

**UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE**

**PAULO CORRÊA ARANTES**

**JONATHAN EDWARDS: PROTAGONISTA E CRÍTICO  
DO FENÔMENO RELIGIOSO CONHECIDO COMO O  
“GRANDE AVIVAMENTO DO SÉCULO 18”**

São Paulo

2017

**PAULO CORRÊA ARANTES**

**JONATHAN EDWARDS: PROTAGONISTA E CRÍTICO DO  
FENÔMENO RELIGIOSO CONHECIDO COMO O  
“GRANDE AVIVAMENTO DO SÉCULO 18”**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Hermisten Maia Pereira da Costa

São Paulo

2017

A662j Arantes, Paulo Corrêa

Jonathan Edwards: protagonista e crítico do fenômeno religioso conhecido como o Grande Avivamento do século 18 / Paulo Corrêa Arantes – 2017.

167 f.; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2017.

Orientador: Prof. Dr. Hermisten Maia Pereira da Costa

Bibliografia: f. 128-141

1. Protestantismo 2. Fenômeno religioso 3. Grande Avivamento  
4. Estados Unidos – colônia I. Edwards, Jonathan II. Título

LC BX7260.E3

**PAULO CORRÊA ARANTES**

JONATHAN EDWARDS: PROTAGONISTA E CRÍTICO DO  
FENÔMENO RELIGIOSO CONHECIDO COMO O  
“GRANDE AVIVAMENTO DO SÉCULO 18”

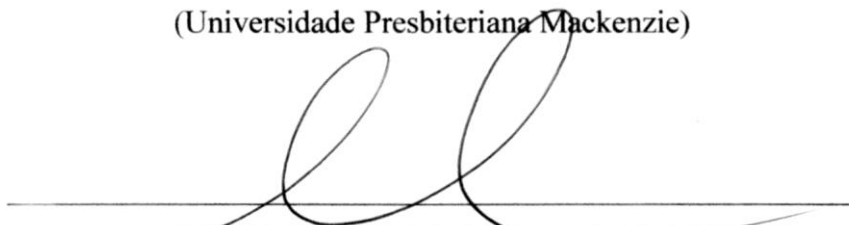
Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Aprovada em

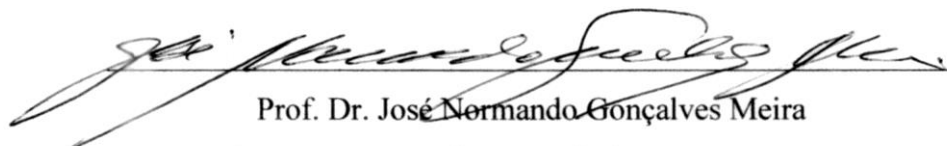
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Hermisten Maia Pereira da Costa  
(Universidade Presbiteriana Mackenzie)



Prof. Dr. Christian Brially Tavares de Medeiros  
(Universidade Presbiteriana Mackenzie)



Prof. Dr. José Normando Gonçalves Meira  
(UNIMONTES)

À minha amada esposa, Lenilza, e às minhas filhas, Raquel, Judith e Talita, por seu contínuo incentivo e apoio ao desenvolvimento acadêmico.

## AGRADECIMENTO

Ao Senhor Deus, único e verdadeiro, Criador, Sustentador, Governador e Juiz de todo o universo, a fonte de todo conhecimento.

Ao Dr. Davi Charles Gomes, por seu estímulo, incentivo e apoio na direção de levar-me ao engajamento em um curso de mestrado e ao estudo desse tema.

Ao Dr. Hermisten Maia Pereira da Costa, por sua pronta disposição em ser meu orientador, por seu acompanhamento, ajuda, comentários e sugestões desde o início dessa caminhada.

Aos professores do Curso de Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, por sua disposição e prontidão em compartilhar seu conhecimento, e por estimular na busca por desenvolvimento do mesmo.

Ao Dr. Kenneth P. Minkema, por sua recepção bondosa, calorosa e prestativa quando de minha pesquisa no Jonathan Edwards Center, na Universidade de Yale; bem como por sua prontidão na indicação bibliográfica (livros e artigos), na disponibilidade de meios para cópia eletrônica, nas sábias e seguras orientações quanto ao tema proposto, e na disposição em acompanhar e ajudar-me, mesmo à distância, no desenvolvimento desse projeto de pesquisa.

À minha filha Judith, por sua companhia e imprescindível auxílio, quando da viagem ao Jonathan Edwards Center, na busca de material bibliográfico para a elaboração da presente pesquisa.

Aos meus amigos Enesmar e Verusca, Tiago e Vatusi, por sua generosa ajuda financeira para a viagem de pesquisa no Jonathan Edwards Center.

À minha amada esposa Lenilza, auxiliadora idônea e companheira fiel, sem seu incentivo, encorajamento, apoio e paciência não teria iniciado e terminado essa jornada acadêmica.

Tenho ouvido, ó Senhor, as tuas declarações, e me sinto alarmado; aviva a tua obra, ó Senhor, no decorrer dos anos, e, no decurso dos anos, faze-a conhecida; na tua ira, lembra-te da misericórdia (Habacuque)

## RESUMO

A presente pesquisa lida com o papel de protagonista e de crítico do Grande Avivamento desempenhado por Jonathan Edwards; procurando expor seus argumentos e ações na defesa desse fenômeno religioso dentro do cristianismo protestante, bem como apresentar suas críticas e posição de equilíbrio entre os “Old Lights” e os “New Lights”; dentro do contexto histórico, social, político e religioso da América Colonial da primeira metade do século 18. Jonathan Edwards (1703-1758), um cristão reformado, protestante e puritano, exerceu seu ministério como pastor na Igreja de Northampton, Massachusetts, EUA. Ali, ele testemunhou a ocorrência, dentro do cristianismo protestante, do fenômeno religioso conhecido como o Grande Avivamento do Século 18. Edwards, todavia, não foi apenas uma testemunha ocular desse fenômeno, ele se tornou um de seus protagonistas mais famosos e um de seus críticos mais perspicazes. Como protagonista, ele alcançou fama internacional como avivalista e “teólogo do coração” após publicar *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God* (1737), na qual descreve o avivamento espiritual ocorrido em sua igreja. Essa obra serviu como modelo empírico para os avivalistas americanos e britânicos. Como crítico, Edwards tornou-se um brilhante apologista ao escrever *The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God* (1741), *Some Thoughts Concerning the Present Revival* (1742) e *A Treatise Concerning Religious Affections* (1746). Nessas obras, ele procurou isolar os sinais da verdadeira santidade cristã da falsa fé religiosa. Ele construiu uma estrutura intelectual do avivalismo, nessas obras pioneiras, que inaugurou uma nova psicologia e filosofia das afeições.

**Palavras-chaves:** Jonathan Edwards. Religião. Protestantismo. Grande Avivamento. Despertamento. Fenômeno religioso. América colonial.



## ABSTRACT

This research deals with the role of protagonist and critic of the Great Awakening played by Jonathan Edwards; looking to expose their arguments and actions in defense of this religious phenomenon within Protestant Christianity and present their critical and balanced position between the “Old Lights” and the “New Lights”; within the historical, social, political and religious context of Colonial America in the first half of the 18th century. Jonathan Edwards (1703-1758), a reformed, Protestant and Puritan Christian exercised his ministry as a pastor in the Church of Northampton, Massachusetts, USA. There, he has emphasized the Witness-occurrence within Protestant Christianity, the religious phenomenon known as the Great Awakening of the Century 18. Edwards, however, was not only an eyewitness of this phenomenon, he became one of his most famous protagonists and its keenest critics. As a protagonist, he achieved international fame as a revivalist and “theologian of heart” after publishing *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God* (1737), which describes the spiritual revival, occurred in his church. This work served as an empirical model for the American and British revivalists. As a critic, Edwards became a brilliant apologist writing *The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God* (1741), *Some Thoughts Concerning the Present Revival* (1742) and *A Treatise Concerning Religious Affections* (1746). In these works, he sought to isolate the signs of true Christian sanctity of false religious faith. He built an intellectual structure of revivalism, these pioneering works, which inaugurated a new psychology and philosophy of the affections.

**Keywords:** Jonathan Edwards. Religion. Protestantism. Great Awakening. Revival. Religious Phenomenon. Colonial America.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	<b>12</b>
<b>1. Qual foi o contexto do fenômeno religioso conhecido como o “Grande Avivamento do Século 18”?</b>	<b>15</b>
1.1. Contexto remoto: O puritanismo	16
1.1.1. O puritanismo	16
1.1.2. Puritanismo na Inglaterra	19
1.1.3. Puritanismo na Nova Inglaterra	32
1.2. Contexto próximo: O ambiente político, socioeconômico e religioso da Nova Inglaterra	37
1.2.1. Ambiente político	39
1.2.2. Ambiente socioeconômico	40
1.2.3. Ambiente religioso	42
<b>2. O que foi o fenômeno religioso conhecido como o “Grande Avivamento do século 18”?</b>	<b>50</b>
2.1. Período de fenômenos precursores do fenômeno maior	51
2.2. Primeiro período do Grande Avivamento – 1734-1735	55
2.3. Segundo período do Grande Avivamento – 1739-1742	66
<b>3. Qual foi o papel exercido por Jonathan Edwards nesse fenômeno religioso?</b>	<b>80</b>
3.1. O papel de protagonista do “Grande Avivamento do século 18”	80
3.1.1. Discurso de formatura em Yale (setembro de 1723)	81
3.1.2. Sermão em Boston	81
3.1.3. Pastorado em Northampton	82
3.1.4. Sermões em várias cidades vizinhas, especialmente em Enfield (julho de 1741)	85
3.1.5. Defesa do avivamento na formatura em Yale (setembro de 1741)	87
3.1.6. Publicação de livros sobre o avivamento	88
3.1.7. Apoio aos avivamentos internacionais	98
3.2. O papel de crítico do “Grande Avivamento do século 18”	99
3.2.1. Sucesso, com excessos e extravagâncias	99
3.2.2. Divisão resultante	101

3.2.3. Crítico, com posição intermediária	104
3.2.4. A crítica moderada em suas principais obras sobre o “Grande Avivamento do século 18”	107
<b>Considerações finais</b>	<b>126</b>
<b>Referências bibliográficas</b>	<b>128</b>
<b>Anexos:</b>	
Anexo A – Jonathan Edwards – Biografia	142
Anexo B – Jonathan Edwards e a Bíblia	145
Anexo C – Jonathan Edwards – Homem de Cartas	148
Anexo D – Jonathan Edwards – Missionário	150
Anexo E – Jonathan Edwards – Filósofo	152
Anexo F – Jonathan Edwards – Pregador	154
Anexo G – Jonathan Edwards – Teólogo	155
Anexo H – Jonathan Edwards – Vida Familiar	157
Anexo I – Jonathan Edwards – Legado	166

## Introdução

Um dos acontecimentos marcantes, ocorrido no cristianismo protestante, se tornou conhecido como “o Grande Avivamento do século 18”. Esse fenômeno ocorreu simultaneamente dos dois lados do Atlântico Norte. Na Inglaterra, principalmente com George Whitefield, John Wesley e Charles Wesley; no Canadá e Estados Unidos da América, principalmente com Jonathan Edwards e George Whitefield. De fato, esse fenômeno religioso do Grande Avivamento do século 18 é composto por dois eventos: o Primeiro Avivamento (1734-1735), e o Segundo e Grande Avivamento (1739-1742).

Edwards tornou-se melhor conhecido como um pregador avivalista que subscrevia uma interpretação experimental da teologia reformada; a qual enfatizava a soberania de Deus, a depravação da humanidade, a realidade do inferno e a necessidade de uma conversão verdadeira. Como pregador avivalista, ele argumentou a favor desse fenômeno religioso e incentivou as pessoas a experimentá-lo. Como teólogo, Edwards avaliou e criticou os excessos cometidos tanto pelos “New Lights” como pelos “Old Lights”. Portanto, a presente pesquisa ficará delimitada ao papel de protagonista e de crítico exercido por Jonathan Edwards.

Objetivo geral da presente pesquisa é investigar o papel desempenhado por Jonathan Edwards, teólogo e filósofo, como protagonista e crítico do Grande Avivamento do século 18, procurando conhecer seus argumentos e ações, dentro do seu contexto histórico, religioso, social e político. O objetivo específico é pesquisar e descrever, de modo breve, o que foi o fenômeno religioso conhecido como o “Grande Avivamento do século 18”, e seu contexto histórico, socioeconômico e religioso; pesquisar e descrever, de modo breve, quem foi Jonathan Edwards; e investigar seus principais escritos sobre o Grande Avivamento, procurando compreender o papel que Jonathan Edwards desempenhou nesse fenômeno, tanto como protagonista quanto como crítico.

Partindo da pergunta: Como Jonathan Edwards desempenhou o papel de protagonista e de crítico no fenômeno religioso conhecido como o Grande Avivamento do século 18? Formula-se a seguinte hipótese: Ocorreram, na primeira metade do Século 18, na região da Nova Inglaterra, nos Estados Unidos da América, dois fenômenos dentro das igrejas cristãs de tradição reformada e puritana, os quais ficaram conhecidos como o Grande Avivamento. O primeiro ocorreu nos anos 1734-35, o segundo, nos anos 1739-42. Em ambos, Jonathan Edwards esteve presente e desempenhou dois papéis: de protagonista, visto que tiveram início na igreja que pastoreava; e de crítico, pois analisou e avaliou seus aspectos positivos e negativos com sobriedade, discernimento e perspicácia. Jonathan Edwards foi pastor na Igreja de

Northampton, missionário entre os índios em Stockbridge, escritor, biógrafo, naturalista, estrategista, administrador, advogado, teólogo e filósofo. Como filósofo, ele é considerado o maior filósofo nativo da América; como teólogo, é certamente o mais brilhante nascido na América. Jonathan Edwards desempenhou, portanto, um papel relevante nesse fenômeno religioso, uma vez que, como teólogo e filósofo, ele estava habilitado para avaliá-lo de modo equilibrado; realçando seus pontos positivos e criticando criteriosamente seus pontos negativos.

A relevância do tema dessa pesquisa pode ser vista em três pontos. Primeiro, em anos recentes, no Brasil, tem havido um crescente interesse na vida e obra de Jonathan Edwards. Até então, sua obra mais conhecida era um sermão pregado em 1741, o qual foi traduzido e impresso, no Brasil, pela Editora Publicações Evangélicas Seleccionadas. Hoje, há cerca de uma dezena de obras de e sobre Edwards; e especial destaque deve ser dado à tese de doutorado de Luiz Roberto França de Mattos, publicada sob o título *Jonathan Edwards e o Avivamento Brasileiro* (possivelmente a primeira obra sobre Edwards publicada no Brasil). Além disso, há o Centro Jonathan Edwards Brasil. Este Centro, implantado em virtude de uma parceria do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, da UPM, com o Jonathan Edwards Center, da Universidade de Yale, tem por objetivo difundir a obra de Edwards, e incentivar a pesquisa e o debate acadêmico sobre esse personagem, considerado o maior filósofo nativo da América do Norte e seu teólogo mais brilhante. Outro aspecto da relevância desse estudo é fornecer informações sobre um período da história do cristianismo pouco conhecido no Brasil, a fim de que sejam evitados equívocos. Um exemplo de tal equívoco é encontrado no artigo “O Protestantismo no Brasil e suas Encruzilhadas” de Antônio Gouvêa Mendonça, publicado no livro “Religiosidade no Brasil”. Nesse artigo, Mendonça não menciona os avivamentos do século 18 ao falar dos grandes avivamentos ocorridos na América do Norte. Por último, existe a relevância desse assunto para o autor, visto que há vários anos a pessoa e a obra de Edwards têm despertado seu interesse. Esse interesse teve início por volta de 1976 com a aquisição do livreto “Pecadores nas mãos de um Deus irado” (a primeira obra de Edwards traduzida e publicada no Brasil pela Editora PES), cuja leitura causou forte impressão e desejo de conhecer mais sobre Jonathan Edwards e suas obras. Mais tarde, por volta de 1990, após ser presenteado com um CD contendo “As Obras de Edwards”, o desejo de conhecer Edwards e suas obras começou a se realizar, tendo se tornado objeto de leitura e pesquisa. Desde então, vem traduzindo, para uso pessoal, alguns de seus sermões e obras, bem como artigos sobre sua pessoa. Além de participar, como aluno ouvinte, de módulos sobre o tema ministrados no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

O presente trabalho utilizará como instrumento metodológico de pesquisa a investigação bibliográfica e documental, seguindo o entendimento de que: “Pesquisa bibliográfica é aquela desenvolvida exclusivamente a partir de fontes já elaboradas – livros, artigos científicos, publicações periódicas, as chamadas fontes de ‘papel’.” Bem como artigos e livros eletrônicos. Pretende-se pesquisar, como fontes primárias, as obras de Jonathan Edwards disponíveis em [www.edwards.yale.edu](http://www.edwards.yale.edu), no Jonathan Edwards Center, Yale University. De modo especial, pretende-se pesquisar suas biografias, bem como quatro obras de sua autoria, a saber, *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God* (1737), *The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God* (1741), *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion in New England* (1742), e *A Treatise Concerning Religious Affections* (1746). Pretende-se, também, pesquisar obras sobre Jonathan Edwards e sobre a América colonial de sua época, na Biblioteca da Yale Divinity School e disponíveis em meios eletrônicos.

Adota-se o conceito de que a pessoa mais adequada para relatar um evento é aquela que o viveu; com base na afirmação de Bernardo Campos, “Toda consideração sociológica dos movimentos e identidades religiosas deve partir, metodologicamente, de uma recepção do julgamento dos seus próprios participantes, mediada pela interpretação da disciplina científica e do investigador que a cultiva” (GUTIÉRREZ e CAMPOS, 1996, p. 50). Assim, essa pesquisa usará como referencial teórico básico o livro *The Great Awakening*, publicado pela Universidade de Yale, o qual contém três das obras supracitadas e cartas de Edwards sobre o assunto, a saber, *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God*, *The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God* e *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion in New England*. Entretanto, a pesquisa não se limitará a essa obra, pois buscará informações em obras escritas sobre esse assunto por outros autores.

Ao final dessa pesquisa, serão acrescentados, como anexos, alguns artigos sobre Jonathan Edwards, disponíveis no Jonathan Edwards Center, Yale University, com o objetivo de prover um vislumbre sobre sua vida e obra.

## 1. Qual foi o contexto do fenômeno religioso conhecido como o “Grande Avivamento do século 18”?

A fim de se conhecer, analisar e avaliar com relativa segurança um determinado evento, é necessário conhecer o contexto no qual o mesmo ocorreu. Em outras palavras, deve-se buscar conhecer seu contexto remoto ou mais distante, bem como seu contexto próximo. A presente pesquisa procura aplicar esse princípio ao fenômeno religioso conhecido como o “Grande Avivamento do Século 18”.

Mark Noll aponta para esse contexto ao afirmar

A irrupção da piedade que se tornou conhecida como Reavivamento Evangélico na Inglaterra e como o Grande Avivamento na América, não surgiu do nada. Quando o avivamento chegou, ele tomou forma sob a influência direta de três movimentos cristãos anteriores: uma rede calvinista internacional na qual o puritanismo inglês ocupava a posição central, o avivamento pietista do continente europeu e a tradição anglicana da Alta Igreja de rigorosa espiritualidade e organização inovadora. Por sua vez, esses movimentos eram eles mesmos indicações das grandes mudanças religiosas que começaram com a Reforma. (NOLL, 2003, p. 50, tradução nossa.)

A maior parte dos habitantes da América colonial, em especial da Nova Inglaterra, era composta da terceira e quarta gerações dos imigrantes puritanos, vindos da Inglaterra no *Mayflower*, em 1620, e na frota capitaneada pelo *Arbella*, em 1630. Por conseguinte, se apresentará, como contexto remoto, uma visão panorâmica do surgimento e desenvolvimento do puritanismo na Inglaterra, e de sua travessia do Atlântico para a formação da Nova Inglaterra na América colonial. Em seguida, se apresentará, como contexto próximo, o ambiente político, socioeconômico e religioso da Nova Inglaterra da primeira metade do século 18. Atenção especial será dada para o ambiente religioso nessa colônia puritana, visto que a presente pesquisa versa sobre um fenômeno religioso dessa época e localidade.

A necessidade de se reconhecer o puritanismo como o contexto remoto e, portanto, a necessidade de conhecê-lo, é muito bem apontada por Everett Emerson:

Os puritanos americanos eram parte de um grupo que teve sua origem na Inglaterra do século 16. Alguma familiaridade com os eventos que levaram à “Grande Migração para a Nova Inglaterra”, nas décadas de 1620 e 1630, ou pelo menos o contorno desses eventos, é necessária para o entendimento do puritanismo na América. Também é importante a herança intelectual que os puritanos, como puritanos, trouxeram da Inglaterra. (EMERSON, 1977, p. 17, tradução nossa.)

A necessidade de se conhecer o ambiente – político, socioeconômico e religioso – ainda puritano da Nova Inglaterra do século 18 como o contexto próximo é auto evidente. Nesse ponto, também é digno de nota o argumento de Emerson:

Visto que os primeiros puritanos, tanto na Inglaterra quanto na Nova Ingla-

terra, eram dedicados ao “estilo simples”, muito do que eles tinham a dizer ainda é claro e compreensível, embora eles tenham escrito há mais de 350 anos atrás. Por essa razão e porque sua linguagem sugere seus padrões de pensamento, pode ser permitido a alguns dos principais porta-vozes do puritanismo, pastores e leigos, que falem de modo útil de si mesmos. O uso de documentos contemporâneos, quando levemente modernizados, frequentemente têm o efeito de trazer aquilo que está distante no tempo para mais perto. (EMERSON, 1977, p. 17, tradução nossa.)

## 1.1. Contexto remoto: O Puritanismo

### 1.1.1. O puritanismo

Uma palavra deve ser dita sobre os termos “puritano” e “puritanismo”.<sup>1</sup> Primeiramente sobre a origem do termo. O nome puritano foi dado, originalmente a um grande partido existente no reinado da rainha Elisabete I da Inglaterra, o qual se queixava de que o movimento da Reforma da igreja inglesa não era completo, uma vez que muitos abusos no culto e na disciplina ainda permaneciam. Thomas Hooker, ministro fundador de Connecticut, disse: “O erro de Henrique [foi que] ele cortou a cabeça do catolicismo, mas ainda deixou o seu corpo dentro do reino.” (BREMER, 1976, p. 4, tradução nossa.) O termo puritano surgiu por causa da frequente afirmação desse grupo de que a Igreja da Inglaterra estava corrompida com remanescentes de catolicismo, e por causa do seu desejo de que a igreja inglesa tivesse um sistema puro de doutrina e de disciplina. Bremer, ao avaliar o estudo clássico de Marshall Knappen, *Tudor Puritanism*, salienta esse aspecto, dizendo que a característica mais antiga e mais constante do puritanismo era “a crença de que a Igreja da Inglaterra não tinha sido suficientemente purificada da teologia e culto do catolicismo romano.” (BREMER, 1976, p. 4, tradução nossa.)

Robert Nichols, em seu livro *História da Igreja Cristã*, com um tom mais histórico, resume a origem e significado do nome “puritano” da seguinte forma:

Mas havia um partido muito forte na Inglaterra profundamente desejoso de alcançar mudanças mais radicais. Muitos dos seus membros fugiram durante as perseguições da rainha Maria, para Genebra e outros lugares do continente e, ali, experimentaram a influência de movimentos protestantes que tinham se afastado mais das doutrinas tradicionais do que o movimento da Inglaterra. Estes homens foram apelidados de “Puritanos”. Insistiam por que o culto da igreja inglesa se libertasse de muitas coisas que os desagradavam, vestimentas e aparatos cerimoniais que tinham sido conservados da velha ordem medieval. Opunham-se ao governo da igreja pelos bispos. Muitos deles pugnavam pela forma de governo presbiteriana. Alguns queriam que cada

---

<sup>1</sup> Informação adicional pode ser obtida, por exemplo em *Cyclopedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, de J. McClintock e J. Strong, p. 283-303, disponível em Ages Library, 2005, Vol. 20; MATOS, A. S., *Puritanos e Assembleia de Westminster*. Disponível em [www.mackenzie.br/7058.html](http://www.mackenzie.br/7058.html). Acesso em: 14/maio/2016; HULSE, E., *Quem foram os Puritanos? ... e o que eles ensinaram?*



congregação de cristãos fosse independente, sem estar sujeita a qualquer governo geral, pelo que foram chamados independentes e, depois, Congregacionalistas. Os puritanos também pretendiam que se introduzisse uma estrita disciplina na igreja da Inglaterra para libertá-la de clérigos e leigos indignos. Eles próprios eram homens de moral severa, muito firmes em suas convicções e grandes estudiosos da Bíblia. Na teologia, seguiam Calvino. (NICHOLS, 1978, p. 178)

James Packer, no Prefácio ao livro de Leland Ryken, *Santos no Mundo: Os puritanos como realmente eram*, intitulado “Por que precisamos dos puritanos”, oferece uma descrição com um tom mais apaixonado sobre a origem e significado do termo puritano:

“Puritano”, como um nome, era, de fato, lama desde o começo. Cunhado cedo, nos anos 1560, sempre foi uma palavra satírica e ofensiva, subentendendo mal humor, censura, presunção e certa medida de hipocrisia, acima e além da sua implicação básica de descontentamento, e motivado pela religião, para com aquilo que era visto como laodicense e comprometedor Igreja da Inglaterra de Elisabeth. Mais tarde, a palavra ganhou a conotação política adicional de ser contra a monarquia Stuart e a favor de algum tipo de republicanismo; sua primeira referência, no entanto, ainda era ao que se via como uma forma estranha, furiosa e feia de religião protestante. Na Inglaterra, o sentimento anti-Puritano disparou no tempo da restauração e têm fluído livremente desde então; na América do Norte edificou-se lentamente após os dias de Jonathan Edwards para atingir seu zênite há cem anos atrás na Nova Inglaterra pós-puritana.

No último meio século, porém, estudiosos têm limpado a lama meticulosamente. E, como os afrescos de Michelangelo na Capela Sistina têm cores pouco familiares depois que os restauradores removeram o verniz escuro, assim a imagem convencional dos Puritanos foi radicalmente recuperada, ao menos para os informados. (Aliás, o conhecimento hoje viaja devagar em certas regiões.) Ensinados por Perry Miller, William Haller, Marshall Knapen, Percy Scholes, Edmund Morgam, e uma série de pesquisadores mais recentes, pessoas bem informadas agora reconhecem que os Puritanos típicos não eram homens selvagens, ferozes e monstruosos fanáticos religiosos, e extremistas sociais, mas sóbrios, conscienciosos, e cidadãos de cultura, pessoas de princípio, decididas e disciplinadas, excepcionais nas virtudes domésticas, e sem grandes defeitos, exceto a tendência de usar muitas palavras ao dizer qualquer coisa importante, a Deus ou ao homem. (PACKER, in RYKEN, 1992, p. 5-6).

O puritanismo possuía características e doutrinas que o distinguia de outros movimentos. Ryken apresenta algumas de suas principais características, afirmando que o puritanismo era um *movimento religioso*, visto que “expressava uma perspectiva religiosa”; um *movimento com forte consciência moral*, pois “a questão do certo ou errado era mais importante do qualquer coisa”; um *movimento de reforma*, visto que “sua identidade foi determinada por suas tentativas de mudar algo que já existia”; um *movimento visionário*, pois era motivado pela “visão de uma sociedade reformada”; um *movimento de protesto*, “como era o movimento protestante em geral”; um *movimento internacional*, visto que não se limitou à Inglaterra, mas alcançou a Europa e as colônias americanas; um *movimento de minoria*, embora não na Amé-

rica colonial, certamente na Inglaterra; um *movimento leigo*, visto que “foi notável pela sua vigorosa participação leiga”; um *movimento no qual a Bíblia era central em relação a tudo*; um *movimento erudito*, pois “seus adeptos rapidamente sentiram que um dos meios mais eficazes de influenciar sua sociedade era através das escolas”; e um *movimento político e econômico*, visto que “era inevitável que a tentativa dos Puritanos de mudar a igreja logo os envolvesse com o governo”, e “ao enfatizar os valores do trabalho, da poupança e do ganho honesto”, eles criaram um clima favorável ao crescimento do capitalismo. (Cf. RYKEN, 1992, p. 27-29)<sup>2</sup>

Quanto às principais doutrinas sustentadas pelo puritanismo, Ryken destaca as seguintes: a *doutrina da graça*, que permeava o pensamento puritano em muitas áreas, desde a salvação até a prosperidade material”; a *doutrina da regeneração pessoal ou conversão*; a *doutrina do pacto*, a qual “providenciou a base para virtualmente todos os relacionamentos importantes para os Puritanos”; a *doutrina da Escritura* como a autoridade final para a crença e a prática religiosas; a *doutrina da criação* completamente desenvolvida, a qual “levou logicamente ao repúdio da velha dicotomia sagrado-profano que havia dominado o pensar por tanto tempo”; a *doutrina da providência*, a qual o levou a interpretar “os eventos históricos contemporâneos dentro do quadro referencial da providência de Deus e dos análogos bíblicos”; a *doutrina do chamado ou da vocação*, segundo a qual cria haver um chamado geral – “ser um cristão redimido e santo em todas as áreas da vida” – e um chamado particular – “Deus dirigindo uma pessoa a um trabalho ou carreira específicos na vida”; *doutrina da pessoa*, na qual postulava “uma visão tríplice da pessoa: perfeita como criada por Deus e, portanto, boa em princípio; pecaminosa em virtude do pecado original de Adão imputado a ela e por suas próprias más escolhas; e capaz de redenção e glorificação pela renovadora graça de Deus”. (Cf. RYKEN, 1992, p. 29-31)

Deve ser observado, ainda, que as características desse movimento podem ser vistas, em forma embrionária, desde a primeira metade do século 1. De modo particular, sua presença na Igreja da Inglaterra pode ser notada pelo menos dois séculos antes do nome puritano ser usado. No século 14, no trabalho e influência dos frades, cujo resultado foi a alienação do

---

<sup>2</sup> Informações adicionais podem ser obtidas, por exemplo, em “The American Puritans: Did you know?” e “Ordering Their Private World”, in *Christian History, Issue 41: The American Puritans*, p. 1-2, 10-13, disponível em [www.christianhistoryinstitute.org](http://www.christianhistoryinstitute.org). Acesso em 14/05/2016; HILL, C., *O Mundo de ponta-cabeça: Ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*; LLOYD-JONES, D. M., *Os Puritanos: Suas origens e seus sucessores*; MILLER, P. e JOHNSON, T. H., orgs., *The Puritans: A sourcebook of their writings*; PACKER, J. I., *Entre os Gigantes de Deus: Uma visão puritana da vida cristã*.

povo em relação ao clero da Igreja da Inglaterra; e no século 15, no surgimento dos Lolardos,<sup>3</sup> que introduziram princípios anticlericais em muitas paróquias, resultando em forte oposição ao sistema clerical, como visto em John Wycliffe.<sup>4</sup> Precursores do puritanismo também são observados entre intelectuais de Cambridge e Oxford, como William Tyndale,<sup>5</sup> Hugh Latimer<sup>6</sup> e Thomas Becon,<sup>7</sup> bem como em uma sociedade que se organizou sob o nome “Os Irmãos Cristãos”<sup>8</sup> (algo similar à organizada por John Wesley,<sup>9</sup> dois séculos mais tarde). Em seu início, esse movimento era especificamente eclesiástico.

### 1.1.2. Puritanismo na Inglaterra

Como dito acima, visto que o fenômeno religioso do Grande Avivamento do século 18 ocorreu na colônia inglesa da Nova Inglaterra, uma colônia formada essencialmente por ingleses puritanos, torna-se necessário conhecer, primeiro, esse movimento religioso, sua origem e seu desenvolvimento na Inglaterra, e, depois, seu estabelecimento na América colonial. Para a apresentação desse contexto remoto será utilizada a “Timeline” da História Cristã elaborada por Francis J. Bremer (Professor de História na Universidade de Millerville, Pensilvânia, USA, e autor do livro *The Puritan Experiment: New England Society from Bradford to Edwards*), e encontrada em *Christian History, Issue 41: The American Puritan*, 1994 (disponível em [www.christianhistoryinstitute.org](http://www.christianhistoryinstitute.org). Acesso em 14/05/2016), a “Timeline” apresentada por Everett Emerson, em sua obra *Puritanism in America, 1620-1750*, 1977, (p. 15-16), a cronologia elaborada por R. C. Wetzel e apresentada em *A Chronology of Biblical Christiani-*

---

<sup>3</sup> Lolardos. Por volta de 1387, o termo começou a ser aplicado aos seguidores do reformador religioso inglês John Wycliffe. Os lolardos pregavam a obediência a Deus, a confiança na Bíblia como guia para uma vida cristã, e a simplicidade de culto.

<sup>4</sup> John Wycliffe (c. 1328-1384), professor da Universidade de Oxford, teólogo e reformador religioso inglês. Ele é considerado precursor das reformas religiosas que sacudiram a Europa nos séculos 15 e 16. Trabalhou na primeira tradução da Bíblia, do latim para o inglês.

<sup>5</sup> William Tyndale (c. 1484-1536), pastor protestante e acadêmico inglês, Mestre em Artes pela Universidade de Oxford. Traduziu a Bíblia para uma versão inicial do moderno inglês.

<sup>6</sup> Hugh Latimer (c. 1487-1555), estudou na Universidade de Cambridge; foi eleito membro do Clare College, onde recebeu o título de Mestre em Artes; foi ordenado pastor em 1515 e recebeu o título de Bacharel em Teologia em 1524; foi bispo de Worcester antes da Reforma e Capelão da Igreja da Inglaterra sob o reinado de Eduardo VI. Morreu sob o reinado de Maria Tudor, tornando-se um dos três mártires de Oxford do anglicanismo.

<sup>7</sup> Thomas Becon (c. 1511-1567), foi clérigo inglês, protestante e reformador. Estudou com Hugh Latimer, sob o reinado de Eduardo VI tornou-se Capelão do Lorde Protetor. Thomas Cranmer fez dele um dos seis pregadores de Canterbury, e capelão em sua própria casa.

