Escrituras, passou a encará-la como norma subordinada a elas. Do mesmo modo, a ênfase na doutrina da salvação e a abertura para práticas prudenciais – resultantes da aplicação, com base no senso comum, de orientações bíblicas a circunstâncias particulares – deixaram livre o caminho para que ele fosse ao encontro das necessidades da sociedade inglesa no século XVIII.

É interessante como Hunter relaciona a “conversão evangélica” de Wesley, em 1738, não apenas à descoberta da fé salvadora, mas igualmente ao “amor ecumênico”. Ao receber o perdão divino, “ele recebeu poder para amar aqueles cujos objetivos religiosos eram antagônicos aos seus”. Assim fundamentado, o autor não hesita em apelar diretamente aos seus leitores: “Amor universal é o grande motivo ético. É o grande motivo evangelístico. Irá o Senhor novamente acendê-lo como uma tríplice chama, quando nós realmente o expressarmos, como Wesley, como amor ecumênico?”⁶⁵.

⁶⁵ Hunter, Frederick. *John Wesley and the Coming Comprehensive Church*. London: Epworth Press, 1968, p. 56.

A próxima fase, representada pelos decisivos anos 1738-1750, é significativamente designada sob a rubrica *a missão católica evangélica*. Rejeitando interpretações redutivas do pensamento de Wesley, que o situam num ou noutra pólo do gradiente cristão, ou católico ou evangélico, Hunter descreve o empenho dos primeiros metodistas em promover efetiva comunhão entre os diferentes grupos cristãos, incluindo a busca de fórmulas litúrgicas alternativas. Em janeiro de 1746, como fruto de suas leituras naquele momento, Wesley desvincula as noções de sucessão apostólica e sucessão episcopal, alargando consideravelmente as fronteiras de seu entendimento acerca da Igreja de Cristo. Em todo o caso, a ausência de laços externos não deveria se constituir em barreira tanto para a união na fé e no amor como para a cooperação missionária entre os cristãos, independentemente de seus elos denominacionais.

O capítulo, que abrange o período 1750-1764, mostra o crescente reconhecimento, da parte de Wesley, dos valores dos grupos dissidentes, quer independentes, quer presbiterianos; seu estudo da compreensão neotestamentária do ministério; sua luta contra a separação da Igreja; e seus apelos renovados em prol da unidade evangélica. Ele defende que o sistema episcopal é bíblico e apostólico, mas não acredita que o Novo Testamento prescreva qualquer forma de governo eclesiástico. Na fase imediata (1763 [sic!] -1775), revela-se um Wesley disposto a reconhecer a importância de ministérios episcopalmente ordenados. Também aparecem os problemas relativos ao futuro do movimento e a busca de soluções para superá-los: a eventual designação de um sucessor para Wesley e os planos de Benson, um jovem pregador em Edimburgo, que sugere ordenar os pregadores metodistas segundo o modelo presbiteriano, e de Fletcher, que propõe que se solicite aos bispos anglicanos tal ordenação ou, diante de sua recusa, que o próprio Wesley o faça.

Os capítulos finais giram exatamente em torno dessas questões. Analisam as controversas ordenações realizadas por Wesley no ano de 1784 no contexto de sua visão, cada vez mais, inclusiva da catolicidade. Até mesmo o uso do título de superintendente, de preferência ao de bispo, é

coerente com sua intenção ecumênica, por ser transversalmente aceito em várias igrejas cristãs. Não obstante as polêmicas, o fato é que, até o fim, Wesley professou lealdade à Igreja da Inglaterra ao mesmo tempo em que suportou uma concepção eclesiológica surpreendentemente compreensiva que, mesmo depois de sua morte, ainda desafia as igrejas cristãs. Pode-se afirmar que as considerações de Hunter sobre a inclusiva igreja do futuro servem para caracterizar adequadamente o espírito das produções sobre a eclesiologia de Wesley no período analisado, todas, de alguma forma, voltadas para a colaboração ecumênica.

**c) A polêmica acerca das fontes da eclesiologia wesleyana:
Textos publicados nos anos 1970**

Nos anos 1970, é bem menor o número de trabalhos sobre a eclesiologia de John Wesley, apenas três, mas a pesquisa nada perdeu em termos qualitativos. Um marco considerável foi a publicação do livro de Frank Baker sobre o relacionamento de atração e repulsa entre Wesley e a Igreja da Inglaterra⁶⁶, numa época em que a nação inglesa experimentava profundas transformações, por conta da chamada revolução industrial, e se constituía num império, e assistia o nascimento de uma grande igreja mundial. Nem a história da Igreja no Reino Unido pode ser adequadamente compreendida omitindo o movimento metodista, nem a biografia de John Wesley seria completa se passasse de largo pela sua relação conflituosa com a Igreja estabelecida. Esse é um elemento que percorre transversalmente toda a sua teologia e prática.

De acordo com Baker, dois pólos integram e modelam a experiência existencial de Wesley e, conseqüentemente também o seu pensamento: de um lado, a igreja, na qual nasceu e morreu e à qual sempre protestou fidelidade; de outro, o que julgou ser a ação do Espírito Santo. O seu grande dilema é que, na maioria das vezes, estes pólos pareciam estar em contradição. A sua concepção de igreja, como não poderia deixar de ser, foi singularmente afetada por tal contingência. Afirma Baker: “Embora Wesley,

⁶⁶ BAKER, Frank. *John Wesley and the Church of England*. London: Epworth Press, 2000. A numeração das páginas é idêntica a da edição original, de 1970, por Abingdon Press.

de fato, tenha revisado suas primeiras visões de igreja, ministério e sacramentos em alguns detalhes (...), existe pouca dúvida de que a causa original da maioria de suas ações separatistas foi a necessidade espiritual, ao invés de convicção teológica”. Poder-se-ia, com justiça, indagar se essa dualidade entre necessidade espiritual e convicção teológica é sustentável. Contudo, o ponto que o autor pretende frisar é revelado na continuidade: “Ele não tentou formular uma nova doutrina da igreja, mas remediar a sua decadência”⁶⁷. No geral, Wesley aceitava a eclesiologia anglicana formulada, entre outros, por Richard Hooker e John Jewel, e consubstanciada no *Livro de Oração Comum* e nos *39 Artigos de Religião*. Porém, este vasto material comportava múltiplas interpretações, permitindo que Wesley justificasse práticas tidas como irregulares, de acordo com a estrita aplicação de disciplina eclesiástica, sem sofrer qualquer tipo de censuras, de sua própria consciência ou da instituição. ‘Proclamar o evangelho’, ‘salvar almas’, ‘espalhar a santidade bíblica’ são fórmulas que descrevem o modo como ele concebia a vocação primordial de sua vida (de fato, de todo o cristão real), a qual importava realizar, de preferência, com a igreja (institucional), ou sem ela e, até mesmo, contra ela, se necessário.

É precisamente essa convivência tortuosa que Baker tem intenções de mapear em sua obra, valendo-se de um método que combina, de modo inteligente, critérios históricos e temáticos de uma só vez. A forma brilhante com que desenvolve a tarefa proposta e a pesquisa cuidadosamente assentada em fontes primárias e em interpretações coerentes tornam esse livro uma leitura não apenas indispensável, mas clássica. A fim de não se perder em minudências, é suficiente repisar que o capítulo nono, ao expor as mudanças nas visões e práticas de Wesley acerca da igreja, formaliza a tese que se encontra, na verdade, presente em todo o texto. Considerando que vários estudos posteriores, direta ou indiretamente, irão retomá-la, a sua citação integral é mais do que oportuna:

Por toda a sua vida adulta, Wesley respondeu, com graus variados de entusiasmo, a duas visões fundamentalmente

⁶⁷ BAKER, Frank. *Op. cit.*, p. 2.

diferentes de igreja. Uma visão era a de uma instituição histórica, organicamente ligada à igreja apostólica por uma sucessão de bispos e costumes herdados, servida por uma casta sacerdotal que devidamente expunha a Bíblia e administrava os sacramentos, de tal modo que as tradições antigas, em nome de todos que foram feitos membros pelo batismo, eram preservadas. De acordo com a outra visão, a igreja era uma fraternidade de crentes que partilhava tanto a experiência apostólica da presença viva de Deus como também o desejo de levar outros à mesma experiência pessoal por intermédio de todos os métodos de adoração e evangelismo (...) A primeira visão encarava a igreja, na essência, como uma instituição antiga a ser preservada; a segunda, como uma minoria fiel com uma missão para o mundo; a primeira era um regime tradicional; a segunda, um relacionamento vivo. Na igreja como instituição, Wesley tinha nascido, se formado e ordenado; na igreja como missão, ele foi gradualmente introduzido, em parte por seus pais, mais de modo crescente por círculo amplo de colegas, e especialmente pela consciência progressiva dos chamados de Deus em relação a ele como indivíduo⁶⁸.

Apesar da terminologia ser diferente, mais uma vez, constata-se a constituição de um certo consenso em torno da concepção eclesiológica do metodismo em seus primórdios. Mesmo sem citar explicitamente a Frank Baker, num breve artigo em que sintetiza a compreensão de Wesley sobre a igreja, o ministério e os sacramentos, J. Duane Beals, assume boa parte desse consenso: “O homem que viu a si próprio como o pai dos metodistas permaneceu, em alguma medida, um filho da Igreja da Inglaterra”⁶⁹. Ressalta, entretanto, o valor único da experiência de Aldersgate que teria conduzido Wesley a subordinar as ordenanças eclesiásticas à missão de anunciar as boas novas de salvação, sem deixar de esboçar as principais etapas que levaram a essa mudança, incluindo a leitura de Peter King, em 1746, as pressões pela separação da Igreja da Inglaterra nas conferências anuais e, sobretudo as ordenações visando à organização do metodismo estadunidense.

Um panorama bem mais detalhado da trajetória de Wesley, em associação com a discussão em torno de sua eclesiologia, foi apresentado

⁶⁸ BAKER, Frank. *Op. cit.*, p. 137-8.

⁶⁹ BEALS, J. Duane. “John Wesley’s Concept of the Church”. In: *Wesleyan Theological Journal*, 1974, no site: http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojrn/06-10/09-3.htm, p. 8.

por F. Ernest Stoeffler, do Departamento de Religião da *Temple Universit*, em Filadélfia, Pensilvânia, reconhecido autor de várias obras sobre o pietismo alemão, num livro coletivo em homenagem ao professor Winfried Zeller⁷⁰. Stoeffler contraria interpretações consagradas, já descritas anteriormente. Por um lado, rejeita ou, ao menos, relativiza a influência puritana inglesa, em particular a idéia de 'igreja reunida' (contra Monk); de outro, considera insatisfatório ajustar a eclesiologia de Wesley aos padrões protestante clássico ou católico (contra Collin Williams e Outler, entre outros).

Em sua interpretação, o contato com o pietismo continental, mediado por dois eventos cruciais – a sua renovação religiosa iniciada em 1738 e a sua visita, logo após, aos principais centros pietistas europeus –, foi decisivo na mudança ocorrida entre os anos 1739 e 1749. O relacionamento com os morávios propiciou-lhe não só uma nova visão da vida religiosa, mas igualmente um novo modelo de organização e renovação eclesial. Em suma, de acordo com Stoeffler, “o que nós temos em Wesley (...) é uma compreensão essencialmente anglicana de igreja”, modificada, porém, para dar espaço à insistência do pietismo em reformar a igreja por meio da restauração, ou seja, do empenho consciente em reproduzir a vida de fé e comunhão existente na comunidade cristã primitiva⁷¹. É a partir dessa afirmação básica que o autor examina os vários aspectos do pensamento eclesiológico de Wesley, a saber, a questão da autoridade, a missão da igreja, a catolicidade, o ministério, a sucessão apostólica e os sacramentos (batismo e ceia). O fato de que Wesley susteve a herança anglicana, modificando-a à luz da vida comunitária e das necessidades pastorais das sociedades, de modo similar ao que aconteceu entre os pietistas com relação ao luteranismo, desvela um nexó profundo entre a eclesiologia e a

⁷⁰ STOEFFLER, F. Ernest. “Tradition and Renewal in the Ecclesiology of John Wesley”. In: JASPERDT, Bernd & MOHR, Rudolf (eds.). *Traditio – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht*. [Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburtstag]. Marburg: N. G. Elwert Verlag, 1976, p. 298-316.

⁷¹ Cf. STOEFFLER, F. Ernest. “Tradition and Renewal in the Ecclesiology of John Wesley”, p. 306.

vivência em comunidade, cujo significado ecumênico ainda deve ser assimilado em sua totalidade.

Correta em muitos pontos, a tese central de Stoeffler, contudo, merece um reparo crítico. Mesmo admitindo a inegável influência pietista em Wesley, não se pode ignorar o caráter seletivo de sua apreensão deste movimento. A propósito, pouco tempo depois de Aldersgate, os metodistas formalizaram, de maneira dramática, a sua ruptura com os morávios (1740). O quietismo e o desprezo pelos meios de graça eram incompatíveis com o estilo de experiência comunitária estimulado por Wesley. Em síntese, se a preocupação ecumênica persiste na literatura sobre o pensamento eclesiológico wesleyano, embora tenha perdido, nessa fase, algo de sua intensidade, também cresce o debate acerca das fontes que influenciaram os grandes contornos de sua visão.

**d) A serviço da renovação eclesial:
Textos sobre a eclesiologia wesleyana nos anos 1980**

Sem dúvida, as conseqüências dessas controvérsias vieram a lume nos anos 1980, com a publicação de obras que avaliaram a compreensão wesleyana de forma mais extensiva. A primeira delas, escrita por Howard A. Snyder, a partir de sua tese doutoral, privilegia o tema da renovação eclesial, explicitando um vínculo, até então, sequer suspeitado, entre Wesley e o chamado protestantismo radical⁷². Evidentemente, o autor está cômico de que o pensamento de Wesley escapa a todos os esforços de simplificação e reconhece, ademais, que inexistente qualquer vínculo histórico direto entre os primeiros metodistas e os reformadores radicais. A sua hipótese central é guiada pela suspeita de que o elo entre Wesley e os radicais reside precisamente em sua concepção de Igreja, que abrange tanto uma firme oposição à constantinização do cristianismo quanto o desejo de restaurar a vitalidade que as comunidades cristãs usufruíam nos tempos apostólicos. Os

⁷² SNYDER, Howard A. *The Radical Wesley and Patterns for Church Renewal*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1980. Desde então, o tema tem sido continuamente abordado pelo autor em diversas obras e artigos, conforme constam na Bibliografia final. Talvez seja interessante notificar que Snyder conhece bem a realidade brasileira, pois atuou como missionário da Igreja Metodista Livre na cidade de São Paulo, dedicando-se, inclusive à docência teológica.

morávios representariam um significativo ponto de intersecção nesse processo.

Dá-se por certo, contudo, que Wesley assimila a influência de diversas correntes, formalizando uma síntese bastante complexa. Nesse quesito, o próprio Snyder dá o exemplo. Ao mesmo tempo em que examina as fontes primárias, também acolhe, ao longo de sua obra, as contribuições de renomados intérpretes, tais como Colin Williams, Outler, Monk, Hofler, Baker e Stoeffler, para citar apenas alguns nomes. O mesmo procedimento é observado na análise do protestantismo radical, que revela consistência com a pesquisa mais atualizada à época, compreendendo autores como Donald Durnbaugh, Franklin Littell, William Estep, John Howard Yoder, George H. Williams e Harold S. Bender⁷³.

Com relação à estrutura do livro, observa-se a execução de um plano bem articulado em torno de três grandes eixos: o primeiro é histórico, percorrendo sobre os anos formativos de Wesley, de 1725 a 1745 (capítulos 1 a 5); o segundo é teológico, avaliando como Wesley concebe a igreja e seu papel na história, bem como a sua concepção de ministério e sacramento (capítulos 6 a 8); o terceiro, de conteúdo analítico, faz um balanço da vida e da renovação da igreja atual, à luz dos conceitos de Wesley (capítulos 9 a 12). A contemporaneidade de sua avaliação salta aos olhos quando Snyder busca construir modelo de renovação da igreja. Paralelamente à distinção de Troeltsch, entre igreja e seita, ele identifica uma perspectiva institucional e outra carismática, e busca constituir, com base na reflexão e prática de Wesley, um modelo mediador de renovação, do qual distingue oito marcas essenciais, quais sejam: (1) “O movimento de renovação existe como uma *ecclesiola*”, isto é, propicia uma expressão mais íntima e fraterna de igreja dentro da igreja; (2) emprega “algumas formas da estrutura de pequenos grupos”; (3) “mantém vínculos estruturais com a igreja institucional”; (4) está comprometido com a unidade, a vitalidade e a

⁷³ Sobre isso, cf. GARCÍA, Daniel. “El Debate Historiográfico en torno al Movimiento Anabaptista”. In: *Cuadernos de Teología: Historia de la Iglesia – Enfoques desde el Río de la Plata*. Buenos Aires: ISEDET, vol. XII, nº 2, 1992, p. 73-97.

totalidade de toda a igreja, já que é parte necessária da igreja, e não a sua totalidade; (5) desenvolve uma estrutura ordenada para a missão; (6) tem consciência “de constituir uma comunidade distinta, baseada numa aliança”; (7) “provê o contexto para o surgimento, treinamento e exercício de novas formas de ministério e liderança”; e, finalmente, (8) sustenta “uma ênfase sobre o Espírito e a Palavra como base de autoridade”⁷⁴.

De modo algum, Snyder pretende apresentar o wesleyanismo como panacéia para os males da igreja atual, visto que muitos movimentos de renovação poderiam, do mesmo modo, ser identificados com o padrão estabelecido acima. Além disso, persistem ambigüidades e limitações na teologia de Wesley que os próprios metodistas devem superar no presente. Por exemplo: a sua distinção entre ministérios ordinários e extraordinários, segundo Snyder, não é bíblica e gerou conflitos quando metodismo se converteu em igreja; a sua visão social e política traz fortes marcas do conservadorismo então vigente; enfim, sua compreensão do reino de Deus, combina elementos dinâmicos com uma expressiva tendência estática, de corte grego e medieval, e se inclina a ver a época presente unicamente em função de seu valor para a eternidade⁷⁵. Sem desconsiderar o teor dessas críticas, há de se destacar que estudos mais recentes têm revelado que uma interpretação mais abrangente e dinâmica, tanto de seu pensamento social quanto de sua escatologia, é perfeitamente exeqüível a partir dos textos e da própria prática de Wesley⁷⁶. No balanço geral, no entanto, o saldo é francamente favorável a Wesley. Todas as igrejas têm muito a aprender com ele:

⁷⁴ Cf. Snyder, Howard A. *Op. cit.*, 137-140.

⁷⁵ Cf. Snyder, Howard A. *Op. cit.*, 154-160.

⁷⁶ Sobre isso, cf. especialmente: JENNINGS Jr., Theodore W. *Good News to the Poor: John Wesley's Evangelical Economics*. Nashville: Abingdon Press, 1990; WEBER, Theodore R. *Politics in the Order of Salvation: Transforming Wesleyan Political Ethics*. Nashville: Abingdon Press, 2001; MARQUARDT, Manfred. *Praxis and Principles of John Wesley Social Ethic*. Durham, N.C.: Labyrinth Press, 1987; MADDOX, Randy L. *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*. Nashville: Abingdon Press, 1994; RUNYON, Theodore (ed.). *Sanctification & Liberation: Liberation Theologies in Light of the Wesleyan Tradition*. Nashville: Abingdon Press, 1977; e RUNYON, Theodore. *A Nova Criação: a teologia de João Wesley Hoje*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2002.

John Wesley era um cristão radical precisamente porque o cristianismo radical não é um sistema de doutrina, mas a experiência do corpo de Cristo como comunidade de discipulado. Wesley aprendeu o que os cristãos radicais estão começando a acentuar: uma luta realmente efetiva pela justiça social começa com a construção de uma comunidade bíblicamente fiel de discípulos cristãos (...) Esse é o significado do Wesley radical⁷⁷.

David L. Smith, professor de religião no *Marion College*, elabora uma síntese representativa dos principais autores enfocados até aqui, incluindo o próprio Snyder, porém inserindo a visão wesleyana no quadro mais abrangente da visão bíblica, histórica e contemporânea⁷⁸. Se, a rigor, nenhum elemento novo é acrescentado, Smith tem o mérito de captar de maneira apropriada o espírito peculiar da eclesiologia wesleyana, como na passagem transcrita na seqüência o demonstra:

Não diferentemente de John Wesley e dos metodistas primitivos, as pessoas da igreja de nossos dias, ligadas ao movimento metodista, estão trabalhando por uma eclesiologia mais ampla que não seja constituída de teorias estereis para o prazer intelectual dos acadêmicos, nem simplesmente uma afirmação ortodoxa com o propósito de formular credos para os eclesiásticos, mas uma que seja descritiva da igreja como práxis ou ato no sentido de ser a comunidade redentora, engajada em encontrar os necessitados do mundo.

Na continuidade de sua argumentação, Smith recorre a Ronald Osborn para afirmar que essa eclesiologia se desenvolve “não na abstração de uma torre de marfim, mas no contexto de carne-e-sangue da vida da igreja”⁷⁹. Nesse

⁷⁷ Snyder, Howard A. *Op. cit.*, p.165. Na obra *Vinho Novo, Odres Novos: Vida nova para a igreja*, (São Paulo, ABU Editora, 1997, p. 203-209), Snyder cita seis fatores – três referentes à mensagem e três referentes ao método – que evidenciam a importância de Wesley para a igreja contemporânea: (1) “Proclamação clara da salvação pessoal por meio de Jesus Cristo”; (2) “Ênfase constante na vida cheia do Espírito”; (3) “Consciência social ativa e atuante”; (4) recusa a confinar-se à igreja institucional; (5) criação de estruturas novas e práticas de *koinonia*; (6) pregação do evangelho aos pobres. Cf. ainda do mesmo autor: “The Church as Holy and Charismatic”. In: *Wesleyan Theological Journal*, 1980, http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojnl/11-15/15-07.htm; e “Principles of a Wesleyan Ecclesiology”. Mississauga, Ontario: Study Commission on Ecclesiology. Free Methodist Church in Canada, 2006. In: <http://www.lifecycleproject.org/podcasts/2006/Weslyn%20Eccles-Snyder.doc>.

⁷⁸ SMITH, David L. “Ecclesiology: The Church, God’s redeemed people”. In: CARTER, Charles W. (ed.). *A Contemporary Wesleyan Theology*. v. 2 (1983), p. 571-627.

⁷⁹ SMITH, David L. “Ecclesiology: The Church, God’s redeemed people”, p. 592. A citação de Osborn foi extraída da obra *In Christ’s Place*. St. Louis: Bethany, 1967, p. 137

sentido, pode-se dizer que uma teologia wesleyana da igreja, mais do que se reportar às fontes que lhe oferecem sustentação ou se valer de métodos rigorosamente aprovados, precisa estar enraizada no chão da experiência de comunidades que buscam ser sinais de salvação para o mundo.

A preocupação em situar a concepção wesleyana de igreja numa conjuntura mais compreensiva e atual também é evidente na obra editada por Melvin Easterday Dieter e Daniel N. Berg⁸⁰. Todos os autores convidados procuram refletir a perspectiva wesleyana, mas somente três artigos se concentram nos escritos de John Wesley. Assim, Clarence Bence se propõe a provar que “a mais proeminente e sempre relevante característica da eclesiologia wesleyana é seu foco soteriológico”, ênfase que modela tanto a sua práxis como a sua visão acerca da natureza, missão, estrutura e destino (escatológico) da Igreja. Essa idéia central o leva a romper com a interpretação dominante, desde Williams e Outler, que tende a ver a igreja mais como um meio, um instrumento, com vistas a um fim. Para Bence, a igreja também possui um valor substancial que não pode ser negligenciado, o que ele relaciona com as noções de reino de Deus e santidade social, tão cara a Wesley.

“Santidade social é a penetração e permeação do evangelho em todos os aspectos da ordem social com a intenção de transformar essa ordem social no reino de Deus. A eclesiologia wesleyana, como uma expressão dessa soteriologia, deve ser transformadora no seu sentido mais profundo. O objetivo da Igreja é ser primícias do reino vindouro, ser a primeira instalação do reino de Deus na terra”⁸¹.

Daniel N. Berg, por sua vez, examina a consciência teológica de Wesley com relação às duas marcas da Igreja – a pregação do evangelho e a administração dos sacramentos – que a reforma protestante agregou às tradicionais notas da igreja, formuladas no Concílio de Constantinopla em

⁸⁰ Cf. DIETER, Melvin Easterday & BERG, Daniel N. (eds.). *The Church: An Inquiry into Ecclesiology from a Biblical Theological Perspective*. Anderson: Warner Press, 1984, Series *Wesleyan Theological Perspectives*, vol. IV.

⁸¹ BENCE, Clarence. “Salvation and the Church: the Ecclesiology of John Wesley”. In: Dieter, Melvin Easterday & Berg, Daniel N. (eds.). *Op. cit.*, p. 314 (cf. p. 297-317).

381 – a unidade, a santidade, a catolicidade e a apostolicidade. O autor defende a tese de que John Wesley rechaça ambas as marcas na medida em que são colocadas a serviço da polêmica, “mas as aceita e valoriza somente como meios de graça”, e, nessa condição, não podem ser desprezadas, nem tampouco, sobrepostas uma à outra. Fazê-lo não seria decair do *status* de verdadeira igreja, mas menosprezar oportunidades que a graça divina concede a toda a igreja⁸².

Por último, David L. Cubie, autor do terceiro artigo, traz luz sobre a tensão eclesiológica, tantas vezes mencionada, entre unidade e santidade, entre amor e separação. À primeira vista, a exigência de santidade implica na ruptura com situações e pessoas que não cultivam a disciplina e o compromisso do ser cristão, ou são, na verdade, coniventes com o pecado e a corrupção. Não faltava, entre os metodistas, quem, diante da frivolidade e superficialidade de muitos sacerdotes, advogasse pura e simplesmente o afastamento da igreja estabelecida e a constituição de uma comunidade isenta de máculas. Para Wesley, tal ação implicaria em renunciar ao propósito divino para o *povo chamado metodista*: a reforma da igreja, além do que contrariava a sua compreensão de santificação como crescimento em amor. A essa altura, Cubie afirma que essa noção de santidade é insuficiente se não for relacionada com a doutrina da igreja. Afinal, o conceito de amor em Wesley é tão complexo que se presta para a justificação tanto da inclusão redentora quanto da exclusão protetora. Em função disso, ele empreende uma análise lingüística minuciosa da expressão ‘amor’ empregada por Wesley para se referir às relações dos metodistas na e com a Igreja da Inglaterra. Importa ressaltar, de qualquer forma, que, na ótica de Wesley, mesmo quando a divisão se mostrava como caminho inevitável, ela jamais poderia ter a última palavra. A experiência de ser “um só coração e uma só alma” não era apenas um evento do passado,

⁸² Cf. BERG, Daniel N. “The Marks of the Church in the Theology of John Wesley”. In. Dieter, Melvin Easterday & Berg, Daniel N. (eds.). *Op. cit.*, p. 319-331.

mas também uma promessa para o futuro⁸³.

A obra de David Lowes Watson, publicada em 1985, talvez o estudo mais inclusivo sobre as reuniões de classes metodistas escrito até hoje, representa um avanço significativo na reflexão sobre a eclesiologia wesleyana⁸⁴. Seu estudo não se limita à mera descrição histórica ou à análise sociológica das classes wesleyanas, mas busca apreender o seu sentido teológico, o que não deixa de ser surpreendente nesse tempo em que predomina o mais crasso pragmatismo que vê na fórmula dos “pequenos grupos” a chave mágica para promover, não tanto a renovação, mas simplesmente o crescimento da igreja.

Os três primeiros capítulos situam, por assim dizer, o significado das reuniões de classe na tradição mais ampla do cristianismo que remonta, em última instância, como Watson mesmo indica na introdução, às igrejas domésticas do cristianismo primitivo. O autor detalha, então, os elementos que Wesley vai incorporando em sua compreensão da igreja bem como em sua teologia do discipulado, oriundos da tradição anglicana, do espírito puritano e do pietismo morávio. Nesse ponto, Watson introduz um significativo comentário que ajuda a qualificar a maneira como tais correntes foram apropriadas por Wesley: **“Não foi a eclesiologia do puritanismo que o influenciou, mas o espírito puritano.** E ainda que a influência mais direta sobre Wesley tenha vindo do pietismo morávio, ele foi uma herança tão inglesa quanto a igreja estabelecida”. Apesar do anglicanismo típico da *high Church*, cultivado por seus pais, eles estavam instintivamente ligados “ao caráter imediato da fraternidade experimentada no *coetus electorum*. As reuniões de classe tinham um claro precedente nas *ecclesiolae* do congregacionalismo inglês”⁸⁵. O capítulo quatro ocupa-se em detalhar o

⁸³ Cf. CUBIE, David L. “Separation or Unity? Sanctification and Love in Wesley’s Doctrine of the Church”. In: In. DIETER, Melvin Easterday & BERG, Daniel N. (eds.). *Op cit.*, p. 333-395.

⁸⁴ WATSON, David Lowes. *The Early Methodist Class Meeting: its origins and significance*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2002. Essa obra, cuja edição original é de 1985, retoma, em grande parte, a tese doutoral de Watson, defendida em *Duke University*, em 1978.

⁸⁵ WATSON, David Lowes. *Op. cit.*, p. 34. O destaque em negrito é meu.

desenvolvimento das reuniões de classe que o próprio Wesley via como os “tendões” do movimento metodista. No último capítulo, que traz o sugestivo subtítulo *discipulado co-responsável* (em inglês, *accountable discipleship*), Watson avalia o significado eclesiológico das classes no metodismo primitivo, re-examina diversas teorias que procuram captar a sua relevância no passado e investiga as causas do seu declínio.

O significado das reuniões de classe não pode ser encontrado em sua eficácia para o metodismo como movimento ou igreja, nem ainda em seu impacto sobre a sociedade como instrumento ou obstáculo de reforma. Elas foram um meio prudencial da graça, por intermédio do qual, cristãos, em testemunho ao mundo, puderam suportar um ao outro em suas tarefas distintivas, designadas por Deus num tempo e lugar particulares na história humana⁸⁶.

É acertado afirmar que, depois da obra de Watson, as reuniões das classes e dos *bands* deixam de ser um tema exclusivo de estratégias evangelísticas e de organização da vida eclesial e adquirem, em definitivo, um *status* teológico. Aliás, os vínculos entre organização, missão e reflexão teológica na trajetória de John Wesley e dos primeiros metodistas são vivamente descritos na obra de conhecido historiador norte-americano Richard P. Heitzenrater⁸⁷.

A seriedade da pesquisa e a qualidade das investigações desenvolvidas, somadas à nova publicação das obras de Wesley que, desde 1975, vêm sendo impressas com elevado aparato crítico, sem precedentes em edições anteriores, tanto estimularam novos estudos como facilitaram a elaboração de sínteses reunindo as principais convergências alcançadas. O artigo de H. Ray Dunning se enquadra nessa última categoria. Nenhuma descoberta bombástica é anunciada, porém o autor habilmente releva dimensões que vão se tornando lugar comum na reflexão teológica. É o caso, por exemplo, do foco soteriológico da eclesiologia de Wesley; do seu

⁸⁶ WATSON, David Lowes. *Op. cit.*, p. 145. Os treze apêndices, incluídos na obra, recolhem material inédito, como regras das sociedades, tíquetes das classes e cartas sobre as reuniões de classe.

⁸⁷ Cf. HEITZENRATER, Richard P. *Wesley e o Povo Chamado Metodista*. São Bernardo do Campo; Rio de Janeiro: EDITEO; Bennett, 1996. A edição original, por Abingdon Press, é de 1995.

caráter *eclético* e de síntese; das ênfases na fé viva, na pregação da palavra, nos sacramentos, e na disciplina em conexão com a santidade (empírica) como marca da igreja; da subordinação da ordem eclesial à missão; da importância da unidade e do espírito católico; da valorização da experiência na reflexão sobre a igreja, juntamente com as demais fontes reconhecidas pelo anglicanismo, as Escrituras, a tradição e a razão; enfim, da compreensão da apostolicidade como continuidade da missão dos apóstolos, mais do que como sucessão altamente questionável de bispos. Tudo isso aponta para a urgência da tarefa teológica na compreensão do ser e da finalidade da igreja: “A Igreja institucional freqüentemente identifica suas estruturas e métodos de desenvolver sua missão com verdades eternas e, como resultado, cessa de ser uma expressão visível do corpo de Cristo. A maneira de escapar dessa armadilha é insistir em entender a igreja teologicamente”⁸⁸.

**e) Wesley na mesa das conversações ecumênicas:
Textos sobre a eclesiologia wesleyana nos anos 1990**

Diante da asserção previamente formulada, pode causar estranheza que, ao menos na aparência, as publicações diretamente direcionadas ao tema da igreja na perspectiva wesleyana tenham sofrido, dos anos 1990 para cá, uma certa recessão. No entanto, há razões para crer que essa questão continuou despertando grande interesse. À parte das obras gerais sobre a teologia wesleyana, já mencionadas, que, necessariamente, incluem um capítulo sobre a igreja, a circunstância particular do autor dessa pesquisa ter usufruído a oportunidade de pesquisar na biblioteca da *Vanderbilt University* propiciou-lhe encontrar mais um indício que pode comprovar essa suspeita: uma dissertação de mestrado enfocando o objeto ‘a igreja e o seu ministério no pensamento de Lutero, Calvino e Wesley’⁸⁹. O

⁸⁸ DUNNING, H. Ray. “Toward Wesleyan Ecclesiology”. In: *Wesleyan Theological Journal*, 1987, disponível no site: http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojrnl/21-25/22-08.htm

⁸⁹ KOHLER, Robert Frederick. *The Church and its ministry in the thought of Luther, Calvin, and Wesley*. Thesis (Master of Arts in Religion). Nashville: Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University, August, 1992 (109 p.), vide especialmente p. 67-105. É bastante provável que trabalhos similares tenham sido realizados em outras universidades e escolas

seu autor, Robert Frederick Kholer, faz uma descrição cuidadosa da evolução da visão de Wesley sobre a temática abordada, com base em autores como Franz Hildebrandt, Colin Williams, Franz Baker, Albert Brown Lawson, sem pôr de lado, naturalmente, os escritos de Wesley e de autores que o influenciaram nessa questão, como Richard Hooker, Peter King e Edward Stillingfleet entre outros. Se, em geral, não há originalidade em sua abordagem, no mínimo, Kholer chama atenção para as contradições internas na concepção metodista de ministério, presentes até os dias de hoje: “O problema era” – e, de certo modo, continua sendo – “reconciliar o conceito *Non-Juror* de ministério com a prática de Igreja Livre da pregação leiga itinerante”⁹⁰.

Também fruto de pesquisa acadêmica, a tese doutoral de Ted A. Campbell, defendida no ano de 1984, foi reorganizada e publicada na forma de livro apenas sete anos depois. Embora não diretamente ligada ao tema da eclesiologia de Wesley, o assunto é extensivamente abordado no quinto capítulo da referida obra: *“Toda a Igreja nas mais puras eras”: a antiguidade cristã como visão para a vida corporativa*⁹¹. Se os autores, analisados até aqui, vinculam Wesley às tendências eclesiológicas predominantes em sua época, Campbell, fiel aos seus objetivos gerais, procura comprovar que há, antes de tudo, uma relação de dependência direta com as origens cristãs. John Wesley teria recorrido amiúde à Igreja Antiga para justificar – de forma tanto apologética, como polêmica – práticas, costumes e instituições que iam, paulatinamente, tomando forma nas sociedades metodistas. O inverso também seria verdadeiro. Em várias circunstâncias, modelos do cristianismo dos primeiros séculos ajudaram a plasmar, programaticamente, a vida e a reflexão do povo chamado metodista no século XVIII.

de teologia. Porém, como, na maioria das vezes, tais pesquisas não são publicadas, a sua divulgação fica prejudicada, além do que se torna praticamente impossível mensurar todo esse esforço.

⁹⁰ Idem, p. 104.

⁹¹ Cf. CAMPBELL, Ted A. *John Wesley and Christian Antiquity: Religious Vision and Cultural Change*. Nashville: Abingdon Press, 1991, p. 73-101.

Em todo o caso, é certo que, para Wesley, o metodismo nada mais era do que a restauração da antiga religião cristã. Em conseqüência, Campbell examina detidamente como o passado cristão foi apropriado na lógica de Wesley em campos tão diversos, ainda que correlacionados, como o ensino teológico e doutrinário, a evangelização, o exercício da fraternidade, a ordem eclesiástica e, por fim, as práticas litúrgicas. Costumes, então em desuso, como as festas de amor e as vigílias, vieram a adquirir nova expressividade, enquanto a estima pelos escritos patrísticos só aumentou entre os metodistas. Convém assinalar, entretanto, que a fidelidade à Igreja dos primeiros séculos jamais se transformou em obediência cega e sem critérios, e Wesley chegou a desafiar interpretações ainda hoje consagradas. Muitas correntes condenadas pela Igreja como heréticas como o montanismo e o donatismo, por exemplo, representavam, a seus olhos, manifestações autênticas da fé apostólica, certamente em função da ênfase na vida de santidade. Em resumo, pode se assinalar que esse vínculo entre Wesley e a herança cristã mais antiga, aludido por vários autores que o antecederam, recebeu exaustiva exploração na obra de Campbell e se constitui, sem dúvida, numa das mais importantes contribuições dos estudos a respeito da eclesiologia wesleyana publicados nesse período.

Outra conquista significativa das reflexões sobre a igreja na perspectiva wesleyana nos anos 1990 foi, seguramente, a sua progressiva abertura para o diálogo ecumênico. Para evitar equívocos, tal asserção requer explicação. Todos os autores comentados até aqui demonstraram que o ecumenismo não é apenas um pressuposto fundamental, mas uma dimensão essencial do modo de ser metodista. Por esse motivo, sempre buscaram pôr em evidência a contribuição de Wesley para o mútuo enriquecimento das igrejas. Todavia, o público para o qual se dirigiam era composto basicamente por aquelas pessoas que reivindicam para si o legado wesleyano.

A novidade, agora, é a introdução de John Wesley na mesa da conversação ecumênica, sobretudo como conseqüência do estabelecimento

de comissões bilaterais e multilaterais de diálogo. O nome que mais se sobressai nesse campo é o de Geoffrey Wainwright, professor de teologia na *Duke University* que, durante anos, integrou a Comissão de Fé e Ordem do Conselho Mundial de Igrejas, foi membro do Comitê para Ecumenismo e Diálogos do Conselho Metodista Mundial e participou de diversos grupos de conversação teológica, oficiais ou não. O resultado dessa trajetória encontra-se expresso no livro *Methodists in Dialogue*⁹². A preocupação com a eclesiologia é evidente em três dos ensaios reunidos nessa coletânea. No capítulo três – “O fim de toda ordem eclesiástica” – o autor, partindo do núcleo soteriológico da teologia wesleyana, analisa os meandros da posição de Wesley em relação a temas como missão, ministério, ordem, sucessão, verdade e unidade, em confronto com a visão católica romana⁹³. O capítulo cinco – “Tendências eclesiológicas em Lutero e Wesley” – coloca ambos os *reformadores* frente a frente, e analisa a mediação moravia existente entre eles, o diferente contexto por detrás de suas convicções e práticas, e os mútuos desentendimentos. Para Wainwright, a compreensão da eucaristia oferece a melhor possibilidade para que luteranos e metodistas alcancem concordância no campo da eclesiologia⁹⁴. Finalmente, o capítulo treze – “Identidade Eclesial: Concordâncias e Diferenças Básicas” – apresenta, no contexto do diálogo multilateral, como seis diferentes famílias confessionais – a saber, a católica romana, a luterana, a batista, a ortodoxa, a anglicana e a metodista – entendem a noção de eclesialidade, para discutir a utilidade de tais *tipos* ou *caricaturas* no diálogo ecumênico⁹⁵.

Outro artigo do autor, embora não seja parte integrante da obra comentada, é digno de nota. Nele, Wainwright examina as noções de cisma e heresia nos escritos de Wesley e avalia as suas implicações para as práticas do ecumenismo e da evangelização, para ele, duas tarefas

⁹² WAINWRIGHT, Geoffrey. *Methodists in Dialogue*. Nashville: Abingdon Press, 1995.

⁹³ WAINWRIGHT, Geoffrey. *Op. cit.*, p. 73-87.

⁹⁴ WAINWRIGHT, Geoffrey. *Op. cit.*, p. 109-114.

⁹⁵ WAINWRIGHT, Geoffrey. *Op. cit.*, p. 223-228.

irrenunciáveis no início do terceiro milênio, ênfase que, aliás, identifica também na encíclica de João Paulo II, de 1995, *Ut Unum Sint*⁹⁶.

A contribuição ecumênica do metodismo, com maior precisão na compreensão da dinâmica eclesial, também é reafirmada em dois artigos que indicam uma significativa convergência entre a noção e a prática wesleyana de conexão e o conceito de *koinonia*, tão propalado no discurso ecumênico contemporâneo⁹⁷. Beck, em particular, está consciente da estranheza que essa relação pode suscitar. Seria mais corriqueiro advogar que o *espírito católico* é o maior legado de Wesley para a comunhão entre cristãos e igrejas. Porém, o *espírito católico*, ainda que fundamental, não provê um programa capaz de atravessar as barreiras denominacionais existentes, ontem e hoje. “Mas a conexão, e sua contraparte teologicamente mais adequada, a *koinonia*, olham para o dia quando não haverá barreiras e perguntam: Ainda devemos viver como se existissem barreiras? E, se não, como nossa vida comum deverá ser ordenada?”⁹⁸ Aqui a aproximação entre ambos os conceitos conquistam a sua força.

⁹⁶ Cf. WAINWRIGHT, Geoffrey. “Schisms, Heresies & Gospel: Wesleyan Reflections on Evangelical Truth & Ecclesial Unity”. In: TANNER, K. & HALL, C. A. *Ancient & Postmodern Christianity: Paleo-Orthodoxy in the 21st Century – Essays in Honor of Thomas C. Oden*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2002, p. 183-198. A contribuição do metodismo para o ecumenismo já fora sublinhada por Wainwright no VII Instituto Oxford: “Ecclesial Location and Ecumenical Vocation”. In: MEEKS, M. Douglas (ed.). *The Future of the Methodists Theological Traditions*. Nashville: Abingdon Press, 1985, p. 93-129. O fruto mais palpável do diálogo entre católicos romanos e metodistas sobre a temática eclesiológica é o relatório da Comissão Mista, de novembro de 2000, há pouco publicado em português. Cf. COMISSÃO MISTA: IGREJA CATÓLICA ROMANA E CONSELHO METODISTA MUNDIAL. *Dizer a verdade na caridade. A autoridade de ensinar entre católicos e metodistas*. São Paulo: Paulinas, 2002. O relacionamento entre metodistas e católicos romanos também é objeto de pesquisa de duas obras. A primeira, apesar de seu interesse em iluminar as questões atuais, se fixa no século XVIII; a outra traz a questão até a presente época. BUTLER, David. *Methodists and Papists: John Wesley and the Catholic Church in the Eighteenth Century*. London: Darton, Longman and Todd, 1995; CHAPMAN, David M. *In Search of the Catholic Spirit: Methodists and Roman Catholics in Dialogue*. London: Epworth, 2004.

⁹⁷ Cf. BECK, Brian E. “Connexion and *Koinonia*: Wesley’s Legacy and Ecumenical Ideal”. In: MADDOX, Randy L. (ed.). *Rethinking Wesley’s Theology for Contemporary Methodism*. Nashville: Abingdon Press, 1998, p. 129-141, notes p. 237-8; & ROBBINS, Bruce W. “Connection and *Koinonia*: Wesleyan and Ecumenical Perspectives on the Church”. In: CAMPBELL, Dennis M. & LAWRENCE, William B. & RICHEY, Russell E. *Doctrines and Discipline*. Nashville: Abingdon Press, 1999, United Methodism and American Culture: vol. 3, p. 199-212.

⁹⁸ BECK, Brian E. Artigo citado, p. 141.

**f) À luz da contemporaneidade:
Textos sobre a eclesiologia wesleyana nos últimos anos**

Entre as publicações recentes, a mais completa foi escrita pelo inglês David Carter, intitulada *Love Bade Me Welcome* [O Amor me deu boas-vindas], frase que intenta apreender o espírito da eclesiologia do metodismo britânico, cujo desenvolvimento é traçado das origens, no século XVIII, até a época atual⁹⁹. Convém ressaltar, entretanto, que apenas o primeiro capítulo é dedicado à concepção de igreja dos irmãos Wesley. Carter supera o pessimismo inicial diante da pergunta se o metodismo possui ou não uma eclesiologia, embora reconheça a fluidez e a complexidade de seu desenvolvimento histórico, uma autêntica pedra de tropeço no caminho daqueles que tentam enquadrar a concepção de Wesley numa única categoria. Aliás, desde o princípio, o autor nota que não havia consenso nem mesmo entre os primeiros metodistas. Os irmãos Wesley, por exemplo, divergiam quanto ao que era prioritário, se o movimento metodista, se a Igreja da Inglaterra. No geral, Charles sempre se mostrou muito mais zeloso, em seu apego à instituição oficial, do que seu irmão mais velho. Contudo, contraditoriamente ao que pensava, os seus hinos, em especial, os compostos para as reuniões das sociedades e as festas de amor, foram peça chave na constituição de uma nova consciência eclesial. As ênfases na vida de amor e cuidado mútuos, de fraternidade e comunhão, de edificação e crescimento comunitário em santidade, de partilha de alegrias e sofrimentos comuns, corroboram que a experiência da salvação, na perspectiva wesleyana, não pode ser reduzida, em hipótese alguma, à dimensão pessoal. É tanto pessoal quanto social, isto é, eclesial.

Para Carter, o caráter idiossincrático da eclesiologia wesleyana, ainda não adequadamente avaliada, se explica também em função da disposição de Wesley em mudar de opiniões sob a pressão dos acontecimentos. Se Wesley valorizou as Escrituras – para ele, a autoridade normativa suprema –

⁹⁹ CARTER, David. *Love Bade Me Welcome: A British Methodist Perspective on the Church*. London: Epworth, 2002. Uma visão mais sintética e sistematizada é apresentada pelo autor em: “The Methodist Churches”. In: AVIS, Paul (ed.). *The Christian Church: An Introduction to the Major Tradition*. London: SPCK, 2002, p. 49-76.

e a Tradição como fontes do conhecimento teológico, também não negligenciou a razão e a experiência. Não havendo flagrante contradição com a mensagem bíblica, ele estava pronto para assimilar qualquer inovação que se despontasse como funcional às exigências da missão. Seus frutos eram usualmente interpretados como sinais certos da aprovação divina.

Ademais, em sua visão de igreja e ministério, Wesley combina influências diferentes, senão contraditórias, desafiando os intérpretes que buscam, a qualquer custo, suprimir as suas ambigüidades. A tensão, presente na eclesiologia wesleyana, entre os elementos universalizantes e sectários, já apontada por muitos autores citados previamente, é mais uma vez lembrada. Wesley jamais concebeu a idéia de uma ruptura com a igreja estabelecida. Antes, ele sempre lastimou os efeitos deletérios da separação como uma “grave quebra da lei do amor”. As sociedades deveriam permanecer como fermento de renovação dentro das estruturas oficiais da grande congregação. Quando, em função de várias circunstâncias, o metodismo se transformou num corpo eclesiástico independente, ele manteve um profundo senso da necessidade do testemunho complementar de outras tradições para cumprir o seu potencial católico. Poder-se-ia objetar que Wesley

estava primariamente preocupado com a Igreja da Inglaterra. Todavia, na visão de seu sermão ‘O Espírito Católico’, talvez não seja um falso desenvolvimento de seu ensino argüir, como alguns têm feito, que o supremo destino ecumênico do metodismo é ser uma vez mais uma ordem dentro da Igreja Universal, sustentando uma aproximação com a missão e a santidade que está destinada a levedar a totalidade¹⁰⁰.

Um item importante para o qual Carter chama a atenção é a necessidade de se explorar, para além do que pode ser encontrado nos escritos de Wesley, a *eclesiologia implícita* em suas ações. A dinâmica das reuniões de classe, estudada por Watson, por exemplo, indica um traço fundamental da concepção wesleyana de igreja: a mútua responsabilidade,

¹⁰⁰ CARTER, David. *Love Bade Me Welcome*, p. 8.

por meio da qual cada membro se constituía em suporte para os demais em termos do crescimento na graça e no discipulado. Da mesma forma, é preciso situar o impacto do movimento metodista na sociedade inglesa em conexão com a sua decidida oposição ao quietismo morávio e o apelo constante à santidade social. Os cristãos são chamados a ser sal da terra e luz do mundo. Carter cita a R. George Eli em apoio a caracterização da eclesiologia wesleyana como transformadora e missiológica: “Deus comissiona a comunidade cristã a testificar a graça e o amor de Deus na vida dessa comunidade e a anunciar a todas as pessoas e sociedades que tal amor e graça podem também ser seus”¹⁰¹.

Após demonstrar a fluidez dos conceitos eclesiológicos de Wesley também na compreensão da ordem e do governo da igreja e na resposta à indagação sobre os reais objetivos de Wesley – separar-se ou revitalizar a igreja – Carter se ocupa em discernir o que, de fato, é central em sua eclesiologia. Os seguintes aspectos são apontados: (1) Primitivismo – o autor prefere essa expressão ao termo ‘restauracionismo’, mais comumente empregado, para sublinhar o profundo apreço que Wesley tinha pela igreja antiga, pois ele cultivava tanto um profundo respeito pela fecundidade contínua da tradição como uma sensibilidade católica pela diversidade da igreja através das gerações. Há, na obra de Wesley “um refinado equilíbrio entre o que é histórico, ordenado e compactuado, e o que é providencialmente, pneumatologicamente e irregularmente concedido”¹⁰². (2) Generosa inclusividade – ou seja, apreciação positiva das outras igrejas; (3) Valorização da ‘*episkope*’, da supervisão e da disciplina como essenciais à vida e à missão da igreja, o que inclui tanto a direção pastoral, como também o cuidado recíproco e co-responsável no interior das sociedades, classes e *bands*. (4) O princípio conexional – para Carter, uma das mais significativas contribuições do metodismo para a eclesiologia ecumênica.

¹⁰¹ ELI, R. George. *Social Holiness*. Apud CARTER, David. *Love Bade Me Welcome*, p. 11.

¹⁰² CARTER, David. *Love Bade Me Welcome*, p. 14. Esse ponto é reafirmado igualmente no artigo citado. A distinção entre meios de graça instituídos e meios prudenciais ajuda a explicar a paradoxal aceitação de ampla diversidade na Igreja universal e a insistência concomitante em regras disciplinares particulares dentro do metodismo (cf. “The Methodist Churches”. In: AVIS, Paul (ed.). Op. cit, p. 69-70).

“Os metodistas podem reivindicar terem sido os primeiros, nos tempos modernos, a redescobrirem e praticarem o conceito de igreja como *koinonia*, antes do reavivamento da eclesiologia de *koinonia* na Igreja Católica Romana sob Möhler e sua recepção ecumênica geral no presente século”¹⁰³. O forte senso de comunhão, simultaneamente como dom e como tarefa, presente na hinologia wesleyana, foi constante na consciência eclesial metodista popular. (5) A natureza proto-ecumênica, isto é, abertura para reconhecer a eclesialidade de outras tradições, a despeito de sustentar que as matérias em que há divergência não são necessariamente adiáforas. Na conclusão do capítulo, Carter reafirma a dificuldade em sumarizar o rico e complexo legado eclesiológico de Wesley e analisa os passos que levaram à ruptura do metodismo com a Igreja da Inglaterra.

Na conclusão de sua obra, Carter volta a enfatizar alguns dos elementos elencados, precisamente, a natureza interdependente da igreja em todos os níveis (o princípio da conexidade); o reconhecimento de todas as comunidades, que manifestam as marcas do Espírito, como igrejas verdadeiras, sem levar em conta o formato de sua constituição; e a disposição para explorar as dádivas de outras tradições. Para ele, o futuro da eclesiologia metodista depende sobretudo de sua disposição para o diálogo ecumênico na dupla condição de receptora e doadora. A herança metodista, por sua índole mediadora, pode ser o fiel da balança na conversação entre as igrejas que insistem na continuidade histórica e as igrejas que priorizam a vida no Espírito:

O metodismo pode ser uma real igreja ‘ponte’. Ele não se identifica com os extremos da autonomia e independência congregacional, nem com o hierarquismo. Vê a igreja como uma comunhão de amor na qual todos são chamados a dar e a receber. O verdadeiro conceito de comunhão torna insustentável qualquer idéia de autoridade como simples emanção de ‘cima para baixo’ ou de ‘baixo para cima’. Antes, existe (...) uma ‘circulação de amor’, ‘um amor

¹⁰³ CARTER, David. Artigo citado: “The Methodist Churches”, p. 50. Cf. também p. 67-69; CARTER, David. *Love Bade Me Welcome*, p. 18-23.

encarnado' no interior do qual as visões, carismas e contribuições de todos têm o seu devido lugar¹⁰⁴.

Essa dimensão de inclusividade transparece em dois outros artigos que se direcionam para além do universo das igrejas, e procuram responder a desafios particulares da sociedade contemporânea que, indiscutivelmente, afetam as comunidades cristãs, mesmo quando elas pretendem se manter alheias a eles. Mary Elizabeth Moore discute a prática sistemática da exclusão de grupos de pessoas no momento em que as igrejas comissionam agentes para os seus diversos ministérios. Exemplos de mulheres como Dorothy Ripley (1769-1831), Mary Barritt Taft (1772-1851), e outras que enfrentaram e superaram séria oposição para que sua vocação fosse aceita na comunidade eclesial, revelam a soberania do chamado divino. Para Moore, é necessário reconhecer os diferentes ministérios, para os quais todos os cristãos e cristãs são chamados, sem criar hierarquias de valor, resistindo à tentação de considerar o ministério ordenado um estado superior. “O desafio para a igreja é apreciar os distintivos comissionamentos de pessoas distintas e discernir e trabalhar com cada uma e com todas por amor à missão de Deus no mundo”¹⁰⁵. A história e a concepção eclesiológica do metodismo, seguramente, indicam essa direção.

Hendrik R. Pieterse, editor da Revista *Quarterly Review: A Journal of Theological Resources for Ministry*, enfoca o tema da eclesiologia e do ministério no contexto da pós-modernidade e do crescente pluralismo, caracterizado, entre outros fatores, pela dissolução de certezas sociais, políticas e culturais há tempo estabelecidas, inclusive o intenso

¹⁰⁴ CARTER, David. *Love Bade Me Welcome*, p. 154-5. No artigo citado, Carter esclarece que “não há uma única visão metodista do futuro ecumênico”. Diferentes visões se estendem desde a idéia de uma federação de igrejas à união orgânica. De qualquer modo, os metodistas crêem que a *Grande Igreja Porvir* será uma igreja conciliar e conexional. Aspirar à união pressupõe a determinação das igrejas em submeter sua autonomia, em matérias de preocupação comum, às igrejas irmãs. Afinal, o propósito final do conexionalismo é a circulação do amor e do entendimento mútuo dentro de todo o corpo. Os metodistas vêem isso, à luz da missão da igreja, como sinal, antecipação e primícias do Reino, para que o mundo creia (cf. “The Methodist Churches”, p. 71-2).

¹⁰⁵ Cf. MOORE, Mary Elizabeth. “Commissioning the People of God: Called to Be a Community in Mission”. In: *Quarterly Review: A Journal of Theological Resources for Ministry*. Nashville: General Board of Higher Education and Ministry & United Methodist Publishing House, vol. 23, number 4 [Issue Theme: *Toward a Feminist Wesleyan Theology*], Winter 2003, p.399-411.

questionamento da posição e influência que as igrejas desfrutavam por conta do regime de cristandade, vigente no Ocidente desde os tempos de Constantino. Preocupadas com o declínio de sua membresia e temerosas quanto ao seu futuro como instituição, as igrejas, por via de regra, reforçam o discurso sobre a necessidade de “fazer discípulos” e se entregam, sem críticas, a programas e estratégias que prometem, se aplicados de forma conveniente, o tão esperado crescimento. Tais temores geram graves distorções teológicas. A prioridade da graça é obscurecida enquanto a ênfase recai sobre o que a igreja faz; o sinergismo entre a iniciativa divina e a resposta humana se dilui, enquanto os ministérios são postos unicamente a serviço da sobrevivência institucional; o eclesiocentrismo substitui a *missio Dei*; e a comunidade de fé ignora sua condição tensiva de ser, simultaneamente, meio e fim da presença redentora do Deus Trino no mundo.

De acordo com Pieterse, a crise atual não precisa ser interpretada como uma ameaça; é, antes, uma oportunidade providencial para descobrir e vivenciar um novo paradigma eclesial. Para ele, a categoria da *hospitalidade ao estrangeiro* não só provê recursos bíblicos e teológicos para repensar e responder aos desafios do mundo atual, cada vez mais, policêntrico e pluralista, mas permite retomar o etos eclesial peculiar do movimento wesleyano. Com efeito, a noção de hospitalidade implica numa postura direcionada para os outros; na disposição de viver na fronteira e ir ao encontro do estrangeiro, do despossuído, do marginalizado; e na adoção de um estilo de vida *kenótico*, que se esvazia da obsessão pelo poder em nome do amor, da inclusividade e da reciprocidade.