<sup>8</sup> Os Irmãos Cristãos. Um grupo de pessoas que possuía uma fé cristã muito simples. Eram conhecidos, onde viviam, por suas vidas cheias de bondade e pureza incomuns. Nada tinham com a igreja ou seu clero, e realizavam o culto na língua comum do povo. Apreciavam a leitura da Bíblia, e possuíam muitas cópias de manuscritos de tradução da Bíblia ou de algumas partes dela.

<sup>9</sup> John Wesley (1703-1791), foi um clérigo anglicano e teólogo cristão britânico; foi o líder precursor do movimento metodista e, ao lado de William Booth, um dos maiores avivalistas da Grã-Bretanha.

ty (Christian Library Series, 2005, Vol. 20), e o “esboço de alguns eventos-chaves do movimento” puritano, apresentado por Leland Ryken em seu livro *Santos no Mundo: Os puritanos como realmente eram*, 1992 (p. 23-25). A essa linha do tempo, serão acrescentadas, em um ou outro lugar e quando necessárias, informações mais detalhadas que ajudem no entendimento do pano de fundo do fenômeno religioso objeto dessa pesquisa. Uma vez que o autor dessa pesquisa concorda com Emerson quando ele afirma: “O uso de documentos contemporâneos, quando levemente modernizados, frequentemente têm o efeito de trazer aquilo que está distante no tempo para mais perto.” (EMERSON, 1977, p. 17, tradução nossa.)

### *Antes de 1536*

Perto do final da Idade Média, alguns cristãos europeus, especialmente cristãos intelectuais, criam que a igreja cristã se afastara do exemplo fornecido pelas igrejas do período do Novo Testamento. Entre os desenvolvimentos que substituíram a simplicidade e a pureza do Evangelho de Cristo, segundo eles, estavam as cerimônias elaboradas, associadas com a Missa e com um complicado sistema de penitência. Nesse período, havia alguns cristãos humanistas, como Thomas More<sup>10</sup> e Erasmo,<sup>11</sup> que defendiam uma reforma na igreja; eles desejavam e se esforçaram pela renovação dentro da igreja.<sup>12</sup> Outros, de igual erudição como João Calvino<sup>13</sup> e Teodoro Beza,<sup>14</sup> eram favoráveis a uma “limpeza” mais radical, a qual incluía o rompimento com a autoridade do Papa.

Na Inglaterra, onde a Reforma Protestante não teve o mesmo ímpeto, os reformadores protestantes não alcançaram uma influência dominante até o reinado de Eduardo VI (1547-1553), embora a Igreja da Inglaterra tivesse se separado formalmente de Roma no reinado Henrique VIII, e William Tyndale (RYKEN, 1992, p. 23), cujo Novo Testamento foi introdu-

---

<sup>10</sup> Thomas More (1478-1535), foi homem de estado, diplomata, escritor, advogado e legislador. Ocupou vários cargos públicos e, em especial, de 1529 a 1532, o cargo de Chanceler do Reino, sob o reinado de Henrique VIII da Inglaterra. É considerado um dos grandes humanistas do Renascimento.

<sup>11</sup> Erasmo (1466-1536), Erasmo de Roterdã, teólogo e humanista holandês. Optou por uma vida de acadêmico independente, independente de país, de laços acadêmicos, de lealdade religiosa e de tudo que pudesse interferir em sua liberdade intelectual e expressão literária.

<sup>12</sup> Informações adicionais poder ser obtidas, por exemplo, em *Miller's Church History*, e D'Aubigne, *History of the Reformation of 16th Century*, disponíveis em Ages Library, 2005, Vol. 20.

<sup>13</sup> João Calvino (1509-1564), teólogo cristão francês. Inicialmente um humanista, nunca foi ordenado sacerdote. Depois que se afastou da Igreja Católica, passou a ser visto gradualmente como a voz do movimento protestante, pregando em igrejas e sendo reconhecido por muitos como “padre”. Vítima da perseguição aos huguenotes na França, fugiu para Genebra em 1536. Genebra tornou-se em um centro do protestantismo europeu, e Calvino em uma grande influência na Reforma Protestante, a qual continua até hoje.

<sup>14</sup> Teodoro Beza (1519-1605), teólogo protestante francês, desempenhou um papel importante no início da Reforma Protestante; foi discípulo de João Calvino e seu sucessor na liderança da Igreja em Genebra.

zido na Inglaterra em 1526,<sup>15</sup> fosse ativo durante esse reinado, tendo exercido considerável influência sobre o pensamento religioso posterior.” Tyndale ensinava que, em questões de doutrina, as Escrituras eram plenamente suficientes. (EMERSON, 1977, p. 17-18, tradução nossa.)

**1534** Henrique VIII e o Parlamento separam a Igreja da Inglaterra de Roma.<sup>16</sup> No ano de 1533, Henrique VIII, movido por interesses puramente pessoais, designou Thomas Cranmer<sup>17</sup> como Arcebispo de Canterbury. Este declarou inválido o casamento de Henrique VIII com Catarina de Aragom, a fim de que o rei pudesse contrair novas núpcias com Ana Bolena. Henrique VIII sabia que o sentimento anticlerical existente na Inglaterra tornava a ocasião propícia para o rompimento com Roma. Assim, quando o Papa Clemente VII, movido por interesses eclesiásticos, o excomungou, o Parlamento inglês impôs uma série de atos restritivos ao clero e aumentou o poder do rei sobre o mesmo. Em 1534 veio o Ato de Supremacia, o qual declarou Henrique VIII como “o único chefe supremo na terra sobre a Igreja da Inglaterra”. A Inglaterra tinha, agora, uma igreja nacional, na qual o rei estava na sua direção, e o Arcebispo de Canterbury, no mais alto posto eclesiástico do reino. Deve ser notado, contudo, como bem observa Kevin Miller,

Henrique não era protestante, ele apenas queria uma igreja católica sem o papa. Ele rompeu com Roma, mas não com sua teologia ou ritual. Em 1539, confirmando a teologia católica para a Igreja da Inglaterra, ele publicou os ‘Seis Artigos’, os quais insistiam na continuidade de práticas como confissão privada, celibato clerical e missas particulares. (1990, p. 68, tradução nossa.)<sup>18</sup>

#### *De 1537 a 1568*

**1541** John Knox<sup>19</sup> levou o calvinismo reformado para a Escócia e lançou as bases para a Igreja Presbiteriana. Em 1549 foi formada a Igreja Presbiteriana da Escócia, tornando-se a religião

---

<sup>15</sup> Informações adicionais podem ser obtidas, por exemplo, em *Miller’s Church History*, D’Aubigne, *History of the Reformation of 16th Century*, disponíveis em Ages Library, Vol. 20; MUIRHEAD, H. H., *O Cristianismo através dos Séculos*, Vol. III, p. 111-137, 251-348; NICHOLS, R. H., *História da igreja Cristã*, p. 175-180, 207-220.

<sup>16</sup> Mais informações podem ser obtidas, por exemplo, em *Miller’s Church History*, e D’Aubigne, *History of the Reformation of 16th Century*, disponíveis em Ages Library, 2005, Vol. 20.

<sup>17</sup> Thomas Cranmer (1489-1556), foi um dos líderes da Reforma inglesa e Arcebispo de Canterbury durante os reinados de Henrique VIII, Eduardo VI e início de Maria Tudor. Juntamente com Thomas Cromwell apoiou o princípio da Supremacia Real, no qual o rei era considerado o soberano da igreja no reino.

<sup>18</sup> Mais informações podem ser obtidas, por exemplo, em *Miller’s Church History*, e D’Aubigne, *History of the Reformation of 16th Century*, disponíveis em Ages Library, 2005, Vol. 20.

<sup>19</sup> John Knox (1514-1572), religioso reformador escocês, liderou a reforma religiosa na Escócia seguindo o pensamento teológico calvinista.

oficial daquele país em 1560.

**1547-1553** Henrique VIII morreu em 1547, sendo sucedido no trono por Eduardo VI, filho de sua terceira esposa, Jane Seymour.<sup>20</sup> Quando de sua coroação houve a libertação dos “amigos do Evangelho”, a abolição dos Seis Artigos, o retorno de exilados e a convocação de reformadores. Durante o breve reinado de Eduardo VI, a Inglaterra começou a ser verdadeiramente protestante, com várias melhorias sendo introduzidas no modo como o culto devia ser conduzido. Mediante o Ato de Uniformidade, ele removeu o conceito da missa como um sacrifício e forneceu o Livro Comum de Orações de Cranmer para uso na igreja. Em 1553, por meio do Segundo Ato de Uniformidade, o rei forneceu um Livro de Oração protestante para uso na Igreja da Inglaterra e rejeitou o dogma da transubstanciação. Nesse período, houve disputas entre conservadores (aqueles que desejavam manter a igreja como ela era) e protopuritanos (aqueles que desejavam purificar a igreja) sobre o cerimonial da igreja. Miller informa sobre outras mudanças introduzidas, a saber,

Foi ordenado que as imagens fossem removidas das igrejas, não se devia mais oferecer oração pelos mortos, a confissão auricular e a transubstanciação foram declaradas como não escriturísticas, o casamento foi permitido ao clero e foi ordenado que o culto fosse realizado em inglês no lugar de em latim. Os Artigos de Religião também foram acordados mediante convocação; eram quarenta e dois. No reinado de Elisabete, eles foram reduzidos a trinta e nove quando foram revisados e continuam até hoje como o padrão da Igreja da Inglaterra. A liturgia foi revisada e revisada, principalmente por Cranmer e Ridley, após consulta a Bucer e Martyr, e são conhecidos agora como o “Primeiro e Segundo Livro de Eduardo VI”, e foram devidamente ratificados pelo rei e pelo Parlamento, entrando em uso em 1552. É substancialmente o Livro Comum de Orações agora em uso. (MILLER, 2005, p. 1270, tradução nossa.)

**1553-1558** Após o curto reinado de Eduardo VI, subiu ao trono da Inglaterra a católica Maria Tudor. Tendo herdado o ódio à religião protestante e forte simpatia pela fé católica romana, ela restabeleceu a dependência da Igreja da Inglaterra de Roma, e revogou todas as leis a favor da Reforma e as contra o papa e o modo de culto católico. Nessa ocasião, alguns protestantes ingleses de Scrooby, no distrito de Nottinghamshire, fugiram para o continente europeu e fixaram residência em Leyden, na Holanda, a fim de evitar a perseguição; enquanto os que permaneceram na Inglaterra foram submetidos a uma terrível perseguição. Uma perseguição tão cruel que a rainha entrou para a história sob o título de “Maria, a Sanguinária”. Ryken informa que, nesse período, trezentos protestantes ingleses foram martirizados (Nicholas Ri-

---

<sup>20</sup> Informações adicionais podem ser obtidas, por exemplo, em *Miller's Church History*, e D'Aubigne, *History of the Reformation of 16th Century*, disponíveis em Ages Library, 2005, Vol. 20.

dley e Thomas Cranmer entre eles), e oitocentos fugiram para o continente, onde absorveram os princípios doutrinários dos reformadores continentais. (Cf. 1992, p. 23)<sup>21</sup>

**1558** Elisabete I ascendeu ao trono, e a forma da igreja reformada da Inglaterra, iniciada sob Eduardo VI, foi retomada, após o breve reinado de Maria, com a revogação das leis promulgadas a favor do catolicismo. Todavia, sua conduta em relação à Reforma não removeu totalmente a esperança de restauração do catolicismo; ela mesma nutria forte tendência pelas cerimônias católicas e suas medidas não chegaram a remover completamente os abusos, como muitos desejavam. Nessa época, ressurgiram as disputas dentro da Igreja da Inglaterra, novamente independente de Roma, entre os conservadores e os puritanos. O resultado dessa disputa foi o estabelecimento do Acordo Elisabetano, o qual os puritanos consideraram insatisfatório.<sup>22</sup>

Emerson expõe com clareza e brevidade esse sentimento de insatisfação existente entre os puritanos:

No início do reinado de Elisabete, podem ser observadas duas atitudes para com a igreja entre os reformadores. Alguns argumentavam que a doutrina era muito importante; se a igreja ensinasse a verdade, então questões como vestimentas, cerimônias e organização eclesiástica seriam indiferentes. Outros, influenciados pelas práticas das igrejas reformadas da Renolândia (região do rio Reno) e Suíça, bem como por sua teologia, criam que a igreja devia ser completamente purificada tanto na aparência quanto na doutrina. O objetivo da rainha era a estabilidade do país; isto seria alcançado, ela acreditava, mediante uma igreja inclusiva, que pudesse acomodar tanto protestantes quanto conservadores que tinham sido católicos romanos. Por conseguinte, a Igreja da Inglaterra ensinava uma forma de doutrina que era totalmente aceitável aos protestantes, enquanto mantinha muitas tradições católicas, de modo especial o que o protestante John Jewel rotulou, escarnecedoramente, de “o aparato cênico da adoração divina”. Por um tempo, muitos reformadores creram que o Acordo Elisabetano era apenas uma medida temporária e experimental. Não era, e por volta da década de 1560 surgiu a controvérsia sobre a continuidade da exigência de os ministros usarem vestimentas religiosas enquanto realizavam os serviços. De particular importância era a questão: As vestimentas eram nocivas porque foram consagradas à idolatria por meio de seu uso na Missa? Ou elas eram, embora indiferentes, uma exigência apropriada por serem símbolos tradicionais de status e um meio de identificação? Aqueles que consideravam as vestimentas nocivas foram chamados de puritanos; aqueles que as defendiam foram chamados de conservadores.” (1997, p. 18, tradução nossa.)

O grupo chamado de puritano era, de fato, composto de quatro partidos diferentes. O

<sup>21</sup> Informações adicionais podem ser obtidas, por exemplo, em *Miller's Church History*, e D'Aubigne, *History of the Reformation of 16th Century*, disponíveis em Ages Library, 2005, Vol. 20.

<sup>22</sup> Informações adicionais podem ser obtidas, por exemplo, em *Miller's Church History*, e D'Aubigne, *History of the Reformation of 16th Century*, disponíveis em Ages Library, 2005, Vol. 20.

primeiro partido desejava realizar reformas modestas, as quais visavam a eliminação das vestes pomposas e maior ênfase na pregação das Escrituras Sagradas, porém não mudanças na constituição da Igreja da Inglaterra. O segundo partido culpava a estrutura episcopal prevalente na igreja por sua condição espiritual, e desejava substituir a hierarquia eclesiástica por um sistema de governo de ministros em igualdade de autoridade. O terceiro partido, surgido na década de 1570, igualmente desejava uma estrutura eclesiástica diferente, sendo, contudo, mais cauteloso quanto à forma como esta deveria ser realizada, dedicava-se à pregação e ao cuidado pastoral, na esperança de que por meio do povo e da resistência passiva a mudança desejada ocorreria. Um quarto grupo, chamado de Separatistas, se afastou da Igreja da Inglaterra, desiludido em face do fracasso dos esforços reformadores, e estabeleceu igrejas reformadas separadas.

Novamente se recorre a Emerson, o qual expõe, com alguns detalhes, cada um desses partidos:

Nessa época, existem três partidos de reformadores protestantes dentro da Igreja da Inglaterra elisabetana. Um grupo buscava reformas modestas, como a eliminação das vestimentas e mais ênfase na pregação, mas não mudanças fundamentais na constituição da Igreja. Os defensores desta posição incluíam John Foxe, o martirologista; Edmund Spenses, o poeta; e Edmund Grindal, que se tornou Arcebispo de Canterbury. Vendo que as tentativas, mesmo as menores mudanças, não eram bem-sucedidas, um segundo grupo responsabilizava a estrutura episcopal que continuava na Igreja desde os dias da Reforma, e encorajava sua destruição. Esse grupo desejava substituir a hierarquia por um sistema de governo de ministros coiguais. Os órgãos de governo deviam ser os ministros reunidos como “presbíteros”. Agressivamente conduzido por homens como Thomas Cartwright e John Field, este grupo procurou primeiro mudar por meio do Parlamento, mas não foi bem-sucedido. Mais tarde, na década de 1580, esse grupo começou a organizar conferências de clérigos de forma regular, como um tipo de governo de resistência. Porém ele foi logo descoberto e o assim chamado movimento clássico foi destruído. Um terceiro grupo, que se desenvolveu na década de 1570, também era a favor de uma estrutura eclesiástica diferente, mas seus membros eram cautelosos quanto a como a reforma prática devia ser conduzida. Diferente do grupo mais revolucionário, esta “irmandade espiritual” de puritanos práticos dedicou seus esforços à pregação e ao cuidado pastoral, na esperança de que, mediante o cultivo do apoio do povo de suas paróquias e por meio da resistência passiva, ele poderia criar um grande volume de opinião leiga em favor da mudança. Esse grupo praticava o não conformismo; isto é, evitava o quanto possível o que as exigências eclesiásticas requeriam quando essas ofendiam suas consciências. Esse grupo cresceu em força quando os esforços do grupo revolucionário deram em nada, e, no século 17, ele preparou o caminho para a Revolução Inglesa da década de 1640. Entre os importantes líderes do século 16 estavam Laurence Chaderton, Richard Greenham e William Perkins. Os Separatistas, o quarto grupo, ficaram tão desencorajados, em virtude do fracasso dos esforços reformadores, que se retiraram da Igreja da Inglaterra e estabeleceram congregações reformadas separadas. (1977, p. 18-19, tradução nossa.)



Avaliando a contribuição de cada um desses partidos para as circunstâncias políticas e religiosas desse período, Emerson afirma:

O primeiro dos três grupos e, às vezes, o quarto, foram chamados de puritanos, sem distinção, por seus contemporâneos. Cada grupo fez contribuições para a literatura e pensamento. O partido antivestitimenta contribuiu para a análise da religião “externa”, a superstição, as cerimônias, a imoralidade e a ignorância que encontraram dentro da Igreja. Os revolucionários, em seus debates com os conservadores, trabalharam uma posição intelectual sobre questões fundamentais como a fonte da autoridade religiosa e a natureza da Igreja. Este terceiro grupo, o mais bem-sucedido, incluiu homens de cuidado, conservantismo e compromisso. Esses puritanos práticos, especialmente os intelectuais da Universidade de Cambridge, produziram uma literatura massiva que estabeleceu as atitudes para com quase todos os assuntos imagináveis: a família, a estrutura da sociedade, moralidade, educação, economia. Os puritanos posteriores deram continuidade a suas tradições e herdaram essa rica literatura, a qual fez muito para moldar seu pensamento. Dois conferencistas e escritores de Cambridge de grande influência foram Thomas Cartwright (1535-1603), a autoridade sobre as questões fundamentais, e William Perkins (1558-1602), o mais enciclopédico em sua erudição. (1977, p. 19-20, tradução nossa.)

#### *De 1569 a 1619*

**1569-1570** Thomas Cartwright, professor da Universidade de Cambridge, proferiu uma série de conferências baseadas nos primeiros capítulos de Atos dos Apóstolos. Nelas, ele argumentou em favor de um cristianismo inglês simplificado e purificado, e de uma forma presbiteriana de governo eclesiástico. Essas conferências causaram incômodo à igreja estabelecida, a Igreja Anglicana ou da Inglaterra. Cartwright, insistindo na autoridade final das Escrituras, fundou o presbiterianismo. Em 1570, Richard Fitz organizou a Igreja Congregacional Separatista.

**1571** O Parlamento inglês aprovou os Trinta e Nove Artigos da Religião.

No reinado de Elisabete I, a importante área de diferença entre os puritanos e os conservadores não incluía a doutrina. Ambos tinham em comum a teologia reformada de Calvino e seus seguidores, como Martin Bucer, Heinrich Bullinger e Peter Martyr. Os Trinta e Nove Artigos, a declaração doutrinária oficial da Igreja da Inglaterra, ensinava a predestinação. O Catecismo de Calvino era usado em Oxford e Cambridge, e sua influência era forte. Na época, tornou-se mais fácil para os puritanos manterem sua teologia calvinista do que para aqueles que aceitavam a igreja estabelecida, visto que os puritanos consideravam as igrejas reformadas do continente como modelos que a Igreja da Inglaterra devia imitar. (EMERSON, 1977, p. 27-28, tradução nossa.)

**1572-1577** Debates entre John Whitgift (Arcebispo de Canterbury) e Thomas Cartwright sobre a natureza da igreja ocorreram nesse período.

**1583** O Arcebispo John Whitgift reforçou a necessidade de conformidade às cerimônias da Igreja Anglicana, o que conduziu à opressão sobre os não conformistas puritanos.

**1603** Tiago VI da Escócia tornou-se Tiago I da Inglaterra. As esperanças puritanas por reformas foram altamente renovadas, mas logo frustradas. O Rei Tiago I, ao comparecer na Conferência do Tribunal de Hampton, em 1604, a fim de ouvir a “Petição Milenar” (um conjunto de reivindicações puritanas), ameaçou-os com a expulsão da terra, ou até mesmo de “fazer pior”.

**1606/08** Ocorreu o estabelecimento de uma Congregação Separatista de Scrooby em Amsterdã, Holanda, por um grupo que incluía William Bradford.<sup>23</sup> Em 1607, Thomas Helwys liderou um grupo de ingleses não conformistas para Amsterdã, na Holanda, a qual se tornou “A Igreja Peregrina”. Em 1609, essa igreja mudou-se para Leyden.

**1611** Foi publicada a versão autorizada da Bíblia “King James”.<sup>24</sup>

**1618** Foi publicado, na Inglaterra, o “Livro dos Esportes”. Esse livro encorajava o esporte aos domingos à tarde, em contradição direta ao sabbatismo puritano. Segundo Ryken, “Isto é citado pelo historiador britânico da igreja do século dezesseis, Thomas Fuller, como uma das principais causas da guerra civil inglesa.” (RYKEN, 1992, p. 24) Nesse mesmo ano, reuniu-se o Sínodo de Dort, a fim de estabelecer as diferenças entre arminianos e calvinistas.

#### *De 1620 a 1639*

**1620** Os separatistas puritanos de Scrooby retornaram para a Inglaterra e, a seguir, sendo informados sobre a Colônia de Peregrinos em Plymouth, Massachusetts, viajaram para a Virgínia no *Mayflower* sob a liderança de William Bradford. Esses peregrinos se estabeleceram as fronteiras da Virgínia.<sup>25</sup>

**1625** Carlos I ascendeu ao trono da Inglaterra. Ele era antipático ao puritanismo.

<sup>23</sup> Informações adicionais podem ser obtidas, por exemplo, em BREMER, *Puritan Experiment*, 1976, p. 43-56).

<sup>24</sup> Versão King James. Em 10/02/1604, o Rei Tiago ordenou a tradução da Bíblia diretamente dos originais hebraico e grego, sem a colocação de qualquer nota marginal. Essa tradução deveria ser usada por todas as igrejas da Inglaterra. O trabalho de tradução foi realizado num período de quatro anos (1607-1611). Ao que parece, essa “versão autorizada” jamais foi autorizada oficialmente pelo Rei Tiago ou pelo Conselho Privado.

<sup>25</sup> Informações adicionais pode ser obtida, por exemplo, em BREMER, *Puritan Experiment*, 1976, p. 43-56.

**1628** William Laud tornou-se Bispo de Londres (Arcebispo de Canterbury). Ele colocou em prática medidas severas para eliminar a dissidência na Igreja da Inglaterra, dando início a uma campanha antipuritana. Segundo os historiadores, a opressão levada a efeito por Laud se tornou o principal motivo para a migração puritana para a América colonial. (RYKEN, 1992, p. 24) Estima-se que cerca de 20.000 pessoas trocaram a Inglaterra pela América em 12 anos.

Embora a teologia dos puritanos da Nova Inglaterra incluísse os aspectos especiais da Teologia da Aliança, eles se consideravam, corretamente, tão calvinistas quanto na época de Cotton Mather e depois. Por outro lado, no início do século dezessete, desenvolveu-se entre anglicanos não reformistas uma nova escola de teologia. Esta escola, o partido da Igreja Alta, procurava encontrar um meio termo teológico entre o Protestantismo e o Catolicismo. Ele não enfatizava os decretos de Deus ou o processo de conversão, mas a autoridade episcopal no governo da igreja e os aspectos sacramentais e estéticos da religião no culto. Visto que o Parlamento era hostil a sua posição e o rei Carlos era simpático, ele enfatizava a autoridade real nos assuntos da igreja. Consequentemente, a separação entre os líderes da igreja e os puritanos cresceu, especialmente depois de William Laud, um dos clérigos da Igreja Alta, chegou ao poder. Este desenvolvimento ocorreu mais ou menos ao mesmo tempo que o debate entre arminianos e calvinistas no continente (os arminianos ensinavam que o homem podia aceitar ou rejeitar a graça de Deus caso fosse oferecida a ele), e seguiu-se uma polarização. Muitos puritanos sentiram-se obrigados a reafirmar sua lealdade à estrita ortodoxia reformada.” (EMERSON, 1977, p. 27-28, tradução nossa.)

**1629** Com o aumento da pressão sobre os puritanos na Inglaterra. A New England Company foi reorganizada como Massachusetts Bay Company. Foi estabelecida a Primeira Igreja Congregacional da América, em Salém, Massachusetts.

**1630** A frota capitaneada pelo *Arbella* navegou para Massachusetts; John Winthrop, Lord de Graton Manor, liderou o primeiro grande grupo de puritanos para a Baía de Massachusetts, cerca de 1.000 colonos, e fundou Boston.<sup>26</sup> Mais tarde, como governador, John Winthrop fez de Boston a sede da colônia. Nesse mesmo ano foi celebrado um acordo de paz entre a Inglaterra, a França e a Espanha.

**1631** A Corte Geral de Massachusetts tornou o Congregacionalismo a religião do Estado, e apenas membros da igreja podiam votar.

---

<sup>26</sup> Informação adicional pode ser obtida, por exemplo, em BREMER, *The Puritan Experiment*, 1976, p. 57-74; EMERSON, *Puritanism in America, 1620-1750*, p. 34-36.

**1634** Começou o movimento puritano em direção a Connecticut.<sup>27</sup>

**1635** Roger Williams foi banido de Bay Colony e fundou Providence no ano seguinte, proclamando completa liberdade religiosa.

**1636** A Universidade de Harvard<sup>28</sup> foi fundada; os puritanos de Massachusetts fundaram Hartford, Connecticut.

**1637** Americanos nativos e puritanos lutaram na Guerra Pequot.<sup>29</sup> A colônia de New Haven, Connecticut, foi fundada. Começou a crise antinomiana, em virtude dos ensinamentos de Anne Marbury Hutchinson. Os líderes do Sínodo das Igrejas condenaram Anne e seus seguidores. No ano seguinte, 1638, ela foi banida.<sup>30</sup>

*De 1640 a 1659*

**1640** Carlos I convocou o Longo Parlamento e os puritanos apresentaram a petição “Raiz e Ramos”. O Parlamento restringiu o poder do rei, fazendo com que a migração para a Nova Inglaterra praticamente parasse.

**1642** Começou a Guerra Civil inglesa; os puritanos americanos juntaram-se ao Parlamento contra o Rei Carlos I.<sup>31</sup>

**1643-1646** O Parlamento convocou um sínodo, a Assembleia de Westminster, a fim de “agir como conselho de consulta em assuntos de constituição política e doutrinária da igreja”. (RYKEN, 1992, p. 25) A Assembleia de Westminster preparou e publicou o Diretório de Culto, a Confissão de Fé, o Catecismo Maior e o Breve Catecismo. Esses documentos foram adotados pelo Sínodo de Cambridge. No ano seguinte, foram adotados pela Igreja da Escócia.

---

<sup>27</sup> Mais informação pode ser obtida, por exemplo, em BREMER, *The Puritan Experiment*, 1976, p. 75-88.

<sup>28</sup> Nesse ano, a Corte Geral da Colônia votou uma verba de 400 libras para a criação de um *College*. No mesmo ano, foi criado o Colégio na vila de New Town. Mais tarde recebeu o nome de Harvard, em homenagem ao pastor puritano John Harvard (1607-1638), por ter este doado 800 libras e uma biblioteca com 260 títulos.

<sup>29</sup> Mais informação pode ser obtida, por exemplo, em BREMER, *The Puritan Experiment*, 1976, p. 75-88.

<sup>30</sup> Mais informação pode ser obtida, por exemplo, em BREMER, *The Puritan Experiment*, 1976, p. 65-72.

<sup>31</sup> Mais informação pode ser obtida, por exemplo, em BREMER, *The Puritan Experiment*, 1976, p. 106-114; HILL, C., *A Bíblia Inglesa e as Revoluções do Século XVII*; idem, *O Eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*; STONE, L., *Causas da Revolução Inglesa 1529-1642*.

**1645-1646** O exército parlamentar, sob o comando de Oliver Cromwell,<sup>32</sup> derrotou o exército do rei Carlos I, pondo fim à guerra civil inglesa. A forma de governo episcopal foi abolida na Igreja da Inglaterra, bem como o Livro Comum de Orações.

**1648** A Igreja Presbiteriana Calvinista tornou-se a igreja oficial da Inglaterra. O Tratado de Westphalia, entre católicos, luteranos e presbiterianos, pôs fim à Guerra dos Trinta Anos”.

**1649-1658** A Plataforma de Cambridge, denominada na América colonial como Plataforma da Disciplina, (Cf. HALL, in STEIN (ed.), 2007, p. 61)<sup>33</sup> definiu o congregacionalismo da Nova Inglaterra; o rei Carlos I foi decapitado e Oliver Cromwell assumiu o principal papel no governo inglês até sua morte em 1658. Como Lorde Patrono da Inglaterra, Cromwell tentou implementar os ideais puritanos na Igreja e no Estado, proclamando o estado democrático da Inglaterra. Nesse período, as forças reformadoras reinaram, os cultos anglicanos foram proibidos, e os sacerdotes católicos romanos, expulsos. Com a morte de Oliver Cromwell teve início a luta pela supremacia inglesa.

#### *De 1660 a 1679*

**1660** As esperanças puritanas americanas por reforma foram frustradas permanentemente quando o católico Carlos II foi coroado rei da Inglaterra, e a constituição política episcopal foi restabelecida na Igreja. A perseguição aos puritanos ingleses foi reiniciada, fazendo com que muitos emigrassem ou retornassem para a Nova Inglaterra.

**1662** Connecticut absorveu a colônia de New Haven. Carlos II, após ser restaurado ao trono da Inglaterra, restaurou a supremacia da igreja com todas as suas cerimônias católicas. Mediante um novo Ato de Uniformidade, foi reforçada a necessidade do uso do Livro Comum de Orações, mais de mil pastores puritanos foram destituídos ou se demitiram. As pessoas que não eram anglicanas foram impedidas de colar grau nas universidades de Oxford e Cambridge, o que levou à fundação de academias dissidentes. O poema “Dia de Julgamento”, um best-seller de lamentação, foi publicado. O Sínodo das igrejas congregacionais da América coloni-

---

<sup>32</sup> Oliver Cromwell (1599-1658), militar e líder político inglês, tornou-se Lorde Protetor da Inglaterra. Tornou-se puritano independente, assumindo uma posição de tolerância em relação aos protestantes de sua época. Um homem intensamente religioso, autodenominado “Moisés puritano”, ele considerava que Deus era seu guia nas vitórias.

<sup>33</sup> Mais informação pode ser obtida, por exemplo, em BREMER, *The Puritan Experiment*, 1976, p. 115-124.

al adotou o “Pacto do Meio Termo”,<sup>34</sup> tornando as exigências para a membresia da igreja mais fáceis.<sup>35</sup>

**1672** Foi concedida liberdade religiosa aos não conformistas protestantes da Inglaterra.

**1673** Sob o Ato Teste, os oficiais da coroa renunciaram a doutrina da transubstanciação e excluíram os católicos romanos do ofício na Inglaterra.

**1679** Um sínodo reformado foi convocado para a renovação espiritual e apoio ao congregacionalismo.

#### *De 1680 a 1699*

**1685** O rei Tiago II ascendeu ao trono da Inglaterra.

**1687** A Declaração de Indulgência, publicada pelo rei Tiago II, garantiu liberdade de culto. Solomon Stoddard, o “papa” do congregacionalismo de Connecticut, advogou em favor da abertura da Comunhão e por exigências liberalizantes para participação da Santa Ceia.

**1688** William e Maria foram declarados rei e rainha da Inglaterra, e a “Revolução Gloriosa”,<sup>36</sup> na qual o protestante William de Orange invadiu a Inglaterra obrigando o rei Tiago II a fugir, restaurou aos puritanos a liberdade de pregarem e de estabelecerem igrejas independentes.<sup>37</sup> Miller destaca dois fatos importantes desse período. O primeiro, a “Declaração de Direitos” (publicada em 1683), a qual estabelecia que,

não apenas que toda pessoa em comunhão com a Igreja de Roma, ou casada com papista, sempre deve ser incapaz da coroa, mas também, no caso de apostasia ao catolicismo de qualquer soberano britânico, o povo estará desobrigado de sua submissão, e seu próximo herdeiro o sucederá imediatamente, se for protestante, é como se o personagem real, reconciliado com a Igreja de

<sup>34</sup> Mais informações sobre o Pacto do Meio Termo podem ser obtidas, por exemplo, em MILLER, P., *The Half-Way Covenant*, *The New England Quarterly*, Vol. 6. No. 4 (Dez., 1933), p. 676-715. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/359738>.

<sup>35</sup> Mais informações podem ser obtidas, por exemplo, em *Miller's Church History*, e D'Aubigne, *History of the Reformation of 16th Century*, disponíveis em Ages Library, 2005, Vol. 20; MILLER, P., *The New England Mind: From colony to province*, 1953, p. 91-104.

<sup>36</sup> Revolução Gloriosa, nome dado ao movimento ocorrido na Inglaterra entre 1688 e 1689, no qual o rei Tiago II foi destituído do trono britânico. Em grande parte, esse movimento não foi sangrento, sendo, por vezes, chamado de “Revolução sem sangue”.

<sup>37</sup> Mais informações podem ser obtidas, por exemplo, em *Miller's Church History*, e D'Aubigne, *History of the Reformation of 16th Century*, disponíveis em Ages Library, 2005 Vol. 20.

Roma ou casado com papista, estivesse realmente morto. (MILLER, 2005, p. 30, tradução nossa.)

A segunda, acerca do estabelecimento da Igreja Presbiteriana na Escócia: “A base do estabelecimento do presbiterianismo na Escócia também foi firmemente posto, nesta mesma época, mediante um ato do Parlamento Escocês, o qual ratificou a ‘Confissão de Fé de Westminster’ como o credo daquela igreja.” (MILLER, 2005, p. 1281, tradução nossa.)

**1689** Criação da Brattle Street Church, em Boston.

**1691** William e Maria concederam novo título a Massachusetts, restaurando parcialmente a base popular do governo, e garantindo liberdade religiosa a todos, exceto católicos. Teve início a caça às bruxas de Salém. Como resultado do julgamento das bruxas da Vila de Salém, dezenove pessoas foram enforcadas.<sup>38</sup>

**1699** O “Manifesto de Brattle Street” por uma nova congregação facilitou grandemente as exigências para a membresia, e marcou o surgimento da facção liberal.

#### *De 1700 a 1758*

**1700** Os liberais de Harvard tiraram Increase Mather da presidência da universidade.

**1701** Uma nova universidade foi estabelecida em Connecticut, a qual, mais tarde, foi chamada de Yale University, fundada pelo clero puritano de Connecticut.

**1702** Cotton Mather publicou **Magnalia Christi Americana**, uma história da antiga Nova Inglaterra. Teve início a Guerra da Rainha Ana.

**1703** Nascimento de John Wesley, Jonathan Edwards e Gilbert Tennent.<sup>39</sup>

**1704** Franceses e índios massacraram os habitantes de Deerfield, Connecticut.

---

<sup>38</sup> Mais informação pode ser obtida, por exemplo, em BREMER, *The Puritan Experiment*, 1976, p. 165-168; “Witch Hunting in Salem”, in *Christian History, Issue 41: The American Puritans*, 1994, p. 35-37.

<sup>39</sup> Esses três personagens, juntamente com alguns outros, tiveram papéis relevantes no fenômeno religioso conhecido como o Grande Avivamento do Século 18.

**1708** O clero de Connecticut adotou a Plataforma de Saybrook, modificando o congregacionalismo puro.

**1729** A Confissão de Fé de Westminster foi adotada pelos presbiterianos americanos.

**1734** A pregação de Jonathan Edwards estimulou o avivamento em Northampton e dando início ao primeiro período do fenômeno religioso do Grande Avivamento. Outros líderes no avivamento desse período foram, Samuel Davis (presbiteriano), Devereux Jarratt (metodista episcopal) e Shubal Stearn e Daniel Marchall (batistas).

**1738** George Whithfield chegou à Georgia em sua primeira visita à América colonial.

**1739-1742** Segundo período do fenômeno religioso do Grande Avivamento.

**1741** No dia 08 de julho desse ano, Jonathan Edwards pregou seu famoso sermão “Pecadores nas mãos de um Deus irado”, na cidade de Enfield, Massachusetts.

**1746** Jonathan Dickinson, um presbiteriano “New Light” fundou a Universidade de Princeton, em Nova Jersey.

**1758** Jonathan Edwards tornou-se presidente da Universidade de Princeton, mas morreu em virtude da vacinação contra varíola.

### *1.1.3. Puritanismo na Nova Inglaterra*

#### *Migrações: história, causas e interesses*

Tendo a origem e desenvolvimento do puritanismo na Inglaterra, bem como seu pensamento e experiência, como pano de fundo, deve-se passar agora para sua travessia do Atlântico e estabelecimento na Nova Inglaterra da América colonial.

Entretanto, antes de descrever a migração puritana, devem ser mencionadas as iniciativas anteriores de colonização da América do Norte pela Inglaterra. Entre 1577 e 1580, Sir Francis Drake navegou o globo, como Fernão de Magalhães havia feito em 1522. Ele chegou à Califórnia em 1579 e proclamou a região como “colônia da coroa”, chamando-a de Nova



Albion (Nova Inglaterra), mas não promoveu a sua ocupação. Em 1583, Humphrey Gilbert chegou à Terra Nova e a proclamou colônia inglesa, e em 1587, Sir Walter Raleigh organizou a colônia da Virgínia (nome dado em homenagem à rainha Elisabete I, que era solteira). Essas duas colônias tiveram pouco tempo de vida e foram abandonadas, em virtude da escassez de alimento e ataques de índios. Foi apenas em 1607, depois da derrota da Invencível Armada da Espanha e da assinatura do Tratado de Londres, que o rei Tiago I pode estabelecer a primeira colônia inglesa nas américas, Jamestown. Uma nota especial deve ser feita acerca da característica da colonização britânica da América. Sua colonização nas treze colônias foi essencialmente de povoamento (Norte e Oeste), enquanto que nas colônias do Sul foi de plantação e mão de obra escrava.

Voltando à migração puritana, que é de especial interesse dessa pesquisa, deve-se investigar suas circunstâncias e suas causas ou seus motivos. Que circunstâncias e motivos levaram milhares de ingleses, puritanos e não puritanos, a deixarem a Inglaterra, arriscarem-se na travessia do Oceano Atlântico, desbravarem e se estabelecerem no Novo Mundo, uma região completamente desconhecida e cheia de perigos? Deve-se dizer, de início, que haviam razões religiosas e não religiosas para se deixar a Inglaterra. Por isso, como aponta Emerson, “os historiadores seculares e marxistas estão equivocados ao argumentar que o puritanismo teve pouco a ver com os primórdios da Nova Inglaterra”. (EMERSON, 1977, p. 31, tradução nossa.)

### *Migração de 1620*

A primeira migração puritana, da Inglaterra para a América colonial, ocorreu na década de 1620, por meio do *Mayflower*, com 102 colonizadores.

Em 1606, o partido separatista estabeleceu uma congregação na cidade de Scrooby, no distrito de Nottinghamshire. O partido Separatista recusava-se a ser leal à Igreja da Inglaterra, a qual julgava estar tão corrompida e ser tão idólatra quanto a Igreja Católica Romana que ela substituíra; também não se aliava aos partidos puritanos, que desejavam reformar a Igreja da Inglaterra de dentro para fora. Mais tarde, em 1608, decepcionados com os rumos do Protestantismo na Inglaterra, esse grupo, que incluía William Bradford, migrou para Leyden, na Holanda, onde fixou residência.

Na Holanda, os separatistas encontraram liberdade religiosa, mas também encontraram uma vida secular que trouxe várias dificuldades. As associações profissionais holandesas excluía os migrantes, de modo que eles podiam trabalhar apenas nos afazeres domésticos e de

salário baixo. Além disso, a indolência e a atmosfera metropolitana holandesa fornecia um ambiente alarmantemente sedutor para seus filhos, “pelo mau exemplo nos cursos extravagantes e perigosos” como escreveu William Bradford (apud, *The Mayflower History*, p. 1, tradução nossa.) Emerson (1977, p. 33, tradução nossa) observa: “A vida era dura na Holanda. Eles ganhavam a vida com muita dificuldade. Seus filhos estavam em perigo de serem corrompidos pela baixa moralidade que prevalecia entre os holandeses com os quais viviam, e tinham medo de perder sua identidade inglesa”. Essas circunstâncias levaram o grupo a decidir por nova migração, desta vez para um lugar onde não houvesse a interferência do governo ou as distrações mundanas; o Novo Mundo, do outro lado do Atlântico, foi o local escolhido.

O grupo separatista, liderado por Bradford, voltou para a Inglaterra, um comerciante concordou em adiantar o dinheiro necessário para a viagem, a Virginia Company obteve a permissão para estabelecer um assentamento ou plantação na costa leste entre a Baía Chesapeake e a foz do rio Hudson, e o rei da Inglaterra deu permissão para o grupo deixar a Igreja da Inglaterra.

Um segundo grupo juntou-se aos cerca de 40 separatistas. Esse segundo grupo, composto principalmente de camponeses expulsos de suas terras por causa do “Cercamento” (O processo de cercamento de terras por grandes proprietários, o que gerou o inchaço populacional urbano), possuía outros motivos para migrarem para o Novo Mundo, as disputas políticas, a perda de suas terras e a dura condição de vida nas cidades.

Dois navios foram adquiridos, o *Mayflower* e o *Speedwell*, todavia, somente o primeiro empreendeu a viagem transatlântica, pois o segundo teve de retornar para reparos duas vezes, a custo muito alto, e foi deixado para trás.

O *Mayflower*, anteriormente um navio de carga, acomodou os 102 passageiros e os 30 tripulantes, e iniciou sua viagem em 06 de agosto de 1620. Sua viagem durou 66 dias, enfrentou as tempestades do Atlântico Norte, e chegou no Cabo Cod em 09 de novembro do mesmo ano. De fato, o navio pretendia chegar na Virginia do Norte, mas os problemas enfrentados na viagem o levou para o Cabo Cod. Ali, após assinarem o “Pacto do Mayflower”, criaram um “grupo de política civil” (governado por oficiais eleitos), um conjunto de leis iguais e justas, e juraram lealdade ao rei da Inglaterra.<sup>40</sup> Assim surgiu a cidade de Plymouth,<sup>41</sup> onde foi realizada a primeira cerimônia do Dia de Ação de Graças, no ano seguinte.

Emerson destaca o interesse dos separatistas no Novo Mundo, dizendo: “eles tinham

---

<sup>40</sup> Mais informações sobre o texto desse pacto podem ser obtidas, por exemplo, em GEORGE, T., *Student Workbook for History of Christianity*, p. 30.

<sup>41</sup> Mais informação pode ser obtida, por exemplo, em BREMER, 1976, p. 43-56.

‘uma grande esperança e zelo interior... de lançar algum bom fundamento... para a propagação e progresso do evangelho do reino de Cristo nessas partes remotas do mundo’. (EMERSON, 1977, p. 33, tradução nossa.)

### *A migração de 1630*

A segunda migração, conhecida como “A Grande Migração”, ocorreu na década de 1630, por meio da frota capitaneada pelo *Arbella*.

Bremer destaca a importância dessa migração, dizendo que a política dos reis Tiago I e Carlos I para com os puritanos “produziu dois eventos da maior importância – a Grande Migração da década de 1630 e a Revolução Puritana da década de 1640 – a primeira levando à criação de uma Nova Inglaterra no litoral da América, a segunda, à uma Nova Inglaterra no Velho Mundo”. (BREMER, 1976, p. 30, tradução nossa.)

Em 1623, foi formada a Dorchester Company, uma organização criada para a exploração da pesca no litoral da América do Norte, e que operava sob a patente do Council for New England. Inspirada pelo Rev. John White, os investidores da Dorchester Company decidiram estabelecer bases permanentes, postos avançados, em solo americano, a fim de prover alimento e mão de obra adicional para seus navios de pesca. Entre os participantes dessa aventura estavam muitos puritanos. O empreendimento não foi bem-sucedido e faliu em 1626. John White, que via os postos avançados como locais de refúgio para os puritanos, em virtude da crescente opressão por parte do regime anglicano, buscou apoio de outras figuras do movimento puritano. Seus esforços deram resultado. Em 1628, o Council for New England concedeu o território de 3 milhas (4,8 km) ao norte do rio Merrimac até 3 milhas (4,8 km) ao sul do rio Charles, e de mar a mar, à New England Company. Essa companhia enviou imediatamente o navio *Abigail*, com 40 colonos, para reforçar um assentamento de Naumkeag, governado por Roger Conant.

Mais tarde, em virtude do mesmo território ter sido concedido a outros indivíduos, a New England Company procurou garantir o título de incorporação das mãos do próprio rei. Assim, em 1629, surgiu a Massachusetts Bay Company. Essa companhia tinha como seu principal objetivo o estabelecimento e o apoio de uma colônia no Novo Mundo, e assim enviou mais colonos para aumentar a população de Salém.

Com a dissolução do Parlamento, em 1629, houve o agravamento da situação dos puritanos na Inglaterra. Com suas esperanças frustradas, associadas aos relatos favoráveis de Endersott sobre Salém, cresceu o interesse entre os membros da Massachusetts Bay Company

por Massachusetts, vendo-a como um lugar de refúgio. Em 29 de março de 1630, os primeiros sete navios, capitaneados pelo *Arbella* e sob a liderança de John Whithrop, partiram em direção ao Novo Mundo. Chegaram a Salém poucas semanas depois, mas considerando-a inadequada para ser a principal cidade da colônia, procuraram um novo local, sendo escolhido o porto de Boston.<sup>42</sup> O crescimento populacional de Massachusetts atraiu o interesse e a migração puritana, especialmente quando o povo holandês, curvando-se à pressão da Casa de Stuart, começou a reprimir os ingleses residentes no seu país. Além disso, o estímulo oral e escrito, a perseguição empreendida pelo Arcebispo de Canterbury, William Laud, e a difícil situação econômica levaram grupos de puritanos ingleses a contratar navios ou a comprar passagens e viajarem para Boston. Bremer aponta para a característica dos emigrantes para a Nova Inglaterra, dizendo que eles “não eram um bando de aventureiros. Antes, eram pessoas sóbrias da zona rural e da classe média das cidades”. (BREMER, 1976, p. 40, tradução nossa.)

Uma nota deve ser acrescentada sobre as causas e interesses desses migrantes. Emerson apresenta três causas, a saber, (1) a substituição da sociedade agrária pela capitalista, o que gerou deslocamento populacional e produziu depressão econômica em 1619, 1624, 1629, 1631 e 1637-1640, agravados por pestes anuais e péssimas colheitas, e o conceito de que a Inglaterra sofria de superpopulação; (2) a situação política na Inglaterra nas décadas de 1620 e 1630; e (3) cartas vinda das colônias americanas, as quais alimentaram o pensamento de que ali havia uma porta aberta de liberdade para o estabelecimento da verdadeira igreja. (Cf. EMERSON, 1977, p. 31-33.) Bremer aponta como causas: (1) a apreensão puritana para com o futuro da Inglaterra e seu lugar no propósito providencial de Deus, uma vez que concebiam ser tarefa da Inglaterra redimir a cristandade e restaurar a unidade medieval da Europa ao trazer todos os homens sob a bandeira da Reforma Protestante; (2) as especulações milenaristas prevalentes na Inglaterra, em especial nas fileiras puritanas, o que levou à alienação dos puritanos em relação ao governo nas primeiras décadas do século 17; (3) o conceito puritano sobre as políticas de Tiago I em relação à Holanda e ao Palatinado alemão, bem como para com a Guerra dos Trinta Anos; (4) a influência do embaixador da Espanha na política inglesa; (5) a perseguição liderada por William Laud; (6) o anseio puritano de criar um modelo de comunidade puritana na Nova Inglaterra, por meio da qual a Inglaterra seria convertida e, por meio desta, o mundo; e (7) fatores socioeconômicos, como fugir da escassez econômica e dos deslocamentos causados pelo Cercamento; como também questões de amizade e parentesco. (Cf. BREMER, 1976, p. 33-39.)

---

<sup>42</sup> Mais informação pode ser obtida, por exemplo, em BREMER, 1976, p. 57-74.

Quanto aos interesses, devem ser destacados: (1) o interesse econômico, visto, por exemplo, na Dorchester Company de explorar a pesca e a agricultura; e (2) o interesse religioso, visto, por exemplo, no desejo dos primeiros puritanos pela conversão dos índios, no propósito de John Winthrop de criar um modelo de comunidade puritana, e na busca de refúgio por parte dos puritanos perseguidos. Esses últimos também possuíam aspiração semelhante à de Winthrop. Bremer cita como exemplo dessa aspiração Edward Johnson, ao afirmar que o propósito da colônia era “ser estabelecida como luz sobre a Colina, mais clara que a montanha mais alta do mundo” (JOHNSON, E., apud BREMER, 1976, p. 37, tradução nossa); e John Norton, que falou da Nova Inglaterra como “exibindo uma rica demonstração da consistência do Governo Civil com o Modo Congregacional”. (NORTON, apud BREMER, 1976, p. 37, tradução nossa.)<sup>43</sup>

### *1.2. Contexto Próximo: O ambiente político, socioeconômico e religioso da Nova Inglaterra*

Visto que o escopo da presente pesquisa é conhecer e avaliar o fenômeno religioso conhecido como o “Grande Avivamento do século 18” na América colonial, em especial na Nova Inglaterra, é necessário, primeiro, circunscrever a influência do puritanismo no ambiente político, socioeconômico e religioso da Nova Inglaterra, depois, descrever brevemente a história desse fenômeno.

Deve-se, para isso, ter em mente o objetivo do movimento puritano, o pensamento que dominava a mente dos habitantes da Nova Inglaterra, e o papel dos motivos religiosos e sua influência na vida social da Nova Inglaterra.

Quanto ao objetivo do movimento puritano ao se estabelecer no Novo Mundo, George Marsden afirma de modo sintético: “Seu objetivo fora estabelecer uma igreja pura sustentada por cada estado cristão”. (MARSDEN, 2003, p. 7, tradução nossa.) Ou, como Johnson disse: “Ser estabelecida como luz sobre a colina.” (JOHNSON, apud BREMER, 1976, p. 37, tradução nossa.)

Quanto ao pensamento puritano dominante, de viver particular e coletivamente em aliança com Deus, e do controle soberano da providência divina sobre todos os eventos, Perry Miller declara:

A mente da Nova Inglaterra, no momento da fundação, não considerava a teologia federal e o calvinismo (ou mais precisamente o protestantismo) como sistemas distintos. De fato, a teologia estava tão completamente articula-

---

<sup>43</sup> Mais informação pode ser obtida, por exemplo, em *The New England Mind: From colony to province*, p. 25; ver também a “teoria da aliança nacional” em vários lugares dessa obra.

da na linguagem da aliança que os fundadores pouco se deram conta de estarem falando de uma doutrina peculiar como a que M. Jourdain fizera em prosa. O universo físico está sob o contínuo controle da providência, de modo que tudo quanto acontece – tempestade, varíola, terremoto – não é mera lei natural, mas julgamento. As aflições não acontecem apenas, elas são, literalmente, atos de Deus. Neste sentido, nações não inclusas na aliança, que habitam no reino da natureza, também estão sujeitas à direção divina; em teoria, elas podem orar a Deus por livramento, e ele pode agradar-se de conceder socorro se elas se corrigirem. Porém elas não têm a promessa; seus melhores esforços podem ser inúteis. Uma comunidade comprometida pode interpretar os eventos, e assim tomar medidas apropriadas com a certeza de serem bem-sucedidas. (MILLER, 1953, p. 23, tradução nossa.)

E quanto ao papel dos motivos religiosos e sua influência na vida social da Nova Inglaterra, Lawrence Brynestad assevera:

Os motivos religiosos exerceram um papel muito importante na vinda dos primeiros colonos do Velho Mundo para a América. As convenções e costumes da sociedade foram influenciados, se não determinados, pelos ideais religiosos do povo. A igreja e o Estado estavam intimamente unidos na maioria das colônias, de modo que qualquer ação de uma parte refletia sobre a outra. (BRYNESTAD, 1930, p. 80, tradução nossa.)

Patricia Bonomi acrescenta que:

As luzes e sons das cidades atuais não são basicamente simbólicos de religião. Porém, na América do século 18 – na cidade, na vila e no campo – o idioma da religião penetrava toda conversa, estava por trás de todo pensamento, caracterizava todas as práticas, dava sentido a todas as crises públicas e privadas. Dificilmente havia um dia da semana, para não dizer o Sábado, em que os colonos americanos não se dirigissem a suas igrejas para uma ocasião ou outra, cujo todo dava um certo tom a tudo que faziam em suas habilidades coletivas e comunitárias. (BONOMI, 2003, p. 3, tradução nossa.)

E Perry Miller exemplifica essa influência dizendo:

O sucesso dessas primeiras festas (dia de humilhação, e dia de regozijo e gratidão) deixou sobre a mente da Nova Inglaterra uma impressão na qual podemos localizar os primórdios de adaptação a uma situação americana. Por enquanto, contudo, os eventos tinham meramente acontecido segundo a doutrina importada, e a única pergunta era de qual autoridade viria a convocação. De modo ideal, a convocação viria das igrejas, porque ali os homens confessavam seus pecados e oravam por assistência. Na Baía, as igrejas decidiam de fato, originalmente; sempre que a Corte Geral tomava a iniciativa, elas expressavam nada mais que um “desejo geral”, deixando as igrejas teoricamente livres. Por anos, muitas congregações orgulhosamente examinaram por meio do voto se concordavam. Todavia, gradualmente, visto que os sofrimentos afligiam todos igualmente, o poder legislativo assumiu a função de convocar ao arrependimento. A Corte Geral de Massachusetts agiu pela primeira vez sozinha ao votar um jejum para 19 de janeiro de 1637; visto que o antinomianismo era uma ameaça a todo o corpo político, o governo central tinha que tomar medidas para a segurança comum sem basear-se no escrúpulo constitucional. Certamente as igrejas eram livres para observarem jejuns segundo as circunstâncias locais. Durante a Guerra Civil, quando os governos tinham de andar com cautela para evitar ofender abertamente o rei

ou os presbiterianos, eles ordenaram poucas observâncias, permitindo discretamente as igrejas particulares estabelecer dias de oração para que seus inimigos fossem destruídos. (MILLER, 1953, p. 19-20, tradução nossa.)

O fenômeno religioso conhecido como o “Grande Avivamento do século 18” ocorreu na primeira metade deste com pequenos e localizados avivamentos, e, mais especificamente, em dois períodos, 1734-35 e 1738-42; o primeiro mais restrito ao vale do rio Connecticut; o segundo, mais amplo, abrangendo a Nova Inglaterra e as colônias do meio, bem como a Grã-Bretanha, do outro lado do Atlântico.

Visto que o foco dessa pesquisa é um fenômeno religioso, a descrição do ambiente puritano da Nova Inglaterra se concentrará em seu aspecto religioso. Contudo, considerando o que foi dito acima (sobre o papel dos motivos religiosos e sua influência na vida social), e tentando prover um panorama um pouco mais amplo, serão dedicadas algumas linhas à exposição do ambiente político e socioeconômico.

### *1.2.1. Ambiente político*

Como dito acima, “A igreja e o Estado estavam intimamente unidos na maioria das colônias, de modo que qualquer ação de uma parte refletia sobre a outra.” (BRYNESTAD, 1930, Parte I, p. 80, tradução nossa.) Na maioria das colônias, durante este período, esperava-se que todo cidadão fosse membro da igreja da cidade e contribuísse financeiramente para a igreja, conforme suas posses. Brynestad assevera que: “Em muitas das comunidades onde as denominações religiosas estavam firmemente estabelecidas, existia basicamente uma forma teocrática de governo, a qual fazia da membresia e da participação nas ordenanças da igreja os requisitos para fazer parte da vida civil da comunidade.” (1930, Parte I, p. 81, tradução nossa.) “Nos dias iniciais da Nova Inglaterra”, comenta Joseph Tracy, “ninguém, exceto os membros da igreja, podiam ocupar qualquer cargo público ou votar nas eleições.” (TRACY, 1842, p. 1, tradução nossa.) Muirhead confirma esse estado de coisas, dizendo

O governo da colônia era teocrático, que envolvia completa identificação da Igreja e do Estado com os elementos religiosos em controle e uma forma governamental presbiteriana. Sem ser membro da Igreja Congregacional não se podia ser considerado cidadão nem ocupar posição oficial na colônia. Entre os anos de 1638 a 1655 as colônias de Massachusetts Bay, Connecticut e New Haven mantiveram o culto congregacional pela taxa da população inteira. A manutenção da Igreja pelo governo continuou muito depois de as colônias se tornarem em estados. (MUIRHEAD, 1949, Vol. 3, p. 301)

Os colonos americanos também sofriam com alguns problemas peculiares: eles eram compostos de várias nacionalidades misturadas em um país estrangeiro; eles não tinham um

governo central que os mantivesse juntos, antes eram divididos por intensas convicções religiosas e por seu espírito bairrista; eles estavam sujeitos a ataques de índios, o que tendia a produzir paixões desumanas e a remoção das convicções e freios morais.

Noll sugere outros fatores políticos que afetaram a Nova Inglaterra nessa época. Primeira, mudança política, cuja extensão pode ser “sugerida pelas alterações nas propriedades coloniais e no poder das nações entre 1660, quando Carlos II foi restaurado ao trono inglês, e 1815, quando a vitória final sobre Napoleão, na Batalha de Waterloo, pôs fim ao que alguns historiadores chamam de ‘Segunda Guerra dos Cem Anos’ entre a França e a Grã-Bretanha.” (NOLL, 2003, p. 27, tradução nossa.) Segunda, mudança nos desenvolvimentos fora das ilhas britânicas, pois a Inglaterra administrava despreocupadamente as Índias Ocidentais e uma pequena coleção de colônias na América do Norte, de modo que essas colônias, às vezes, ofereciam grande esperança para seu crescimento em grandes centros de comércio e civilização, porém os reis ingleses estavam mais preocupados com o valor das colônias na competição mundial contra a França, a Holanda e a Espanha.<sup>44</sup>

### *1.2.2. Ambiente socioeconômico*

A sociedade da Nova Inglaterra era muito mais britânica do que americana, na qual o caráter do Velho Mundo era muito mais evidente em suas rígidas estruturas hierárquicas. Marsden descreve o conceito de sociedade prevalecente na Inglaterra do século 18 nos seguintes termos:

Os britânicos do século dezoito concebiam o mundo como monárquico e controlado pelas hierarquias dos relacionamentos pessoais... A sociedade britânica-americana do século dezoito dependia do patriarcado. Os relacionamentos mais importantes de uma pessoa eram verticais, não horizontais. Os pais tinham autoridade sobre as famílias e os lares (negócios domésticos), os pilares da boa ordem. As mulheres, os filhos, os servos assalariados, os aprendizes contratados e os escravos africanos, todos eram dependentes das pessoas diretamente acima delas. A sociedade era concebida como um lar estendido. Nessa organização, o paternalismo era uma virtude, não um termo de opróbrio. (MARSDEN, 2003, p. 3, tradução nossa.)

Embora os britânicos e os colonos americanos falassem de liberdade, poucas pessoas realmente desfrutavam de liberdade no sentido moderno do termo. “Cavalheiros governavam basicamente por meio de um sistema hierárquico de patronado, que se estendia do rei para baixo. A boa ordem, especialmente para as classes mais baixas da sociedade, era imposta me-

---

<sup>44</sup> Para informações adicionais ver também “An Oppressed People – New England’s Encounters with King Philip, Governor Andrew and the Witches”, in BREMER, *The Puritan Experiment*, p. 152-168.



diante estrita vigilância e severas punições.” (MARSDEN, 2003, p. 3, tradução nossa.)

Para os colonos americanos, a vida e as circunstâncias comuns eram bastante cruéis.<sup>45</sup> Eles estavam frequentemente sujeitos a epidemias, sofrimentos físicos e incertezas quanto a própria vida. Muitas das tarefas básicas e essenciais eram dolorosamente difíceis e demoradas. Em adição aos desconfortos e aflições, a Nova Inglaterra estava localizada na fronteira dos assentamentos britânicos, em um período de frequentes guerras. Eles viviam no turbilhão do conflito entre três civilizações – protestantes britânicos, franceses católicos e índios –, cada uma delas lutando violentamente para controlar a América do Norte. Por exemplo, em 1704, franceses e índios massacraram os habitantes de Deerfield, Connecticut; em 1711, índios massacraram 200 colonos na Carolina do Norte, na Guerra Tuscarora; e em 1755, teve início a Guerra dos Sete Anos.

Com respeito ao ambiente socioeconômico da primeira metade do século 18, Tony Cauchi comenta que: “Um espírito selvagem e aventureiro possuía as pessoas quando a moral declinava e a religião decaía. Embriaguez, blasfêmia, imoralidade e todo tipo de vício floresceram como nunca antes em sua história. As aspirações piedosas de seus antepassados puritanos, por uma Utopia Cristã no Novo Mundo, já tinha morrido.” (CAUCHI, 2006, p. 1, tradução nossa.)<sup>46</sup>

David Hall chama a atenção para dois problemas socioeconômicos, a inflação e o perfil da população, e suas consequências. Quanto à inflação, ele diz: “Quando a inflação atingiu a década de 1720, os salários fixados em tempos mais calmos depreciou-se em valor, ao ponto de alguns ministros caírem em dificuldades financeiras.” (HALL, in STEIN (ed.), 2007, p. 62, tradução nossa.) Quanto ao perfil da população, Hall comenta:

Perto do final do século dezessete, a alta taxa de nascimento e (para uma sociedade moderna primitiva) a baixa taxa de mortalidade infantil na Nova Inglaterra, tinha aumentado grandemente o número de pessoas que entravam na categoria de “jovens”, e seu número permaneceu muito elevado até o século dezoito. Talvez, cerca de metade da população estivesse entre os dezesseis e trinta anos de idade, e a idade média entre os colonos como um todo era de dezesseis anos. Não havia um papel explícito para esses jovens na igreja ou na sociedade civil. A maioria estava abaixo da idade normal para juntar-se à plena membresia, e muitos dos que estavam em sua adolescência e próximo aos vinte anos já tinha se casado e formado suas próprias famílias. (HALL, in Stein (ed.), 2007, p. 62, tradução nossa.)

Entretanto, apesar das duras e difíceis condições de vida, era alto o índice de alfabeti-

---

<sup>45</sup> Um relato interessante e bastante informativo é encontrado no artigo de N. H. Egzliston, intitulado “A New England Village”, in *Harper’s New Monthly Magazine*, Novembro de 1831.

<sup>46</sup> Para mais informações, ver também “The Bases of Puritan Society: Town, Family, School”, in *The Puritan Experiment*, p. 171-183; AXTELL, *The School Upon a Hill: Education and Society in Colonial New England*; BOORSTIN, D. J., *Os Americanos: A experiência colonial*.

zação na Nova Inglaterra, visto que para os puritanos a leitura era fundamental para a educação cristã. Inicialmente, competia às mães o papel de ensinar os filhos a ler e escrever, em casa. Logo, cada cidade da Nova Inglaterra tinha sua escola secundária para meninos, enquanto que, menos formais, as escolas para meninas cuidavam da sua educação. Poucos anos depois da grande migração de 1630, foi fundado o Harvard College, em 1636; o Yale College surgiu em 1701; e em 1746 foi organizado o Princeton College.

Visto que os puritanos não eram indiferentes ao estudo da natureza e das ciências naturais, embora não tenham feito contribuições significativas para o desenvolvimento da ciência nesse período, uma vez que estudavam as matérias científicas não por causa delas em si mesmas, mas pelas lições morais e teológicas que podia extrair da natureza, as colônias americanas estavam preparadas para receber e avaliar o movimento intelectual associado a importante transformação ideológica e cultural na história da civilização ocidental conhecido como Iluminismo. Assim, quando os livros de Sir Isaac Newton, *Principia – The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, e de John Locke, *Letters Concerning Toleration* (1689-1692), *Essay Concerning Human Understanding* (1690), e *The Reasonableness of Christianity* (1695), chegaram à América colonial, eles foram logo recebidos, aceitos e estudados.<sup>47</sup> Brynestad sintetiza esse período como “a era dos filósofos Hobbes e Locke; de estadistas como Earl de Shafsbury e Lorde Bolingbroke; e de historiadores como Hume e Gibbon. A religião natural prevalecia. (BRYNESTAD, 1930, Parte I, p. 84, tradução nossa.)

### 1.2.3. Ambiente religioso

Joseph Tracy acertadamente afirma que “Não podemos falar sobre quão *grande* foi o *avivamento* a menos que tenhamos alguma ideia da profunda sonolência na qual o povo cristão tinha caído.” (1842, p. 594, tradução nossa.)

O período que antecedeu o fenômeno religioso do Grande Avivamento, segundo Edward Waite Miller, foi de inquestionável degeneração e indiferença religiosas. Segundo o autor:

O entusiasmo espiritual dos primeiros colonizadores tinha se esgotado. O período heroico de conflito e perseguição e imigração para um novo continente era passado. Uma geração cresceu, para a qual essas coisas eram apenas lendas. Na Nova Inglaterra, uma reação positiva se colocou contra as austerida-

---

<sup>47</sup> Para mais informações veja, por exemplo, “The Age of Enlightenment”, in *The Cambridge Companion to Jonathan Edwards*; “Colonial Materialism and Immaterialism”, in *Men and Movement in American Philosophy*; “Colonial Philosophy”, in *William and Mary Quarterly*, disponível no Article Database em [edwards.yale.edu](http://edwards.yale.edu), no Jonathan Edwards Center, Universidade de Yale.

des do regime puritano inicial. Nas outras colônias – nunca tão religiosas – o suprimento de ministros e igrejas e escolas, pequeno na melhor das hipóteses, não acompanhou o crescimento da população; e muitos dos ministros enviados às colônias raramente eram de um caráter que proporcionasse liderança religiosa eficaz. O estabelecimento forçado da Igreja da Inglaterra nas colônias em que apenas uma pequena porção da população era episcopal, ocasionou disputa e retardou o desenvolvimento religioso. Ao lado dessas influências, a guerra com os índios fez muito para perturbar e brutalizar a vida dos colonos e fazê-los negligentes quanto as raras oportunidades religiosas quando estavam ao seu alcance. (MILLER, E., 1904, p. 546, tradução nossa.)

Brynestad, no artigo “The Great Awakening in the New England and Middle Colonies”, apresenta uma avaliação semelhante do pano de fundo desse fenômeno do século 18, dizendo:

O pano de fundo histórico do Grande Avivamento nos apresenta um retrato de milhares de pessoas com um ardente zelo religioso, estabelecidas em uma terra estrangeira e pouco desenvolvida; dependentes de seus recursos espirituais para a perpetuação de sua fé religiosa. Os líderes espirituais eram poucos. As organizações religiosas estabelecidas por esses pioneiros se desenvolveram em instituições mais teocráticas do que democráticas. Podemos, naturalmente, esperar como consequência dessas condições existentes que, finalmente, o entusiasmo religioso original, o qual tinha estimulado as imigrações para a América, se apagasse. E foi isso que aconteceu. (1930, Parte I, p. 83, tradução nossa.)

E, citando L. W. Bacon, o autor conclui, “Por volta do final do primeiro terço do século dezoito, a Nova Inglaterra tinha política, eclesiástica, teológica e moralmente chegado a um estado de equilíbrio instável”. (BACON, apud BRYNESTAD, 1930, p. 83, tradução nossa.) De fato, essas eram as condições prevaletentes em todas as colônias americanas; onde a ausência de religião parece ter sido o espírito da época, a infidelidade parece ter tomado o lugar do verdadeiro cristianismo, e o cristianismo não apenas deixou de ser objeto de investigação, mas parece ter sido considerado por muitos como fictício. (Cf. BRYNESTAD, 1930, p. 83). A ponto de Dean Swift escrever, em 1709, “Difícilmente uma pessoa em cem dentre nosso povo de caráter ou boa família parece agir com base em algum princípio da religião; nem é o caso melhor com o vulgar”. (SWIFT, apud BRYNESTAD, 1930, p. 83-84, tradução nossa.)