Ora o metodismo, em suas origens, não era um movimento centrado em si mesmo. Como Outler e outros sinalizaram, o seu propósito só poderia ser compreendido adequadamente quando situado no horizonte mais amplo da catolicidade. Wesley tinha consciência de que o metodismo estava a serviço de um projeto bem mais abrangente: a restauração da imagem de Deus no ser humano e a renovação da terra, conforme o desígnio de Deus. Uma dimensão expressiva dessa compreensão foi a decisão de Wesley de ir

ao povo e aprender com ele. A prática e a insistência de Wesley de estar junto com os pobres é elemento central em sua concepção de santidade. Deste modo, pensar a igreja a partir da categoria da hospitalidade, situando-a na perspectiva da ação transformadora de Deus no mundo, expõe todas as fragilidades do eclesiocentrismo e oferece um novo paradigma para refletir sobre a vida, a missão e os ministérios da igreja no tempo atual¹⁰⁶.

Essa orientação decididamente teocêntrica da ótica wesleyana é corroborada num breve artigo, escrito por um dos mais conhecidos historiadores metodistas da atualidade, Richard P. Heitzenrater¹⁰⁷. Outra vez, não apenas o foco soteriológico, mas também as tensões inerentes à eclesiologia wesleyana são apontados. Também para Heitzenrater, observar o princípio de que ‘o que se faz na prática revela o que realmente se sustenta na teoria’ é fundamental para se entender a posição de Wesley. Em especial, o autor dá grande destaque à experiência da graça – enquanto presença amorosa de Deus na vida humana, convencendo, confortando, redimindo e aperfeiçoando o ser humano – e, conseqüentemente, aos meios de graça, instituídos e prudenciais. O movimento, liderado por Wesley, deve ser justamente ambientado nesse quadro: “Wesley viu o próprio metodismo como um meio pelo qual presença de Deus poderia se tornar mais vital nas vidas de indivíduos, na comunhão de crentes, na igreja, e na nação ou no mundo”. Nesse sentido, uma frase bem comum em seus *Diários* é: “e Deus estava conosco”¹⁰⁸.

Concluindo a resenha das principais obras sobre a eclesiologia na perspectiva wesleyana, editadas nos últimos cinqüenta anos, convém, ao

¹⁰⁶ PIETERSE, Hendrik R. *Living the Hospitality of God*. Nashville: General Board of Higher Education and Ministry, s/d (circulação interna).

¹⁰⁷ Richard P. Heitzenrater é professor de História da Igreja e Estudos Wesleyanos em *Duke Divinity School*, autor de inúmeros artigos e livros, e o atual editor geral da *Edição do Bicentenário das Obras de John Wesley*. Um de seus grandes méritos foi decifrar os diários pessoais de Wesley, vazados em linguagem cifrada. Entre suas obras mais conhecidas, figuram a já citada *Wesley e o Povo Chamado Metodista* e *The Elusive Mr. Wesley*. Abingdon Press, 2003 (Second Revised Edition).

¹⁰⁸ HEITZENRATER, *Richard P.* “Wesleyan Ecclesiology: Methodism as a Means of Grace”. Göteborg, Sweden: The Källstad Lecture, Överås Metodiskyrkans Nordiska Teologiska Seminarium, 2005, http://www.metodistkyrkan.se/overas/pdf/Wesleyan_Ecclesiology.pdf

menos, mencionar duas publicações do ano de 2005. David Hempton, no capítulo consagrado a John Wesley num volume sobre teólogos pietistas, se pergunta sobre o que levou uma pequena sociedade religiosa em 1730 a se tornar uma das maiores expressões religiosas no final do século XIX. O seu dinamismo pode ser explicado parcialmente em função de três princípios básicos de sua eclesiologia: de associação, de celebração e de mobilização leiga no ministério. “A estrutura metodista era hierárquica, mesmo autoritária, e estava inclinada para freqüentes divisões, depois da morte de Wesley, em função do igualitarismo espiritual da mensagem metodista confrontado com sua estrutura não democrática”¹⁰⁹. Seus críticos censuraram seu elemento confessional, seu potencial divisório e seu caráter experimental. Contudo, foram tais características que conferiram ao metodismo sua grande mobilidade para se adaptar às constantes mudanças sociais que estavam levando as igrejas estabelecidas mais antigas a um progressivo desgaste.

A segunda publicação aludida acima, embora refletindo mais intensamente a experiência estadunidense, quer absorver a visão wesleyana no tratamento do clássico tema das marcas eclesiais. Tomando como base a práxis do movimento metodista, Russell E. Richey estabelece uma fecunda correlação entre as *notae ecclesiae*, definidas no Concílio de Constantinopla – a unidade, a santidade, a catolicidade e a apostolicidade – e alguns traços fundamentais da herança metodista – respectivamente, a conexidade, a disciplina, o espírito católico e a itinerância –, lembrando que mais do que descrições do passado ou do presente, tais características são também compromisso e promessas para o futuro¹¹⁰. Como se pode observar, nos últimos trabalhos comentados, prevalece uma preocupação consistente em responder a desafios contemporâneos bem específicos. Não se trata apenas de compreender como Wesley encarou *historicamente* a Igreja e a missão,

¹⁰⁹ HEMPTON, David. “John Wesley (1703-1791)”. In: LINDBERG, Carter (ed.). *The Pietist Theologians: An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 259 (cf. p. 256-71). A expansão do metodismo, como movimento religioso massivo transcontinental, é objeto de cuidadosa investigação do autor em: *Methodism: Empire of the Spirit*. New Haven and London: Yale University Press, 2005.

¹¹⁰ RICHEY, Russel E. *Marks of Methodism: Theology in Ecclesial Practice*. Nashville: Abingdon Press, 2005, United Methodism and American Culture, vol. 5.

mas como a sua percepção pode auxiliar as comunidades cristãs a desenvolverem respostas criativas no “tempo que se chama hoje”.

g) A eclesiologia wesleyana a partir da América Latina

Omitiu-se até aqui deliberadamente qualquer informação sobre os esforços de releitura do pensamento de Wesley sobre a natureza e o múnus da igreja a partir da América Latina. Ainda que restrito, em comparação à extensão do material produzido nos países de língua inglesa e, muitas vezes, refletindo, como não poderia deixar de ser, esse material, há um empenho consciente no sentido de apreender tanto as contribuições quanto os limites da eclesiologia wesleyana a partir das especificidades do contexto latino americano. A dimensão da contemporaneidade, por isso mesmo, está na ordem do dia em quase todos os textos publicados.

Sem dúvida alguma, o nome mais expressivo nesse campo é o do teólogo metodista argentino José Míguez Bonino. Coincidentemente, o assunto foi abordado por ele em duas Semanas Wesleyanas, promovidas pela Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, em 1961 e 1982. Ambas as séries de conferências foram publicadas; a primeira, apenas em 2003, sob o título *Hacia una Eclesiología Evangelizadora: Una Perspectiva Wesleyana*¹¹¹; a segunda, que inclui uma versão abreviada e atualizada do trabalho anterior, foi inserida em duas coletâneas de artigos voltados para reinterpretação da teologia de John Wesley na América Latina¹¹². Míguez Bonino faz uma distinção, em Wesley, entre uma *eclesiología explícita*, que, tomando por base o 19º Artigo de Religião da Igreja da Inglaterra, acentua a fé viva, a pregação da palavra e a administração dos sacramentos, porém em tensão com a sua paixão evangelizadora, e uma *eclesiología implícita*,

¹¹¹ MÍGUEZ BONINO, José. *Hacia una Eclesiología Evangelizadora: Una Perspectiva Wesleyana*. São Bernardo do Campo, EDITEO, 2003.

¹¹² MÍGUEZ BONINO, José. “La Eclesiología Wesleyana”. In: DUQUE, José (ed.). *Tradición Protestante en la teología latino-americana, Primer Intento: lectura de la tradición metodista*. Costa Rica: DEI, 1983, p. 277-286; e VV.AA. *Luta Pela Vida e Evangelização: A Tradição metodista na teologia latino-americana*. São Paulo; Piracicaba: Paulinas; Unimep, 1985, p. 158-168. As demais conferências da Semana Wesleyana de 1982 também foram incluídas nessas coletâneas, com exceção da última. “¿Conservar el metodismo? – En busca de un genuino ecumenismo”, omitida na co-edición da Unimep e Paulinas.

que insiste na dimensão indispensável da comunhão e da missão, e no desenvolvimento de estruturas organizacionais consentâneas com tal dimensão. Ao contrário dos *bands* morávios, em que se privilegiava o cultivo da experiência subjetiva, a prática metodista realçava o caráter social, pastoral, dinâmico, visível, relacional, transformador e missionário da vida em comunidade.

Com relação à renovação da igreja, Wesley supera a dicotomia existente entre a tradição protestante clássica e a visão pietista; entre a ênfase colocada na palavra e a ênfase posta no novo nascimento, como chave para a mudança eclesial; enfim, entre reforma e avivamento. Manter essa disjuntiva implicaria tanto em distorção teológica, na medida em que se contrapõe a segunda e a terceira pessoas da Trindade, quanto em desvirtuamento prático, na medida em que se promove ou uma ortodoxia rígida e sem vida ou um emocionalismo desenfreado. Wesley combina ambas as tradições e faz uma síntese entre os elementos objetivos (palavra, sacramento, ordem, etc.) e subjetivos (experiência, santidade pessoal, comunhão fraterna, etc), em sua concepção de *ecclesiola in ecclesia*. Contudo, confere uma dimensão pró-ativa a tal compreensão:

“o grupo é uma reserva de ‘comprometidos’ (confira o Culto do Pacto), dispostos a penetrar em situações novas, a escutar novas ordens de Deus. É a escola de um apostolado leigo, no qual o crente não se *instala* em uma salvação obtida, mas se *alista* em uma missão que lhe exige constante crescimento pessoal e permanente relação com as demais pessoas”¹¹³.

A essa altura, Míguez Bonino nota um paralelo com as comunidades eclesiais de base, nas quais o povo, pela ação do Espírito, se torna sujeito da reinvenção da igreja. Entretanto, o potencial revolucionário do metodismo não se efetivou plenamente em virtude de vários fatores, entre os quais, Míguez Bonino destaca o centralismo, o individualismo e o conservadorismo de John Wesley. A centralidade da missão, cuja amplitude, no entanto, Wesley não percebeu em toda a sua extensão, é outro elemento da

¹¹³ MÍGUEZ BONINO, J. “La Eclesiología Wesleyana”. In: DUQUE, J. (ed.). *Op. cit.*, p. 283. O itálico consta no texto original.

concepção wesleyana de igreja que precisa ser aprofundado na reflexão e prática latino-americana.

Em que pese a validade das críticas de Míguez Bonino, a sua interpretação de Wesley se baseia em grande parte no estado da questão vigente nos anos 1960. Além dos próprios textos de Wesley, seus principais interlocutores são Umphrey Lee, J. E. Ratterbury, Josiah Woodward, W. B. Pope, Colin Williams, e John Deschner. De lá para cá, surgiu uma nova geração de *scholars* que, sem negar as ambigüidades persistentes no pensamento de Wesley, introduziram novas chaves hermenêuticas cujas possibilidades ainda não foram inteiramente exploradas. Que se pense, por exemplo, na categoria da nova criação, popularizada na obra de Theodore Runyon, ou no conceito de economia evangélica, proposto por Theodore Jennings. Nessa direção, a viabilidade de articulação com as questões suscitadas na conjuntura latino-americana parece ser bem mais ampla.

Outrossim, a contribuição de Mortimer Arias, ainda que de caráter mais histórico do que propriamente teológico, merece ser mencionada. O autor, com base nas teses doutorais de Heitzenrater e de Watson sobre as sociedades metodistas, e de A. William Cook Jr. sobre as comunidades de base, estabelece paralelos interessantes entre experiência metodista do século XVIII e a realidade contemporânea da América Latina¹¹⁴. Para Arias, o aporte mais original de Wesley, incluindo a sua visão particular de evangelização, reside na criação das comunidades de base, ou no jargão de seu tempo, das sociedades, classes e *bands*. Estes instrumentos atendiam não apenas às exigências do discipulado e da mútua supervisão pastoral, mas também da missão, ressaltando que, para Wesley, evangelização, no contexto de uma sociedade superficialmente cristianizada, como era a inglesa em seu tempo, significava sobretudo evangelizar as pessoas cristãs, aquelas que tinham a *forma* e buscavam o *poder* da piedade. Assim, afirma Arias, chega-se ao “umbral do que deve ser nossa tarefa de releitura de

¹¹⁴ ARIAS, Mortimer. “Las comunidades de base y la tradición wesleyana”. In: DUQUE, José (ed.). *Tradicón Protestante en la teología latino-americana, Primer Intento: lectura de la tradición metodista*. Costa Rica: DEI, 1983, p. 103-125.

nossa herança wesleyana, desde (...) o contexto latino-americano, que é também, como o de Wesley, um contexto revolucionário, repressivo, e de cristandade que precisa ser re-evangelizada”¹¹⁵.

A despeito das similaridades esboçadas com a experiência eclesial latino-americana, a reflexão sobre a concepção e prática eclesiais do metodismo não foram sistemática e continuamente levadas adiante. São raros os artigos ou ensaios dedicados a essa questão. Um dos poucos, escrito por Duncan Alexander Reily, tem como destinatário privilegiado o corpo pastoral da Igreja Metodista que, no ano de 1993, participou de vários encontros, de acordo com as Regiões Eclesiásticas, para examinar alguns traços fundamentais da identidade metodista. O material preparado por professores da Faculdade de Teologia inclui a seção sobre a eclesiologia wesleyana, preparada por Reily¹¹⁶. De modo bastante esquemático, o autor pontua cinco aspectos básicos que emergem da teologia e prática de Wesley. (1) “A Igreja é o povo, não a hierarquia” – o sacerdócio universal de todos os crentes se reflete não apenas nas convicções, mas, principalmente, nas próprias estruturas do movimento metodista, incorporando o povo comum, o laicato, as mulheres e as crianças e se constituindo, de fato, num grande movimento popular. (2) Wesley valorizou o ministério ordenado, considerando o presbiterado indispensável na vida da igreja, mas também acolheu o ministério extraordinário e profético da pregação da palavra, exercido por leigos, tanto homens como mulheres. (3) Wesley opôs-se com firmeza ao espírito sectário, enfatizando a unidade da igreja. (4) Os primeiros metodistas renovaram a vida litúrgica e celebrativa, sem descuidar da participação constante nos sacramentos, pois, para eles, a igreja era uma comunidade de adoração. (5) Desde o início, o povo chamado metodista

¹¹⁵ Idem, p. 125.

¹¹⁶ Cf. *Revista Caminhando – Teologia em Perspectiva Wesleyana: Marcas Metodistas*. São Paulo: Igreja Metodista, 1993, p. 37-47. Como esse número da revista logo se esgotou e muitas pessoas requisitavam a sua reedição, decidiu-se publicá-lo, ligeiramente atualizado, na forma de livro, dando os devidos créditos aos seus autores, ressalvando, porém, que o conteúdo de cada seção, embora escrito por um único professor, foi compartilhado e discutido por toda a equipe editorial. Cf. REILY, Duncan Alexander & SOUZA, José Carlos de & JOSGRILBERG, Rui de Souza. *Teologia Wesleyana em Perspectiva Wesleyana*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2005. A eclesiologia de John Wesley é abordada nas páginas 37-51.

encarou a igreja como comunidade missionária, expressando-o de diferentes maneiras, não apenas pela proclamação da palavra, mas igualmente pelo seu estilo de vida comunitária e seu engajamento na transformação da sociedade (reforma educacional, carcerária, projetos de educação popular, oposição à escravidão, etc.). Num parágrafo denso, o próprio Reily resume os principais pontos de sua investigação:

... a Eclesiologia de Wesley concebe a Igreja essencialmente como *Povo de Deus*, devidamente orientado por um *ministério* tanto ordinário quanto extraordinário, *una* no mundo inteiro e sendo uma comunidade cujas finalidades se resumem em *adoração e missão*¹¹⁷.

Nem sempre tais marcas foram cultivadas no metodismo brasileiro. Em artigo recente, Claudio Ribeiro procura entender as razões do descompasso existente entre a Igreja Metodista no Brasil e sua própria herança eclesiológica¹¹⁸. O fato é que, apesar da renovação eclesial, visível na América Latina no final do século XX, o metodismo parece cultivar certo alheamento em relação a esse processo de mudanças. Para Ribeiro, na raiz desse desacordo se encontra a mediação do “pietismo norte-americano” que, diferentemente do pietismo que, no século XVIII, influenciou John Wesley, se mostra totalmente impermeável às exigências cristãs quanto à responsabilidade social, por conta do seu individualismo exacerbado e de sua compreensão soteriológica metafísica¹¹⁹. A partir dessa constatação, o autor apresenta as implicações da eclesiologia wesleyana para o contexto brasileiro, sublinhando, acima de tudo, a importância da vida comunitária

¹¹⁷ Cf. *Teologia Wesleyana em Perspectiva Wesleyana*, p. 50. O destaque em itálico é do autor.

¹¹⁸ Cf. RIBEIRO, Claudio de Oliveira. “Por uma eclesiologia metodista brasileira”. In: *Caminhando: Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista*. São Bernardo do Campo: EDITEO, Ano IX, nº 13, 1º semestre de 2004, p. 43-64.

¹¹⁹ É legítimo questionar se o conceito de pietismo é adequado para caracterizar o protestantismo do Sul dos Estados Unidos, que está na origem da grande maioria do protestantismo brasileiro, incluindo aí, evidentemente, os metodistas. De fato, o termo, usado nessa acepção por Elter Dias Maciel, em sua tese de doutoramento [cf. *O Pietismo no Brasil: um estudo de sociologia da religião*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1972], não considera nem as origens nem o significado histórico do movimento pietista. Sobre a doutrina da igreja na ótica dos teólogos pietistas, cf. BROWN, Dale W. *Understanding Pietism: Revised Edition*. Nappanee, Indiana: Evangel Publishing House, 1996, p. 29-45.

como elemento principal de aproximação com a teologia latino-americana. Assim, a comunidade é descrita como “lugar privilegiado de comunhão”; “como meio de discernimento e seguimento”; “como espaço de diálogo e de autenticidade” e “de expressão devocional e lúdica”; enfim, “como canal de solidariedade, partilha e serviço”. Na parte final de seu artigo, Ribeiro insiste na necessidade de retomar a concepção abrangente da salvação, vale dizer, social e cósmica, senão ecológica, implícita na temática wesleyana da nova criação. Nesse sentido, a contribuição da releitura da teologia wesleyana feita por Runyon não é apenas reconhecida, mas grandemente valorizada.

Essa compreensão ampla é uma das marcas fundamentais da ação evangelizadora, como se tornou expressa na articulação necessária entre ‘atos de piedade e obras de misericórdia’. Portanto, ‘a salvação, segundo Wesley, envolve a renovação dessa imagem de Deus na humanidade’ [Theodore Runyon], e, dessa forma, a reflexão eclesiológica necessita estar em sintonia com as perspectivas da ecoteologia¹²⁰.

Há, ainda, portanto, um campo a ser explorado. Os desafios da eclesiológica wesleyana, lidos a partir das emergentes questões atuais, em particular da realidade latino-americana, deixam entrever possibilidades reais para se repensar criativamente tanto o ser e as estruturas internas da Igreja, enquanto povo de Deus na história e sinal da nova criação, quanto o seu relacionamento com a sociedade, em suas múltiplas facetas¹²¹.

¹²⁰ RIBEIRO, Claudio de Oliveira. “Por uma eclesiológica metodista brasileira”, p. 62. O lugar dos pequenos grupos na eclesiológica wesleyana também é discutido por RENDERS, Helmut. “Pequenos Grupos na Tradição Metodista: Observações, análises e teses”. In: *Caminhando: Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista*. São Bernardo do Campo: EDITEO, Ano VII, nº 10, 2º semestre de 2002, p. 68-95; e MATTOS, Paulo Ayres. “Wesley e os encontros de pequenos grupos: Sua aplicação na Igreja Metodista no Brasil – Breves observações”. In: *Caminhando: Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista*. São Bernardo do Campo: EDITEO, Ano VIII, nº 12, 2º semestre de 2003, p. 144-160. Já o tema da ecologia na perspectiva wesleyana foi extensamente discutido na 51ª Semana Wesleyana da Faculdade de Teologia, da UESP, Universidade Metodista de São Paulo, em maio de 2002, com contribuições dos professores José Carlos de Souza, Rui de Souza Josgrilberg e Cláudio de Oliveira Ribeiro. Cf. CASTRO, Clovis Pinte de (Org.). *Meio Ambiente e Missão: a responsabilidade ecológica das Igrejas*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003, p. 65-115. O assunto também é abordado no artigo de MAY, Roy H. “Juan Wesley y la crisis ambiental en América Latina”. In: *Teologia e Prática na tradição Wesleyana: Uma Leitura a partir da América Latina e Caribe*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2005, p. 161-76.

¹²¹ Aspectos relevantes para se repensar a Igreja na ótica de Wesley foram assinalados em recente publicação. Cf. SOUZA, José Carlos de. “Por uma eclesiológica inclusiva, missionária

Balanço e Perspectivas

Um balanço final da pesquisa realizada em torno das publicações sobre a eclesiologia wesleyana nas últimas cinco décadas indica que essa é uma tarefa ainda em aberto, não obstante a qualidade e o volume do material produzido serem surpreendentemente superiores ao patamar pressuposto no princípio desta investigação¹²². Com efeito, ao longo do percurso percorrido, constatou-se que o pessimismo inicial em torno de uma eclesiologia genuinamente wesleyana foi sendo superado de forma gradual, mas constante. O quase silêncio, fora dos umbrais da tradição wesleyana, e a concentração absorvente na soteriologia, nos círculos metodistas, acabaram cedendo espaço à reflexão sobre a concepção eclesiológica sustentada por John Wesley e os primeiros metodistas. Em especial, obras voltadas para a sistematização do pensamento de Wesley, um tanto fragmentado e disperso em vários escritos, cuja natureza escapa, em geral, à dos discursos teológicos no mais estrito senso, revelaram que não se pode, em hipótese alguma, dissociar o entendimento do caminho da salvação do seu contexto comunitário e eclesial. Aliás, o nexos entre soteriologia e eclesiologia, dinamicamente sustentado por Wesley, é um eficaz corretivo tanto para as interpretações individualistas quanto o eclesiocentrismo que, inúmeras vezes, vigoram na vida das Igrejas.

No que se refere aos trabalhos especificamente dedicados à eclesiologia de Wesley, nota-se que, conquanto a grande maioria dos temas levantados seja transversal em todos os períodos e se repitam com relativa assiduidade, não é difícil identificar a ocorrência de ênfases peculiares a cada fase. A busca pela unidade cristã, incluindo os esforços por lograr a união entre as Igrejas, foi a grande motivação no final dos anos 1950 e

e peregrina: retomando elos perdidos da tradição wesleyana". In: *Passos para uma teologia wesleyana brasileira*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2007, p. 107-135.

¹²² Vale ressaltar que, por restringir a pesquisa exclusivamente à orientação eclesiológica geral, obras e artigos sobre temas específicos, tais como os sacramentos e o ministério, ficaram de fora. A bibliografia final, contudo, registra os principais títulos nesse campo. Cabe esclarecer ainda que, apesar de diligente busca, o autor desse projeto não teve acesso à seguinte obra, eventualmente citada por outros autores: KISSACK, Reginald R. *Church or no Church: A Study of the Development of the Concept of Church in British Methodism*. London: Epworth Press, 1964.

durante toda a década de 1960. Daí, certamente, o número surpreendentemente superior de textos publicados nessa etapa, em comparação com as subseqüentes. A herança metodista foi colocada a serviço do diálogo ecumênico, e não em contraposição a ele; foi partilhada, e não fossilizada como um legado imutável. Nesse ponto, os estudos de Colin W. Williams e Albert C. Outler se tornaram paradigmáticos e são referências, ainda hoje, para quem se ocupa com o assunto.

Já nos anos 1970, constata-se um certo recuo nas reflexões sobre a natureza e a missão da Igreja entre os metodistas. A euforia ecumênica parece ter se arrefecido, muito embora continuasse presente em alguma medida. Em compensação, se aprofunda o debate, posto com toda intensidade pelo estudo de Robert C. Monk sobre a herança puritana de Wesley, a respeito de qual ou quais influências são determinantes em seu pensamento. Ao passo que Frank Baker examina o desenvolvimento da visão eclesiológica de Wesley sob o pano de fundo de suas relações com a Igreja da Inglaterra, F. Ernest Stoeffler atribui um peso decisivo ao pietismo alemão, sobretudo aos morávios, na concepção amadurecida do metodismo britânico.

O volume de publicações sobre a eclesiologia wesleyana volta a ser expressivo nos anos 1980, com a edição de livros e ensaios dirigidos com exclusividade para essa temática. A crise institucional das grandes denominações cristãs, incapazes de acompanhar a vitalidade dos novos movimentos religiosos, o testemunho contagiante das comunidades eclesiais de base na América Latina, e a espantosa expansão do pentecostalismo e das correntes carismáticas, foram fatores decisivos para ditar o tom geral das obras então produzidas. Em quase todas elas, transparece a preocupação, direta ou indireta, com a renovação da vida eclesial. Seja em Howard A. Snyder, que vincula Wesley ao protestantismo radical, seja em David L. Watson, que investiga a dinâmica dos pequenos grupos metodistas, ou ainda em H. Ray Dunning, que aponta para os riscos do imobilismo institucional, observa-se o mesmo interesse em imprimir nova vida às velhas

estruturas eclesiais, ou transformá-las para responder, com eficácia, aos sinais dos tempos. O novo vinho do evangelho reclama novos odres!

Na década de 1990, a compreensão eclesiológica de Wesley aparece em obras que procuram apreender sistematicamente o conjunto de sua teologia, por via de regra, em correlação com a reflexão contemporânea. Os trabalhos de Kenneth J. Collins, Theodore Runyon, Walter Klaiber e Manfred Marquardt se enquadram nessa categoria. Ted A. Campbell, por sua vez, oferece relevante contribuição ao relacionar a teologia de Wesley com a Igreja dos primeiros séculos. Todavia, o mais significativo nesse período é que não apenas a dimensão ecumênica do metodismo é lembrada, mas que as próprias idéias e práticas de John Wesley entram, por assim dizer, na mesa de conversação ecumênica. Seguramente, nessa perspectiva, se sobressaem as contribuições de Geoffrey Wainwright e as publicações dos diálogos bilaterais e multilaterais, em que o Conselho Metodista Mundial esteve presente como um dos interlocutores.

Afinal, os textos publicados a partir do ano 2000 têm a vantagem de se beneficiar da pesquisa recentemente acumulada. Do ponto de vista negativo, já não é mais justificável, por exemplo, a omissão de um capítulo dedicado à compreensão da Igreja nas obras gerais sobre a teologia de John Wesley, como o fizeram Randy L Maddox, Thomas C. Oden e John B. Cobb Jr., na fase anterior. De fato, esse equívoco é hoje cuidadosamente evitado, como mostram as sínteses de Paul Chilcote, Kenneth Collins e Scott J. Jones, entre outros. Positivamente, o saber reunido nas últimas décadas permitiu que vôos mais ousados fossem alçados. Nessa direção, buscou-se não somente entender o que Wesley fez e escreveu, mas também discernir questões contemporâneas à luz de sua práxis teológica e pastoral. Mary Elizabeth Moore analisou a realidade da exclusão, em particular, das mulheres, no comissionamento do povo de Deus para os ministérios, no contexto de uma igreja missionária. Hendrik R. Pieterse encarou com firmeza os desafios da pós-modernidade, tentando divisar uma forma de ser igreja, ao mesmo tempo, fiel à mensagem bíblica e à herança wesleyana e às exigências da hora presente. E, embora o interesse meramente histórico

pareça predominar no estudo do desenvolvimento da eclesiologia do metodismo britânico, realizado por David Carter, as suas conclusões, de maneira particular, a descrição da Igreja como *circulação de amor*, soa bastante atual.

Entre os elementos comuns observados na maioria das publicações resenhadas, sublinha-se a tendência recorrente em enquadrar as concepções e práticas de Wesley em uma ou outra categoria eclesiológica bem definida. Deste modo, o caráter fragmentário da eclesiologia wesleyana ora é cimentado com a lógica protestante, ora com a visão católica. Muitas vezes, Wesley é descrito como filho fiel da Igreja da Inglaterra ou como dissidente contumaz. Suas posições são aproximadas de correntes assaz diversas. De representante da *High Church*, simpatizante dos *Non-Jurors*, conservador e defensor do *establishment* religioso, a fanático separatista, puritano, pietista, e radical, quase todas as qualificações lhe foram aplicadas. Ora, há ainda quem intente deduzir sua concepção e prática eclesial diretamente do *Novo Testamento* ou da antiguidade cristã, de preferência aos teólogos mais influentes em seu tempo. O fato é que, mesmo em sua época, John Wesley teve de se defender das críticas de adversários que lhe impingiam estigmas mutuamente excludentes como “papista” e “entusiasta”. Ainda hoje, não falta quem pretenda submetê-lo a uma orientação determinante: carismático, tradicional, progressista, teólogo do processo ou da libertação, etc... O curioso é que profusas citações de sua obra parecem dar razão a todos os que reivindicam o seu legado. Não é exagero, portanto, dizer que existem tantos *Wesleys* quanto os seus intérpretes.

Tal circunstância, na realidade, testifica a complexidade de seu pensamento, cuja resistência a reduções e simplismos de qualquer natureza se desfaz apenas quando se apela a métodos que poderiam ser apropriadamente adjetivados como procustianos¹²³, ou seja, estendendo a

¹²³ Procusto ou Procastes (= Aquele que estende) era, na mitologia grega, um assaltante que forçava as vítimas “a se deitarem num leito que nunca se ajustava ao seu tamanho”. Quem excedesse à medida tinha as pernas amputadas; quem não a lograsse, era esticado.

argumentação ou suprimindo afirmações com o único objetivo de confirmar a interpretação previamente estabelecida. Para evitar sucumbir a essa armadilha, requer-se que o intérprete da eclesiologia wesleyana sempre tenha em mente o seu caráter sintético ou conjuntivo, tantas vezes aludido nas seções anteriores, jamais diluindo as tensões que Wesley intenta combinar.

De modo similar, é preciso manter constante cuidado em situar afirmações categóricas no conjunto total da obra de Wesley. Dado o caráter pastoral de sua teologia, direcionada quase sempre para responder a questões práticas imediatas, não se pode deixar escapar o seu caráter dialético. Conquanto, em determinada situação, Wesley possa enfatizar uma polaridade, numa conjuntura divergente, ele pode reafirmar a oposta, sem necessariamente negar a anterior, e vice-versa. Qualificar o seu comportamento de contraditório é passar de largo diante do seu esforço em reunir aspectos que não poderiam estar separados na promoção da santidade de coração e vida.

Por seu turno, tentar delimitar, com precisão, qual influência era prioritária, para Wesley, seria enveredar por uma inútil discussão escolástica, capaz de revelar muito mais a posição do intérprete do que a postura de quem é interpretado. É correto afirmar que o metodismo, em suas origens, bebeu em muitas fontes, inclusive, não seria difícil enumerá-las, em vista das recensões previamente apresentadas: a herança anglicana, o misticismo católico romano, a tradição cristã dos três primeiros séculos, a pluriforme teologia da reforma (luterana, calvinista e radical), o puritanismo, o pietismo morávio, e o empirismo inglês, para mencionar somente as principais. Entretanto, mais do indagar a respeito de quais elementos têm prioridade, a pergunta chave deve ser: o que determina a seleção operada por Wesley? Nesse ponto, a atual investigação rompe com os estudos

O seu fim foi trágico. Teseu lhe impôs o mesmo suplício capital [cf. *Dicionário de Mitologia*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 158]. Trata-se, sem dúvida, de uma imagem vigorosa, empregada originalmente por Baker para desqualificar as tentativas de submeter as concepções de Wesley acerca da igreja, ministério e sacramentos, à tipologia de Igreja e seita desenvolvida por Ernst Troeltsch [cf. BAKER, Frank. *John Wesley and the Church of England*. London: Epworth Press, 2000, p. 158-9].

anteriores, na medida em que sustenta a hipótese de que não basta apelar às idéias teológicas para compreender a eclesiologia wesleyana. Mais do que fidelidade a princípios considerados ortodoxos, é a prática, a vida concreta, vivenciada nas experiências compartilhadas pelas sociedades metodistas, enfim, o encontro cotidiano como o povo comum, que constitui o eixo em torno do qual Wesley relê a doutrina da igreja.

Com base nessa premissa fundamental, os próximos capítulos buscam repensar a vida e a missão da igreja em torno de duas características, simultaneamente inclusivas e complementares, da eclesiologia prática de Wesley, a saber, a laicidade ou a condição da Igreja como povo de Deus, sem distinção hierárquica entre os diferentes ministérios; e a ecumenicidade ou a condição da Igreja como corpo de Cristo, independentemente dos incontáveis partidos e grupos em que ela se encontra hoje dividida. Nas considerações finais, será ressaltada a dimensão *kenótica* ou a condição da Igreja como templo do Espírito, vazia de si mesma, mas plena do amor do Deus Trino pela humanidade.

A forma como John Wesley compreendeu e viveu a igreja certamente não pode ser apresentada como panacéia capaz de solucionar todos os dilemas eclesiais da presente era. Nem ele aprovaria uma proposta dessa natureza, nem sua compreensão está isenta de ambigüidades. Entretanto, a sua sensibilidade aos sinais dos tempos; a sua prontidão para discernir a presença da graça divina em meio à vida; o seu amor para com os mais pobres; a forma como mobilizou homens e mulheres, mesmo sem ordenação clerical, para a pregação da Palavra e o serviço; o espírito aberto para ouvir e acolher outras pessoas, sem levar em conta as suas convicções particulares, como parceiras no caminho da salvação; a sua visão orientada para a missão, são recursos que, mais do que oferecerem uma trilha a ser percorrida invariavelmente, apontam para uma direção. Nesse sentido, a eclesiologia wesleyana manifesta profundo vigor e atualidade, em particular para o contexto da América Latina, ainda não suficientemente explorados. O desafio de evidenciá-los é a principal motivação do estudo a seguir.

II – A LAICIDADE DA IGREJA

Nós, os leigos, por acaso, não somos sacerdotes? (...) Pois onde há três pessoas ali há uma Igreja, embora sejam leigos [Tertuliano]¹²⁴.

No sentido mais estreito da palavra, dois ou três crentes cristãos unidos são uma igreja [John Wesley]¹²⁵.

Uma das mais graves e complexas questões eclesiológicas, por isso mesmo talvez a mais decisiva, diz respeito ao discernimento do que consiste ser igreja. Onde está situado o “esse” da igreja? O que, de fato, define, do ponto de vista teológico, a eclesialidade de uma comunidade? Na contestação dessas indagações, a mera evidência empírica ou histórica, ou ainda o recurso à racionalidade sociológica, ainda que não desprovidas de relevância, são inteiramente insuficientes. A condição de ser a *εκκλησια του Θεου* precisa ser justificada, antes de tudo, a partir da fé em Deus e em sua ação no mundo, isto é, teologicamente.

¹²⁴ TERTULIANO, *Da Exortação à Castidade*, 7. In: BETTENSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE/Simpósio, 1998, p. 130.

¹²⁵ WESLEY, John. Sermão 74: “Da Igreja”, § 15. Os sermões de Wesley serão sempre citados de acordo com a *Bicentennial Edition*, vols. 1-4, editados por Albert C. Outler, remetendo apenas aos parágrafos correspondentes, para facilitar a consulta a outras versões. A tradução em português, publicada em cd-rom pela EDITEO, segue a versão mais antiga das *Obras de Wesley*, de Thomas Jackson, cuja numeração apresenta pequenas divergências em relação à edição crítica mais recente. Quando citada, a publicação brasileira será cotejada e corrigida, se for o caso, com a edição em inglês acima referida.

Contudo, basta examinar, ainda que superficialmente, a história do pensamento cristão para se dar conta da grande complexidade implícita nessa matéria. De fato, ao longo dos séculos, foram formuladas, ao sabor de conjunturas em constante mutação, inúmeras respostas, não apenas distintas, mas freqüentemente antagônicas¹²⁶. Nem seria preciso ir tão longe! Na literatura teológica mais recente, existem abundantes exemplos do dissenso que vigora quando o assunto é a Igreja.

Nesse sentido, é sintomático que, por detrás do processo movido pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé contra Leonardo Boff, em meados da década de 1980, não estivesse em primeiro plano a sua postura cristológica ou a sua vinculação com a teologia da libertação, mas exatamente as duras críticas que dirigiu contra o centralismo e autoritarismo romanos, comparados aos do *politburo* soviético, associadas à firme defesa da legitimidade teológica da experiência das comunidades eclesiais de base. A condenação da eclesiologia inclusiva de Boff, contudo, não pôs fim às controvérsias. Ainda agora, persiste, com grande tensão, a polêmica sobre o significado da expressão latina *subsistit*, empregada na Constituição Dogmática sobre a Igreja no Concílio Vaticano II, *Lumen Gentium*¹²⁷.

¹²⁶ Várias obras apresentam ou analisam o desenvolvimento histórico da doutrina sobre a Igreja, entre as quais destacamos: KÜNG, Hans. *A Igreja*. Lisboa: Moraes Editora, 1969, vol. 1, p. 17-28; CONGAR, Yves. *Eclesiologia: desde San Agustín hasta nuestros días*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976, Col. Historia de los dogmas, tomo III 3ec-d.; BASSET, Paul M. "A Survey of Western Ecclesiology to About 1700. Part II: Ecclesiology in the Sixteenth to Eighteenth Centuries". In: DIETER, Melvin E. & BERG, Daniel N. (eds.). *The Church: An Inquiry into Ecclesiology from a Biblical Theological Perspective*, Anderson, Ind.: Warner Press, 1984, Series Wesleyan Theological Perspectives, vol. IV, p. 205-61; GEREMEK, Bronislaw. Verbete "Igreja". In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1987, vol. 12: Mytos/logos, Sagrado/profano, p. 161-214; e COMBLIN, José. *O Povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 52-87, onde a visão centrada na hierarquia é oposta à eclesiologia horizontal do povo de Deus.

¹²⁷ A interpretação do parágrafo número 8 da Constituição *Lumen Gentium*, mais especificamente da frase: "Esta Igreja (...) subsiste na Igreja Católica...", veio novamente a lume em 29 de junho de 2007, com a publicação de mais um documento da Congregação para a Doutrina da Fé, "Respostas a dúvidas sobre alguns aspectos relativos à doutrina sobre a Igreja", na qual, se reafirma a compreensão de que "a palavra 'subsiste' só pode ser atribuída exclusivamente à única Igreja Católica" (Texto completo em: <http://www.radiovaticana.org.br/por/Articologo.asp?c=143915>). Cf. também o artigo de Leonardo BOFF, "Quem subverte o Concílio: L. Boff ou o Cardeal J. Ratzinger?", em <http://www.servicioskoinonia.org/logos/articulo.php?num=066p>.

De igual modo, na esfera dos diálogos ecumênicos, se observam não apenas significativos avanços e mesmo notável convergência em assuntos bastante diversos como a justificação pela graça ou a vida cristã, mas, simultaneamente, se constata entraves quase intransponíveis e, até mesmo, certo retrocesso, quando o tema principal é a Igreja, sua natureza, ministérios e estruturas internas. Houvesse o reconhecimento mútuo da eclesialidade entre as denominações cristãs, os maiores obstáculos para a expressão visível da unidade desejada por Cristo, certamente, seriam superados.

Sob o execrável cativo dos clérigos

Apesar de tudo, ao menos à primeira vista, parece ser fácil responder à pergunta sobre o que é a Igreja. Assim chegou a pensar, entre outros, ainda que por breve tempo, o próprio Lutero que, nos *Artigos de Esmalcalde*, declarou: "... Graças a Deus, uma criança de sete anos sabe o que é a igreja, a saber, os santos crentes e 'os cordeirinhos que ouvem a voz de seu pastor'. Pois assim rezam as crianças: 'Creio uma santa igreja cristã'". Tamanha obviedade, no entanto, dificilmente é apreendida do mesmo modo por pessoas de persuasão diferente. Bastaria, na verdade, alongar-se um pouco mais na leitura do artigo mencionado para se dar conta de que a singela resposta oculta amargas disputas: "Esta santidade não consiste em sobrepelizes, tonsuras, alvas e outras cerimônias deles, inventadas para além das Sagradas Escrituras, porém consiste na palavra de Deus e na fé verdadeira"¹²⁸.

Com efeito, Lutero se opunha àqueles que identificavam a Igreja com seu aparato exterior, quais sejam, ritos, estruturas, e instituições e, de fato, rechaçava terminantemente a visão hierárquica, tão comum em sua época. Nessa direção, lamentava a dubiedade da palavra alemã *kirche*, muitas vezes, utilizada para se referir ao edifício consagrado ao culto, ou ainda, aos bispos, cardeais e, virtualmente, ao pontífice romano. Daí a sua preferência

¹²⁸ Os *Artigos de Esmalcalde*, XII (1538). Cf. *Livro de Concórdia: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1980, p. 338.

pela expressão *gemeine*, do alemão antigo, comunidade ou congregação. Para ele, era necessário ater-se ao que era, de fato, essencial, mas, acima de tudo, ao ministério da palavra. Originada da proclamação do evangelho, acolhido pela fé, a Igreja só se manteria na condição de serva e ouvinte da palavra. Sem tais sinais distintivos, nenhuma associação humana, por mais rica, poderosa ou bem organizada que fosse, poderia arrogar para si o título de Igreja. Não importaria, ao revés, quão débil ou diminuto fosse determinado grupo, se reivindicasse tal designação, ele o faria legitimamente, desde que a divina palavra estivesse no centro de suas ações. Reportando-se à expressão do próprio reformador, comenta Oswald Bayer: “... a definição mais breve que Lutero tem de igreja diz: *Ubi est verbum, ibi est Ecclesia* [‘Onde está a palavra, ali está a igreja’]”¹²⁹. Conseqüentemente Lutero definia a Igreja, em sintonia com o *Credo Apostólico*, como a *communio sanctorum*, a congregação de pessoas santas, animadas pela fé e unidas em torno da palavra divina, sob uma só cabeça, Cristo.

Convém sublinhar, para muito além das vãs distinções humanas, que, na comunidade cristã, segundo Lutero, todos são sacerdotes, isto é, chamados ao amor, intercessão e serviço mútuos. O significado dessa descoberta foi adequadamente apreendido por Timothy George ao considerar a doutrina do sacerdócio universal “a maior contribuição de Lutero à eclesiologia protestante”¹³⁰. Ao sustentá-la, com base no testemunho bíblico (cf. 1Pe 2.9-10; Ap 1.6; 5.10), Lutero não pretendia abolir o ministério da Palavra como encargo especial dentro comunhão cristã, nem tampouco justificar aquele individualismo auto-suficiente que supõe que tal condição permite que cada fiel organize a bel-prazer a própria devoção, em

¹²⁹ BAYER, Oswald. *A Teologia de Martinho Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 186. O texto latino é extraído da seguinte obra de Lutero: *Debate de doutoramento de Johannes Macchabäus Scotus*, de 1742. A respeito da concepção eclesiológica de Lutero, cf. ainda: *Catecismo Maior* [In: *Livro de Concórdia*, p. 452-4]; e *Dos Concílios e da Igreja* [In: *Martinho Lutero: Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1992, vol. 3: *Debates e Controvérsias I*, p. 404-6]. Note que o volume 7 das *Obras Selecionadas*, na prática, é dedicado exclusivamente a essa questão [São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000, vol. 7: *Vida em Comunidade*: comunidade – ministério – culto – sacramentos – visitação – catecismos – hinos].

¹³⁰ GEORGE, Timothy. *Teologia dos Reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 96.

completo isolamento. Apenas no contexto da vida comunitária faz sentido o exercício desse sacerdócio geral.

Em todo o caso, a compreensão de Lutero desfazia por completo a concepção, então vigente, de que, por intermédio do sacramento da ordem, poucos eram selados com um caráter indelével e, assim, alçados a um estágio espiritual superior, ao qual a grande maioria deveria se submeter. O sistema fundado hierarquicamente na diferenciação entre clérigos, dotados com poder e sabedoria divinos, e leigos, cuja única atribuição era a cega obediência aos primeiros, não passava, para empregar as palavras do reformador, de “sementeira de implacável discórdia” e “ofensa inconcebível à graça batismal”. Raras vezes, antes ou depois de Lutero, alguém denunciou com tanta veemência as desastrosas conseqüências do autoritarismo na Igreja:

Pois daí vem essa detestável tirania dos clérigos com relação aos leigos. Confiam na unção corporal pela qual suas mãos são consagradas e, depois, na tonsura e na veste. Não só crêem que são mais que os cristãos leigos, que são ungidos com o Espírito Santo, mas quase os consideram cachorros indignos de serem enumerados juntamente com eles na Igreja. Por isso atrevem-se a mandar, exigir, ameaçar, pressionar e espremer em todo o sentido. Resumindo: o sacramento da ordem foi e continua sendo uma maquinação belíssima para consolidar todas as monstruosidades que se cometeram e ainda se cometem na Igreja. Aqui desaparece a fraternidade cristã, aqui os pastores se transformam em lobos, os servos em tiranos, os eclesiásticos em mais que mundanos¹³¹.

Se, pelo batismo, todos os cristãos são feitos sacerdotes, não poderiam prevalecer diferenças relativas a *status* ou dignidade, porquanto é impossível sustentar quaisquer privilégios com base nas Escrituras ou na Igreja Antiga. A única distinção cabível repousa na diversidade de funções necessárias para que a Igreja cumpra a sua missão (cf. Rm 12 e 1Co 12-14),

¹³¹ *Do Cativo Babilônico da Igreja*. In: *Martinho Lutero: Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989, vol. 2: *O Programa da Reforma - Escritos de 1520*, p. 414. Sobre o sacerdócio de todos os crentes, veja ainda nesse mesmo volume: *Um Sermão a respeito do Novo Testamento, isto é, a respeito da Santa Missa* (p. 268-70); *À Nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da Melhoria do Estamento Cristão* (especialmente p. 281-9); e *Da Liberdade Cristã* (p. 435, 444-6).

porém, isso não fundamenta nenhum direito ou prerrogativa especial. A autoridade eclesiástica é serviço, assentado exclusivamente na conveniência humana e prática. A fim de evitar a desordem e o caos, a comunidade de fé escolhe aqueles que não de exercer, em seu nome, os ofícios que, a rigor, pertencem a todos. A ordenação é apenas o rito – jamais o sacramento – pelo qual a congregação reconhece publicamente aqueles que são chamados para o cuidado pastoral e, sobretudo, a pregação da Palavra. Contudo, a qualquer tempo, esse encargo pode ser requerido de volta, se a comunidade assim o discernir.

Como era de se esperar, a reação católica não tardou a se manifestar e, de certo modo, apenas reforçou tendências já presentes desde os séculos XIII e XIV, quando a eclesiologia se constituiu, por assim dizer, em tratado teológico autônomo. Nesse momento, a reflexão sobre a Igreja estava condicionada à oposição a muitos movimentos que questionavam o luxo acumulado bem como a demasiada influência exercida pelos superiores eclesiásticos, ora reivindicando maior poder de decisão quer aos bispos reunidos em concílio, quer às autoridades civis, quer ainda ao laicato em geral; ora anunciando o advento de uma Igreja espiritual futura, com um sacerdócio inteiramente renovado ou, mesmo, sem quaisquer formas de ordenação. Muitos se recusavam a identificar a instituição existente com a verdadeira Igreja de Cristo, composta apenas pelas pessoas eleitas segundo o beneplácito de Deus. Ainda que de maneira diferenciada, valdenses, seguidores de Wycliff, hussitas, franciscanos espirituais e conciliaristas – para mencionar somente os principais grupos – colocavam a Igreja no centro dos debates.

Semelhantemente, a ascensão dos novos estados nacionais com as conseqüentes tensões entre reis e papas, a sujeição do pontífice romano à coroa francesa durante o período conhecido como *Cativeiro Babilônico* (1309-1377) e, logo após, o grande cisma – com dois e até três papas reclamando, ao mesmo tempo, o supremo governo da Igreja (1378-1417) –, abalavam a confiança na Igreja e suas instituições, propiciando uma crise sem precedentes. Sintoma desse mal-estar generalizado era a popularidade

do misticismo. Muito embora não criticassem frontalmente a Igreja, os místicos, ao buscarem a comunhão direta com Deus, demonstravam que era possível encontrar alternativas à mediação sacramental administrada, com exclusividade, pelos sacerdotes. Deste modo, contribuíam para o desenvolvimento de uma profunda piedade religiosa, ainda que não necessariamente eclesiástica, menos ainda eclesiocêntrica. Em todo o caso, o apelo para uma reforma completa, da cabeça aos pés, tornou-se voz corrente, às vezes, mais, às vezes, menos intensamente, até à época das reformas protestantes. Não surpreende, portanto, o fato de que, nesse intervalo, várias obras com o título *De Ecclesia* viessem a público. Na maioria delas, o tom apologético, voltado, mais do que nunca, para a defesa da situação religiosa vigente, era predominante, assim como a mentalidade jurista. No fundo, confiava-se mais na legislação canônica do que propriamente na argumentação bíblico-teológica. O decisivo, de todo jeito, era reafirmar a autoridade sagrada do corpo clerical, seguindo o modelo piramidal em cujo vértice estava situada a figura do papa.

O protesto de Lutero e de outros reformadores, após ele, simplesmente reacendeu a velha polêmica, dando ocasião para que o fosso entre clérigos e leigos se ampliasse ainda mais. O Concílio de Trento (1545-1563), prontamente, assumiu um caráter antiprotestante e assegurou o princípio da autoridade sagrada pela sucessão ininterrupta de legítimos pastores. Também não se pode subestimar, nesse processo, o papel desempenhado pela Sociedade Jesuítica. Discorrendo, sobre a concepção eclesiológica da contra-reforma, Yves Congar o faz notar nitidamente:

A experiência de São Inácio de Loyola renovou o sentido católico da Igreja. Inácio reduziu as forças do misticismo, que corriam o risco de despistar-se em um espiritualismo individual mais ou menos anárquico, a servir ao reino de Cristo dentro da “Igreja militante”, isto é, a Igreja visível e hierárquica: Inácio parece haver criado esta expressão de “Igreja hierárquica”¹³².

¹³² CONGAR, Yves. *Eclesiologia: desde San Agustín hasta nuestros días*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976, Col. Historia de los dogmas, tomo III 3ec-d, p. 229.

De fato, a observação de Congar apenas explicita aquilo que os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola (1491-1556) tão vivamente inculcam: o fiel deve renunciar todo juízo pessoal e submeter-se, de mente e coração, “à verdadeira esposa de Jesus Cristo, nossa santa mãe, a Igreja Católica, cuja autoridade é exercida sobre nós pela hierarquia”¹³³. Em hipótese alguma, se deve questionar o ensino da Igreja, pois o Espírito que a governa e o Espírito de Cristo são um só. Qualquer ato de insubordinação diante dos pastores e superiores, no plano da fé, não é somente escândalo e atentado contra a boa ordem, mas rebelião contra Deus. Há, portanto, identificação absoluta entre a vontade divina, a Igreja Católica e, sobretudo, a autoridade eclesiástica constituída. Fiéis obedientes e disciplinados, assim haveriam de ser os membros da Igreja, adestrados de acordo com os manuais inicianos. Nesse sentido, é correto afirmar que a espiritualidade jesuítica representa o anverso tanto da concepção luterana de Igreja quanto de sua compreensão da liberdade cristã.

A resposta mais bem acabada à eclesiologia de inspiração protestante, entretanto, foi formulada por outro teólogo jesuíta, o hábil polemista elevado ao cardinalato e um dos principais expoentes do catolicismo tridentino, Roberto Belarmino (1542-1621). Sua importância para a teologia católica pode ser inferida em função da aceitação praticamente oficial de suas obras sobre a Igreja, as quais serviram de referência para inúmeras reflexões eclesiológicas até, pelo menos, o Concílio Vaticano II. Seu mais forte acento, em oposição à visão da Reforma, está na visibilidade da Igreja. Para ele, por exemplo, valeria mais a adesão exterior à ortodoxia e à prática sacramental do que a fé efetiva que, por ser interna, escapa, por completo, a quaisquer critérios de verificabilidade. Os sentidos humanos, ao contrário, podem captar, com facilidade, a realidade da Igreja, pois ela é tão visível quanto as assembléias do povo de Roma, o reino da França ou a república de Veneza. A noção de Igreja como sociedade perfeita, tão comum até bem recentemente na eclesiologia católica romana, remonta, de fato, à

¹³³ *Exercícios Espirituais*, Parte II, “Regras para pensar com a Igreja”. In: BETTENSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE/Simpósio, 1998, p. 359.

definição concebida por Belarmino:

A Igreja é a assembléia de homens unida pela profissão da mesma fé cristã e pela comunhão dos mesmos sacramentos, sob o governo de legítimos pastores e, principalmente, do único vigário de Cristo na terra, o pontífice romano¹³⁴.

Como se podem notar, três elementos são colocados em destaque na Igreja, enquanto associação humana (*coetum hominum*): a confissão da fé verdadeira, a comunhão sacramental e a sujeição aos pastores constituídos, em particular, ao bispo de Roma. Todavia, uma análise cuidadosa revela que, em última instância, os primeiros componentes dependem inteiramente do derradeiro, na realidade, o único decisivo. Afinal, é da competência do magistério eclesiástico, unido ao papa, discernir e ensinar a reta doutrina, do mesmo modo que apenas a presença dos sacerdotes, episcopalmente ordenados, assegura a validade dos sacramentos. Trata-se, não há como negá-lo, de uma conceituação clericalista. Se não fosse uma contradição de termos, poder-se-ia dizer que a *participação* dos fiéis é passiva. Eles são ensinados, dirigidos, e recebem os meios de graça das mãos de um sacerdócio qualificado. Não existe espaço para iniciativas, autonomia ou poder, exceto para os dignitários de cargos eclesiásticos e, mesmo assim, na devida proporção, emanando do papa para os extratos considerados imediatamente inferiores, dos cardeais, bispos e padres. A rígida separação entre clérigos e leigos encontra justificativa no apelo ao ordenamento querido pelo próprio Deus que, ao instituir a Igreja, também estabeleceu aqueles que deviam governá-la.

¹³⁴ *De Controversiis*, tomo 2, Liber III, apud CONGAR, Yves. *Op. Cit.*, p. 231, onde também consta o texto original latino. Esse mesmo parágrafo é igualmente citado, com pequenas variações de tradução, em: DULLES, Avery. *A Igreja e seus Modelos*. São Paulo: Paulinas, 1978, p. 12; MONDIN, Battista. *As Novas Eclesiologias*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 15; e FORTE, Bruno. *A Igreja, Ícone da Trindade: Breve Eclesiologia*. São Paulo: Loyola, 1987, p. 11-2. Vale ressaltar que tal compreensão estava arraigada há tempos na consciência católica romana. Ainda nos primórdios da reforma luterana, precisamente no ano de 1518, o dominicano Silvestre de Prierio, censor de livros e supervisor do palácio papal de Leão X, expressou a seguinte opinião sobre Lutero: “a igreja romana é representada pelo colégio dos cardeais e, além disso, é virtualmente o sumo pontífice”; “aquele que diz que a igreja romana não pode fazer o que na realidade está fazendo com respeito às indulgências, é herege” (Apud WALKER, W. *História da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE, 2006, 3ª edição, p. 499).

Ademais de hierárquica, institucionalista, firmada na racionalidade jurídica e centralista, a definição de Belarmino é excludente. Ao sublinhar aqueles aspectos que seus adversários rejeitavam, ele acabou situando-os muito além do círculo da verdadeira igreja. Com efeito, apenas os católicos romanos em estrita fidelidade à cátedra de Pedro se ajustam adequadamente aos termos de sua concepção. No entanto, o custo dessa opção foi assaz mais elevado. Tributária da visão medieval e tridentina, a eclesiologia católica romana moderna, como criticamente observou Congar, mostrou-se inclinada a encarar a Igreja

como mecanismo de mediação hierárquica, dos poderes e primado da sé romana, numa palavra, "hierarcologia". Além disso, os dois termos entre os quais se nos depara essa mediação, de um lado o Espírito Santo e de outro o povo fiel ou o súdito religioso, ficavam como que fora da consideração eclesiológica¹³⁵.

Na atualidade, muitos pensadores católicos reconhecem os efeitos negativos dessa orientação eclesiológica tanto para a reflexão teológica em geral, quanto para a práxis cristã, seja pessoal ou comunitária. Dificilmente hoje ela seria subscrita na sua totalidade, sem significativas correções. Porém, à época de sua formulação, dois caminhos irreconciliáveis pareciam coexistir quando a Igreja estava no centro dos debates. De um lado, a eclesiologia poderia ser compreendida, por assim dizer, a partir do alto, ou seja, da hierarquia e, notadamente, do papado, no caso da Igreja Católica Romana. Afinal, enquanto supremo cabeça da Igreja, dele derivam toda autoridade e poder. De outro lado, a Igreja era concebida a partir da base, isto é, do povo fiel, convocado pela promessa divina e constituído sacerdócio real. De certa perspectiva, privilegiava-se a ordem, a continuidade institucional histórica, e a celebração sacramental por ministros oficialmente reconhecidos. De outra, a ênfase recaía na liberdade do Espírito, na fidelidade ao Evangelho, e na vida de fraternidade. Se, para os primeiros, a constituição de um ministério especializado e revestido de poder pertence à própria essência da Igreja, para os demais, a laicidade, conquanto condição

¹³⁵ CONGAR, Yves. *Lay People in the Church*. Newman: Westminster, 1965, p. 45, citado por DULLES, Avery, *Op. Cit.*, p. 35.

de todo o povo (λαος) de Deus, independentemente da diversidade de ministérios, deve ser considerada dimensão fundamental da Igreja de Cristo.

A trama histórica, contudo, não é tão simples assim. Além do que, nem sempre o que se professa como convicção inegociável se traduz em ações correspondentes. Costumes fortemente arraigados há séculos não se desfazem com facilidade. No caso concreto de Lutero, as circunstâncias objetivas vigentes nos territórios alemães no século XVI se constituíam num obstáculo quase intransponível para que o exercício do sacerdócio de todos os crentes se tornasse realidade. Já em 1519, em um sermão em que confronta o estado decadente das confrarias à comunidade cristã ideal, Lutero constata a falta de maturidade espiritual reinante entre os cristãos contemporâneos, mais ciosos pelos seus interesses particulares do que pelo bem estar de seus co-irmãos e da igreja em geral. Em analogia com a vida na cidade, ele sustenta, em sua pregação, que o fiel desfruta na igreja não somente de benefícios, mas também partilha suas responsabilidades. Entretanto, não era isso o que ele observava no dia a dia:

Hoje as coisas são bem diferentes! Há muitos cristãos desejosos de participar das vantagens que a Igreja lhes propicia, mas não das obrigações decorrentes. Não estão interessados em socorrer os pobres, ajudar os pecadores, aliviar os sofredores, identificar-se com os infelizes e nem interceder pelos outros, lutar pela verdade, sacrificando seu dinheiro, sua honra e a si mesmos (...) Assemelham-se aos cidadãos insuportáveis que tudo reclamam da sociedade, sem nada fazerem por ela¹³⁶.

Com certeza, muitas pessoas que exercem o cuidado pastoral no presente não hesitariam em reproduzir, sem alterações, as palavras de Lutero. Porém, juntamente com as dificuldades dessa natureza, quase intemporais, há elementos do contexto do século XVI que devem ser considerados. Entre estes, situa-se a oposição de Lutero aos espiritualistas os quais, entusiasmados com a idéia do sacerdócio universal, invocavam a iluminação do Espírito para impor sua própria visão de reforma, não somente das estruturas eclesiais, mas igualmente da sociedade. Contra estes, o

¹³⁶ Apud STROHL, Henri. *O Pensamento da Reforma*. São Paulo: ASTE, 2004, p. 176.

reformador de Wittenberg recorria sempre à centralidade da palavra. Na verdade, ele se recusava a separar a experiência interior da fé, ou a ação do Espírito de Deus, dos meios externos através dos quais ela alcança o fiel, sobretudo a pregação e os sacramentos. Clamar pela manifestação divina e, ao mesmo tempo, menosprezar os instrumentos necessários para atingir esse objetivo, nada mais seria do que entusiasmo.

Também é preciso ter em conta que as rápidas transformações em curso tomaram de surpresa tanto os antigos padres quanto as pessoas comuns. Diante de uma população majoritariamente iletrada, o desconhecimento do texto sagrado era a regra, como o próprio Lutero constatou em inúmeras visitas às comunidades espalhadas pela Saxônia e arredores. A eclosão da revolta camponesa, em 1525, associada às trágicas conseqüências que acarretou, por sua vez, inspiraram-lhe crescente desconfiança do povo, particularmente, da massa camponesa. O reverso é igualmente verdadeiro. A postura adotada por Lutero nesse conflito trouxe prejuízos irreparáveis para a sua popularidade.

A propósito, cumpre recordar que Lutero, no momento em que recorreu à elite política para fazer a reforma avançar, em especial, com a publicação do opúsculo *À Nobreza Cristã da Nação Alemã acerca da Melhoria do Estamento Cristão*, em agosto de 1520, já havia sinalizado a disposição de romper com a eclesiologia pensada a partir da base. Os fatos subseqüentes apenas confirmaram a tendência, então, apenas insinuada. Nesse sentido, ao analisar o impacto da escrita na Europa, entre a Renascença e o Iluminismo, o historiador francês, Roger Chartier, aponta para uma circunstância particular que, sem dúvida, ajuda a compreender o processo que, ao final, veio a restabelecer a autoridade do corpo pastoral sobre o conjunto dos fiéis:

... em meados da década de 1520, Lutero abandona a exigência da leitura individual e universal da Bíblia em prol de outro projeto, que enfatiza a prédica e o catecismo – portanto a missão de ensinar e interpretar [é] restituída aos pastores, que assim devem controlar a compreensão do texto sagrado.

As implicações dessa decisão para as práticas eclesiais podem facilmente ser inferidas do que segue:

Instaura-se uma nítida separação entre as políticas escolares dos Estados luteranos, que acima de tudo visam à formação das elites pastorais e administrativas, e a obra de educação religiosa do povo que, baseada no ensinamento oral e na memorização, pode muito bem conviver com o analfabetismo¹³⁷.

A difusão da alfabetização, segundo Chartier, ocorreria somente com o movimento pietista, nos últimos decênios do século XVII e inícios do XVIII, quando a relação com a Bíblia também se modificou. De literatura destinada a pastores e segmentos relacionados, ela se tornou um livro para todas as pessoas. Além da exigência de leitura individual e comunitária, estimulada pelos líderes pietistas, a redução dos custos, possibilitada pela produção em massa, franqueava o acesso para todos que desejassem adquirir o seu exemplar.

Mais do que tal informação, entretanto, o que se quer assinalar aqui é que a ênfase posta na pregação e, secundariamente, na ministração dos sacramentos, contribuiu, ao longo do tempo, para debilitar e, até mesmo, anular a convicção de que, na comunhão cristã, todos são sacerdotes. O preparo cuidadoso daqueles a quem essas tarefas seriam confiadas gerou novos sinais de distinção, baseados, agora, não na concessão de um poder sagrado, mas no conhecimento da reta doutrina. O reconhecimento expresso da congregação e a nomeação oficial reforçavam ainda mais o sentimento de que a vida e a missão da Igreja é, na essência, assunto para os pastores. Fora desse círculo, jazem os membros da comunidade, os leigos, em estágio de semi-ignorância, à espera, como rebanho, dos cuidados desse ministério profissional. A conclusão do luterano Hendrik Kraemer não deixa de ser refinada ironia:

Este ministério, embora não em teoria teológica, mas certamente nas realidades da estrutura sociológica e da

¹³⁷ CHARTIER, Roger. "As Práticas da Escrita". In: ARIÈS, Philippe & CHARTIER, Roger (orgs.). *História da Vida Privada 3: Da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 121.

compreensão psicológica, converteu-se, em muitos aspectos, numa metamorfose do antigo “clero”. As noções de sacerdócio sacramentalista relacionadas com a “clerezia” foram, é claro, largamente eliminadas e reinterpretadas num sentido moral e religioso; mas, na realidade dos fatos, a “posição” e a “separação” do recém-nascido ministério eram semelhantes, em muitos aspectos, à antiga “clerezia”¹³⁸.

Paradoxalmente, ao rechaçar a eclesiologia sacramentalista e clerical, dando prioridade à proclamação da pura Palavra de Deus, a prática protestante acabou por restituir uma nova modalidade de clero. O que é certo nas igrejas luteranas, também o é na tradição reformada. Nesse quesito, Calvino seguiu de perto as idéias de Lutero, quiçá ressaltando, mais do que o teólogo saxônico, o lugar da disciplina, a qual, longe de atenuar, reforçou ainda mais o papel da liderança pastoral. O resultado final foram igrejas centradas na figura do pastor, totalmente dependentes de sua sabedoria e carisma. O período de consolidação institucional e rigidez teológica, que se seguiu à primeira etapa da reforma, apenas confirma tendências embrionariamente atuantes desde o início. Sob esse pano de fundo teórico e prático, é possível situar a contribuição de John Wesley para a eclesiologia. Contudo, isso seria insuficiente se não levasse em conta o contexto de arrebatadora renovação eclesial em que ela se expressa.

Nasce o movimento wesleyano sob intensa fermentação eclesial

No capítulo anterior, quando o estado atual da questão foi examinado, constatou-se que os estudos sobre a teologia wesleyana têm se concentrado demasiadamente no campo da soteriologia. Na maior parte da literatura consagrada ao pensamento de Wesley, a compreensão da *via salutis* é a órbita em torno da qual circulam todos os demais temas, considerados, por essa razão, secundários. A consequência mais evidente dessa postura hermenêutica é o predomínio do individualismo no discurso e na prática

¹³⁸ KRAEMER, Hendrik. *A Theology of Laity*. Londres: Lutterworth Press, 1958, p. 73, apud DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964, p. 189. Embora por via diferente, Henri STROHL chega à posição semelhante: “Tudo isso determinaria no Luteranismo histórico a preponderância do ministério da Palavra, a formação da *Pastorenkirche*, e a participação menos ativa dos fiéis na Igreja” (cf. *O Pensamento da Reforma*. São Paulo: ASTE, 2004, p. 179).

metodista, seja no passado como no presente. Conquanto necessário, reiterar que, para o fundador do metodismo, santidade é *santidade social* é insuficiente, principalmente se a adjetivação *social* é vista como mera extensão da ética que se requer do indivíduo, sem levar a sério, ademais, a urgência de se desenvolverem mediações históricas concretas que a tornem viável na realidade. Outra implicação inevitável da ênfase desmedida na doutrina salvação é que também a eclesiologia tende a ser interpretada isoladamente e acaba se convertendo em singela justificação das estruturas eclesiásticas. O terreno fica pavimentado para o eclesiocentrismo e, assim, para o clericalismo.

Na ótica wesleyana, contudo, ambos os domínios não devem ser dissociados, sob nenhuma hipótese, não tanto em virtude das distorções teológicas que acarreta, como em função dos prejuízos para a vivência da fé cristã. Nem o caminho da salvação pode ser encarado à parte da dimensão eclesial, nem a eclesiologia pode perder o seu foco soteriológico. Uma das frases de Wesley, reiteradamente citada pelos metodistas, quase sempre de forma truncada, com a omissão da primeira parte, reflete, com nitidez, o caráter indissolúvel dessa relação. Aliás, é o próprio Wesley quem didaticamente formula e responde a questão a respeito de qual seria o propósito divino para o movimento por ele liderado:

- Qual, podemos razoavelmente crer, é o desígnio de Deus em levantar os pregadores chamados metodistas?
- Não para formar alguma nova seita, mas para reformar a nação particularmente a Igreja, e espalhar a santidade bíblica sobre a terra¹³⁹.

A reforma da nação e da Igreja e a difusão da santidade bíblica estão intimamente relacionadas e, de fato, são vistas como aspectos de um único chamado. A eclesiologia e a busca da santidade, portanto, se encontram profundamente entrelaçadas. Além do mais, tanto uma quanto outra não

¹³⁹ “Minutes of Several Conversations between the Rev. Mr. John Wesley and others; from the year 1744 to the year 1789”. In: *The Works of Rev. John Wesley* [ed. by Thomas Jackson]. London: Wesleyan-Methodist Book Room, s/d, vol. VIII, p. 229. O fato de o metodismo ter se configurado como um corpo eclesiástico autônomo, com certeza, explica a omissão da passagem – “Não para formar alguma nova seita”.

podem ser separadas da vida, do cotidiano, das experiências concretas vividas pelo povo, sob pena de tergiversar por completo o sentido do movimento metodista. A teologia wesleyana permaneceria incompreensível se, relacionada exclusivamente às fontes teóricas que lhe serviram como referencial ou a determinados princípios doutrinários particulares, fosse abstraída da real dinâmica que constitui a sua verdadeira força e vigor.

O que, até há pouco, era visto como fragilidade, agora é encarado como uma das maiores virtudes da reflexão wesleyana: sua decisiva orientação para a práxis da fé no centro da vida comunitária. Se, por um lado, o rigor sistemático fica, por assim dizer, debilitado, por outro, se logra maior sintonia com as mudanças históricas. Wesley, de fato, revelou capacidade para articular diversas facetas da herança cristã com as práticas missionárias das sociedades metodistas à altura dos desafios de seu tempo em processo de acelerada transformação. Sua teologia não é um projeto individual ou esotérico, destinado a um grupo reservado de eleitos. Muito menos, saber codificado para consumo do corpo clerical. É, antes, para empregar uma expressão bastante apreciada por Wesley, *experimental and practical divinity*. Seu ponto de partida, *lócus*, e destinação é sempre toda a comunidade de fé, testemunha da ação renovadora de Deus no mundo. Para desfazer equívocos bem comuns, é oportuno citar a observação reparadora de Langford:

a teologia prática, tal como Wesley a compreendeu, não se identifica com aplicabilidade, acomodação ou puro pragmatismo. Antes, tem a ver com o fato de a teologia **pertencer não a uma elite, mas à totalidade da Igreja**, e moldar a vida, não de acordo com os padrões culturais dominantes, e sim conforme caminhos distintivamente cristãos¹⁴⁰.

Aliás, o próprio Wesley declarou a sua intenção já em 1746, quando

¹⁴⁰ LANGFORD, Thomas A. *Methodist Theology*. London: Epworth Press, 1998, p. 4 (veja também a nota nº 2 à página 97). A ênfase é minha. Cf. ainda do mesmo autor: "Charles Wesley as Theologian". In: KIMBROUGH, Jr., S. T. (ed.). *Charles Wesley: Poet and Theologian*. Nashville: Abingdon Press, 1992, p. 105: "Para a tradição metodista, a teologia nunca é um fim em si mesmo; é sempre um meio para a transformação da vida. (...) Ela não possui existência independente. Não se faz teologia para, em seguida, aplicá-la; o fazer da teologia é, em si mesmo, transformador".

publicou o primeiro volume dos seus *Sermões para diversas ocasiões*. No prefácio – reimpresso durante toda a sua vida, sem revisão ou alterações, a cada novo volume ou reedição dos *Sermões* – ele é categórico:

... escrevo como geralmente falo, isto é, para o povo – *ad populum* – à massa humana, para aqueles que nem apreciam, nem compreendem a arte de falar, mas que são, não obstante, juízes competentes daquelas verdades necessárias à felicidade presente e futura (...) Ambiciono a verdade simples para o povo simples... (§ 2-3).

À vista dessas considerações, um modo, sem dúvida, promissor de interpretar a teologia de Wesley, mais do que analisá-la em função de sua lógica interna, seria situá-la em meio aos conflitos e tensões que provocou no interior da sociedade e Igreja da Inglaterra. O movimento metodista não foi simples resultado de uma “evolução natural” do protestantismo ou do anglicanismo, e sim representou uma nova alternativa de vivência popular e comunitária da fé num tempo em que a industrialização e a urbanização modificavam definitivamente o cenário social. O uso da expressão cunhada por Leonardo Boff, *eclesiogênese*, cabe adequadamente aqui¹⁴¹. Nascia uma nova forma de ser igreja, com fortes raízes nas experiências do povo pobre e deslocado pelas crises econômicas e pelas desastrosas políticas então adotadas. A velha estrutura clerical, incapaz de responder às novas demandas, paulatinamente se desfez, cedendo espaço a inovações dantes sequer imaginadas. As classes empobrecidas, antigos artesãos, mineiros, operários das indústrias nascentes, e mulheres, conquistavam, dentro do movimento, espaços que lhes eram negados em outros âmbitos e podiam participar ativamente dos diferentes ministérios que iam se constituindo na medida em que o movimento avançava. Sempre atento às propostas feitas, independentemente de onde surgissem, Wesley, depois de cuidadosa avaliação, acabava incorporando-as, interpretando tais ocorrências como manifestações da providência divina. Tal ousadia não deixou de levantar suspeitas e, por conseqüência, duras críticas, em particular, da hierarquia eclesiástica, que nada mais contemplava senão flagrantes irregularidades.

¹⁴¹ Cf. BOFF, Leonardo. *Eclogênese: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1977.

Um filho fiel da Igreja da Inglaterra

Não obstante tais conflitos, a eclesiologia wesleyana, por via de regra, tem sido apresentada em conformidade com a anglicana¹⁴² e, de fato, várias passagens da obra de Wesley poderiam ser citadas para dar suporte a essa premissa. Não se pode subestimar, por exemplo, a influência de seus pais, Samuel e Susanna. Ambos, oriundos de congregações dissidentes, uniram-se, quando jovens, à Igreja da Inglaterra e nela permaneceram até à morte. Apesar de suas raízes puritanas, a sua devoção à Igreja estabelecida jamais foi questionada. Não é difícil imaginar, como acontece em casos similares, que o zelo típico de recém-convertidos tenha marcado a vida familiar e passado para os filhos. Samuel, que serviu à paróquia de Epworth por quase quarenta anos (1696-1730), e, mais radicalmente Susanna, mostraram-se profundamente influenciados pela piedade devocional, sacramental e tradicionalista dos *Non-jurors*¹⁴³. Seria impossível mensurar o impacto

¹⁴² Muito embora fosse empregado ocasionalmente nos séculos XVII e XVIII, o uso do adjetivo anglicano, no sentido de relativo ou pertencente à Igreja da Inglaterra, se impôs somente depois da época de Wesley. Sobre essa questão, cf. observação de Albert C. Outler na introdução geral aos sermões de Wesley: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 1: *Sermons I* [ed. by Albert C. Outler]. Nashville: Abingdon Press, 1984, p. 10, nota 36; e BAKER, Frank. *John Wesley and the Church of England*. London: Epworth Press, 2000, p. 6.

¹⁴³ Grupo formado por bispos e outros membros do clero que se recusou, em 1689, a prestar juramento a William e Mary, quebrando os votos de lealdade, feitos anteriormente, ao monarca deposto, James II. No princípio, seus adeptos sustentaram uma concepção elevada da Igreja, enquanto comunidade de liturgia e devoção, crendo que o fundamento da autoridade não repousava nem no papa, nem nos fiéis, e sim no direito divino dos reis, aos quais se devia absoluta obediência. Mais tarde, essa crença foi substituída, em vista da recusa em aceitar a deposição política de bispos, pela ênfase na liberdade espiritual da Igreja. No século XVIII, a renovação litúrgica na Inglaterra e na Escócia ocorreu sob sua inspiração. Piedade e erudição foram suas marcas peculiares. Entre seus mais destacados representantes, estão George Hickes, John Kettlewell, Robert Nelson, o bispo Thomas Deacon e, sem dúvida, a figura mais conhecida de William Law. De modo geral, os *Non-jurors* cultivaram grande apreciação pela Igreja dos três primeiros séculos, sobretudo, a ortodoxia oriental. Embora várias obras ressaltem o tema, o texto mais indicado para examinar a influência desta corrente sobre o pensamento de Wesley é: HUNTER, Frederick. *John Wesley and the Coming Comprehensive Church*. London: Epworth Press, 1968, especialmente p. 9-41. Cf. também KOHLER, Robert Frederick. *The Church and its ministry in the thought of Luther, Calvin, and Wesley*. Thesis (Master of Arts in Religion). Nashville: Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University, August, 1992 (109 p.), p. 67-77. Um quadro sintético dos *Non-jurors* é apresentado em FERM, Vergilius (ed.). *An Encyclopedia of Religion*. New York: The Philosophical Library, 1945, p. 536. Um episódio, invariavelmente lembrado nas biografias de John Wesley, ilustra bem até que ponto chegou a influência dos *Non-jurors* sobre a vida familiar em Epworth. A recusa terminante de Susanna em dizer amém durante a oração pelo rei, levou Samuel a se afastar por um período, por discordar

desses primeiros anos sobre a compreensão de Wesley acerca da Igreja não fosse as declarações que, com certa constância, ele repetiu ao longo de sua vida, em especial, quando a sua lealdade à Igreja estava em julgamento. Em correspondência ao Conde de Dartmouth, Secretário de Estado para as Colônias, datada em 14 de junho de 1775, ele afirmou:

Eu sou um clérigo da Alta Igreja, filho de um clérigo da Alta Igreja, educado, desde a minha infância, nas mais elevadas noções de obediência passiva e não resistência¹⁴⁴.

Em obra biográfica, o editor das cartas de Wesley, observa que, na realidade, o parágrafo citado se aplica ao seu posicionamento político, não à sua postura doutrinária¹⁴⁵. Com efeito, o intuito de Wesley, nessa carta, era esclarecer a sua posição referente às reivindicações de independência das colônias americanas. Ele reconhece a força dos prejuízos herdados, que o colocavam contra apelos dessa natureza, porém, mesmo assim não conseguia dissipar a idéia de que “um povo oprimido nada mais pede do que seus direitos legais”. A simpatia inicial pela causa dos colonos, entretanto, não prevaleceu e Wesley não tardou em reafirmar sua oposição à independência tanto quanto sua adesão incondicional à monarquia nos moldes britânicos.

Seja o que for, parte integrante da situação política estabelecida era a existência de uma Igreja Oficial, da qual Wesley se tornara ministro, e cujas leis, ele procurava observar à risca. Catorze anos depois da carta citada, escrevendo ao impressor do periódico *Dublin Chronicle*, mais uma vez, ele se refere aos anos de sua formação:

dessa atitude. A reconciliação só veio com a ascensão da rainha Anne, em 1702. Um ano depois, por capricho da história, nascia o pequeno John.

¹⁴⁴ In: *The Letters of Rev John Wesley* [ed. by John Telford]. London: The Epworth Press, 1931, vol. VI, p. 161. A propósito dessa passagem, Runyon comenta que, no século XVIII, a expressão Alta Igreja, em inglês, *High Church*, possuía um significado distinto do que veio a adquirir nos séculos seguintes, com o aparecimento do movimento anglo-católico. Como insinuou a nota anterior sobre os *Non-jurors*, ser partidário da *High Church* era buscar a identidade da Igreja da Inglaterra com o cristianismo dos primeiros séculos, quando os Pais orientais desfrutavam de grande autoridade e a hegemonia de Roma ainda não vigorava na Igreja do Ocidente (cf. RUNYON, Theodore. *A Nova Criação: a teologia de João Wesley Hoje*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2002, p. 260-1).

¹⁴⁵ Cf. TELFORD, John. *The Life of John Wesley*. London: The Epworth Press, 1947, p. 308.

Na minha juventude, eu era não somente um membro da Igreja da Inglaterra, mas um fanático em relação a ela, crendo que ninguém, exceto os seus membros, se encontraria num estado de salvação¹⁴⁶.

Vale ressaltar que a expressão inglesa, *bigot*, aqui traduzida por “fanático”, corresponde a uma pessoa ferrenhamente apegada a uma opinião ou crença, amiúde, desafiando a própria razão e o bom senso. É o zelo extremado e intolerante que exclui quem não integra o seu próprio grupo ou partido¹⁴⁷. Note-se que, durante o tempo de sua mocidade, Wesley vinculava a salvação à mera adesão formal à Igreja da Inglaterra, diferentemente de sua ênfase posterior na necessidade do novo nascimento ou renovação da imagem de Deus. A famosa frase de Cipriano – “*Extra ecclesia nulla salus*”, isto é, “fora da igreja, não há salvação” –, cabe-lhe perfeitamente, desde que restrita ao seu significado institucional. Essa concepção não sofrerá grandes alterações durante o seu período na Universidade de Oxford (1720-1735) e sua experiência missionária na Geórgia (1735-1737).

Em 1725, sob a influência de Thomas de Kempis e Jeremy Taylor, Wesley decide receber as ordens sacras, e mais importante, buscar a santidade de vida pela total consagração a Deus, fato hiper-valorizado pelos estudiosos que põem em evidência a dimensão catolicizante de sua teologia, conforme descrito no capítulo anterior. No ano seguinte, ele se torna *fellow* do Lincoln College e, em 1728, é ordenado presbítero e lê, pela primeira vez, a obra de William Law sobre a *Perfeição Cristã*. O ano de 1729 marca o que

¹⁴⁶ Carta ao Impressor do *Dublin Chronicle*, em 02 de Junho de 1789. In: *The Works of Rev. John Wesley* [ed. by Thomas Jackson]. London: Wesleyan-Methodist Book Room, s/d, vol. XIII, p. 268-9. No breve texto, publicado nesse mesmo ano, *Mais pensamentos sobre a separação da Igreja*, Wesley sustenta que, em 50 anos, nunca manifestou qualquer intenção de separar-se da Igreja, e conclui com veemência: “Eu declaro uma vez mais que vivo e morro como membro da Igreja da Inglaterra, e que ninguém que considera meu julgamento ou conselho jamais irá se separar dela” (*Farther Thoughts on Separation from the Church*, §7, In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 9: *The Methodist Society I: History, Nature and Design*. Ed. Rupert Davies, Nashville: Abingdon Press, 1989, p. 540). Expressões similares podem ser encontradas em várias cartas.

¹⁴⁷ Wesley considerou esse tema no sermão nº 38: *Advertência contra o sectarismo*, em inglês, *A Caution against Bigotry*. Duncan Alexander REILY propõe a seguinte tradução: “Uma advertência contra o zelo irracional” (cf. *Wesley e sua Bíblia*. São Bernardo do Campo, EDITEO, 1997, p. 57-63).

Wesley denomina como o primeiro começo do metodismo: a fundação do Clube Santo¹⁴⁸. Agora havia um espaço comunitário, de partilha e apoio mútuos, por meio do qual a procura pela santidade plena era vivamente encorajada. Entre os membros do grupo, duas figuras se destacam. William Morgan aproxima-os da prática das obras de misericórdia, em especial, a visita regular aos doentes, presos, e pobres¹⁴⁹. John Clayton leva os companheiros a se interessarem pela literatura dos *Non-jurors*, basicamente os escritos devocionais de Thomas Deacon, John Byron e George Hickee e, por meio destes, pelo cristianismo antigo. Além destes autores, William Law estimulou Wesley a ler os místicos que passam a integrar invariavelmente a sua relação de leituras doravante: *A Teologia Germânica*, Madame Guyon, Antoinette de Bourignon, Arcebispo François Fénelon, o Marquês de Renty, e os espanhóis Gregório Lopez e Miguel de Molinos. É conveniente assinalar, no entanto, que Wesley estava mais focado no exercício prático da piedade, ou seja, no estilo de vida religioso, desses escritores do que no aspecto místico propriamente dito. Se, mais tarde, ele renunciará tanto o misticismo quanto às convicções *non-jurors*, não se pode negar que tais correntes deixaram estampadas as suas marcas em sua percepção teológica.

Mesmo sem modificar a visão eclesiológica institucional, Hunter registra uma mudança significativa nessa etapa: “Wesley apreendeu a idéia de que a santidade não é somente para homens em ordens sacras, mas

¹⁴⁸ A fixação das origens do movimento metodista em três etapas (Oxford, Savannah, na Geórgia, e Londres) remonta ao relato, preparado pelo próprio Wesley, intitulado *Breve História do Povo chamado Metodista* [*A Short History of the People called Methodists*, 1781, § 9], com o qual ele encerra a sua *História Eclesiástica Concisa*, baseada na tradução da obra de Johann Lorenz von Mosheim (1694?-1755), feita por Archibald Maclaine. Pode-se dizer que Wesley se viu compelido a agregar tal apresentação, pois Maclaine havia inserido uma tabela cronológica na qual o seu nome e o de George Whitefield apareciam como hereges. Cf. *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 9: *The Methodist Society I: History, Nature and Design* [edited by Rupert Davies], Nashville: Abingdon Press, 1989, p. 425-503.

¹⁴⁹ Cf. a carta emocionada escrita por Wesley em 19 de outubro de 1732 e endereçada ao pai de William, Sr. Richard Morgan, uma verdadeira apologia dos metodistas de Oxford, acusados de precipitarem a morte de William em virtude dos rigores da disciplina imposta. Uma versão em espanhol está disponível em *Obras de Wesley*. Editor General, Justo L. González. Franklin, Tennessee: Providence House Publishers, 1998, Tomo XIII: *Cartas*, Tomo I, p. 55-65.

também *para todos os homens*, e que sua característica mais refinada é o amor universal¹⁵⁰. Em todo o caso, no sermão pregado por ocasião do lançamento da pedra fundamental da Nova Capela, em City Road, em abril de 1777, ao fazer uma retrospectiva do movimento, Wesley sublinha os fortes elos com a Igreja Oficial, em termos que recordam ênfases dos *Non-jurors*:

Os metodistas de Oxford eram todos um só corpo, e como se fossem uma só alma, zelosos pela religião da Bíblia, da igreja primitiva, e, em conseqüência, da Igreja da Inglaterra; pois criam que ela era a mais próxima do plano escriturístico e primitivo do que qualquer outra igreja nacional sobre a terra (Sermão 112, § 15).

O anglicanismo, que Wesley identificou como a melhor expressão cristã existente, situava-se a meio caminho entre Roma e Genebra, entre o catolicismo e o calvinismo. Durante o estabelecimento elisabetano, a *via média*, presente no *Livro de Oração Comum*, de Thomas Cranmer, foi habilmente defendida, com base na tríplice autoridade da Bíblia, da Igreja Antiga e da razão, por John Jewel (1522-1571) e Richard Hooker (c. 1553-1600), entre outros. Se, em oposição à visão católica, a idéia de sucessão apostólica por meio da sucessão ininterrupta de bispos foi descartada, também se enfatizou, em oposição às tendências puritanas, o direito da Igreja em controlar o rito de ordenação. No entanto, à proporção em que a ameaça puritana se intensificava enquanto a reação católica perdia força, a idéia de sucessão episcopal conquistava novos defensores, entre os quais, deve-se mencionar o jovem John Wesley. Os primeiros teólogos ingleses, contudo, em momento algum, apoiaram essa interpretação ou defenderam o episcopado como única forma constitucional para a Igreja de Cristo, rejeitando, assim, o ministério das igrejas reformadas não episcopais. Albert C. Outler resume em cinco tópicos os motivos decisivos da eclesiologia de

¹⁵⁰ HUNTER, Frederick. *John Wesley and the Coming Comprehensive Church*. London: Epworth Press, 1968, p. 11. O destaque em itálico é meu. De acordo com Snyder, três importantes temas, que seriam acolhidos tanto na eclesiologia como na soteriologia wesleyana, já haviam sido introduzidos em suas leituras com vistas à ordenação, entre os anos 1725-1728: “a vida de santidade, a importância dos sacramentos e a autoridade da tradição da Igreja primitiva” (cf. SNYDER, Howard A. *The Radical Wesley and Patterns for Church Renewal*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1980, p. 67-8).

Jewel que, de certo modo, estão no *background* da teologia wesleyana:

(1) A subordinação da Igreja à Escritura; (2) A unidade da igreja em Cristo e nos fundamentos da doutrina; (3) A noção de que o paradigma para a eclesiologia deveria ser traçado da era patrística; (4) A doutrina apostólica; (5) A idéia de um episcopado funcional (como pertencente mais ao bem estar da Igreja do que à sua essência)¹⁵¹.

Não havia, contudo, unanimidade entre os teólogos da Igreja da Inglaterra. Muitas correntes se sentiam livres para interpretar a seu modo os Artigos de Religião e demais documentos que delimitavam o perfil histórico da doutrina anglicana. Wesley, em particular, ao se estabelecer como missionário na Geórgia – experiência que considera o segundo começo do metodismo –, continuava propenso à compreensão tradicionalista e rigorista. Seu apego exagerado às rubricas eclesiásticas na perspectiva da *High Church*, somado a certa inflexibilidade pastoral, seriam fonte de conflitos com os colonos que não estavam tão preocupados com a disciplina cristã quanto o seu pastor esperava. É interessante notar que Wesley tentava inserir, com insistência, práticas litúrgicas em conformidade com a inspiração *non-juror*. Assim, ele não admitiu à comunhão pessoas que não haviam sido batizadas por ministros episcopalmente ordenados; rebatizou aquelas que teriam recebido tal batismo “leigo”, isto é, nulo, segundo seu entendimento; insistiu na tríplice imersão como forma válida de batizar mesmo crianças; misturou água ao vinho na celebração eucarística; fez amplo uso do primeiro *Livro de Oração Comum* da época de Eduardo VI; etc. Posteriormente, Wesley lamentará a sua intolerância ao lembrar que, entre as pessoas que foram recusadas à mesa da Ceia, estava o próprio ministro luterano John Martin Bolzcius, cuja simplicidade e piedade cristãs ele realmente admirava. Com indisfarçável desconforto, então, ele indaga: “Pode alguém suportar

¹⁵¹ OUTLER, Albert C. “Do Methodists have a Doctrine of Church?” In: Kirkpatrick, Dow (ed.). *The Doctrine of the Church*. New York / Nashville: Abingdon Press, 1964, p. 14. Sobre a eclesiologia anglicana, veja também: HUGHES, Philip Edgcumbe. *The Theology of English Reformers*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1980, p. 159-88; p. 223-262; AVIS, Paul D. L. *The Church in the Theology of the Reformers*. London: Marshall Morgan & Scott, 1981, p.64-77; p. 115-30; e, do mesmo autor, *Anglicanism and the Christian Church: Theological Resources in Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

zelo mais elevado do que este pela Alta Igreja?”¹⁵².

A noção que, por esse tempo, ele sustentava acerca da igreja, está registrada com propriedade em seus diários. Em diálogo com os morávios, ele formulou questões sobre as quais tinha dúvidas acerca da posição deles, e completou com o que julgou ser a substância da resposta. No que se refere à natureza da Igreja, o teor parece refletir mais o seu ponto de vista do que o de seus interlocutores, no máximo, uma síntese:

5. O que é a Igreja Visível? “Onde existe uma sociedade de homens unidos, na *ordem e disciplina apostólicas*, e investidos com o espírito de Cristo, existe uma Igreja Visível. Assim foi outrora aquela de Roma, Corinto e outras”¹⁵³.

É razoável pensar que onde os morávios acentuassem, nessa associação humana, o “espírito de Cristo”, Wesley colocasse em primeiro lugar a “ordem e disciplina apostólicas”. Em todo o caso, sabe-se que os temas do episcopado e da sucessão apostólica estiveram na ordem do dia em sua regular conversação com o outro grupo alemão, os luteranos de Salzburg, que não dispunham de bispos, sem que ele retrocedesse em sua opinião, apesar dos argumentos bíblicos e patrísticos evocados. Wesley relutava em aceitar a validade dos sacramentos em Igrejas que se achavam fora da ordenação episcopal. Ministros regularmente ordenados por bispos não só asseguravam a continuidade com os apóstolos, mas constituíam um elemento essencial, sem o qual, não se poderia sequer falar de igreja. Nesse quesito, sua posição ia bem além dos pensadores anglicanos clássicos. A noção do sacerdócio de todos os crentes ou da igreja como o povo de Deus, sem distinção hierárquica, não figura em seu horizonte. Curiosamente, tal postura o aproximava dos católicos romanos, dos quais não exigia novo batismo se quisessem ingressar na Igreja da Inglaterra, e dos morávios que haviam assumido recentemente a estrutura episcopal.

¹⁵² *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 18: *Journals and Diaries I, 1735-38* [ed. by W. Reginald Ward & Richard P. Heitzenrater]. Nashville: Abingdon Press, 1988, p. 528.

¹⁵³ *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 18: *Journals and Diaries I, 1735-38* [ed. by W. Reginald Ward & Richard P. Heitzenrater]. Nashville: Abingdon Press, 1988, p. 532. O destaque em itálico é meu.

Prelúdios de grandes mudanças

Todavia, dois fatos desse período indicam que sua visão começava a mudar¹⁵⁴. Suas leituras seguiam a mesma orientação já indicada, porém, o estudo minucioso da obra de William Beveridge (1637-1708) sobre o cristianismo antigo forçou-o a rever suas convicções. Beveridge estava entre os bispos que não juraram lealdade a William e Mary e cujos sermões, comparados aos dos tempos apostólicos, Samuel, o pai de Wesley, entusiasticamente recomendava ao filho. Em 1672, Beveridge publicara o *Synodikon*, dois grossos volumes reunindo nas línguas originais, a saber, o grego e o siríaco, com a respectiva tradução para o latim, as decisões conciliares aceitas nas Igrejas orientais, incluindo os assim denominados *Cânones Apostólicos*¹⁵⁵. De acordo com Baker, o efeito do exame atento do *Synodikon*, em 1736, foi duplo, persuadindo Wesley:

Primeiro, que ele tinha atribuído à tradição cristã um lugar mais elevado do que ela merecia em relação à Bíblia. O *Synodikon* convenceu-o que os Concílios Gerais tinham errado, “e que coisas ordenadas pelos Concílios como necessárias à salvação não têm nem força nem autoridade, a menos que sejam tiradas da Escritura Sagrada”. Em segundo lugar, que o fundamento sobre o qual ele tinha assentado muito de sua própria estrutura eclesiástica era inseguro¹⁵⁶.

As bases sobre as quais Wesley havia erigido a sua eclesiologia estavam abaladas. Não obstante, o cristianismo antigo não perdeu, para ele, a condição de referência teológica, embora não mais coordenada, e sim

¹⁵⁴ Sobre o que segue, vide: BAKER, Frank. *John Wesley and the Church of England*. London: Epworth Press, 2000, p. 49-50; CAMPBELL, Ted A. *John Wesley and Christian Antiquity: Religious Vision and Cultural Change*. Nashville: Abingdon Press, 1991, p. 17-8, 37-40, et passim; HUNTER, Frederick. *John Wesley and the Coming Comprehensive Church*. London: Epworth Press, 1968, p. 47-9; e SNYDER, Howard A. *The Radical Wesley and Patterns for Church Renewal*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1980, p. 68-9.

¹⁵⁵ O título completo da obra de Beveridge é *Synodikon, sive Pandectae Canonum SS. Apostolorum et Conciliorum Ecclesia Graeca Receptorum* [*Synodikon, ou, Sumário dos Cânones Apostólicos e Concílios Recebidos na Igreja Grega*].

¹⁵⁶ BAKER, Frank. *Op. Cit.*, p. 49. A frase entre aspas é citação literal do registro do *Diário de Wesley* (cf. *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 18: *Journals and Diaries I, 1735-38* [ed. by W. Reginald Ward & Richard P. Heitzenrater]. Nashville: Abingdon Press, 1988, p. 171-2). Hunter nota, com perspicácia, que Wesley nada mais faz do que reproduzir o texto do *Artigo XXI* da Igreja da Inglaterra, provavelmente de memória. Porém, também chama a atenção para a influência morávia na mudança de atitude que Wesley adotou em relação à Bíblia e aos Concílios Gerais (cf. HUNTER, Frederick. *Op. Cit.*, p. 48).

subordinada em relação às Escrituras, que gozavam de total primazia. A Igreja deve sempre se reportar ao evangelho, sendo a proposição inversa absurdamente falsa. Por conseguinte, questões concernentes à estrutura eclesiástica, explicáveis mais em função do desenvolvimento histórico do que em virtude de suas raízes bíblicas, foram paulatinamente relativizadas, contudo, não a ponto de perder sua importância.

O segundo fato aludido é a crescente influência dos morávios¹⁵⁷. Esse assunto tem sido sobejamente discutido, não sem paixão, dentro e fora dos círculos wesleyanos, notadamente em virtude de sua relação com a conhecida experiência do “coração aquecido” de Wesley na rua Aldersgate, em 24 de maio de 1738. As opiniões, em geral, se encontram polarizadas entre quem subestima e quem supervaloriza a força de elementos pietistas dentro do movimento metodista. A intenção aqui não é entrar nessa disputa, e sim identificar alguns aspectos da concepção morávia que Wesley incorporou em sua visão eclesiológica, sem a pretensão de mensurar a

¹⁵⁷ Os morávios têm uma longa história, cujas raízes remontam ao reformador tcheco Jan Huss, condenado e morto, em 1415, no Concílio de Constança. O perfil, historicamente mais recente, do movimento morávio, entretanto, foi constituído sob a liderança do Conde Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760). Tendo acolhido em suas terras, na Saxônia, grupos de refugiados da antiga *Unitas Fratrum*, expulsos da Boêmia e Morávia, durante a Guerra dos Trinta Anos e posteriormente, Zinzendorf assumiu formalmente, em 1727, a sua direção espiritual. Luterano com fortes influências pietistas, ele não tinha intenção de fundar uma nova igreja, mas instituir grupos de renovação dentro das velhas estruturas. Mais amplamente, a sua intenção era fortalecer, com base na concepção de “igreja em diáspora”, uma rede fraterna, no interior e além das confissões existentes, para revitalizar a fé e a vida cristãs. Vários fatos, porém, precipitaram a sua constituição como denominação peculiar. Seu zelo pela expansão missionária, em obediência à grande comissão (cf. Mt 28.19-20), é um de seus traços característicos mais expressivos. O primeiro contato de Wesley com os morávios se deu logo a bordo do *Simmonds* na viagem para a América, para onde eles também se dirigiam. Wesley ficou impressionado com a serenidade e a segurança na fé demonstrada por aqueles 26 alemães frente às tempestades em alto-mar que lhe arrebatavam o fôlego. Já na Geórgia, conheceu August Gottlieb Spangenberg (1704-1792), futuro bispo e sucessor de Zinzendorf, e manteve contatos freqüentes com a comunidade morávia, cujos cânticos ele tanto apreciava que traduziu muitos deles para inseri-los, em 1737, no primeiro hinário editado nas colônias inglesas da América do Norte. Há outras qualidades que Wesley reconhecia e admirava entre os morávios: a confiança em Cristo; a vida comunitária; o estilo dos seus cultos, com práticas litúrgicas que reviviam as da Igreja Antiga, como a Festa do Amor, o Lava-pés, as vigílias, etc; o fervor de suas devoções e a seriedade com que encaravam a prática cristã no dia a dia. Para mais detalhes, cf. entre outros: Vogt, Peter. “Nicholas Ludwig von Zinzendorf (1700-1760)”. In: LINDBERG, Carter (ed.). *The Pietist Theologians: An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 207-223; WATSON, David Lowes. *The Early Methodist Class Meeting: its origins and significance*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2002, p. 75-80; e SNYDER, Howard A. *The Radical Wesley and Patterns for Church Renewal*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1980, p. 19-30.

extensão de tal influência.

Em primeiro lugar, é certo que a direção dos morávios foi fundamental para que Wesley se apropriasse, não só intelectualmente, mas, sobretudo, existencialmente, do tema central da reforma continental, a justificação por intermédio da graça e da fé. Se, anteriormente, ele procurava obter o favor divino na base de seu próprio esforço e mérito, agora reconhecia que a salvação só era possível mediante a amorosa recepção da graça de Deus revelada em Cristo por meio da fé. Wesley assimilou pessoalmente a mensagem da justificação e do perdão divinos, e não admitia mais que a fé fosse reduzida a mero assentimento intelectual. Enquanto confiança, segurança e participação na graça, ela implicava de modo decisivo na transformação da vida.

Por essa razão, a sua compreensão a respeito da teologia e da vida cristã sofreu total reorientação. Clarence Bence, que defende a tese de que “a mais proeminente e sempre relevante característica da eclesiologia wesleyana é seu foco soteriológico”, atribui a mudança de ênfase à renovação religiosa vivenciada por Wesley sob a orientação dos morávios:

As prioridades da vida e ministério foram agora alteradas; a soteriologia tomou um lugar central na compreensão de Wesley e todas as outras doutrinas, incluindo a eclesiologia, tiveram seu caráter e validade estabelecidos em relação à obra salvadora de Cristo¹⁵⁸.

De forma alguma, o realce dado à soteriologia pode ser interpretado como supressão da doutrina da igreja. Essa é a principal crítica de Snyder à tese doutoral de Luke Keefer, *John Wesley: Discipline of Early Christianity* (Temple University, 1982). Ao postular que “Aldersgate refocalizou o primitivismo de Wesley da eclesiologia para a soteriologia”, Keefer tende a diluir, de certo modo, as preocupações eclesiológicas de Wesley. Chega, inclusive, a afirmar que “o metodismo repudiou a teologia sacramental”. Para

¹⁵⁸ BENCE, Clarence. “Salvation and the Church: the Ecclesiology of John Wesley”. In: Dieter, Melvin Easterday & Berg, Daniel N. (eds.). *The Church: An Inquiry into Ecclesiology from a Biblical Theological Perspective*. Anderson, Ind.: Warner Press, 1984, p. 299-300. (cf. http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojrnl/16-20/19-03.htm)

Snyder, a experiência de Aldersgate representou, de fato, uma alteração na maneira como Wesley encarava a igreja. Ele substituiu a visão estática e formal que, até então, prevalecera em seu pensamento, por outra: dinâmica, funcional e orgânica. Porém, o interesse de Wesley pela eclesiologia foi contínuo e não se arrefeceu depois de 1738. Na lógica wesleyana, não há como dissociar soteriologia e eclesiologia assim como é impossível separar a forma do espírito. A rigor, o argumento de Keefer escapa do âmbito wesleyano e parece se acomodar, mais do que supõe o seu autor, à atmosfera hoje dominante no universo protestante. Nesse sentido, a observação de Snyder é bastante pertinente:

Existe uma forte tendência entre os evangélicos de dissolver a eclesiologia na imediação da experiência cristã pessoal – uma tendência de, em nome da funcionalidade, tornar irrelevante a questão dos padrões normativos da vida cristã compartilhada. Essa tendência testifica não apenas o individualismo de grande parcela do cristianismo contemporâneo, mas também um tipo de ingenuidade sociológica¹⁵⁹.

A pecha de individualista não se encaixa à figura de Wesley e, muito menos, ao movimento metodista em suas origens. Segundo Runyon, um dos méritos de Wesley, que o tornam uma personalidade tão interessante para a pesquisa, é “que ele associa tanto um estágio inicial do individualismo pietista quanto um vigoroso protesto contra ele”¹⁶⁰. Não só ele integra o foco soteriológico à eclesiologia, mas a forma como ele concebe o caminho da salvação possui uma dimensão eclesial intrínseca. Para ele, a fé e a prática cristãs são inimagináveis à parte da *comunidade* onde a fé é despertada, nutrida, fortalecida e aperfeiçoada no amor. Portanto, é um erro pensar que a atenção que Wesley dispensou aos morávios ficou circunscrita à temática da salvação. Antes, o contrário, abrangeu com a mesma intensidade o estilo de vida comunitária que eles incorporaram.

¹⁵⁹ SNYDER, Howard. “Spirit and Form in Wesley’s Theology: A response to Keefer’s ‘John Wesley: Disciple of Early Christianity’”. In: *Wesleyan Theological Journal*, 1984, nº 19/1, versão eletrônica disponível em: http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojrnl/16-20/19-03.htm.

¹⁶⁰ RUNYON, Theodore. *A Nova Criação: a teologia de João Wesley Hoje*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2002, p. 134.

Stoeffler, para quem Wesley justapôs, em termos eclesiológicos, a percepção do pietismo à sua base formativa anglicana, já havia sublinhado o vínculo entre a teologia da salvação e a compreensão da igreja. No entanto, diferentemente do que é mais usual nesse caso, o autor citado concedeu tanta atenção à experiência religiosa em si quanto à viagem ao continente europeu, empreendida por Wesley logo após *Aldersgate*. Esse “tour intencional de estudo aos centros pietistas”, como Stoeffler o denomina, foi fundamental para que Wesley obtivesse melhor apreensão da eclesiologia morávia. Nessa direção, ele comenta que, para os pietistas, em geral, e os morávios, em particular,

os aspectos corporativos da renovação religiosa consciente através da “fé viva” significavam (...) uma recaptura da vida de fé da comunidade cristã primitiva. Suas sociedades da diáspora (...) eram interpretadas como nada mais nada menos do que meios realmente necessários para restaurar a *koinonia*, o espírito, a mensagem, e o senso de missão daquela comunidade dentro de uma determinada instituição religiosa, fazendo-o de tal modo sem a necessidade de romper com a ordem desta instituição.

Diante disso, Stoeffler se apressa em fazer um balanço do aprendizado de Wesley na Alemanha:

O que sua viagem de estudos ao Continente fez por Wesley, então, foi conceder-lhe uma oportunidade de ver a conformação em diáspora dos morávios (como também os *collegia pietatis* da igreja relacionada com o pietismo em geral) em operação real. Deste modo, ele agora se tornava totalmente consciente das possibilidades desse arranjo para seu próprio trabalho como ele começou a divisá-lo¹⁶¹.

Wesley examinou de perto como funcionava a organização morávia. Sua divisão em pequenos grupos – “coros” e *bands* – não apenas asseguravam intensa comunhão fraternal e intimidade, mas abriam possibilidades únicas para que todos os membros, tanto homens como

¹⁶¹ STOEFFLER, F. Ernest. “Tradition and Renewal in the Ecclesiology of John Wesley”. In: JASPERDT, Bernd & MOHR, Rudolf (eds.). *Traditio – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht*. [Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburtstag]. Marburg: N. G. Elwert Verlag, 1976, p. 305. Do ponto de vista biográfico, o relato de Heitzenrater sobre a visita de Wesley aos centros pietistas é surpreendentemente revelador tanto de suas descobertas quanto das tensões então decorrentes. Cf. HEITZENRATER, Richard P. *Wesley e o Povo Chamado Metodista*. São Bernardo do Campo / Rio de Janeiro: EDITEO / Bennett, 1996, p. 82-5.

mulheres, jovens ou anciões, exercessem diferentes ministérios como parte de sua responsabilidade como povo de Deus. Deste modo, não é exagero dizer que outro aspecto da teologia da reforma começa a emergir na consciência de Wesley: o sacerdócio universal de todos os crentes. Sua visão clericalista entrava em colapso e, aos poucos, a laicidade da igreja era reconhecida. Stoeffler sugere que a prática pietista, que ele aproximava do cristianismo primitivo, levou-o, no futuro imediato, a encarar as sociedades metodistas não apenas como meras “ocasiões para a mútua edificação, mas como centros primários de autoridade”, capazes de discernir o que era ou não essencial à vida e a missão da igreja¹⁶². Com certeza, essa compreensão estava bem além do que a Igreja estabelecida sustentava e, realmente, poderia suportar!

Contudo, nada disso estava ausente do contexto inglês ou da vida de Wesley. No século anterior, havia os conventículos puritanos que, à sombra do Estado e da religião oficial, se reuniam para celebrar a fé e se constituir como associações fraternas nas quais o apoio e o encorajamento mútuos, em tempos de perseguição, eram indispensáveis. Não é demasiado recordar que a ascendência familiar de Wesley, tanto materna quanto paterna, estava entre os não conformistas e sofreu com as perseguições e restrições legais então impostas.

Não se podem omitir igualmente as sociedades religiosas, fundadas pelo ministro anglicano de origem alemã, Anthony Horneck, nos anos 1670, procurando fazer frente à atmosfera de indiferença religiosa e lassidão ética que se seguiu à restauração da monarquia inglesa. Estes pequenos grupos de leigos devotos, no entanto, não se afastavam da *boa ordem* esperada, porquanto eram dirigidos por clérigos tão piedosos quanto eruditos e se encontravam profundamente inseridos na estrutura da Igreja da Inglaterra. Com o tempo, surgiram fortes organizações supralocais altamente centralizadas, como a Sociedade para a Promoção do Conhecimento Cristão [conhecida pela sigla SPCK, do inglês, *Society for Promoting Christian*

¹⁶² Cf. STOEFFLER, F. Ernest. “Tradition and Renewal in the Ecclesiology of John Wesley”, p. 308.

Knowledge], que sobreviveu mesmo depois que o movimento entrou em decadência. Vale registrar que a família Wesley esteve ligada à história da SPCK em diferentes momentos e de diversos modos. Em especial, o pai, Samuel, fundou, na paróquia de Epworth, uma pequena sociedade conforme as regras da agremiação, e John tornou-se membro correspondente.

Outro importante precedente, sem dúvida, foram as reuniões devocionais que Susanna, a mãe de Wesley, promoveu, primeiramente com a família e, a seguir, com a vizinhança, nos domingos à tarde, quando o marido atendia à convocação do clero da Igreja da Inglaterra, em 1712. Surpreendentemente mais de duzentas pessoas atenderam às orações, leitura de sermões, cânticos e conversação religiosa na casa pastoral. O episódio é conhecido graças à resposta que Susanna enviou a Samuel que, provavelmente pressionado por algum paroquiano descontente, indagou-lhe sobre a introdução dessas novidades. Apesar da insatisfação do pároco e marido, há indicações de que Susanna manteve a prática até o retorno de Samuel. Segundo Rack, tal assembléia doméstica tem sido apontada como “protótipo da atividade metodista posterior”¹⁶³.

Esses fatos, de modo algum, anulam o impacto do movimento morávio. Aliás, Wesley considerou a sociedade de Fetter Lane, em Londres, fundada em comum por anglicanos e morávios, entre eles, Peter Böhler, em primeiro de maio de 1738, o terceiro início do metodismo. Muito embora Wesley tenha rompido em caráter irrevogável com os morávios, já em 1740, um balanço mesmo superficial revela vários aspectos que ele incorporou à sua visão como, por exemplo, a ênfase na experiência e na religião do

¹⁶³ Cf. RACK, Henry D. *Reasonable Enthusiast: John Wesley and the rise of Methodism*. London: Epworth Press, 2002, p. 53. A carta de Susanna foi transcrita por Wesley em seu diário, no dia do enterro da mãe, em 01 de agosto de 1742 (cf. *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 19: *Journals and Diaries II, 1735-38*. [ed. by W. Reginald Ward & Richard P. Heitzenrater]. Nashville: Abingdon Press, 1988). Uma tradução para o português foi incluída em REILY, Duncan Alexander. *Metodismo Brasileiro e Wesleyano: reflexões históricas sobre a autonomia*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1983, p. 50-3. Num parágrafo significativo, Susanna supera a visão clericalista de Igreja e reafirma o seu compromisso ministerial enquanto integrante do povo de Deus: “Finalmente me veio à mente que, **embora eu não seja nem homem e nem ministro**, se o meu coração fosse sinceramente devotado a Deus e eu fosse inspirada com um verdadeiro zelo pela sua glória, eu poderia fazer bem mais do que atualmente fazia” (In: REILY, D. A. *Op. Cit.*, p. 51. O grifo é meu). Uma ousadia que, mais tarde, Wesley iria imitar.

coração; a centralidade da fé; a articulação dialética entre eclesiologia e soteriologia; o valor dos pequenos grupos como expressão autêntica da fraternidade eclesial; a participação de todos os membros em diferentes ministérios; a intensidade da vida devocional; a elevada estima pelos hinos; a reintrodução de práticas litúrgicas em desuso como o *Ágape* ou Festa do Amor e as vigílias; e o renovado interesse missionário¹⁶⁴. Não só é certo que tais características eram compartilhadas por outros grupos que também influenciaram Wesley, como também é correto afirmar que a sua configuração num quadro diferenciado poderia emprestar-lhe um novo significado, o que, de fato, aconteceu com a sua apropriação pelo metodismo. Porém, o mais importante a ressaltar, por ora, é que, para Wesley, o clérigo da *High Church*, a disciplina e a ordem eclesiásticas não mais gozavam de prioridade quando a salvação e a necessidade de proclamá-la estavam em jogo, e isto contribuiu, de forma decisiva, para ampliar a sua visão de igreja, preparando o caminho para que inúmeras irregularidades, segundo as normas canônicas e os costumes vigentes, não apenas fossem admitidas, mas se tornassem centrais no movimento que começava a deslançar.

Uma eclesiologia bíblica, mas, sobretudo, funcional

Em diversas ocasiões e respondendo a diferentes demandas, Wesley relatou as origens e o desenvolvimento do “povo comumente chamado metodista”, como ele gostava de referir-se. Um aspecto recorrente nessas

¹⁶⁴ De acordo com Snyder, em dois pontos cruciais, Wesley considerava débeis os argumentos dos morávios: “eles não levavam suficientemente a sério o lado sacramental da igreja; e sua espiritualidade interior não era contrabalançada pela ênfase adequada no caráter ético da vida cristã – o viver disciplinado, as boas obras e a pregação do evangelho aos pobres”. Wesley se recusava a menosprezar o lugar próprio do ser humano como agente no processo de salvação, ou o papel das obras enquanto expressão inevitável do amor santo, o que tem sido denominado como “sinergismo evangélico” (cf. SNYDER, Howard A. *The Radical Wesley and Patterns for Church Renewal*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1980, p. 46-7). Após a visita a Herrnhut, Wesley também censurou a grande deferência que o Conde Zinzendorf desfrutava na comunidade morávia. A ruptura formal, no entanto, só ocorreu em 1740, quando Philip Henry Molther (1714-1780) convenceu boa parte da sociedade em Fetter Lane a não fazer uso dos meios de graça, recomendando a total passividade enquanto esperava pela salvação. A chamada controvérsia *quietista*, do inglês, *stillness*, resultou na instituição do primeiro centro exclusivamente metodista em Londres, a Fundação.

narrativas é o acento no caráter espontâneo e, até certo ponto, imprevisível de sua história. Assim, por exemplo, escrevendo, no ano de 1748, ao Rev. Vincent Perronet, vigário de Shoreham, em Kent, ele oferece, a pedido do amigo e colaborador, sua própria versão dos acontecimentos, mas não antes de preveni-lo acerca do que ele encontraria em sua descrição:

Eles não tinham a menor expectativa, no início, de qualquer coisa semelhante ao que, desde então, tem ocorrido; logo, eles não tinham, de forma alguma, qualquer desígnio ou plano prévio; mas cada coisa surgia exatamente como a ocasião oferecia. Eles viam ou sentiam algum mal iminente ou urgente ou algum bom propósito a ser perseguido. E muitas vezes, sem perceberem, eles se lançaram sobre a coisa certa que asseguraria o bem e removeria o mal. Outras vezes, eles consultavam os meios mais confiáveis, seguindo somente o bom senso e a Escritura, ainda que, ao olhar para trás, geralmente encontrassem também alguma coisa na antiguidade cristã, quase paralela àquilo¹⁶⁵.