Muirhead menciona a influência de três elementos, o deísmo, o mundanismo e a indiferença, no ambiente religioso da Nova Inglaterra. Ele afirma:

De meados do século dezessete em diante os congregacionais, junto com outras denominações religiosas, sofreram os efeitos mortíferos do deísmo, do mundanismo e da indiferença. Embora muitos pastores e membros ficassem firmes nas suas convicções cristãs e se esforçassem para desfazer as influências que estavam fazendo tanto mal, o Congregacionalismo como força moral declinava rapidamente. A pregação já tinha perdido muito de seu fervor; a imoralidade e irreligião dentro das fileiras dos membros da igreja cresciam de uma maneira espantosa. Muitos sentiam a necessidade de uma vida cristã

mais vital, mas erraram em procurar desenvolver esta vitalidade desejada por meio da criação de um sistema de côrtes eclesiásticas, em vez de procura-la pela transformação da vida das multidões cujos nomes se achavam no rol das igrejas, mas que eram estranhas à graça divina. (MUIRHEAD, 1949, p. 301-302)

Além disso, segundo Brynestad, o cristianismo, do ponto de vista teológico, se degenerou. Deixou de ser uma experiência interior da graça de Deus para se tornar uma simples observância externa dos sacramentos e uma moralidade superficial. A ênfase no “novo nascimento”, originalmente defendida, o qual implicava em mudança na vida da pessoa e que, por sua vez, se manifestava visivelmente em seu pensamento, sentimento e conduta, foi abandonada. A partir de certo momento, bastava a pessoas viver em “discrição caridosa” para ser admitida ao sacramento da Santa Ceia, resultando na entrada de pessoas não regeneradas nas igrejas. (Cf. BRYNESTAD, 1930)

O Dr. Edwin S. Gaustad completa o relato sobre o quadro religioso desse período afirmando:

Além do mais, muitos puritanos, como todos os europeus da época, praticavam a magia, seguiam mapas astrológicos e mantinham antigas superstições vivas – tal qual muitas pessoas hoje. Essa religião popular não rejeitava a ortodoxia puritana; meramente a completava. O mundo sobrenatural não podia estar confinado às orações dos ministros ou às promessas explícitas da Escritura. Sinais e prodígios, visões e maravilhas, adivinhações e doenças estranhamente curadas, rituais privados para assegurar a fertilidade dos campos e do casamento – viviam lado a lado com a ortodoxia puritana. (1994, p. 7, tradução nossa.)

Acerca do ambiente religioso de sua época, Jonathan Edwards comenta em sua obra *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God*:

A maior parte parecia estar, naquele tempo, muito insensível acerca das coisas da religião, e engajado em outros cuidados e atividades. Logo após a morte de meu avô, pareceu ser um período de extraordinário embotamento/aridez na religião: a licenciosidade prevaleceu grandemente por alguns anos entre os jovens da cidade; eles eram, muitos deles, muito dedicados a passeios noturnos e a frequentar a taverna, e práticas lascivas, no que, alguns, por seu exemplo, corrompiam excessivamente a outros. Era seu costume muito frequente se reunirem, em reuniões de ambos os sexos, para alegria e festejo, as quais eles chamavam de divertimentos; e eles frequentemente gastavam uma grande parte da noite neles, sem consideração a qualquer ordem nas famílias a que pertenciam: e, de fato, a autoridade familiar tinha falhado muito na cidade. Se tornou habitual em muito de nossos jovens ser muito indecentes em seu comportamento na reunião, o que, sem dúvida, não teria prevalecido em tal extensão se meu avô em sua avançada idade (embora surpreendentemente tenha mantido suas capacidades até o final) tivesse sido capaz de observá-lo. Também tinha prevalecido por muito tempo na cidade um espírito de contenda entre dois partidos, no qual eles têm estado divididos por muitos anos e pelo qual sustentam inveja um do outro, e se preparam para se oporem um ao outro em todos os assuntos públicos.

(EDWARDS, 1737, p 146, tradução nossa.)

Devem ser levados em conta, entretanto, dois comentários de Hall acerca de como os moradores da Nova Inglaterra enxergavam seu ambiente religioso. Em seu primeiro comentário, ele diz:

A cultura religiosa na Nova Inglaterra do início do século dezoito era reconhecidamente “puritana” em aspectos importantes, a despeito das mudanças na vida social e política, que resultaram em tolerância aos outrora desprezados batistas, anglicanos e quakers, e em forte cerceamento da influência dos ministros nos assuntos políticos. Ambos, tolerância e cerceamento, foram consequências do “ajuste ao império” dos colonos. (HALL, in STEIN (ed.), 2007, p. 61, tradução nossa.)

No segundo, afirma: “A Nova Inglaterra parecia a alguns contemporâneos uma sociedade na qual a vida social estava impregnada pela obra da ‘Reforma’, que havia significado tanto para o movimento puritano.” (HALL, in STEIN (ed.), 2007, p. 61, tradução nossa.)

Na avaliação de Edward Miller, duas são as razões para o grande declínio no zelo religioso, a saber, “uma mudança na disciplina e uma correspondente mudança na pregação”. (MILLER, 1904 p. 547, tradução nossa.) Na disciplina, com a adoção do Pacto do Meio Termo pelo Sínodo de Massachusetts, em 1662, o qual proporcionou que os filhos de pais que tinham sido batizados na infância, mas que não professaram conversão, pudessem ser recebidos pelo batismo. Na pregação, com a diminuição da ênfase na necessidade de regeneração, a conversão não era mais a condição necessária para a plena membresia da igreja e a condição *sine qua non* da salvação.

O Pacto do Meio Termo<sup>48</sup> introduziu uma modificação na Plataforma de Saybrook, a qual, por sua vez, introduzira uma modificação na Plataforma de Cambridge. A Plataforma da Disciplina de 1648, conhecida na Nova Inglaterra como Plataforma de Cambridge, era, nas palavras de Hall, “uma descrição convincente do ‘Modo Congregacional’ que fora inaugurado na década de 1630.” (HALL, in STEIN (ed.), 2007, p. 61, tradução nossa.) O Modo Congregacional, ou Modo da Nova Inglaterra, era a explicação estabelecida do puritanismo da Nova Inglaterra.

Partindo desse ponto, Joseph Tracy apresenta sua visão do ambiente religioso da Nova Inglaterra. Ele afirma que os puritanos da Nova Inglaterra não podiam andar nos caminhos da Igreja Católica e da Igreja da Inglaterra (isto é, batizar todos na infância e considerá-los membros da igreja, tendo assim direito de participar da Eucaristia com base na crença da regenera-

---

<sup>48</sup> Mais informação pode ser obtida, por exemplo, em “The Half-way Covenant”, in *The New England Quarterly*, Vol. 6, No. 4; Dezembro de 1933, p. 676-715; disponível em <http://www.jstor.org/stable/359738>, acessado em 05 de agosto de 2013.

ção batismal). Antes, o Modo da Nova Inglaterra cria

Que quando um homem é “nascido de novo”, uma mudança é operada nele; que o regenerado diferia do não regenerado mediante a posse de algumas boas qualidades básicas, as quais deviam ser mostradas no pensamento, no sentimento e na conduta; e eles se sentiam obrigados a tratar todos como não regenerados, nos quais, após exame, não pudesse ser encontrada nenhuma evidência de piedade cristã. Eles, portanto, não admitiam ninguém a sua comunhão, exceto aqueles que pudessem em “caridosa discricção” serem consideradas pessoas regeneradas. (TRACY, 1842, p. 3, tradução nossa.)

Esse modo de administrar as ordenanças levou a um estilo de pregação característico da Nova Inglaterra. Nele, “o pregador tinha diante de si um considerável número de homens que, em nenhum aspecto, era considerado ou tratado como pessoas regeneradas; que eram considerados, tanto pela igreja como por si mesmos, como homens não regenerados, impenitentes, destituídos de fé e de toda graça cristã, e no caminho largo da perdição”. (TRACY, 1842, p. 3, tradução nossa.) Nesse período, as igrejas mantinham registros dos nomes das pessoas “no caminho do céu” e das “no caminho do inferno”; e os ministros, ao pregarem sermões duros de acusação, eram considerados como apenas cumprindo seu dever. (Cf. TRACY, 1842, p. 4)

No Sínodo de 1662, porém, as igrejas da Nova Inglaterra introduziram uma mudança em seu rígido padrão original. Esse Sínodo

decidiu que pessoas batizadas na infância “que entendem a doutrina da fé e que professam publicamente seu assentimento a ela; não escandalosos na vida e que pertencem solenemente a aliança diante da igreja, onde elas dão a si mesmas e a seus filhos ao Senhor, e sujeitam-se ao governo de Cristo na igreja, seus filhos devem ser batizados”, embora os pais, ainda que pertencentes a aliança, fossem manifestamente ainda não regenerados e, como tais, excluídos da Ceia do Senhor. (TRACY, 1842, p. 4, tradução nossa.)

Essa prática foi adotada por muitas igrejas, tornou-se comum e levou a outra mudança. Em 1707, Solomon Stoddard, pastor da Igreja de Northampton, publicou um sermão no qual afirmou “que a santificação não é uma qualificação necessária para se participar da Ceia do Senhor” e “que a Ceia do Senhor é uma ordenança transformadora”. (TRACY, 1842, p. 4, tradução nossa.) Apesar da resposta de Increase Mather refutando essas afirmações, “o desejo de desfrutar do direito e das vantagens da membresia da igreja, com o auxílio da influência de Stoddard, prevalecia em Northampton, e a prática logo se espalhou para outras partes da Nova Inglaterra”. (TRACY, 1842, p. 5, tradução nossa.)<sup>49</sup>

Essa nova mudança, segundo Tracy, resultou na destruição da disciplina na igreja; no pensamento, por parte do membro não convertido, de estar no caminho que Deus prescrevera

---

<sup>49</sup> Para a origem do pensamento por traz do Pacto do Meio Termo, veja “The Intellectual Sources of Stoddardianism”, de E. Brooks Holifield, in *The New England Quarterly*, Vol. 45, No. 3, Setembro de 1972, p. 373-392; disponível em <http://www.jstor.org/stable/364401>, acesso em 30 de dezembro de 2013.

para ele, isento de culpa e de perigo, sem necessidade de conversão; na mudança no conceito de conversão – não mais uma obra somente de Deus, pois agora o homem devia fazer algo antes e em preparação para ela –; no silencioso e gradual crescimento do arminianismo; e no favorecimento da entrada de não convertidos no ministério. (Cf. TRACY, 1842, p. 5-6) Dessa forma, afirma Tracy,

A preparação para o céu passou a ser considerada uma questão dentro do seu controle, os homens escolheriam seu próprio tempo de tratar com essa preparação; e, visto que os negócios e prazeres desta vida exigiam atenção agora, a religião foi postergada para uma “época conveniente”. E, assim, a condição do homem não foi considerada tão má, nem sua fuga do pecado tão importante, como pretendiam aqueles que ensinavam que ele está totalmente arruinado e depende inteiramente de Deus para sua restauração. As preocupações para com sua alma foram, portanto, negligenciadas ou recebiam apenas atenção inconstante e intermitente. (TRACY, 1842, p. 7, tradução nossa.)

A consequência foi que a diferença entre a igreja e o mundo se desvaneceu, a disciplina eclesiástica foi negligenciada e o crescente relaxamento moral invadiu as igrejas. Brynstad manifesta a mesma opinião, dizendo:

A consequência final dessa mudança foi uma degeneração das igrejas a um estado muito baixo de vida e poder espiritual. O formalismo religioso foi colocado acima da experiência cristã interior. Consequentemente, a verdadeira e profundamente enraizada espiritualidade basicamente desapareceu. A disciplina da igreja foi afetada. As autoridades civis e religiosas perderam sua força sobre o povo, porque a mera conformidade exterior às ordenanças da igreja bastava para assegurar os privilégios eclesiásticos e civis. O espírito de oração diminuiu grandemente, como demonstrado pelo decrescente interesse pelos encontros semanais de oração. Os serviços regulares no Domingo tornaram-se embotados e vazios de zelo espiritual. Porém, acima de tudo, a vida diária do povo em geral foi afetada. “BRYNESTAD, 1930, Parte I, p. 86, tradução nossa.)

“Entretanto,” ressalta Tracy, “nunca a expectativa de alcançar o céu foi mais geral e mais confiante”. (TRACY, J., 1842, p. 8, tradução nossa.)

Tracy observa, ainda, que avivamentos ocasionais e localizados interrompiam esse processo de declínio por algum tempo, e que a pregação da sã doutrina o retardou em muitos lugares, especialmente em Northampton. (Cf. TRACY, 1842, p. 8.) Ele cita, como exemplo, a influência de Jonathan Edwards, dizendo

Por meio da influência de Edwards, houve uma gradual correção. Mais decência no comportamento e docilidade de espírito tornou-se evidente entre os jovens, e os pais mostraram um cuidado mais adequado para com o bem moral e espiritual de seus filhos. Alguns hábitos não adequados e inseguros foram abandonados, alguns exemplos de conversão ocorreram, e várias associações para o desenvolvimento religioso foram formadas. (TRACY, 1842, p. 8, tradução nossa.)

No entanto, nesse período, apesar de os habitantes da Nova Inglaterra sentirem horror pelo

arminianismo – por lembrarem-se: dos tremendos males oriundos da doutrina da salvação pelas obras; da sua influência perniciosa de levar as pessoas a confiarem nos próprios méritos, penitências e ofertas prescritas pela igreja para a salvação; e da história do catolicismo que lhes ensinava como essa doutrina levava à escravidão –, seu crescimento se tornara tão evidente que foi motivo de alarme. Seu crescimento fora imperceptível e não reconhecido. Acusações feitas contra o arminianismo eram repelidas como calúnia. Seus defensores afirmavam apenas estar explicando algumas doutrinas do calvinismo de forma mais racional e para evitar certas dificuldades. (Cf. TRACY, 1842, p. 8.) Isso levou Ola Elizabeth Winslow a considerar a ameaça arminiana como o mais significativo de todos os contextos dos sermões de 1734 de Edwards (Cf. WINSLOW, 1941, p. 160-162.)

Williston Walker, em *A History of the Congregational Churches in the United States*, segue a mesma linha de pensamento. Ele afirma que a mudança no conceito de conversão e na moralidade abriu as portas para a entrada do arminianismo. Quanto à mudança no conceito de conversão, Walker diz que

A intensa pregação dos fundadores, dirigida às classes de homens profundamente afetados pelos ideais religiosos, fora marcada pela “conversão”, ou uma mudança consciente na relação do homem com Deus, frequentemente acompanhada por profunda convicção de pecado e por intensa luta espiritual. Os fundadores, em seu forte calvinismo, tinham, de fato, apresentado o homem como totalmente passivo nesta experiência, - “conversão” era uma obra somente de Deus; - mas eles fizeram de sua obtenção o único objeto da esperança cristã, diante da qual todas as aquisições e privilégios, como o nascer na aliança, caíam na insignificância. (WALKER, 1894, p. 252, tradução nossa.)

Quanto à mudança na moralidade, Walker assevera. “Eles (os fundadores) insistiam em uma moralidade zelosa; todavia, eles ensinavam que essa moralidade era fruto da vida cristã, não meios para ela. Porém, o declínio da primeira intensidade do entusiasmo religioso produziu, inevitavelmente, uma mudança acentuada na ênfase da pregação, se não em seu conteúdo doutrinário.” (WALKER, 1894, p. 252, tradução nossa.) O resultado, segundo Walker, foi que

A “conversão” ainda era considerada como obra somente de Deus, ainda era declarada como uma experiência cristã muito importante, mas havia “meios” pelos quais um homem podia colocar sua alma em uma posição passível de receber o toque regenerador do Espírito de Deus. Esses meios eram a oração, o estudo das Escrituras, uma vida moral, presença regular na adoração divina, “possuir a aliança” quando pertencia a igreja por nascimento, e, nas igrejas em que os conceitos de Stoddard tinham entrado, participação na Ceia. (WALKER, 1894, p. 252, tradução nossa.)

“Não é de surpreender”, conclui Walker, “que, à medida que o século dezoito avançava, alguns ministros e algumas congregações começassem a questionar a extensão da inabili-



dade humana, e indagassem se Deus não tinha condicionado a regeneração ao emprego de ‘meios’ de modo que uma ‘sincera’, embora necessariamente imperfeita, obediência trouxesse a graça salvadora àquele que a produzisse.” (WALKER, 1894, p. 253, tradução nossa.) Embora a maioria das igrejas da Nova Inglaterra não aceitasse essa opinião, a primeira metade do século 18 proveu as condições para o desenvolvimento mais pleno e definido do arminianismo.

Joseph Tracy suscita outro fator no ambiente religioso da América colonial, o qual, na verdade, pode ser considerado como político-religioso: a relação de monarcas ingleses com o catolicismo. Ele afirma que

A Grã-Bretanha tinha recentemente expulso um monarca secretamente católico, e seu herdeiro, o “Pretendente”, estava procurando, em aliança com a França e outros poderes papistas, reconquistar o trono pela força das armas. Vítimas da intolerância católica, dirigida a partir da França mediante as perseguições que ocorreram após a revogação do Édito de Nantes, ainda estavam vivendo em todos os países protestantes. Os assentamentos nas fronteiras da Nova Inglaterra ainda não estavam a salvo dos tacapes dos selvagens, instigados e acompanhados pelos jesuítas franceses do Canadá; nem a França tinha abandonado a esperança de adicionar essas colônias protestantes ao seu império, e ao domínio da Igreja Romana. As atrocidades mantidas na memória de cada homem e os perigos que pairavam sobre suas cabeças, ensinava todos a considerar o catolicismo como um sistema falso, tirânico e assassino, que destrói os corpos de seus inimigos e as almas de seus amigos. A segurança de todas as coisas preciosas, quer neste mundo ou no porvir, dependia da manutenção intacta das doutrinas da Reforma. (TRACY, 1842, p. 9, tradução nossa.)

O primeiro capítulo da presente pesquisa teve como propósito fornecer informações, ainda que incompletas, sobre o contexto do fenômeno religioso conhecido como o Grande Avivamento do século 18. Seu contexto remoto, isto é, uma visão panorâmica do surgimento e desenvolvimento do puritanismo na Inglaterra, e de sua travessia do Atlântico para a formação na Nova Inglaterra na América colonial. E seu contexto próximo, a saber, o ambiente político, socioeconômico e religioso da Nova Inglaterra da primeira metade do século 18; com ênfase no contexto religioso nessa colônia puritana.

O conhecimento desse contexto prepara o terreno para a descrição do fenômeno em si. Ou seja, prepara o terreno para a descrição dos acontecimentos históricos, dentro do cristianismo protestante, que receberam o título de “Grande Avivamento do Século 18”. O que foi esse fenômeno? Como e onde ele ocorreu? Quais foram seus protagonistas? São algumas perguntas que se pretende responder no próximo capítulo.

## 2. O que foi o fenômeno religioso conhecido como o “Grande Avivamento do século 18?”

O Primeiro Grande Avivamento na América resultou em um salto quântico na vida da igreja e da nação. Foi um terremoto psicológico que transformou o cenário religioso, social e moral da América colonial, e determinou seu destino pelos dois séculos seguintes. O renascimento da cultura cristã ocidental pode ser traçado até aqueles homens e mulheres que carregaram o fogo do avivamento através da América e da Europa durante vinte anos, de 1727 a 1747. (www.revival-library.org, acesso em 14/mai/2016, tradução nossa.)

O primeiro capítulo dessa pesquisa foi dedicado ao contexto histórico do fenômeno religioso conhecido como o “Grande Avivamento do século 18”. Seu propósito foi descrever, resumidamente, a origem dos colonizadores da Nova Inglaterra, bem como o contexto político, socioeconômico e religioso dessa colônia, no período em que esse fenômeno religioso aconteceu.

O segundo capítulo tem como objetivo descrever de modo breve os eventos históricos que compuseram o “Grande Avivamento do século 18, com destaque aos eventos ocorridos em Northampton e no vale do rio Connecticut.

Convêm lembrar que o ponto de vista empregado por essa pesquisa não é o do historiador social, nem ainda o do sociólogo,<sup>50</sup> os quais olhariam para esse evento como um fenômeno de comportamento de massa. Será, em vez disso, acompanhando a posição de Perry Miller, adotado o ponto de vista de Jonathan Edwards, afim de se poder expor e avaliar seu papel como protagonista e crítico desse fenômeno religioso. (MILLER, 1842, p. 4-5)

É necessário, nesse ponto, relembrar a definição do termo “fenômeno religioso conhecido como o Grande Avivamento” usado nessa pesquisa, uma vez que este foi o principal evento no cenário religioso do século 18, e que seu pano de fundo histórico apresenta diante de nós um quadro de milhares de pessoas com um ardente zelo religioso, instalados em uma terra estranha e pouco desenvolvida, dependentes de seus recursos espirituais para a perpetuação de sua fé religiosa, com poucos líderes e com organizações religiosas estabelecidas mais como teocráticas do que como democráticas. (Cf. BRYNESTAD, 1930, Parte I).

Em geral, o termo “Grande Avivamento” é aplicado ao fenômeno religioso ocorrido no século 18 em dois períodos: 1734-1735 e 1739-1742. A presente pesquisa, no entanto, entende que os “pequenos e localizados avivamentos”, ocorridos em anos anteriores, se constitu-

---

<sup>50</sup> Robert D. Rossel, em seu artigo *The Great Awakening: An Historical Analysis*, aborda o Grande Avivamento do século 18 como um fenômeno social. Gaustad menciona o conceito de avivamento como fenômeno social, de Eugene E. White; de avivamento como ocupação rural, anticlerical e anárquica, de Richard D. Moiser; e de avivamento como movimento social, de John Chester Miller. (GAUSTAD, 1957, p. 42)

íram em precursores desse fenômeno maior. Desse modo, é sugerido que houve um período inicial, precursor, com fenômenos religiosos chamados de avivamentos pequenos e localizados; um segundo período, que abrangeu aos anos 1734 e 1735, começou em Northampton e estendeu-se pelo vale do rio Connecticut; e um terceiro, mais amplo quanto ao tempo e extensão, de 1739 a 1742, que alcançou grande parte da América colonial (Nova Inglaterra e colônias centrais), a Inglaterra, a Escócia e a Irlanda.

A presente pesquisa também faz uso do conceito dos puritanos da época, para quem “os avivamentos eram poderosas ações do Senhor que ocorriam através dos séculos, grandes movimentos do Espírito Santo que sopravam nova vida na Igreja.” (CHRISTIAN HISTORY, Issue 23, 1989, p. 7, tradução nossa.) “Durante um avivamento ou despertamento não há apenas uma grande renovação dos cristãos, mas também um abrangente impacto nos problemas da sociedade.” (CHRISTIAN HISTORY, Issue 23, 1989, p. 3, tradução nossa.) Mark Sidwell, define avivamento como

Basicamente [...] um período de ação especial de Deus de um modo notável; em geral seu efeito é triplo: a. Envolve cristãos “revivificados”, isto é, crenças restaurados ao zelo pelo reino de Deus, maior atenção à Palavra de Deus e busca da santidade de vida; estes, geralmente, vêm primeiro. b. Envolve a conversão de não regenerados; esta é a característica que normalmente associamos ao avivamento. c. Envolve um efeito na comunidade; este é frequentemente o aspecto que os observadores externos mais notam. 2. É uma manifestação da obra normal de Deus em revivificar santos e salvar pecadores. É aquela obra limitada a um período específico, ou que ocorre entre um grande número de pessoas, ou ambos. (SIDWELL, 2009, p. 1, tradução nossa.)

Para Jonathan Edwards, o avivamento era “simplesmente um derramar do Espírito Santo sobre a terra”. (MILLER, 1842, p. 4, tradução nossa.)

### *2.1. Período de Fenômenos Precursores do Fenômeno Maior*

A presente pesquisa adota o pensamento de John Smith, expresso no artigo “Jonathan Edwards and the Great Awakening”, de que “Esses avivamentos locais foram os precursores daquelas maiores e mais prolongadas renovações religiosas que ocorreram em 1734-1635, e novamente no início da década de 1740, e vieram a ser conhecidas como o Grande Avivamento.” (SMITH, in POTTER (ed.), 1929, p. 9, tradução nossa.)

Aparentemente, a primeira ocorrência de um precursor do fenômeno religioso conhecido como “Grande Avivamento do século 18” pode ser datada no final do século 17 e início do século 18. Brynstad, sugerindo a influência do pietismo alemão sobre os líderes avivalistas desse período, menciona a ocorrência de dois despertamentos do interesse religioso entre

os reformados, “na Alemanha, um avivamento havia começado em grande parte sob a influência de Philip Spener, 1635-1705; e continuou sob Hermann Francke, 1663-1723”. (BRYNESTAD, 1930, Parte I, p. 87, tradução nossa.)

O artigo intitulado “Issue 23: Spiritual Awakenings in North America”, do Christian History Institute, após discorrer sobre o pastorado de 60 anos de Solomon Stoddard (1669-1729), na Primeira Igreja de Northampton, afirma que a ideia de avivamento espiritual na América colonial começou com Stoddard, (Cf. CHRISTIAN HISTORY, 1989, p. 7), e que “foi ali, mediante o ministério de Stoddard, que começaram os avivamentos religiosos americanos”. (CHRISTIAN HISTORY, 1989, p. 7, tradução nossa.) John Smith, comentando sobre o ministério de Stoddard em Northampton, diz que ele “estendeu esta disposição (o Pacto do Meio Termo), oferecendo a Ceia do Senhor a todos que desejavam ser membros da igreja, e dirigiu vários avivamentos – os quais ele chamava de ‘colheitas de almas’ – adicionando ao tamanho da congregação, ainda que não à companhia dos redimidos.” (SMITH, in POTTER (ed.), 1929, p. 9, tradução nossa.) Isso corrobora a afirmação de Winslow, de que “Northampton era um solo favorável para as esperanças de avivamento”. (WINSLOW, 1941, p. 158, tradução nossa.) O que é confirmado por Herbert Schneider, que diz: “Mesmo durante a época de Stoddard houve ocasionais ondas de cuidado religioso, como foram chamados, e suaves avivamentos de modo algum eram desconhecidos na Nova Inglaterra.” (SCHNEIDER, 1930, p.117-18, tradução nossa.)

Jonathan Edwards, em *A Faithful Narrative of Surprising Work of God*, descreve os fenômenos religiosos ocorridos durante o ministério de Stoddard em Northampton da seguinte forma:

Ele continuou no trabalho de ministro ali, desde sua chegada à cidade, cerca de sessenta anos atrás. E, visto que ele era eminente e famoso por seus dons e graça, ele foi abençoado, desde o início, com extraordinário sucesso em seu ministério na conversão de muitas almas. Ele teve cinco colheitas, como as chamava. A primeira ocorreu há cerca de 57 anos atrás; a segunda há cerca de 53; a terceira há cerca de 40; a quarta há cerca de 24; a quinta e última há cerca de 18 anos atrás. Algumas dessas foram mais notáveis que outras, e a colheita de almas mais abundante. As de cerca de 53, 40 e 24 anos atrás foram muito maiores que a primeira e a última; mas em cada uma delas, eu ouvi meu avô dizer, a maior parte dos jovens da cidade parecia estar preocupada principalmente com sua salvação eterna”. (EDWARDS, 1738, p. 146-147, tradução nossa.)

Williston Walker procura ser um pouco mais específico, e sugere os anos em que ocorreram esses fenômenos religiosos. Ele escreve: “Houve, de fato, manifestações ocasionais do interesse religioso aqui e ali nas igrejas; como, por exemplo, em Northampton, sob o ministério de Stoddard, aparentemente em 1679, 1683, 1696, 1712 e 1718”. (WALKER, 1894, p. 251,

tradução nossa.)

Entretanto, Edward Miller aponta para um número maior de “colheitas” em Northampton, sob o ministério de Stoddard, dizendo que “seu inteligente e dedicado ministério foi recompensado com pelo menos dez notáveis avivamentos, ou ‘colheitas’, como ele as chamava. A última dessas tendo ocorrido cerca de dez anos antes da chegada de Edwards”. (MILLER, 1904, p. 548, tradução nossa.)

Outros precursores do fenômeno maior também são mencionados por Williston Walker. O autor afirma:

Houve, de fato, manifestações ocasionais do interesse religioso aqui e ali nas igrejas, como, por exemplo, [...] em Hartford, em 1696; em Taunton, em 1705; em Windham, em 1721; e um considerável e geral, embora breve, avivamento religioso resultou da profunda impressão produzida pelo grande terremoto de 27 de outubro de 1727. (WALKER, 1894, p. 251-2, tradução nossa.)

Ezra Byington, em seu artigo “Jonathan Edwards, and the Great Awakening”, aponta para a mesma ocorrência em várias igrejas, dizendo: “Temos um relato sobre uma extraordinária obra religiosa em Taunton, em 1704, e de vários avivamentos em Northampton, durante o ministério do Rev. Solomon Stoddard. [...] A lista poderia ser facilmente ampliada.” (BYINGTON, 1898, p. 115, tradução nossa.)

George Marsden, ao registrar algumas informações sobre o ministério de Timothy Edwards, pai de Jonathan Edwards, afirma que ele “foi um eficiente pregador de avivamento”. (MARSDEN, 2003, p. 25, tradução nossa.) Citando uma avaliação de Jonathan Edwards acerca de seu pai, o autor declara que “dentre os pastores na região, somente seu avô, Solomon Stoddard, dirigiu mais avivamentos locais”. (MARSDEN, 2003, p. 25, tradução nossa.) O primeiro desses fenômenos religiosos ocorreu entre 1712 e 1713, cerca de um ano após Timothy Edwards retornar da guerra, mediante sua pregação. Em *Faithful Narrative of Surprising Work of God*, Jonathan assinala que

Houve uma grande colheita de almas para Cristo naquele lugar, e algo considerável da mesma obra começou mais tarde em East Windsor, paróquia de meu honrado pai, que fora, em tempos passados, um lugar favorecido com misericórdias desta natureza, acima de qualquer outra neste lado ocidental da Nova Inglaterra, exceto Northampton; houve quatro ou cinco períodos do derramamento do Espírito para o despertar geral do povo ali, desde o estabelecimento de meu pai entre eles. (EDWARDS, 1738, p. 154, tradução nossa.)

Possivelmente, seja a esse fato que Edwards se refere, em uma carta escrita a sua irmã Mary, em 1716, dizendo:

Por meio da maravilhosa misericórdia e bondade de Deus houve, neste lugar,

uma notável agitação e derramamento do Espírito de Deus; e o mesmo ocorre agora, mas eu penso ter razão para imaginar que, em alguma medida, ele está diminuindo, espero que não muito. Cerca de 13 pessoas juntaram-se à igreja na condição de plena comunhão.” (MARSDEN, 2003, p. 33, tradução nossa.)

Miller chama a atenção para a ocorrência do mesmo fenômeno em outras partes da América colonial, asseverando que

Embora o Grande Avivamento seja normalmente considerado como tendo começado em Northampton, todavia, avivamentos idênticos a ele, quanto ao espírito, já estavam em progresso há uma década ou mais, sob o ministério do Dominie Theodorus Jacobus Frelinghuysen que, em 1720, começou seus frutíferos labores entre os colonos holandeses ao longo do Raritan. (MILLER, 1904, p. 545, tradução nossa).

Frelinghuysen,<sup>51</sup> nascido na Alemanha, educado e ordenado como pastor na Holanda, viajou para o Novo Mundo a fim de servir como pastor de quatro pequenas igrejas estabelecidas por imigrantes holandeses, no vale Raritan de Nova Jersey. Ele dedicou-se ao ensino do pietismo, de modo que seus labores se constituíram em uma importante fonte para o “Grande Avivamento do Século 18”. (Cf. CHRISTIAN HISTORY, Issue 23, 1989, p. 10)

Em 1726, Gilbert Tennent<sup>52</sup> chegou a New Brunswick, Nova Jersey, para pastorear os colonos de fala inglesa que residiam ali. Recebeu seu treinamento para o pastorado no Log College, fundado por seu pai, William Tennent,<sup>53</sup> Em New Brunswick tornou-se amigo de Frelinghuysen e, influenciado por seus ensinamentos pietistas, logo presenciou o surgimento de outro fenômeno precursor do “Grande Avivamento do século 18” em sua igreja. (Cf. CHRISTIAN HISTORY, Issue 23, 1989, p. 11) Miller, de modo mais preciso, atesta que Gilbert Tennent “começou, em 1728, uma obra de avivamento, a qual se estendeu para as paróquias adjacentes de seus irmãos presbiterianos.” (MILLER, 1904, p. 546, tradução nossa.) Charles Maxson confirma essa informação e adiciona, “Esse fenômeno ocorreu em New Brunswick e em outros locais de pregação, mas ele foi mais marcante em Staten Island, por volta de 1729.” (MAXSON, 1958, p. 31, tradução nossa.)

A contribuição de Frelinghuysen, de Gilbert Tennent e de outros foi tão significativa que, um dos principais líderes desse movimento, o evangelista inglês George Whitefield,

<sup>51</sup> Mais informações podem ser obtidas em SIDWELL, M., *Theodore Frelinghuysen*, disponível em <http://greatawakeningdocumentary.com>; CHRISTIAN HISTORY, Issue 23, p. 10.

<sup>52</sup> Mais informações podem ser obtidas em *Gilbert Tennent*, Biographies, disponível em [www.greatawakening.com](http://www.greatawakening.com); SIDWELL, M. *Gilbert Tennent*, disponível em <http://greatawakeningdocumentary.com>.

<sup>53</sup> William Tennent (1673-1745), veio da Irlanda para a América entre 1716 e 1718; tornou-se pastor presbiteriano; e fundou o “Log College”, em 1726, com o propósito de atender a demanda por pastores na região de fronteira. Essa escola é o embrião do que veio a ser o College of New Jersey, mais tarde, Princeton University. Para mais informação, ver também *William Tennent*, Biographies, disponível em [www.greatawakening.com](http://www.greatawakening.com).

quando pregou em New Brunswick, fez questão de mencionar que Frelinghuysen e outros prepararam o caminho para seus esforços e para a grande resposta que encontrou. (Cf. CHRISTIAN HISTORY, Issue 23, 1989, p. 11)

Miller observa, entretanto, que “estes primeiros avivamentos entre os holandeses e presbiterianos, no centro de Nova Jersey, chamou pouca atenção em outras colônias, e logo foram esquecidos em face da obra mais impressionante que, sob Edwards, teve início anos mais tarde, em Northampton.” (MILLER, 1904, p. 546, tradução nossa.)