A passagem transcrita introduz vários elementos interessantes. Em primeiro lugar, aponta para as fontes teológicas que John Wesley considerava imprescindíveis para a vida e a missão da Igreja. Diretamente nomeadas estão a razão (bom senso), a Bíblia e a tradição cristã. É desnecessário acrescentar que, tanto em virtude de sua lealdade à Igreja da Inglaterra quanto da influência pietista e puritana, as Escrituras, em momento algum, perdem a precedência sobre qualquer outro instrumento. Desta perspectiva, nenhuma novidade é observada e, à primeira vista, ele apenas reafirma o tríplice critério que norteou a reflexão de Richard Hooker. Indiretamente, no entanto, está pressuposta a *experiência* comunitária no discernimento do que é bom e do que é mal. Deste modo, completa-se o que tem sido denominado como o quadrilátero wesleyano¹⁶⁶.

¹⁶⁵ *A Plain Account of the People Called Methodists [Um Simples Relato do Povo Chamado Metodista]*, § 2. In: Cf. *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 9: *The Methodist Society: History, Nature and Design* [edited by Rupert Davies], Nashville: Abingdon Press, 1989, p. 254.

¹⁶⁶ A nota que segue, preparada pelo autor e publicada em outra obra, resume o estado atual do debate acerca do chamado quadrilátero wesleyano: “De fato, John Wesley jamais empregou essa expressão. Foram os intérpretes de seu pensamento, sobretudo Colin W. Williams e Albert C. Outler, que desenvolveram, com base no estudo dos escritos de Wesley e no diálogo ecumênico, o padrão quádruplo de autoridade teológica: Bíblia, Tradição, Razão e Experiência. Não há dúvidas de que tal interpretação corresponde à

Em segundo lugar, se nota nitidamente o gérmen de uma eclesiologia prática, funcional e orgânica. Seu ponto de partida não é um conjunto de doutrinas e ritos, tidos por ortodoxos, aos quais se procura ajustar a comunidade de fé. Não se constrói uma imagem idealizada de igreja para implementá-la passo a passo. Por conseguinte, nenhuma solução é considerada definitiva ou imutável. Antes, busca-se captar a dinâmica da vida, reunindo as pessoas, discutindo as dificuldades, indagando por alternativas que atendam às necessidades mais prementes e, de imediato, testando a eficácia e examinando, à luz dos critérios aceitos, as iniciativas adotadas.

Já havia transcorrido cerca de dez anos desde que o movimento de renovação, liderado por Wesley, se instalara em definitivo na Inglaterra. Junto dele, outras correntes independentes também buscavam revitalizar o cristianismo, algumas com um impacto inicial muito mais intenso, como era o caso do ramo calvinista, graças às extraordinárias qualidades retóricas de George Whitefield. Polêmicas em torno da predestinação e do quietismo

intenção de Wesley e se constitui num desdobramento legítimo de sua teologia. Contudo, já há tempos tem-se defendido, no Brasil, a tese de que essa visão permanece incompleta se excluir a criação natural. Como se pode ler em sua vasta obra, a natureza revela não apenas a existência, mas igualmente a sabedoria, a bondade e outros atributos de Deus e deve ser apreciada, junto com os demais referenciais, como fonte privilegiada do conhecimento teológico” (SOUZA, José Carlos de “Um modo de fazer teologia equilibrado, dinâmico e vital”. In: *Teologia em perspectiva wesleyana*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2005, p. 21, nota 5). Para aprofundar o tema, veja ainda: WILLIAMS, Colin W. *John Wesley's Theology Today. A Study of Wesleyan Tradition in the Light of Current Theological Dialogue*. Nashville: Abingdon Press, 1960, p. 23-38; OUTLER, Albert C. “The Wesleyan Quadrilateral in John Wesley”. In: *The Wesleyan Theological Heritage: Essays of Albert C. Outler*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1991, p. 21-37; THORSEN, Donald A. D. *The Wesleyan Quadrilateral: Scripture, Tradition, Reason & Experience as a Model of Evangelical Theology*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1990; CAMPBELL, Ted A. “The ‘Wesleyan Quadrilateral’: The Story of a Modern Methodist Myth”. In: *Methodist History*, 29:2, January 1991, p. 87-95; MADDOX, Randy L. *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*. Nashville: Abingdon Press, 1994, p. 36-47; COBB, John B., Jr. *Grace and Responsibility: a Wesleyan theology for today*. Nashville: Abingdon Press, 1995, p. 155-176; VV.AA. *Wesley and the Quadrilateral. Renewing the Conversation*, Nashville: Abingdon Press, 1997. A versão brasileira do quadrilátero é apresentada em: REILY, Duncan Alexander. *Wesley e sua Bíblia*. São Bernardo do Campo: Editeo, 1997, p. 78-84; SOUZA, Luís Wesley de. “‘The Wisdom of God in Creation’: Mission and the Wesleyan Pentilateral”. In: SNYDER, Howard A. (ed.). *Global Good News: Mission in a new context*. Nashville: Abingdon Press, 2001, p. 138-52; SOUZA, José Carlos de. “Criação, Nova Criação e o Método Teológico na Perspectiva Wesleyana”. In: CASTRO, Clovis Pinto de (org.). *Meio Ambiente e Missão: a responsabilidade Ecológica das Igrejas*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003, 67-88; e “Fazendo teologia numa perspectiva wesleyana”. In: *Caminhando. Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista – Universidade Metodista de São Paulo*. São Bernardo do Campo: EDITEO, Ano VIII, nº 12, 2º semestre de 2003, p. 125-143.

havia afastado, em 1740, Wesley dos calvinistas e dos morávios, respectivamente. Mas, para o público, não era tão fácil fazer distinções entre as várias tendências. Aos poucos, entretanto, o encadeamento de ações, programas, rotinas e práticas foi definindo o perfil do movimento wesleyano, diferenciando-o dos demais. Wesley expõe detalhes desse processo ao Rev. Perronet, demonstrando de que modo foram se constituindo os autênticos pilares da organização metodista: as sociedades; as reuniões de classe – que têm sido, mais recentemente, equiparadas às igrejas domésticas do cristianismo antigo¹⁶⁷; os *bands*¹⁶⁸ – que, como grupos menores e mais uniformes, podiam desempenhar, funções específicas, tais como, os *penitenciais*, para as pessoas que, de alguma forma, haviam fracassado na vivência cristã, e os *seletos*, para quem poderia ser citado como modelo de amor, santidade e boas obras; o trabalho pastoral face a face; a aplicação de rígida disciplina pelo uso de *tickets*, sem os quais não se tinha acesso às reuniões da sociedade; os diversos ministérios com seus respectivos deveres, líderes de classes, assistentes, *stewards* ou administradores, visitantes, e professores; as grandes celebrações litúrgicas como a Festa

¹⁶⁷ Cf. SNYDER, Howard A. *The Radical Wesley and Patterns for Church Renewal*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1980, p. 54; e WATSON, David Lowes. *The Early Methodist Class Meeting: its origins and significance*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2002, p. 1.

¹⁶⁸ Optou-se por manter o termo em inglês, *band*, para evitar as ambigüidades das traduções mais literais em língua portuguesa, *banda* ou *bando*. É o menor nível da estrutura local metodista que ainda inclui as sociedades e as classes. As sociedades – definidas por Wesley como “uma companhia de homens tendo a forma e buscando o poder da piedade [cf. 2Tm 3.5], unidos a fim de orarem juntos, receberem a palavra de exortação e vigiarem uns aos outros em amor, para que possam se ajudar mutuamente a desenvolver a sua salvação [Fl 2.12]” (*The Nature, Design, and General Rules of the United Societies*, § 2. In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 9: *The Methodist Society: History, Nature and Design* [edited by Rupert Davies], Nashville: Abingdon Press, 1989, p. 69) – compreendiam todas as pessoas que, tendo acolhido a pregação metodista, reuniam em determinada localidade. As classes eram grupos de 12 pessoas, organizados de acordo com a proximidade geográfica, sob liderança de um de seus membros livremente escolhido para essa função. Wesley oferece uma viva descrição do início e desenvolvimento *providencial* das classes por sugestão de um certo Capitão Foy para pagamento de dívidas em Bristol. Logo se apercebeu o seu grande alcance no cuidado pastoral e o sistema foi estendido a todas as sociedades [cf. *Thoughts upon Methodism*, § 5-6. In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 9, p. 528-9]. Reuniam-se semanalmente para, por meio de orações, cânticos, estudo da Bíblia e partilha, se fortalecerem na vida cristã. Fazendo uso da analogia orgânica, Wesley tinha as classes como *tendões* do metodismo. Por fim, os *bands* eram grupos de cinco ou seis pessoas, formados com base mais homogênea, de acordo com o sexo, estado civil e grau de maturidade espiritual, que se encontravam conforme sua conveniência para oração e confissão mútua de pecados, seguindo o conselho de Tiago 5.16. Diferentemente do que ocorria com as classes, nem todos os metodistas integravam um *band*.

do Amor e as noites de vigília; enfim, a vida fraterna e o esforço para encarnar o evangelho no dia a dia, principalmente pelo exercício da solidariedade junto aos pobres, enfermos, viúvas e crianças, por meio de instrumentos eficazes como a criação de ambulatórios, abrigo para os pobres, fundo de empréstimos e escolas, entre outros¹⁶⁹.

Em réplica àquelas pessoas que se queixavam das constantes mudanças, Wesley se apressava em considerar os seus benefícios. São meios prudenciais de graça, ou seja, não essenciais ou instituídos por Deus. Sua alteração não é sinal de debilidade ou falta, mas de vitalidade. Por isso mesmo, jamais eles se tornam formais ou inertes. São estímulos para a criatividade humana, convites permanentes para adquirir mais sabedoria a cada dia, mudando o que for necessário, sempre para melhor [II, 9]. Assim funciona um organismo vivo!

Wesley havia observado atentamente os saudáveis frutos das reuniões de classe. Muitas pessoas desfrutavam agora da feliz experiência da fraternidade cristã, da qual nem faziam idéia anteriormente. Os laços de comunhão, assim fortalecidos, levavam-nas a se conhecer melhor, a se interessar umas pelas outras e a suportar mutuamente as cargas (Gl 6.2). Estar juntos periodicamente servia também de sustentáculo e apoio em tempos de hostilidade. Podia-se notar crescimento recíproco em amor (II, 7). O que se via era uma reprodução exata do que ocorrera nas origens do cristianismo (cf. I, 10). Era lhe estranho, pois, ouvir a objeção de que não existia base bíblica para a introdução dessa prática. O teor dessa crítica é mais bem entendido quando se recorda que, na tradição reformada, a mais influente tanto dentro quanto principalmente fora da Igreja estabelecida, estabelecera-se o princípio de que tudo que não fosse expressamente recomendado nas Escrituras, não poderia achar guarida na igreja. Wesley contra-argumentava que inexistia qualquer proibição concernente às reuniões de classe, e muitos deveres bíblicos, que encontravam suporte nesse método, satisfaziam a exigência de fundamento escriturístico.

¹⁶⁹ Cf. *A Plain Account of the People Called Methodists*, na edição citada, p. 254-280.

Significativamente, frente ao mais estrito biblicismo, ele expunha um princípio hermenêutico cuja validade se aplica, acima de tudo, à eclesiologia, conforme ele a compreendia. Na realidade, não se deveria esperar que normas inequívocas, quanto ao que deve ser feito na igreja, fossem prescritas *ipsis litteris* na Bíblia. Nada mais absurdo do que isso:

Parece que vocês não têm observado que a Escritura, na maioria dos pontos, dá somente regras gerais, e deixa que as circunstâncias particulares sejam ajustadas pelo senso comum da humanidade. A Escritura, por exemplo, dá aquela regra geral, “Tudo seja feito com decência e ordem” [1Co 14.40]. Mas o senso comum deve determinar, em ocasiões particulares, o que a ordem e a decência requerem (II, 10).

Assim, diante da nova acusação de que as classes não passavam de “invenção humana”, Wesley serenamente assume: são, sim, *invenções humanas*, isto é, “métodos que os homens descobriram, pela razão e o senso comum, para aplicar mais eficazmente várias regras da Escritura, extravasadas em termos gerais, às ocasiões particulares”¹⁷⁰.

Desenvolvia-se, assim, uma visão eclesiológica funcional, flexível e experimental, em perfeita sintonia com o fluxo da história, capaz de discernir os sinais do tempo e responder, com prontidão, às crescentes exigências da missão tanto quanto às demandas sempre novas do cuidado pastoral. Era preciso ouvir a voz divina, recorrer, à lei e ao testemunho (cf. Is 8.20, um texto caro para Wesley), sem deixar de escutar o povo de Deus em marcha. Olhar para trás (para a Bíblia e a tradição cristã) não significava cerrar os olhos para o presente (para a experiência da comunidade) e, menos ainda, para o futuro (para a plena restauração da imagem de Deus no ser humano e a nova criação). Muitas práticas adotadas ou adaptadas nas sociedades

¹⁷⁰ *A Plain Account of the People Called Methodists*, II, 11. Resposta similar é dada adiante, quando os *bands* são questionados como obras humanas, sem fundamento na Bíblia. “São também auxílios prudenciais, baseados na razão e na experiência, com o objetivo de aplicar as regras gerais dadas na Escritura de acordo com as circunstâncias particulares” (VI, 7). Com referência à denúncia de que os *bands* são “mero papismo”, Wesley esclarece que, nesses grupos, a confissão, quando ocorre, é feita a várias pessoas conjuntamente, e “não a um sacerdote, mas umas às outras”. Por fim, lamenta que esse artifício é empregado por pessoas que simplesmente se recusam a examinar o mérito das coisas. “Essa é uma velha objeção, que muitas pessoas fazem contra o que não gostam. Tudo é papismo fora de controle” (VI, 8).

metodistas resultaram de sugestões feitas em conversações mantidas durante as reuniões das classes por pessoas simples e pobres que não tinham vez nem voz nas paróquias anglicanas ou eram ignoradas pelos dissidentes por não exibirem os sinais de sua eleição. Wesley estava aberto para acolher tais sugestões, independentemente de sua procedência, se elas contribuíssem para o objetivo supremo de promover a santidade de coração e vida. Pecadores, homens e mulheres, regenerados por meio da pregação do evangelho, vidas e situações transformadas, a injustiça sendo vencida pelo poder do amor, enfim, o reinado de Deus imperando onde antes prevalecia a iniquidade, eram sinais mais do que suficientes não só da presença divina, mas também de seu beneplácito.

É praticamente impossível asseverar que Wesley teve plena consciência do caráter revolucionário de sua eclesiologia, porém, é certo que a sua prática superou a concepção hierárquica e clericalista de sua época. O povo deixava a condição de simples objeto das ações de especialistas, quer sacerdotes quer pastores e mestres teologicamente preparados, para ser efetivo agente eclesial, apto para discernir os melhores caminhos. Wesley sustentou, no cotidiano do movimento, a laicidade da Igreja, ou seja, tornou real a sua verdadeira essência enquanto povo de Deus. As classes eram células de militância evangélica onde todos zelavam uns pelos outros no exercício de um discipulado co-responsável.

Parece contraditório falar em responsabilidade nesse contexto, tendo ressaltado previamente o caráter não planejado, isto é, espontâneo, do movimento metodista, na percepção de Wesley. Torna-se difícil, ao menos num primeiro momento, desfazer a impressão de que, para Wesley, tudo foi resultado da combinação casual das circunstâncias. Nada é mais falso, porém! A idéia de um Deus distante, totalmente separado de sua criação e do curso da história, tão comum nos vários círculos em que a filosofia deísta predominava, era rechaçada com energia por Wesley. Mesmo reconhecendo as limitações da razão humana e insistindo que a liberdade é condição essencial do ser humano, enquanto agente moral criado segundo a imagem

divina, ele nunca pôs em dúvida a fé na providência divina¹⁷¹. Antes, o contrário. Ele acreditava que a graça de Deus, manifestada em Cristo, era a força em ação renovando a Igreja e a nação, por meio das sociedades unidas.

A perspectiva providencial, portanto, é o terceiro aspecto que chama a atenção no texto citado no início dessa seção. Wesley cultivava não só um forte senso da presença divina, mas igualmente uma viva consciência de que Deus confiara a ele e aos metodistas uma missão especial. Em várias ocasiões, a frase “Deus estava, de fato, conosco” (cf. 1Co 14.25) e expressões equivalentes se repetem em seu *Diário*. Evidentemente, tal convicção requeria abertura para reconhecer os sinais da manifestação de Deus, dentro ou fora dos canais instituídos. “Nós sabíamos que Deus poderia agir por meio de quem quer que lhe aprovesse”, estabelece Wesley no relato dirigido ao Rev. Perronet (§ I, 1). Essa premissa estabelece um igualitarismo que torna obsoleto qualquer princípio hierárquico dentro da comunidade de fé. Afirmá-la implica em se desfazer de preconceitos como os que Wesley, por algum tempo, nutriu.

Ungido para pregar o evangelho aos pobres

Ainda solidamente apegado às rubricas da Igreja da Inglaterra, o primeiro passo dado por Wesley em direção à *irregularidade* foi a pregação ao ar livre. O episódio é bastante conhecido graças ao vívido relato inserido nas páginas do *Journal*, nos dias 29 de março e 01 e 02 de abril de 1739. Em Bristol, Wesley relutava em aceitar aquela “estranha maneira pregar o evangelho nos campos”, reintroduzida por George Whitefield, pois entendia que fazê-lo, fora do espaço sagrado dos templos, era “quase um pecado”, em vista do desrespeito à ordem e à decência. Aos poucos, sua resistência foi progressivamente minada. No domingo, dia 01, observa, com atenção, o método em operação com Whitefield; à noite, se dirige a uma pequena sociedade onde começa a expor o *sermão da montanha*, um precedente expressivo para o qual ele não havia atentado, ao menos, até aquele

¹⁷¹ Cf. Sermão 67: “Sobre a providência divina”.

momento. No dia seguinte, caem por terra todos os seus escrúpulos e ele, em alusão à história de Davi, decide “ser ainda mais desprezível” (cf. 2Sm 6.22). Num terreno elevado, situado nos arredores da cidade, anuncia “as boas novas da salvação” para um público estimado em quase três mil pessoas. Tão significativo quanto o texto bíblico escolhido para essa ocasião, a saber, Lucas 4.18-19 [“O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres...], é a indagação aditada: “É possível que alguém ignore que [esse texto] se cumpre em todo verdadeiro ministro de Cristo?” Diante disso, não resta dúvida de que Wesley estava convencido de que esse comentário se aplicava, antes de tudo, ao seu próprio ministério.

Embora pressupondo a experiência de Aldersgate, Outler sustenta que a resolução de 1739 foi “muito mais decisiva para o Reavivamento” metodista. Wesley se libertou da obsessiva preocupação com a própria salvação e passou a se ocupar com as necessidades dos outros. Foi, realmente, uma transformação radical: a paixão cede lugar à compaixão como emoção dominante, e Wesley deixa a condição de fanático extremado quanto ao julgamento de Deus para ser testemunha cativante de sua graça inefável; abandona aquele criticismo amargo que o acompanhara e se converte em pastor zeloso pelas ovelhas; enfim, desce do pedestal da arrogância para a humildade¹⁷². Mais relevante ainda, a pregação ao ar livre conduziu Wesley ao encontro do povo empobrecido, e tal fato, com certeza, modelou o movimento. A interconexão entre esses elementos transparece no comentário do historiador Woodward:

A importância dessa pregação derivava de que muito do que nela se continha era apresentado a audiências – reunidas ao ar livre – que incluíam os muitos pobres, que a Igreja desdenhara. Os sermões de John Wesley eram dirigidos a pessoas cujas roupas não lhes permitiam entrar na maioria das igrejas. É difícil subestimar o efeito de tal atrativo. Alguns historiadores pensaram que o movimento metodista salvou a Inglaterra de uma revolução social e política. Uma opinião dessa natureza deve ser conjectural; o que é certo é que o

¹⁷² Cf. OUTLER, Albert C. *Evangelism & Theology in the Wesleyan Spirit*. Nashville: Discipleship Resource, 2004, p. 18-19.

movimento deu a vastos setores da sociedade inglesa um novo sentido de auto-respeito, baseado no seu significado individual, no esquema do universo¹⁷³.

Com efeito, os metodistas chegavam a lugares aonde a Igreja Oficial não chegava e alcançava setores impermeáveis à estrutura paroquial. O anúncio da redenção universal em Cristo e sua visão dinâmica da vida cristã exerciam forte atrativo sobre a população empurrada para as margens da sociedade inglesa. A pesquisa sobre a composição social dos primeiros metodistas revela que a grande maioria estava entre as “vítimas dos deslocamentos sociais e econômicos da Inglaterra hanoveriana” que “tinham

¹⁷³ WOODWARD, E. L. *Uma História da Inglaterra*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964, p. 163. O autor citado adentra numa questão deveras implicada e muito debatida entre historiadores. A idéia de que a Inglaterra teria sido poupada de uma revolução sangrenta, tal como aconteceu na França, graças à influência metodista, recebeu fundamentação teórica mais bem formulada na obra de Élie HALÉVY (1879-1937). O seu ponto de vista e uma breve síntese dos debates posteriores podem ser apreciados na excelente introdução e na versão para o inglês de alguns de seus artigos, publicados por Bernard Semmel sob o título *The Birth of Methodism in England* (Chicago: University Press, 1971). Entre avaliações positivas (o metodismo antecipou-se às mudanças necessárias, sendo ele próprio um movimento revolucionário) e interpretações desfavoráveis (o seu conservadorismo foi um verdadeiro obstáculo a uma efetiva transformação social), há quem recuse, como simplificação indevida, explicar eventos dessa magnitude recorrendo a um único fator social, no caso, as idéias religiosas. A diversidade de opiniões pode ser apreciada em muitas publicações. Cf., entre as mais representativas: THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, 3 volumes, principalmente o consagrado capítulo “O poder transformador da cruz” (vol. 2, p. 225-89). Thompson critica o reacionarismo do wesleyanismo oficial, mas dá pouca atenção às fontes primárias do metodismo no século XVIII. HOBBSAWM, Eric J. “O Metodismo e a Ameaça de Revolução na Inglaterra”. In: *Os Trabalhadores: Estudos sobre a História do Operariado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981, p.32-42; e *Rebeldes Primitivos: Estudos de Formas Arcaicas de Movimentos Sociais nos Séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: 1978, especialmente, p. 129-151, dedicadas às *seitas operárias*. Para Hobsbawn, o metodismo não desempenhou o papel que lhe atribui Halévy simplesmente porque não havia condições objetivas para a revolução, além do que os metodistas eram poucos, numericamente falando, e irregularmente distribuídos pelo território, sem mencionar que os membros das sociedades não eram tão conservadores quanto à sua liderança, como supunha Halévy. SEMMEL, Bernard. *The Methodist Revolution*. New York: Basic Books, 1973. Diferentemente dos autores citados, Semmel dá grande atenção à teologia e se propõe a “examinar como o caráter especial do ‘novo homem’, previsto e, em alguma medida, criado pelo arminianismo evangélico de Wesley, teria auxiliado – que é tudo o que nós podemos seguramente dizer – a construir uma ponte sobre o abismo existente entre as ordens tradicional e moderna sem abalos tumultuosos, ao mesmo tempo em que promovia os ideais que seriam mais úteis à nova sociedade” (p. 8). Destaca-se ainda a obra de OLSEN, Gerald Wayne (ed.). *Religion and Revolution in Early-Industrial England. The Halévy Thesis and Its Critics*. Lanhan, MD: University Press of America, 1990, uma valiosa coletânea dos textos mais importantes já publicados em torno da polêmica tese de Halévy, com introdução, notas e bibliografia cuidadosamente preparadas pelo editor. Por último, vale lembrar a excelente síntese apresentada no capítulo “Did Methodism prevent revolution?” em TURNER, John Munsey. *John Wesley: The Evangelical Revival and the Rise of Methodism in England*. London: Epworth Press, 2002, p. 131-50.

sido amontoadas”, como observa Outler, “nas periferias das grandes cidades e ao redor (...) das novas minas em Cornwall e no Norte”¹⁷⁴. Enquanto a Igreja da Inglaterra não soube se ajustar às novas condições, os demais evangelistas encontraram suporte principalmente entre a emergente classe média e a pequena nobreza. O patronato de Lady Huntingdon, por exemplo, foi fundamental para Whitefield e os calvinistas em geral. A trajetória de Wesley e dos pregadores a ele associados foi bem diferente.

Não há registro de uma sociedade metodista dentro das fronteiras das grandes cidades ou de seus prósperos subúrbios. Mas elas rapidamente lançaram raízes em Moorfields, Spitalfields, Southwark, e bolsões de pobreza similares ao redor de Bristol, Newcastle, e em outras partes¹⁷⁵.

Várias passagens da obra de Wesley confirmam que os metodistas foram recrutados exatamente entre os segmentos empobrecidos, entre simples trabalhadores, homens e mulheres, deslocados, marginalizados ou incorporados assimetricamente na emergente sociedade industrial, cuja dinâmica parecia irrefreável. Wesley não poderia ser mais direto quando, aconselhando os metodistas, preveniu-os acerca da inevitabilidade da perseguição. É interessante notar como ele combina refinada consciência eclesial que, apesar de sólida, ainda se achava em formação (o ano é 1745!), com extremado realismo que identifica as raízes sociais presentes nas tensões religiosas:

O primeiro conselho geral que alguém que ama as suas almas seriamente recomendaria a cada um de vocês é:

¹⁷⁴ Cf. OUTLER, Albert C. “Introduction”. In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 1: *Sermons I*. Nashville: Abingdon Press, 1984, p. 17.

¹⁷⁵ Ibidem. Norwood também mapeia a expansão metodista para concluir que “as sociedades floresceram nas áreas externas, nas comunidades industriais onde os trabalhadores pobres viviam” (cf. NORWOOD, Frederick. *The Story of American Methodism*. Nashville: Abingdon Press, 1974, p. 54). Em obra hoje considerada clássica, Niebuhr já sustentava, em 1929, que “o reavivamento metodista foi o último dos grandes movimentos de deserdados do cristianismo”, ainda que revelando tendência para se transformar em “Igreja de classe média respeitável”, o que, de fato, ocorreu, na avaliação do autor. Cf. NIEBUHR, H. Richard. *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*. São Bernardo do Campo / São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião / ASTE, 1992, p. 51. Todo o capítulo 3, intitulado “A Igreja dos Deserdados” (p. 41-53), é dedicado ao metodismo. Vale ressaltar que o autor se vale apenas de fontes documentais, nem sempre citadas de primeira mão.

Considerem, com atenção profunda e freqüente, as circunstâncias peculiares em que vocês se encontram.

Uma dessas é que vocês são um povo *novo*. Seu nome é novo (ao menos, como usado no sentido religioso)... [...] Seus princípios são novos, com respeito aos quais, não há outro grupo de pessoas entre nós [...] que sustente a todos eles com o mesmo grau e conexão; que insiste tão enfática e continuamente na absoluta necessidade de santidade universal, tanto no coração como na vida... [...]

Uma outra circunstância particular de sua presente situação é, que vocês foram unidos recentemente; que vocês têm sido agrupados, ou antes, (como parece) estão se agrupando, de todas outras sociedades e congregações; mais ainda, vocês têm sido até agora, e isto ainda subsiste, sem poder (pois vocês são um povo humilde e insignificante), sem riquezas (pois quase todos vocês são pobres, não tendo mais do que o necessário para viver), e sem quaisquer dons extraordinários da natureza, ou vantagens da educação; sendo mesmo a maioria dos seus professores totalmente iletrados e (em outras coisas) ignorantes.

Pondo todos os fatores enumerados na balança, não seria difícil inferir que hostilidades se tornariam corriqueiras:

Considerem essas circunstâncias peculiares em que vocês se encontram e perceberão a propriedade de um segundo conselho que eu recomendaria para vocês: *Não imaginem que vocês podem evitar causar ofensa.* [...]

E (o que não pode senão irritá-los ainda mais) vocês não têm nem poder, nem riquezas, nem erudição; apesar de que, com todo poder, e dinheiro, e sabedoria, eles não podem ganhar terreno contra vocês¹⁷⁶.

Do ponto de vista mais analítico, o melhor e mais sintético texto disponível sobre a violência contra os metodistas foi escrito por John Walsh¹⁷⁷. Nele, a intenção do autor é examinar as principais causas da

¹⁷⁶ *Advice to the People called Methodists* (1745), § 8-9, 11, 13 & 18 In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 9, p. 125-8. No sermão 68, “A sabedoria dos Conselhos de Deus”, de 1784, Wesley recorre a 1Co 1.26-29 (“Deus escolheu as coisas loucas do mundo...”), para lembrar que Deus, em sua sabedoria, “escolheu alguns poucos homens jovens, pobres e ignorantes, sem experiência, erudição ou arte, mas simples de coração, devotados a Deus, cheios de fé e zelo...”, assim como eram as pessoas que acolheram a sua pregação, para dar continuidade à sua obra grandiosa (§ 13). Em relação à violência sofrida pelos metodistas nos anos 1740, tem-se uma descrição minuciosa em *Modern Christianity: Exemplified at Wednesbury* (1745), no volume já citado das *Obras de Wesley*, p. 132-58.

¹⁷⁷ Sobre o que segue, cf. WALSH, John. “Methodism and the Mob in the 18th Century”. In:

violência das multidões contra o metodismo nascente. A primeira explicação razoável vem de pregadores que culpam as pessoas influentes da sociedade, clero, nobreza e proprietários, pela excitação das turbas, com a complacência dos magistrados. As razões do seu ressentimento podem ser deduzidas com fluência. O movimento metodista era visto como ameaça para a ordem pública e o domínio de classe, sobretudo em virtude de sua efetiva organização e da prioridade dada aos pobres, sem mencionar que pairava ainda a acusação de que seus seguidores criam na comunhão de bens. A teologia do reavivamento também causava repugnância no clero que, ademais, sentia a concorrência de pregadores exaltados que desrespeitavam os limites paroquiais. A ênfase na justificação pela fé solapava, segundo seu juízo, as bases da moralidade comum. A doutrina da conversão trazia implícita a crítica aos sacerdotes de plantão, indiferentes à mensagem do perdão divino. Outros grupos religiosos, de modo similar, encaravam com preocupação o avanço metodista. Não conformistas, por exemplo, receavam que o entusiasmo da “nova seita” despertasse outra vez a reação da *High Church* há pouco aplacada.

Nada disso, porém, explica satisfatoriamente a animosidade da massa e seu apoio a esse tipo de manifestação. O fato é que distúrbios eram comuns no século XVIII, uma vez que o povo comum não dispunha de canais legais e regulares para expressar o seu descontentamento, além de ser extremamente oneroso controlar as multidões insatisfeitas. Pondo de lado a psicologia das turbas, o elemento *hooligan*, Wash indica outros fatores, entre os quais, o sentimento de xenofobia e tradicionalismo ultrajado suscitado pela novidade religiosa. Temia-se que o compromisso com a santidade implicasse na quebra de valores, costumes e princípios que definiam a identidade comunitária. Cria-se que a adesão ao metodismo conduzia tanto ao desprezo pela religião oficial quanto à ruptura com laços familiares. O caráter aparentemente clandestino dos grupos metodistas

CUMING, G. C. and BAKER, Derek. *Popular Belief and Practice: Papers read at the 9th Summer Meeting and the 10th Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, p. 213-27. Veja também: RACK, Henry D. *Reasonable Enthusiast: John Wesley and the rise of Methodism*. London: Epworth Press, 2002, p. 270-81.

ampliava mais ainda as suspeitas. À semelhança do que ocorreu nos primeiros séculos do cristianismo, as festas de amor foram taxadas como obscenas. Não faltou quem atribuísse a influência metodista a poderes ocultos. De qualquer forma, os primeiros metodistas foram considerados anti-religiosos, anti-sociais e antipatriotas. A propósito, há evidências de que a violência, na década de 1740, estava relacionada ao suposto apoio que os irmãos Wesley teriam dado a Charles, o Belo, pretendente ao trono inglês, que contava com o apoio da França católica. Na ocasião, John escreveu ao Rei George II professando sua lealdade ao trono e à Igreja da Inglaterra. Na realidade, as acusações revestiam-se, com freqüência, de traços mutuamente excludentes, porém, nada disso atenuava o ímpeto de seus oponentes. Walsh resume assim a questão:

... como estranhos, aderentes de uma nova seita que era tanto pouco conhecida como também altamente organizada, os metodistas estavam escalados para o papel de bodes expiatórios, sobre os quais se poderia lançar as ansiedades vagas e semi-formuladas de seus semelhantes. Eles eram garotos de açoite para aqueles que sentiam uma necessidade compulsiva de demonstrar, de modo agressivo, a sua lealdade aos valores nacionais tradicionais¹⁷⁸.

Evidentemente, à medida que o metodismo se tornou mais conhecido, esse tipo de perseguição tendia a se arrefecer, embora a polêmica literária, tanto teológica quanto política, tenha persistido. Nesse ínterim, não se pode subestimar a importância dos pequenos grupos (*bands*, classes, sociedades). Neles, o encontro face a face, a relação eu-tu, a partilha, a solidariedade, o encorajamento mútuo e a comunhão fraterna tornaram-se realidades cotidianas. Numa época em que o crescimento desordenado das cidades tendia a gerar a massificação, de um lado, ou a promover o individualismo, de outro, a vida em comunidade respondia, com eficácia, às

¹⁷⁸ WALSH, John. "Methodism and the Mob in the 18th Century", p. 227. Sobre o alegado vínculo entre os irmãos Wesley e o aspirante Stuart ao trono inglês, cf. HEITZENRATER, Richard P. *Wesley e o Povo Chamado Metodista*. São Bernardo do Campo / Rio de Janeiro: EDITEO / Bennett, 1996, p. 133-4, 151, 160-1. Para alívio da população inglesa, em particular, dos metodistas, o príncipe Charles foi definitivamente derrotado em abril de 1746. Já os ataques literários ao metodismo são agrupados em cinco categorias por Rack: 1) acusações de entusiasmo; 2) críticas ao ensino metodista, notadamente à soteriologia; 3) quebra da ordem eclesiástica; 4) ruptura social; e 5) subversão política (cf. RACK, Henry D. *Op. cit.*, p. 275-81).

necessidades dos mais pobres. Não se tratava, contudo, de mero pragmatismo, e sim de um elemento eclesiológico essencial na perspectiva wesleyana. Para Wesley, a pregação ao ar livre e a organização de sociedades eram aspectos inseparáveis um do outro. Mais uma vez, a comparação com outras correntes pode ser ilustrativa para a adequada apreensão da eclesiologia wesleyana. O sugestivo comentário é de G. R. Cragg: “Onde quer que Whitefield fosse deixava uma esmagadora impressão de eloquência apaixonada; onde quer que Wesley fosse deixava um grupo de homens e mulheres unidos entre si numa vida comum”¹⁷⁹.

Entretanto, a pregação ao ar livre e itinerante não era algo que Wesley estivesse disposto a abandonar. O texto clássico, repetidamente lembrado, em que Wesley defende o seu direito de pregar em toda a parte, encontra-se numa correspondência, cujo destinatário, desconhecido, é um clérigo que se queixa de seu atrevimento em pregar, sem ser convidado, em paróquias alheias. Seguisse à risca a etiqueta eclesiástica, ele jamais pregaria, posto que não estava designado para uma igreja particular e lhe era vedado o acesso ao púlpito na maioria dos templos.

‘Uma dispensação do evangelho é confiada a mim, e ai de mim se eu não pregar o evangelho’ [cf. 1Co 9.16]. Mas onde eu pregarei com base nos princípios que você menciona?

A resposta óbvia é: em nenhuma parte, pois toda a terra, argumenta Wesley, está subdividida em paróquias; mesmo os “pagãos” na Geórgia estão adstritos ou à de Savannah ou à de Frederica. Assim, prossegue ele:

Permita-me expor a você os meus princípios acerca deste assunto. Eu considero todo o mundo como minha paróquia; assim, quero dizer que, em qualquer parte dele em que eu estiver, julgo ser meu justo, correto e estrito dever anunciar, a todos os que queiram ouvir, as alegres novas da salvação. Esta é a obra para a qual eu sei que Deus tem me chamado, e estou certo de que a sua bênção me assiste nisso¹⁸⁰.

¹⁷⁹ CRAGG, G. R. *A Igreja e a Idade da Razão (1648-1789)*. Lisboa: Editora Ulisséia, 1966, Col. História da Igreja, vol. 4, p. 149.

¹⁸⁰ *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 25: *Letters I, 1721-39* [edited by Frank Baker]. Nashville: Abingdon Press, 1980, p. 615-16. Wesley não identifica nem a data exata, nem o receptor dessa carta. Até recentemente, supunha-se que o destinatário

Dessa forma, Wesley retomava, dando-lhe novo vigor, uma tradição antiga e popular na Inglaterra que, desde o período medieval, com os seguidores de John Wycliff (+1384), os lolardos, passando, na história mais recente, pela dissidência, esteve associada à heresia e à rebelião contra os poderes constituídos. Não deve, pois, surpreender que as críticas à pregação metodista se multiplicassem, forçando Wesley a fazer periodicamente a sua apologia.

Em diversas ocasiões, Wesley justificou objetivamente a opção de pregar nos campos. Cerradas as portas das igrejas, não havia outra escolha. Além disso, nenhuma edificação, exceto talvez a Catedral de São Paulo, em Londres, poderia abrigar tanta gente. Ainda que desviasse do que era considerado o padrão regular, a prática não era ilegal em absoluto. Quanto ao seu alegado aspecto indecoroso, ironicamente ele fazia notar que existia maior decência no cemitério, quando toda a congregação escutava o pregador como se fosse o próprio Cristo, do que nas catedrais, com boa parte da assembléia sonolenta e distraída, sem dar a mínima atenção para a mensagem anunciada¹⁸¹. Aos que temiam que os riscos de reunir uma multidão tão numerosa quanto desconhecida pudessem resultar motins, Wesley oferece uma medida exata de seu intensivo trabalho pastoral: “Por estranho que possa parecer, eu geralmente conheço dois terços da congregação em qualquer lugar, mesmo no domingo à noite, e nove décimos daqueles que freqüentam a maioria das outras vezes”. Tranqüilamente, ele poderia afiançar: “Se, alguma vez, houve distúrbios,

era seu antigo companheiro do *Clube Santo*, James Hervey, em função de uma correspondência perdida dirigida a ele em 20 de março de 1739. A descoberta do texto original dessa carta revelou que tal conjetura estava incorreta. Em todo o caso, a vibrante apologia de sua missão encontra-se também registrada nos *Diários* de Wesley no dia 11 de junho de 1739. É interessante notar que os termos empregados por Wesley assemelham-se às repostas dadas ao Bispo de Bristol, Joseph Butler, diante das mesmas acusações. Ele apenas agrega mais um argumento. Como sacerdote designado como *fellow* do *Lincoln College*, ele poderia pregar a Palavra de Deus em qualquer parte da Igreja da Inglaterra, sem estar circunscrito a um curato específico (cf. Vol. 19: *Journals and Diaries II*, p. 471-4).

¹⁸¹ Cf. *Journal*, 28 de agosto de 1748. In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 20: *Journals and Diaries III, 1743-54* [edited by W. Reginald Ward & Richard P. Heitzenrater]. Nashville: Abingdon Press, 1991, p. 245. Os diários públicos [*Journal*] e privados [*Diaries*] de Wesley estão publicados nos volumes 18 a 24 da edição citada. Todas as referências bibliográficas constam, ao final, na bibliografia. Assim, visando simplificar e, ao mesmo tempo, facilitar a consulta a outras edições, doravante, nas próximas citações do *Journal*, indicar-se-á apenas a data em que foi efetuado o registro correspondente.

foram de um tipo completamente diferente”¹⁸². A suposta irregularidade do método, por sua vez, deveria ser avaliada em função da grandiosidade de seus benefícios¹⁸³, ou seja, vale o conselho do Senhor: “pelos frutos os conhecereis” (Mt 7.16).

Acima de tudo, seria preciso levar em conta que Deus não está, de modo algum, atado aos canais ordinários, mas pode, em sua soberania, agir de modo incomum para expandir o seu reino e promover a obra da salvação. Não basta identificar o formal, do ponto de vista eclesiástico, com o sagrado, e condenar o que é extraordinário como aberração e fanatismo. Em qualquer situação, é preciso discernimento. O fato de algo não ser usual, em si, não quer dizer nada, como Wesley argumenta:

Essa circunstância, portanto, não é uma desculpa adequada para não reconhecer a obra de Deus; especialmente se consideramos que sempre que aprouve a Deus realizar alguma grande obra sobre a terra, mesmo nos tempos mais remotos, ele saiu relativamente do modo comum; seja para excitar a atenção de um grande número de pessoas que, de outra forma, poderiam não notá-lo, seja para separar o orgulhoso e soberbo de coração daqueles de espírito humilde e singelo; os primeiros, conforme ele previu, confiando em sua própria sabedoria, tropeçariam naquela pedra e se quebrariam; ao passo que os últimos, inquirindo com sinceridade, logo reconheceriam que a obra era de Deus¹⁸⁴.

A diatribe wesleyana, porém, não era capaz, de quebrar a resistência de um modelo de igreja cuja prioridade não era dada aos pobres, e sim às classes de proprietários e pessoas influentes. Mesmo que Wesley atribua, muitas vezes, a rejeição de sua mensagem à ênfase na justificação pela fé, em sua *Breve História do Povo chamado Metodista*, com o distanciamento possibilitado pelo tempo, ele oferece uma outra explicação. “A objeção muito mais comum (e de fato a mais plausível) era: ‘o povo se aglomera de tal

¹⁸² *A Farther Appeal to Men of Reason and Religion*, Part I [1744], § VI, 6. In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 11: *The Appeals to Men of Reason and Religion and Certain Related Open Letters* [edited by Gerald R. Cragg]. Nashville: Abingdon Press, 1989, p. 182.

¹⁸³ Cf. *A Letter to the Author of the Enthusiasm of Methodists and Papists Compared* [1750], § 4. In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 11, 1989, p. 362.

¹⁸⁴ *A Farther Appeal to Men of Reason and Religion*, Part III [1745], § III, 25. In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 11, 1989, p. 308.

maneira que bloqueia a igreja e não deixa lugar para os melhores da paróquia”¹⁸⁵.

“Do menor para o maior”: uma inversão radical

Na verdade, a opção de Wesley não era pelos “melhores da paróquia”, e sim pelos excluídos da vida paroquial, como também da sociedade, em geral. É interessante notar como Wesley logo se deu conta de que havia maior disposição para acolher o evangelho da graça entre as pessoas pobres e simples do que entre os eruditos, abastados e poderosos. É impossível deixar de relacionar a opção pelos pobres com o anúncio da salvação pela graça. Os primeiros, nada possuindo, estavam mais aptos para confiar *somente* em Deus, ao passo que os últimos, dispendo de todo o conforto e comodidade, preferiam acreditar em seus próprios méritos. Aliás, inúmeras vezes, Wesley anotou em seus diários e cartas a prontidão com que o povo simples acolheu a sua pregação, como comprovam as passagens que, um tanto aleatoriamente, foram recolhidas dessas fontes:

Essa noite eu preguei em Shepton Mallet e encontrei muita vida entre o povo pobre e simples (*Journal*, 3/09/1753).

Eu estava muito confortado entre o povo pobre que, no meio dos brigões, manteve-se firme, seguindo a paz e a santidade (*Journal*, 05/12/1769).

À noite eu preguei a uma audiência lotada, madura para todas as promessas de Deus. Como é bom para o homem, após a queda, ganhar o seu alimento com o suor do seu rosto [Gn 3.19]. **Em todo lugar, nós encontramos a parte trabalhadora da humanidade mais pronta para receber o evangelho** (*Journal*, 21/10/1771. O grifo é meu!).

Eu preguei em Bury e, na quarta-feira, em Colchester, onde eu passei um dia ou dois com muita satisfação entre o povo pobre, amável e simples de coração (*Journal*, 9/11/1773).

¹⁸⁵ *A Short History of the People called Methodists* [1781], § 11. In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 9, 1989, p. 431. Desde o início, a norma na sociedade que se reunia na antiga Fundação era outra. Aboliu-se o costume de ter lugares privados para as famílias ricas. “Eles não tinham assentos reservados [*pews*], mas todos os bancos [*benches*] para ricos e pobres eram da mesma construção” (*Thoughts upon Methodism* [1786], § 4. In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 9, 1989, p. 528).

Na quinta, à tarde, eu preguei em Trowbridge, em um lugar aberto, para uma multidão, e à noite, para a nossa antiga e constante congregação em Bradford [...]. Raramente ricos e nobres permanecem. Mas basta que o evangelho seja pregado aos pobres (*Journal*, 13/09/1789).

Eu amo os pobres; em muitos deles, eu encontro graça pura, genuína, não misturada com pintura, tolice e fingimento (Carta a Dorothy Furly, em 25/09/1757).

Eu suporto os ricos e amo os pobres; portanto, eu passo quase todo o meu tempo com eles (Carta a Ann Foard, em 29/09/1764).

Afirmações semelhantes poderiam ser encontradas no restante de sua obra, como também o reverso, isto é, frases que, sem excluir os afortunados dos bens da salvação, revelam seus grandes empecilhos para viver o evangelho bem como o desconforto que Wesley sentia entre eles.

Muitos ricos e ilustres estavam lá; assim eu descobri que era hora de me retirar (15/04/1745).

Passei uma hora agradável e proveitosa com a Senhora G. H. [Gertrude Hotham] e o Senhor C. H. [Charles Hotham]. São bem poucos os ricos e nobres que são chamados [cf. 1Co 1.26]. Quisera Deus aumentar o seu número! Eu me alegraria (se fosse a vontade de Deus) se isso fosse feito pelo ministério de outros. Se eu pudesse escolher, eu 'pregaria (como tenho feito até agora) o evangelho aos pobres' [cf. Lc 4.18]. (17/11/1759)

Em muitos sermões, Wesley adverte para o perigo que as riquezas representam no caminho da salvação, e não atenua a sua compreensão da radicalidade do Evangelho: “é absolutamente impossível, exceto para aquele poder para o qual todas as coisas são possíveis, que um rico seja cristão – que tenha *a mente de Cristo, e ande como ele andou*”¹⁸⁶. Sob quaisquer circunstâncias, a experiência parecia corroborar, na percepção de Wesley, o ensino do Novo Testamento: os pobres estavam mais bem predispostos a acolher, sem obstáculos, a oferta de salvação.

¹⁸⁶ Sermão 108: “Sobre as Riquezas”, § 4. O modo como Wesley encarou as riquezas e a responsabilidade ética no uso dos bens, em diálogo com a teologia latino-americana, foi investigado pelo autor em: “Sujeito e Ética do Bem Comum: uma análise de sermões de Wesley à luz de novas categorias do pensamento latino-americano”. In: *Teologia e Prática na tradição Wesleyana: uma Leitura a partir da América Latina e Caribe*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2005, p. 131-59.

Todavia, anunciar as boas novas aos mais pobres não se constituía em mera estratégia evangelística, planejada a partir da observação empírica. Era simplesmente obediência ao evangelho, pura imitação de Cristo, que não buscou a companhia das pessoas ilustres, de acordo com os valores da sociedade e da religião estabelecida, mas precisamente a comunhão com os mais pequeninos. Em suas *Notas Explicativas sobre o Novo Testamento*, ao analisar a passagem em que Jesus aponta, para os discípulos de João Batista, sinais seguros de que ele era, sem dúvida, o messias esperado, Wesley se detém na frase “aos pobres está sendo pregado o evangelho”, para apor o seguinte comentário: “a maior misericórdia de todas” (cf. Mt 11.5).

De modo análogo, no primeiro de seus sermões publicados, “A salvação pela fé” (1738), ele se mostra indignado com a sugestão de que tal mensagem não seja proclamada a todos e, desafiadoramente, lança a pergunta sobre quem deve ser excluído. Sua resposta é categórica ao examinar cada uma das possibilidades, em especial esta: “Os pobres? De forma alguma; eles têm um direito especial de ter o evangelho pregado a eles” (§III, 7). A oferta universal de salvação, numa época que discriminava os miseráveis e deserdados da terra, era uma afirmação incondicional do amor preferencial de Deus pelos excluídos. Nessa perspectiva, projeta-se nova luz sobre a acirrada polêmica com os calvinistas. A controvérsia a respeito da predestinação e da expiação limitada estava relacionada mais à questão de quem é Deus e a extensão do seu amor do que com as convicções antropológicas em torno do pecado e do livre arbítrio. O fundamento teológico do privilégio dos pobres era o amor imerecido de Deus.

Quase cinqüenta anos depois (1787), a pregação aos pobres, mais uma vez, é retomada no sermão em que Wesley procura discernir sinais da grande obra que Deus vinha realizando em seu tempo. Como foi assinalado anteriormente, Wesley estava convencido de que o movimento metodista exercia um papel providencial, embora não exclusivo ou excludente, nos planos de Deus de renovar a face da terra e espalhar a santidade e a

felicidade na sociedade humana. Agora, ele se empenhava para convencer os seus contemporâneos de que a misericórdia divina estava operando visivelmente, ao menos, para aqueles cujos olhos não estavam encobertos pelos preconceitos. Entre as várias evidências enumeradas, uma, em particular, se destaca:

... certamente nunca, em qualquer época ou nação, desde os apóstolos, essas palavras têm sido tão eminentemente cumpridas, “Aos pobres está sendo pregado o evangelho”, como nesses dias. Nesses dias, a levedura do evangelho – a fé que atua pelo amor, a santidade interior e exterior, ou (para usar os termos de São Paulo), “justiça, e paz, e alegria no Espírito Santo” – tem se espalhado tanto em várias partes da Europa [...] que pecadores têm sido verdadeiramente convertidos para Deus, completamente mudados tanto no coração como na vida; não dezenas ou centenas, mas milhares, sim, miríades! O fato não pode ser negado: nós podemos indicar as pessoas, com seus nomes e lugares de moradia (Sermão 66: “Os sinais do tempo”, § II, 4).

É certo que Wesley se apropria dos sinais mencionados no texto bíblico (Mt 11.5) mencionado nessa ocasião, dando-lhes uma interpretação alegórica. De fato, o *sentido espiritual* é ressaltado quando ele se refere aos cegos, surdos, coxos e leprosos, mas nada autoriza a tomar a expressão “pobres” apenas nessa acepção. A sua trajetória e as declarações, que reiteradamente aparecem em seus diários e correspondência, desqualificam qualquer tentativa de redução espiritualizante. Ele não poderia ser mais explícito do que foi em seu comentário a Lucas 4.18:

Ele me ungiu – Com o Espírito. Ele tem, pelo poder do seu Espírito que habita em mim, me separado para esses ofícios. *Para pregar o evangelho aos pobres* – Literalmente e espiritualmente (Notes: Lc 4.18).

Convém lembrar que, para Wesley, essa palavra se tornava atual em todas as pessoas que, com fidelidade, exerciam o ministério da palavra que lhes foi confiado por Cristo. Se não fossem desobedientes, não lhes restava alternativa senão seguir pela mesma trilha do evangelho. “Eu espero que pouco bem seja feito aqui”, anotou, de forma realista, em seu diário, quando avaliou a “congregação muito elegante” que se formou para ouvir a sua pregação em Haddington. A razão do julgamento tão pessimista é exposta

de imediato: “Pois nós começamos do pólo errado. A religião não deve ir ‘do maior para o menor’, ou o poder pareceria ser dos homens” (*Journal*, 21/05/1764). O argumento de Wesley está fundamentado em Jeremias 31.34, texto literalmente citado na Carta aos Hebreus: “E não ensinará jamais cada um ao seu próximo, nem cada um ao seu irmão, dizendo: Conhece ao Senhor; porque todos me conhecerão, desde o menor deles até ao maior” (8.11). Pela importância que tal passagem possui para a eclesiologia de Wesley, vale a pena transcrever as suas anotações sobre esse versículo:

E eles que estão sob essa aliança (embora, em outros aspectos terão necessidade de ensinar um ao outro mesmo até o fim da vida) não precisarão ensinar *cada um ao seu irmão, dizendo: Conhece ao Senhor; porque todos me conhecerão* – Todos cristãos verdadeiros. *Desde o menor deles até ao maior* – Nesta ordem, o conhecimento salvífico de Deus sempre avançou e sempre avançará; não, primeiramente, do maior, e então para o menor. Mas ‘o Senhor salvará as tendas’, os mais pobres, ‘de Judá, para que a glória da casa de Davi’, a semente real, ‘e a glória dos habitantes de Jerusalém’, os nobres e os ricos cidadãos, ‘não se engrandeçam’ (Zc 12.7)¹⁸⁷.

Note-se que não sobrou vestígio algum da visão hierárquica e clericalista que orientou a compreensão de igreja que Wesley sustentou, pelo menos, no primeiro decênio de seu ministério. Em relação ao passado, pode-se dizer que a eclesiologia foi colocada de ponta-cabeça. Sendo assim, antes de apelar às influências que Wesley absorveu ou à literatura que assimilou, essa inversão radical é mais bem explicada quando se leva em conta que se encontrar vis-à-vis com os pobres, conviver e apreender com eles exerceu tamanho impacto sobre ele que dificilmente se pode mensurar. Porém, foi exatamente isso que lhe deu o justo critério para se apropriar seletivamente de elementos de outras correntes e tradições, combinando-os com liberdade e adaptando-os de forma experimental à

¹⁸⁷ A mesma idéia é sustentada no Sermão 63, “A expansão geral do evangelho”: “E, em cada nação sob do céu, podemos razoavelmente crer que Deus observará a mesma ordem que Ele tem dado desde o começo do cristianismo, ‘*Eles todos me conhecerão, diz o Senhor*’, não do maior para o menor (esta é aquela sabedoria do mundo que é tolice para Deus), mas ‘*do menor para o maior*’, para que o louvor não possa ser dos homens, mas de Deus” (§ 19).

dinâmica eclesial das sociedades metodistas. Sua abertura para o povo levou-o a ampliar sua concepção da vida e da missão da igreja.

Diante disso, os conflitos com as autoridades eclesiásticas, realmente, eram inevitáveis. Causa estranheza, por essa razão, que muitos estudos sobre a eclesiologia wesleyana concentrem sua atenção mais sobre a conformidade de Wesley com o anglicanismo do que sobre as tensões praticamente constantes até o final de sua vida. Wesley queria, sim, reformar a igreja. Para tanto, era imprescindível que o movimento metodista evitasse, até onde fosse possível, a ruptura, posto que, fora da massa, o fermento perde todos os seus efeitos. Entretanto, tal exigência não implicava em conformar-se com a realidade de uma igreja petrificada em suas instituições, insensível às novas demandas missionárias de uma sociedade em transformação, alheia por completo ao sofrimento do povo. A alegação de que a Inglaterra era um país cristão somente agravava a sua culpa, frente à qual Wesley se insurgia com a indignação própria dos profetas:

Existe uma nação sob o sol que tenha decaído tão profundamente dos princípios básicos de toda religião? Onde está o país no qual é encontrada uma indiferença tão grande mesmo em relação à moralidade pagã? E tão completo desdém pela justiça, pela verdade, e por tudo que deveria ser querido e honrado por criaturas racionais?¹⁸⁸

O estilo e a linguagem de Wesley são totalmente compatíveis com os objetivos apologéticos da obra citada. A firmeza com que expõe as questões advém do fato de que ele conhecia, como pouquíssimos, e tão de perto as condições vigentes no país. Por isso, ele confessa o seu estranhamento quando “homens de razão e religião”, observando os frutos benéficos da pregação metodista, investiam contra o movimento com tanta hostilidade. Talvez por pressentir a impossibilidade de conciliação, Wesley prorrompa num desabafo dramático, declinando de presumíveis direitos e reivindicando o quinhão que caberia aos metodistas:

Permitam que sejamos empregados, não nos serviços mais

¹⁸⁸ *A Farther Appeal to Men of Reason and Religion*, Part III [1745], § I, 1. In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 11, 1989, p. 272.

elevados, mas nos mais ignóbeis, e não nos mais fáceis, e sim nos mais difíceis. Facilidade e abundância nós deixamos para aqueles que as desejam. Permitam que continuemos na labuta, na fadiga, na aflição, com frio ou fome, assim poderemos apenas testemunhar o evangelho da graça de Deus. Os ricos, os ilustres, os grandes, nós estamos inteiramente dispostos (se for a vontade de nosso Senhor) a deixar para vocês. **Somente nos deixem sozinhos com os pobres, os vulgares, os desprezíveis, os proscritos entre os homens.** Tomem também para si os santos do mundo, mas, permitam-nos ‘chamar os pecadores ao arrependimento’, mesmo os mais vis, os mais ignorantes, os mais abandonados, os mais ferozes e selvagens de que podemos ter notícias. Para estes partiremos no nome de nosso Senhor, nada desejando, nada recebendo de qualquer homem (salvo o pão que comeremos enquanto estivermos sob seu teto), e que seja visto se Deus nos enviou. Vocês que temem ao Senhor, apenas não permitam que suas mãos estejam sobre nós. Por que deveríamos ser ainda mais feridos por vocês?¹⁸⁹

Wesley não falava apenas em seu próprio nome. Por detrás dele, havia homens e mulheres que, tendo redescoberto a força transformadora do evangelho, não se contentavam mais em cultivar práticas religiosas meramente formais e sem vida. Não queriam ser, por assim dizê-lo, consumidores passivos dos serviços eclesiais, nem depositários indiferentes da sabedoria dos clérigos. O paternalismo dos pastores não correspondia mais ao anseio crescente por maior participação na vida da igreja. Obviamente, nada disso se encontrava desconectado das mudanças que abalavam a sociedade inglesa e ganharam celeridade, sobretudo na segunda metade do século XVIII. Bernard Semmel relaciona esse processo com o núcleo da pregação metodista:

¹⁸⁹ Idem, § III, 35, p. 315-6. Os termos no original inglês são tão fortes quanto a tradução acima proposta e não deixam margem para dúvidas acerca de que lado os primeiros metodistas estavam: “Only let us alone with the poor, the vulgar, the base, the outcasts of men” (frase em negrito. O destaque é meu). Que esta determinação estava incorporada à espiritualidade metodista, pode-se deduzir a partir do primeiro hino composto por Charles Wesley, logo após a sua chamada conversão evangélica, em 21 de maio de 1738. O quinto verso de *Por onde minha alma errante começará?* (*Where shall my wondering soul begin?*), aqui traduzido literalmente, sem qualquer intenção poética, procura reproduzir o gracioso convite de Cristo: “Proscritos entre os homens, a vocês eu chamo, / Prostitutas e publicanos, e ladrões! / Ele estende os seus braços para abraçar a todos vocês; / A sua graça recebe somente pecadores: / Os justos não têm necessidade dele, / Ele veio para buscar e salvar os perdidos” (*Wesley’s Collection of Hymns* nº 29. In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 7: *A Collection of Hymns for the Use of the People Called Methodists* [edited by Franz Hildebrandt & Oliver Beckerlegge]. Nashville: Abingdon Press, 1983.

Foi o arminianismo, particularmente na sua forma wesleyana, evangélica, que sustentou a mensagem revolucionária de liberdade e igualdade – de livre arbítrio e salvação universal – no melhor molde capaz de apelar às massas de homens que aspiravam por autonomia pessoal, mas ainda estavam enraizados, com forte dependência e profunda vinculação interna, aos valores tradicionais. (...) A Europa estava se movendo de uma dependência quase feudal de uma sociedade estática, agrária e tradicional para o novo individualismo de um industrialismo competitivo e progressivo. Na nova sociedade industrial, o paternalismo tradicional de mestre e servo não existia mais¹⁹⁰.

Ajustamento à ordenação hierárquica e passividade não combinavam com as exigências de autonomia e determinação dos novos tempos. Acrescente-se a isso que o sentimento de desconfiança em relação aos profissionais da religião, isto é, os sacerdotes, era crescente nessa época, não apenas entre os intelectuais, como também entre os cidadãos comuns. Por conseguinte, a mensagem metodista seria inoperante caso não encontrasse canais apropriados para se afirmar. Dito de outra forma, se ela não fosse assimilada e comunicada pelo próprio povo não teria a repercussão que, efetivamente, alcançou.

Comunidades sem membros ociosos

Uma das características mais expressivas do movimento metodista, em suas origens, reconhecida quase unanimemente, é a intensa mobilização do laicato. Ser membro das sociedades metodistas implicava na assunção de responsabilidades bem definidas, visando o bem estar de todo o corpo e sua presença missionária no mundo. A fórmula “igreja militante” não era simples recurso retórico, mas desafio permanente a reclamar por plena realização. Os lugares clássicos para se referir aos *carismas* que concorrem harmonicamente para a edificação do todo se encontram nas epístolas paulinas, em particular, na figura do corpo humano (cf. Rm 12.4-8; 1Co 12.12-30; Ef 4.7-16). Ao comentar tais passagens, em suas *Notas sobre o Novo Testamento*, Wesley ressalta a dependência que os membros têm uns dos outros e a necessidade de ajuda mútua. Em particular a respeito de Ef

¹⁹⁰ SEMMEL, Bernard. *The Methodist Revolution*. New York: Basic Books, 1973, p. 8.

4.16, ele assinala:

De quem todo o corpo místico, bem unido – Todas as partes estando bem ajustadas e adaptadas, e mais exatamente em harmonia com o todo. E consolidado – Ligado e cimentado com a mais completa firmeza. Efetua o seu próprio aumento pelo auxílio de toda junta – ou pelo mútuo auxílio de cada junta. Segundo a justa cooperação na medida de cada membro – Segundo cada membro, dentro de suas possibilidades, trabalha para o sustento e o crescimento do todo.

Feitas tais anotações exegéticas, ele não esconde a sua admiração e opina:

Uma bela alusão ao corpo humano, composto de diferentes juntas e membros, unidos entre si por vários ligamentos, e equipado com vasos de comunicação da cabeça a todas as partes.

Assim deveria ser a igreja de Cristo, em perfeita união com “Sua imagem e Espírito” (cf. *Notas*: Ef 4.15), e articulada em todos os seus segmentos, com seus múltiplos ministérios em sintonia, concorrendo dinamicamente para cumprir seu supremo objetivo, o crescimento em santidade e amor, a salvação em seu pleno significado. Assim, deveriam ser igualmente as sociedades metodistas, sem membros ociosos, indiferentes à vida comunitária e à missão de Deus no mundo. Wesley tinha dificuldades em aceitar que uma pequena parcela – com ou sem a consagração da ordem pela imposição das mãos de bispos consagrados – tomasse para si todos os encargos, como se fosse depositária exclusiva da graça divina e instrumento privilegiado do Espírito Santo. Deus não está atado a nenhum canal ou meio em especial. O Espírito, como o vento, sopra onde lhe apraz. “Você está seguro de que ele sopra, *mas não pode* explicar a maneira particular de sua atuação [...] O fato é simples; a maneira de suas operações, inexplicável” (cf. *Notas*: Jo 3.8). Tanto não pode ser explicada, quanto, muito mais, determinada.

Nem sempre, porém, Wesley pensou ou agiu dessa forma. Os preconceitos herdados de sua formação, seus fortes elos com a *High Church*, enfim, sua simpatia pregressa pelos ideais dos *Non-jurors*, concorreram fortemente para que ele resistisse, o quanto pudesse, quando

homens e, mais tarde, também mulheres, se puseram a pregar sem o devido reconhecimento eclesiástico. É curioso que, apesar da importância do laicato na liderança do movimento metodista e do cuidado com que Wesley registrava cada passo em sua trajetória, os primórdios da pregação leiga não tenham sido documentados com o mesmo rigor. Em geral, estudiosos do metodismo apontam Thomas Maxfield como primeiro a quebrar as normas estabelecidas em relação à prática da pregação, provavelmente entre os anos 1740 e 1741. A narrativa desse episódio, com requintes pitorescos, repetida quase invariavelmente em quase todas as biografias, remonta a Henry Moore, pregador metodista e autor de uma das primeiras *vidas* de Wesley¹⁹¹. Maxfield recebera a incumbência de supervisionar as atividades da Fundação, em Londres, quando, inesperadamente, passou a pregar, avançando os limites que ele próprio havia imposto para si, empurrado pelos seus ouvintes. Tão logo tomou ciência do fato, Wesley que, estava em viagem, se dispôs a pôr fim à irregularidade. Antes, porém, de fazê-lo, queixou-se com a mãe, Susanna, que lhe recomendou prudência nesse caso, embora ela própria revelasse restrições relativas àquela novidade. Seria melhor ouvir aquele jovem e avaliar os frutos de seu trabalho. Deste modo, Wesley poderia verificar se Maxfield era tão chamado por Deus para o exercício desse ministério quanto ele, ou não. Wesley seguiu o conselho materno e cedeu diante do que considerou como evidência irrefutável. Se os detalhes da narrativa são autênticos ou não é impossível comprovar. Moore alega que ouviu a história dos lábios do próprio Wesley. Contudo, é certo que, ao menos, o apelo aos frutos e à experiência, como um dos critérios para averiguar os sinais da aprovação divina, se constitui num argumento central da eclesiologia experimental wesleyana. Mas, para os críticos,

¹⁹¹ Os títulos indicados a seguir, segundo a ordem cronológica da primeira edição, são apenas ilustrações de como o relato de Moore tem sido amplamente utilizado. Cf. LELIÈVRE, Mateo. *João Wesley: Sua vida e obra*. São Paulo, Vida, 1997, p. 110-1; BAKER, Frank. *John Wesley and the Church of England*. London: Epworth Press, 2000, p. 83-4; RACK, Henry D. *Reasonable Enthusiast: John Wesley and the rise of Methodism*. London: Epworth Press, 2002, 210; POLLOCK, John. *John Wesley*. Oxford: Lion Publishing, 1992, p. 157; HEITZENRATER, Richard P. *Wesley e o Povo Chamado Metodista*. São Bernardo do Campo/ Rio de Janeiro: EDITEO/ Bennett, 1996, p. 115; TURNER, John Munsey. *John Wesley: The Evangelical Revival and the Rise of Methodism in England*. London: Epworth Press, 2002, p. 39; COLLINS, Kenneth J. *John Wesley: a theological Journey*. Nashville, Abingdon Press, 2003, 109.

recorrer a tal expediente era insuficiente.

Na verdade, o próprio Wesley não se mostrou inteiramente satisfeito com esse tipo de argumentação e buscou, ainda que fosse apenas para oferecer respostas mais adequadas aos adversários, estabelecer a pregação leiga sob bases mais seguras, muito embora, voltasse, recorrentes vezes, ao caráter extraordinário ou à natureza providencial especial do metodismo. Com certa freqüência, relacionou a adoção da prática à necessidade extrema de prover cuidado pastoral adequado para o grande número de conversos que, continuamente, aderiam às sociedades. Com as restrições impostas pelos sacerdotes, somadas à generalizada indiferença, não teria restado, para ele, outra possibilidade senão se valer da ajuda daqueles que, com extrema boa vontade, se dispuseram a desempenhar essa tarefa. O assunto aparece, por exemplo, no sermão “A vinha de Deus” (nº 107), redigido em 1787 com base em Isaías 5.4. Nele, Wesley contrasta a fidelidade de Deus que, contínua e singularmente, favorecera ao longo dos anos os metodistas, com as fraquezas humanas em cumprir os seus propósitos. A segunda seção do sermão oferece um bom resumo da história do metodismo, ao relacionar os recursos que lhe foram divinamente dispensados, entre eles, a pregação leiga, como no parágrafo citado:

Vamos considerar este assunto, desde o início. Dois jovens clérigos, não muito notáveis, de meia idade, tendo uma medida tolerável de saúde, embora mais para fraca do que forte, começaram, a cerca de cinqüenta anos atrás, a chamar os pecadores ao arrependimento. [...] Os frutos de suas pregações logo apareceram. Muitos pecadores mudaram, tanto no coração quanto na vida. Porém, pareceu que isto não poderia continuar por muito tempo; pois todos viram, com clareza, que esses pregadores rapidamente se desgastariam, e nenhum clérigo se atreveu a ajudá-los. Mas logo um e outro, embora não ordenados, se ofereceram para ajudá-los. Deus deu um sinal abençoando à palavra deles. Muitos pecadores foram totalmente convencidos do pecado, e muitos verdadeiramente se converteram a Deus. Seus assistentes aumentaram em número e no sucesso de seus trabalhos. Alguns deles eram cultos; outros, incultos. A maioria deles era jovem; poucos, de meia idade. Alguns eram fracos de entendimento; alguns, ao contrário, notavelmente fortes. Mas aprouve a Deus admitir a todos eles; de modo que mais e mais tições foram arrebatados do fogo (§ II, 1).

No entanto, conhecendo os prejuízos que Wesley ainda carregava consigo, é bastante razoável pensar que a pregação leiga tenha sido finalmente adotada mais em função das pressões da base do movimento, ou seja, do povo comum que não conseguia conter o ímpeto de seu testemunho dentro das convenções religiosas vigentes, do que propriamente em virtude das crescentes demandas e da indisposição do clero em colaborar. O vinho novo rompia os odres desgastados pelo tempo e Wesley se viu forçado a reconhecer a sua força. De qualquer modo, o metodismo seria inconcebível sem a participação efetiva de leigos e leigas em todos os níveis de sua estrutura eclesial em permanente construção.

Mas Wesley precisava ainda convencer os seus pares. Nem todos clérigos tinham a mesma serenidade daquele sacerdote que escutou no culto dominical em Gateshead:

Eu raramente tenho escutado uma defesa tão refinada de uma causa fraca como foi o sermão do Sr. S. [provavelmente John Stockdaile, pároco local] pela manhã, no qual ele se esforçou muito para provar a ilegalidade da pregação de leigos, mas com tal ternura e boa índole que eu quase desejei que o sermão fosse impresso, como modelo para todos os escritores polêmicos (*Journal*, 12/04/1747).

Várias objeções eram regularmente levantadas contra os pregadores metodistas: eram jovens, poucos numericamente falando, e ignorantes; julgavam-se semelhantes aos apóstolos, mas eram leigos, isto é, não investidos pela autoridade da Igreja para o ministério sagrado, e, portanto, violadores da ordem eclesiástica¹⁹². Com ousadia, Wesley procura se desvencilhar de cada ponto levantado, sustentando que não havia qualquer embasamento bíblico ou racional para qualquer um deles. Nenhum tipo de argumento, seja filosófico ou teológico, é desperdiçado. Para ele, era imperativo considerar, acima de tudo, a soberania de Deus que, com liberdade, escolhe os instrumentos pelos quais cumpre os seus desígnios. Ele não precisa prestar contas a ninguém acerca dos seus atos (cf. Jó 33.13)! Nem restrições quanto à idade, nem quanto a cifras [“Que

¹⁹² Sobre o que segue, veja: *A Farther Appeal to Men of Reason and Religion*, Part III [1745], § III, 8-21. In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 11, 1989, p. 294-306.

circunstância tão pequena e insignificante é o número diante de Deus!” – § III, 7], nem qualquer outra condição podem ser apontadas como impedimentos para reconhecer a manifestação da glória divina. A extensão da obra de Deus é inversamente proporcional aos meios dos quais ele se serve. Quanto mais escassos e sem importância são estes, mais grandiosa é aquela. Assim as mentes, desprovidas de preconceitos, podem reconhecer que a “obra não é dos homens, mas de Deus” (cf. III, 7).

Wesley é mais sensível quando trata da acusação de ignorância (cf. III, 8). Nada mais natural numa época em que o conhecimento e a erudição eram hipervalorizados. De saída, ele reconhece que seus oponentes estão parcialmente corretos. Em muitos aspectos, em especial, quanto às línguas antigas e aos diversos ramos da filosofia, boa parte dos pregadores é, de fato, indouta. Mas, insiste ele, convém se desfazer de um equívoco básico, muito comum no chamado “mundo culto”, a pretensão de tudo saber. Embora o desejo de conhecer seja ilimitado, não o é, seguramente, a capacidade do ser humano. Portanto, a porção que conhecemos é sempre incomparavelmente menor da parte que ignoramos¹⁹³. Nessa direção, Wesley não hesita em desafiar os seus oponentes. Até onde alcança o seu entendimento? São capazes de ler e traduzir o grego ou o hebraico? Têm pleno domínio das artes, das ciências, da lógica e da metafísica? Por que, então, exigem de outras pessoas o que nem eles dominam? Wesley, de modo algum, despreza a erudição que pode ser empregada para a glória de Deus e o bem-estar humano, porém, deduzir que Deus não pode empregar pessoas desprovidas dessa qualificação é, no mínimo, uma conclusão improcedente. A Bíblia o nega peremptoriamente. Não eram os apóstolos, com exceção de Paulo, homens rudes e iletrados, sem formação filosófica (At 4,13)?

¹⁹³ Wesley reflete homileticamente sobre as possibilidades e os limites da razão humana em duas ocasiões diferentes: sermões 69, “A imperfeição do conhecimento humano” (1784), e 70, “O caso da razão imparcialmente considerado” (1781). Na introdução a ambos, Albert C. Outler não só os caracteriza como antídotos e alternativas para o “falso racionalismo” que Wesley tanto abominava, como os toma como expressão de seu interesse pela “teologia da cultura”. Em nenhum outro sermão, se constata tantas alusões à *intelligentsia* contemporânea.

O mais importante é que os pregadores metodistas não ignoram a única coisa que eles professam conhecer. Esses homens incultos recebem a “sabedoria do alto” de modo que aquela grande obra, de salvar as almas da morte, prospera continuamente em suas mãos, o que, nem sempre se observa, entre aqueles que receberam as ordens sacras. Por conseguinte, Wesley assegura que todos os pregadores estão preparados, como poucos estudantes na Universidade estão, para se submeter a um exame de “teologia substancial, prática e experimental” (cf. III, 10). E assim Deus faz cair por terra o orgulho desmedido dos que se têm na conta de sábios.

É conveniente lembrar que Wesley jamais alimentou qualquer forma de antiintelectualismo, exigindo, antes, que os pregadores em conexão com ele fossem determinados na disciplina de ler e ler vorazmente, como ele próprio o era¹⁹⁴. Essa era a condição *sine qua non*, embora não suficiente, para que alguém se mantivesse em comunhão com o corpo de pregadores. Aliás, eles eram periodicamente avaliados e não há dúvidas quanto ao elevado padrão requerido¹⁹⁵. O empenho editorial de Wesley torna patente o seu objetivo de disponibilizar boa literatura a baixo custo tanto para os pregadores quanto para os demais membros das sociedades metodistas e quem mais tivesse interesse. Os sermões, as notas sobre o Antigo e o Novo Testamento, os diversos tratados e, sobretudo, a *Christian Library*, uma

¹⁹⁴ Cf. HEITZENRATER, Richard P. *Wesley e o Povo Chamado Metodista*. São Bernardo do Campo / Rio de Janeiro: EDITEO / Bennett, 1996, p. 227-8, onde o autor provê vários exemplos de como tal exigência era colocada em prática.

¹⁹⁵ Em resposta ao Rev. George L. Fleury – que acusara os metodistas de transformar os mais ignorantes, entre os seus seguidores, em pregadores do evangelho apenas com base na alegação de que tinham o “chamado interno do Espírito” –, Wesley esclarece em que termos alguém era admitido nessa tarefa. Era necessário: (1) estar “verdadeiramente vivo para Deus”, experimentar “a fé que atua pelo amor” e “amar a Deus e a toda a humanidade”; (2) possuir “conhecimento adequado da palavra de Deus e da obra de Deus no coração dos homens”; e (3) dar provas de que “eram chamados por Deus, convertendo pecadores” dos seus erros. Wesley ainda esclarece: “Para mostrar se eles têm essas qualificações ou não, eles ficam um ano, às vezes mais, em experiência”. Por fim, em tom de desafio, pergunta: “O que é o exame comum, tanto para a ordem dos diáconos como para a dos sacerdotes, comparados com este?” (cf. carta em 18/05/1771. In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 9, 1989, p. 398-9). Esse tríplice teste era aplicado, pelo menos, desde 1746, como estabelecem as *Minutas da Terceira Conferência Anual dos Pregadores Metodistas* (texto em OUTLER, Albert C. *John Wesley*. New York: Oxford University Press, 1980, p. 160-1). Sobre a admissão e o exame periódico dos pregadores, veja também: HEITZENRATER, Richard P. *Wesley e o Povo Chamado Metodista*, 1996, p. 174-6.

coleção com 50 volumes reunindo extratos e resumos das melhores obras teológicas publicadas em língua inglesa, oferecem apenas um pálido retrato de um esforço sem paralelo no século XVIII. Em 1756, em seu *Discurso aos Clérigos*, Wesley organiza um inventário bem amplo dos dons, dos conhecimentos, dos temperamentos, enfim das competências que deveriam possuir todos aqueles que almejavam tomar sobre si o cuidado pastoral do rebanho de Cristo¹⁹⁶. Com certeza, boa parte dessas exigências ele aplicava aos pregadores leigos sob sua direção. Entretanto, por mais significativo que fosse, nada disso substituía o conhecimento existencial do amor imerecido de Deus. Por isso, depois de todas as suas ponderações, ele ainda perguntava: “o que são todos esses dons, quer naturais ou adquiridos, quando comparados com a graça divina?”¹⁹⁷ Já, em “O cristianismo bíblico”, seu último e polêmico sermão na Universidade de Oxford, no ano de 1744, ao denunciar a hipocrisia vigente, ele havia desafiado os mestres a ensinarem aos estudantes, não apenas os futuros clérigos, mas cristãos sem outros adjetivos, que, “sem amor, toda erudição não passa de ignorância esplêndida, tolice pomposa e vexação de espírito” (IV, 6). Àqueles que se julgavam consagrados ao ministério “das coisas santas”, ele indaga se são modelos para os demais:

Está escrita em nossas frentes e em nossos corações, “Santidade para o Senhor?” Por quais motivos, entramos neste ofício? Foi, de fato, com olhos simples, “para servir a Deus, confiando que fomos interiormente movidos pelo Espírito Santo, para tomarmos sobre nós o encargo dessa ministração; para a promoção de sua glória, e a edificação de seu povo?” (IV, 8)¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Cf. *Address to the Clergy*. In: *The Works of Rev. John Wesley* [edited by Thomas Jackson]. London: Wesleyan-Methodist Book Room, s/d, vol. X, p. 480-500.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 486.

¹⁹⁸ Wesley se mostra ainda mais grandiloqüente no sermão 125, “Sobre os olhos simples” (cf. Mt 6.22-23), de 1789, quando questiona as intenções dos jovens aspirantes à carreira clerical: “Que finalidade ele propõe a si mesmo? Se seus olhos forem simples, seu único desejo será salvar sua própria alma, e daqueles que o ouvem; trazer tantos pecadores quanto puder da escuridão para a maravilhosa luz. Se, por outro lado, seus olhos não forem simples; se ele almejar a facilidade, a honra, o dinheiro ou promoção; o mundo poderá descrevê-lo como um homem sábio, mas Deus lhe dirá: “Louco!” [...] Clérigos indolentes, clérigos que aspiram o prazer, clérigos amantes do dinheiro, clérigos que amam ser honrados, que buscam por promoções – esses são os patifes que fazem com que a ordem

Aspirações diferentes destas são consideradas ilegítimas. Por essa razão, Wesley não se abate quando os críticos censuram o desejo dos pregadores em serem como os apóstolos. Não deveriam todas as pessoas, com ou sem ordenação para o ministério, imitar os apóstolos, assim como eles eram imitadores de Cristo? “Nós não podemos e, portanto, não necessitamos, ser como os apóstolos na realização de milagres externos. Mas podemos e devemos ‘cooperar com Deus’ [1Co 3.9] para a salvação dos homens”. Nesse sentido, conclui Wesley: “todo o pregador do evangelho é como os apóstolos”, senão seria o “mais miserável dos homens” (cf. *A Farther Appeal*, Part III, § III, 9). Considerando que a apostolicidade era e ainda tem sido vista, em muitos círculos, como uma característica essencial da igreja diretamente vinculada com a sucessão ministerial, atribuí-la incondicionalmente a todas as pessoas que professam o nome de Cristo significava, e ainda significa, romper com o clericalismo reinante e afirmar que a condição primordial de ser povo de Deus está acima de qualquer distinção posterior.

Com isso, chega-se ao núcleo do debate: simples leigos ousam reivindicar para si funções para as quais não têm o chamamento divino. Essa é a questão! Seria possível sustentá-la com o amparo das Escrituras e da história? Wesley é categórico ao rechaçar tal compreensão e enumera vários precedentes que comprovam exatamente o contrário. Se, na antiga aliança, o sacerdócio havia sido confiado apenas aos levitas, foram os escribas, majoritariamente membros da tribo de Simeão, que se notabilizaram no ofício regular de pregadores. O que dizer, então, dos muitos profetas fora da descendência de Levi? Não é demais lembrar que Jesus, da tribo de Judá, nunca foi contado entre os sacerdotes. De fato, “nosso Senhor” era leigo, mas, nem por isso, foi impedido de pregar. O mesmo deve ser dito dos apóstolos que, sem impedimentos, anunciaram o evangelho inclusive em muitas sinagogas. Deste modo, quando o Rev. John Toppin, pároco em Allendale, questionou se, em qualquer tempo da história,

em geral seja desprezada. São as pestes do mundo cristão, o grande transtorno da humanidade, o fedor nas narinas de Deus! Tais como esses eram aqueles que fizeram São Crisóstomo dizer: “O inferno está pavimentado com as almas dos sacerdotes cristãos!” (III, 5).

algum membro ortodoxo da Igreja de Cristo assumira o ofício público de pregar, sem a devida ordenação episcopal, Wesley serena e ironicamente o remeteu à Bíblia: “Sim, muitos, depois da perseguição a Estevão no primeiro século, como você pode ler no capítulo 8 de Atos”¹⁹⁹.

A história recente também não abaliza a proibição da pregação leiga. A reforma, argúi Wesley, não teria prosperado e se estendido a tantos lugares se o laicato tivesse guardado silêncio. Por acaso – indaga ele – Calvino foi ordenado? Aliás, nas igrejas protestantes, espalhadas pela Europa, é comum que, antes de receber as ordens sacras, o candidato ao ministério pregue publicamente, no mínimo, por um ano, dando mostras de sua aptidão. De igual modo, nem mesmo entre os católicos romanos, a restrição a pregadores leigos têm vigência (cf. *A Farther Appeal*, Part III, § III, 11-12). A réplica de que isso não acontece na Igreja da Inglaterra é desmentida com diversos exemplos ao contrário (cf. idem, § 13). No caso dos metodistas, valer-se da pregação leiga foi medida de “extrema necessidade”, uma vez que, diante da recusa e oposição dos clérigos, a salvação das pessoas que acolheram o anúncio das boas-novas estava em jogo (cf. idem, § 114-15). É provável, como Baker sugere, que a presente justificativa seja reminiscência da leitura que Wesley fez das *Leis de Política Eclesiástica* (Livro VII), de Richard Hooker (1554?-1600). Conquanto reafirmasse a ordenação episcopal como meio ordinário pelo qual a vontade divina é realizada, o teólogo anglicano admitia que Deus fez, e pode fazer, exceções à regra geral. Sinais e indícios, vindos diretamente dos céus, e não da autoridade humana, ratificariam tais vocações extraordinárias²⁰⁰.

A esse respeito, importa assinalar que Wesley estava convencido de que, na igreja antiga, havia prevalecido uma multiplicidade de ministérios,

¹⁹⁹ Carta em 26 de maio de 1752. In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 26: *Letters II, 1721-39* [edited by Frank Baker]. Oxford: Clarendon, 1982 Letters, p. 495–96. Cf. também: *A Farther Appeal*, Part III, § III, 11; e Sermão 38: “Advertência contra o sectarismo”: “Aqui está, portanto, uma prova irrecusável de qual foi a prática na era apostólica. Aqui se vê não um, mas uma multidão de ‘pregadores leigos’, homens que foram somente por Deus enviados” (III, 8).

²⁰⁰ Cf. BAKER, Frank. *John Wesley and the Church of England*. London: Epworth Press, 2000, p. 64-5. Vale salientar que um longo trecho da obra magna de Hooker é aí citado como comprovação da tese exposta.

embora fizesse uma nítida distinção entre ofícios ordinários e extraordinários. Pastores ou bispos, e mestres pertenceriam à primeira categoria, ao passo que apóstolos, profetas e evangelistas, se ajustariam melhor à segunda²⁰¹. Os primeiros, à semelhança dos sacerdotes na *igreja judaica*, tinham a responsabilidade, ademais de pregar, de dirigir o rebanho e administrar-lhe os sacramentos. A incumbência principal dos demais, similar a dos profetas, era proclamar, por todo o mundo, as novas de salvação. Na interpretação de Wesley, a colaboração harmônica entre esses ministérios, porém, se desfez tão logo Constantino acumulou os cristãos, em especial, seus dirigentes, com riquezas e poder. Assim, com o fito de se apropriar de todos os benefícios, uma só pessoa açambarcou todas as funções. O que antes era distribuído na comunidade, agora, era monopolizado por um só indivíduo. Os dons do sacerdócio e da profecia, do pastoreio e da evangelização estavam concentrados em suas mãos²⁰².

Os metodistas, ao revés, jamais reivindicaram o sacerdócio, isto é, o direito de celebrar os sacramentos. Por essa razão, a palavra bíblica, freqüentemente invocada contra eles, a saber, Hebreus 5.4 [“Ninguém toma esta honra para si mesmo, senão quando chamado por Deus, como aconteceu com Arão”] é inteiramente injustificada. A vera intenção dos pregadores metodistas sempre foi anunciar a palavra, exortar seus irmãos e irmãs a perseverarem no caminho da salvação, e continuamente buscarem a santidade de coração e vida. Que a bênção divina os acompanhava poderia ser averiguado, com facilidade, pois os frutos de sua pregação *irregular*, aos olhos dos críticos, eram bem mais abundantes do que os obtidos pelos

²⁰¹ Cf. *Notas*: Ef 4.11; Sermão 121 [115, na edição de Jackson], “Profetas e Sacerdotes”; e as anotações, apenas recentemente publicadas, feitas por John Nelson, do discurso de Wesley na tensa Conferência de 1755, em que se discutiu o tema da separação da Igreja, *Ought we to separate from the Church of England*, § III, 1-2 (Texto completo em: BAKER, Frank. *Op. cit.*, p. 226-40; & *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 9, 1989, p. 567-80).

²⁰² O desenvolvimento dos ministérios nas igrejas cristãs dos primeiros séculos é um assunto bastante complexo. Há de se levar em conta, aqui, tanto o estado da pesquisa à época de Wesley quanto a sua intenção apologética. Estudos históricos reconhecem hoje que a era constantiniana, de fato, tornou mais rígida ainda a estrutura eclesiástica, mas esse processo teve início antes desse período. Um estudo detalhado da distinção entre clérigos e leigos pode ser apreciado na seguinte obra: FAIVRE, Alexandre. *Os Leigos nas Origens da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1992.

ministros *regularmente* ordenados. Pondo fim à discussão enfadonha com um dos críticos do suposto desvio, Wesley toca num ponto sensível, a triste condição de alguns sacerdotes: “Não é preferível um pregador leigo a um pregador bêbado? A um pregador praguejador e blasfemador?”²⁰³

Desta maneira, escorado nas Escrituras, na tradição cristã e na experiência das igrejas, Wesley acreditava que os metodistas, longe de subverter a disciplina eclesial, restauravam uma prática antiga legítima e, simultaneamente, inauguravam, uma nova época, segundo a atual dispensação da graça e do Espírito de Deus. Wesley não o afirma com todas as letras, mas sugere fortemente que se tratava de um recomeço para a Igreja, ressurgindo do povo pobre e simples. Os pregadores, sob sua supervisão e cuidados, eram “mensageiros extraordinários”, suscitados por Deus, não para substituir o ministério “ordinário”, e sim, para despertar seu zelo pela missão; não para exercer funções sacerdotais, e sim para pregar e evangelizar. Como provas dessa disposição, as reuniões e demais atividades nas sociedades nunca eram realizadas no mesmo horário da liturgia anglicana e os pregadores eram impedidos de celebrarem a eucaristia.

Wesley supunha que a força de tais argumentos poderia suplantar a oposição ou, pelo menos, refrear as hostilidades. O que, talvez, ele ignorasse era o poder quase insuperável dos preconceitos de classe. Muito raramente os “melhores da paróquia” e da sociedade, os nobres e doutores, mostravam boa vontade para ouvir esta gente desclassificada²⁰⁴. Por isso

²⁰³ Carta a James Clark, 10/09/1756. In: *The Works of Rev. John Wesley* [edited by Thomas Jackson]. London: Wesleyan-Methodist Book Room, s/d, vol. XIII, p. 216; cf. também Carta a Thomas Adam, 31/10/1755. In: *Idem*, vol. XIII, p. 209.

²⁰⁴ É certo que Wesley experimentou bem de perto essa realidade, como se lê no Sermão 104, “Sobre a frequência ao culto na igreja” (1787), § 17: “Tem-se amplamente afirmado, em alta voz, que a maioria dessas pessoas agora em conexão comigo, que crêem ser seu dever chamar os pecadores ao arrependimento, tendo sido imediatamente tiradas de seus humildes negócios [*low trades*], alfaiates, sapateiros, e similares, é um grupo de homens pobres, estúpidos, iletrados, que dificilmente sabe diferenciar a mão direita da esquerda...” O surpreendente é que, às vezes, a aversão provinha de lugares inesperados. Por exemplo: o calvinista Augustus Toplady acusou Wesley de degradar a função ministerial ao confiar a pregação do evangelho a pessoas desse naipe. “Deixe seus sapateiros manterem seus balcões. Deixe seus latoeiros remendar seus vasos. Deixe seus barbeiros confinados em

mesmo, o seu esforço repercutiria mais intensamente dentro do próprio movimento, acelerando, ao contrário do que ele previa e esperava, a formação de uma consciência eclesial própria. O crescimento do número de pregadores e as demandas próprias do trabalho missionário e do cuidado pastoral impuseram a organização de estruturas funcionais, o estabelecimento de normas operacionais, o reconhecimento de novas formas de ministérios e a realização de conferências entre os pregadores, as quais, desde o ano de 1744, foram anualmente realizadas. A prática itinerante, o rodízio de pregadores nos circuitos, a agilidade em atender às necessidades mais prementes, e a disciplina observada com rigor propiciaram tanto conexão quanto flexibilidade ao metodismo, em suas origens, num grau alcançado, pouquíssimas vezes, por movimentos sociais e religiosos ao longo da história.

É desnecessário afirmar que nada disso teria sido possível sem o engajamento decidido dos pregadores leigos. A literatura metodista tradicional, aliás, é pródiga em exaltar o seu heroísmo, como o faz, por exemplo, Abel Stevens:

Os itinerantes foram ensinados a gerenciar dificuldades nas sociedades, a enfrentar a massa, a desafiar qualquer clima, a subsistir sem meios, exceto aqueles que casualmente poderiam encontrar em suas rotas, a levantar às quatro e pregar às cinco horas, a difundir livros e tratados, a viver pelo regulamento, e a morrer sem medo²⁰⁵.

Todavia é preciso ir além do tributo formal, que certamente se deve àquelas pessoas que, no passado, sustentaram o vigor de suas convicções, pela intrepidez do seu testemunho. Importa, antes, reconhecer o modelo de igreja que serviu de inspiração para elas, o qual, ainda hoje, requer concretização.

seus blocos... Deixe seus padeiros ficarem com suas gamelas. Deixe seus ferreiros soprarem mais pedaços de carvão do que de controvérsias”, aconselhava ele (*apud* SNYDER, Howard A. *The Radical Wesley and Patterns for Church Renewal*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1980, p. 64). É impressionante quando preconceito e eloquência se encontram!

²⁰⁵ *The History of the Religious Movement of the Eighteenth Century called Methodist*, vol. II, p. 461, *apud* SNYDER, Howard. *Op. cit.*, p. 63.

O chamado extraordinário do Espírito Santo

Ora Wesley sustentou uma concepção eclesiológica graciosamente ampla que, sem rejeitar a direção dos ministérios ordenados, insistiu no reconhecimento dos inúmeros carismas que o Espírito de Deus concede a todo o seu povo, especialmente a quem, segundo o limitado juízo humano, estaria menos habilitado a recebê-los. Embora, em sua justificativa da pregação leiga, Wesley não mencione explicitamente o sacerdócio de todos os crentes, seguramente esse conceito está implícito no seu pensamento, posto que, em diversas ocasiões, alude a ele diretamente, às vezes, em lugares inesperados, como em suas *Notas Explicativas sobre o Antigo Testamento*:

Vós me sereis reino de sacerdotes e nação santa – Todos os israelitas, se comparados com outros povos, eram *sacerdotes* para Deus, tão próximos estavam dele, tão intensamente empregados no seu serviço imediato e desfrutando de íntima comunhão com ele. A tendência das leis, que lhes foram dadas, devia distingui-los dos outros, e engajá-los para Deus como uma nação santa. Assim todos os crentes são, por meio de Cristo, feitos reis e sacerdotes para nosso Deus [Ap 1.6], uma geração escolhida, um sacerdócio real [1Pe 2.9] (*Notas*: Êx 19.6).

Vós sereis chamados sacerdotes do Senhor – Todo o corpo deles agora estará tão próximo de Deus como os sacerdotes estavam antigamente e será um sacerdócio real. Isso é mais certamente verdadeiro para todos os fiéis sob o evangelho (*Notas*: Is 61.6)²⁰⁶.

À parte da discussão teórica, ninguém se atreveria a discordar da tese de que, na prática, “em nenhum momento da história cristã, o sacerdócio universal de todos os crentes foi mais completamente expresso do que nas primeiras reuniões de classes metodistas”²⁰⁷. Os pregadores itinerantes,

²⁰⁶ Referências ao sacerdócio de todos os crentes também se encontram espalhadas no conjunto dos *Sermões de Wesley*. Cf. Sermão 61, “O Mistério da Iniquidade” (1783), § 23; Sermão 68, “A Sabedoria dos Conselhos de Deus” (1784), § 23; Sermão 76, “Sobre a perfeição” (1784), § 11; Sermão 107, “A Vinha de Deus” (1787), § V, 1. Cf. também *Farther Appeal to Men of Reason and Religion*, Part II, § III, 12.

²⁰⁷ NORWOOD, Frederick. *The Story of American Methodism*. Nashville: Abingdon Press, 1974, p. 54. David HEMPTON considera a mobilização leiga no ministério como “a versão wesleyana da doutrina da Reforma do sacerdócio de todos os crentes” (cf. “John Wesley (1703-1791)”. In: LINDBERG, Carter (ed.). *The Pietist Theologians: An Introduction to*

ainda que imprescindíveis, eram apenas uma parcela de um organismo muito maior em que cada membro era estimulado a contribuir para o bem comum. Além do mais, a ousadia de recorrer ao *chamado extraordinário do Espírito Santo* para justificar tanto pregação leiga como ao ar livre, sem respeitar os limites paroquiais, numa época que sentia horror diante de qualquer sinal de entusiasmo religioso, deixava a porta aberta para que outras formas de ministério e ações fossem reconhecidas, desde que não contrariassem orientações bíblicas expressas ou ferissem o senso comum, e positivamente contribuíssem para o fomento da vida de santidade em amor. Foi, por exemplo, esse argumento que nocauteou um Wesley bastante relutante em aceitar, no início, que as mulheres pregassem²⁰⁸. Porém, bem antes que elas se dedicassem à pregação, a sua liderança e participação em todas às frentes do movimento foi decisiva. Vários fatores concorreram para fazer com que as sociedades metodistas fossem, na expressão de Chilcote, “organizações de mulheres”:

... a direção feminina foi aceita e estimulada. As mulheres iniciaram e mantiveram o movimento. Às mulheres, como aos homens, foi permitido se expressar livremente. Elas exercitaram seus dons como dirigentes. Os pequenos grupos da Sociedade Metodista, conhecidos como *bands* e classes, chegaram a ser os grupos de treinamento das primeiras

Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 260). Já o teólogo metodista inglês James H. Rigg [1821-1909] “acreditava que o metodismo fez uso mais completo das dádivas de seu laicato do que qualquer outra igreja” (*apud* CARTER, David. “The Methodist Churches”. In: Avis, Paul (ed.). *The Christian Church: An Introduction to the Major Tradition*. London: SPCK, 2002, p. 65).

²⁰⁸ Sobre a pregação feminina e a participação, em geral, das mulheres no movimento metodista, cf., de Paul W. CHILCOTE, um dos autores que mais tem estudado o tema: *Ella ofreció a Cristo: el legado de las mujeres predicadoras en el metodismo primitivo*. San José: Departamento de Publicaciones, Universidad Bíblica Latinoamericana, 1999; *John Wesley and the Women Preachers of Early Methodism*. Metuchen: The Scarecrow Press, 1991. Veja também, HEITZENRATER, Richard P. *Wesley e o Povo Chamado Metodista*. São Bernardo do Campo / Rio de Janeiro: EDITEO / Bennett, 1996, p. 193, 235-7, 247-8, 276, 297-8; RUNYON, Theodore. *A Nova Criação: a teologia de João Wesley Hoje*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2002, p. 242-50; LAWSON, Albert Brown. *John Wesley and the Christian Ministry: the sources and the development of his opinions and practice*. London: SPCK, 1963, p. 176-81 (Apêndice 1); e SIMEONE, Maria Inês. “A participação das mulheres no movimento metodista nascente: as extraordinárias irmãs metodistas”. In: *Caminhando*. São Bernardo do Campo: EDITEO, Ano VIII, nº 12, 2º semestre de 2003, p. 55-65. Wesley não conseguiu contra-arrestar a lógica imbatível de Mary Bosanquet: “Não creio que todas as mulheres são chamadas para falarem em público, nem que todos os homens o são para serem pregadores metodistas; porém, **algumas têm um chamado extraordinário** para isso, e ai daquela que não o obedece” (*apud* HEITZENRATER, Richard P. *Op. cit.*, p. 248. O grifo é meu), embora nunca tenha se sentido inteiramente confortável com ela.

mulheres pregadoras²⁰⁹.

Mais uma vez, cabe sublinhar que a abertura para os ministérios das mulheres e, particularmente, o da pregação, dentro do metodismo, não foi nem concessão nem iniciativa de John Wesley, mas o resultado das pressões que as próprias mulheres, impelidas pela mensagem da graça universal, exerceram. Há um vínculo inegável entre o núcleo da pregação metodista e afirmação eclesiológica da laicidade. A igreja é uma construção de todas as pessoas, e não a responsabilidade de uma elite. O comentário de David Hempton, para quem “a história do metodismo é realmente uma história de mulheres”, sugere, ao menos, essa interpretação:

Era quase inevitável, num movimento que enfatizava experiência, empirismo, igualitarismo espiritual, entusiasmo e capacitação, que as mulheres emergissem das sombras para uma participação completa, mesmo que nenhuma mudança permanente nas relações de gênero fosse divisada ou deliberada²¹⁰.

Obviamente, em pleno século XVIII, era impossível discernir transformações profundas nessa direção. Nada obstante, o apelo homilético dos metodistas, bem como a sua dinâmica cotidiana, entravam em sintonia com as tendências da época contra o princípio hierárquico, e tanto empurravam, como eram empurrados, no sentido da efetiva participação daqueles segmentos aos quais sempre foi assinalado um papel subalterno, os pobres, as mulheres, os crentes comuns. Em obra mais complexa, Hempton assevera que “o metodismo, como o pentecostalismo, foi uma revolução cultural de baixo, não uma política ou programa eclesiástico imposto de cima”. E, um pouco mais além, referindo-se a uma peculiaridade dos primeiros metodistas, ele acrescenta: “ele foi também um movimento em

²⁰⁹ CHILCOTE Paul W. *Ella ofreció a Cristo*, 1999, p. 20. Logo, adiante, o autor exhibe os seguintes números: de 66 dirigentes na sociedade da Fundação, no ano de 1742, 47 eram mulheres; entre os membros dos *bands* seletos, a proporção, dois anos depois, era de 52 mulheres para 25 homens (p. 21-2).

²¹⁰ “John Wesley (1703-1791)”. In: LINDBERG, Carter (ed.). *The Pietist Theologians: An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 263.

busca de voz, razão pela qual foi tão barulhento e tão devotado a cantar”²¹¹.

Com efeito, comparadas à rotina usual na maioria das paróquias, as sociedades metodistas transpiravam vida, que se comunicava de um a outro segmento, sem deixar ninguém do lado de fora. O seu compromisso ia bem além de ouvir sermões e receber, das mãos do sacerdote, os elementos consagrados na celebração eucarística. Implicava em mudança pessoal, como também na circunvizinhança e em toda a nação. As *Regras Gerais* eram instrumentos orientadores de um estilo de viver que deveria moldar todas as relações sociais. Esperava-se que todos os membros fossem santos, mesmo que em diferentes graus. Os grupos metodistas também não eram simples táticas empregadas pela liderança para padronizar o discurso, socializar verdades conhecidas apenas por uma elite espiritual, ou uniformizar as ações. O chamado à perfeição cristã implicava na afirmação da maturidade e autonomia da pessoa, ainda que não independentemente, e sim em interdependência, da comunidade, posto que era compreendida, na sua essência, como santidade em amor.

Ademais, o desafio de cooperar com Deus na obra de salvação, constantemente repisado, era um autêntico estímulo para sair da passividade. Oportunidades para isso não faltavam. Muitas tarefas reclamavam voluntários, fossem homens ou mulheres, jovens ou velhos. Não havia restrições, exceto a seriedade da prática cristã e a manifestação dos dons, para quem quisesse ser exortador ou pregador local, líder de classe ou *band*, assistente [*helper*], curador [*trustee*], administrador [*steward*], agente nos serviços de educação ou saúde, ou simplesmente zelar pela biblioteca, visitar enfermos, e organizar as obras de misericórdia. Não é fácil mensurar todo esse envolvimento, mas pode-se calcular que, ao menos, uma entre cada quatro ou cinco pessoas estava diretamente compromissada na dinâmica do movimento. De acordo com Snyder, quando

²¹¹ HEMPTON, David. *Methodism: Empire of the Spirit*. New Haven and London: Yale University Press, 2005, p. 30-1. Opinião similar é expressa em RACK, Henry D. *Reasonable Enthusiast: John Wesley and the rise of Methodism*. London: Epworth Press, 2002: “De fato, a totalidade do sistema metodista com seu *etos fortemente leigo* parecia ser uma força niveladora...” (p. 280).

os metodistas se aproximaram da cifra de 100 mil membros, no final do século XVIII, devia haver mais de 10 mil líderes de classes e *bands* e, provavelmente, um número igual ou superior de outro tipo de liderança²¹².

O exercício efetivo da responsabilidade compartilhada, mais do que formulações teóricas, vencia o cativo clerical, sepultando a dependência secular sofrida pelo povo de Deus. Não se tratava, convém esclarecer, de substituir uma forma de servidão por outra, abandonar a orientação de pastores e mestres para se submeter aos caprichos de uma minoria congregacional, muito menos se deixar conduzir por desvarios extáticos. A obediência aos que “velam por nossas almas” (cf. Hb 13.17) deve ser observada, porém jamais de forma acrítica, ilimitadamente (cf. Sermão 97: “Sobre a obediência aos pastores”). Afinal, nada pode se sobrepor à vontade de Deus, expressa nas Escrituras.

Em qualquer caso, ninguém deve transferir a outrem questões que concernem à sua própria consciência e das quais é, afora Deus, o único juiz. Tampouco está autorizada a delegar a terceiros aquilo que é sua obrigação, como parte do corpo de Cristo, realizar. Não existe cristianismo por procuração! Afirmativamente, isso significa que, na visão de Wesley, todas as pessoas, com ou sem função definida na congregação da qual fazem parte, precisam agir como servas de Cristo para o benefício do próximo, agora e na eternidade. Por exemplo, no Sermão 98 [1786], ele lista as obras de misericórdia, recordando o texto clássico de Mateus 25.35-36, mas se detém no tema da visitação aos enfermos. Após examinar qual a natureza dessa tarefa, insistindo na necessidade do encontro face a face, e discorrer sobre os melhores métodos para tornar esse trabalho de amor mais efetivo, Wesley se concentra na pergunta sobre quem deve realizá-lo. “A resposta está pronta: por todos que desejam ‘herdar o reino’ de seu Pai... [...] Ele é igualmente incumbência de jovens e idosos, ricos e pobres, homens e mulheres, de acordo com sua capacidade” (III, 1-2). Cada circunstância indicada é avaliada conforme as suas possibilidades, desvelando-se que

²¹² Cf. SNYDER, Howard A. *The Radical Wesley and Patterns for Church Renewal*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1980, p. 63.

nenhuma delas pode se furtar desse gesto solidário. Mesmo aqueles que, aos olhos do mundo, nada possuem, podem fazer os doentes partícipes da graça de Cristo. “Sigam! Sigam! Pobres discípulos de um Mestre pobre! Façam o que ele fez nos dias de sua carne!” (III, 4).

Mais uma ilustração de que, para Wesley, não deveria existir isenção em termos da responsabilidade coletiva pela vida do outro é o sermão 65, sobre “o dever de repreender o nosso próximo” [1787], que tem por base a passagem de Levíticos 19.17. Sem entrar nos detalhes das recomendações de Wesley, em geral, pautadas na discricção e no bom senso, é oportuno assinalar que elas são dirigidas não a um segmento preciso na comunidade, mas a todos sem exceção. “... Se nós amamos nosso próximo como a nós mesmos, este será nosso esforço constante: advertir-lhe acerca de todo caminho mau e todo equívoco que tende para o mal” (I, 2).

Portanto, o cuidado pastoral não era atribuição de poucos indivíduos, já que a fraternidade, o auxílio e o encorajamento mútuos eram o resultado natural da “fé que atua pelo amor” (Gl 5.6). Daí o conselho: quando “*alguém for surpreendido nalguma falta*”, “todo aquele que puder deve ajudá-lo; somente *no espírito de brandura* – Isso é essencial para quem é espiritual, e nisso reside toda a força da cura” (Notas: Gl 6.1). A sociedade cristã era uma associação terapêutica, “o corpo místico de Cristo”, cujos componentes deviam zelar uns pelos outros em amor (cf. Sermão 49, “A cura da maledicência”, III, 5).

A imagem da medicina, aliás, era cara para Wesley. O seu interesse pessoal por essa ciência está amplamente documentado, em especial pelos manuais de medicina popular que publicou, com grande aceitação em sua época, como também pela preocupação em prover recursos, como ambulatórios, para atender a população empobrecida²¹³. Aqui, a analogia é tomada em sentido figurado. Comparando os ofícios do médico e do

²¹³ Cf. HILL, A. Wesley. *John Wesley among the Physicians: A Study of eighteenth-century Medicine*. London: Epworth Press, 1958, que trata exclusivamente desse tema. O segundo capítulo procura responder à pergunta a respeito da autoridade com que Wesley ousava inserir-se entre os profissionais da saúde (veja p. 14-23).

ministro, ele argumenta que censurar uma pessoa, sem formação universitária, por ter curado um enfermo, é tão absurdo quanto impedir alguém de “salvar almas da morte”, apenas porque não recebeu autorização formal para fazê-lo. A necessidade extrema e a vida humana, seja na condição de paciente ou pecador, vêm em primeiro lugar, antes de qualquer instituição ou corporação reguladora. Por essa razão, Wesley não hesita em considerar como “verdadeiro ministro evangélico, *διακονος*”, no sentido bíblico, seja quem for que promova a vida, tenha ou não autoridade externa para fazê-lo. A titulação para nada serve quando profissionais da medicina ou ministros ordenados se revelam incapazes de salvar vidas. Portanto, “todo o cristão, se é capaz de fazê-lo, tem autoridade para salvar uma alma que está à morte”²¹⁴. Apesar de não mencionado de forma direta, raramente é possível encontrar defesa do sacerdócio de todos os crentes mais expressiva e apaixonada do que esta!

Em suma, o metodista típico, designado ou não para uma função determinada, era pessoa realmente compromissada com a causa que abraçava e, por certo, Wesley esperava o mesmo nível de comprometimento de quem era membro da Igreja. É interessante notar como, em seus escritos, mormente em seus diários, inúmeras pessoas são tiradas do anonimato, em função da seriedade de sua conduta, como no registro abaixo:

Sarah Peters, uma amante das almas, uma mãe em Israel, descansou. Durante vários anos de observação bem próxima, eu nunca a vi, na maioria das vezes sob árduas condições, alterada ou descomposta em qualquer grau, mas ela estava sempre amável, sempre alegre. Foi seu peculiar dom e seu cuidado contínuo buscar e salvar o que estava perdido [Lc 19.10]; suportar o fraco, confortar os débeis, trazer de volta o que tinha sido lançado fora do caminho. E, agindo assim, Deus a dotou, acima de seus semelhantes, com o amor que

²¹⁴ *A Letter to a Clergyman* (04/10/1748), § II, 10. In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 9, 1989, p. 250, reproduzida quase *verbatim* em outra correspondência (cf. p. 396). É urgente esclarecer que a frase “salvar almas”, repetida em várias ocasiões durante todo o ministério de Wesley, não corresponde em absoluto, à concepção espiritualista corrente em muitos círculos cristãos. “Salvar almas” é o empenho constante e determinado de proclamar o evangelho, buscando, pela graça divina, tanto resgatar as pessoas do pecado e da morte, como despertá-las para a vida com Deus aqui e agora, o que implica na adoção de um novo estilo de vida, marcado pela santidade em amor.

'crê, espera e suporta todas as coisas' [1Co 13.7] (*Journal*, 13/11/1748).

Outras vezes, as ações foram mais eloqüentes do que as personalidades envolvidas, cujos nomes nem sequer aparecem. Nessa categoria se enquadra a nota causal inserida no sermão 114 (133, na edição de Jackson), sobre a morte do Rev. John Fletcher (1785), vigário de Madeley, por quem Wesley nutria tanta admiração, quer por sua piedade, quer pela competência teológica, que chegou a cogitá-lo como seu possível sucessor na liderança do movimento. Traçando a sua trajetória biográfica, Wesley traz a lume um episódio ocorrido quando Fletcher era tutor dos filhos do parlamentar inglês Thomas Hill. Em visita a Londres, Fletcher se perde da família e, indagado sobre o que ocorrera, responde: "Eu estava andando pelo mercado, e ouvi uma pobre mulher idosa falar tão docemente de Jesus Cristo, que eu não percebi que o tempo passou" (III, 1). Aquela velha senhora era uma metodista que, não se importando com o tríplice estigma social que pesava sobre os seus ombros, assumia a condição de agente na tarefa evangelizadora. O surpreendente é que o erudito se dispôs a escutá-la. Não somente aos pobres eram anunciadas as boas-novas, mas, agora os pobres também evangelizavam.

Ambigüidade e Superação

Não se pode idealizar, entretanto, essa transformação. Conquanto o laicato desempenhasse papéis primordiais nas fronteiras missionárias e no âmbito da comunhão interna, a sua participação no governo das sociedades ou no processo decisório do movimento era bastante limitado. Se os pregadores itinerantes tinham assento nas conferências anuais, a autoridade de Wesley prevalecia quase sempre. Sob tais circunstâncias, era inevitável o surgimento de conflitos. As minutas das Conferências de 1766 oferecem uma excelente amostragem das tensões existentes entre Wesley e os pregadores. Muitos deles, considerando a forma autocrática de Wesley governá-los similar à do papado e um atentado à liberdade do cidadão inglês, reivindicavam a adoção de conferências livres, onde as coisas

fossem determinadas por votação da maioria. Indagado quanto à natureza do poder que ele exercia, ele respondia prontamente:

É o poder de admitir e excluir das sociedades sob meus cuidados; de escolher e remover administradores; de receber ou não assistentes; de indicar quando, onde, e como [podem] me auxiliar, e de requerer deles que conferenciem comigo quando eu julgar melhor. E como foi meramente em obediência à providência de Deus e para o bem do povo que, no princípio, aceitei esse poder, que nunca busquei, é assim, com base nessa mesma consideração, não para obter lucro, honra ou prazer, que eu o emprego até esse dia.

Os pregadores o serviam como “filhos no evangelho” e, não constrangidos sob ameaça de condenação, como no regime do papa, e poderiam deixá-lo quando quisessem. Permanecendo, no entanto, deveriam se sujeitar às normas que, desde o início, aceitaram. Quanto a decidir com base no voto da maioria, ele admitia que algo semelhante pudesse ocorrer, porém somente após a sua morte²¹⁵.

A despeito da pujante afirmação de autoridade, seguramente “os debates exerciam alguma influência sobre ele”²¹⁶. Além do mais, como se constatou antes, Wesley era particularmente sensível às pressões vindas de *baixo*, da base, do povo, e mudou de opinião todas as vezes que foi convencido do contrário mediante sólida argumentação fundada nas Escrituras, na razão comum e na experiência. Para ele, a existência de paralelos na antiguidade cristã também se constituía em prova confirmatória adicional de que os métodos adotados estavam corretos. Em todo o caso, nem o apelo à chancela divina, nem a forma concreta com que exerceu o poder, anulam a intuição fundamental de sua concepção eclesiológica: a igreja é o povo de Deus em que todos os membros, sem distinção, são chamados a cooperarem com ele, na força do Espírito, enquanto agentes de

²¹⁵ *Minutes of Several Conversations between the Rev. Mr. Wesley and others (1744-1789)*. In: *The Works of Rev. John Wesley* [edited by Thomas Jackson]. London: Wesleyan-Methodist Book Room, s/d, vol. VIII, p. 312-3. Cf. SEMMEL, Bernard. *The Methodist Revolution*. New York: Basic Books, 1973, p. 113-9, sobre as disputas em torno da política metodista após a morte de John Wesley.