## 2.2. Primeiro período do Grande Avivamento – 1734-1735

A presente pesquisa, com base na afirmação de Campos, a saber, “Toda consideração sociológica dos movimentos e identidades religiosas deve partir, metodologicamente, de uma recepção do julgamento dos seus participantes, mediada pela interpretação da disciplina científica e do investigador que a cultiva.” (GUTIÉRREZ e CAMPOS, 1996, p. 50), adota o conceito de que a pessoa mais adequada para relatar um evento é aquela que o viveu. Desse modo, essa parte basear-se-á principalmente na obra de Jonathan Edwards, intitulada *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in the Conversion of Many Hundred Souls, in Northampton and the Neighbouring Towns and Villages of New Hampshire, in New England; in a Letter to the Rev. Colman of Boston*, publicada em Boston, em 1738, apenas três anos após a ocorrência desse fenômeno religioso.<sup>54</sup> Patricia Tracy observa que

Este tratado deu a Edwards uma reputação internacional como evangelista, e tornou-se um manual popular para a segunda onda de reavivalismo que se espalhou sobre as colônias americanas do norte em 1741-42. Especialmente útil para nossos propósitos são suas descrições do comportamento da comunidade, pois a *Narrativa* é praticamente o único relato de primeira mão do avivamento de Northampton. Ele também é um intrigante documento autobiográfico. (1979, p. 109, tradução nossa.)

Deve ser reconhecido que, embora tenham ocorrido avivamentos em várias partes da Nova Inglaterra, antes, nunca tantas cidades e igrejas estiveram envolvidas de uma só vez nesse fenômeno religioso.

Como dito acima, o primeiro período do fenômeno religioso conhecido como o “Grande Avivamento do século 18” abrangeu aos anos 1734 e 1735, e estendeu-se pelo vale

---

<sup>54</sup> Inicialmente, o texto dessa obra foi uma carta relativamente breve, de Edwards a Benjamin Colman, escrita em 30 de maio de 1735. Dado o interesse internacional, a pedido de Colman, Edwards escreveu uma carta mais completa em 6 de novembro de 1736 (8 folhas grandes e bem compactadas). Colman reduziu o que seria um livro de 132 páginas a 18 páginas, e o publicou como um apêndice de um livro de sermões de William Williams (*The Duty and Interest of a People*), em dezembro de 1736. O texto completo da segunda carta de Edwards foi publicado, com modificações, no outono de 1737, em Londres, e em 1738, em Boston.

do rio Connecticut. Mais especificamente, teve início em Northampton, uma cidade há cerca de 320 km de Boston, a capital da província de Massachusetts, e conhecida pelos jornais de Boston como “nossas fronteiras ocidentais”; porém perto da reconstruída cidade de Deerfield, cerca de 48 km, que fora destruída pelos índios, em 1704, tendo parte de sua população morta e parte levada cativa para o Canadá. Winslow descreve os aspectos físicos de Northampton:

Além das casas, e cercado completamente o que fora o assentamento, estavam as antigas fortificações: as trincheiras, os aterros e as cercas de espigão (cobertos de vegetação em muitos lugares, mas seus contornos ainda claramente visíveis). Mais afastado, e estendendo-se ao longo das encostas ásperas do Monte Tom e da colina rochosa, estavam as pastagens das ovelhas, limpas da vegetação rasteira e demarcadas em lotes irregulares com cercas. Ocasionalmente, um pastor movia-se entre os rebanhos. Ao longo do rio estavam os campos férteis, o que explica o porquê de um assentamento ter sido estabelecido nesse lugar solitário, o qual não era mais que uma clareira entre a floresta e o rio. As estradas eram apenas caminhos, feitos apenas para viagens a cavalo, que se perdiam de vista na borda da clareira. Por todos os lados, as florestas densas escondiam o horizonte. Somente o rio o revelava. Uma cidade construída ali, devia ser suficiente em si mesma, e o que dizia respeito a um, dizia respeito a todos. (WINSLOW, 1941, p. 111, tradução nossa.)

“Contudo,” como salienta Logan, “não era com o ambiente geográfico que Edwards estava mais preocupado em sua *Narrative*.” (LOGAN, s.d., p. 59, tradução nossa.) De fato, ele mal menciona esses fatores, embora os conhecesse. Sua preocupação, ao descrever os eventos desse fenômeno religioso, é mais com cenário cronológico e espiritual. (Cf. LOGAN, s.d., p. 59-60) Por conseguinte,

É crucial para nós lembrarmos onde Edwards pregou e onde o Senhor escolheu iniciar o avivamento na Nova Inglaterra. Este lugar não era o “centro do universo” urbano e sofisticado de Boston. E o povo de Edwards não era, em sua maioria, composto de intelectuais altamente instruídos. Eles eram pequenos comerciantes, fazendeiros, jovens, todos ainda vivendo mais ou menos em um dos postos avançados da civilização americana do século 18. Devemos nos lembrar disto à medida que refletimos sobre o rigoroso conteúdo da pregação de Edwards, sobre o tipo de retórica que ele usou, sobre os eventos de 1734 e 1735, e sobre os eventos maiores que ocorreram cinco anos mais tarde. (LOGAN, s.d., p. 59-60, tradução nossa.)

Na década de 1730, segundo Jonathan Edwards, Northampton era uma cidade com cerca de 200 famílias (*Faithful Narrative*, 1738, p. 157). Murray estima que a população estava entre 1.250 e 1.400 pessoas, com base em uma média de 7 (sete) pessoas por família. (Cf. 2015, p. 119). Suas terras agrícolas e sua agricultura fizeram de Northampton uma das cidades mais importantes do interior da Nova Inglaterra. (Cf. MURRAY, 2015, p. 111)<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Ian Murray oferece uma descrição mais detalhada e bastante interessante de Northampton, sua história, seu povo, sua economia e sua sociedade.



Apesar de grande parte da população de Northampton frequentar a igreja, as condições éticas, morais e religiosas da cidade, na década de 1730, não refletiam plenamente sua origem puritana. Murray descreve a condição religiosa, dizendo:

Antes dos anos 1730, o estado dos cristãos professos na maior parte do mundo de língua inglesa parecia lembrar as virgens prudentes e insensatas – “todas ficaram com sono e adormeceram”. Havia pouca diferença entre a igreja e o mundo. Quase qualquer grau de interesse religioso, ou de adesão às formas da religião, era considerado o suficiente para justificar a profissão de fé de uma pessoa, e todos que cresceram na igreja eram comumente tratados como pertencentes a Cristo, independente de evidência contrária. (2015, p. 154)

Acerca dos habitantes da cidade, quando de sua chegada para ser pastor auxiliar de seu avô, Jonathan Edwards escreveu:

A cidade de Northampton está estabelecida há cerca de 82 anos, e possui, agora, cerca de 200 famílias; as quais, em geral, habitam mais compactamente juntas do que qualquer cidade desse tamanho nessas partes do país. Isto, provavelmente, é uma das razões pelas quais tanto nossas corrupções quanto nossas reformas têm sido, de tempos em tempos, mais rapidamente propagadas de um para outro por toda a cidade. Tomando a cidade, em geral, até onde posso julgar, são pessoas racionais e inteligentes, como a maioria que eu conheço. Muitas delas são eminentes quanto a religião; e particularmente notáveis por seu conhecimento distinto das coisas que dizem respeito à essência da religião, à experiência cristã e seu grande respeito por ela. (EDWARDS, 1738, p. 145, tradução nossa.)

Mais tarde, após a morte de Stoddard, Edwards descreveu a condição da cidade. Ele diz que a cidade experimentava um “período degenerado” com “embotamento da religião”; os jovens eram viciados em “vagar pela noite, bebendo em tavernas, em práticas e brincadeiras libertinas entre os sexos”; o governo familiar era muito falho; a prática do sexo antes do casamento<sup>56</sup>; e a existência de dois partidos rivais. Ele escreveu:

A maior parte parecia estar, naquele tempo, muito insensível acerca das coisas da religião, e engajado em outros cuidados e atividades. Logo após a morte de meu avô, pareceu ser um período de extraordinário embotamento da religião: a licenciosidade prevaleceu grandemente por alguns anos entre os jovens da cidade; eles eram, muitos deles, muito dedicados a passeios noturnos e a frequentar a taverna, e a práticas lascivas, no que, alguns, por seu exemplo, corrompiam excessivamente a outros. Era seu costume muito frequente se reunirem, em reuniões de ambos os sexos, para alegria e festejo, as quais eles chamavam de divertimentos; e eles frequentemente gastavam uma grande parte da noite neles, sem consideração a qualquer ordem nas famílias a que pertenciam: e, de fato, a autoridade familiar tinha falhado muito na cidade. Se tornou habitual em muito de nossos jovens ser muito indecentes em seu comportamento na reunião, o que, sem dúvida, não teria prevalecido em tal extensão se meu avô em sua avançada idade (embora surpreendentemente tenha mantido suas capacidades até o final) tivesse sido capaz de observá-lo. Também prevalecia por muito tempo na cidade um

<sup>56</sup> Jovens não casados dormiam juntos, completamente vestidos.

espírito de contenda entre dois partidos, no qual eles têm estado divididos por muitos anos e pelo qual sustentam inveja um do outro, e se preparam para se oporem um ao outro em todos os assuntos públicos. (EDWARDS, 1738, p 146, tradução nossa.)

Em meados de 1731, enquanto Edwards estava se preparando para pregar em Boston, ele começou a sentir o sopro de “alguns ventos de mudança” (MARSDEN, 2003, p. 150, tradução nossa). Segundo Marsden, o desrespeito pela autoridade, que havia crescido durante os últimos anos de Solomon Stoddard, alcançou seu clímax logo após sua morte. Todavia, quando Edwards ganhou reputação por seu próprio mérito, suas exortações contra seu comportamento libertino, combinadas com sua evidente compaixão por suas almas, começaram a ter algum efeito. (2003, p. 150) Edwards relatou esses ventos de mudança:

Porém, em dois ou três anos após a morte do Sr. Stoddard, começou a haver uma sensível correção desses males; os jovens mostraram-se mais dispostos a ouvir os conselhos, e gradualmente deixaram seus divertimentos, cresceram notavelmente mais decentes em sua presença na adoração pública e houve mais que manifestavam um interesse religioso do que costumava haver. (EDWARDS, 1738, p. 146-147, tradução nossa)

Embora os jovens tivessem moderado suas brincadeiras e se tornado mais atentos aos cultos, ainda havia o hábito de se usar as noites do “dia do descanso” e dos dias de palestras como ocasiões especiais para diversão e cortejamento. “Aparentemente,” comenta Logan, “a socialização após o segundo serviço dominical tinha saído do controle e estava ameaçando a santidade do dia do Senhor.” (s/d, p. 63, tradução nossa.) Por isso, durante o inverno de 1733-34, Edwards, sentindo que poderia promover mudanças, pregou um sermão contra esse hábito e estimulou os pais a colocarem um fim nele. Em um encontro com homens de todas as partes da cidade, ele foi bem-sucedido em criar “reuniões com chefes de famílias”. (MARSDEN, 2003, p. 152, tradução nossa.) Porém, surpreendentemente, “os jovens declararam-se convencidos pelo que tinham ouvido do púlpito, e estavam desejosos de sujeitarem-se ao conselho que fora dado; e foi imediatamente, e eu suponho, quase universalmente aquiescido; e houve uma completa reforma de suas desordens desde então; a qual continuou”. (EDWARDS, 1738, p. 147, tradução nossa.)

Conforme Marsden, o primeiro sinal de avivamento apareceu no pequeno vilarejo de Pascommuck, cerca de 5 km de Northampton, mas dentro do campo de trabalho de Edwards. Ali, várias famílias foram arrebatadas por um extraordinário interesse religioso e muitas pareceram ser trabalhadas salvadoramente. (2003, p. 153) Na primavera de 1734, ocorreram dois acontecimentos de impacto: a morte prematura de dois jovens. Esses eventos tiveram um extraordinário efeito moderador sobre toda a cidade, e levaram as pessoas a indagarem sobre o

significado da vida, a vida após a morte, a eternidade e outros assuntos espirituais. (CAUCHI, 2006, p. 2, tradução nossa.) O primeiro, em abril daquele ano, em Pascommuck, foi a “muito repentina e horrível morte de um jovem na flor de sua juventude; o qual, sendo violentamente tomado de pleurisia e, de imediato, se tornado muito delirante, morreu em cerca de dois dias; o que (juntamente com o que foi pregado publicamente naquela ocasião<sup>57</sup>) impactou muitos jovens.” (EDWARDS, 1738, p. 147, tradução nossa.) O segundo, por volta da mesma época, talvez junho, foi a morte de uma jovem casada. Marsden relata que

No início de sua enfermidade, ela esteve muito angustiada acerca do estado de sua alma, mas, por ocasião de sua morte, (citando Edwards), ela “parecia ter evidências satisfatórias da misericórdia salvadora de Deus... de modo que ela morreu cheia de conforto, advertindo e aconselhando outros de modo muito sério e comovente.” (2003, p. 155, tradução nossa.)

Segundo Edwards, “Isto pareceu contribuir muito para tornar solene os espíritos de muitos jovens; e evidentemente começou a aparecer mais de um interesse religioso nas mentes das pessoas.” (1738, p. 148, tradução nossa.)<sup>58</sup>

No outono de 1734, o avivamento já havia se espalhado entre os jovens de Northampton e estava transformando sua cultura. Os jovens, agora, pareciam submissos à liderança de Edwards e em busca apaixonada das alegrias espirituais. Edwards, então, propôs, e os jovens prontamente concordaram, em “gastar as noites após as palestras em religião social” (1738, p. 148, tradução nossa.). Para esse fim, eles se dividiram em pequenos grupos, em várias partes da cidade, que começaram a se reunir nas quintas-feiras, à noite, após a palestra na igreja. O exemplo dos jovens foi seguido por alguns adultos. (Cf. EDWARDS, 1738, p. 148) “Isto foi seguido pela morte de uma senhora idosa, a qual fora ligada a circunstâncias muito incomuns, pelas quais muitos ficaram comovidos e foram afetados.” (EDWARDS, 1738, p. 148, tradução nossa.) Na primavera seguinte, vários grupos se reuniam voluntariamente no sábado e na quinta-feira, à noite. (Cf. EDWARDS, 1738, p. 209)

“Por volta dessa época,” afirma Edwards, “teve início o grande barulho acerca do arminianismo<sup>59</sup> que ocorreu nesta parte do país, o qual pareceu mostra-se com um aspecto mui-

---

<sup>57</sup> Segundo Marsden, o sermão fúnebre baseou-se no Salmo 90.5-6, levou muitos dos amigos do falecido às lágrimas, apelou à emoção e à razão, e foi concluído com a reiteração do princípio central que governou sua própria perspectiva em sua juventude: “Se você tem interesse em Cristo, teu corpo florescerá novamente de uma maneira gloriosa. Se você morrer no desabrochar de seus dias, quando teu corpo é mais ativo e belo, ele ressuscitará mil vezes mais ativo e belo.” (2003, p. 154-5, tradução nossa.)

<sup>58</sup> Segundo Marsden, “Edwards escreveu outro sermão fúnebre que contrastou com a triste lamentação de abril, este exaltando as alegrias e os confortos que uma pessoa poderia ter na morte de um santo.” (2003, p. 155, tradução nossa.)

<sup>59</sup> Hoje, o termo Arminianismo é aplicado aos ensinamentos de Jacobus Armínio, pastor da Igreja Reformada em Amsterdã e professor de teologia na Universidade de Leiden. Em 1610, após sua morte, seus seguidores resumiram seu ensino em cinco pontos, a saber, Deus elegeu os que creriam; o sacrifício de Cristo é para todos, mas somen-

to ameaçador para o interesse da religião aqui.” (1738, p. 148, tradução nossa.) Edwards comenta de modo breve, em *Faithful Narrative*, o temor e a controvérsia gerados pelo arminianismo, bem como o efeito que a controvérsia teve sobre muitas pessoas, dizendo:

Os simpatizantes da piedade vital temeram de medo do assunto; mas ele pareceu, ao contrário de seu medo, ser fortemente rejeitado para a promoção da religião. Muitos que se consideravam em uma condição sem Cristo, pareceram ser despertados por esse assunto, com medo de que Deus estivesse se retirando da terra, e que seriam dados à heterodoxia e a princípios corruptos; e que, então, sua oportunidade de obter a salvação passaria. Muitos que traziam alguma dúvida acerca da verdade das doutrinas que tinham aprendido até aqui, pareciam ter um tipo de medo trêmulo com suas dúvidas, com receio de serem conduzidos por atalhos para sua destruição eterna; e eles pareciam, com muito interesse e comprometimento de mente, inquirir qual era, de fato, o caminho no qual eles deviam ir para serem aceitos por Deus. Houve alguma coisa dita publicamente, naquela ocasião, acerca da justificação somente pela fé. (1738, p. 148-149, tradução nossa.)

No final do outono de 1734 (novembro ou dezembro), Edwards resolveu pregar uma série de sermões sobre a doutrina bíblica da justificação somente pela fé. (Cf. LOGAN, s/d, p. 62) Winslow considera a controvérsia arminiana como o contexto para os sermões de 1734 de Edwards, visto que afirma: “O resultado foi uma série de sermões destinados a combater ponto a ponto o que ele cria serem as falsas doutrinas de seus oponentes teológicos. Sua refutação foi no idioma calvinista: a soberania de Deus, sua inexorável justiça e, particularmente, a justificação somente pela fé.” (1941, p. 160, tradução nossa.) Os resultados dessa série de sermões foram: de um lado, forte oposição por parte dos membros mais influentes de sua congregação e, particularmente, de Israel Williams;<sup>60</sup> de outro, o início do fenômeno religioso do avivamento nesse período. Edwards registra:

---

te o crente o recebe; a fé é um dom da graça de Deus; esta graça, porém, pode ser rejeitada; e os crentes também podem causar a própria perdição. Em resposta a esse ensino, o Sínodo de Dort, reunido em 1618-19, os rejeitou e estabeleceu o que ficou conhecido como os “cinco pontos do calvinismo”, a saber, depravação total, eleição incondicional, chamada eficaz, expiação limitada e perseverança dos santos. Todavia, Coen observa que o sentido desse termo na Nova Inglaterra da metade do século 18 era outro. Ele afirma:

Para se verificar que o alvo arminiano de Jonathan Edwards não era simplesmente um espantalho, pode-se começar com o ensaio de Conrad Wright sobre “Arminianism Before the Great Awakening”, que ainda é o melhor tratamento resumido sobre o assunto. Ele chama a atenção para o fato de que, por um longo tempo, a Nova Inglaterra esteve se movendo em direção ao arminianismo por causa de uma “ambiguidade latente” nos padrões tradicionais da ortodoxia puritana. Este é o ponto a ser perseguido, pois a verdade significativa é que, pelo menos por meio século, toda a base da vida eclesiástica na Nova Inglaterra foi sendo mudada imperceptivelmente para o esforço humano e para o empenho moral, de modo que quase inconscientemente muitos ministros ortodoxos estavam encorajando uma forma sutil de salvação pelas obras. De fato, isto é o que “arminianismo” significava na Nova Inglaterra da metade do século dezoito: tinha menos a ver com Jacobus Arminius (1560-1609), o teólogo holandês de quem a doutrina leva o nome, do que com um modo de crescente confiança na habilidade do homem de obter algum apoio do favor divino mediante o empenho humano. Era, como Thomas A. Schafer coloca, “uma variedade americana nativa de autossuficiência humana que se expressava dentro das formas da teologia da aliança”. (COEN, C. C., (org), *The Great Awakening*, 1970, p. 10, tradução nossa.)

<sup>60</sup> Filho de William Williams, de Hatfield, tutor de Yale e primo de Edwards, “monarca de Hampshire”, exercendo controle civil, militar e eclesiástico sobre os negócios do Condado.

Foi então, na última parte de dezembro, que o Espírito de Deus começou a agir extraordinariamente e a trabalhar maravilhosamente entre nós; e houve, muito repentinamente, uma após a outra, cinco ou seis pessoas que foram, ao que tudo indica, convertidas salvadoramente, e algumas delas trabalhadas de uma maneira singular. (1738, p, 149, tradução nossa.)

Edwards passa, então, a descrever a conversão de uma jovem e seus efeitos sobre muitas pessoas da cidade.

Particularmente, fiquei surpreso com o relato sobre uma jovem, que fora uma das maiores acompanhantes<sup>61</sup> em toda a cidade. Quando ela veio a mim, eu nunca tinha ouvido que ela tivesse se tornado de algum modo séria, mas, mediante a conversa que tive com ela, pareceu-me que o que ela contava era uma obra gloriosa do poder infinito e da graça soberana de Deus; e que Deus lhe tinha dado um novo coração, verdadeiramente quebrantado e santificado. Eu não pude duvidar do relato e, em minha relação com ela, tenho visto muito desde então para confirma-lo. (1738, p. 149, tradução nossa.)

O efeito dessa conversão, ao contrário do que Edwards esperava, foi o despertamento de outros. “As notícias dessa conversão pareceram ser quase como um relâmpago sobre os corações dos jovens de toda a cidade, e sobre muitos outros”, observa Edwards (1738, p. 149, tradução nossa.), o que resultou em mudança no interesse religioso. O foco principal das pessoas passou a ser o mundo eterno, não mais o atual; o interesse pelas coisas da religião “tornou-se quase universal em todas as partes da cidade, e entre pessoas de todas as classes e de todas as idades” (1738, p. 149, tradução nossa); o principal tema das conversas passou a ser os ligados às coisas espirituais e eternas; mais tempo passou a ser gasto no exercício da religião; os negócios e afazeres humanos e terrenos não foram abandonados nem negligenciados, mas passaram para o segundo lugar na escala de prioridades (Cf. EDWARDS, 1738, p. 150). Mudanças também ocorreram na cidade e no relacionamento familiar:

Essa obra de Deus, à medida que ela continuava e o número de verdadeiros santos multiplicava, logo produziu uma gloriosa reforma na cidade; de modo que, na primavera e no verão seguintes, ano de 1735, a cidade parecia estar cheia da presença de Deus: ela nunca fora tão cheia de amor nem de alegria, e, todavia, tão cheia de sofrimento, como agora. Havia notáveis sinais da presença de Deus em quase todas as casas. Foi um período de alegria nas famílias, porque a salvação foi trazida a elas; pais se regozijavam pelo novo nascimento de seus filhos; esposos, pelo de suas esposas; e as esposas, pelo de seus esposos. (EDWARDS, 1738, p. 151, tradução nossa.)

Igualmente, mudanças ocorreram na prática religiosa dos membros da igreja. Lê-se em *Faithful Narrative*:

Nossas assembleias públicas se tornaram belas: a congregação se tornou ativa no serviço de Deus, cada um com intensão sincera na adoração pública, ouvinte ansioso para beber as palavras do ministro à medida que elas vinham

---

<sup>61</sup> Em inglês “company-keepers”, acompanhante, namorada, cortejada.

de sua boca; a assembleia em geral ficava, de tempos em tempos, em lágrimas enquanto a Palavra era pregada; alguns chorando de tristeza e sofrimento, outros de alegria e amor, outros com compaixão e interesse pelas almas de seus vizinhos.

Nossos louvores públicos foram grandemente vivificados; Deus foi então servido em nossa leitura dos Salmos, em alguma medida, na beleza da santidade. Tem sido visível que dificilmente haja qualquer parte da adoração divina em que os bons homens entre nós têm tido a graça tão suscitada e seus corações tão elevados nos caminhos de Deus, como nos cânticos em seu louvor. Nossa congregação excedeu tudo que eu conhecia na parte externa do dever, geralmente conduzindo regularmente e bem três partes da música, e as mulheres uma parte por si mesmas. Porém, agora, elas estão se acostumando a cantar com elevação incomum de coração e de voz, o que torna o dever agradável, sem dúvida. (EDWARDS, 1738, p. 151, tradução nossa.)

E mudanças também ocorreram no comportamento e nos relacionamentos sociais. Edwards narra:

Em toda vida social, nos outros dias, em qualquer ocasião em que as pessoas se encontrassem, Cristo era visto e ouvido no meio deles. Nossos jovens, quando se reúnem, costumam gastar o tempo em conversas sobre a excelência e amor sacrificial de Jesus Cristo, a glória do caminho da salvação, a maravilhosa, e livre e soberana graça de Deus, sua gloriosa obra na conversão de almas, a verdade e a certeza das grandes coisas da Palavra de Deus, a doçura das visões de suas perfeições, etc. E mesmo nos casamentos, que anteriormente eram meramente ocasiões de risadas e alegria, agora não havia conversa sobre outra coisa que não as da religião, e nenhuma manifestação de qualquer alegria exceto a espiritual. (1738, p. 151-152, tradução nossa.)

Nem tudo, entretanto, foi tranquilo e pacífico com esse fenômeno. Edwards registra que houve reações de zombaria e ridicularização da parte de alguns habitantes de cidades vizinhas:

Quando essa obra apareceu pela primeira vez e foi tão extraordinariamente realizada entre nós, no inverno, outros, ao nosso redor, pareciam nada saber sobre como reagir a ela. Muitos zombaram e a ridicularizaram; e alguns compararam o que chamamos de conversão a certo destempero. (1738, p. 152, tradução nossa.)

“A partir de Connecticut, “ afirma Schneider, “ele (o fenômeno do avivamento) se espalhou para o leste, para Massachusetts, e para o norte, para Nova Jersey. Em pouco tempo ele alcançou tal dimensão que nem Edwards nem qualquer grupo de ministros pode controlá-lo.” (1930, p. 122, tradução nossa.) Em *Faithful Narrative*, Edwards não se limita a descrever o fenômeno do avivamento religioso ocorrido em Northampton. Ele dedica três páginas para descrever outras cidades e ministros que experimentaram o mesmo fenômeno, citando as seguintes: South Hadley, Suffield, Sunderland, Deerfield, Hatfield, West Springfield, Longmeadow, Einfield, Westfield sob o pastorado do Rev. Bull, Springfield, Hadley Old Town, Northfield, Windsor sob o pastorado do Rev. Marsh, East Windsor, Coventry sob o pastorado do Rev. Meacham, The Crank (parte de Lebanon) sob o pastorado do Rev. Wheelock, Durham

sob o pastorado do Rev. Chauncy, Stratford sob o pastorado do Rev. Gold, Ripton (paróquia de Stratford) sob o pastorado do Rev. Mills, New Haven Old Town sob o pastorado do Rev. Noves, Gilford, Mansfield sob o pastorado do Rev. Eleazar Williams, Tolland, Hebron, Bolton, Preston e Woodbury. (EDWARDS, 1738, p. 152-155) A menção de cidades e ministros não fica limitada ao vale de Connecticut e Nova Inglaterra. Edwards completa seu relato dizendo:

Porém, esse derramar das bênçãos divinas têm sido mais amplo. Houve não pequeno grau dele em algumas partes de Jerseys; como fui informado quando estive em Nova York (em uma longa jornada que empreendi naquela ocasião, de um ano, em favor de minha saúde) por algumas pessoas de Jerseys, a quem eu vi: especialmente o Rev. Sr. William Tennent, um ministro que parecia ter essas coisas no coração, contou-me de um grande avivamento de muitas pessoas em um lugar chamado The Mountains, sob o ministério do Sr. Cross; e de um considerável avivamento da religião em outro lugar, sob o ministério de seu irmão, o Rev. Gilbert Tennent; e também em outro local, sob o ministério de um jovem cavalheiro muito piedoso, um ministro holandês, cujo nome, como eu me lembro, era Freelinghousa.<sup>62</sup> (1738, p. 155-156, tradução nossa.)

Essa parte do relato de Edwards ao Rev. Colman deixa claro que, primeiro, o fenômeno do avivamento religioso, neste período, não se limitou à cidade de Northampton, mas estendeu-se por muitas cidades da Nova Inglaterra e das colônias centrais; segundo, que Jonathan Edwards não foi o único pastor envolvido, visto que ele mesmo cita outros ministros; e, terceiro, que Edwards, “devido a sua propensão para ver o quadro maior, percebeu a unidade na aparente diversidade.” (LOGAN, s/d, p. 66, tradução nossa.)

Os aspectos universal e numérico também são relatados por Edwards. Quando à universalidade do alcance desse fenômeno, ele diz:

Esta parece ter sido uma dispensação da providência muito extraordinária: Deus tem, em muitos aspectos, deixado, e muito além, seu modo comum e ordinário. A obra nesta cidade e em algumas outras ao nosso redor tem sido extraordinária por causa da sua universalidade, afetando todos as classes, sóbrios e depravados, alta e baixa, ricos e pobres, sábios e ignorantes; ela alcançou as famílias e as pessoas mais importantes, tanto quanto outras. Nas primeiras agitações desta natureza, a maior parte dos jovens foi grandemente afetada; mas idosos e crianças têm sido agora. Muitos desses últimos, por sua própria iniciativa, formaram sociedades religiosas em diferentes partes da cidade. Uma pessoa libertina e descuidada dificilmente podia ser encontrada em toda a vizinhança; e, se havia alguém que parecia permanecer sem sentido ou indiferente, isto soaria como uma coisa estranha. (1738, p. 157, tradução nossa.)

Quanto ao aspecto numérico, o relato de Edwards traz:

---

<sup>62</sup> Certamente Edwards se refere a Theodorus Jacobus Frelinghuysen. Mais adiante, serão dados alguns dados biográficos sobre esses personagens.

Essa dispensação também tem se mostrado muito extraordinária nos números daqueles sobre quem temos razão para esperar que ela teve um efeito salvador. Temos cerca de seiscentos e vinte comungantes, o que inclui quase todas as nossas pessoas adultas. A igreja era muito grande antes; mas as pessoas nunca se amontoavam nela como ocorreu no recente período extraordinário. Nossos sacramentos ocorrem a cada oito semanas, e eu recebi à comunhão cerca de uma centena antes do sacramento, oitenta de uma vez, cuja aparência, quando eles se apresentaram para fazer explícita e pública profissão do cristianismo, foi muito comovente para a congregação. Eu recebi perto de sessenta antes do sacramento seguinte; e eu tinha evidência suficiente da conversão de suas almas por meio da graça divina, embora não seja o costume aqui, como ocorre em muitas outras igrejas nessa região, fazer um relato digno de confiança de suas experiências interiores a base da admissão à Ceia do Senhor.

Estou longe de fingir ser capaz de determinar quantos têm sido objetos dessa misericórdia recentemente, mas se me for permitido declarar alguma coisa que me parece provável acerca de algo desta natureza, eu espero que mais de 300 almas foram salvadoramente trazidas a Cristo, nessa cidade, no espaço de um ano e meio, e cerca do mesmo número de homens e mulheres. [...]

Eu suponho que houve mais de cinquenta pessoas convertidas nessa cidade com mais de quarenta anos de idade: mais de vinte delas acima de cinquenta, cerca de dez delas acima de sessenta, e duas acima de setenta anos de idade. Antigamente, era considerado uma coisa estranha quando alguém parecia ser salvadoramente trabalhado e notavelmente mudado em sua infância. Porém, agora, eu presumo, perto de trinta foram, ao que parece, salvadoramente trabalhados entre dez e quatorze anos; dois entre nove e dez, e um de cerca de quatro anos de idade; e a razão porque suponho que este último será crido com mais dificuldade, darei um relato particular dele no futuro. As influências do Espírito Santo de Deus também têm sido notáveis nas crianças em alguns outros lugares; particularmente em Sunderland, South Hadley e na parte oeste de Suffield. Há várias famílias na cidade em que todos são esperançosamente piedosos. Sim, há vários números de famílias nas quais, eu penso, temos razão para esperar que todas as crianças sejam verdadeiramente piedosas, e a maioria delas se tornou recentemente. Há poucas casas, em toda a cidade, nas quais a salvação não veio recentemente em um ou mais casos. Há vários negros que, do que foi visto neles e o que é discernível neles, parecem ter sido verdadeiramente nascidos de novo na recente temporada notável. [...]

Esta obra pareceu alcançar seu clímax, nesta cidade, na primeira parte da primavera, em março e abril. Naquela época, a obra de Deus na conversão de almas foi realizada entre nós de um modo tão maravilhoso que, até onde eu posso julgar, parece ter tido em média ao menos quatro pessoas em um dia; ou perto de trinta em uma semana, tomando uma pela outra, por cinco ou seis semanas seguidas. (1738, p. 157-159, tradução nossa.)

Marsden relata que o fenômeno do avivamento alcançou também indígenas, os *maicans* do rio Housatonic. Essa tribo já demonstrava interesse pelo cristianismo e concordara em ter missionários entre eles. Foram enviados John Sergeant e Timothy Woodbridge. Durante a primavera de 1735, os *housatonics* ficaram intrigados acerca dos avivamentos que ocorriam ao redor deles e responderam à pregação de Sergeant com grande emoção. (2003, p. 173-175)

Por volta de maio de 1735, a excitação produzida por esse fenômeno religioso come-



çou a declinar. Logan (s/d, p. 66-67) indica como primeiro sinal perturbador a tentativa malsucedida de Thomas Stebbins de cometer suicídio, cortando a própria garganta. Todavia, infelizmente, a ação de Stebbins foi repetida com sucesso. Joseph Hawley, um dos líderes da cidade e tio de Edwards, no dia 1º de junho de 1735, cortou a própria garganta e morreu em meia hora. Winslow descreve o efeito desses eventos:

Foi marcado um jejum, e a congregação prostrou-se diante de Deus. Porém o ponto crítico tinha chegado: o encanto foi quebrado, o clima emocional mudou imediatamente, e uma reação há muito adiada se estabeleceu. Pela primeira vez, homens e mulheres sóbrias começaram a questionar a salubridade do excitamento sob o qual estavam vivendo. Na verdade, o limite suportável de êxtase fora alcançado; mas antes que o equilíbrio pudesse ser estabelecido e a vida pudesse continuar normalmente, uma vez mais ocorreram muitas manchas no registro. A morte de Hawley provou ser apenas o começo, até mesmo nos suicídios. “Multidões”, para citar as palavras do próprio pastor, foram impelidas a fazer o mesmo; sentindo como se alguém lhes falasse: “Corte tua garganta. Agora é uma boa oportunidade.” Felizmente, nem todos foram bem-sucedidos. Outros sofreram de desilusões igualmente estranhas, até que finalmente ficou claro a todos que Deus tinha retirado seu espírito. O derramamento celestial se foi. (1941, p. 165, tradução nossa.)

Logan aponta para dois outros fatores que contribuíram para o declínio desse fenômeno religioso, pelo menos em Northampton.

A medida que o verão chegava ao fim, Edwards observou dois outros fatos perturbadores. Primeiro, havia notáveis exemplos de pessoas levadas com estranhos delírios entusiastas. Em pelo menos um caso, o delírio consistiu de uma alegação de receber revelação diretamente de Deus, um fenômeno não incomum no meio do fervor reavivalista. Segundo, conversões estavam se tornando raras e a atenção do povo estava se concentrando novamente nos interesses terrenos – como os tratados com os índios e os detalhes da construção de um novo templo com espaço suficiente para todos os novos convertidos. (s/d, p. 68, tradução nossa.)

Entretanto, segundo Tracy, “Por meses, após o declínio ter começado, houve ocasionais exemplos de conversão, e o avivamento do sentimento entre os piedosos; e no final de 1736 a obra ainda continuava em algumas partes de Connecticut.” (1842, p. 17-18, tradução nossa.)

Houve, assim, perturbação, em Northampton, de 1734 até 1737, a qual pareceu acalmar-se um pouco durante os anos seguintes, quando repentinamente, em 1740, não apenas Northampton, mas toda a Nova Inglaterra e as colônias centrais, foram incendiadas pelo segundo período do fenômeno do Grande Avivamento. (SCHNEIDER, 1930)

### *2.3. Segundo período do Grande Avivamento – 1739-1742*

O fenômeno religioso ocorrido em Northampton durou apenas por breve período de tempo. Ele foi, de fato, um dos vários avivamentos locais ocorridos de forma independente um do outro, em congregações espalhadas por todas as colônias. Este fato mostra que o segundo período desse fenômeno religioso não foi uma explosão inesperada de entusiasmo religioso, mas, ao contrário, um grande clímax, desenvolvido a partir de eventos e tendências que foram moldadas durante os 40 anos anteriores, em geral, e 10 anos, em particular. (Cf. BRYNESTAD, 1930, Parte II, p. 109)

Miller, embora por outro caminho, chega a mesma conclusão. Ele afirma:

Nos anos seguintes a 1735, houve avivamentos em muitas igrejas, em várias partes da Nova Inglaterra. Em 1736, Edwards publicou sua *Narrative of Surprising Conversions*. Isto atraiu a atenção de todos os cristãos de língua inglesa para o avivamento na Nova Inglaterra, e influenciou profundamente João Wesley e outros de espírito evangelístico na Grã-Bretanha. Os presbiterianos de Nova Jersey tinham continuado seu evangelismo agressivo. Todas essas circunstâncias prepararam o caminho para o desenvolvimento do Grande Avivamento em um movimento nacional. Foi a obra de George Whitefield que lhe deu esse caráter e, com sua vinda em 1739, ele entrou em seu segundo estágio. (MILLER, 1904, p. 551, tradução nossa.)

Entretanto, antes de se passar ao resumo descritivo das atividades de George Whitefield, convém relatar duas ocorrências desse fenômeno religioso anteriores a suas viagens evangelísticas pelas colônias americanas. Uma vez que essas ocorrências podem ser consideradas como o início da segunda onda do fenômeno religioso conhecido como o “Grande Avivamento do Século 18”.

A primeira ocorrência se deu em agosto de 1739, em Newark, Nova Jersey, entre os presbiterianos.<sup>63</sup> Segundo Maxson,

As congregações presbiterianas originárias da Nova Inglaterra, localizadas principalmente em Long Island e em East Jersey, quer incorporadas ao sínodo ou ainda independentes, em sua maioria, eram evangélicas quanto ao sentimento, embora seus pastores não estivessem em plena harmonia com os homens mais radicais do Log College. Alguns desses pastores foram convertidos no avivamento de Edwards, e agora, anos depois deste avivamento ter terminado, um interesse religioso muito semelhante começou a aparecer em suas congregações. O mais importante desses avivamentos locais ocorreu em Newark, sob o pastorado de Aaron Burr. Ele começou em agosto, 1739, e ganhou força mês a mês. Outros pastores nas vizinhanças esperaram por sua propagação para suas congregações. (MAXSON, 1958, p. 40-41, tradução nossa.)

Isto leva Maxson a concluir, “Assim, o próprio avivamento de Edwards reviveu, e pouco antes do desembarque de Whitefield tornar-se uma das fontes do Grande Avivamento nesta re-

---

<sup>63</sup> Para mais informações, ver TRACY, J., *The Great Awakening. A History of the Revival of Religion in the Times of Edwards and Whitefield*, 1842, p. 18-20.

gião do país.” (MAXSON, 1958, p. 41, tradução nossa.)

A segunda ocorrência inauguradora do segundo período desse fenômeno religioso se deu em Harvard, Massachusetts. Joseph Tracy, em sua obra *The Great Awakening. A History of the Revival of Religion in the Times of Edwards and Whitefield* (1842), transcreve trechos de uma carta escrita por John Seccomb, em 20 de fevereiro de 1744. Nessa carta, Seccomb descreve o fenômeno de avivamento religioso ocorrido em sua igreja, em setembro de 1739.<sup>64</sup>

“No final do outono de 1739, ele (o fenômeno do avivamento) estava para manifestar-se novamente, e dar nova vida espiritual a todas as colônias americanas.” (BRYNESTAD, 1930, Parte II, p. 111, tradução nossa.) A chegada do jovem pregador George Whitefield<sup>65</sup> anunciou a segunda onda de avivamento de modo inequívoco. Por meio dele, o fenômeno de avivamento religioso atingiu alturas nunca antes alcançadas, e inspirou um grande número de pastores a engajar-se na obra do avivamento. De modo que, o fenômeno religioso conhecido como o Primeiro Grande Avivamento na América resultou em um salto quântico na vida da igreja e da nação. Ele foi um terremoto psicológico que transformou o cenário religioso, social e moral da América Colonial, e determinou seu destino pelos dois séculos seguintes. (Cf. *The First Great Awakening in America – George Whitefield*, p. 1)

Com a chegada de George Whitefield, o que estava até então restrito a umas poucas cidades (no caso dos avivamentos precursores) e a uma colônia (no caso do primeiro período do Grande Avivamento), tornou-se um movimento nacional. O autor de *Christian History – Issue 23: Spiritual Awakenings in North America* afirma: “Embora tenham havido avivamentos aqui e ali, na Nova Inglaterra, antes, nunca tantas cidades e igrejas estiveram envolvidas de uma só vez.” (1989, p. 13, tradução nossa.) Gaustad é da mesma opinião e, falando da grandeza desse fenômeno religioso, afirma,

O avivamento foi muito mais que as impetuosas ministrações de Whitefield, Tennent e Davenport. O avivamento foi “Grande” porque foi geral: ninguém escapou de sua influência ou evitou sua controvérsia. Em ambas as costas e áreas de fronteira, dentro de cidades e comunidades rurais, em igrejas e nos campos abertos, pessoas se reuniam para ouvir um evangelho evangelístico sincero, fosse ele pregado por seu próprio ministro, por um pastor vizinho, por um itinerante intruso ou por um exortador. Homens cujas palavras nunca receberam atenção antes, agora proclamam, escrevem e publicam sua zelosa defesa ou seu desprezo amargo sobre a “presente extraordinária obra de Deus”. As máquinas de impressão da Nova Inglaterra aumentaram grandemente sua produção, dando aos assuntos religiosos importante precedência.

<sup>64</sup> Para mais informações, ver TRACY, J., *The Great Awakening. A History of the Revival of Religion in the Times of Edwards and Whitefield*, 1842, p. 20-21.

<sup>65</sup> Informações biográficas de George Whitefield podem ser obtidas, por exemplo, em: *George Whitefield, Biographies*, disponível em [www.greatawakening.com](http://www.greatawakening.com); CHRISTIAN HISTORY, Issue 38: *George Whitefield: 17th c. Preacher & Revivalist*; TRACY, J., *The Great Awakening. A History of the Revival of Religion in the Times of Edwards and Whitefield*, 1842, p. 35-51.

Executivo, legislativo e oficiais de justiça foram obrigados a notar ou lidar com a erupção de interesse religioso. Sobre o mais intensamente intelectual, ou sobre o mais grosseiramente crédulo, o avivamento teve influência. (GAUSTAD, 1957, p. 42, tradução nossa.)

Neste ponto, é desígnio dessa pesquisa apresentar um resumo descritivo dos eventos históricos desse período, que envolveram principalmente George Whitefield, Gilbert Tennent e Jonathan Edwards.

Motivado pelos irmãos Carlos e João Wesley, Whitefield fez sua primeira visita à América colonial. Ele deixou a Inglaterra no dia 28 de dezembro de 1737, chegou à Geórgia em maio de 1738. Sua missão era ajudar no cuidado de um orfanato estabelecido em Savana. Essa primeira visita durou pouco mais de três meses, pois, em 06 de setembro do mesmo ano, ele embarcou de volta para a Inglaterra a fim de levantar fundos para a instituição na Geórgia. Em 30 de outubro de 1739, Whitefield fez sua segunda visita à América colonial, desembarcando em Lewes, Delaware, e seguindo para a Geórgia.

No outono de 1739, entre a primeira parte de novembro de 1739 e 3 de janeiro de 1740, Whitefield realizou seu primeiro tour evangelístico.<sup>66</sup> Seu roteiro nesse primeiro tour abrangeu as seguintes cidades: Lewes, Filadélfia (6 de novembro de 1739), Burlington, New Brunswick, Nova York, Elizabethtown, New Brunswick, Trenton, Maidenhead, Neshaminy (onde teve contato com William Tennent e o Log College), Abington e Filadélfia. Partindo da Filadélfia em direção a Savana, ele passou por Whiteclay Creek, Maryland e Charleston. “Como resultado de sua pregação”, afirma Brynestad, “muitos foram convertidos e grande vida espiritual foi instilada nas igrejas.” (BRYNESTAD, 1930, Parte II, p 116, tradução nossa.)

“Entre a primeira e a segunda viagens de Whitefield, pastores em grande número, por toda a Nova Inglaterra e Colônias centrais, testemunharam avivamentos em suas respectivas paróquias.” (BRYNESTAD, Parte II, 1930, p. 117, tradução nossa.) Assim, na primavera de 1740, surgiram novas ocorrências do fenômeno religioso do avivamento: nas montanhas de Nova York (Upper Nova York), sob o pastorado de Leonard, de Goshen, tendo William Tennent Jr. como seu assistente; na extremidade de Long Island, sob o pastorado de James Davenport, tendo Barber como seu assistente; em Fagg’s Manor, em março de 1740, sob o pastorado de Samuel Blair, de onde se espalhou para Nottingham; e em outras cidades (Eliza-

---

<sup>66</sup> Mais informações sobre esse tour podem ser obtidas, por exemplo, em TRACY, J., *The Great Awakening. A History of the Revival of Religion in the Times of Edwards and Whitefield*, 1842, p. 51-60.

bethtown, New Londonderry, Easthampton, Maidenhead e Goshen).<sup>67</sup> Northampton também vivenciou a repetição desse fenômeno na primeira parte de 1740. Segundo Brynestad, Jonathan Edwards escreveu acerca disso, dizendo: “Na primavera de 1740, antes do Sr. Whitefield vir a esta cidade, houve uma visível alteração. Houve mais seriedade e conversa religiosa, especialmente entre os jovens. [...] Isto continuou até a metade de outubro seguinte.” (BRYNESTAD, 1930, Parte II, p. 119, tradução nossa.)

Em abril de 1740, George Whitefield deu início ao segundo tour evangelístico.<sup>68</sup> Seu roteiro abrangeu as seguintes cidades: Charleston, New Castle, Wilmington, Whitmarsh, Germantown, Filadélfia, Salém, Nova Jersey, Neshaminy, Skippack, Frederick Township, Amwell, New Brunswick, Elizabethtown, Nova York, Greenwich e Gloucester. Em seu retorno à Geórgia, ele pregou na Filadélfia, Darby, Chester, Wilmington, Whiteclay Creek, Nottingham, Fagg’s Manor e New Castle. Uma carta escrita por Whitefield a um amigo na Inglaterra, datada de New Brunswick, 12 de abril, e impressa em um jornal de 20 de maio, fornece um vislumbre do resultado de sua visita a Charleston:

Uma gloriosa obra foi iniciada nos corações dos habitantes, e muitos foram levados a clamar, O que faremos para ser salvos? Duas semanas atrás, após uma curta viagem de dez dias, eu desembarquei na Pensilvânia, e tenho tido o prazer de ver e ouvir que meus pobres esforços para promover o reino de Cristo, quando pela última vez aqui, não foram completamente em vão no Senhor. Não posso dizer quantos vieram a mim afligindo-se sob as mais profundas convicções e, aparentemente, verdadeiramente desejosos de encontrar descanso em Jesus Cristo. Muitos realmente o tem recebido em seus corações pela fé, e possuem não apenas justiça e paz, mas alegria no Espírito Santo. Em resumo, a palavra tem operado e tem sido muito glorificada, e muitos negros também têm boas perspectivas de serem conduzidos à casa de Deus. [...] Uma porta eficaz está aberta para a pregação do Evangelho eterno, e recebo diariamente novos e muitos convites oportunos para pregar em todos os condados ao redor.” (TRACY, 1842, p. 57-58, tradução nossa.)<sup>69</sup>

No verão de 1740, Whitefield empreendeu seu terceiro tour evangelístico, agora em direção ao norte, atendendo ao convite do Dr. Colman para visitar a Nova Inglaterra.<sup>70</sup> Seu roteiro abrangeu as seguintes cidades: Lewes, Newport (onde chegou em 14 de setembro de 1740 e passou cinco dias), Bristol e Boston (onde chegou em 29 de setembro). De Boston

---

<sup>67</sup> Informações sobre a ocorrência desse fenômeno religioso em Wrentham, Newark, Elizabethtown e New Londonderry podem ser obtidas, por exemplo, em BRYNESTAD, L. E., *The Great Awakening in the New England and Middle Colonies*, Parte II, 1930, p. 117-18.

<sup>68</sup> Mais informações sobre o segundo tour podem ser obtidas, por exemplo, em TRACY, J., *The Great Awakening. A History of the Revival of Religion in the Times of Edwards and Whitefield*, 1842, p. 75-83.

<sup>69</sup> Para o texto integral, ver TRACY, J., *The Great Awakening. A History of the Revival of Religion in the Times of Edwards and Whitefield*, 1842, p. 57-59.

<sup>70</sup> Mais informação sobre o terceiro tour evangelístico de Whitefield pode ser obtida, por exemplo, em TRACY, J., *The Great Awakening. A History of the Revival of Religion in the Times of Edwards and Whitefield*, 1842, p. 83-105.

vaijou em direção ao leste, pregando em Marblehead, Salém, Ipswich, Newbury, Hampton, Portsmouth e York (Maine); voltando para Boston, passou pelas mesmas cidades. Durante sua permanência em Boston, pregou ainda em Roxbury, Almshouse, Charlestown e Cambridge. Whitefield deixou Boston, em 13 de outubro, seguindo em direção a Northampton, a fim de visitar Jonathan Edwards.<sup>71</sup> No caminho, ele pregou em Concord, Sudbury, Marlborough, Worcester, Leicester, Brookfield, Coldspring e Hadley. Whitefield passou o final de semana em Northampton, ficando hospedado na casa de Edwards e pregou em sua igreja. Isto ocorreu em 17 de outubro de 1740. Edward W. Miller comenta: “Sua permanência teve o efeito de iniciar outro avivamento na cidade, o qual continuou por dois anos.” (MILLER, 1904, p. 552, tradução nossa.) Terminando seu terceiro tour evangelístico, Whitefield dirigiu-se para o sul, pregando em Springfield, Suffield, Windsor, Hartford, New Haven, Milford, Stratford, Fairfield, Newark, Stamford e Nova York. Comentando os resultados desse tour evangelístico, CHRISTIAN HISTORY, Issue 38, afirma: “Alguns dos maiores triunfos da pregação de Whitefield foram reservados para o tour vendaval de trinta e nove dias pelas cidades da Nova Inglaterra. Atraídas pelos itinerários impressos nos jornais da Nova Inglaterra e de boca em boca, cresciam as audiências.” (1993, p. 6, tradução nossa.) Miller acrescenta, “Seu breve tour através da Nova Inglaterra foi seguido por muitos avivamentos gerais, muitos deles em comunidades que ele não visitou.” (MILLER, 1904, p. 552, tradução nossa.) Segundo Gaustad, após a visita de Whitefield, o ritmo da agitação religiosa aumentou, e ilustra sua afirmação citando um trecho do livro *Christian History* (Vol. I, p. 367-81):

O Avivamento, a princípio, apareceu principalmente entre Professos e aqueles que acolhiam a Esperança de estarem em um Estado de Graça, a quem o Sr. Whitefield se dirigiu primeiramente; mas em pouco Tempo apareceu ali um Avivamento e um profundo Interesse entre alguns Jovens, que consideravam a si mesmos como em um Estado Sem Cristo; e houve algumas esperanças Aparências de Conversão, e alguns Professos foram grande mente renovados; em cerca de um Mês ou seis Semanas, houve uma grande Alteração na Cidade, Renovação de Professos e Avivamento de outros. Por volta da metade de Dezembro, uma considerável Obra de Deus apareceu entre aqueles que eram muito jovens; e o Avivamento da Religião continuou a crescer; de modo que, na Primavera, um Comprometimento do Espírito acerca das Coisas da Religião tornou-se muito geral entre os Jovens e as Crianças, e os Assuntos religiosos dominavam quase totalmente suas Conversas, quando eles estavam juntos. (GAUSTAD, 1957, p. 49, tradução nossa.)

William Conant escreveu acerca da pregação do evangelho neste período, dizendo: “A pregação do Evangelho era assistida com o mais extraordinário poder em cada parte da Nova Inglaterra”

---

<sup>71</sup> Whitefield chegou em Northampton em 17 de outubro de 1740, e passou o final de semana ali. Até então G. Whitefield e J. Edwards não se conheciam pessoalmente, embora já tivessem trocado cartas e cultivado amizade por meio delas. Murray transcreve duas cartas: Whitefield escreveu a Edwards em 16 de novembro de 1739, de Nova York; Edwards escreveu para Whitefield em 12 de fevereiro de 1739-40. (MURRAY, 2015, p. 185-188)

terra, e os avivamentos davam nova vida às igrejas e multiplicavam seus números por toda a Nova Inglaterra e nos estados centrais.” (CHRISTIAN HISTORY, Issue 38, p. 2, tradução nossa.) Outro resultado, segundo Walker, foi que

muitos ministros se engajaram no evangelismo itinerante, dentre os quais os mais notáveis foram o Rev. Messrs. Jonathan Parson de Lyme, Benjamin Pomeroy de Hebron, Eleazer Wheelock de Lebanon, Joseph Belamy de Bethlem e John Graham de Southbury, em Connecticut, e Jonathan Edwards de Northampton, em Massachusetts. (WALKER, 1894, p. 258, tradução nossa.)

No início de 1741, George Whitefield partiu para a Inglaterra, chegando lá em março. Ele voltou à América colonial outras vezes. Cada visita subsequente de Whitefield à América colonial (1744-48, 1751-52, 1754-55, 1763-65 e 1769-70) seguiu o mesmo padrão extraordinário, até sua morte em Newburyport, Massachusetts, em 1770. Seu legado foi imenso. As igrejas estavam cheias novamente, o clima moral foi transformado, o ministério estava cheio de homens convertidos. Por ocasião da terceira visita de Whitefield à América, 1744-48, houve não menos que vinte ministros, nas vizinhanças de Boston, que confessaram não serem convertidos até a sua vinda em 1740. Escolas e faculdades tiveram seu início, e as igrejas formaram um movimento unificado, uma rede evangélica de avivalismo que transcendeu as barreiras denominacionais. No total, Whitefield gastou nove anos de sua vida na América, e outros dois atravessando o Atlântico.

Segundo Gaustad, quando Whitefield deixou a Nova Inglaterra, no final de outubro de 1740, havia nele o sentimento de obra inacabada. Por isso, em sua viagem para a Filadélfia, ele encontrou-se com Gilbert Tennent,<sup>72</sup> em Staten Island, e viajaram juntos até New Brunswick. Antes da viagem chegar ao fim, Whitefield estimulou Tennent a fazer um tour pela Nova Inglaterra, a fim de continuar a “gloriosa obra” que ele havia iniciado. Gaustad registra, “Após Oração e alguns Argumentos a favor e contra, consideramos ser a Vontade de Deus que o Sr. Gilbert Tennent fosse para Boston.” (GAUSTAD, 1957, p. 32, tradução nossa.) Gilbert Tennent chegou em Boston no dia 13 de dezembro de 1740. Segundo Walker, “De dezembro de 1740 até março de 1741, Gilbert Tennent deu continuidade ao labor mais eficaz em Boston, e logo reforçou o trabalho de Whitefield em Connecticut.” (WALKER, 1894, p. 258,

---

<sup>72</sup> Gilbert Tennent (1703-1764), nasceu na Irlanda, em 5 de fevereiro de 1703, e veio para a América, com seu pai William Tennent, em 1718. Ele recebeu sua educação inicial de seu pai, mais tarde estudou medicina por um ano, e preparou-se para o ministério no Log College. Foi licenciado pelo Presbitério de Filadélfia, da Igreja Presbiteriana, em 1725, e designado para servir a congregação de New Brunswick, em 1726. Seu sermão “O Perigo de um Ministério Não Convertido”, pregado em 8 de março de 1740 e de ampla circulação na época, levou ao cisma de 1741 na Igreja Presbiteriana. Mais tarde, 1743, quando pastoreava a Segunda Igreja Presbiteriana de Filadélfia, ele conduziu a reconciliação de sua denominação, admitindo que havia contribuído para o cisma.

tradução nossa.) Brynstad registra dois comentários sobre Gilbert Tennent.<sup>73</sup> O primeiro de Whitefield, dizendo, “Ele convenceu-me mais e mais de que podemos pregar o Evangelho de Cristo não mais do que temos experimentado do seu poder em nossos corações.” (BRYNESTAD, 1930, Parte II, p. 117, tradução nossa.) O segundo, de Thomas Prince Jr. acerca da sua pregação, diz:

Ela era frequentemente tanto terrível quanto minuciosa. Ela era, muitas vezes, legitimamente terrível quando ele, segundo os oráculos inspirados, exibiu a terrível santidade, justiça, lei, ameaças, verdade, poder, majestade de Deus, e Sua ira para com os pecadores rebeldes, impenitentes, incrédulos e sem Cristo; o horrível perigo em que eles estavam, a cada momento, de serem lançados no Inferno, e de serem condenados para sempre, com as espantosas misérias daquele lugar de tormento. (BRYNESTAD, 1930, Parte II, p. 127, tradução nossa.)

Sua pregação, conclui Brynstad, produzia tanto convicção de pecado quanto conversão, de modo que ela deixou resultados permanentes, tanto em Boston quanto no território ao redor. Gilbert Tennent deixou Boston em 2 de março de 1741, porém o avivamento continuou após sua partida. Gaustad, transcreve o relato de Thomas Prince sobre o resultado do trabalho de Gilbert Tennent em Boston, encontrado em sua obra *An Account*:

Ambos, povo e ministros pareciam estar sob uma influência divina para estimularem-se mutuamente. O povo parecia ter um gosto renovado por aqueles antigos escritores piedosos e experimentais, Sr. Hooker, Shepard, Gurnal, William Guthrie, Joseph Alein, Isaac Ambrose, Dr. Owen e outros; bem como mais recentes – como o Sr. Mead, Flavel, Shaw, Willard, Stoddard, Dr. Increase e Cotton Mather. Sr. Mather de Windsor, Sr. Boston &c. Os escritos evangélicos desses autores falecidos, bem como de outros ainda vivos, tanto na Inglaterra, Escócia como na Nova Inglaterra, eram lidos agora com singular prazer; alguns deles reimpressos e, em grande número, rapidamente comprados e estudados. E as nossas pregações mais experimentais eram, como as deles, a que mais gostavam. GAUSTAD, 1957, p. 34, tradução nossa.)

Influenciados por Gilbert Tennent, “muitos pastores da Nova Inglaterra, Edwards entre eles, se tornaram engajados no evangelismo itinerante.” (MILLER, 1904, p. 552, tradução nossa.)

Após narrar esses fatos, Miller conclui:

Durante o ano seguinte, pode ser dito que o Grande Avivamento teve seu auge; ele tornou-se um movimento nacional, estendendo-se do Maine até a Geórgia, e atraindo o interesse de centenas de comunidades. Seus líderes estavam em perfeita harmonia e constante comunicação com o movimento evangélico que, sob os Wesley e seus discípulos, estava avivando a igreja na Grã-Bretanha. Em ambos os países, não apenas a vida da igreja foi renovada, mas multidões que, até então tinham sido completamente negligentes aos clamores da religião, foram levadas a iniciar uma nova vida. (MILLER, 1904, p. 552, tradução nossa.)

---

<sup>73</sup> Informações adicionais sobre o trabalho de G. Tennent em Boston podem ser obtidas, por exemplo, em TRACY, J., *The Great Awakening. A History of the Revival of Religion in the Times of Edwards and Whitefield*, 1842, p. 114-120.



Jonathan Edwards, atendendo a convite, pregou em Enfield, no dia 8 de julho de 1741.<sup>74</sup> Essa data se tornou marcante em virtude do sermão pregado por Edwards e seu resultado. Walker relata o evento da seguinte forma:

Quando Edwards pregou em Enfield, Conn., em 8 de julho de 1741, tomando como seu tema “Pecadores nas mãos de um Deus irado”, “houve tal suspiro de angústia e choro, que o pregador foi obrigado a falar ao povo e pedir silêncio, a fim de poder ser ouvido”. Homens alegaram ter visões do céu e do inferno, nas quais Cristo lhes mostrava seus nomes escritos no Livro da Vida. (WALKER, 1894, p. 259, tradução nossa.)

Byington aponta que “Em 1740 e 1741, houve outra obra da graça em Northampton, ainda mais extensa que a de alguns anos antes. Houve outro avivamento dois anos mais tarde, e um terceiro, dois anos depois.” (BYINGTON, 1898, p. 124, tradução nossa.) Desse modo, por volta da primavera e verão de 1741, o fenômeno religioso do Grande Avivamento do século 18 chegou a seu ápice. (WALKER, 1894, p. 258)

A presente pesquisa teria um tom preconceituoso se deixasse de relatar, ainda que brevemente, os problemas gerados por esse fenômeno e a oposição levantada contra ele, a saber, a oposição na Igreja Presbiteriana e na Nova Inglaterra, e os excessos, as desordens e o comportamento indecente.

Na Igreja Presbiteriana, as origens do cisma podem ser traçadas até uma época anterior, a do surgimento do Log College. Em 1729, o Sínodo Presbiteriano estabeleceu o Ato de Adoção, o qual determinou os padrões de Westminster como a constituição da igreja. Segundo Brynestad, alguns do partido conservador, a maioria no Sínodo e composto por escoceses e irlandeses, se opôs ao Ato de Adoção, alegando que era injustificável a imposição de qualquer credo humano como teste de ortodoxia; enquanto que o partido evangélico, mais progressista, defendeu o Ato. (BRYNESTAD, 1930, Parte II, p. 106) “Foi em defesa da causa evangélica que William Tennent, senior, fundou o Log College, e treinou seu grupo de teólogos evangélicos.” (BRYNESTAD, 1930, Parte II, p. 106, tradução nossa.) Em 1735, o Sínodo exigiu o exame dos candidatos ao ministério quanto a suas experiências cristãs; em 1738, passou a requerer dos candidatos ao ministério o diploma de faculdades da Nova Inglaterra ou da Europa; em 1739, proibiu a pregação itinerante. Essas questões se tornaram o ponto de debate entre os “New Side” (amigos do avivamento) e os “Old Side” (opositores do movimento). (Cf. BRYNESTAD, 1930, Parte II, p. 122-124) A oposição tornou-se mais intensa com o

---

<sup>74</sup> Mais informações sobre o fenômeno religioso do avivamento em Enfield podem ser obtidas, por exemplo, em TRACY, J., *The Great Awakening. A History of the Revival of Religion in the Times of Edwards and Whitefield*, 1842, p. 213-230.

sermão de Gilbert Tennent, pregado em 8 de março de 1740, em Nottingham, intitulado “O perigo de um ministério não convertido”. Segundo Brynstad,

A influência deste sermão foi excessivamente grande, tanto no curso futuro das facções “Old Side” e “New Side” da Igreja Presbiteriana, quanto na atitude do povo para com o avivamento. É estimado que a maioria dos pastores se opunha aos métodos evangelísticos dos líderes do avivamento. Por isso, esse sermão foi uma declaração corajosa. Ela apresentou o clero da época como sendo indiferente para com o verdadeiro cristianismo, e como procurando apenas ganho material. (BRYNESTAD, 1930, Parte II, p. 118-19, tradução nossa.)

Os ataques feitos pelo partido conservador, as decisões do Sínodo (1729, 1735, 1737 e 1738), juntamente com os ousados ataques feitos por Gilbert Tennent e Samuel Blair aos ministros Old Side, em 1740, concluí Brynstad, contribuíram para o cisma ocorrido na Igreja Presbiteriana em julho de 1741, durante a reunião do Sínodo da Filadélfia, na Filadélfia, resultando na criação do Sínodo de Brunswick. (1930, Parte II, p. 118-24)

Na Nova Inglaterra, a oposição concentrou-se, inicialmente, em George Whitefield.<sup>75</sup> Gaustad cita uma nota colocada no *Evening-Post* de Boston, em 29 de setembro de 1740, após Whitefield deixar a cidade: “Esta Manhã, o Rev’d. Sr. Whitefield partiu em sua jornada rumo ao leste; de modo que a cidade se encontra, agora, de modo esperançoso de ser restaurada a seu Estado de Ordem, Paz e Atividade anteriores.” (GAUSTAD, 1957, p. 29, tradução nossa.) Embora esse pensamento não representasse a opinião da maioria, como Gaustad demonstra ao citar uma “carta ao editor” do *News-Letter*, datada de 2 de outubro de 1740,<sup>76</sup> os dissidentes aumentaram. Na metade de outubro, foram impressas em Boston seis cartas do Rev. Alexander Graden, da Carolina do Sul, contra Whitefield, em novembro, outros dois conjuntos de cartas foram publicadas pelo *Evening-Post*. Quando o *Seventh Journal* de Whitefield foi impresso, no ano seguinte, trazendo reflexões sobre sua estadia na Nova Inglaterra, o anti-whitefeldeanismo irrompeu em muitas regiões. Segundo Gaustad, “Dois grupos, em particular, reagiram à bofetada que receberam: os ministros da Nova Inglaterra, a maioria dos quais ‘não conhecia experimentalmente a Cristo’, e os colegas da Nova Inglaterra, cuja ‘Luz se tornou Trevas, Trevas que podem ser tocadas’.” (GAUSTAD, 1957, p. 30, tradução nossa.) Dois dos principais oponentes de Whitefield foram Charles Chauncy e Timothy Cutler. O primeiro opôs-se apenas a Whitefield, inicialmente; mais tarde, porém, reagiu contra o avivamento como um todo, debatendo por meio da escrita, anonimamente ao que parece, com Jonathan

<sup>75</sup> Mais informações sobre a oposição ao avivamento em Connecticut e em Massachusetts podem ser obtidas, por exemplo, em TRACY, J., *The Great Awakening. A History of the Revival of Religion in the Times of Edwards and Whitefield*, 1842, p. 302-372.

<sup>76</sup> Para o texto dessa carta ao editor, ver GAUSTAD, E. S., *The Great Awakening in New England*, 1957, p. 29.