²¹⁶ COMISSÃO MISTA: IGREJA CATÓLICA ROMANA E CONSELHO METODISTA MUNDIAL. *Dizer a verdade na caridade. A autoridade de ensinar entre católicos e metodistas*. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 80.

transformação e promoção da santidade de coração e vida. O impacto dessa mensagem, cujo ímpeto Wesley não poderia prever, seria percebido posteriormente:

Wesley levantou toda uma geração de ingleses (incluindo algumas mulheres) capazes de pensar por si mesmos, disciplinando suas inclinações errantes, e falando sobre assuntos importantes. Aqui estava a democracia política em ação, totalmente desconhecida para o líder. Alguns de seus filhos espirituais mostraram-se mais perceptivos do que o pai²¹⁷.

Theodore Runyon abona essa interpretação, precisando o seu conteúdo. Não foram os cidadãos ingleses, genericamente falando, que se beneficiaram com os instrumentos organizacionais do metodismo, e sim a classe trabalhadora, operários e mineiros, nas cidades; camponeses e pequenos agricultores, no campo. “Eles já não eram simplesmente... vítimas da sociedade (...), mas podiam se tornar agentes ativos com algum grau de controle sobre o próprio destino”²¹⁸, sujeitos na comunidades de fé assim como na sociedade, independentes da mediação das elites dirigentes.

Paradoxalmente essa consciência propiciaria a ascensão social dos metodistas e o aburguesamento de seu potencial revolucionário. Do ponto de vista da eclesiologia, essa mudança implicou na ruptura com a Igreja da Inglaterra e na constituição de um corpo denominacional autônomo. As características que, até então, haviam imprimido flexibilidade ao movimento, foram substituídas por estruturas que, conquanto roubassem sua prontidão em responder às demandas mais urgentes, transmitiam a sensação de maior segurança. O que era meio prudencial se institucionalizava; o que era manifestação extraordinária do Espírito submetia-se à ordem; o que era laico, se clericalizava. Deste modo, o ciclo se completa e a questão, formulada no início deste capítulo, retorna: o que define a eclesialidade? Os metodistas após Wesley optaram pela forma, pela estrutura, quando o seu

²¹⁷ NORWOOD, Frederick. *The Story of American Methodism*. Nashville: Abingdon Press, 1974, p. 57-8.

²¹⁸ RUNYON, Theodore. *A Nova Criação: a teologia de João Wesley Hoje*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2002, p. 241.

fundador teria escolhido o poder, a presença do Espírito, desafiando e transformando nossas convicções e práticas. Mas a memória das origens sempre vem à tona para lembrar o caráter leigo da igreja, o povo de Deus sinalizando o seu amor na sociedade humana ou, como diria Wesley, valendo-se do jargão bíblico, “o corpo de cristãos vivos que são ‘habitação de Deus no Espírito’” (*Notas: Jd 19*).

III – A ECUMENICIDADE DA IGREJA

O amor, como a morte, tudo destrói,
Torna vãs nossas distinções!
Nomes, e seitas, e partidos caem,
Tu, ó Cristo, és tudo em todos!²¹⁹

A eclesiologia wesleyana não pode ser concebida como um produto acabado, derivado a partir do exame cuidadoso das Escrituras e da antiguidade cristã. Ainda que Wesley não desprezasse nenhum desses expedientes, antes, os valorizasse enormemente, a simples conformidade com os padrões estabelecidos no passado, não era garantia de fidelidade à ação de Deus no presente, nem penhor de responsabilidade com relação ao futuro. Tão importante quanto olhar para trás era olhar para frente, tentando discernir os sinais da presença do Espírito, expandindo o reinado de Cristo nos corações e na sociedade humana, restaurando a imagem de Deus desfigurada pelo pecado, reformando a nação e a igreja, enfim, renovando a face da terra em direção da nova criação.

O alvo supremo da ação da igreja, portanto, era o caminho da salvação, do qual deveria ser tanto testemunha convincente quanto expressão visível. A imutabilidade de suas estruturas não poderia ser invocada como prova irrefutável de sua obediência a Cristo. Wesley sabia, por experiência, que seguir a Cristo implicava em sujeitar-se a instrumentos

²¹⁹ Charles Wesley, Hino: “A comunhão dos santos”, verso 10 (tradução livre, não poética).

que a sabedoria do século encarava como indignos e desprezíveis. Diante desse imperativo maior, as rubricas da igreja instituída, por melhores que fossem, não tinham valor algum. Deste modo, a experiência e a convivência com o povo empobrecido da Inglaterra o levou a romper, gradual, mas efetivamente, com práticas e valores que, desde o berço, acolhera como verdadeiros. Seu clericalismo veio por terra e ele adotou, na prática, a noção de uma igreja leiga, integralmente ministerial. O que interpretou como *chamado extraordinário do Espírito* justificava uma série de ações que iam desde a pregação ao ar livre, itinerante, em total desrespeito aos limites paroquiais, leiga e realizada por mulheres, até à organização de sociedades, subdivididas em grupos pequenos, funcionais e bem disciplinados, e à realização de conferências anuais com os pregadores em conexão com ele, sem qualquer interferência episcopal.

Duas Eclesiologias em Conflito

Pondo de lado eventuais diferenças teológicas, como a justificação pela fé e a ênfase na perfeição cristã, tais medidas eram suficientes para produzir críticas e tensões permanentes. Ainda que vários pesquisadores insistam na conformidade de Wesley à eclesiologia anglicana, não há como negar que ele entrou em rota de colisão com as concepções e práticas vigentes. Embora o negasse terminantemente, Wesley subvertia as normas aceitas. Os seus contemporâneos expuseram, com franqueza, o que taxaram de comportamento incoerente. Como era possível alegar sujeição às leis e autoridades eclesiásticas e, logo a seguir, escolher quais cumprir e quais ignorar? Supondo que houvesse coerência, que princípio explicaria essa dubiedade? Na 4ª Conferência Anual dos pregadores metodistas, em 1747, ele respondeu, sem rodeios, à questão:

É inteiramente consistente. Nós agimos em todo o tempo de acordo com um princípio uniforme e simples: “Nós obedeceremos às regras e o governo da Igreja, sempre que pudermos fazê-lo consistentemente com nosso dever para com Deus. Quando não pudermos, nós calmamente

obedeceremos a Deus, e não aos homens”²²⁰.

A máxima “Antes importa obedecer a Deus do que aos homens” (At 5.29) já havia sido evocada dois anos antes, quando Wesley declarou que, se algum bispo o proibisse de pregar o evangelho, “sua vontade não é lei para mim” e que, se houvesse alguma determinação legal nesse sentido, a vontade divina, e não a normativa humana, prevaleceria²²¹. Frank Baker, em seu exaustivo estudo sobre as relações de Wesley com a Igreja da Inglaterra, resumiu essa disputa na fórmula: “Com ou sem igreja, o evangelho deve ser proclamado”²²². Não há dúvida de que, para Wesley, o anúncio das boas-novas tinha absoluta prioridade, contudo, jamais ele concebeu essa tarefa como uma alternativa. Ao revés, ele entendia que o melhor meio de demonstrar zelo pela igreja, enquanto congregação dos que crêem em Cristo, era pregar e viver o Evangelho. Porém, parece óbvio que, na controvérsia, existe a intercorrência de duas visões de igreja. A “simples congregação” dos primeiros anos se defronta agora com uma superestrutura, aliada ao Estado e dirigida por bispos estabelecidos por direito divino. Ainda na Conferência de 1747, Wesley não se esquivava de discutir essa matéria:

Q 6. Igreja, no Novo Testamento, significa sempre “uma simples congregação”?

R. Nós cremos que sim. Nós não lembramos de nenhum exemplo em contrário.

Q 7. Que exemplo ou base há no Novo Testamento para uma igreja nacional?

R. Absolutamente nenhum que conheçamos. Nós a compreendemos [isto é, uma igreja nacional] como uma mera instituição política.

²²⁰ *Minutes of the 1747 Conference*. In: OUTLER, Albert C. *John Wesley*. New York: Oxford University Press, 1980, p. 172-3.

²²¹ *Minutes of the 1745 Conference*. In: OUTLER, Albert C. *John Wesley*, 1980, p. 154. Na carta dirigida um clérigo anglicano, o Rev. Sr. D., em 06/04/1761, Wesley vai direto ao núcleo da polêmica: “Eu decidi observar todas as formalidades da ordem, exceto onde a salvação de almas está em jogo. Nesse caso, eu prefiro o fim aos meios” (*The Letters of Rev John Wesley*. [Edited by John Telford]. London: Epworth, 1931, vol. IV, p. 146; também em *The Works of Rev. John Wesley* [edited by Thomas Jackson]. London: Wesleyan-Methodist Book Room, s/d, vol. XII, p. 254).

²²² “Church or no church, the gospel must be proclaimed”. In: BAKER, Frank. *John Wesley and the Church of England*. London: Epworth Press, 2000, p. 3.

Adiante, ao considerar temas relativos à ordem eclesiástica, ele põe em xeque o fundamento da autoridade reivindicada pelos bispos.

Q 11. Em que época o direito divino do episcopado foi afirmado pela primeira vez na Inglaterra?

R. Aproximadamente no meio do reinado da Rainha Elizabeth. Até então todos os bispos e o clero na Inglaterra continuamente permitiam e se uniam nas ministrações daqueles que não eram episcopalmente ordenados²²³.

É difícil imaginar que algum bispo ficasse satisfeito com esse tipo de argumentação, em particular, a pretensão de receber um chamado extraordinário para uma missão especial. O sólido fundamento (cristológico) do governo da Igreja não poderia ficar à mercê de supostos carismas do Espírito. Em conseqüência, não demoraria muito para que o rótulo de entusiasta fosse aplicado a ele e aos metodistas em geral.

O surpreendente, nesse caso, é que tais reivindicações provinham de um ministro da *High Church* que, até há pouco tempo, fora ardoroso defensor da sucessão apostólica por intermédio da linha contínua de consagração episcopal. O encontro com o povo desfez as suas resistências e contribuiu para que sua percepção da igreja fosse ampliada. A experiência levou Wesley a buscar fundamentação teórica mais adequada para o que estava ocorrendo. A mudança está nitidamente documentada em seus *Diários* e cartas e tem sido invariavelmente indicada por todos os autores que têm investigado esse assunto²²⁴. Em 27 de dezembro de 1745, ele escreveu ao cunhado, o Rev. Westley Hall, que pressionava tanto a ele como a Charles para que renunciasses à Igreja da Inglaterra. Wesley faz uma síntese de suas convicções frente aos pontos levantados por Hall como indefensáveis pelas Escrituras. Eles criam não só que os bispos eram sucessores dos apóstolos, mas também na instituição de um sacerdócio externo, instituído por Cristo e encarregado de celebrar os mistérios de Deus. Então, acrescentava:

²²³ *Minutes of the 1747 Conference*. In: OUTLER, Albert C. *John Wesley*, 1980, p. 173.

²²⁴ Cf., por exemplo, LAWSON, Albert Brown. *John Wesley and the Christian Ministry: the sources and the development of his opinions and practice*. London: SPCK, 1963, especialmente p. 47-70.

Nós acreditamos que a tríplice ordem de ministros (que você parece representar como 'hierarquia papal' e 'prelazia') está não somente autorizada por sua 'instituição apostólica', mas também pela 'Palavra escrita'²²⁵.

Pouco mais de três semanas depois, a caminho de Bristol, ele leu a obra de Peter King (1669-1734), *Uma investigação sobre a Constituição, Disciplina, Unidade e Adoração na Igreja Primitiva* (1691), e se convenceu, não obstante “os veementes prejuízos” de sua educação, que “bispos e presbíteros eram (essencialmente) de uma única ordem, e que, nas origens, cada congregação cristã era uma igreja independente de todas as outras” (*Journal*, 20/01/1746). Essa posição foi categoricamente reafirmada na Conferência de 1747. Wesley julgava que as três ordens de bispos, presbíteros e diáconos remontavam aos tempos apostólicos, mas rejeitava a idéia de que o Novo Testamento prescrevesse uma determinada constituição eclesiástica, no caso a episcopal, como a única válida para todos os tempos. Se fosse assim, as igrejas reformadas estariam fora da Igreja de Cristo, o que ele julgava um “absurdo chocante”. A diversidade no governo das igrejas correspondia à natureza das coisas, mas, sobretudo à sabedoria divina sempre atenta às necessidades humanas. A imposição de um padrão uniforme, na época de Constantino, jamais teria se efetivado se a apenas a Palavra de Deus fosse consultada²²⁶.

Outro autor importante, ao qual Wesley recorreu para fundamentar o seu ponto de vista, quando o tema da ordem e ministério na igreja estava em pauta, foi Edward Stillingfleet (1635-1699). A sua obra *Irenicum*, publicada em 1659, às vésperas da restauração da monarquia inglesa e, quiçá, pressentindo-a, buscava a concórdia e paz entre os partidos cristãos em conflito, dissidentes puritanos, em especial, os presbiterianos, de um lado, e anglicanos, de outro. Na sua compreensão, a forma de governo da igreja não dizia respeito ao direito divino. Era, antes, uma atribuição que cabia à

²²⁵ Cf. *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 20: *Journals and Diaries III, 1743-54* [edited by W. Reginald Ward & Richard P. Heitzenrater], 1991, p. 109-11; e Vol. 26: *Letters II, 1721-39* [edited by Frank Baker], 1982, p. 269-73. Os *Diários* e *cartas* serão citados, salvo indicação contrária, sempre a partir dessa edição, indicando-se no corpo do texto apenas a data correspondente.

²²⁶ Cf. *Minutes of the 1747 Conference*. In: OUTLER, Albert C. *John Wesley*, 1980, p. 173-4.

prudência das igrejas deliberar, conforme as suas necessidades. Ademais, em sua retrospectiva histórica, Stillingfleet argumentava que as ordenações prévias feitas pelos presbíteros não foram consideradas inválidas quando o governo episcopal foi estabelecido. De qualquer modo, Wesley concluiu que o exercício do ministério ordenado não dependia da noção de sucessão apostólica, nos termos que ele havia defendido. A graça de Deus não estava condicionada, mas sim disponível, às várias formas de ministério aceitas pelas igrejas, independentemente de quais fossem. Outrossim, da premissa de que existia apenas uma distinção funcional, e não de ordem, entre bispos e presbíteros, ele inferiu os últimos poderiam, havendo necessidade, também ordenar²²⁷.

Há reflexos dessa interpretação em suas *Notas Explicativas do Novo Testamento*, publicadas no ano de 1755. Especificamente comentando a epístola de Paulo aos Filipenses (1.1), ele faz notar que:

A palavra *bispos* inclui aqui todos os presbíteros de Filipo, como também os presbíteros que presidem; sendo os nomes bispo e presbítero, ou ancião, usados indiscriminadamente nas primeiras eras²²⁸.

A nota irônica desse processo é que tanto King quanto Stillingfleet defenderam tais posições quando eram bem jovens, respectivamente com 22 e 24 anos, e renunciaram a elas para assumir postos de destaque na Igreja Oficial²²⁹, ao passo que Wesley, ministro e filho de ministro da Igreja

²²⁷ Não há indicação precisa de quando Wesley leu a obra de Stillingfleet. A primeira menção consta na carta ao Rev. James Clark em 03/07/1756. Outras referências aparecem nas correspondências ao Conde de Dartmouth (10/04/1761) e ao seu irmão Charles (08/06/1780). Nesta última, ele afirma com todas as letras: “Eu realmente creio que tenho tanto direito de ordenar quanto de administrar a ceia do Senhor”.

²²⁸ Vide também as seguintes notas: At 20.17, em que, depois de observar que Paulo, em seu discurso, usa os termos presbíteros e bispos de modo equivalente (vers. 28), ele faz a comparação com os costumes de seu tempo: “Talvez anciãos e bispos fossem então iguais, ou não tão diferentes como são o vigário de uma paróquia e seus curas”; 1Tm 3.2 e 8, nos quais o bispo-presbítero é identificado como “pastor de uma congregação”; e Tt 1.5 em que se destaca a qualificação para este ministério: “Esses anciãos, ou bispos, aprovados por Paulo, eram homens que tinham fé viva, consciência pura e vida irrepreensível”.

²²⁹ Cf. a introdução de Outler aos sermões de Wesley em *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 1: *Sermons I* [edited by Albert C. Outler], 1984, p. 86, nota 72. Outler julga que era impossível que Wesley ignorasse tais fatos, de resto, sobejamente conhecidos não apenas em Oxford, mas em toda a parte.

da Inglaterra, irá se apropriar delas na sua maturidade, sustentando-as até o final de sua vida.

Apesar de que, já em fins da década de 1740 e início dos anos cinqüenta, o seu ponto de vista nessa questão já estivesse definido, Wesley recusou terminantemente colocá-lo em prática, por amor à unidade da Igreja. Pressões tanto internas quanto externas não faltaram. Ele reconhecia que os metodistas poderiam prestar um serviço mais efetivo para a Igreja da Inglaterra se permanecessem, a despeito de todas as tensões, unidos a ela, do que se constituíssem um corpo eclesiástico autônomo. Não era o objetivo precípua das sociedades metodistas reformar a Igreja, chamá-la, quantas vezes fossem necessárias, à santidade de coração e vida, despertá-la para as exigências do Evangelho e os desafios da missão? Separado da massa, como o fermento exerceria o seu efeito? Isoladas das paróquias anglicanas, como as sociedades metodistas cumpririam o chamado que Deus providencialmente lhes confiara?

Os acontecimentos, entretanto, transcorriam na direção oposta. A crise chegou ao seu ápice nos anos 1780, quando as colônias inglesas da América do Norte tornaram-se independentes e, *ipso facto*, os sacerdotes anglicanos, incluindo os pregadores metodistas enviados por Wesley, salvo Francis Asbury, puseram-se em retirada. Dificilmente se poderia conceber solução alternativa, radicalmente diferente desta, tomando em consideração o estreito vínculo entre Igreja e Estado, existente na Inglaterra. Do ponto de vista das comunidades metodistas, a conseqüência imediata foi a ausência absoluta de ministros ordenados para a administração dos sacramentos.

Ora, Wesley havia recusado transformar pregadores leigos, chamados para a extraordinária obra de difusão da santidade bíblica, em sacerdotes ordinários incumbidos da liturgia dos mistérios de Deus. Ao mesmo tempo, enfatizou o emprego de todos os meios de graça, incluindo principalmente os sacramentos, como ajudas indispensáveis e, mais do que isso, como expressões concretas da vida de fé. Uma das razões que o levou a romper com os morávios foi exatamente o elevado apreço que tinha pelas

ordenanças divinas, como as nomeava. As sociedades metodistas eram espaços de leigos altamente organizados, em que a comunhão e a fraternidade eram intensamente experimentadas, e a militância cristã, exercitada por todos os seus membros, sem exceções. Mesmo que, na prática, tais sociedades fossem igrejas no sentido teológico próprio, pessoas cristãs unidas umas às outras pela “fé que atua pelo amor”, Wesley proibiu que essa terminologia fosse aplicada a elas, ainda que, circunstancialmente, ele próprio o tenha feito²³⁰. Aliás, a esse respeito, Ted Campbell faz uma interessante observação quando sugere que Wesley relacionava o uso da expressão *sociedades* ou *coventículos* à palavra grega *εταιριαι*, empregada na correspondência de Plínio a Trajano (c. de 112) e na patrística posterior:

O termo teria representado, para a época de Wesley, uma imagem muito mais intensa da fraternidade cristã do que o termo “igrejas”, que talvez sugerisse paróquias cuja condição de membro fosse determinada mais pela associação ancestral do que pelo compromisso voluntário²³¹.

Nesse sentido, é legítimo perguntar se a utilização corrente da palavra sociedade, feita por Wesley, não corresponde, no fundo, a mesma motivação que levou Lutero a preferir *gemeine*, comunidade ou congregação, do alemão antigo, a *kirche*, para traduzir o que a língua grega queria dizer com *εκκλησια*. Não importa! O fato é que Wesley concebia as sociedades como células que deviam renovar os tecidos desgastados da Igreja estabelecida e espalhar a vitalidade da verdadeira religião entre

²³⁰ Williams considera esses deslizes como “lapsos freudianos”, os quais, embora raros, são extremamente reveladores. Como demonstração disso, cita o trecho de uma das cartas de Wesley sobre um tema periférico: “Nós metodistas não temos esses costumes, nem qualquer uma das igrejas de Deus sob meu cuidado” (*Letters VIII*, p. 136). Cf. WILLIAMS, Ronald Gordon. *John Wesley's Doctrine of the Church*. Thesis (Th.D.). Boston University, School of Theology, 1964, [Microform D-815 in Vanderbilt University Library], p. 34-8. Para o autor, um exame cuidadoso dos escritos de Wesley “mostra claramente que igreja e sociedade eram usadas [...] como sinônimos” (p. 37; cf. nota 2), sem mencionar que “o que Wesley faz nas sociedades e diz acerca delas é sempre consistente com sua visão da natureza da Igreja” (p. 38). Corroborando tais argumentos, talvez seja oportuno lembrar que os hinos de Charles Wesley contribuíram, mais do que os discursos dos pregadores, para reforçar o senso eclesial dos metodistas.

²³¹ CAMPBELL, Ted A. *John Wesley and Christian Antiquity: Religious Vision and Cultural Change*. Nashville: Abingdon Press, 1991, p. 86. Sobre o uso do termo sociedade para qualificar as assembléias cristãs, cf. *A Farther Appeal to Men of Reason and Religion, Part I*. In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, vol. 11, 1989, p. 188-9.

cristãos que o eram apenas de nome. Disto deriva a sua insistência em fortalecer, apesar de toda autonomia das sociedades, a vinculação com a Igreja oficial, requerendo dos metodistas que fossem assíduos ao culto dominical e não se olvidassem do dever da comunhão constante (cf. Sermão 101). Eventuais críticas aos sacerdotes anglicanos não serviam como desculpas para se esquivar dessa obrigação, pois, pondo de lado as muitas divergências que possuía com relação ao pensamento de Agostinho, nesse quesito, Wesley concordava inteiramente o bispo de Hipona: a validade sacramental independe da qualificação do celebrante. Ainda no ano de 1787, Wesley enfrenta as objeções de muitos metodistas e reafirma:

... a indignidade do ministro não impede a eficácia da ordenança de Deus. A razão é simples, pois a eficácia é derivada, não de quem a administra, mas de quem a ordena. Ele não permite, nem permitirá, que a sua graça seja interceptada, embora o próprio mensageiro não irá recebê-la.

... Nós sabemos, por nossa própria experiência feliz, e pela experiência de milhares, que a palavra do Senhor não está confinada, mesmo proferida por um ministro iníquo; e os sacramentos não são seios secos, seja santo ou não aquele que os administra²³².

O problema, agora, na nação recém-constituída, era completamente diferente. Existiam milhares de metodistas nos Estados Unidos – Wesley fala em mais de 18 mil! –, porém, nenhum ministro ordenado. A pregação *extraordinária* dos profetas leigos ficava, assim, sem a sua contraparte sacerdotal, responsável pela celebração *ordinária* do batismo e da ceia do Senhor. Como atender a essa indiscutível e urgente necessidade pastoral? Uma saída plausível seria solicitar ao bispo de Londres que ordenasse alguns pregadores metodistas para essa tarefa. Wesley chega a apresentar um apelo formal ao Bispo Robert Lowth nesse sentido, conforme correspondência datada em 10 de agosto de 1780, mas, sem sucesso.

²³² Sermão 104: “Sobre a freqüência ao culto na igreja” (1787), § 30, 31. Deduz-se, da nota editorial de Outler, que a imagem “seios secos” é figura conhecida à época, cujo significado é claro no sermão de Henry Smith (1657): “A Palavra e os Sacramentos são os dois seios da Igreja”. A alusão bíblica mais próxima encontra-se em Oséias 9.14. De qualquer maneira, a idéia básica é nítida. A eficácia, quer da palavra, quer do sacramento, não está condicionada às qualidades, boas ou más, do sacerdote. A propósito, essa interpretação coincide com o teor do Artigo 26 dos *39 Artigos de Religião da Igreja da Inglaterra*: “Da indignidade dos Ministros, a qual não impede os efeitos dos Sacramentos”.

Nesse ponto, seus receios se desfizeram e ele decidiu tomar uma medida extrema que, até então, contornara de diversas maneiras. Mais uma vez, ele se sente constrangido a explicar os seus atos diante da acusação de que havia se separado da Igreja:

Julgando ser esse um caso de real necessidade, dei um passo que, pela paz e tranqüilidade, eu tinha evitado por muitos anos. Exerci aquele poder, do qual estou inteiramente persuadido, que o grande Pastor e Bispo da igreja me concedeu. Indiquei três de nossos trabalhadores para ir e ajudá-los, não somente pela pregação da palavra de Deus, mas também administrando a ceia do Senhor e batizando os seus filhos, por todo aquele vasto território...

Esses são os passos que, não por escolha, mas por necessidade, tenho lenta e deliberadamente tomado. Se alguém quiser chamar isso de separação da Igreja, pode fazê-lo. Mas a lei da Inglaterra não o chama assim; e ninguém pode propriamente denominá-lo dessa forma, a menos que, sem escrúpulos, recuse se juntar ao culto e participar dos sacramentos administrados dessa maneira²³³.

Embora Wesley pareça se desviar propositadamente, nesse texto, do jargão eclesiástico mais preciso, talvez por razões apologéticas, entre os passos aludidos por ele, figura a ordenação, em 2 de setembro de 1784, de Thomas Vasey e Richard Whatcoat como presbíteros, e do já ministro anglicano, Thomas Coke, como superintendente. Além disso, ele revisou e simplificou o *Livro de Oração Comum*, para uso dos metodistas norte-americanos²³⁴. No novo livro de culto, ele inseriu ainda uma versão retificada dos artigos de religião, reduzindo-os ao número de 24²³⁵. Deste modo,

²³³ *Of Separation from the Church*, 1785, § 8-9. In: *The Works of Rev. John Wesley* [edited by Thomas Jackson]. London: Wesleyan-Methodist Book Room, s/d, vol. XIII, p. 256.

²³⁴ Cf. *The Sunday Service of the Methodists in North America* [Edited by James F. White]. Nashville: United Methodist Publishing House, 1992. Há uma tradução para o espanhol, publicada nas *Obras de Wesley* [Editor General, Justo L. González]. Franklin: Providence House Publishers, Tomo IX, 1998, p. 105-73. Já, em seu primeiro parágrafo, Wesley manifesta a sua profunda admiração pelas formas litúrgicas da Igreja Anglicana: “Eu creio que não há liturgia no mundo (...) que exale uma piedade mais sólida, bíblica ou racional do que a do *Livro de Oração Comum* da Igreja da Inglaterra. E embora a maior parte dele tenha sido compilada há mais de dois séculos atrás, a sua linguagem ainda é não somente pura, mas forte e elegante no mais elevado grau” (cf. pág. AI).

²³⁵ A Igreja Metodista Episcopal, organizada em dezembro de 1784, acrescentou o artigo “Dos deveres civis dos cristãos” (n° 23), completando os *Vinte e Cinco Artigos de Religião do Metodismo Histórico*, que integram o padrão doutrinário metodista, junto com os *Sermões de Wesley e suas Notas Explicativas sobre o Novo Testamento*.

Wesley procurou prover a novel igreja com elementos indispensáveis para que ela pudesse exercer, com fidelidade, a missão que Deus lhe confiava.

É conveniente assinalar que, conquanto tenha mantido, no *Sunday Service*, a tríplice ordem ministerial, Wesley alterou a nomenclatura. Ao invés de se referir a sacerdotes (*priests*) e bispos (*bishops*), preferiu empregar respectivamente as expressões presbíteros (*elders*) e superintendentes (*superintendents*). Várias conjecturas têm sido levantadas buscando compreender essa mudança. Há quem insinue que Wesley teria entendido a organização do metodismo como uma situação emergencial, uma ação provisória que perduraria até a sua reintegração na Igreja. Muitos argumentam que, na prática, Wesley pensava em termos de duas ordens, sendo os superintendentes nada mais do que presbíteros investidos com funções de governo. Para outros, as distinções tradicionais seriam, na verdade, somente graus diferenciados de uma única ordem.

Pondo de lado especulações sobre aspectos que Wesley, de fato, não cogitou, há evidências de que ele encarava a tríplice ordem ministerial como normal na vida da igreja, mas não como normativa. Ele reconhecia que, nesse campo, somente a liberdade e, conseqüentemente a diversidade deveriam prevalecer. Se a ordem integrava, de algum modo, a natureza da igreja, o mesmo não se poderia dizer da sua forma histórica, necessariamente mutável em função das diferentes demandas missionárias em cada época e lugar. Em seu empenho por identificar aspectos puritanos no pensamento de Wesley, Monk defende a idéia de que o líder metodista buscava, na realidade, desenvolver uma forma modificada de sistema episcopal, cujas similaridades com a prática presbiteriana são notáveis:

A ordenação é um ato corporativo em que tomam parte mais de um presbítero. É a ação de um presbitério significando o corpo unificado. Os presbiterianos insistiam na ordenação como a ação de todo o presbitério a fim de evitar os problemas que eles viam nas ordenações 'livres' dos independentes²³⁶.

²³⁶ MONK, Robert C. *John Wesley: His Puritan Heritage*. Nashville, New York: Abingdon Press, 1966, p. 206.

Além disso, Wesley encontrou precedentes históricos indicando que a presença episcopal não era imprescindível para que a ordenação fosse considerada válida. Foi exatamente isso o que ocorreu, segundo o testemunho de Jerônimo, durante largo período, na igreja de Alexandria, onde presbíteros reunidos elegiam e ordenavam um novo bispo sempre que o posto ficava vacante. Embora a contragosto, Charles também parece vir em socorro da tese de Monk. Completamente insatisfeito com as iniciativas do irmão, então, aos 82 anos de idade, formula e responde à pergunta: “O que são os teus pobres metodistas agora? Apenas uma nova seita de presbiterianos”²³⁷.

Ainda resta compreender por que Wesley agiu desse modo. À luz de uma igreja laica, toda ministerial, é razoável pensar que há, não somente espaço, como também necessidade, para formas de ministério que expressem tanto a unidade, como a continuidade orgânica da igreja. A plena manifestação dos carismas não elimina, mas exige a ordenação, a fim de que a harmônica combinação das partes que, de outra forma, poderia gerar divisão e disputas, contribua, eficazmente, para a edificação do todo. O ministério dos bispos e presbíteros, com suas variações e equivalências, tem sido, ao longo da história cristã, sinal de integração e comunhão na e para a comunidade de fé. Porém, não raras vezes, lamentavelmente, se transformou em símbolo de poder e controle que, sob pretexto de divinos desígnios, se institucionalizou para assegurar privilégios à custa da fraternidade. Wesley conheceu bispos e clérigos piedosos, contudo teve a infelicidade de experimentar a fúria e os ataques de outros cuja piedade não era nem um pouco exemplar. Para ele, a maior autoridade que o ser humano pode almejar é o serviço a Deus e aos semelhantes. Por isso, questionou duramente aqueles que se apegavam a tradições duvidosas como artifício para sustentarem suas posições na estrutura religiosa ou política.

²³⁷ Apud MONK, Robert C. *Op. cit.*, p. 207. O protesto de Charles foi mais veemente na forma poética: “Os bispos são feitos com tanta facilidade / pelo capricho de homem ou mulher? / W[esley] impôs suas mãos sobre C[oke], / mas quem impôs as mãos sobre ele?” (apud HEITZENRATER, Richard P. *Wesley e o Povo Chamado Metodista*. São Bernardo do Campo/ Rio de Janeiro: EDITEO/ Bennett, 1996, p. 288). Sobre os antecedentes na igreja de Alexandria, cf. também: CAMPBELL, Ted A. *John Wesley and Christian Antiquity: Religious Vision and Cultural Change*. Nashville: Abingdon Press, 1991, p. 92-3.

Assim o fez, por exemplo, na resposta que enviou a seu irmão. Ele reafirma o que já havia dito em outras ocasiões. Ainda que tenha se interrogado sempre sobre até onde deveria se submeter a bispos infiéis, ele, em alguma medida, sujeitou-se a eles conforme as leis do país, porém nada além disso. Por longo tempo, renunciou às suas convicções de que Deus lhe concedera direito de ordenar. Dito isso, abala o fundamento sobre o qual estava firmada, naquele momento, a autoridade dos bispos ingleses.

Creio firmemente que sou um *επισκοπος* [bispo] bíblico, tanto como qualquer homem na Inglaterra ou na Europa. (Pois sei que a sucessão ininterrupta é uma fábula que nenhum homem jamais pôde ou pode comprovar)²³⁸.

Aparentemente, Wesley sublinha aqui, mais uma vez, a identificação entre bispos e presbíteros vigente na igreja primitiva, como concluía da leitura de Peter King. Porém, o adendo “como qualquer homem na Inglaterra ou na Europa” soa bastante ousado. Seria apenas um arroubo retórico? Pouco importa! Por certo, Wesley rechaçava a concepção verticalista e hierárquica de ministério, segundo a qual o governo da igreja ficava entregue nas mãos de uma só pessoa, revestida de poderes que, em última instância, remontavam aos apóstolos e, portanto, a Deus. A idéia de uma sucessão mecânica era categoricamente rejeitada por ele, mas não a noção de continuidade da vida e do ensino apostólicos. Em suas notas sobre o Antigo Testamento, ao comentar 2Re 14.29, ele observa que foi durante o reinado de Jeroboão que Oséias, o primeiro profeta literário, começou a profetizar, e conclui:

Assim Deus nunca deixou a si mesmo sem testemunhas, mas, nas eras mais sombrias da igreja, levantou algumas para iluminar e brilhar, como luzes, em sua própria época, pela sua pregação e vida, e, um pouco, pelos seus escritos, para refletir luz sobre nós, e sobre aqueles que ainda viriam...²³⁹

²³⁸ Carta a Charles Wesley, 19/08/1785. In: *The Letters of Rev John Wesley* [edited by John Telford]. London: The Epworth Press, 1931, vol. VII, p. 284.

²³⁹ Nesse aspecto, o pensamento de Wesley acompanha de perto os reformadores continentais. Para Lutero, por exemplo, a continuidade da Igreja se dava, não pela sucessão episcopal, e sim pela sucessão de cristãos verdadeiros (*sucessio fidelium*): “Sempre há um santo povo cristão na terra, em quem Cristo vive, trabalha e governa” (*apud* GEORGE,

Na mesma direção, ele escreve ao editor do *London Chronicle* em resposta ao Bispo católico romano Richard Challoner, que publicara, em 1760, a obra intitulada *Advertência contra os Metodistas*, que Wesley entendeu como endereçada a todos os protestantes. Entre os pontos vulneráveis criticados, estava a pretensão de serem povo de Deus ou constituírem a igreja de Cristo, ou parte dela, quando lhes faltava “uma sucessão perpétua de pastores e mestres escolhidos e ajudados pelo poder divino”. Wesley nega peremptoriamente que isso seja verdadeiro, pois os pregadores protestantes “convertem pecadores a Deus, uma obra que ninguém pode realizar sem a designação e o auxílio divinos”. Portanto, seus pastores e mestres são legítimos sucessores de todos os que têm, através das gerações, comunicado a “fé uma vez entregue aos santos” (cf. *Journal*, 19/02/1761). As credenciais de seu chamamento por Deus poderiam ser apreciadas na prática!

O que tanto repugnava Wesley era o exercício autoritário do poder. Na carta que enviou “Ao Dr. Coke, Sr. Asbury, e nossos irmãos na América”, ele assevera que foi benéfico que os bispos tivessem recusado o seu pedido para ordenar pregadores, pois, se o fizessem, os metodistas teriam de submeter-se à morosidade de seus procedimentos, e, o que é pior, ao seu controle. As circunstâncias, no entanto, não permitiam nem uma coisa, nem outra. Por isso, naquele momento histórico, o melhor a fazer era aproveitar aquela oportunidade única para um pleno recomeço:

Como nossos irmãos americanos estão agora totalmente desembaraçados tanto do Estado como da hierarquia inglesa, não ousamos embarcá-los de novo, nem com um, nem com outro. Eles estão agora com plena liberdade para seguir as Escrituras e a igreja primitiva. E nós julgamos que eles deveriam perseverar naquela liberdade com que Deus tão singularmente os libertou²⁴⁰.

No texto que introduz a publicação desse documento, Wesley

Timothy. *Teologia dos Reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 91). Já Calvino sustentava que a apostolicidade não era derivada da imposição de mãos, como queriam os católicos romanos, mas da pregação da doutrina dos apóstolos (cf. *Institutas*, IV, 2, 1-4).

²⁴⁰ 10/09/1784 In: *The Works of Rev. John Wesley* [edited by Thomas Jackson]. London: Wesleyan-Methodist Book Room, s/d, vol. XIII, p. 252.

apresentava-o como a melhor forma para se inteirar do que estava ocorrendo com “as nossas sociedades da América do Norte”, mas advertia àqueles que quisessem discutir sobre “episcopado diocesano”, que procurassem outros oponentes, pois ele tinha mais o que fazer. ´

É útil esclarecer que Wesley, na realidade, não se opunha à *episkope*, ao trabalho de supervisão, acompanhamento, orientação e governo na comunidade, e sim ao seu desempenho de forma personalista e centralizadora. Ademais, ninguém poderia, em sã consciência, reivindicar ou receber honras, devidas somente a Deus, muito menos aqueles que consideram seus representantes diretos²⁴¹. O título de bispo, como o de sacerdote, representava o caráter pretensioso, excludente e solitário que ele queria evitar na vida da igreja. Por esse motivo, Wesley preferia falar em superintendente [*superintendent* ou *overseer*] para acentuar mais a função e o serviço prestados do que o *status* suposto nessa condição. Ainda que muitos lhe imputem, em vista do modo como conduzia o “povo chamado metodista”, a mesma falha que ele tanto censurava, não há dúvidas de que Wesley aperfeiçoou instrumentos que, por fim, asseguraram formas colegiadas, conectivas e participativas de administração e prática dos ministérios na Igreja Metodista. E mesmo que os metodistas norte-americanos, contra a vontade expressa de Wesley, tenham mantido o título de bispos, eles preservaram, em alguma medida, o espírito de sua proposta, ao valorizarem as conferências como órgãos decisivos nos quais não só os bispos eram eleitos, mas aos quais deveriam se reportar²⁴².

²⁴¹ Cf., nas suas notas sobre o Novo Testamento, o comentário à passagem de Mateus 23.8-10: “Os rabinos judeus eram também chamados Pais e Mestres pelos seus vários discípulos, dos quais eles requeriam (1) acreditar implicitamente no que eles afirmassem, sem pedir qualquer razão extra; (2) obedecer implicitamente no que eles apreciavam, sem buscar autoridade adicional. Nosso Senhor, portanto, ao proibir-nos de dar ou receber o título de Rabi, Mestre ou Pai, proíbe-nos de receber qualquer reverência, ou prestá-la a outra pessoa, exceto a Deus”.

²⁴² Cumpre assinalar que, no metodismo inglês, nunca existiu a figura de bispos. No mesmo ano das ordenações para os Estados Unidos, ou seja, em 1784, foi publicado o *Deed of Declaration* (Estatuto Declaratório) que instituiu cem pregadores, escolhidos por Wesley, o chamado “Cento Legal”, como a “Conferência do Povo Chamado Metodista”. Após a morte de seu fundador, o presidente dessa conferência seria eleito anualmente, como ocorre até o presente na Igreja Metodista na Inglaterra.

O mais significativo, entretanto, de todo esse debate é não perder de vista o seu eixo principal, a perspectiva soteriológica, pastoral e missionária que Wesley valorizou desde os primeiros momentos nos quais o movimento metodista tomou corpo. O ministério, qualquer que seja ele, deve estar a serviço da evangelização, da edificação, enfim, da missão. O equívoco que, sempre de novo se comete, é tomar simples meios como meta e finalidade supremas. Nessa linha de raciocínio, vale recordar a contestação de Wesley a um de seus mais ardorosos críticos:

Qual é o fim da ordem eclesiástica? Não é trazer as almas do poder de Satanás para Deus? E edificá-las no seu temor e amor. A ordem, então, só tem valor se responde a esses fins; se não responde a eles, ela não tem valor algum²⁴³.

Era impossível conciliar essa visão eclesiológica extremada com a interpretação predominante nos círculos da Igreja Oficial e o seu potencial divisivo foi sempre denunciado. Para muita gente, os acontecimentos de 1784 só explicitavam perigos latentes no metodismo desde o início.

Cismático ou Pacificador?

De qualquer maneira, às ordenações *emergenciais* para a América do Norte, seguiram-se outras para a Escócia, Antígua, Ilhas Ocidentais e outras partes no exterior e, por fim, para a própria Inglaterra. Não obstante, até o final da vida, Wesley recusou interpretar tais ações como separação da Igreja da Inglaterra. Os seus contemporâneos, leais à Igreja estabelecida, evidentemente viram os eventos descritos de outra forma. O fato é que as sociedades metodistas, já constituídas como denominação nos Estados Unidos, desde 1784, também vieram a se separar formalmente da Igreja da Inglaterra, quatro anos após a morte de seu fundador. Os passos que determinaram esse desfecho, tomados paulatinamente, se apressaram com as ordenações. Ao avaliar o significado dessas ações no conjunto da vida de Wesley, Frank Baker, um dos mais renomados pesquisadores metodistas da

²⁴³ *Letter to John Smith*, em 25 de junho de 1746. In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 26: *Letters II, 1721-39* [edited by Frank Baker]. Nashville: Abingdon Press, 1982, p. 206.

época recente, escreveu: “Por suas ordenações, John Wesley proclamou a si mesmo, em obras, se não em palavras, como cismático, embora com a melhor das intenções e a mais pura das consciências”²⁴⁴. Se esta é a opinião de um metodista militante, não se deve esperar maior clemência, não obstante o distanciamento no tempo, de um *scholar* anglicano. Assim, ao examinar os movimentos ecumênicos na Grã-Bretanha nos séculos XVII e XVIII, Norman Sykes, professor na Universidade de Cambridge, é taxativo sobre o papel de John Wesley nessa história: “a maior figura religiosa de sua época contribuiu talvez mais para acentuar do que para sanar as divisões da Igreja universal”²⁴⁵.

Se for apenas considerado que, do movimento wesleyano, surgiu mais uma família confessional ou denominação eclesiástica, faccionando ainda mais, o já dilacerado cristianismo, é praticamente impossível não dar razão a esses autores. Todavia, pode-se interrogar seriamente se, em qualquer processo de divisão, é justificável responsabilizar apenas uma das partes. No fundo, não estaria presente, no tipo de argumentação apresentada acima, a nostalgia de uma uniformidade que, de fato, nunca existiu historicamente? A unidade cristã deve ser mantida a qualquer custo? Existem padrões de organização, teologia, culto e ética que necessitam ser invariavelmente seguidos por todas as pessoas ou grupos que aspiram o reconhecimento como cristãos? A pluralidade de interpretações e práticas destrói *koinonia* entre as comunidades cristãs? Ou inversamente pode haver comunhão entre diferentes? É exequível sustentar opiniões particulares e, ainda assim, não excluir da Igreja de Cristo quem pensa de outra forma?

Seria conveniente, para fazer avançar a investigação, aplicar tais questões ao próprio John Wesley. De que maneira ele as contestaria? Elas

²⁴⁴ BAKER, Frank. “John Wesley’s Churchmanship” (1960). *Apud* MONK, Robert C. *John Wesley: His Puritan Heritage*. Nashville, New York: Abingdon Press, 1966, 209.

²⁴⁵ SYKES, Norman. “Ecumenical Movements in Great Britain in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”. In: Rouse, Ruth & Neill, Stephen Charles (eds.). *A History of the Ecumenical Movement: 1517-1948*. London: SPCK, 1954, p. 165. Esse juízo é parcialmente atenuado no último parágrafo da seção correspondente: “Os reavivamentos metodistas, tanto na forma arminiana como calvinista, portanto, combinaram um espírito e um ideal ecumênico com o resultado real da fundação de novas denominações” (p. 166).

fazem sentido em seu universo cultural e religioso? Ou soariam como algo totalmente anacrônico? Como Wesley encarou as divisões cristãs? Mais especificamente, quais os limites de sua compreensão da igreja? Somente a Igreja da Inglaterra mereceria ser reconhecida como tal? Ou ainda apenas os protestantes ou as sociedades metodistas? Pacifista ou cismático: que papel Wesley atribuiu ao movimento metodista em relação às demais igrejas?

Muito embora seja impróprio qualificar o clima vigente na Europa e na Inglaterra, em particular, durante o século XVIII, como ecumênico, no sentido atual de busca pela expressão visível da unidade cristã, é certo que o período mais intenso de disputas internas e guerras entre as nações por razões religiosas, que se seguiu às reformas do século XVI, já havia passado. A inflexibilidade dogmática e o enrijecimento institucional que marcaram tanto o protestantismo como o catolicismo, deixando um rastro de ódio e de sangue, perdiam visivelmente suas forças. Estados, que haviam definido a sua identidade nacional a partir de determinada confissão teológica, começavam a admitir variações na interpretação da fé. De algum modo, correntes e pensadores vinculados à chamada reforma radical, ao insistirem em temas como separação entre igreja e estado, liberdade de consciência e tolerância, haviam antecipado e, em grande parte, preparado o terreno para a mudança de atitudes. Além disso, as transformações econômicas e sociais, então em curso, mostravam-se incompatíveis com fronteiras rigidamente fechadas.

Desde a ruptura com Roma, em 1534, sob Henrique VIII, o reino inglês oscilava entre a constituição de uma igreja nacional, com teologia levemente calvinista e elementos da tradição litúrgica e eclesiástica medieval, a restauração católica, e a adoção do protestantismo radical, representado pelos diversos grupos puritanos. O século XVII é marcado pela confrontação nada amistosa entre essas tendências, com perseguições, restrições políticas, excomunhões e mortes tornando ainda mais complexas as estruturas da sociedade inglesa. A deposição James II, ardoroso defensor do direito divino dos reis com fortes inclinações católico-romanas, e a

ascensão de Mary e William de Orange ao trono, em 1688, demarcam uma fase de grandes mudanças no cenário político e religioso. Aos poucos, durante o “longo século dezoito”, “a Inglaterra cessa de ser um estado confessional”²⁴⁶. De imediato, a promulgação do Ato de Tolerância, em 1689, assegura liberdade de culto para os dissidentes, embora seus direitos civis e políticos ainda fossem restringidos. Se unitarianos e católicos romanos permanecem excluídos do amparo legal, o sentimento crescente de que a tolerância é, em si mesma, um valor a ser cultivado, é suficiente para impedir que os rigores do código penal sejam aplicados contra eles.

As lutas religiosas parecem ter convencido a muitos de que o estado não deveria interferir em questões sobre as quais competia apenas à consciência livremente deliberar. A *Carta sobre a Tolerância*, de John Locke, escrita durante seu exílio na Holanda, e publicada no mesmo ano em que os novos governantes ingleses definiram a sua política religiosa, demonstra a abrangência que essa atmosfera mais condescendente, do ponto de vista religioso, havia alcançado, ao menos, entre a elite intelectual.

Já que me pedis a opinião sobre a tolerância recíproca entre os cristãos, eis a minha breve resposta: é para mim o principal critério da verdadeira Igreja. [...] É outro o objetivo da verdadeira religião, que não foi instituída para a pompa exterior, nem para o poder eclesiástico, nem finalmente para a violência, mas para viver reta e piedosamente. [...] Se é necessário acreditar no Evangelho, nos Apóstolos, ninguém pode ser cristão, sem a *caridade*, sem a *fé que age*, não pela força, mas *pelo amor*²⁴⁷.

O bordão “a fé que atua pelo amor” (Gl 5.6) seria constantemente repetido por Wesley que, certamente, absorveu vários outros aspectos do ambiente cultural em que viveu. Nem poderia ser diferente! Um excelente exemplo é o seu débito em relação ao empirismo de Locke, aspecto posto

²⁴⁶ TURNER, John Munsey. *John Wesley: The Evangelical Revival and the Rise of Methodism in England*. London: Epworth Press, 2002, p. 112. Nesse ponto, Turner acompanha a historiografia inglesa mais recente. O longo século XVIII compreende os anos entre a chamada revolução de 1688-9 e os Atos do Parlamento de 1828-9, quando dissidentes e católicos romanos alcançam emancipação. Apesar da hegemonia da classe média nesse período, a antiga classe dirigente conserva ainda grande parte do seu poder (cf. *ibidem*).

²⁴⁷ LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 89. O texto foi adaptado à prosódia brasileira.

em evidência, entre outros autores, por Theodore Runyon, mesmo que assinalando as diferenças entre ambos os pensadores²⁴⁸. Outro ponto de contato com as tendências filosóficas de sua época, o *princípio de consentimento da jurisprudência natural*, indicado por Hempton, com base em Frederick Dreyer, está relacionado diretamente com a sua eclesiologia: “O conceito wesleyano de igreja não estava baseado sobre a autoridade apostólica, a ortodoxia confessional, ou a coerção do estado, mas, antes, sobre o livre consentimento de iguais para formar uma associação voluntária”²⁴⁹. É legítimo indagar se a noção de igreja como sociedade espontânea e voluntária, se reporta a Locke e ao iluminismo, em geral, ou se, de fato, lhe antecede, sendo assimilada gradualmente pela sociedade inglesa, haja vista que diferentes intérpretes relacionam esse conceito diretamente com outras correntes, como a reforma radical, o puritanismo e, até mesmo, certas tendências anglicanas²⁵⁰. Também não seria problemático discernir vínculos entre a mentalidade de tolerância religiosa,

²⁴⁸ Cf. RUNYON, Theodore. *A Nova Criação: a teologia de João Wesley Hoje*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2002, p. 94-108; 190-1; 202-9.

²⁴⁹ HEMPTON, David. *Methodism: Empire of the Spirit*. New Haven and London: Yale University Press, 2005, p. 51.

²⁵⁰ Cf. o primeiro capítulo, onde esse assunto foi extensamente debatido. De acordo com Raymond Polin, na introdução, à *Carta sobre a Tolerância*, “é de Hooker que [Locke] declara ter extraído a sua definição de igreja como ‘sociedade sobrenatural e voluntária’, que corresponde à inclinação para a vida social, tão natural ao homem e supõe um consentimento num tal vínculo de associação” (*op. cit.*, p. 77-8; cf. p. 94-6). Obviamente, nada disso invalida a cuidadosa análise, feita por Hempton, acerca da relação de Wesley com os ideais iluministas. Para o autor, a descrição de Wesley como figura antiiluminista contraria estudos recentes, que revelam o seu profundo débito com a estrutura de pensamento do século XVIII. Provas disso seriam: o uso que Wesley fez do empirismo e da psicologia sensacionalista de Locke; o seu endosso, ainda que com limitações, ao método científico; o seu entusiasmo quase adolescente a todo tipo de experimentação; a sua ênfase fundamentalmente otimista no progresso humano (contra o fatalismo calvinista); a partilha de opiniões defendidas por alguns dos mais celebrados historiadores do iluminismo. Também no campo da prática social, Wesley aparece mais como “produto do iluminismo do que uma reação contra ele”. Poderiam ser citadas como exemplos: a defesa da tolerância religiosa e da abolição da escravidão; a preocupação com a saúde física e mental; e a oposição a toda forma de violência e perseguição. “Ele cria que a vida na terra era mais do que um vale de lágrimas a ser suportado pacientemente na antecipação da vida eterna”. Wesley defendeu incansavelmente tanto o auto-aperfeiçoamento como o aperfeiçoamento da sociedade. Hempton atribui, ainda, a sua rejeição do calvinismo ao impacto da filosofia iluminista. Wesley, contudo, estava longe de aprovar o ceticismo e as opiniões, um tanto heterodoxas, dos iluministas. Cf. HEMPTON, David. *Op. cit.*, p. 41-3; & “John Wesley (1703-1791)”. In: Lindberg, Carter (ed.). *The Pietist Theologians: An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 266-7.

suposta nessa concepção, e a reflexão e a prática pietistas²⁵¹.

Independentemente de quais fatores foram decisivos para Wesley, pode-se afirmar que, uma vez superados os preconceitos de sua formação fortemente eclesiocêntrica, ele se tornou ardoroso defensor quer da liberdade religiosa quer da conseqüente tolerância. Seguramente, ele partilhava, com Locke e muitas pessoas de seu século, do mesmo sentimento de repulsa pela violência, ainda mais, num campo onde o amor deveria reinar absoluto. Ninguém poderia ser coagido a crer desta ou daquela forma, a adotar esta ou aquela opinião, ou forma de culto, ou ainda, constituição eclesiástica. Para Wesley, o fundamento da liberdade, em matérias de fé, não era contingente, nem dependia de elementos circunstanciais. Ao revés, repousava no desígnio e governo do Criador de todas as coisas.

Cada homem vivo, como homem, tem direito a isso, pois é criatura racional. O Criador lhe deu esse direito quando o dotou de compreensão. E cada homem deve julgar por si mesmo, pois cada um prestará conta de si mesmo a Deus. Conseqüentemente, esse é um direito irrevogável; é inseparável da humanidade.

Por esse motivo, considerava verdadeiro absurdo que alguém, sob qualquer pretexto, fosse despojado desse direito. Não obstante, em todas as épocas e em quase todas as nações, governantes têm se arrogado possuir esse poder. O quadro, dir-se-ia hoje, era surrealista, mas, para Wesley, era inimaginável que pessoas sensíveis pudessem se dirigir aos seus semelhantes nestes termos:

“Ou você se torna de minha religião, ou eu tirarei sua comida, e você, sua esposa e filhos morrerão de fome. Se isto não o convencer, eu acorrentarei suas mãos e pés e o lançarei no calabouço. E, se você ainda não ver as coisas como eu vejo, eu o queimarei vivo”²⁵².

²⁵¹ Cf. BROWN, Dale W. *Understanding Pietism: Revised Edition*. Napanee, Indiana: Evangel Publishing House, 1996, p. 33-6; SPENER, Phillip Jacob. *Mudança para o Futuro: Pia Desideria*. Curitiba; São Bernardo do Campo: Encontro Editora; Ciências da Religião, 1996, p. 96-102.

²⁵² *Thoughts on Liberty* (1772), § 16. In: *The Works of Rev. John Wesley* [edited by Thomas

Wesley era capaz de citar exemplos de intolerância na recente história inglesa que demonstravam que o discurso acima formulado não era mera suposição, mas assumira concreção inúmeras vezes. Porém, polemizando com aqueles que, na situação presente, gritavam por mais liberdade, ele sustentava, com orgulho, que, em nenhuma parte do mundo, se desfrutava tanto dessa condição como entre o povo inglês. Nota-se aqui uma combinação inusitada de ímpeto revolucionário e defesa conservadora do *statu quo*. Ao mesmo tempo em que Wesley não economiza críticas aos monarcas que, injustamente, perseguiram os puritanos não conformistas, cuja única intenção era adorar a Deus conforme a sua consciência, ele não esconde a sua admiração pelos reis George II e George III, que mantiveram a promessa de não permitir que alguém fosse perseguido por razões de consciência. Apesar disso, todas as vezes que os metodistas sofreram alguma forma de constrangimento legal, revelou determinação em reivindicar a validade de seus direitos.

O respeito ao outro é corolário da liberdade, porém, tratando-se de pessoas e comunidades que se chamam pelo nome de Cristo, espera-se mais, a saber, que sejam reflexo do amor que o Espírito de Deus derrama sobre os corações, e amem-se umas às outras (Rm 5.5; cf. *Notas*: 1Jo 4.7). Por essa razão, Wesley não hesitou em aplicar o texto bíblico aos cristãos, separados entre si por divergências de interpretação:

*Ora, temos este mandamento da parte dele – de Deus e de Cristo. Que aquele que ama a Deus, ame também a seu irmão – A cada um, sejam quais forem as suas opiniões ou modos de adoração, simplesmente porque ele é filho, e carrega a imagem, de Deus. O sectarismo [*bigotry*, no texto original em inglês] é propriamente a ausência desse amor universal e puro. O sectário ama somente aqueles que abraçam as suas opiniões, e aceitam seu modo de adoração, e os ama por isso, e não por causa de Cristo (*Notas*: 1Jo 4.21)²⁵³.*

Jackson]. London: Wesleyan-Methodist Book Room, s/d, vol. XI, p. 37-8. Cf. também *Some Observations on Liberty: occasioned by a late tract* (1776), § 3 [ibidem, p. 91].

²⁵³ A preocupação com o sectarismo transparece em várias de suas *Notas Explicativas sobre o Novo Testamento*. Veja, como exemplos, o parágrafo 9 de seu prefácio e os comentários sobre Mt 5.47; Mc 9.38; Lc 10.37; e 1Co 3.4: “O Espírito de Deus não permite zelo partidário”.

Na mesma direção, ao comentar a parábola do bom samaritano, ele exorta os seus leitores a abandonar a intolerância e o fanatismo, responsáveis por fomentar a “insensibilidade a toda raça humana, com exceção de um pequeno número de pessoas cujos sentimentos e práticas são semelhantes aos nossos, de maneira que o nosso amor para com elas é somente o amor próprio refletido” (cf. *Notas*: Lc 10.37). Amar supõe acolher as diferenças. A fraternidade cristã não está, de modo algum, condicionada à confissão dos mesmos pontos de vista acerca da teologia, da liturgia ou da ordem eclesiástica. Wesley lamentava profundamente que divergências sobre aspectos secundários levassem não só à separação, mas à hostilidade e agressão mútuas. Para nenhuma serventia prestava sustentar opiniões corretas, se os métodos utilizados para demonstrar o seu valor fossem incompatíveis com o evangelho de Cristo. Explicando a parábola da grande ceia, Wesley se detém na ordem do dono da casa:

Obriga-os a entrar – Com toda a violência do amor, e a força da Palavra de Deus. Tal compulsão, e somente essa, em matérias de religião, foi usada por Cristo e seus apóstolos (*Notas*: Lc 14.23).