Edwards. O segundo, em uma carta a um amigo anglicano, escreveu: “Whitefield tem-nos contaminado com um testemunho.” (GAUSTAD, 1957, p. 31, tradução nossa.) Gilbert Tennent, em seu tour por Boston, herdou os amigos e os inimigos de Whitefield. Entre os amigos, encontravam-se Samuel Buell, Benjamin Pomeroy (1704-1784) de Hebron, Dr. John Owen (1699-1753) de Groton, Timothy Allen (1716-1806) de New London, Mathanael Rogers (1701-1775) de Ipswich, William Shurtleff (1689-1747) de Portsmouth, Benjamin Colman de Boston, Peter Thacher (1688-1744) de Middleborough, e Joseph Seccomb de Harvard; entre os inimigos, Samuel Mather, filho de Cotton Mather, e Mather Byles, neto de Increase Mather. (Cf. GAUSTAD, 1957)

A oposição aberta a George Whitefield transformou-se, inicialmente, em oposição anônima ao fenômeno do avivamento religioso em curso no início da década de 1740. Em setembro de 1741, Jonathan Edwards foi convidado para pregar na formatura da Yale University, em New Haven. Esse sermão foi publicado em Boston, no final daquele ano, sob o título: *The Distinguish Marks of a work of the Spirit of God, Applied to that uncommon Operation that has lately appeared on the Minds of many of the People of New England...* (As marcas distintivas de uma obra do Espírito de Deus, aplicadas àquela operação incomum que tem ocorrido ultimamente nas mentes de muitas pessoas da Nova Inglaterra). O anonimato foi usado na primeira resposta direta a essa obra de Edwards sob o título, *The Late Religious Commotions in New England considered, An Answer to the Reverend Mr. Jonathan Edwards's Sermon Entitled, The distinguish Marks...* (Considerações sobre as recentes comoções religiosas na Nova Inglaterra, uma resposta ao sermão do Reverendo Sr. Jonathan Edwards, intitulado, As marcas distintivas...). Em março de 1743, foi publicada outra obra de Edwards, *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion in New England, in 1742...* (Alguns pensamentos sobre o atual avivamento da religião na Nova Inglaterra, em 1742...). Em resposta, agora não anônima, Chauncy escreveu um tratado em cinco partes, com 424 páginas, sob o título, *Seasonable Thoughts on the State of Religion in New England* (Reflexões apropriadas sobre o estado da religião na Nova Inglaterra). Como resultado da oposição aberta ao fenômeno do avivamento, foi convocada uma convenção de ministros da Província da Baía de Massachusetts. (Cf. MURRAY, 2015, p. 235-39) Ela se reuniu em maio de 1743, e publicou, segundo Murray, “uma lista completa de erros e desordens ‘que têm ocorrido ultimamente em várias partes do país’.” (MURRAY, 2015, p. 240) Murray relata, ainda, que alguns ministros, Edwards entre eles, “foram [...] interrompidos de forma rude e tratados com claro desrespeito... Muitas súplicas sinceras para que fossem ouvidos foram reprimidas por meio de protesto e oposição.” (2015, p. 240-41). O resultado dessa convenção foi que,

“Até o verão de 1743, o clero da Nova Inglaterra estava dividido abertamente assim, e oposição e defesa atingiram seu auge num tumulto de publicações que continuaram a surgir até no ano seguinte.” (MURRAY, 2015, 241) Ainda segundo Murray, os motivos da inimizade e da intensificação da hostilidade foram: os opositores se sentiram ofendidos com o novo tipo de pregação que se tornou comum no avivamento; eles se opuseram ao cristianismo experimental; e muitos do clero e outros tinham aversão ao calvinismo histórico. (Cf. MURRAY, 2015, p. 241-246)

Na Igreja Presbiteriana, os partidos receberam os apelidos de New Side e Old Side, na Nova Inglaterra, os apelidos foram New Light e Old Light. Citando Lyman Atwater, Murray afirma

Falando da origem do termo “Luzes Novas”, Lyman Atwater acredita que o termo era usado principalmente devido ao novo tipo de pregação que caracterizava os líderes do reavivamento. Ele cita o Professor Fisher, que diz: “A audácia com que eles declaravam no púlpito o terror do evangelho, e a força dos seus apelos à consciência, em contraste com o que tinha sido comum, fez com que seus sermões fossem estimulantes e eficazes”. “Isso foi verdadeiro mais especificamente”, comenta Atwater, “do Edwards mais velho e Bellamy, que deram ênfase aos terrores do Senhor numa época quando uma reticência prevalecte em relação a eles, para a qual a pregação em tempos tranquilos é sempre propensa a retroceder, fez com que tal ênfase fosse surpreendente e potente. Mas isso não é peculiar de nenhum sistema novo de teologia, em contraste com o antigo; pertence simplesmente à fidelidade e prudência ministerial (MURRAY, 2015, p. 247).

“Certamente, o despertamento”, continua Murray, “trouxe uma ortodoxia reavivada que colidiu com as ideias que a estavam substituindo lentamente, e os líderes do ‘Lado Novo’ foram unânimes ao acreditar que era uma relutância em abandonar o erro que às vezes fez com que os seus críticos fossem tão determinados.” (2015, p. 247) E conclui, “O fato é que o Grande Despertamento encontrou estabelecida na Nova Inglaterra a mesma teologia que tinha sido responsável por expulsar os puritanos da antiga Inglaterra.” (MURRAY, 2015, p. 248)

Além das divisões partidárias, na Igreja Presbiteriana, entre os New Side e os Old Side, e, na Nova Inglaterra, entre os New Light e os Old Light, os teólogos conservadores olharam com desconfiança para o emocionalismo extremo de alguns avivalistas, e o consideraram um desvio. Segundo Murray, “As origens de um elemento fanático no reavivamento não podem ser atribuídas claramente, mas até a última metade de 1741, e muito claramente em 1742, sua presença já podia ser vista obviamente em muitos lugares.” (2015, p. 248) Já em setembro de 1741, Edwards admitiu, em seu sermão em New Haven, que “imprudências, irregularidades e uma mistura de ilusão podiam ser observadas em meio ao avivamento. Joseph Tracy, transcrevendo extratos do jornal particular do Rev. Eleazer Wheelock, menciona o seguinte

comentário: “Há uma grande obra nesta cidade; porém, mais das pegadas de Satanás do que em qualquer outro lugar onde já estive: o zelo de alguns é furioso; eles falam de muitas visões, revelações e de muitas fortes impressões na imaginação.” (TRACY, 1842, p. 201, tradução nossa.) Esse tipo de problema apareceu primeiro em conexão com alguns casos de súbito colapso físico, de clamores e de desmaios, testemunhados em muitas congregações a partir do verão de 1741. Um exemplo é o que ocorreu quando Edwards pregou em Enfield. Em um artigo publicado na edição de outubro de 1842, da *The Methodist Quarterly Review (1841-1844)*, Tracy observa,

Fortes gritos e gemidos eram frequentes nas assembleias dos santos. Desmaios eram comuns. Muitos eram lançados em êxtase e gritavam de alegria. Alguns ficavam em transe por horas, se não por dias, e tinham estranhas visões das glórias do céu e de Cristo. Outros, no mesmo estado, declaravam, quando sua força natural retornava, que tinham visitado as cavernas dos amaldiçoados.” (TRACY, 1842, p. 601, tradução nossa.)<sup>77</sup>

Atwater menciona que agitações corporais, convulsões, clamores e gritaria, nas reuniões religiosas, sob pregação incitadora e assustadora, vieram a caracterizar extensivamente esses avivamentos, a serem encorajados especialmente por avivalistas fanáticos, e a serem considerados como evidência de ou igual à verdadeira experiência religiosa, ou indicativo de sua forma mais elevada. (Cf. ATWATER, 1876, p. 684)

James Davenport talvez seja o exemplo mais claro desses exageros e desordens. Segundo Brynstad, “alguns dos problemas naquelas colônias podem, justificadamente, serem culpa do Rev. James Davenport, de Long Island.” (1930, Parte II, p. 133, tradução nossa.) Atwater concorda, afirmando que o auge dessas desordens ocorreu sob sua liderança. (Cf. ATWATER, 1876, p. 682) Ele considerava, por exemplo, que “o Espírito Santo pode dar orientação tão direta a cristãos por ‘impressões’ nas suas mentes que eles podem estar infalivelmente certos da vontade de Deus.” (MURRAY, 2015, p. 256); “agitações corporais e gritarias em cultos como marcas da obra salvífica do Espírito.” (MURRAY, 2015, p. 256)

Miller descreve o resultado dos exageros e desordens:

Isto resultou na divisão de muitas comunidades em duas facções hostis, e na formação de novas e desnecessárias igrejas em muitas paróquias. Prover pastores para essas e outras igrejas, que brotavam por todo o país, provou ser uma tarefa difícil. A ênfase na conversão de um ministro levou à negligência de outras qualificações; e jovens educados parcialmente, cheios de entusiasmo do avivamento, mas sem treinamento teológico, tornaram-se pastores das novas igrejas. Para aumentar a confusão causada pelos ministros itinerantes, leigos ignorantes assumiram a função de evangelistas itinerantes, e invadiram as paróquias de muitos ministros fieis, semeando a semente da discórdia entre seu povo. (MILLER, 1904, p. 558, tradução nossa.)

---

<sup>77</sup> A seguir, nesse mesmo artigo, Tracy transcreve alguns relatos desses excessos.

Mais ainda, alguns pregadores avivalistas mostravam pouca tolerância para com a fraqueza humana. Eles criam que, se a audiência permanecesse calma sob uma pregação ardente, isto era indicativo de ausência de interesse. Para eles, a explosão emocional indicava um movimento sobrenatural dentro da alma. (Cf. CHRISTIAN HISTORY, Issue 23, p. 15) Os pastores da Nova Inglaterra, apelidados de New Light, em sua resposta à Convenção de Boston, de 1743, afirmaram haver “um feliz e notável avivamento da religião em muitas partes dessa terra, mediante uma influência divina incomum. (MILLER, 1904, p. 559, tradução nossa.) Porém, também admitiram que “em alguns lugares, muitas irregularidades e extravagâncias foram inspiradas pelo diabo, que foi movido à atividade especial de impedir e manchar uma obra tão diretamente contrária aos interesses de seu reino.” (MILLER, 1904, p. 559; tradução nossa.)

Tendo descrito, ainda que brevemente, os exageros e excessos ocorridos durante o segundo período desse fenômeno, bem como a oposição contra o “avivamento”, dedica-se agora alguns parágrafos ao seu declínio.

O declínio<sup>78</sup> do segundo período do fenômeno religioso conhecido como o “Grande Avivamento do século 18”, conforme Miller, se deu gradualmente após 1741. (Cf. MILLER, 1904, p. 552) Gaustad coloca o declínio nos anos 1742-43. (GAUSTAD, 1957, p. 61-79) Há várias opiniões quanto as causas do declínio desse fenômeno religioso. Por exemplo, Brynestad aponta para a divisão na Igreja Presbiteriana. (BRYNESTAD, 1930, Parte II, p. 136) Murray aponta para o elemento fanático, e vaticina: “Sem dúvida, o surgimento do elemento fanático coincidiu com o declínio do poder espiritual do Despertamento. Aqueles que falaram mais alto de serem guiados pelo Espírito foram precisamente as pessoas responsáveis por extinguir a obra do Espírito.” (2015, p. 260) Winslow atesta esse fato ao citar um trecho do Diário do Rev. Daniel Wadsworth, que diz: “O grande avivamento, etc., parece estar se degenerando em Contendas e facções.” (WINSLOW, 1941, p. 199-200; tradução nossa.) Para Jonathan Edwards, a virada no avivamento se deu quando os homens deixaram de tomar cuidado com os excessos. Segundo Murray, ele escreveu,

O clamor era: “Oh, não há perigo, se estivermos animados na religião e cheios do Espírito de Deus, e se vivermos pela fé, de sermos enganados! Se simplesmente seguirmos a Deus, não há perigo de sermos mal orientados! São os frios, os carnais, os sem vida, que são os mais prováveis a ficarem cegos e a caminharem nas trevas. Avancemos, e não continuemos no mesmo lugar, impedindo a boa obra, ao ficarmos parados e gastarmos tempo com

---

<sup>78</sup> Eugene E White escreveu um interessante artigo, sob o título *Decline of the Great Awakening in New England: 1741 to 1746*; publicado na “The New England Quarterly, Vol. 24, No. 1; o qual pode ser consultado para mais informações.

essas críticas e esses raciocínios carnis!” e assim por diante. Essa era a linguagem de muitos, até que eles correram para longe no deserto e foram ensinados pelas sarças e espinhos do deserto. (MURRAY, 2015, p. 260)

Gaustad defende que o declínio foi o resultado normal e inevitável ao afirmar:

A partir de nosso ponto de vista, não é necessária nenhuma perspicácia especial para concluir que a intensidade religiosa de 1741 não poderia ser mantida por muito tempo. As terríveis preocupações, os avivamentos traumáticos, a devoção acelerada – essas coisas são de duração limitada por natureza. O pico da febre deve passar logo, senão o paciente morre. [...] O declínio deste dilúvio de reavivalismo parece não requerer explicação: ele declinou simplesmente porque tinha de fazê-lo, porque a sociedade não podia manter-se em tão grande desequilíbrio, (GAUSTAD, 1957, p. 61-62; tradução nossa.)

Na verdade, parece não haver uma causa única que explique o fato de que o fenômeno religioso do avivamento chegou ao fim. Assim, pode ser dito com Miller, “Como um movimento que afetou profundamente as colônias de forma geral, o Grande Avivamento, pode ser dito, teve seu fim por volta de 1745. (MILLER, 1904, p. 559; tradução nossa.)

Tendo esse panorama histórico do fenômeno religioso do Grande Avivamento, a presente pesquisa dedicará o próximo capítulo a apresentar, mediante brevíssima biografia, Jonathan Edwards como uma pessoa qualificada para exercer o papel de protagonista e de crítico desse fenômeno.

### 3. Qual o papel exercido por Jonathan Edwards nesse fenômeno religioso?

Edwards foi extraordinário. Conforme muitas avaliações, ele foi o mais perspicaz filósofo americano primitivo e o mais brilhante de todos os teólogos americanos. [...] Sua pena produziu influência duradora, mas a vida de Edwards envolveu muito mais. Um ativista no centro do mais importante movimento religioso e social de sua época, ele administrou um incrível avivamento local, o qual tornou-se o protótipo para uma das práticas religiosas mais influentes da América. Ele trabalhou vigorosamente tanto para promover quanto para tentar delimitar os momentosos avivamentos colonial e internacional que vieram a seguir. (MARSDEN, 2003, p. 1, tradução nossa.)

O primeiro capítulo dessa pesquisa tratou do contexto do fenômeno religioso conhecido como o “Grande Avivamento do século 18”. Nele, procurou-se descrever o ambiente político, socioeconômico e religioso da América colonial, em especial da Colônia da Nova Inglaterra. O segundo capítulo, ocupou-se com uma resenha histórica do “Grande Avivamento do século 18”, seus precursores e seus dois períodos (1734-35 e 1739-42).

Nesse terceiro capítulo, a presente pesquisa tentará descrever, em primeiro lugar, o papel de protagonista exercido por Edwards, e, em seguida, seu papel como crítico desse fenômeno religioso. Marsden declara, “Ele foi o primeiro a publicar sobre os avivamentos, tornou-se o principal teorista dos avivamentos e foi reverenciado por muito tempo como o maior teólogo *avivalista*, a tradição mais influente da nação.” (2015, p. 94) Byington, em seu artigo *Jonathan Edwards, and the Great Awakening*, salienta a importância de Edwards no fenômeno religioso conhecido como o “Grande Avivamento do século 18”, dizendo:

O Sr. Edwards teve um papel importante na obra durante aqueles anos. Ele foi, em um sentido, o espírito que moveu o avivamento. Mediante sua pregação, seus labores pessoais, seu aconselhamento aos pastores que vinham consulta-lo constantemente, e por meio de suas publicações ele contribuiu com a obra, dando-lhe estabilidade e influência permanentes.” (1898, p. 124, tradução nossa.)

#### 3.1. O papel de protagonista do “Grande Avivamento do século 18”

O protagonismo de Jonathan Edwards no fenômeno religioso do “Grande Avivamento do século 18” pode ser visto sob os seguintes aspectos: discurso de formatura, sermão pregado em Boston, pastorado em Northampton, sermões em cidades vizinhas (especialmente em Enfield), defesa do avivamento na formatura em Yale, publicações de livros sobre o avivamento e apoio aos avivamentos internacionais.



### 3.1.1. Discurso de formatura em Yale (setembro de 1723)

Conforme o Dr. Minkema, em setembro de 1723, Jonathan Edwards proferiu seu discurso de formatura *Quaestio*, no Yale College, New Haven, e recebeu o grau de Mestre em Ciências Humanas. (Cf. *A Chronology of Edwards' Life and Writings*, s/d, p. 3)

Ainda que cerca de dez anos antes da ocorrência do primeiro período do fenômeno religioso do Grande Avivamento, esse discurso parece ser a primeira evidência do papel de Edwards como seu protagonista. Pois Marsden, em sua biografia de Edwards, escreve sobre esse discurso:

Em seu discurso de formatura, Edwards estava entrando na arena para provar-se digno de lutar pela causa Protestante em dois aspectos: ele demonstraria sua lealdade ao grupo ortodoxo, e exibiria suas habilidades silogísticas<sup>79</sup>, apropriadas para exercer o papel de liderança na luta pela verdade. A proposição que ele defendeu era a mais básica para a “religião reformada”: “um pecador não é justificado aos olhos de Deus exceto por meio da justiça de Cristo recebida pela fé”. Os oponentes arminianos dessa fórmula reformada, argumentavam que Deus justificava pecadores, pelo menos em parte, com base em seu arrependimento e reforma sinceros. Edwards se opôs afirmando que, além dessa doutrina ser inconsistente com as Escrituras, ela envolvia várias contradições óbvias que podiam ser demonstradas somente pela lógica. (2003, p. 91, tradução nossa.)

### 3.1.2. Sermão em Boston

A segunda evidência do protagonismo de Jonathan Edwards no fenômeno religioso do “Grande Avivamento do século 18” é encontrada em seu sermão pregado em 8 de julho de 1731, em Boston.

Winslow registra, em sua biografia de Jonathan Edwards, que, em 1731, quando estava com vinte e dois anos de idade, e estabelecido no pastorado em Northampton há quatro anos, Edwards foi convidado pelo clero de Boston para pregar na Palestra Pública de 8 de julho de 1731. A autora ressalta que “Considerando sua carreira como pregador do avivamento, o sermão é de considerável importância, pois lança o fundamento de toda a sua estrutura evangélica.” (1941, p. 152, tradução nossa.)

O título dado por Edwards ao sermão é: “Deus é glorificado na dependência do homem”. Segundo Winslow, esse sermão

É um discurso cuidadosamente pensado, no qual ele anunciou corajosamente que podia comprovar os caminhos de Deus para o homem mediante a dou-

---

<sup>79</sup> Silogismo: argumento que consiste em três proposições: premissa maior, premissa menor e conclusão.

trina básica do calvinismo tradicional, a soberania de Deus. Certamente, ninguém pode atribuir uma só causa ao processo complicado de mudança social; e, mesmo assim, assentado em seu lugar cronológico, este sermão parece marcar tanto o início da nova ênfase na doutrina, quanto o novo fervor na pregação que, dez anos mais tarde, produziram o Grande Avivamento. (1941, p. 152, tradução nossa.)

### *3.1.3. Pastorado em Northampton*

O protagonismo de Jonathan Edwards no fenômeno religioso do “Grande Avivamento do século 18”, é evidenciado também por seu pastorado em Northampton, e este pode ser visto em dois aspectos: sua pregação e suas propostas de atividades religiosas.

Na leitura dos livros sobre o fenômeno religioso do “Grande Avivamento do século 18” destaca-se o papel e a importância da pregação na produção desse fenômeno. Brynstad afirma: “Ninguém pode transmitir legitimamente o clímax deste grande movimento sem enfatizar o fato de que ele foi um avivamento de nova vida espiritual. Sua causa imediata foi a pregação dos líderes do avivamento.” (1930, Parte II, p. 129, tradução nossa.)

Nesse aspecto, o protagonismo de Jonathan Edwards por meio da pregação é proeminente. Como diz Byington, “O avivamento esteve intimamente ligado à pregação do Sr. Edwards.” (1898, p. 122, tradução nossa.) Atestando esse mesmo fato, Brynstad diz: “A grande força por trás do avivamento em Northampton foi a pregação de Edwards.” (1930, Parte II, p. 110, tradução nossa.)

De fato, os biógrafos de Jonathan Edwards destacam sermões, pregados por ele em determinadas ocasiões, como responsáveis pelo surgimento do fenômeno religioso do avivamento em Northampton. “O sermão de Edwards”, comenta Brock, “adequava-se à mensagem de avivamento da época. Sua mensagem concentrava-se mais na aplicação do que na filosofia, sua linguagem era surpreendentemente forte e vívida, e sua estrutura era incomumente simples.” (s/d, p. 148, tradução nossa.)

A primeira ocasião em que se vê esse aspecto de seu protagonismo é um sermão pregado durante o inverno de 1733-34. Esse consiste em uma exortação contra o hábito de socialização após o segundo serviço dominical, o qual ameaçava a santidade do dia do Senhor, seguido de uma palavra de estímulo aos pais para colocarem um fim nessa prática.<sup>80</sup>

A segunda ocasião é um sermão, em abril de 1734, na vila de Pascommuck, pregado no ofício fúnebre de um jovem que, na flor de sua idade, morreu em dois dias vítima de pleu-

---

<sup>80</sup> Ver Capítulo 2, p. 58, para mais informações.

risia.<sup>81</sup> Conforme Marsden, o sermão fúnebre baseado no Salmo 90.5-6 levou muitos dos amigos do falecido às lágrimas, apelou à emoção e à razão, e foi concluído com a reiteração do princípio central que governara a própria juventude de Edwards: “Se você tem interesse em Cristo, teu corpo florescerá novamente de uma maneira gloriosa. Se você morrer no desabrochar de seus dias, quando teu corpo é mais ativo e belo, ele ressuscitará mil vezes mais ativo e belo”. (Cf. 2003, p. 154-5)

A terceira ocasião também é um sermão pregado por ocasião de um ofício fúnebre. O sepultamento de uma jovem que, no início de sua enfermidade esteve muito preocupada acerca do estado de sua alma, mas que, por ocasião de sua morte, “parecia ter evidências satisfatórias da misericórdia salvadora de Deus. [...] de modo que morreu cheia de conforto, advertindo e aconselhando outros de modo muito sério e comovente.” (MARSDEN, 2003, p. 155, tradução nossa.) Conforme o próprio Edwards, “Isto pareceu contribuir muito para tornar solene os espíritos de muitos jovens; e evidentemente começou a aparecer mais de um interesse religioso nas mentes das pessoas.” (1738, p. 148, tradução nossa.)

Como resultado desses sermões, no outono de 1734, o avivamento começou a se espalhar entre os jovens de Northampton e a transformar sua cultura. Os jovens se tornaram submissos a Edwards, passaram a buscar apaixonadamente as alegrias espirituais, deram início a reuniões de pequenos grupos, nas quintas-feiras e nos sábados à noite, por toda a cidade, e influenciaram os adultos a fazerem o mesmo.

A quarta ocasião ocorre no final do outono de 1734, quando Edwards resolveu pregar uma série de sermões sobre a doutrina bíblica da justificação somente pela fé.<sup>82</sup> Segundo Winslow

Já em 1731, a Nova Inglaterra estava cheia de muitos sinais perturbadores de interesse no plano de salvação mais moderno, vagamente chamado de arminianismo. No lugar das doutrinas familiares da soberania de Deus, sua inexorável justiça na condenação de pecadores e a completa impotência do homem em fazer algo a respeito de tudo isso; o novo modo de pensar mantinha a esperança por meio de uma vida mais digna, de benevolência e daquelas virtudes mensuráveis, geralmente conhecidas como “boas obras”. Essas noções mais recentes tinham a grande vantagem de serem mais concretas, mais fáceis de se entender e muito mais confortáveis do que as sadias doutrinas tradicionais. (1941, p. 152-3, tradução nossa.)

Logan, observando que, em 1734, Edwards estava pregando em um contexto de declínio moral (apesar dos sinais de avivamento citados acima) e de arminianismo, afirma:

Quer Edwards cresse que a heresia produzia a imoralidade (como é provável), ou que a imoralidade conduzia à heresia, uma coisa é certa: ele enfren-

<sup>81</sup> Ver Capítulo 2, p. 59, para mais informações.

<sup>82</sup> Ver Capítulo 2, p. 60, para mais informações.

tou uma situação difícil no mesmo lugar onde, anos antes, parecia uma promessa tão clara das bênçãos de Deus. Enfrentando os dois problemas, do arminianismo e da imoralidade, e consciente do que o Senhor tinha feito (e ainda poderia fazer novamente) em Northampton, Edwards escolheu sua resposta homilética cuidadosamente. (s/d, p. 62, tradução nossa.)

A série de sermões à qual Edwards deu início teve como tema: Justificação somente pela fé; conforme Tracy “aquele artigo com o qual, como Lutero declarou, uma igreja permanece ou cai”. (1842, p. 10, tradução nossa.) Os títulos dos sermões que compuseram essa série são: *Justificação somente pela fé*, *Pressionando para o reino de Deus*, *Resoluções de Rute*, *A justiça de Deus na condenação de pecadores*, e *A excelência de Cristo*. Brock tece o seguinte comentário: “A reputação de Edwards como pregador cresceu, e assim ele foi capaz de publicar quatro de seus sermões de avivamento sob o título *Justificação somente pela fé*. Esse livro foi tão bem recebido que teve três reimpressões.” (s/d, p. 148, tradução nossa.) E Gierke, concordando com essa avaliação, diz:

A fama de Jonathan Edwards se espalhou pelo mundo inteiro a partir do púlpito da Primeira Igreja em Northampton. Os avivamentos de 1735 foram o resultado da pregação de Edwards a uma comunidade que tinha abandonado a fé dos fundadores da Nova Inglaterra. O crescimento da economia e o aumento da segurança na fronteira produziram uma mudança cultural, de piedade religiosa para busca do interesse próprio. Os sermões de Edwards eram tratados teológicos bem sustentados que chamavam o povo de volta ao relacionamento correto com Deus. Northampton mudou gradualmente, de uma comunidade de indiferença para com Deus para uma comunidade na qual Deus estava no centro de todo pensamento e ação. Um avivamento ocorrera e a cidade mudou. (2004, p. 18, tradução nossa.)

A quinta ocasião se dá perto do final da década de 1730. Marsden relata que, nesse período, Edwards estava enfrentando a perturbadora realidade de que, da mesma forma que Northampton estava se tornando famosa internacionalmente, muitos dos membros de sua igreja estavam voltando a seus antigos costumes: avareza e constante rivalidade. Não podendo escapar à evidência de que tinha superestimado a extensão do genuíno avivamento, ainda que permanecessem indicações reais da ação do Espírito Santo, Edwards foi levado a concluir que muitas aparentes conversões eram, na verdade, falsificações do diabo. Em resposta a essa situação, Edwards preparou e pregou três longas séries de sermões, na tentativa de corrigir o curso que sua congregação estava tomando. A primeira série, pregada no inverno de 1737-38, constou de 19 sermões sobre Mateus 25.1-12, a parábola das dez virgens. A segunda série, pregada imediatamente após a primeira, constou de 16 sermões sobre 1 Coríntios 13.1-8, sob o título: *A caridade e seus frutos*. A terceira série, sob o título *A história da obra da redenção*, foi composta de 30 sermões, nos quais Edwards procurou mostrar como o amor redentivo de Cristo é a chave para toda a história. (Cf. MARSDEN, 2003, p. 189-195)

Além do protagonismo de Jonathan Edwards por meio da pregação, podem ser destacadas atividades religiosas propostas e desenvolvidas em Northampton, as quais contribuíram para o surgimento e expansão desse fenômeno religioso. Marsden relata uma dessas atividades acontecendo durante o inverno de 1733-34. Na ocasião, Edwards, após pregar contra o hábito dos jovens de usarem as noites do dia do descanso e das palestras como ocasiões especiais para diversão e cortejamento, estimulou os pais a colocarem um fim nesse hábito, convocou-os para um encontro com homens de todas as partes da cidade e foi bem-sucedido em criar reuniões com chefes de famílias. (Cf. MARSDEN, 2003, p. 152) Outra atividade é descrita pelo próprio Edwards em *Faithful Narrative*, onde ele relata que, no outono de 1734, propôs aos jovens gastarem as noites após as palestras em religião social, no que eles prontamente concordaram. Assim foram criados pequenos grupos, em várias partes da cidade, os quais começaram a reunir-se nas quintas-feiras, à noite, após a palestra na igreja. Na primavera seguinte, vários grupos, que incluíam adultos, se reuniam voluntariamente no sábado e na quinta-feira, à noite. (Cf. EDWARDS, 1738, p. 148, 209)

### 3.1.4. Sermões em várias cidades vizinhas, especialmente em Enfield (julho de 1741)

A proeminência de Jonathan Edwards em relação ao fenômeno religioso do avivamento por meio da pregação não se limitou a Northampton. Miller registra

Era inevitável que ocorrências como estas atraíssem grande atenção. A pequena cidade logo se encontraria no centro do ávido interesse de toda a colônia. Visitantes vinham de longe para assistir aos cultos lotados e testemunhar a mudança no espírito da cidade. A realização do período de funcionamento da corte também serviu para familiarizar as pessoas das regiões vizinhas com o profundo caráter do avivamento. Edwards afirma que esses relatos dos visitantes a Northampton foram os meios de iniciar “uma propagação rápida e mais extraordinária” através das cidades de Massachusetts e Connecticut. (1904, p. 549, tradução nossa.)

O segundo período do Grande Avivamento (1739-1742) foi caracterizado pelo evangelismo itinerante, como visto no Capítulo 2. “Não sabemos exatamente o quanto o próprio Edwards viajou durante o extraordinário verão de 1741”, afirma Marsden. (2003, p. 219, tradução nossa.) Byington sugere algumas cidades visitadas por Edwards, dizendo, “Temos relatos da pregação do Sr. Edwards em Westboro, Leicester, Sutton, Enfield, Boston e em vários outros lugares. Em alguns casos, ele passou várias semanas em um lugar.” (1898, p. 125, tradução nossa.) Marsden cita um comentário de Edwards, do final daquele verão, no qual ele diz: “prodigiosa plenitude de atividades e grande enfermidade do corpo” (2003, p. 219, tradução nossa.), e completa, “Entretanto, ele parece ter usado cada partícula de força para cuidar dos

renovados fogos de avivamento em casa e para acender algum ao redor, tanto quanto suas forças permitiam.” (2003, 219, tradução nossa.)

O sermão mais famoso de Edwards foi pregado em Enfield, em 8 de julho de 1741, sob o título *Pecadores nas mãos de um Deus irado*. Enfield ficava na fronteira entre Massachusetts e Connecticut. A vizinha Suffield, uma das cidades onde Whitefield pregou acompanhado por Edwards, experimentou um tremendo avivamento. Na ocasião, julho de 1741, um grupo de pastores “se reuniu para atizar o fogo do avivamento, ministrar aos muitos inquiridores e ajudar a espalhar o fogo espiritual de cidade em cidade.” (MARSDEN, 2003, p. 219, tradução nossa.) Joseph Meacham, pastor em Coventry, Connecticut, desejando ver Enfield participando das alegrias do maravilhoso avivamento visto em Suffield, programou juntamente com outros pastores uma série de cultos, durante a semana, nessa cidade. Assim, na quarta-feira, dia 8 de julho de 1741, Jonathan Edwards pregou ali, acompanhado de Joseph Meacham, Eleazar Wheelock e Stephen Williams. Winslow cita uma tradição que espera ser verdadeira, dizendo: “A tradição diz que Jonathan Edwards não era o pregador convidado a quem a congregação se reunira para ouvir naquela ocasião.” (1941, p. 190, tradução nossa.) Ainda segundo Winslow, Edwards já havia pregado esse mesmo sermão três vezes; as primeiras duas vezes não podem ser datadas, a terceira foi em Northampton, pouco antes da ocasião em Enfield. Em cada uma delas, Edwards deu um tratamento diferente ao mesmo tema, mas em nenhuma outra ocasião produziu tanto impacto. Brock fala sobre esse impacto, dizendo:

A resposta foi tremenda, mulheres desmaiaram, homens gritaram e choraram. A mensagem de Edwards, de que o Deus Todo-poderoso controlava as pessoas, as quais estavam completamente dependentes de sua misericórdia, era muito clara: “O Deus que segura você sobre o abismo do inferno, tanto como alguém segura uma aranha ou um inseto repulsivo sobre o fogo, odeia você e é provocado terrivelmente; sua ira para com você queima como o fogo; ele considera você como digno de nada mais do que ser lançado no fogo.” O sermão descreveu um estado terrível para o homem, mas também apresentou a esperança da salvação por meio de Cristo: “E agora você tem uma oportunidade extraordinária, na qual Cristo abre a ampla porta de misericórdia, e está de pé chamando e gritando com alta voz aos pobres pecadores”. (s/d, p. 148, tradução nossa.)

Marsden, igualmente, comenta o impacto desse sermão:

Todavia, este sermão sobre Deuteronômio 32.25, “A seu tempo, quando resvalar o seu pé”, foi muito além de qualquer coisa que Edwards tivesse pregado. O impacto sobre a congregação até então despreocupada foi como se ela subitamente compreendesse que estava horripilantemente condenada. “Antes do sermão terminar”, como Stephen Williams registrou, houve grande lamento e choro por toda a casa. O que farei para ser salvo. Oh! Estou indo para o inferno, Oh! O que farei por Cristo.”

Edwards, que vinha construindo a intensidade do sermão, teve de parar e pedir silêncio, a fim de ser ouvido. O tumulto apenas aumentou à medi-

da que os “gritos e choros eram penetrantes e assombrosos.” Edwards esperou, mas os prantos continuaram, e assim não houve condições de ele ser ouvido. Ele nunca terminou o sermão. Wheelock dirigiu uma oração de encerramento, e os pastores desceram entre as pessoas para ministrar a elas individualmente. “Várias almas foram esperançosamente trabalhadas naquela noite”, Stephen Williams registrou, “e oh! A alegria e deleite de seus semblantes.” Finalmente a congregação ficou suficientemente sob controle para cantar um hino emocionante, ouvir uma oração e ser dispersada. (2003, p. 220-21, tradução nossa.)

Jonathan Edwards frequentemente tem sido retratado como o pregador do fogo e enxofre do inferno por causa deste sermão. Essa opinião, contudo, não corresponde à verdade. Pois, como o historiador Sydney Ahlstrom indica, Edwards escreveu mais de mil sermões, e menos de uma dúzia deles se encaixa nesta categoria. (Cf. CHRISTIAN HISTORY, Issue 23, p. 15)

### *3.1.5. Defesa do avivamento na formatura em Yale (setembro de 1741)*

Outra evidência do protagonismo de Jonathan Edwards pode ser vista em seu discurso na formatura do Yale College, em 10 de setembro de 1741, no qual ele defendeu o fenômeno religioso do avivamento.