Deste modo, proclamar, com os lábios, fidelidade a Cristo, o “príncipe da paz”, e se armar para destruir, real ou simbolicamente, os que têm persuasão distinta não é somente contra-senso, mas autêntico escândalo e pedra de tropeço para os que não crêem. Em seu segundo discurso sobre o sermão do monte (Mt 5.5-7: “Bem-aventurados são os mansos...”), Wesley manifesta o seu desconforto com essa realidade. Como o peregrino em Meseque e Quedar, a pessoa cristã, de coração e vida, não poderia deixar de se sentir exilada nesse ambiente belicoso: “Sou pela paz: quando, porém, eu falo, eles teimam pela guerra” (cf. Sl 120.5-7). Por isso, ele emprestou toda a sua eloquência para denunciar esse comportamento insano. Nas circunstâncias atuais, não era mais possível contemplar quaisquer resquícios do antigo *slogan*, “vejam como esses cristãos se amam!”:

Esses reinos cristãos, que estão dilacerando as entranhas uns aos outros, desolando-se uns aos outros a ferro e fogo! Esses exércitos cristãos que estão sendo enviados, aos milhares, a dezenas de milhares, rapidamente para o inferno!

(...) Essas cidades cristãs, onde o engano e a fraude, a opressão e a iniquidade, sim, o roubo e o homicídio, não saem de suas ruas! Essas famílias cristãs, dilaceradas pela inveja, pelo ciúme, pela ira, pelas dissensões domésticas sem número e sem fim! Sim, o que é mais terrível e digno de lamentação, essas igrejas cristãs! – igrejas! (“Não o noticieis em Gate”; mas, meu Deus, como nós poderemos ocultar isto quer dos judeus, turcos ou pagãos?) que trazem o nome de Cristo, o Príncipe da Paz, e que movem contínua guerra umas às outras! Que convertem pecadores ao queimá-los vivos; que estão “embriagadas com o sangue dos santos” (Sermão 22, III, 18).

Antecipando-se àqueles que, por um ardiloso mecanismo de defesa, se excluía da censura do pregador, incriminando os adversários – por exemplo, lançando a culpa pela virulência religiosa nos ombros da Igreja Romana, “a grande Babilônia” –, Wesley faz notar, num saudável, embora incomum, exercício de autocrítica, que as igrejas oriundas da reforma, uma vez no governo, exibiam o mesmo comportamento:

As Igrejas protestantes também sabem perseguir quando têm o poder em suas mãos, mesmo até o sangue. E, nesse ínterim, como também elas se excomungam umas às outras! Como dedicam umas às outras ao mais profundo inferno! Quanta ira, quanta contenda, quanta malícia, quanta amargura é encontrada em toda a parte entre elas! Mesmo quando concordam nos fundamentos, e somente difiram em opiniões ou aspectos circunstanciais da religião! Quem ‘segue’ somente ‘as coisas da paz e as coisas da edificação de uns para com os outros’? (ibidem).

Sensível, o pregador, recua... Parece reconhecer que a exposição nua e crua da condição humana pode levar ao desespero: “Ó Deus! Até quando? Falhará a tua promessa?” O fundamento da esperança, entretanto, contra todas as indicações, é vibrantemente estabelecido na promessa de Deus de renovar toda a face da terra. Mas a ação divina é também um convite à responsabilidade: “Sê tu parte das primícias, se a colheita ainda não veio. Ama a teu próximo como a ti mesmo” (ibidem)²⁵⁴.

²⁵⁴ Como indica Albert Outler, responsável pela edição dos sermões na coleção do bicentenário das *Obras de Wesley*, observa-se aguda sensibilidade aos rastros de sangue e violência presentes na história cristã a ponto de serem rememorados em vários sermões. Cf. nº 92: “Sobre o zelo”, § 1; nº 102: “Dos tempos antigos” § 13-4; nº 111: “Pecados e misérias nacionais” § I, 4; e nº 128: “A falsidade do coração humano”, II, 4. Cf. também nº 55, “Sobre a Trindade”, § 4, onde a condenação cruel de Miguel Servetus à fogueira, sob a anuência de Calvino, é lembrada.

Espírito Católico como o reverso do sectarismo

Oh quando o [sectarismo] será banido da face da terra?
Quando todos os que sinceramente temem a Deus
empregarão seu zelo, não sobre cerimônias e noções, mas
sobre justiça, misericórdia e amor a Deus?

Alguém poderia imaginar que a tranqüilidade e a felicidade
que propicia, e as indescritíveis vantagens que fluem de um
verdadeiro espírito católico, o espírito de amor universal (que
é o reverso total do sectarismo), poderiam recomendar esta
amável disposição a todas as pessoas de reflexão moderada.
Quem provou essa felicidade pode reprimir desejá-la para
toda a humanidade?²⁵⁵

Dois sermões são invariavelmente lembrados quando o tema do relacionamento entre as igrejas cristãs e entre os seus membros está na pauta de conversação. O primeiro deles, o sermão 38, “Advertência contra o sectarismo”, toma a expulsão de demônios (cf. Mc 9.38-39) como metáfora para descrever a obra do ministro do evangelho, em confronto com as forças do mal. Ali onde pecadores são conduzidos ao arrependimento e transformados, tanto interiormente quanto exteriormente, não se pode negar os sinais da aprovação divina, mesmo que os instrumentos de sua ação sejam, aos olhos humanos, indignos. À vista disso, a alegação “ele não nos segue” – da qual Wesley infere uma série de desculpas similares, tais como, “ele não tem conexão externa conosco”; “não é de nosso partido”; “difere de nós nas opiniões e práticas religiosas”; pertence a uma “igreja antibíblica e anticristã”, apegada a superstições e idolatria [uma clara referência à Igreja Católica Romana], enfim, suas afeições estão dispostas contra nós – não podem se sobrepor à ordem de Cristo: “não lho proibais!”, sobretudo se os frutos de seu trabalho manifestam a presença da graça divina. Afinal, “quem não é contra nós, é por nós”. Duas aplicações são extraídas da reflexão, uma apologética, outra profilática. A primeira é dirigida aos seus críticos dentro da Igreja da Inglaterra: se os pregadores leigos fazem a obra divina prosperar, impedi-los de fazê-lo é prova de zelo irracional. A segunda se

²⁵⁵ *Hymns and Spiritual Songs, Intended for the Use of Real Christians of all Denominations*, 1753, The Preface, § 1-2. In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Vol. 7: *A Collection of Hymns for the Use of the People Called Methodists* [edited by Franz Hildebrandt & Oliver Beckerlegge], 1983, Appendix D.

ajusta os metodistas: é preciso repudiar qualquer forma de sectarismo, mesmo sob o pretexto de replicar ao tratamento intolerante sofrido. O teste decisivo é formulado de forma dramática:

A fim de nos examinarmos totalmente, permitam que o caso seja proposto de maneira mais forte. Que faria, se me fosse dado ver um papista, um ariano, ou sociniano, expelindo demônios? Se o visse, não poderia proibir mesmo a ele, sob pena de me incriminar em sectarismo. Sim, se fosse concebível que eu pudesse ver um judeu, um deísta, ou um turco fazendo a mesma coisa, se o proibisse direta ou indiretamente, eu ainda não seria melhor do que um sectário (IV, 4)²⁵⁶.

Mesmo colocado de maneira inteiramente conjectural, o caso surpreende pela abertura contemplada, pouco usual naquele tempo, como, de resto, ainda hoje. Conforme a lógica exposta, se pessoas, consideradas heréticas ou separadas da comunhão cristã, se tornarem agentes da graça divina, colocar obstáculos diante delas nada mais é senão intransigência pura e simples. Não se deve pensar, contudo, que Wesley defendesse algum tipo de indiferentismo religioso²⁵⁷.

O segundo sermão mencionado, o de nº 39, “O espírito católico”, segue não apenas numericamente, mas também logicamente, ao anterior e, de fato, o complementa. O encontro entre Jeú e Jonadabe, narrado em 2Re 10.15, não é analisado em suas minudências exegéticas e históricas, e sim

²⁵⁶ Cf. também *Notas*: Mc 9.38: “Confinar a religião àqueles que nos seguem é estreiteza de espírito que deveríamos evitar e abominar”.

²⁵⁷ Uma avaliação mais apurada da relação de Wesley com outras religiões começa a ser elaborada. Sobre isso, cf. RUNYON, Theodore. *A Nova Criação: a teologia de João Wesley Hoje*. São, 2002, p. 266-73; BHOGAL, Inderjit S. *Pluralismo e a Missão da Igreja na Atualidade*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2007, p. 69-71; PRICE, Lynne. *Interfaith Encounter and Dialogue: a Methodist Pilgrimage*. Frankfurt am Main / Bern/ New York/ Paris: Peter Lang, 1991, p. 129-45 (Chapter 4: John Wesley and Encounter with other faiths); Maddox, Randy L. “Wesley and the Question of Truth or Salvation through Other Religions”. In: *Wesleyan Theological Journal*, 1992, no site: http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojrn/26-30/27.1.htm. Entre os sermões de Wesley, ademais do citado acima, cf. nº 63: “A propagação Geral do Evangelho”, § 21; nº 91: “Sobre a Caridade”, § I, 3; nº 106: “Sobre a Fé”, § I, 3-4; nº 127, “Sobre a veste nupcial”, § 17; e nº 130 (nº 125, na edição de Jackson): “Sobre a vida sem Deus”, § 14: “... eu não tenho autoridade, na Palavra de Deus, ‘para julgar aqueles que estão fora’ [da dispensação cristã. Cf. 1Co 5.12]. Nem eu concebo que qualquer homem vivo tenha o direito de sentenciar todos os pagãos e o mundo maometano à condenação. É muito melhor deixá-los para aquele que os fez, que é o ‘Pai dos espíritos de toda a carne’; que é o Deus dos pagãos, tanto quanto dos cristãos, e que nada rejeita do que ele criou”.

tomado como uma espécie de paradigma de como deve ser a convivência entre pessoas cristãs e, por extensão, entre todos os seres humanos. No exemplo bíblico, o diálogo não é comandado pela convergência ou mesmo conformidade a opiniões e práticas comuns, mas pela reta disposição do coração. Dada a condição humana, nunca existiu ou existirá unanimidade. Em virtude das próprias limitações da razão, as pessoas enxergam as coisas de forma distinta, tanto nos limites bem definidos de um único campo do conhecimento, como nas coisas do dia a dia, muito mais ainda, no terreno religioso. Liberdade de pensamento, respeito pela posição alheia e tolerância são requisitos básicos para a vida em sociedade. Ainda que, de acordo com a própria natureza da fé cristã, a filiação a uma congregação seja esperada, não há, nem pode haver, nada que constranja alguém a escolher esta ou aquela comunidade. Durante algum tempo, Wesley admite ter defendido a idéia de que os cidadãos ingleses deveriam se sujeitar às normas prescritas pela Igreja da Inglaterra, porém, encontrou “muitas razões para abater esse zelo” (cf. I, 10). O direito ao juízo privado, base da reforma protestante, implica na aceitação da diversidade e do pluralismo, sobretudo onde o constrangimento tem se tornado a regra.

Todavia, esse reconhecimento não precisa resultar em indiferença mútua, menos ainda em animosidade. Se a união externa se constitui em uma impossibilidade, ela não precisa ser encarada como impedimento para a união nas afeições. Wesley mesmo pergunta: “Ainda que não possamos pensar da mesma forma, não podemos amar da mesma forma? Não podemos ser de um só coração, embora não sejamos de uma só opinião?”; e responde: “Sem dúvida alguma, nós podemos” (§ 4). Wesley parece supor que existe um núcleo fundamental de princípios e práticas cristãs, modesto, é verdade, mas amplo o suficiente para inspirar, em todas as pessoas realmente dotadas de fé em Cristo, sentimentos recíprocos de ternura e especial afeto, independentemente de suas divergências. Se, quem possui o espírito católico tem o coração “ampliado em direção a toda humanidade, para aqueles que conhece e aqueles que não conhece, [...] vizinhos e

estranhos, amigos e inimigos” (III, 4), o seu vínculo é qualitativamente muito mais intenso com relação àqueles que partilham da mesma fé:

Ama-se... não somente como você ama a toda a humanidade; [...] ama-me com terna afeição, como um amigo que é mais próximo do que um irmão; como um irmão em Cristo [...] engajado na mesma luta (II, 3)²⁵⁸.

Com relação aos princípios fundamentais da fé cristã, convém assinalar que Wesley procurou sintetizá-los em várias ocasiões. Neste sermão, os parágrafos I, 12-18 são um exemplo claro desse esforço. De forma similar, na *Carta a um Católico Romano*, datada no mesmo ano de redação desta homilia (1749), ele apresenta um sumário mais bem elaborado do que considera como a crença e a prática dos protestantes, tomando por base a estrutura trinitária do *Credo Apostólico* (cf. § 5-14)²⁵⁹. Porém, a fórmula abreviada – amor a Deus e ao próximo – é repetida, sem descanso, não apenas nos Sermões, mas em toda a sua obra. A passagem, citada a seguir, extraída do Sermão 120 (nº 114, na edição de Jackson), sobre “A unidade do Ser divino”, é típica a esse respeito:

A verdadeira religião consiste em disposições corretas com

²⁵⁸ Sobre diferentes *tipos* de amor, cf. CUBIE, David L. “Separation or Unity? Sanctification and Love in Wesley’s Doctrine of the Church”. In: In. DIETER, Melvin Easterday & BERG, Daniel N. (eds.). *The Church: An Inquiry into Ecclesiology from a Biblical Theological Perspective*. Anderson, Ind.: Warner Press, 1984, p. 349-61. Examinando a tensão dialética entre santificação e amor na eclesiologia wesleyana, em função de seu relacionamento com a Igreja da Inglaterra, David Cubie distingue diferentes termos que Wesley emprega para se referir ao amor pela Igreja: (1) *storgé* [do grego, Στoργή]: amor ou lealdade à família e nação; (2) benevolência: uma igual compaixão e cuidado por todos; (3) deleite: amor pelos santos (cf. Sl 16.3); (4) *Koinonia*: amor recíproco ou de comunhão, o oposto de cisma; (5) o amor católico: o amor compreensivo que inclui todos os precedentes, mais uma preocupação ecumênica por toda a Igreja; e (6) zelo: amor ardente, mas organizado de acordo com o grau de valor de seu objeto. “É pela interação entre esses conceitos que Wesley explica e defende o seu relacionamento com a Igreja da Inglaterra” e, pode-se, agregar, com os demais cristãos.

²⁵⁹ Há várias edições da *Carta a um católico romano*. O texto completo deste escrito pode ser apreciado em OUTLER, Albert C. *John Wesley*. New York: Oxford University Press, 1980, p. 492-99. A propósito da afirmação teológica apresentada (§ 8-10), Outler comenta: “Nada totalmente semelhante a esse pequeno ensaio em teologia ecumênica aparece em qualquer outra parte de seus escritos, mas ele é consistente com sua distinção familiar entre crenças essenciais e opiniões heterogêneas; é também uma clara demonstração do que ele realmente queria dizer com ‘espírito católico’” (p. 492-3). A única versão em português, publicada no Brasil, encontra-se em REILY, Duncan Alexander. *Metodismo Brasileiro e Wesleyano. Reflexões Históricas sobre a Autonomia*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1981, p. 123-132, precedida de valiosa introdução, preparada pelo autor (cf. p. 107-22).

relação a Deus e ao homem. É, em duas palavras, gratidão e benevolência; gratidão ao nosso Criador e supremo Benfeitor, e benevolência em relação aos nossos semelhantes. Em outras palavras, é amar a Deus, com todo nosso coração, e ao próximo, como a nós mesmos (§ 16).

Tudo o que se constrói em torno desse fundamento não passa de simples adornos, meros enfeites que tanto podem contribuir para revestir a fé de expressão exuberante e bela e, assim, convencer crentes e descrentes acerca do poder do evangelho, como podem, como mais usualmente acontece, desviar a atenção para aspectos secundários. Com consternação, Wesley observou que a maioria das controvérsias teológicas, quer no passado, quer em seu próprio tempo, girava ao redor questões sem importância decisiva. Por isso, protestou, com tanto vigor, contra aqueles que confundiam ser religioso com sustentar opiniões corretas. A contundência do parágrafo inicial de seu sermão sobre a Trindade (nº 55) não oferece espaço para questionamentos:

Seja o que for que a generalidade dos homens possa pensar, é certo que opinião não é religião: não, nem a opinião correta; nem o assentimento a uma ou a dez mil verdades. Existe uma larga diferença entre elas: mesmo a opinião correta está tão distante da religião, quanto o leste está do oeste. Os homens podem estar absolutamente certos, em suas opiniões, e, no entanto, não terem religião alguma. Por outro lado, os homens podem ser verdadeiramente religiosos e terem muitas opiniões errôneas (§ 1)²⁶⁰.

Para corroborar a sua tese, Wesley sugere que se pense nos católicos romanos – com destaque nominal para Thomas de Kempis, Gregório López, e o Marquês de Renty – e, sobretudo, nos calvinistas, defensores do *terrível* decreto da predestinação. Apesar de seus equívocos,

²⁶⁰ Em vários sermões e escritos, Wesley expressa a sua reiterada oposição à identificação pura e simples entre religião e ortodoxia. Entre outras referências, cf. os sermões nº 7, “O caminho do reino”, § I, 6; nº 20, “O Senhor nossa justiça”, nº 33, § II, 3; “Sobre o Sermão do Monte, Discurso XIII”, § III, 1; nº 62, “A finalidade da vinda de Cristo”, § III, 5; nº 120 (nº 114, na edição de Jackson), “A unidade do Ser Divino”, § 15; nº 127 (nº 120, na edição de Jackson), “Sobre a veste nupcial”, § 15. Veja também: *Plain Account of the People called Methodists*, I, 2 [In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, vol. 9, 1989, p. 254-5]; *A Farther Appeal to Men of Reason and Religion, Part III*, IV, 10, 14 [In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, vol. 11, 1989, p. 321-3]. Buscando interpretar a teologia wesleyana, Runyon prefere falar em “ortopatia” para descrever “a nova sensibilidade à realidade espiritual e a participação nela, que marcam a fé autêntica” (cf. Runyon, Theodore. *Op. cit.*, p. 189; cf. p. 185-209).

quem se atreveria a duvidar que muitos, dentre eles, são, não apenas religiosos, mas cristãos autênticos? Ao revés, quantas pessoas subscrevem as formulações tradicionais dos credos cristãos e, não obstante, se acham totalmente alienadas da fé viva? A ortodoxia, como o apego ao cerimonialismo e moralidade vigente, se tanto, são apenas uma parte da religião, nunca a sua essência. No discurso que encerra a série de pregações sobre o sermão do monte (nº 33), Wesley convida os leitores a examinarem o fundamento sobre o qual depositam a sua esperança, inquirindo especialmente aqueles que exibem as credenciais de sua filiação eclesiástica. Estes, em especial, deveriam se perguntar:

Não estou edificando, outra vez, a minha esperança sobre aquilo que é igualmente incapaz de suportá-la? Talvez sobre o fato de pertencer a ‘uma igreja tão excelente, reformada segundo o verdadeiro modelo das Escrituras, abençoada com a mais pura doutrina, a liturgia mais primitiva, a forma de governo mais apostólica!’ Sem dúvida, todas essas são razões de sobra para louvar a Deus, enquanto possam ser mais auxílios à santidade. Mas elas não são a própria santidade. E, se forem separadas dela, não terão proveito algum, para mim. Ao contrário, elas me deixarão sem desculpas adicionais e exposto a maior condenação. Portanto, se edificar minha esperança sobre esse fundamento, ainda estou edificando sobre a areia (III, 1).

Sem a “fé que atua pelo amor”, sem santidade de coração e vida, sem real compromisso com o evangelho, todo o empenho exterior é inútil. Afinal, o ser humano é salvo por graça e fé, não pela correta compreensão do que seja graça ou fé. Ninguém é justificado por causa de sua precisão teológica ou vasta erudição, menos ainda por conta de sua afiliação confessional. A extensão do espírito católico, para Wesley, sofreu um duro teste quando Samuel, filho de seu irmão Charles, decidiu abraçar o catolicismo, abandonando a Igreja da Inglaterra e o metodismo. Dirigindo-se ao sobrinho, por meio de carta datada em 19 de agosto de 1784, Wesley não procura dissuadi-lo da decisão tomada, pois, como argumentava, opiniões protestantes ou católicas não tinham valor em si mesmas. O que, de fato, importava era experimentar real mudança, tanto interior quanto exterior; possuir coração e vida inteiramente devotados a Deus e ao próximo; enfim,

ter o mesmo sentimento que houve em Cristo e andar como ele andou. Fora disso, tudo perdia significado:

Não me interessa se você é dessa ou daquela igreja; você pode ser salvo ou condenado em qualquer uma delas; mas receio que você não nasceu de novo; e, se não nascer de novo, não pode ver o reino de Deus. [...] Se você não nasceu de Deus, você não é de nenhuma igreja. Quer Belarmino, quer Lutero esteja certo, você certamente está errado, se você não nasceu do Espírito, se você não está renovado no espírito de sua mente na semelhança daquele que o criou²⁶¹.

A carta de Wesley ao sobrinho não pode ser isolada do conjunto de sua obra – em particular, da ênfase que deu à intensa vida comunitária nas sociedades e nos pequenos grupos metodistas – como se justificasse o mais crasso individualismo e se desinteressasse pela reflexão teológica. O novo nascimento, cujos sinais primordiais são a fé, a esperança e, sobretudo, o amor (cf. sermão 20, “Os sinais do novo nascimento”), não pode ser experimentado fora da comunhão do corpo de Cristo. A santidade, na compreensão wesleyana, é sempre santidade social, vale dizer, eclesial. O que ele, realmente, tenciona destacar é a finalidade para a qual existe a igreja de Cristo, independentemente de sua configuração denominacional.

Do mesmo modo, seria equivocado interpretar o *slogan* “pensa e deixa pensar”, que repassa vários escritos de Wesley²⁶², no sentido de

²⁶¹ *The Letters of Rev John Wesley* [edited by John Telford]. London: The Epworth Press, 1931, vol. VIII, p. 218s. Cf. também sobre o mesmo assunto, a carta que endereçou ao outro sobrinho, Charles, em 02 de maio de 1784. Ambas as cartas estão traduzidas para o espanhol (veja: *Obras de Wesley*. Tomo XIV: *Cartas II*, 1998, p. 211-5). A abertura de Wesley pode ser ainda avaliada na referência ocasional que faz ao grande eclesiólogo da contra-reforma, Roberto Belarmino. Depois de ressaltar que “os homens podem diferir de nós em suas opiniões, como em suas expressões, e, contudo, ser participantes conosco da mesma fé preciosa” (Sermão, “O Senhor nossa Justiça”, II, 3), no parágrafo seguinte, ele pergunta: “se tivéssemos ouvido o moribundo Belarmino exclamar, quando lhe perguntaram: ‘Para qual dos santos te virarás?’ – *Fidere meritis Christi tutissimum*: ‘É mais seguro confiar nos méritos de Cristo’ – teríamos afirmado que, não obstante suas opiniões errôneas, ele não teve parte na sua [de Cristo] justiça?” (II, 4).

²⁶² Estão relacionados, a seguir, a partir da busca em recursos eletrônicos e das indicações do editor dos sermões de Wesley, apenas os principais lugares onde a conhecida frase – “*Think and let think*” – aparece. Sermões: nº Nos. 20, “O Senhor nossa Justiça”, II, 20; nº 37, “A natureza do entusiasmo”, § 36; nº 53, “Sobre a morte de George Whitefield”, III, 1; nº 55, “Sobre a Trindade”, §2; 127, nº 127 (nº 120, na edição de Jackson), “Sobre a veste nupcial”, §14; Diários [*Journal*]: registros em 29/05/1745; 3/12/1776; 3/10/1783; Cartas a: Miss March, em 29/03/1760; Dr. Warburton, 26/11/1762; Henry Venn, 22/06/1763; John Newton, 9/04/1765; Philothea Briggs, 20/06/1772; Thomas Wride, 9/03/1780; Joseph Benson,

indiferentismo ou relativismo teológico. Bastaria prestar atenção ao contexto imediato em que tal divisa aparece em uma de suas primeiras formulações. Em *As Marcas de um Metodista* (1742), a frase é introduzida após cláusula nitidamente restritiva: “quanto a todas as opiniões que não atingem a raiz do cristianismo, nós pensamos e deixamos pensar” (§1). Mais precisamente no sermão 39, Wesley declara que espírito católico não é sinônimo de latitudinarismo teórico ou prático, isto é, não é simples rejeição ou fusão de quaisquer teorias, ou adesão ingênua a este ou aquele princípio ou prática, freqüentemente por ausência de convicção em suas próprias idéias. Embora não os mencione diretamente, Wesley parece pensar naqueles teólogos anglicanos que, no esforço de conciliar todas as tendências em conflito, sustentaram uma perspectiva tão ampla e generalizada, que soava como indefinição teológica. Com o Arcebispo Tillotson (1630-1694) e os platonistas de Cambridge, os latitudinaristas – assim chamados em vista da grande latitude de sua compreensão – chegaram ao auge de sua influência nos fins do século XVII e inícios do século XVIII. Wesley rechaçava essa via como insatisfatória para lograr maior visibilidade da unidade entre as famílias cristãs. Para ele, a indiferença em torno das opiniões era “desova do inferno”, e não “prole dos céus”. A instabilidade, em termos de pensamento e ação, era “inimiga irreconciliável, não amiga, do verdadeiro catolicismo” (cf. III, 1-3).

Vale lembrar que Wesley jamais transigiu quando entendeu que a essência do cristianismo se encontrava ameaçada²⁶³. Tampouco, renunciou ao compromisso pastoral de definir com clareza a sua posição diante da necessidade intransferível de instruir os metodistas, preparando-os, da

21/05/1781; Sr. Howton, 3/10/1783; Dr. Tomline, março/1790; *The Character of a Methodist* [As Marcas de um Metodista], § 1 (In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, vol. 9, p. 34); *Thoughts on a Late Phenomenon* [Pensamentos sobre um Fenômeno Recente], § 9 (In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, vol. 9, p. 537); *Some Observations on Liberty: occasioned by a late tract*, § 1 (In: *The Works of Rev. John Wesley* [edited by Thomas Jackson], vol. XI, p. 90).

²⁶³ Cf. OUTLER, Albert C. *John Wesley*. New York: Oxford University Press, 1980, p. 347-499. Na terceira parte dessa obra, que traz o sugestivo título de “Teologias em conflito”, o editor selecionou textos que ilustram as controvérsias em que Wesley se envolveu diretamente: com os morávios, antinomianos, membros da Igreja da Inglaterra, calvinistas e católicos romanos.

melhor forma possível, para o seu testemunho na sociedade. Nem por isso, estimulou a discussão vazia sob pontos sem importância. Entretanto, enfrentou tantas vezes essa situação que chegou a manifestar o seu fastio: “Estou farto [*sick*, no original, enfermo ou doente] de opiniões” (*A Farther Appeal, Part III*, IV, 10). Mesmo sentindo-se pesaroso diante da tarefa de contestar a um adversário, ainda encontrou bom humor para citar, com aprovação, um pensador antigo: “Deus tornou necessária a teologia prática, o demônio, a controversial” (*Journal*, 19/11/1751). Por todos esses motivos, insistia que, sob qualquer circunstância, mesmo quando o único consenso era o direito de discordar uns dos outros, a exigência do amor mútuo e o desafio da missão comum viessem em primeiro lugar.

Em suma, de acordo com Wesley, a pessoa de espírito católico possuía uma consciência lúcida de suas convicções e estava arraigada em sua congregação, não apenas em espírito, mas por laços externos de fraternidade. Contudo, nada disso arrefecia a intensidade de seu amor por toda a humanidade:

Quem é o homem de espírito católico? Alguém que ama como amigos, como irmãos no Senhor, como co-participantes do presente reino dos céus e co-herdeiros de Seu reino eterno, a todos, de qualquer opinião, modo de adoração, ou congregação, que crêem no Senhor Jesus; que amam a Deus e ao ser humano; que, se regozijando em agradar e temendo ofender a Deus, são cuidadosos em se abster do mal e zelosos das boas obras (Sermão 53, “Sobre a morte de George Whitefield”, III, 7).

A intransigência, ou seja, a incapacidade crônica para perceber a graça de Deus em ação além dos umbrais de sua própria comunidade ou da estrutura eclesial mais ampla – algo que Wesley abominava que medrasse entre as sociedades metodistas –, constituía-se no avesso do espírito católico. Ele fez o que estava em seu alcance para prevenir tal estreiteza de espírito contaminasse tanto os metodistas quanto outros cristãos²⁶⁴. Por isso, após mais de trinta anos, ele ainda retomava o mesmo

²⁶⁴ Em seu *Simple Relato sobre o Povo Chamado Metodista* (1749), Wesley descreve ações práticas adotadas com vistas a impedir que o sectarismo (*bigotry*) se expandisse nas sociedades metodistas, entre as quais, se destaca a instituição da leitura, uma noite por

bordão: “Essa é a glória do povo chamado metodista, que eles não condenam ninguém por causa de suas opiniões e modos de adoração. Eles pensam e deixam pensar” (carta ao Sr. Howton, 3/10/1783). Nem dogmatismo, nem indiferença teológica, e sim firme defesa do sadio e necessário pluralismo, em nome do amor e da graça divina a ser proclamada a todas as pessoas, é a chave para compreender o espírito católico na visão wesleyana.

Cisma como quebra do mandamento do amor

A expressão “glória peculiar” dos metodistas, empregada por Wesley em outros escritos dessa fase, acentua invariavelmente tanto a disposição de não formar algum novo partido ou seita, mas perseverar em união com a Igreja da Inglaterra, como também a abertura para acolher todas as pessoas, sem levar em conta os seus vínculos confessionais ou exigir que abdicassem de suas opiniões e formas de culto. Wesley, ao menos, não achava precedentes dessa atitude em nenhum movimento religioso ao longo da história.

Nós somos um novo fenômeno na terra; um corpo de pessoas que, não sendo de nenhuma seita ou partido, são amigas de todos os partidos e se esforçam em incentivar todos na religião do coração, no conhecimento e no amor de Deus e do ser humano²⁶⁵.

Enquanto o metodismo permanecesse como movimento de renovação dentro da Igreja da Inglaterra, à semelhança do fermento a

mês, de informes acerca da “obra que Deus estava realizando na terra, tanto em nosso país como em outros, não somente entre nós, mas entre aqueles de várias opiniões e denominações”. Wesley avalia positivamente a experiência, descrevendo-a como uma ocasião singular para derrubar “os muros de separação que a astúcia do demônio ou a loucura dos homens têm construído” bem como para “encorajar todos os filhos de Deus a dizer (oh, quando será isso?): ‘quem faz a vontade de meu Pai, que está no céu, esse é meu irmão, e irmã e mãe’” (cf. *Plain Account of the People called Methodists*, § V, In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, Vol. 9, 1989, p. 265-6).

²⁶⁵ Sermão 121 (nº 115 na edição de Jackson), “Profetas e Sacerdotes”, §18 (veja também § 14). Outras referências significativas se encontram em: Sermão 112, “Sobre o lançamento do alicerce da Nova Capela” (nº 132 na edição de Jackson), II, 14; *Thoughts upon late phenomenon* (1789), § 7-10 (In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, vol. 9, 1989, p. 536-7); *Farther Thoughts on Separation from the Church* (1789), § 4 (In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, vol. 9, 1989, p. 538-9); *Journal*, 17/05/1788.

fecundar a massa ou como as *ecclesiolae* ou igrejas da diáspora do pietismo e dos morávios, essa descrição ou projeto se mantinha em pé. Com certeza, essa conjuntura explica por que Wesley resistiu tão tenazmente às pressões externas e, principalmente, internas para se separar da Igreja da Inglaterra. Quem examina, com atenção, as minutas das Conferências Anuais, sobretudo a partir dos anos 1750, bem como sermões similares ao citado anteriormente, escritos como *Razões contra a Separação da Igreja da Inglaterra* (1758) ou *Pensamentos Adicionais sobre a Separação da Igreja* (1789)²⁶⁶, e, por fim, trechos dos diários e cartas desse período, logo se convence de que essa questão não foi uma preocupação ocasional ou passageira, e sim crucial para a definição da identidade e do propósito do movimento. Depois de acirrados debates entre os pregadores, chegou-se ao seguinte consenso:

Seja *legal* ou não (o que, em si mesmo, pode ser debatido, pois o assunto não está tão claro como alguns imaginam), não é, de modo algum, *conveniente* para nós nos separarmos da Igreja estabelecida (*Razões contra a Separação... § 1*).

Wesley enumerava, então, doze razões que justificavam essa resolução, dentre as quais se destacam: separar-se estaria em flagrante contradição com as declarações que os metodistas, até aquele momento, haviam feito; propiciaria uma oportunidade para que os inimigos de Deus e sua verdade se sentissem confirmados; predisporia contra a pregação metodista pessoas que, de fato, temiam e amavam a Deus; levaria, quem sabe, milhares de pessoas a se afastar do movimento; acirraria disputas internas; desviaria o tempo e a disposição, agora voltados para a “religião simples, prática e vital”, para as controvérsias; exigiria grandes esforços para organizar a nova igreja; e fortaleceria os preconceitos contra os clérigos.

²⁶⁶ Os escritos mencionados acima estão publicados em *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, vol. 9, 1989, nessa ordem: *Reasons against a separation from the Church of England* (p. 332-49); *Farther Thoughts on separation from the Church* (p. 538-40). Cf. também *Ought we to separate from the Church of England?* (p. 567-80), esse último remonta ao discurso de John Wesley na tensa Conferência de Leeds, em 1755, quando o tema da ruptura com a Igreja chegou ao seu clímax, conforme as anotações do pregador itinerante John Nelson. Sobre o assunto, cf. WILLIAMS, Colin W., *John Wesley's Theology Today*, Nashville: Abingdon Press, 1960, p. 207-42; BAKER, Frank. *John Wesley and the Church of England*. London: Epworth Press, 2000, p. 160-79.

Além disso, a história comprovava que nenhuma separação correspondera às elevadas expectativas criadas em torno dela. Formar um novo partido seria confinar em limites estreitos a influência que poderia ser exercida sobre todo o conjunto, se a unidade fosse mantida. A essa altura, Wesley trazia à memória, porém sem nomeá-los, grupos e pessoas que, há pouco, haviam rompido com a igreja e convidava a que se processasse séria avaliação de sua situação presente: “Eles têm sido mais santos ou mais úteis do que eram anteriormente?” (I, 11). Wesley parece pressupor a negativa como única resposta viável. O argumento decisivo é: separar-se da Igreja seria lançar fora a glória concedida por Deus aos metodistas, negar o desígnio para o qual a providência havia suscitado o movimento, qual seja, despertar os irmãos, buscar as “ovelhas perdidas da Igreja da Inglaterra” (I, 12).

Wesley estava disposto a envidar todos os esforços para manter a unidade, impedindo que a ruptura com a Igreja oficial viesse à tona, exceto se tais ações implicassem em prejuízos irreparáveis à missão. Se os leigos metodistas fossem proibidos de pregar ou organizar o povo que respondia à sua pregação em sociedades, não restaria alternativa senão a separação. Com muita lucidez, ele coloca o problema para o irmão Charles, que sempre foi mais aferrado do que ele às determinações da igreja, nos seguintes termos: “Se nós tivermos que dissentir, ou ficar calados, *actum est!* Não temos tempo para desperdiçar”²⁶⁷.

Na verdade, nem uma coisa, nem outra, aconteceu; nem ele foi excomungado, nem deixou a igreja da Inglaterra, muito embora a sucessão dos eventos pressionasse exatamente na direção oposta. As ordenações, que resultaram na formação da Igreja Metodista Episcopal nos Estados Unidos, e a promulgação do *Estatuto Declaratório*, que proveu o metodismo inglês de uma estrutura organizacional sólida o bastante para garantir a sua continuidade *institucionalizada* após a morte de Wesley, ambas em 1784, se constituíram *ipso facto* em evidências de que o caminho para a separação

²⁶⁷ Carta a Charles Wesley em 23/11/1755. In: *The Letters of Rev John Wesley* [edited by John Telford]. London: The Epworth Press, 1931, vol. III, p. 131. Citada também em WILLIAMS, Colin W., *John Wesley's Theology Today*, p. 210.

estava pavimentado.

Wesley, contudo, relutava em interpretar tais procedimentos como cismáticos. Assim, no calor da celeuma causada pelas ordenações, ele redige um interessante sermão “sobre o cisma” (nº 75, 1786). Esse assunto, aliás, já havia despertado a sua atenção, durante a preparação de suas *Notas sobre o Novo Testamento*, pois formulou um comentário bem mais extenso do que o usual quando, em 1Co 11.18, se defrontou com a expressão, “ouvi dizer que há cismas [divisões] entre vocês”. O tom polêmico e, até certo ponto, amargo fica evidente na frase que encerra a sua explanação: “Heresia e cisma, no sentido moderno das palavras, são pecados sobre os quais a Bíblia nada sabe; mas eles foram inventados meramente para privar a humanidade do benefício dos julgamentos privados e da liberdade de consciência”. A idéia geral é que as palavras ‘cisma’ e ‘heresia’ se aplicam a todas as pessoas que deixaram o corpo eclesiástico dominante. Por conseguinte, tanto católicos romanos como membros da Igreja da Inglaterra empregam esse rótulo para caracterizar todas as pessoas que estão fora de sua esfera. Esse passo é importante para justificar toda a sorte de violência e constrangimento contra aqueles cujo maior pecado é pensar diferentemente²⁶⁸. De acordo com Wesley, cisma, na Bíblia,

²⁶⁸ É oportuno sublinhar que tal postura levou Wesley a encarar a história do cristianismo sob perspectiva crítica, oposta às interpretações reinantes em sua época. Ele buscou discernir, não os sinais de continuidade institucional, à *la* Eusébio de Cesaréia, mas a irrupção de verdadeiras testemunhas do mistério da piedade, que o Espírito de Deus suscita em todas as épocas. Sob esse enfoque, personagens usualmente cercados de encômios são duramente criticados, ao passo que figuras anatematizadas e condenadas como heréticas são reabilitadas ou têm o seu ponto de vista reconsiderado. Por exemplo, ele recusa identificar o imperador Constantino como cristão. Ao conceder riquezas, honra e poder aos cristãos, sobretudo, ao clero, ele, de fato, representa não o reconhecimento e a vitória do evangelho, mas a total decadência da igreja. Já o *arqui-herexe* Montano, censurado por seu entusiasmo e tendências antieclesiásticas, é descrito como um dos homens mais santos do século II, cujo único delito foi insistir que, sem santidade interna e externa, ninguém poderia ver a Deus. Considerações similares são feitas sobre outras personalidades proscritas pelo discurso oficial, tais como, Novaciano e Pelágio. As indicações que seguem são apenas amostragens de sua *leitura* da história cristã. Cf. sermões nº 61, “O mistério da iniquidade”, § 24-28; nº 64, “A nova criação”, § 4; nº 66, “Os sinais dos tempos”, II, 7; nº 68: “A sabedoria dos conselhos de Deus”, § 8-11; nº 89, “O caminho mais excelente”, § 2; nº 97, “Sobre a obediência aos pastores”, I, 3; nº 102, “Dos tempos antigos”, § 15, 16; nº 104, “Sobre a freqüência ao culto na igreja”, § 14; nº 112, “Sobre o lançamento do alicerce da Nova Capela”, II, 6; nº 121, “Profetas e Sacerdotes”, § 8; *A Farther Appeal to Men of Reason and Religion*, Part III, I, 7 (In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, vol. 11, p. 276); *Thoughts Upon a Late Phenomenon* § 2 (In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, vol. 9, p. 534); *The Real Character of*

não significa “separação *de* alguma Igreja [...], mas separação *dentro de* uma Igreja”; indica não tanto grupos separados *da* igreja, mas a quebra das relações fraternais *na* comunidade.

... A palavra cisma significa aqui a ausência deste terno cuidado de um pelo outro. Significa indubitavelmente uma alienação da afeição em qualquer um deles em relação aos seus irmãos; uma divisão de coração, e partidos brotando disto, embora eles estivessem ainda unidos exteriormente, embora ainda continuassem membros da mesma sociedade externa (§ 7).

De fato, Wesley pensa aqui no nível mais básico da comunhão que se experimenta na congregação local ou, no caso dos metodistas, nas sociedades das quais participam. É nesse ambiente que a fé nasce e amadurece, que a fraternidade encontra canais concretos de expressão no dia a dia, que a igreja ganha visibilidade para o mundo. Nesse sentido, não há dúvida de que Wesley dirigia o seu discurso prioritariamente para o público metodista. Porém, o seu conselho para os que estavam no caminho da perfeição cristã, isto é, todos em viva conexão com ele, era:

Cuidem-se do sectarismo. Não permitam que seu amor e beneficência sejam confinados somente aos assim chamados metodistas, muito menos àquela pequena parte deles que parece ser renovada em amor, ou aqueles que crêem em seu testemunho e no deles²⁶⁹.

Além disso, nem o contexto, nem o tema, permitiam que Wesley guardasse silêncio sobre o cisma no sentido tradicional de “*uma separação sem causa de um corpo de cristãos vivos*” (§ 10). Ele é categórico em condenar o cisma não apenas por ser um “mal em si mesmo”, mas também pelas muitas conseqüências maléficas que produz. “É uma grave violação da lei do amor” (§ 11). Sendo da natureza do amor promover a união, deduz-se que a separação, não importa quais pretextos ou causas sejam invocados, é sempre a ausência do amor. Do contrário, a unidade do Espírito no vínculo da paz, certamente, seria preservada. Pior do que isso, os frutos do cisma

Montanus (In: *The Works of Rev. John Wesley* [edited by Thomas Jackson], vol. XI, p. 485-6); *et passim*.

²⁶⁹ *A Plain Account of Christian Perfection* (1766), Question 34. In: *The Works of Rev. John Wesley* [edited by Thomas Jackson]. London: Wesleyan-Methodist Book Room, s/d, vol. XI, p. 431.

são devastadores em seus efeitos. Wesley descreve minuciosamente o que se poderia chamar de gênese psicológica do cisma. Ele começa no coração, com uma longa série de disposições negativas, ofensa, ira, ressentimento, amargura, malícia e ódio; traduz-se na boca por meio de mentiras, calúnias, boatos, maledicências e palavras amargas; enfim, se corporifica em ações e gestos impiedosos e iníquos, para dizer o mínimo. É possível que muitas pessoas que caminhavam pela luz de Deus se percam, desiludidas, nesse processo, mas, para as que são “estranhas à religião” e à vida de santidade, isso se configura como verdadeira “pedra de tropeço”. Como se nota, os danos não ficam restritos às partes envolvidas, mas se estendem a toda sociedade.

Wesley concede que existem ocasiões em que a separação se torna inevitável, especialmente se a fidelidade à palavra de Deus está em jogo. Nesses casos, aqueles que se separam da comunidade não podem ser, em hipótese alguma, responsabilizados por essa resolução. Ao contrário, eles incorreriam em pecado se insistissem em permanecer numa igreja que os obriga a fazer o que as Escrituras proíbem ou a omitir o que elas expressamente recomendam. A essa altura, Wesley se sente encorajado a trazer o seu próprio exemplo. Nunca foi sua intenção se separar da Igreja e, sinceramente, ele esperava perseverar nela até a morte. Porém, se tivesse de renunciar ao que julga ser seu dever, perante Deus, realizar, não teria escolha, senão deixá-la.

... Eu sei que Deus me confiou uma dispensação do Evangelho; sim, e minha salvação depende de pregá-lo: *“Ai de mim, se eu não pregar o evangelho!”*. Então, se eu não pudesse permanecer a não ser omitindo isto, a não ser desistindo de pregar o Evangelho, eu estaria debaixo da necessidade de me separar dela, ou de perder a minha própria alma (§ 17).

Graças a Deus, ele julga não ser esse o caso. Preocupa-o, entretanto, a leviandade com que muitas pessoas tratam desse assunto e, com a maior desfaçatez, deixam a sociedade cristã, como se transita de uma sala para outra. É preciso ter consciência dos grandes prejuízos que tal atitude acarreta e esquivar-se de dilacerar o corpo de Cristo. Coerentemente, a

exortação final estimula os leitores a envidarem todo o empenho em evitar a primeira chama da contenda e serem mais ainda prodigiosos na promoção da paz e na prática do bem. “Feliz é aquele que detém o caráter de pacificador na Igreja de Deus” (§ 21).

Uma eclesiologia generosa e inclusiva

A despeito de todas as recomendações feitas e medidas adotadas, o metodismo veio a se constituir denominacionalmente, como mais um corpo eclesiástico autônomo e auto-suficiente ou, para empregar o jargão wesleyano, como uma “seita” ou partido, com opiniões, formas de culto e organização próprias, no já multifragmentado cristianismo. Nesse ponto, a questão decisiva não é tanto se o metodismo foi fiel ao legado recebido e soube preservar a mesma abrangência que Wesley viveu e concebeu como espírito católico. A pergunta fundamental é se a visão eclesiológica de Wesley era capaz de sustentar o compromisso com a ecumenicidade ou já trazia, em seu bojo, resquícios sectários. Em sua compreensão da Igreja, havia espaço para incluir todas pessoas que buscam, de coração e vida, seguir Cristo e servir ao próximo? Ou os elementos básicos da eclesiologia wesleyana estão de tal modo configurados que excluem, por si só, pessoas, grupos e igrejas que se consideram membros do povo de Deus?

À luz da argumentação desenvolvida até aqui, a resposta soa como óbvia, mas não seria completa se omitisse a análise do sermão 74, “Da Igreja”, mesmo porque, embora redigido apenas em 1785, esta é a primeira vez que Wesley elabora, por assim dizer, uma súmula formal de sua eclesiologia. O caráter polêmico, presente em seus “Apelos aos homens de razão e religião”, quando foi acusado de destruir a igreja, não está inteiramente ausente nesse discurso. A controvérsia em torno da decisão de ordenar os pregadores ainda respingava sobre Wesley. Porém, a natureza do discurso homilético funciona como um fator atenuante na medida em que orienta a reflexão para o ensino bíblico e direciona a comunicação para um público-alvo mais amplo do que o círculo imediato de críticos. Nesse sentido, esse sermão representa o fruto amadurecido de um longo período de

ponderações, e não apenas uma formulação apressada para satisfazer adversários.

Uma equilibrada apreciação do caráter inclusivo da concepção de igreja, presente nesse sermão, transparece no comentário introdutório de Albert C. Outler:

Sua definição pessoal de Igreja (§14) está, ou assim ele reivindica, 'de acordo com o artigo 19 de nossa igreja' (§16), embora ele se sinta livre para interpretar esse artigo de forma mais abrangente do que seus autores tinham desejado. [...] Contudo, suas conclusões finais não são nem anglicanas, nem luteranas ou calvinistas. [...] É... uma mistura instável de eclesiologias anabatista e anglicana; é também uma das sínteses mais ousadas de Wesley²⁷⁰.

Não basta, entretanto, identificar os elementos ou as fontes em que Wesley foi buscar inspiração. Também é preciso entender o processo e o resultado final para avaliar quão abrangente, ou não, é a sua noção de igreja. De saída, Wesley reconhece que poucas palavras, na língua inglesa, são tão ambíguas quanto essa. Embora seja assunto de conversação diária, poucas pessoas sabem o que ela realmente significa. Há quem identifique igreja com o edifício consagrado para o culto público, mas, felizmente, há também aqueles que pensam, antes de tudo, na congregação ou corpo de fiéis. Muitas pessoas vociferam “Igreja, igreja”, como na época de Jeremias, quando clamavam “Templo do Senhor, templo do Senhor!”, e se inflamam com zelo contra os inimigos dela, mas não fazem a menor idéia do que realmente querem dizer²⁷¹.

²⁷⁰ In: *The Works of John Wesley*, v. 3: *Sermons III*. Nashville: Abingdon Press, 1986, p. 45-6. Indicou-se, no primeiro capítulo, o esforço do autor em mapear as múltiplas influências que o fundador do movimento metodista assimilou em sua eclesiologia. Aliás, a grande maioria dos autores, citados naquele capítulo, entre eles, Colin Williams, Franz Baker, Míguez Bonino, Howard Snyder, Clarence Bence, David Watson, Kenneth Collins, Theodore Runyon, David Hempton e David Carter, para mencionar apenas alguns nomes, são unânimes em reconhecer tensões criativas no modo como Wesley compreende a igreja, o ministério e os sacramentos, mesmo discordando entre si acerca do que deve vir em primeiro lugar.

²⁷¹ Veja Jr 7.4 e compare os parágrafos 1 e 29 do sermão com *An Earnest Appeal to Men of Reason and Religion*, § 77 (In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, vol. 11, p. 77).

Portanto, é necessário ter uma percepção clara do que se entende por igreja. Em suas *Notas sobre o Novo Testamento*, publicadas em 1755, Wesley já havia brindado os leitores com várias definições abreviadas: “o corpo total de crentes cristãos” (At 9.31); “os crentes em Cristo” (Gl 1.13); “o corpo total de verdadeiros crentes, seja na terra ou no paraíso” (Hb 12.23); “o corpo de cristãos vivos que são ‘habitação de Deus no Espírito’” (Jd 19). A mais extensa está no comentário a Atos 5.11:

A igreja – Essa é a primeira vez que ela é mencionada. E aqui está um exemplar nato de uma igreja do Novo Testamento; que é uma companhia de homens, chamados pelo evangelho, integrados em Cristo pelo batismo, animados pelo amor, unidos por todo tipo de fraternidade, e disciplinados pela morte de Ananias e Safira²⁷².

Agora, no sermão, Wesley estabelece uma espécie de vínculo léxico, em função da raiz verbal comum, entre a expressão “vocaçãõ a que fostes chamados” [κλησεως ης εκληθητη], que aparece no texto bíblico que lhe serve de base (Efésios 4.1-6), e a palavra grega *igreja* [εκκλησια]: “Vários desses a quem Deus *chamou do mundo*, (assim, a palavra original, propriamente, significa), unindo-se, em uma congregação, formaram uma Igreja maior...” (§ 3). É interessante notar que Wesley aplica a palavra igreja a diferentes níveis de realização, do menor ao maior, desde duas ou três pessoas reunidas em nome de Cristo (Mt 18.20) à igreja doméstica; das muitas comunidades espalhadas numa cidade ou região mais ampla à noção de igreja nacional. No sentido mais lato, “significa a Igreja católica ou universal, ou seja, todos os cristãos debaixo do céu” (cf. § 2-5).

A igreja é fruto da ação graciosa de Deus em Cristo que, na força do seu Espírito, congrega homens e mulheres, alcançados pela pregação da palavra, para que sejam renovados conforme a sua imagem, vivam em

²⁷² Outra definição mais desenvolvida encontra-se no parágrafo 9 de sua *Carta a um Católico Romano*: “Eu creio que Cristo, junto com seus apóstolos, reuniu para si mesmo uma igreja, à qual ele tem continuamente acrescentado aqueles que serão salvos; que esta Igreja católica (isto é, universal), estendendo-se a todas as nações e todas as épocas, é santa em todos os seus membros, os quais têm comunhão com Deus, Pai, Filho e Espírito Santo; os quais têm comunhão os santos anjos, que constantemente ministram aos herdeiros da salvação, e com todos os membros vivos de Cristo sobre a terra, como também com todos que já partiram em sua fé e temor”.

fraternidade, santidade e amor, e colaborem com ele em sua obra redentora. Portanto, são membros da igreja de Cristo, todas as pessoas cujo caráter corresponde às qualidades que o apóstolo enumera em sua carta e que Wesley comenta uma a uma, para concluir no parágrafo n° 14:

Aqui, então, está uma resposta clara e inquestionável para esta pergunta: O que é a Igreja? A Igreja católica ou universal consiste de todas as pessoas no universo, às quais Deus tem chamado do mundo, habilitando-as com o caráter precedente, a ser 'um só corpo', unido por 'um só espírito', tendo 'uma só fé, uma só esperança, um só batismo; um só Deus e Pai de todos, o qual é sobre todos, age por meio de todos e está em todos'.

Se tais atributos podem ser identificados, não importa o número, quer duas ou três pessoas, ou dois ou três milhões; nem ainda o domínio, seja uma simples casa, uma nação ou ainda toda a terra; muito menos a presença ou não de clérigos; sem dúvida alguma, aí existe uma igreja!

Exatamente aqui, Wesley introduz a visão anglicana, expressa no 19º dos 39 Artigos de Religião da Igreja da Inglaterra [equivalente ao 13º dos artigos metodistas] que afirma: “A Igreja visível de Cristo é uma congregação de fiéis na qual se prega a pura Palavra de Deus e se ministram devidamente os sacramentos, com todas as coisas a eles necessários, conforme a instituição de Cristo”²⁷³. Em sua análise, John Wesley ressalta três elementos: a pura palavra de Deus, a correta administração dos sacramentos e a congregação de pessoas dotadas com uma fé viva. Quase espontaneamente tais distinções são relacionadas, de forma seqüencial, com as ênfases peculiares da reforma protestante, da tradição católica e da espiritualidade radical.²⁷⁴

Cumpre sublinhar que, de acordo com a interpretação inclusiva de Wesley, tomar esses elementos isoladamente, e não dialeticamente

²⁷³ Esse artigo reflete, na verdade, a *Confissão de Augsburg* (Artigo VII), preparada em 1530 por Phillip Melancton, e geralmente aceita pelos demais reformadores, como Calvino (*Institutas* IV, II, 1), entre outros. Sobre a interpretação deste artigo feita por Wesley, veja também: *An Earnest Appeal to Men of Reason and Religion* (§ 76-77). In: *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*, vol. 11, p. 77.

²⁷⁴ Colin W. WILLIAMS assim o faz de modo refletido e proposital. Cf. *John Wesley's Theology Today*. New York/Nashville: Abingdon Press: 1960, p. 141-166.

conjugados, implica em desvirtuar, pela redução, a integridade da natureza da Igreja. Porém, isso não é suficiente, pois, tão logo se dá conta de que o artigo sobre a igreja não só poderia ser como, de fato o era, utilizado de forma excludente, ele revela não ter a mínima disposição para insistir na exatidão teológica do conceito nele expresso. Por isso, retoma o ponto de partida, enunciado a partir da mensagem bíblica:

Seja quem for aqueles que tenham ‘um só Espírito, uma só esperança, um só Senhor, uma só fé, um só Deus e Pai de todos’, eu posso facilmente sobrelevar que abracem opiniões errôneas, sim, e modos de adoração supersticiosos. Nem eu, diante desses relatos, teria ainda algum escrúpulo de incluí-los no seio da Igreja católica; nem faria qualquer objeção de recebê-los, se eles desejassem isto, como membros da Igreja da Inglaterra (§19).

Pouco antes do trecho citado, Wesley nomeia explicitamente a Igreja de Roma. É a ela que a conjunção “opiniões errôneas e modos de adoração supersticiosos” se refere sempre que é empregada. Com efeito, Wesley anuía a todas as críticas que a literatura polêmica, desde a reforma do século XVI, vinha fazendo aos católicos romanos. Como anglicano, em particular, ele havia absorvido muito do sentimento anticatólico que destilava das obras de teólogos como Jonh Jewel e Richard Hooker, entre outros, que tiveram a difícil tarefa de justificar a separação traumática da sé romana. Ele próprio se inseriu nessa tradição de controvérsias, escrevendo obras que apontavam os grandes erros teológicos dos papistas, como eram chamados, em seu tempo. Como cidadão inglês, ele partilhava os temores que uma eventual restauração católica despertava na população em geral, especialmente quando recordava o derramamento de sangue no reinado de Maria, a filha de Henrique VIII com Catarina de Aragão. De fato, essa era uma ameaça real, considerando as pretensões do príncipe Charles, pretendente Stuart ao trono inglês que chegou a invadir, nos anos 1745-1746, o território nacional. Vale mencionar que nem mesmo o tolerante John Locke admitia que a liberdade religiosa fosse estendida aos católicos romanos. A fidelidade ao papa acima de qualquer outra autoridade humana era um precedente com o qual dificilmente qualquer governo estabelecido poderia conviver. Essas razões eram suficientemente fortes para que

Wesley resistisse a qualquer aproximação com a Igreja Católica que, de resto, não tinha representação oficial no cenário inglês.

Não obstante, como se destacou nos capítulos anteriores, Wesley se sentiu intensamente atraído pela espiritualidade católica e não apenas citou, mas recomendou e editou na coleção *Christian Library* vários autores dessa persuasão. Entre outras motivações, também por esta, foi acusado de ser papista. Escrevendo ao calvinista John Newton a respeito dessa suspeita, ele respondeu:

E se tivesse provado que sou papista por inteiro (embora fosse mais fácil comprovar que sou maometano)? Um papista não é um filho de Deus? Terão ido ao inferno Thomas de Kempis, Sr. de Renty, Gregório Lopez? Acredite quem puder! Ainda que tais (embora papistas), são meus irmãos, e irmãs e mãe²⁷⁵.

Levando em conta a sua postura crítica, o mais surpreendente não é que ele admirasse um ou outro católico romano, pelo exemplo de piedade ou saber teológico inspirado, mas que ele não excluísse a Igreja de Roma do âmbito da Igreja de Cristo. O decisivo para definir a eclesialidade não era a forma eclesiástica, e sim a presença do caráter descrito pelo apóstolo. Que havia espaço para a inclusão dos “romanos” em sua compreensão de igreja é nítido numa obra cujo conteúdo polêmico transparece já no título, *O Papado calmamente considerado*, publicada em 1779, um pouco antes do sermão 74. Num parágrafo em que reafirma a supremacia das Escrituras sobre a Igreja, ele observa:

A Igreja de Roma não é mais a Igreja, em geral, do que a Igreja da Inglaterra o é. É somente um ramo da Igreja católica ou universal de Cristo, o qual é todo o corpo de crentes em Cristo, espalhado sobre toda a terra²⁷⁶.

²⁷⁵ Carta a John Newton, em 09/04/1765. In: *The Letters of Rev John Wesley* [edited by John Telford]. London: The Epworth Press, 1931, vol. IV, 293. Duas obras examinam detidamente o relacionamento de John Wesley com os católicos romanos, a primeira restrita ao século XVIII; a segunda até o diálogo atual em comissões bilaterais. Cf. BUTLER, David. *Methodists and Papists: John Wesley and the Catholic Church in the Eighteenth Century*. London: Darton, Longman and Todd, 1995; e CHAPMAN, David M. *In Search of the Catholic Spirit: Methodists and Roman Catholics in Dialogue*. London: Epworth, 2004, especialmente p. 6-43.

²⁷⁶ In: *The Works of Rev. John Wesley* [edited by Thomas Jackson], vol. X. Isso é compatível com suas primeiras reflexões sobre esse assunto. Já, em 1743, conforme

Na perspectiva de Wesley, a definição dogmática não poderia ser manipulada a ponto de excluir qualquer pessoa cristã sincera do círculo abrangido pela Igreja de Cristo em função de sua filiação confessional ou de sua posição teológica particular. O que valia para os católicos romanos era igualmente válido para outros grupos cristãos. Wesley jamais desprezou os sacramentos, antes, o contrário. Polemizou com os morávios quando entendeu que menosprezavam os meios de graça e inculcou nos metodistas a estrita observância das ordenanças divinas, como estabelece a terceira das *Regras Gerais* para uso das sociedades. Acreditava que o batismo era o meio ordinário pelo qual Deus entrava na vida dos crentes concedendo-lhes nova vida, embora não pensasse que este fosse único meio existente. Porém, quando percebeu, em polêmica com o ministro batista, Gilbert Boyce, que o batismo poderia ser instrumentalizado para deixar fora do recinto cristão os quacres, ele protestou:

Você pensa que o modo do batismo é 'necessário para a salvação'. Eu nego que o próprio batismo em si o seja; se fosse assim, todos quacres estão condenados, o que eu não posso crer de modo algum.

Eu sustento que nada é (estritamente falando) necessário para a salvação exceto a mente que havia em Cristo²⁷⁷.

Como sugere este último argumento, a eclesiologia generosa de Wesley não é absolutamente sem fronteiras. A mera adesão a uma determinada comunidade religiosa não garante, de per si, a condição de ser membro da Igreja de Cristo. É preciso ter o mesmo sentimento que houve em Cristo e viver como ele viveu. No sermão sobre a igreja, Wesley acentua essa disposição lembrando que no chamado *Credo dos Apóstolos* a igreja é denominado de santa. Por várias razões, esse título pode ser-lhe atribuído, mas principalmente “ela é santa, porque todos os seus membros são santos, embora em diferentes graus, como Aquele que os chamou é santo” (§ 28).

registro em seus diários, ele se referia à Igreja Católica Romana apenas como uma “parte” da “totalidade” da Igreja de Cristo (cf. *Journal*, 25/03/1743). Veja também a carta a Gilbert Boyce, em 22/05/1750, em que declara: “Se eu estivesse na Igreja de Roma me ajustaria a todas as suas doutrinas e práticas, sempre e quando não fossem contrárias ao claro ensino das Escrituras...” (cf. próxima nota de rodapé).

²⁷⁷ Carta a Gilbert Boyce, em 22/05/1750. In: *The Letters of Rev John Wesley* [edited by John Telford]. London: The Epworth Press, 1931, vol. III, 36.

Portanto, a sua generosidade eclesial, à semelhança do espírito católico, não é ausência de compromisso evangélico. Por um lado, o seu chamado à santidade de cada membro não deve ser compreendido no sentido de que Wesley almejava formar uma comunidade dos moralmente puros, discurso que, reiteradas vezes, aparece na história do cristianismo. Ele tem consciência das desvantagens que o farisaísmo acarreta e reconhece, como santo Agostinho ensinava, que o trigo e o joio crescem juntos na sementeira do reino (cf. *Notas*: Mt 13.28). Santidade, ademais, na perspectiva wesleyana, significa plenitude do amor a Deus e ao próximo, em especial, identificação com os que mais sofrem. Mesmo na passagem citada, Wesley reconhece que há gradação diferente no caminho da santidade de coração e vida.

Por outro lado, Wesley reage com vigor contra o culto das formas, sustentado por pessoas que acreditam que basta a reprodução de certos discursos ou rituais, em geral, desconectados com a vida, para que alguém seja considerado discípulo de Cristo. Na carta citada ao Rev. Boyle, Wesley declara que não considerava que “a unidade nas formas exteriores de adoração” fosse “tão necessária entre os filhos de Deus que não pudessem ser filhos sem ela”, embora, durante certo tempo, como confessa, ele sustentasse esse pensamento. Agora, sua energia não era mais direcionada para convencer as pessoas a respeito da veracidade dessa ou daquela forma de governo eclesiástico, desse ou daquele modo de adoração, e sim para persuadi-las a “amarem a Deus de todo o seu coração e ao próximo como a si mesmas”. De certo modo, essa conclusão estava enunciada no primeiro parágrafo dessa carta:

Eu não penso que a Igreja da Inglaterra, ou o povo chamado metodista, ou qualquer outra sociedade particular sob os céus seja ‘a verdadeira Igreja de Cristo’. Pois essa Igreja é apenas uma, e contém todos os verdadeiros crentes sobre a terra. Mas eu concebo que cada sociedade de verdadeiros crentes seja um ramo da única verdadeira de Cristo (Carta a Gilbert Boyle, 22/05/1750).

Como partes de uma totalidade mais ampla, no entanto, nenhum segmento pode se considerar independente um do outro e daquele que, em

amor, convoca todo o seu povo, para ser “reflexo da imagem de Deus” (Carta a James Knox, 30/05/1765), “teatro da sabedoria divina” (*Notas*: Ef 3.10), sinal da nova criação, colaborando, com seus múltiplos dons, para renovar a face da terra, espalhando a santidade e a felicidade “no tempo que se chama hoje” (Hb 3.13). No caso particular dos metodistas e demais herdeiros do legado wesleyano, negar a ecumenicidade da igreja não é apenas rejeitar um traço de sua identidade confessional, mas é renunciar ao seu propósito histórico, a sua razão de ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ele deixou o seu trono acima,
Esvaziou-se de tudo, exceto do amor:
Quem, os céus não podem conter,
Deus concedeu que, como verme, aparecesse,
Senhor da glória, Filho do homem,
Pobre, e vil, e abjeto aqui²⁷⁸.

Um longo trajeto foi percorrido, muitas conclusões ficaram pelo caminho. Seria penoso, ademais de desnecessário, repetir, mesmo que de forma sumária, tudo o que foi afirmado nesse ínterim. Por seu turno, enumerar simplesmente as lacunas poderia deixar a sensação de que se rodou em círculos, sem se mover do lugar, o que não é verdadeiro. Portanto, a coisa mais sensata e conveniente a fazer é fixar o ponto alcançado, preparando para alçar novos vãos. O que é indispensável reter da eclesiologia na perspectiva wesleyana?

Eclesiólogos de todos os tempos tendem a se afeiçoar tanto ao seu objeto de pesquisa, que passam a divinizar-lo, exaltando tanto a sua imutabilidade, eficiência, organização, continuidade e poder que, a muito custo, se chegam a isso, fazem diferença entre o que é mera contingência histórica e o que corresponde, de fato, à vontade de Deus. Assim ocorreu com Wesley que, desde a infância, foi ensinado a amar a igreja,

²⁷⁸ *A Collection of Hymns*, Part IV, For Believers, nº 187, vers. 7 (tradução livre, não poética).

sobressaindo-se, nesse quesito, a muitos de seus contemporâneos. Tornou-se tão fanático pela igreja, sua ordem, estrutura e instituição, que chegou a discriminar e excluir pessoas que, embora partilhassem do mesmo ideal de santidade que ele, tinham formas de governo e opiniões diferentes das que ele julgava corretas. Nessa fase, a missão cristã era concebida primordialmente como expansão dos domínios eclesiásticos, sendo o clericalismo uma de suas marcas essenciais.

Entretanto, a partir de 1739, percebeu que a busca pela santidade, de coração e vida, o conduzia *providencialmente* ao encontro do povo. O convívio com empobrecidos, gente simples, homens e mulheres, trabalhadores deslocados, operários e mineiros, redirecionou o seu olhar obrigando-o a repensar a realidade da igreja. Experimentou uma *eclesiogênese*, viu a igreja nascendo novamente, como no cristianismo das origens, a partir daquelas pessoas que a alta sociedade e a nata da igreja considerava como proscritas. A tais segmentos, Wesley foi capaz de transmitir esperança, não somente quanto ao futuro escatológico, mas para o momento em que viviam. A fraternidade e a solidariedade, que desfrutavam nos pequenos grupos, iam bem além do que as formalidades da vida paroquial proporcionavam.

Essa via era de mão dupla. Por isso, mesmo a duras penas, Wesley aprendeu lições preciosas. Naquela singular fase de transição histórica que, posteriormente se convencionou chamar de revolução industrial e modernidade, homens e mulheres tomaram a palavra, compartilharam dificuldades e, juntos, procuraram por soluções organizadas, estabeleceram rotinas e disciplina, deliberaram sobre métodos, e exerceram funções e ministérios, que jamais teriam oportunidade de exercer não fosse a sua militância na vida das sociedades metodistas. Já não eram mais objetos da ação complacente dos “homens da igreja”. Eram agentes que assumiam a tarefa de ser igreja! Eram, eles próprios, igreja.

Essa transformação tanto os alcançava, como atingia o próprio Wesley. As leituras que realizou ou as influências que recebeu tiveram

inegavelmente a sua participação, mas nada foi tão eficaz, nesse processo, do que a convivência com as pessoas comuns que o pressionavam a dar sempre mais um passo adiante. Deste modo, Wesley abandonou a visão clericalista e desenvolveu uma concepção laica de igreja. Igreja é o povo de Deus. A essência da igreja não está em seu corpo sacerdotal, no número de conversos reunidos, na beleza de seus ritos, na sabedoria de seus teólogos ou em sua influência social e política, e sim na comunhão singela daqueles que procuram viver o evangelho, a partir da realidade cotidiana. Desfez-se, igualmente, da orientação elitista e quebrou com o paroquialismo que tornava grande parte das congregações cristãs inteiramente alheia às mudanças em curso.

O confronto com os donos do poder não tardou a se manifestar e, com ele, as hostilidades, as críticas, a perseguição. O metodismo nascente não recuou, mas manteve práticas que ajudavam a fortalecer os laços de identidade e solidariedade que o diferenciavam de outros movimentos que, como ele, buscavam a renovação da igreja. Esses instrumentos eram interpretados como meios de graça prudenciais que Deus havia concedido para o cumprimento da missão. Não poderiam, contudo, ser absolutizados, menos ainda serem exibidos como sinais de distinção. Eram *meios*, não fins; deviam guardar funcionalidade em relação ao propósito para o qual haviam sido desenvolvidos.

Na verdade, o mesmo pode ser dito da igreja cristã. Ela é meio de graça e só tem sentido enquanto, à semelhança de Cristo, é expressão do amor de Deus à humanidade. Encastelada em si mesma, zelosamente defendendo as suas instituições ou, simplesmente, procurando assegurar o seu espaço nas estruturas de poder, é apenas pálido reflexo, senão sepulcro, da imagem divina. Em discurso perante a Sociedade para a Reforma dos Costumes, em 1763, Wesley foi bastante claro em sua exposição:

Esse é o desígnio original da Igreja de Cristo. Ela é um corpo de homens firmemente unidos, com o propósito de, primeiro, salvar cada um a sua própria alma; então, assistir, um ao

outro, no trabalho de sua própria salvação; e, posteriormente, tanto quanto esteja em suas possibilidades, salvar todos os homens da miséria presente e futura, aniquilar o reino do mal, e estabelecer o reino de Cristo (Sermão 52, “A Reforma dos Costumes”, §2).

Colocar-se abertamente contra toda a impiedade e injustiça, que se espalha sobre a nossa terra, como uma inundação, é um dos mais nobres meios de confessar Cristo perante seus inimigos (II, 1).

Diante disso, sustentar que o testemunho social do metodismo nascente é simples adereço à sua eclesiologia é equivocar-se por completo. Fazendo uso de metáforas bíblicas tão ao gosto de Wesley, a igreja existe para ser sal da terra e luz do mundo; negá-lo é amputar uma parte essencial dela. Este ponto de vista foi sustentado pelo autor em artigo recém-publicado:

O interesse de Wesley pela escassez de alimentos; sua oposição tenaz à escravidão e à guerra; sua crítica ao empreendimento colonialista britânico na Índia; suas ações em prol da reforma da educação e das prisões; enfim, o desenvolvimento de práticas alternativas oferecendo respostas concretas ao desafio da pobreza, mesmo sem perceber, em toda a sua extensão, o caráter das mudanças estruturais então em curso; não são meras ilustrações de sua compreensão acerca da santidade social, mas revelam uma concepção de igreja que, longe de ser introvertida, é, na sua totalidade, voltada para a missão. Uma igreja silenciosa, reclusa em seus próprios domínios, evadindo-se das exigências públicas de sua presença na sociedade, não apenas renuncia aos propósitos para os quais o Senhor a constituiu, mas nega a si mesma²⁷⁹.

Quando igrejas perdem esse foco missionário e soteriológico, não lhes restam outra saída senão demarcarem os seus territórios, delimitarem a sua identidade institucional e construirão muros de separação para se distinguirem de ‘organismos congêneres’. A ecumenicidade da igreja, dimensão essencial reafirmada por Wesley, inclui tanto a aceitação da alteridade, como a necessidade da igreja se desfazer do desejo de realizar todas as coisas sozinha, em completo isolamento.

²⁷⁹ SOUZA, José Carlos de. “Por uma eclesiologia inclusiva, missionária e peregrina: retomando elos perdidos da tradição wesleyana”. In: *Passos para uma teologia wesleyana brasileira*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2007, p. 129-30;

O sermão nº 92, Wesley expõe a fragilidade do que muitas pessoas denominam como zelo religioso, uma paixão desenfreada em defender opiniões e formas particulares de culto ou organização, e instrui sobre o “verdadeiro zelo cristão”, que nada mais é “do que a chama do amor” (“Sobre o zelo”, 1781, I, 3). O zelo deve corresponder ao objeto ao qual se dirige. Assim gastar energias discutindo sobre vestes clericais, ainda que um episódio comum na história cristã, é sem sentido. Nem se poderia afirmar que o fervor por assuntos indiferentes é uma atitude cristã. Diante disso, Wesley expõe o que é digno de ser objeto de zelo da parte dos cristãos em ordem decrescente de importância: a igreja, as obras de piedade, as obras de misericórdia e, no topo de tudo, o próprio amor, “a rainha de todas as graças”. A misericórdia suplanta a piedade, pois “mesmo o ler, ouvir e orar devem ser omitidos, ou serem adiados, ‘diante do poderoso chamado da caridade’, quando somos chamados a aliviar a aflição de nosso próximo, quer no corpo, quer na alma” (II, 9). A igreja figura no mais baixo degrau, na ordem de prioridades, como um meio para que todas as demais metas de valor sejam alcançadas, entre elas, o amor a Deus e à humanidade, “a mais alta perfeição na terra e no céu” (III, 12).

Talvez a grande dificuldade no tempo de Wesley e nos dias atuais, seja a inversão dessa escala. Nesse caso, a única alternativa para que a igreja se torne, efetivamente, um sinal de vida e esperança, seja pôr em prática a recomendação paulina, incansavelmente repetida por Wesley: “ter o mesmo sentimento que houve em Cristo Jesus”; abraçar a via da *kenosis*, do auto-esvaziamento; renunciar a condição de ser igreja autoridade-poder, para que ser, paradoxalmente, igreja povo-comunhão-serviço. Renúncia ao poder; abdicação de todos os sinais externos que a afastam do convívio com as pessoas comuns; adoção prudencial de estruturas que agilizem a sua comunicação com o tempo presente; enfim, interconexão com todos os órgãos que partilham metas comuns, mesmo que por caminhos diferentes; são passos importantes para que, esvaziada de si mesma, a igreja seja sinal do amor de Deus.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Primárias Impressas (Obras de Wesley)

WESLEY, John. *The Bicentennial Edition of the Works of John Wesley*. Editor in Chief, Frank Baker. Nashville: Abingdon Press, 1984- [projetada em 35 volumes]. Os volumes 7, 11, 25 e 26 foram originalmente publicados como *Oxford Edition of the Works of John Wesley*. Oxford: Clarendon, 1975-1983. Volumes já publicados:

- Vol. 1: *Sermons I* [edited by Albert C. Outler], 1984;
- Vol. 2: *Sermons II* [edited by Albert C. Outler], 1985;
- Vol. 3: *Sermons III* [edited by Albert C. Outler], 1986;
- Vol. 4: *Sermons IV* [edited by Albert C. Outler], 1987;
- Vol. 7: *A Collection of Hymns for the Use of the People Called Methodists* [edited by Franz Hildebrandt & Oliver Beckerlegge], 1983.
- Vol. 9: *The Methodist Society: History, Nature and Design* [edited by Rupert Davies], 1989;
- Vol. 11: *The Appeals to Men of Reason and Religion and Certain Related Open Letters* [edited by Gerald R. Cragg], 1989;

- Vol. 18: *Journals and Diaries I, 1735-38* [edited by W. Reginald Ward & Richard P. Heitzenrater], 1988;
- Vol. 19: *Journals and Diaries II, 1738-43* [edited by W. Reginald Ward & Richard P. Heitzenrater], 1988;
- Vol. 20: *Journals and Diaries III, 1743-54* [edited by W. Reginald Ward & Richard P. Heitzenrater], 1991;
- Vol. 21: *Journals and Diaries IV, 1755-65* [edited by W. Reginald Ward & Richard P. Heitzenrater], 1992;
- Vol. 22: *Journals and Diaries V, 1765-75* [edited by W. Reginald Ward & Richard P. Heitzenrater], 1993;
- Vol. 23: *Journals and Diaries VI, 1776-86* [edited by W. Reginald Ward & Richard P. Heitzenrater], 1995;
- Vol. 24: *Journals and Diaries VII, 1787-91* [edited by W. Reginald Ward & Richard P. Heitzenrater], 2003;
- Vol. 25: *Letters I, 1721-39* [edited by Frank Baker], 1980;
- Vol. 26: *Letters II, 1740-55* [edited by Frank Baker], 1982.

_____. *Explanatory Notes upon the New Testament*. London, Epworth Press, 1977.

_____. *Explanatory Notes upon the Old Testament*. Salem, Ohio: Schmul Publishers, 1975, vols. 1-3.

_____. *Explicação Clara da Perfeição Cristã*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1984.

_____. *The Journal of Rev. John Wesley* [edited by Nehemiah Curnock]. London: Epworth, 1906-1916, vols. I-VIII.

_____. *The Letters of Rev John Wesley* [edited by John Telford]. London: The Epworth Press, 1931, vols. I-VIII.

_____. *Obras de Wesley* [Editor General, Justo L. González]. Franklin, Tennessee: Providence House Publishers, 1996-1998 [Edición auspiciada por Wesleyan Heritage Foundation], Tomos I-XIV:

- Tomo I: *Sermones I*, 1996;
- Tomo II: *Sermones II*, 1996;
- Tomo III: *Sermones III*, 1996;
- Tomo IV: *Sermones IV*, 1996;
- Tomo V: *Las Primeras Sociedades Metodistas*, 1996;
- Tomo VI: *Defensa del Metodismo*, 1996;
- Tomo VII: *La Vida Cristiana*, 1998;
- Tomo VIII: *Tratados Teológicos*, 1998;
- Tomo IX: *Espiritualidad e Himnos – Notas al NT: Primera Parte*, 1998;
- Tomo X: *Notas al Nuevo Testamento: Segunda Parte*, 1998;
- Tomo XI: *Diarios, Tomo I*, 1998;
- Tomo XII: *Diarios, Tomo II*, 1998;
- Tomo XIII: *Cartas, Tomo I*, 1998;
- Tomo XIV: *Cartas, Tomo II, Índices*, 1998.

_____. *Romanos: Notas explicativas*. São Paulo: Cedro, 2000.

_____. *Sermões*. Tradução: Duncan Alexander Reily. Vol. 1: *O Despertar do Pecador*; São Paulo, Imprensa Metodista, 1994; *Sermões* vol. 2: *Confiança num Deus Perdoador*. (1994); *Sermões* vol. 3: *A Renovação da Vida*. (1995); *Sermões* vol. 4: *A Certeza da Salvação*. (1997); *Sermões* vol. 5: *A Maturidade Cristã*. São Paulo: Cedro / Imprensa Metodista, 2000.

_____. *Sermões*. Tradução: Nicodemus Nunes. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985 (3ª ed), 2 vol.

_____. *The Sunday Service of the Methodists in North America* [Edited by James F. White]. Nashville: United Methodist Publishing House, 1992.

_____. *The Works of Rev. John Wesley* [edited by Thomas Jackson]. London: Wesleyan-Methodist Book Room, s/d, vols. I-XIV.

Obras de Wesley em CD-ROM

Sermões de John Wesley: texto inglês com duas traduções em português. Editores: Helmut Renders, Rui de Souza Josgrilberg; Paulo Ayres Mattos, José Carlos de Souza, Claudio de Oliveira Ribeiro, São Bernardo do Campo: EDITEO, 2006.

The Wesleyan Heritage Collection. Rio, WI: Ages Software, 2002.

The Works of John Wesley on compact disk (complete unedited fourteen-volume Jackson edition). Franklin: Providence House Publication, 1995.

The Works of John Wesley: the bicentennial edition. Edited by Richard P. Heitzenrater. Nashville: Abindgon Press, 2005.

Obras sobre a Teologia Wesleyana

ABRAHAM, William J. *Wesley for Armchair Theologians.* Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.

BECK, Brian E. *Exploring Methodism's Heritage: the Story of the Oxford Institute of Methodist Theological Studies.* Nashville: General Board of Higher Education and Ministry, The United Methodist Church, 2004.

BHOGAL, Inderjit S. *Pluralismo e a Missão da Igreja na Atualidade.* São Bernardo do Campo: EDITEO, 2007.

BURTNER, R. W. & CHILES, R. E. *Coletânea da Teologia de João Wesley.* Rio de Janeiro: Instituto Metodista Bennett, 1995.

CAMPBELL, Ted A. *John Wesley and Christian Antiquity: Religious Vision and Cultural Change*. Nashville: Abingdon Press, 1991.

_____. *Methodist Doctrine: The Essentials*. Nashville: Abingdon Press, 1999.

CANNON, W. Ragsdale. *The Theology of John Wesley, with special reference to the Doctrine of Justification*. Lanham: University Press of America, 1984.

_____. "The Theological Stance of Methodism in the Ecumenical Movement". In: *Methodist History*. Lake Janaluska, North Caroline: American Association of Methodist Historical Societies, Vol. VI, no. 1, October 1967, 03-13.

Carta Pastoral do Colégio Episcopal sobre Ecumenismo. São Paulo: Igreja Metodista; Editora Cedro, 1999, Col. Biblioteca Vida e Missão, Pastorais nº 4.

CASTRO, Clovis Pinto de (org.). *Meio Ambiente e Missão: A Responsabilidade Ecológica das Igrejas*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003.

CHILCOTE, Paul Wesley. *Recapturing the Wesleys' Vision: An Introduction to the Faith of John and Charles Wesley*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2004.

_____. *Ella ofreció a Cristo: el legado de las mujeres predicadoras en el metodismo primitivo*. San José: Departamento de Publicaciones, Universidad Bíblica Latinoamericana, 1999 [Original em inglês: *She Offered Them Christ*. Nashville, Abingdon Press: 1993].

_____. *John Wesley and the Women Preachers of Early Methodism*. Metuchen: The Scarecrow Press, 1991.

COBB Jr., John B. *Grace and Responsibility: a Wesleyan theology for today*. Nashville: Abingdon Press, 1995.

_____. "Wesley the Evangelical". Lecture delivered at Point Loma University, San Diego, February 2.000. In: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1096>.

_____. "Wesley the Liberal". Lecture delivered at Point Loma University, San Diego, February 2.000. In: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1098>.

_____. "Wesley the Liberationist". Lecture delivered at Point Loma University, San Diego, February 2.000. In: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1100>.

_____. "Wesley the Process Theologian". Lecture delivered at Point Loma University, San Diego, February 2.000. In: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1097>.

_____. "Wesley – Conclusions". Lecture delivered at Point Loma University, San Diego, February 2.000. In: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1097>.

COLLINS, Kenneth J. *A Faithful Witness: John Wesley's Homiletical Theology*. Wilmore, Kentucky: Wesley Heritage Press, 1993.

_____. *John Wesley: a theological Journey*. Nashville, Abingdon Press, 2003.

_____. *The Scripture Way of Salvation*. Nashville, Abingdon Press, 1997.

_____. *The Theology of John Wesley: Holy Love and the Shape of Grace*. Nashville, Abingdon Press, 2007.

COLLINS, Kenneth J. & TYSON, John H. *Conversion in the Wesleyan Tradition*. Nashville, Abingdon Press, 2001.

DESCHNER, John. *Wesley's Christology: An Interpretation*. Francis Asbury Press, 1988.

DUQUE, José (ed.). *Tradicón Protestante en la Teología Latino-americana*, Primer Intento: lectura de la tradición metodista. San José: DEI, 1983.

GARRASTEGUI, Celsa & JONES, William. *“Estas Doctrinas Enseño”: Guía de Estudio para las Obras de Wesley*. Sunny Court: Wesleyan Heritage Foundation, 2002.

GONZÁLEZ, Justo L. *Wesley para a América Latina Hoje*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003.

_____. *Juan Wesley: Desafíos para nuestro siglo*. Buenos Aires: FAIE, La Aurora & ISEDET, 2004.

HARPER, Steve. *The Way to Heaven: The Gospel According to John Wesley*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 2003.

HEITZENRATER, Richard P. *Wesley e o Povo Chamado Metodista*. São Bernardo do Campo / Rio de Janeiro: EDITEO / Bennett, 1996 (2ª edição, 2006).

_____. *The Elusive Mr. Wesley*. Nashville: Abingdon, 2003 (Second Revised Edition).

HEMPTON, David. “John Wesley (1703-1791)”. In: LINDBERG, Carter (ed.). *The Pietist Theologians: An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 256-71.

_____. *Methodism: Empire of the Spirit*. New Haven and London: Yale University Press, 2005.

HILDEBRANDT, Franz. *Christianity According to the Wesleys*. London: The Epworth Press, 1956.

_____. *From Luther to Wesley*. London: Lutterworth Press, 1951.

HILL, A. Wesley. *John Wesley among the Physicians: A Study of eighteenth-century Medicine*. London: Epworth Press, 1958.

HINSON, William J. *A Dinâmica do Pensamento de João Wesley*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista / Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, s/d.

HOLLAND, Bernard G. *Baptism in Early Methodism*. London: Epworth Press, 1970.

JENNINGS Jr., Theodore W. *Good News to the Poor: John Wesley's Evangelical Economics*. Nashville: Abingdon Press, 1990.

_____. *Wesley e o Mundo Atual*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2007.

JONES, Scott J. *United Methodist Doctrine: The Extreme Center*. Nashville: Abingdon Press, 2002.

KIMBROUGH, Jr., S. T. (ed.). *Charles Wesley: Poet and Theologian*. Nashville: Abingdon Press, 1992.

KLAIBER, Walter & MARQUARDT, Manfred. *Viver a Graça de Deus: Um Compêndio de Teologia Metodista*. São Bernardo do Campo; São Paulo: EDITEO; Cedro, 1999.

LANGFORD, Thomas A. *Methodist Theology*. London: Epworth Press, 1998.

LELIÈVRE, Mateo. *João Wesley: Sua vida e obra*. São Paulo, Vida, 1997.

LINDSTRÖM, Harald. *Wesley and Sanctification: A Study in the Doctrine of Salvation*. Nappanee, Indiana: Francis Asbury Press, 1996.

MADDOX, Randy L. *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*. Nashville: Abingdon Press, 1994.

_____. (ed.). *Aldersgate Reconsidered*. Nashville: Abingdon Press, 1990.

_____. "Wesley and the Question of Truth or Salvation through Other Religions". In: *Wesleyan Theological Journal*, 1992, no site: http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojrn/26-30/27.1.htm.

MARQUARDT, Manfred. *Praxis and Principles of John Wesley Social Ethic*. Durham, N.C.: Labyrinth Press, 1987.

_____. *Redescobrir o Sagrado*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2000.

MAY, Roy H. *Juan Wesley: Su Teología y la Nuestra*. San José: Editorial Sebila, 1989.

MEADOWS, Philip R. (ed.). *Windows on Wesley: Wesleyan Theology in Today's World*. Oxford: Applied Theology Press, 1997.

MEEKS, M. Douglas. *Economia Global & Economia de Deus*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2001.

_____ (ed.). *The Future of the Methodists Theological Traditions*. Nashville: Abingdon Press, 1985.

_____ (ed.). *Wesleyan Perspectives on the New Creation*. Nashville: Abingdon Press, 2004.

_____ (ed.). *What Should Methodists Teach? Wesleyan Tradition and Modern Diversity*. Nashville: Kingswood Books, 1990.

NICHOLSON, Roy S., John Wesley and Ecumenicity. *Wesleyan Theological Journal*, 1967, no site: http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojrnl/01-05/02-8.htm

NORWOOD, Frederick. *The Story of American Methodism*. Nashville: Abingdon Press, 1974.

ODEN, Thomas C. *John Wesley's Scriptural Christianity: a plain exposition of his teachings on Christian doctrine*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1994.

ODEN, Thomas C. & LONGDEN, Leicester R. (eds.). *The Wesleyan Theological Heritage: Essays of Albert C. Outler*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1991.

OUTLER, Albert C. *John Wesley*. New York: Oxford University Press, 1980.

_____. *Evangelism & Theology in the Wesleyan Spirit*. Nashville: Discipleship Resource, 2004.

_____. *Para que o Mundo Creia. Estudo sobre a Unidade Cristã*. São Paulo, Imprensa Metodista, 1973.

PIETTE, Maximin. *John Wesley in the Evolution of Protestantism*. London: Sheed and Ward, 1979 (first published 1937).

POLLOCK, John. *John Wesley*. Oxford: Lion Publishing, 1992.

PRICE, Lynne. *Interfaith Encounter and Dialogue: a Methodist Pilgrimage*. Frankfurt am Main / Bern/ New York/ Paris: Peter Lang, 1991.

RACK, Henry D. *Reasonable Enthusiast: John Wesley and the rise of Methodism*. London: Epworth Press, 2002.

RATTENBURY, John Ernest. *The Eucharistic Hymns of John and Charles Wesley*. Akron Ohio: OSL Publications, 2006 (First Edition, 1948).

_____. *The Evangelical Doctrines of the Charles Wesley's Hymns*. London: Epworth Press, 1954.

_____. *Wesley's Legacy tot the World: Six Studies in the Permanent Values of the Evangelical Revival*. Nashville: Cokesbury Press, 1929.

_____. *The Conversion of the Wesleys: A Critical Study*. London: Epworth Press, 1938.

REILY, Duncan Alexander & SOUZA, José Carlos de & JOSGRILBERG, Rui de Souza. *Teologia Wesleyana em Perspectiva Wesleyana*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2005.

REILY, Duncan Alexander. *Fundamentos Doutrinários do Metodismo Brasileiro*. São Paulo, Exodus, 1997.

_____. *Wesley e sua Bíblia*. São Bernardo do Campo, EDITEO, 1997.

_____. *Metodismo Brasileiro e Wesleyano: reflexões históricas sobre a autonomia*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1983.

RENDERS, Helmut (org.). *Caminhando: Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista. John Wesley: 300 anos*. São Bernardo do Campo: Editeo, Ano VIII, nº 12, 2º semestre de 2003.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira & RENDERS, Helmut & SOUZA, José Carlos de & JOSGRILBERG, Rui de Souza (orgs.). *Teologia e Prática na tradição Wesleyana: Uma Leitura a partir da América Latina e Caribe*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2005.

RUNYON, Theodore (ed.). *Sanctification & Liberation: Liberation Theologies in Light of the Wesleyan Tradition*. Nashville: Abingdon Press, 1977.

_____. (ed.). *Wesleyan Theology Today: A Bicentennial Theological Consultation*. Nashville: The United Methodist Publishing House, 1985.

RUNYON, Theodore. *A Nova Criação: a teologia de João Wesley Hoje*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2002 [Original em inglês: *The New Creation: John Wesley's Theology Today*; Nashville, Abingdon Press: 1998].

SANTILLANA, Fernando (ed.). *Conceptos Doctrinales y Principios Teológicos*. Lima: Editorial Mikael, 1993.

SCHMIDT, Martin. *John Wesley: A Theological Biography*. London: Epworth Press, 1973, 2 vol.

STACEY, John (ed.). *John Wesley: Contemporary Perspectives*. London: Epworth Press, 1988.

STOCKES, Mack B. *As Crenças Fundamentais dos Metodistas*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1992.

_____. *O Espírito Santo na Herança Wesleyana*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1995.

STOCKWELL, B. F. *La Teología de Juan Wesley y la Nuestra*. Buenos Aires: La Aurora, 1960.

STONE, Ronald H. *John Wesley's Life & Ethics*. Nashville: Abingdon Press, 2001.

TELFORD, John. *The Life of John Wesley*. London: The Epworth Press, 1947.

THORSEN, Donald A. D. *The Wesleyan Quadrilateral: Scripture, Tradition, Reason & Experience as a Model of Evangelical Theology*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1990.

TURNER, John Munsey. *John Wesley: The Evangelical Revival and the Rise of Methodism in England*. London: Epworth Press, 2002.

VV.AA. *Luta Pela Vida e Evangelização: A Tradição Metodista na Teologia Latino-americana*. São Paulo/ Piracicaba: Paulinas/Unimep, 1985.

VV.AA. *Passos para uma teologia wesleyana brasileira*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2007.

VV.AA. *Wesley and the Quadrilateral: Renewing the Conversation*. Nashville: Abingdon Press, 1997

WAINWRIGHT, Geoffrey. *Methodists in Dialogue*. Nashville: Abingdon Press, 1995.

_____. "Do Methodists (Think They) Stand in the Apostolic Tradition?" In: *Ecumenical Trends*, July/August 1996, p. 8/104-13/109.

WEBER, Theodore R. *Politics in the Order of Salvation: Transforming Wesleyan Political Ethics*. Nashville: Abingdon Press, 2001.

WILLIAMS, Colin W., *John Wesley's Theology Today*, Nashville: Abingdon Press, 1960.

WOOD, A. Skevington. *The Burning Heart: John Wesley, Evangelist*. Nashville: Parthenon Press, 1967.

Teses, Dissertações, Artigos e Livros sobre Eclesiologia Wesleyana

BAKER, Frank. *John Wesley and the Church of England*. London: Epworth Press, 2000.

BEALS, J. Duane. "John Wesley's Concept of the Church". In: *Wesleyan Theological Journal*, 1974, no site: http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojrnl/06-10/09-3.htm

BECK, Brian E. "Connexion and *Koinonia*: Wesley's Legacy and Ecumenical Ideal". In: MADDOX, Randy L. (ed.). *Rethinking Wesley's Theology for Contemporary Methodism*. Nashville: Abingdon Press, 1998, p. 129-141.

BENCE, Clarence. "Salvation and the Church: the Ecclesiology of John Wesley". In: DIETER, Melvin Easterday & BERG, Daniel N. (eds.). *The Church: An Inquiry into Ecclesiology from a Biblical Theological Perspective* Anderson, Ind.: Warner Press, 1984, p. 297-317.

BERG, Daniel N. "The Marks of the Church in the Theology of John Wesley". In: In: DIETER, Melvin Easterday & BERG, Daniel N. (eds.). *The Church: An Inquiry into Ecclesiology from a Biblical Theological Perspective* Anderson, Ind.: Warner Press, 1984, p. 319-331.

BOWMER, John C. *The Sacrament of the Lord's Supper in Early Methodism*. London: Dacre Press Westminster, 1951.

BROCKWELL, Charles W. Jr. "Connectional Ecclesiology and the Ecumenical Theological Quadrilateral". Site: <http://oxford-institute.org/site/2002papers/2002-8Brockwell.pdf>

BURGESS, Harold. "A Wesleyan Theology of Ministry". In: *Wesleyan Theological Journal*, 1983, no site: http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojrnl/16-20/18-02.htm.

BUTLER, David. *Methodists and Papists: John Wesley and the Catholic Church in the Eighteenth Century*. London: Darton, Longman and Todd, 1995.

CARTER, David. *Love Bade Me Welcome: A British Methodist Perspective on the Church*. London: Epworth, 2002.

_____. "The Methodist Churches". In: AVIS, Paul (ed.). *The Christian Church: An Introduction to the Major Tradition*. London: SPCK, 2002, p. 49-76.

CHAPMAN, David M. *In Search of the Catholic Spirit: Methodists and Roman Catholics in Dialogue*. London: Epworth, 2004.

COLLINS, Kenneth. "John Wesley's Concept of Ministerial Office". In: *Wesleyan Theological Journal*, 1988, no site: http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojrn/21-25/23-07.htm.

COMISSÃO MISTA: IGREJA CATÓLICA ROMANA E CONSELHO METODISTA MUNDIAL. *Dizer a verdade na caridade. A autoridade de ensinar entre católicos e metodistas*. São Paulo: Paulinas, 2002.

CUBIE, David L. "Separation or Unity? Sanctification and Love in Wesley's Doctrine of the Church". In: In: DIETER, Melvin Easterday & BERG, Daniel N. (eds.). *The Church: An Inquiry into Ecclesiology from a Biblical Theological Perspective* Anderson, Ind.: Warner Press, 1984, p. 333-395.

_____. "Toward Wesleyan Theology of the Kingdom". In: *Wesleyan Theological Journal*, 1983, no site: http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojrn/16-20/18-10.htm

DESCHNER, John. "Methodism's Thirteenth Article". In: *The Perkins School of Theology Journal*. Dallas: Southern Methodist University, Vol. XIII, winter 1960, p. 05-13.

DIETER, Melvin Easterday & BERG, Daniel N. (eds.). *The Church: An Inquiry into Ecclesiology from a Biblical Theological Perspective* Anderson, Ind.: Warner Press, 1984, Series Wesleyan Theological Perspectives, vol. IV.

DUNNING, H. Ray. "Toward Wesleyan Ecclesiology". In: *Wesleyan Theological Journal*, 1987, http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojrnl/21-25/22-08.htm.

FELTON, Gayle Carlton. *This Gift of Water: the Practice and Theology of Baptism among Methodists in America*. Nashville: Abingdon Press, 1992.

GOODLOE, Robert W. *The Sacraments in Methodism*. Nashville: The Methodist Publishing House, 1953.

HEITZENRATER, *Richard P.* "Wesleyan Ecclesiology: Methodism as a Means of Grace". Göteborg, Sweden: The Källstad Lecture, Överås Metodiskyrkans Nordiska Teologiska Seminarium, 2005, http://www.metodistkyrkan.se/overas/pdf/Wesleyan_Ecclesiology.pdf

HOFLE, Durward. "The Methodist Doctrine of the Church". In: *Methodist History*. Lake Janaluska, North Caroline: American Association of Methodist Historical Societies, Vol. VI, no. 1, October 1967, 25-35.

HOHENSTEIN, Charles R. *The Revisions of the Rites of Baptism in the Methodist Episcopal Church, 1784-1939*. Ph.D. Thesis. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, April 1990.

HOLLAND, Bernard G. *Baptism in Early Methodism*. London: Epworth Press, 1970.

HUNSICKER, David. "John Wesley: Father of Today's Small group Concept?" In: *Wesleyan Theological Journal*, 1996, no site: http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojrnl/31-35/31-1-09.htm.

HUNTER, Frederick. *John Wesley and the Coming Comprehensive Church*. London: Epworth Press, 1968.

HUNTER, George. "John Wesley as Church Growth Strategist". In: *Wesleyan Theological Journal*, 1986, no site: http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojrn/21-25/21-02.htm

HYNSON, Leon O. "John Wesley's Theology of the Kingdom of God". In: *Wesleyan Theological Journal*, 1988, no site: http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojrn/21-25/23-03.htm.

KIRKPATRICK, Dow (ed.). *The Doctrine of the Church*. Nashville: Abingdon Press, 1964.

KOHLER, Robert Frederick. *The Church and its ministry in the thought of Luther, Calvin, and Wesley*. Thesis (Master of Arts in Religion). Nashville: Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University, August, 1992, 109 p.

LAWSON, Albert Brown. *John Wesley and the Christian Ministry: the sources and the development of his opinions and practice*. London: SPCK, 1963.

LOGAN, James C. "Baptism – The Ecumenical Sacrament and the Wesleyan Tradition". In: RUNYON, Theodore (ed.). *Wesleyan Theology Today: A Bicentennial Theological Consultation*. Nashville: The United Methodist Publishing House, 1985, p. 323-29.

MATTOS, Paulo Ayres. "Wesley e os encontros de pequenos grupos: Sua aplicação na Igreja Metodista no Brasil – Breves observações". In: *Caminhando: Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista*. São Bernardo do Campo: EDITEO, Ano VIII, nº 12, 2º semestre de 2003, p. 144-160.

MÍGUEZ BONINO, José. *Hacia una Ecclesologia Evangelizadora: Una Perspectiva Wesleyana*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2003.

MOORE, Mary Elizabeth. "Commissioning the People of God: Called to Be a Community in Mission". In: *Quarterly Review: A Journal of Theological Resources for Ministry*. Nashville: General Board of Higher Education and

Ministry & United Methodist Publishing House, vol. 23, number 4, Winter 2003, p.399-411.

MONK, Robert C. *John Wesley: His Puritan Heritage*. Nashville, New York: Abingdon Press, 1966.

NELSON, J. Robert. "Eucharist, Ecumenism, Methodism". In: RUNYON, Theodore (ed.). *Wesleyan Theology Today: A Bicentennial Theological Consultation*. Nashville: The United Methodist Publishing House, 1985, p. 313-22.

OUTLER, Albert C. "Do Methodists have a Doctrine of Church?" In: Kirkpatrick, Dow (ed.). *The Doctrine of the Church*. New York / Nashville: Abingdon Press, 1964, p. 11-28. Também publicado em ODEN, Thomas C. & LONGDEN, Leicester R. (eds.). *The Wesleyan Theological Heritage: Essays of Albert C. Outler*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1991, p. 211-226.

PIETERSE, Hendrik R. *Living the Hospitality of God*. Nashville: General Board of Higher Education and Ministry, s/d (circulação interna).

QUILLIAN, Jr., Joseph D. "Methodist Worship in the Light of Article XIII". In: *The Perkins School of Theology Journal*. Dallas: Southern Methodist University, Vol. XIII, winter 1960, p. 15-20.

RENDERS, Helmut. "Pequenos Grupos na Tradição Metodista: Observações, análises e teses". In: *Caminhando: Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista*. São Bernardo do Campo: EDITEO, Ano VII, nº 10, 2º semestre de 2002, p. 68-95.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. "Por uma eclesiologia metodista brasileira". In: *Caminhando: Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista*. São Bernardo do Campo: EDITEO, Ano IX, nº 13, 1º semestre de 2004, p. 43-64.

RICHEY, Russell E. *Marks of Methodism: Theology in Ecclesial Practice*. Nashville: Abingdon Press, 2005.

ROBBINS, Bruce W. "Connection and *Koinonia*: Wesleyan and Ecumenical Perspectives on the Church". In: CAMPBELL, Dennis M. & LAWRENCE, William B. & RICHEY, Russell E. *Doctrines and Discipline*. Nashville: Abingdon Press, 1999, United Methodism and American Culture: vol. 3, p. 199-212.

SMITH, David L. "Ecclesiology: The Church, God's redeemed people". In: CARTER, Charles W. (ed.). *A Contemporary Wesleyan Theology*. Grand Rapids: Francis Asbury Press of Zondervan Publishing House, 1983, vol. 2, p. 571-627.

SNYDER, Howard A. *The Radical Wesley and Patterns for Church Renewal*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1980.

_____. *Vinho Novo, Odres Novos: Vida nova para a igreja*. São Paulo: ABU Editora, 1997.

_____. "The Church as Holy and Charismatic". In: *Wesleyan Theological Journal*, 1980, no site: http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojrnl/11-15/15-07.htm

_____. "Spirit and Form in Wesley's Theology: A response to Keefer's 'John Wesley: Disciple of Early Christianity'". In: *Wesleyan Theological Journal*, 1984, nº 19/1, no site: http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojrnl/16-20/19-03.htm.

_____. "Principles of a Wesleyan Ecclesiology". Mississauga, Ontario: Study Commission on Ecclesiology. Free Methodist Church in Canada, 2006, In: <http://www.lifecycleproject.org/podcasts/2006/Weslyn%20Eccles-Snyder.doc>

_____. "The Energies of Church Renewal". No site: http://fc.asburyseminary.edu/%7EHoward_Snyder/pdf/energies.pdf

SOUZA, José Carlos de. "Ceia do Senhor e Hospitalidade Eucarística: Uma Perspectiva Metodista". In: *Caminhando: Revista da Faculdade de Teologia*

da Igreja Metodista. São Bernardo do Campo: EDITEO, Ano VI, nº 8, Julho de 2001, p. 27-46.

_____. “Por uma eclesiologia inclusiva, missionária e peregrina: retomando elos perdidos da tradição wesleyana”. In: *Passos para uma teologia wesleyana brasileira*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2007.

STOEFFLER, F. Ernest. “Tradition and Renewal in the Ecclesiology of John Wesley”. In: JASPERDT, Bernd & MOHR, Rudolf (eds.). *Traditio – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht*. Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburtstag Marburg: N. G. Elwert Verlag, 1976, p. 298-316.

THAARUP, Joergen. “The Praxis of Wesleyan Ecclesiology and the Effectiveness of the Methodist Mission in Scandinavia.” Site: <http://oxford-institute.org/site/2002papers/2002-8Thaarup.pdf>

THOMPSON, Edgar W. *The Methodist Doctrine of the Church*. London: The Epworth Press, 1939.

_____. *Wesley: Apostolic Man: Some Reflections on Wesley's Consecration of Dr. Thomas Coke*. London: Epworth Press, 1957.

TODD, John M. *John Wesley and the Catholic Church*. London: Hodder and Stoughton, 1958.

WAINWRIGHT, Geoffrey. “Ecclesial Location and Ecumenical Vocation”. In: Meeks, M. Douglas. *The Future of the Methodist Theological Traditions*. Nashville: Abingdon Press, 1985, p. 93-129. Cf. também “Ecclesiology and Sacraments in an Ecumenical Context: Working Group Paper”, p. 130-137.

WAINWRIGHT, Geoffrey. “Schisms, Heresies & Gospel: Wesleyan Reflections on Evangelical Truth & Ecclesial Unity”. In: TANNER, K. & HALL, C. A. *Ancient & Postmodern Christianity: Paleo-Orthodoxy in the 21st Century – Essays in Honor of Thomas C. Oden*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2002, p. 183-198.

WATSON, David Lowes. *The Early Methodist Class Meeting: its origins and significance*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2002 (1ª edição, 1985).

_____. "Class Leaders and Class Meeting: Recovering a Methodist Tradition for a Changing Church". In: CAMPBELL, Dennis M. & LAWRENCE, William B. & RICHEY, Russell E. *Doctrines and Discipline*. Nashville: Abingdon Press, 1999, United Methodism and American Culture: vol. 3, p. 245-264.

WILLIAM, Ronald Gordon. *John Wesley's Doctrine of the Church*. Thesis (Th.D.). Boston University, School of Theology, 1964, 354 p.

Obras sobre o contexto histórico e social inglês

ARIÈS, Philippe & CHARTIER, Roger (orgs.). *História da Vida Privada 3: Da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ARRUDA, José Jobson de Andrade. *A Grande Revolução Inglesa, 1640-1780: Revolução Inglesa e Revolução Industrial na Construção da Sociedade Moderna*. São Paulo: Departamento de História – USP & HUCITEC, 1996.

HALÉVY, Élie (1879-1937). *The Birth of Methodism in England*. Chicago: University Press, 1971.

HOBBSAWM, Eric J. *Os Trabalhadores: Estudos sobre a História do Operariado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

_____. *Rebeldes Primitivos: Estudos de Formas Arcaicas de Movimentos Sociais nos Séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: 1978.

_____. *Da Revolução Industrial Inglesa ao Imperialismo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

JEDIN, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia. Tomo VI: La Iglesia en Tiempo del Absolutismo y de la Ilustración*. Barcelona: Herder, 1978.

KENT, J. H. S. "Methodism and Revolution". *A.M.E. Zion Quarterly Review / Methodist History / News Bulletin*. July 1974, p. 136-44.

MIRANDA, Sacuntala de & CARDIM, Pedro (org.). *A Revolução Industrial Britânica: Antologia*. Lisboa: Teorema, 1992.

NIEBUHR, H. Richard. *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*. São Bernardo do Campo / São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião / ASTE, 1992.

OLSEN, Gerald Wayne (ed.). *Religion and Revolution in Early-Industrial England. The Halévy Thesis and Its Critics*. Lanhan, MD: University Press of America, 1990.

PORTER, Roy. *English Society in the Eighteenth Century*. Middlesex: Penguin Books, 1982, col. The Pelican Social History of Britain.

SEMMELE, Bernard. *The Methodist Revolution*. New York: Basic Books, 1973.

THOMPSON, E. P. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, 3 vol.

WALSH, John. "Methodism and the Mob in the 18th Century". In: CUMING, G. C. and BAKER, Derek. *Popular Belief and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, p. 213-27.

WOODWARD, E. L. *Uma História da Inglaterra*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

***Obras históricas sobre o pensamento cristão,
com especial referência à eclesiologia***

ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação: Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Paulo, São Leopoldo: Ática & Sinodal, 1994.

AVIS, Paul D. L. *The Church in the Theology of the Reformers*. London: Marshall Morgan & Scott, 1981.

_____. *Anglicanism and the Christian Church: Theological Resources in Historical Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

BASSET, Paul M. "A Survey of Western Ecclesiology to About 1700. Part II: Ecclesiology in the Sixteenth to Eighteenth Centuries". In: Dieter, Melvin E. & Berg, Daniel N. (eds.). *The Church: An Inquiry into Ecclesiology from a Biblical Theological Perspective*, Anderson, Ind.: Warner Press, 1984, Series Wesleyan Theological Perspectives, vol. IV, p. 205-61.

BROWN, Dale W. *Understanding Pietism: Revised Edition*. Nappanee, Indiana: Evangel Publishing House, 1996.

CALVINO, João. *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana /Luz Para o Mundo, 1989, v. IV.

CONGAR, Yves. *Eclesiologia: desde San Agustín hasta nuestros días*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976, Col. Historia de los dogmas, tomo III 3ec-d.

CRAGG, G. R. *A Igreja e a Idade da Razão (1648-1789)*. Lisboa: Editora Ulisséia, 1966, Col. História da Igreja, vol. 4.

DRIVER, John. *Contra a Corrente: Ensaios de Eclesiologia Radical*. Campinas: Editora Cristã Unida, 1994.

DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

FAIVRE, Alexandre. *Os Leigos nas Origens da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1992.

GEORGE, Timothy. *Teologia dos Reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994.

GUTHRIE, Shirley C. *Sempre se Reformando: a fé reformada em um mundo pluralista*. São Paulo: Pendão Real, 2000.

GONZÁLEZ, Justo L. *Historia del Pensamiento Cristiano*. Buenos Aires: La Aurora, 1965.

_____. *Historia del Pensamiento Cristiano*. Tomo 2: *Desde San Agustín hasta la Reforma Protestante*. Miami: Editorial Caribe, 1992.

_____. *Historia del Pensamiento Cristiano*. Tomo 3: *Desde la Reforma Protestante hasta el siglo veinte*. Miami: Editorial Caribe, 1993.

GONZÁLEZ, Justo L. & PÉREZ, Zaida Maldonado. *Introducción a la Teología Cristiana*. Nashville: Abingdon Press, 2003.

HUGHES, Philip Edgcumbe. *The Theology of English Reformers*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1980.

KELLY, J. N. D. *Doutrinas Centrais da Fé Cristã. Origem e Desenvolvimento*. São Paulo: Vida Nova, 1994.

LEITH, John H. *A Tradição Reformada: uma maneira de ser a comunidade cristã*. São Paulo: Pendão Real, 1997.

LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

_____. (ed.). *The Pietist Theologians: An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

LLOYD-JONES, D. M. "Ecclesiola in Ecclesia". In: *Os Puritanos: Suas Origens e Seus Sucessores*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1993.

LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Lisboa: Edições 70, 2000.

LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas 7 – Vida em Comunidade: comunidade – ministério – culto – sacramentos – visitação – catecismos – hinos*. São Leopoldo / Porto Alegre: Sinodal / Concórdia, 2000.

MCGRATH, Alister E. *Reformation Thought: An Introduction*. London: Baker, 1995.

_____. *Christian Theology: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.

_____. *Christian Theology Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

MCKIN, Donald K. (ed.). *Grandes Temas da Tradição Reformada*. São Paulo: Pendão Real, 1999.

PADOVESE, Luigi. *Introdução à Teologia Patrística*. São Paulo: Loyola, 1999.

REARDON, Bernard M. G. *Religious Thought in the Reformation*. London and New York: Longman, 1995.

RYKEN, Leland. *Santos no Mundo: Os Puritanos Como Realmente Eram*. São José dos Campos: Fiel, 1992.

SPENER, Phillip Jacob. *Mudança para o Futuro: Pia Desideria*. Curitiba; São Bernardo do Campo: Encontrão Editora; Ciências da Religião, 1996.

STROHL, Henri. *O Pensamento da Reforma*. São Paulo: Aste, 2004.

SYKES, Norman. "Ecumenical Movements in Great Britain in the Seventeenth and Eighteenth Centuries". In: Rouse, Ruth & Neill, Stephen Charles (eds.). *A History of the Ecumenical Movement: 1517-1948*. London: SPCK, 1954, p. 121-67.

Obras Gerais sobre Ecclesiologia

ADOLFS, Robert. *Igreja, Tímulo de Deus?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

BLOESCH, Donald G. *The Church: sacraments, worship, ministry, mission*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 2002.

BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder*. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *Ecclesiogênese: as comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *E a Igreja se fez Povo. Ecclesiogênese: A Igreja que nasce da fé do Povo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

CODINA, Víctor. *Para compreender a Ecclesiologia a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1993.

COMBLIN, José. *O Povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

DULLES, Avery. *A Igreja e seus Modelos*. São Paulo: Paulinas, 1978.

DUMAS, Benoit A. *As Duas Faces da Igreja: Ensaio de Teologia Política*. Petrópolis: Vozes, 1977.

FORTE, Bruno. *A Igreja, Ícone da Trindade: Breve Ecclesiologia*. São Paulo: Loyola, 1987.

KAESEMANN, Ernst. *Perspectivas Paulinas*. São Paulo: Paulinas, 1980.

KÜNG, Hans. *A Igreja*. Lisboa: Moraes Editora, 1969, 2 v.

MAGAÑA, Alvaro Quiroz. *Ecclesiologia en la teología de la Liberación*. Salamanca: Sígueme, 1983.

MOLTMANN, Jürgen. *La Iglesia, Fuerza Del Espíritu: Hacia una Ecclesiologia Mesianica*. Salamanca: Sígueme, 1978.

_____. *O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1999.

MONDIN, Battista. *As Novas Ecclesiologias*. São Paulo: Paulinas, 1984.

MUÑOZ, Ronaldo. *Nova Consciência da Igreja na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1979.

PIÉ-NINOT, Salvador. *Introdução à Ecclesiologia*. São Paulo: Loyola, 1994.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Por uma igreja mais humana*. São Paulo: Paulinas, 1989.

SOBRINO, Jon. *Ressurreição da Verdadeira Igreja*. São Paulo: Loyola, 1982.

TAVARD, George H. *A Igreja, Comunidade de Salvação: Uma Eclesiologia Ecumênica*. São Paulo: Paulus, 1997.

VV.AA. *A Igreja que surge da base*. São Paulo: Paulinas, 1980.