O reitor da Yale, o conservador Thomas Clap, havia dado as boas-vindas ao avivamento quando da visita de George Whitefield a New Haven, permitindo que ele pregasse por três vezes ali. Entretanto, sua opinião mudou quando Whitefield, em seu jornal, não apenas fez observações acerca dos ministros da Nova Inglaterra dizendo que não eram convertidos, mas também fez uma crítica injuriosa contra a faculdade, afirmando que sua luz estava se tornando trevas. (Cf. MARSDEN, 2015, p. 106). Além disso, a pregação de Whitefield, de Gilbert Tennent e, mais tarde, de James Davenport, levou muitos alunos “avivados” à subversão da ordem e, em seguida, a condenarem muitos dos pastores como não convertidos e sua faculdade como espiritualmente morta. (Cf. MARSDEN, 2003, p. 231) Neste aspecto, a influência de Davenport foi mais perniciosa, pois ele encorajou abertamente uma grosseira insubordinação e estimulou o julgamento da condição espiritual um do outro. (Cf. MARSDEN, 2003, p. 232-33)

Foi nesse ambiente e condição que Jonathan Edwards recebeu o convite do reitor Clap para ser o orador na formatura de 1741. Segundo Marsden, “Talvez o reitor Clap e seu aliados tivessem a esperança de que Edwards, como renomado amigo do verdadeiro avivamento e da ordem ortodoxa, advertisse os estudantes a temperar seu entusiasmo com o respeito às autoridades constituídas.” (2003, p. 233, tradução nossa.) Essa era uma preciosa oportunidade para Edwards. Marsden comenta:

Parte do interesse de Edwards em instar humildade e discipulado gentil entre os convertidos era que, com os arroubos extravagantes que acompanhavam o avivamento em toda a Nova Inglaterra, muitas pessoas que, de outro modo, poderiam ter simpatia, estavam começando a rejeitar os avivamentos como o contágio de puro emocionalismo. E o próprio Edwards se preocupava com o fato de que algumas pessoas estavam usando alegações de experiência de conversão para chamar a atenção para si mesmas e afirmar sua superioridade espiritual. Também, ele vira de perto muito da agonia e dos êxtases de pecadores convertidos. E, levando em consideração os excessos e abusos dos avivamentos, ele estava convencido de que os benefícios superavam os riscos. (2015, p. 105)

Assim, certamente Clap ficou desapontado ao ouvir Edwards fornecer um retumbante endosso ao fenômeno do avivamento; um endosso muito forte, porque ele reconheceu os próprios fatos sobre os quais Clap baseava suas queixas, a saber, que havia muitos fenômenos estranhos e incomuns, e até mesmo excessos. Todavia, Edwards também advertiu os amigos do avivamento. Alertou-os quanto ao perigo do orgulho espiritual. Admoestou-os acerca do perigo de se deixarem levar por impulsos e fortes impressões, supostamente vindos de Deus. Argumentou que, ainda que o avivamento pudesse ser tomado como sinal da chegada de tempos gloriosos para a igreja, isso não representava um período de dons extraordinários. Tomando o texto de 1 Coríntios 12 e 13, lembrou-os dos dons ordinários da fé, da esperança e do amor, sendo esse último o caminho mais excelente. E, finalmente, advertiu os estudantes contra os evangelistas populistas, que os ensinavam a desprezar a erudição humana. (Cf. MARSDEN. 2003, p. 233-34)

Se a mensagem central do discurso de Edwards representava um desafio perspicaz aos que negavam o avivamento por causa de seus excessos, sua publicação impressa, como será visto adiante, foi tomada como um desafio aberto, e o clero da Nova Inglaterra entrou imediatamente em uma guerra de palavras. De um lado, os proponentes “New Light” (Nova Luz) do avivamento; por outro, os “Old Light” (Velha Luz) críticos.<sup>83</sup>

### *3.1.6. Publicações de livros sobre o avivamento*

O protagonismo de Jonathan Edwards, no fenômeno religioso conhecido como o “Grande Avivamento do século 18”, também pode ser evidenciado na publicação de livros de sua autoria sobre o avivamento.

Apontando para o protagonismo de Edwards nesse aspecto, Marsden afirma “Ele foi o primeiro a publicar sobre os avivamentos, tornou-se o principal teorista dos avivamentos e foi

---

<sup>83</sup> O conteúdo desse discurso, o debate entre esses dois partidos e o papel de Jonathan Edwards nesse conflito farão parte da segunda seção deste capítulo.



reverenciado por muito tempo como o maior teólogo *avivalista*, a tradição teológica mais influente da nação”. (2015, p. 94) Schneider, igualmente, sugere o protagonismo de Edwards nessa área, dizendo:

Finalmente, Edwards, alarmado com a recente confusão, excitação e insanidade, tomou para si a difícil tarefa de determinar as “marcas distintivas de uma obra do Espírito de Deus”, uma tarefa que levou a seu “Alguns pensamentos sobre o avivamento de 1740”, e ao mais elaborado “Tratado sobre as afeições religiosas”. (1930, p. 123, tradução nossa.)

No verbete sobre Jonathan Edwards, a *Encyclopedia of World Biography*, igualmente, salienta esse protagonismo, dizendo:

Edwards defendeu o Grande Avivamento em vários livros. Ele reconheceu que houve excessos emocionais, mas, no geral, ele cria que os reavivamentos eram notáveis derramamentos do Espírito Santo. Suas obras de defesa incluem *The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God* (1741), *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion in New England* (1742), e *A Treatise Concerning Religious Affections* (1746); esta última um clássico em psicologia religiosa. Ele também escreveu uma biografia sobre o noivo de sua filha, o missionário americano David Brainerd. (“Jonathan Edwards” in *Encyclopedia of World Biography*, 2004, tradução nossa.)

Schneider aponta para a habilidade intelectual de Edwards para desempenhar esse papel de protagonista, e a possível razão pela qual ele tomou essa responsabilidade para si:

Não há prova maior da habilidade intelectual de Edwards que essa análise crítica e ponderada, escrita no meio de uma onda de frenesi religioso, pela qual o autor era grandemente responsável. Talvez, tenha sido seu sentimento de responsabilidade pelo movimento que o levou a essa tentativa de controlá-lo. (1930, p. 123, tradução nossa.)

Escrevendo sobre a habilidade intelectual de Edwards, Walker diz:

Em Edwards havia uma rara combinação de fervor de sentimentos, de fertilidade de imaginação quase oriental e perspicácia intelectual, que que revestiu tudo quanto ele disse com brilhante força, enquanto que, por trás de suas palavras, fluía o rio de um sistema teológico elaborado muito cuidadosamente; e todas essas disposições mais exaltadas e impulsivas foram acentuadas pela influência de sua esposa, Sarah, filha do Rev. James Pierpont de New Haven, uma mulher de notável força intelectual, mas ainda mais notável pela intensa espiritualidade de caráter. (1894, p. 254, tradução nossa.)

Potter destaca a formação filosófica de Edwards<sup>84</sup> como essencial a sua interpretação e apreciação do fenômeno religioso do avivamento, afirmando:

---

<sup>84</sup> Mais informações sobre a formação filosófica de Jonathan Edwards pode ser obtida, por exemplo, em WO-ODBRIDGE, F. J. E., “Jonathan Edwards” in *Philosophical Review*, Vol. XIII, No. 4, julho de 1994, p. 393-408; FISHER, G. P., *The Philosophy of Jonathan Edwards*; COPAN, P., “Jonathan Edwards’s Philosophical Influences: Lockean or Malebranchian?”, in *JETS*, 44/1, março de 2001, p. 107-124; BROWN, R. E., “Edwards, Locke, and the Bible”, in *The Journal of Religion*, Vol. 79, No. 3, julho de 1999, p. 361-384; DAVIDSON, E. H., “Locke to Edwards”, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 24, No. 3, julho-setembro de 1963, p. 355-372.

Era o destino de Edwards nascer em uma situação na qual o avivamento estava se fazendo sentir poderosamente; ele participou dele, entendeu de modo íntimo esta “religião experimental” e, finalmente, veio a ser seu mais expressivo intérprete. Ele foi preparado para a tarefa mediante sua educação inicial no Yale College, onde estudou a filosofia de Locke e algumas obras de Newton, especialmente a *Optics*. A partir deste estudo, juntamente com leituras de algumas obras dos platonistas de Cambridge – More, Cudworth e Smith – Edwards adquiriu a base para sua teologia filosófica, especialmente a noção completamente original do “novo senso do coração” e a igualmente nova concepção de “afeições religiosas”. (1988, p. 8-9, tradução nossa.)<sup>85</sup>

A presente pesquisa sugere que sejam cinco as obras oriundas da pena de Jonathan Edwards a mostrar seu protagonismo, a saber, *Uma Fiel Narrativa da Surpreendente Obra de Deus, As Marcas Distintivas da Obra do Espírito de Deus, Alguns Pensamentos Concernentes ao Presente Avivamento na Nova Inglaterra, Um Tratado sobre as Afeições Religiosas e A Vida de David Brainerd*.

a) *Uma Fiel Narrativa da Surpreendente Obra de Deus*

A primeira obra escrita por Edwards recebeu o título *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in the Conversion of Many Hundred Souls, in Northampton and the Neighbouring Towns and Villages of New Hampshire, in New England; in a Letter to the Rev. Colman of Boston* (Uma Fiel Narrativa da Surpreendente Obra de Deus na Conversão de Muitas Centenas de Almas, em Northampton e em Cidades e Vilas Vizinhas de New Hampshire, na Nova Inglaterra; em uma Carta ao Rev. Colman, de Boston); geralmente citada apenas como *Faithful Narrative* (Fiel Narrativa). Marsden indica o protagonismo de Edwards na publicação de livros sobre o fenômeno religioso do avivamento afirmando que, ao escrever essa carta, ele “ampliaria grandemente e perpetuaria o possível impacto do avivamento. (2015, p. 78)

Um poucas palavras sobre a origem desse livro são necessárias. Visto que o avivamento era desconhecido naquela época, de modo que as notícias sobre ele não foram recebidas com credibilidade e aprovação, Benjamin Colman escreveu a Edwards pedindo informações sobre o que estava acontecendo. Inicialmente, então, o texto dessa obra foi uma carta

---

<sup>85</sup> John Locke (1632-1704), filósofo inglês, era o principal pensador do Iluminismo. Ele é melhor conhecido por desenvolver uma abordagem empírica da filosofia, isto é, abordagem na qual se crê que a verdade deriva principalmente da experiência. O primeiro contato de Edwards com Locke ocorreu em 1718 ou 1719; enquanto estudava em Yale, Edwards leu *Essay Concerning Human Understanding* (*Ensaio sobre o Entendimento Humano*, 1690). Isaac Newton (1642-1727), físico, astrônomo e matemático inglês; famoso por suas leis sobre a gravidade. O contato de Edwards com Newton também se deu em Yale, onde leu *Optick*, a grande obra de Newton, e *Principia*.

relativamente breve de Edwards, escrita em 30 de maio de 1735, em resposta a essa carta. Colman, impressionado, transmitiu parte dessa carta a dois líderes ingleses não conformistas, os Drs. John Guyse e Isaac Watts,<sup>86</sup> com os quais se correspondia. O interesse por ter aquele relato impresso foi imediato. Então, Guyse escreveu a Colman, e este, possivelmente querendo o endosso do ministro mais antigo do condado, escreveu ao Rev. William Williams solicitando confirmação. Williams transmitiu o pedido a seu sobrinho, Jonathan Edwards, o que o levou a escrever uma carta mais longa e completa, em 6 de novembro de 1736, em oito folhas grandes e bem compactas. Colman, usando da liberdade que Edwards lhe dera, mediante cuidadosa abreviação e omissões, reduziu o que seria, mais tarde, um livro de 132 páginas, e o imprimiu como um apêndice de 18 páginas a um livro de sermões de William Williams<sup>87</sup> (*The Duty and Interest of a People*), publicado em meados de dezembro de 1736. Ao receber o resumo de Colman, em 1737, Guyse e Watts quiseram ver o relato todo impresso. Colman, vendo o entusiasmo de Londres, decidiu enviar a carta original de Edwards a Watts e Guyse. Dessa forma, a longa carta de Edwards a Colman foi publicada como um livro, em Londres, no outono de 1737, com um longo prefácio escrito por Guyse e Watts. Em 1738, esse livro foi publicado em Boston. (Cf. MURRAY, 2015, p. 147-152)

Quanto ao conteúdo dessa obra, encontra-se no site do Jonathan Edwards Center, na Yale University, o seguinte registro:

Quando relatórios do avivamento de 1734-37 em e ao redor de Northampton se espalharam, líderes provinciais começaram a questionar sobre a verdade e a natureza do fenômeno. Edwards ampliou uma breve descrição inicial do reavivamento para uma publicação em Londres, em 1737, e novamente para uma impressão em Boston, no ano seguinte, seguida por traduções para o alemão e o holandês. *A Faithful Narrativa of the Surprising Work of God in the Conversion of Many Hundred Souls in Northampton* colocou Edwards e sua igreja perante os olhos de uma audiência internacional. Aqui, Edwards fornece um perfil social e demográfico da cidade e um retrato sofisticado da psicologia religiosa que ele observou entre seus párocos. Em particular, ele tornou famosos dois de seus convertidos, a agonizante Abigail Hutchinson e a quatro anos mais velha Phebe Barlett, ao incluir extensos relatos de suas experiências religiosas. *Uma Fiel Narrativa* tornou-se nada menos que o modelo para os avivamentos futuros, um manual para conduzi-los e monitorá-los.

Acerca dessa obra, Winslow afirma que é “o relato contemporâneo mais completo” (1941, p. 166, tradução nossa.) desse fenômeno religioso. Cauchi observa que “Em sua ‘Fiel Narrativa de Conversões Surpreendentes’, um relatório sobre essa obra de avivamento,

---

<sup>86</sup> John Guyse (1680-1761), pastor inglês independente. Isaac Watts (1674-1748), compositor de hinos e pastor de uma igreja dissidente em Londres.

<sup>87</sup> William Williams era genro de Solomon Stoddard e tio de Jonathan Edwards, e pastor da igreja de Hatfield, vizinha a Northampton.

Edwards descreve alguns dos acontecimentos incomuns e sobrenaturais.” (2006, p. 2, tradução nossa.) Logan, porém, salienta que

Devemos lembrar que Edwards, na *Narrativa*, está procurando ser principalmente um historiador. Isto é, sua intensão era narrar os eventos do avivamento de 1734-35. Sem dúvida, ele é um historiador apologético no que ele desejava defender o caráter bíblico do que aconteceu, mas ele é muito mais historiador do que é, por exemplo, em seus tratados sobre *Afeições Religiosas, A Liberdade da Vontade, Pecado Original, Verdadeira Virtude, etc.* (s/d, p. 67, tradução nossa.)<sup>88</sup>

#### b) As Marcas Distintivas da Obra do Espírito de Deus

A segunda obra a sair da pena de Jonathan Edwards, em seu papel de protagonista do fenômeno religioso conhecido como o “Grande Avivamento do século 18”, foi a publicação do discurso apresentado na formatura em Yale, em 10 de setembro de 1741. Essa obra recebeu o título *The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God, Applied to that uncommon Operation that has lately appeared on the Minds of many of the People of New England...* (As marcas distintivas de uma obra do Espírito de Deus, aplicadas àquela operação incomum que tem acontecido ultimamente nas mentes de muitas pessoas da Nova Inglaterra), geralmente citada apenas como *Distinguishing Marks* (Marcas Distintivas).

Sobre o texto desse discurso, Marsden afirma:

Não temos o sermão exato pregado por Edwards em Yale, mas antes uma versão “com grandes expansões” publicada logo após, em Boston. Benjamin Franklin também publicou uma edição na Filadélfia, no ano seguinte, e Isaac Watts supervisionou uma edição em Londres. João Wesley publicou um resumo que, como o original, passou por várias edições.” (2003, p. 235, tradução nossa.)

Por outro lado, Murray atesta que

Esse sermão de New Haven de setembro de 1741 foi um dos primeiros títulos impressos relacionados ao reavivamento. Com um prefácio longo por William Cooper, de Boston, foi publicado nessa cidade antes do fim de 1741 sob o título: *The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God, Applied to that uncommon Operation that has lately appeared on the Minds of many of the People of New England...* (As marcas distintivas de uma obra do Espírito de Deus, aplicadas àquela operação incomum que tem acontecido ultimamente nas mentes de muitas pessoas da Nova Inglaterra...). (2015, p. 235)

<sup>88</sup> Neste artigo, Logan também trata da morfologia da conversão. Ele afirma: “Este é um ponto importante aqui porque, de outro modo, a tendência poderia ser ler a morfologia que emerge da *Narrativa* como um tipo de preparacionismo rígido, o qual, na conotação normal desta frase, definitivamente não é.” (s/d, p. 67, tradução nossa.) Em seguida, Logan descreve os oito passos no processo da conversão.

Acerca dessa obra, encontra-se no site do Jonathan Edwards Center, na Yale University, o seguinte registro:

Pregado em setembro de 1741, no Yale College, como o discurso de formatura, no auge do Grande Avivamento, *Marcas Distintivas de uma Obra do Espírito de Deus* foi o esforço de Edwards para imprimir uma nota moderadora na controvérsia a respeito dos avivamentos. Com os “New Lights”, pró-avivamento, insistindo na consumada autenticidade dos avivamentos, e os “Old Lights”, antiavivamento, insistindo na crítica ao comportamento às vezes extático e desordenado dos convertidos, e no estilo expansivo dos pregadores itinerantes, Edwards encontrou-se em uma posição nada invejável de tentar reconciliar os dois partidos. De modo característico, ele procurou trilhar um caminho entre os dois extremos. Diante do circunspecto reitor e corpo docente de Yale, que eram críticos do avivamento e dos itinerantes, e atentos a qualquer sinal de desobediência em seus alunos, Edwards aplicou as lições que aprendera desde o avivamento no Vale de Connecticut, de 1734-35, e nos eventos que tinha testemunhado desde a chegada de Whitefield, no outono de 1740. Aqui, pela primeira vez, ele traçou uma linha entre os sinais “negativos” e “positivos” de autenticidade, advertindo que alguns comportamentos e disposições espirituais não podiam ser legitimamente tomados como uma “marca” do Espírito Santo, enquanto que outros eram mais confiáveis. Edwards não convenceu sua audiência em Yale, mas ele foi bem-sucedido em impressionar vários dos ouvintes, inclusive Samuel Hopkins, que resolveu estudar com ele. *Marcas Distintivas* foi rapidamente publicado em Boston e atraiu a atenção na Inglaterra, onde uma edição foi publicada, em Londres, no ano seguinte.

### c) *Alguns Pensamentos Concernentes ao Presente Avivamento na Nova Inglaterra*

O terceiro livro escrito por Jonathan Edwards com o propósito de defender e promover a causa do fenômeno religioso do avivamento recebeu como título *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion in New England: And the Way in Which It Ought to Be Acknowledged and Promoted* (Alguns pensamentos acerca do presente avivamento da religião na Nova Inglaterra: E o modo pelo qual ele deve ser reconhecido e promovido).

Marsden destaca o protagonismo de Edwards por meio da escrita desse livro, dizendo:

Qualquer que seja a desilusão de Edwards com o impacto a longo prazo do avivamento de 1734-35, no inverno e primavera de 1742, ele ainda estava imensamente otimista acerca das perspectivas desse avivamento ainda maior. Ele estava dedicando todo seu tempo e energia ao avivamento. Não apenas viajando frequentemente, mas, quando em casa, filas de párocos aguardavam seu conselho. Além disso, ele estava dedicando muito de suas energias intelectuais à escrita de uma defesa mais extensa do avivamento, a surgir na primavera seguinte como um tratado de 378 páginas, intitulado *Alguns Pensamentos Acerca do Presente Avivamento da Religião na Nova Inglaterra: E o Modo pelo qual ele Deve Ser Reconhecido e Promovido*. (2003, p. 263, tradução nossa.)

Murray aponta na mesma direção, chamando a atenção para o cenário de excessos e de oposição como a ocasião de escrita dessa obra. Ele destaca que foi a consciência de Edwards da existência desse cenário que o levou, em 1742, a dar atenção minuciosa tanto a uma defesa do avivamento quanto ao tipo de experiência que o mesmo tinha produzido. O autor sugere que os pensamentos seminais contidos nessa obra já estavam presentes em *Marcas Distintivas*, e voltam a aparecer em duas obras posteriores, a saber, *Um Tratado sobre Afeições Religiosas* (1746) e *A Vida e Diário de David Brainerd* (1749). Murray indica dois fatores como responsáveis pela necessidade de Edwards escrever esse livro, são eles: 1) a oposição que, até 1742 havia ficado em silêncio, agora estava tornando públicos seu motivos e argumentos, os quais precisavam ser respondidos; 2) a intensidade e a quantidade de excessos tinham se tornado mais significativas, portanto, a necessidade de desaprovação do fanatismo tornou-se urgente. Desse modo, observa-se que Edwards estava lutando em duas frentes. De um lado, havia aqueles cuja atitude se tornara uma oposição decidida, do outro, aqueles que não viam perigo nos excessos desde que houvesse demonstração de zelo espiritual suficiente. Assim, ao escrever essa obra, Edwards correu o perigo de se isolar dos dois partidos, o liderado por Charles Chauncy e o liderado por Croswell. (Cf. 2015, p. 235-280). Entretanto “Edwards permaneceu destemido na defesa do avivamento, a despeito das disputas, das desordens e das divisões que perseguiram o avivamento em 1742”, afirma Marsden (2003, p. 273, tradução nossa.)

Acerca dessa obra, o site do Jonathan Edwards Center, na Yale University, contém o seguinte comentário:

Os avivamentos do início da década de 1740 dividiram o clero e os líderes políticos da populosa Nova Inglaterra em defensores e críticos de graus variados. Mais perturbador para os opositores “Old Lights” do avivamento eram o comportamento irracional, os desafios dirigidos contra os ministros “não convertidos”, e a exortação feita por leigos, homens e mulheres, brancos e negros. Em 1742, os Old Lights, liderados por Charles Chauncy, de Boston, atacaram os avivamentos e seus defensores pelo púlpito e pela imprensa. *Alguns Pensamentos* foi a réplica de Edwards a esses ataques. Em seu livro mais longo até agora, ele defendeu a “obra” como uma obra do Espírito de Deus, e deu as razões pelas quais até mesmo os “diabólicos opositores” eram obrigados a promovê-la. Reconhecendo os abusos, ele, contudo, sustentou que a causa essencial era Deus, e até mesmo forneceu um relato sobre a experiência espiritual de sua esposa como exemplo de piedade evangélica. Porém, na seção mais longa, ele castigou os “piedosos fanáticos”, que tinham causado muito dano à causa dos avivamentos e da verdadeira religião por meio de orgulho espiritual, princípios errados e ignorância. De modo muito simples, Edwards estava tentando encontrar uma base comum sobre a qual os dois lados poderiam andar juntos.

d) *Um Tratado sobre as Afeições Religiosas*

O quarto livro, escrito por Jonathan Edwards, que evidencia seu papel como protagonista do fenômeno religioso do Grande Avivamento do século 18, foi publicado em 1746, sob o título, *A Treatise Concerning Religious Affections* (Um Tratado Concernente as Afeições Religiosas); frequentemente citado apenas como *Religious Affections* (Afeições Religiosas), ou simplesmente *Affections* (Afeições). Embora essa obra tenha menos a ver com a promoção e a defesa desse fenômeno religioso, ela deve ser mencionada aqui porque ainda guarda relação com esse assunto. Segundo Murray, *Um Tratado concernente as Afeições Religiosas* lida com o fruto real que resultou das flores que, anteriormente, apareceram agradáveis e belas, o qual contava outra história. (Cf. 2015, p. 283)

A origem desse livro, segundo Marsden, foi “quando o avivamento estava regredindo, vencido por seus próprios excessos, ele pregou uma série de sermões sobre o lugar apropriado das afeições religiosas na vida cristã.” (2003, p. 284, tradução nossa.) Conforme Murray, essa série de sermões foi baseada em 1 Pedro 1.8. (Cf. 2015, p. 283) Essa série de sermões foi re-trabalhada, revisada e expandida, resultando na publicação de *Afeições Religiosas*.

Diferente das duas obras anteriores, “*Afeições Religiosas* não era apenas outra saraivada no debate com Chauncy, como se poderia supor.” (MARSDEN, 2003, p. 285, tradução nossa.) O propósito de Edwards era, primeiro, dirigir-se a todas as ênfases mal orientadas dos New Lights extremos, os quais levaram muitas pessoas à arrogante auto ilusão. Visto que, para Edwards, muito mais dano fora feito, por toda a história da igreja, pelos aparentemente amigos da verdadeira religião do que pelos inimigos declarados. Para Edwards, era crucial saber como distinguir a verdadeira religião de suas imitações ou falsificações satânicas. Em segundo lugar, embora não incidentalmente, Edwards também estava fornecendo uma resposta a Chauncy. Visto que a seção introdutória do tratado contém uma defesa da proposição de que a verdadeira religião consiste, em grande parte, em santas afeições; enquanto que Chauncy pensava que as afeições estavam principalmente relacionadas às paixões animais inferiores. (Cf. MARSDEN, 2003, p. 285)

Marsden observa que “O tratado de Edwards era, na verdade, uma poderosa defesa da primazia das afeições religiosas, porém a maior parte de seus argumentos foi um ataque a autoridade da experiência subjetiva sozinha.” (2003, p. 285, tradução nossa.) Walker, concordando com Marsden, afirma

Sua obra é uma declaração profunda, um pouco mística, da primazia das emoções na religião, e a principal de todas é o amor; uma advertência contra os testes e sinais errados do caráter cristão; e uma definição da natureza da-

queelas afeições que constituem a essência da piedade pessoal. (1894, p. 828, tradução nossa.)

No site do Jonathan Edwards Center, encontra-se o seguinte comentário sobre essa obra:

*Um Tratado Concernente as Afeições Religiosas* permanece como a interpretação mais penetrante de Edwards sobre o avivamento de sua época, sem mencionar uma das mais penetrantes de qualquer época. Como em *Alguns Pensamentos*, ele argumentou contra os extremos do emocionalismo, de um lado, e do intelectualismo, do outro. Afeições eram essenciais à verdadeira religião, mas elas devem ser testadas. Primeiro, Edwards expõe sua psicologia das afeições, que inclui tanto entendimento quanto vontade, e envolvem todo o conjunto das faculdades humanas. Respondendo aos críticos do avivamento, Edwards examina minuciosamente uma série de sinais “negativos”, ou critérios não confiáveis de julgamento da benevolência das afeições. Finalmente, e mais excelentemente, ele fornece doze sinais “positivos” para autoexame. O décimo segundo sinal, ao qual Edwards dá um tratamento mais completo, era a importância da prática cristã como evidência do estado do coração. Aqui, para Edwards, estava o padrão supremo da santidade visível.

“Embora todo o tratado fosse uma refutação da premissa da prioridade da razão sobre as emoções de Chauncy, Edwards foi quase tão crítico acerca do curso que o avivamento tinha tomado como o pastor de Boston, e frequentemente quase do mesmo modo”, conclui Marsden. (2003, p. 290, tradução nossa.)

#### e) *A Vida de David Brainerd*

O último livro a sair da pena de Jonathan Edwards, a ser citado nesta pesquisa, é *An Account of the Life of the Late Reverend Mr. David Brainerd* (Um Relato sobre a Vida do Falecido Reverendo Sr. David Brainerd), escrito em 1749; geralmente mencionado apenas como *The Life of David Brainerd* (A Vida de David Brainerd).

David Brainerd era aluno em Yale por ocasião do discurso de Jonathan Edwards na formatura em setembro de 1741, e um dos alunos no centro da controvérsia gerada ali por Davenport. Expulso de Yale, Brainerd foi convidado para a obra missionária entre os índios pela Sociedade na Escócia para a Propagação do Conhecimento Cristão. Seu primeiro local de trabalho foi em “Kaunaumeeek”, cerca de 30 km de Stockbridge. Mais tarde, depois de um período de pregação próximo a bifurcação do Rio Delaware e no Rio Susquehanna, com pouco resultado visível, ocorreu uma mudança extraordinária no verão de 1745, em Crossweeksung. Um dos mais extraordinários avivamentos da história cristã, fruto da pregação de Brainerd. Em meados de 1747, Brainerd chegou inesperadamente à casa de Edwards, acome-



tido de tuberculose, passou um tempo ali, sob os cuidados de Jerusha, filha de Edwards, e faleceu em 9 de outubro de 1747. (Cf. Murray, 2015, p. 333-37) “A vinda de Brainerd para Northampton foi um evento de importância extensa na vida de Edwards. Embora o resultado oposto talvez tenha sido esperado, a presença de um homem moribundo, por muitas semanas, foi edificante para Edwards”, observa Murray. (2015, p. 337)

Marsden aponta para a suprema importância de *A Vida de Brainerd* em dois aspectos. Primeiro, para o protagonismo de Edwards no apoio a avivamentos internacionais, “porque Edwards estava convencido de que sua principal prioridade era o avivamento internacional.” (2003, p. 330, tradução nossa.) E, segundo, mas não incidentalmente, *A Vida de Brainerd* era importante na competição intrarreformada para ganhar a América do Norte; uma vez que as igrejas reformadas – presbiterianas e congregacionais, estavam divididas entre Old Side e New Side, e Old Light e New Light. Assim, conclui Marsden,

Edwards tinha, sem dúvida, um propósito muito maior que as controvérsias entre escolas ao descrever Brainerd como o New Light exemplar. O missionário, no relato de Edwards, tinha todas as características do modelo cristão. *A Vida de Brainerd*, vista nesta estrutura maior, é *Afeições Religiosas* na forma de uma biografia espiritual. (2003, p. 331, tradução nossa.)

O seguinte comentário acerca desse livro é encontrado no site do Jonathan Edwards Center, na Yale University:

Depois que o jovem missionário, David Brainerd, morreu de tuberculose na casa de Edwards, em 1748, Edwards leu todo o manuscrito do diário de Brainerd. Impressionado, ele resolveu prepara-lo para a impressão. Exaltando a fé autossacrificial de Brainerd no interesse da conversão de “pagãos”, Edwards apresentou Brainerd como um exemplo concreto de santidade como exposto em *Afeições Religiosas*. No processo, contudo, como Norman Pettit mostrou, Edwards omitiu muitas porções do diário de Brainerd a fim de evitar que o público conhecesse os extremos emocionais que ele experimentou, de modo que ele não seria rejeitado como um “entusiasta” ou como melancólico. *A Vida de David Brainerd*, como o estudioso Joseph Conforti observa, é a “obra mais popular” de Edwards; ela nunca deixou de ser impressa. Esta obra foi o principal ímpeto e inspiração ao movimento missionário doméstico e estrangeiro do final do século dezoito e através do século dezenove. Para Edwards, Brainerd pode ter servido também como um modelo para a obra missionária entre os índios de Stockbridge.

E Marsden, apontando para o impacto dessa obra, conclui:

Durante os avivamentos da primeira parte do século dezenove, *A Vida de Brainerd*, reimpressa em várias edições, tornou-se uma das mais populares obras da literatura americana, em casa e no exterior. O exemplo de Brainerd deu um significado concreto ao influente ideal evangélico de “benevolência desinteressada”. Muitos missionários levaram consigo *A Vida de Brainerd*. *A Autobiografia* de Benjamin Franklin, a história do empreendedor, tornou-se eventualmente paradigmática do ideal americano, porém, ao menos antes

da Guerra Civil, *Brainerd* de Edwards, o homem que renuncia a si mesmo, ofereceu a principal alternativa. (2003, p. 333, tradução nossa.)

### 3.1.7. Apoio aos avivamentos internacionais

Como visto acima, por volta de 1748, “Edwards estava convencido de que sua principal prioridade era o avivamento internacional” (Marsden, 2003, p. 330, tradução nossa.) Isto o levou à publicação de *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in the Conversion of Many Hundred Souls in Northampton* (Uma Narrativa Fiel da Surpreendente Obra de Deus na Conversão de Centenas de Almas em Northampton), em 1737, e de *An Account of the Life of the Late Reverend Mr. David Brainerd* (Um Relato sobre a Vida do Falecido Reverendo Sr. David Brainerd), em 1749. Além dessas obras, houve intensa correspondência entre Edwards e pastores da Inglaterra e da Escócia; por exemplo: John M’Laurin de Glasgow, James Robe de Kilsyth, William M’Culloch de Cambuslang, Thomas Gillespie de Carnock e John Erskine de Edimburgo.<sup>89</sup> Entretanto, outra obra, saída da pena de Jonathan Edwards, torna mais evidente seu protagonismo nesse aspecto.

Em setembro de 1747, Edwards completou seu livro *An Humble Attempt to Promote an Explicit Agreement and Visible Union of God’s People thro’ the World, in Extraordinary Prayer, for the Revival of Religion, and Advancement of Christ’s Kingdom on Earth, Pursuant to Scripture Promise and Prophecies Concerning the Last Time* (Uma Humilde Tentativa de Promover um Acordo Explícito e uma União Visível do Povo de Deus por todo o Mundo, em Oração Extraordinária, pelo Avivamento da Religião e Progresso do Reino de Cristo na Terra, Conforme Promessa e Profecias da Escritura Concernentes aos Últimos Tempos), geralmente mencionado apenas como *An Humble Attempt* (Uma Humilde Tentativa), e publicado em janeiro de 1748. (Cf. MARS DEN, 2003, p. 334) Falando sobre a ocasião e circunstâncias de escrita desse livro, Packer afirma que Edwards o escreveu

em apoio a uma petição que circulou por toda a cristandade de língua inglesa, em 1746, feita por alguns ministros escoceses, convocando para oração “extraordinária” especial pela conversão do mundo, no sábado à noite, no domingo pela manhã e na primeira quinta-feira de cada trimestre, durante um período de sete anos. (PACKER, 1990, p. 326, tradução nossa.)

Como o título sugere, há dois pontos centrais nessa obra. Primeiro, um apelo em favor de um Pacto de Oração internacional; segundo, a exposição da perspectiva de Edwards para

---

<sup>89</sup> Não é propósito, nem há espaço na presente pesquisa, abordar o conteúdo dessa correspondência. No entanto, ela se encontra disponível nos Volumes 16 e 32 das Obras de Jonathan Edwards. Para seu conteúdo, ver *WJE Online*, no site do Jonathan Edwards Center, <http://edwards.yale.edu>.

com a vinda do reino milenar de Cristo à terra. Nesse tratado, Edwards defendeu o dever de se fazer orações como estas a partir de predições e promessas bíblicas sobre a expansão da igreja; as quais mostravam estar de acordo com a vontade de Deus que os homens orassem por um avivamento mundial, a partir dos termos da Oração do Senhor e também a partir da necessidade incontestável de avivamento na igreja mundial dos dias de Edwards. (Cf. PACKER, 1990, p. 326)

O seguinte comentário é encontrado no site do Jonathan Edwards Center a respeito desse livro:

Por meio de toda a correspondência de Edwards com um grupo de avivalistas na Escócia, ele foi capaz de transmitir notícias dos avivamentos e das preocupações religiosas em circulação. Uma medida que os escoceses implementaram como um modo adicional de promover o espírito do avivamento foi instituir dias regulares e combinados de oração, os quais seriam observados pelas igrejas participantes por todo o país. Os amigos de Edwards propuseram que as igrejas nas colônias se juntassem, e Edwards avidamente concordou em transmitir a ideia. *Uma Humilde Tentativa* foi o resultado. Edwards apresentou a proposta na primeira parte do livro e, então, gastou o restante para trazer prova escriturística da eficácia da oração em acordo, discutindo a importância de perpetuar os avivamentos, e ligando-os aos ensinamentos e esperanças apocalípticas. Apontado como uma importante fonte para renovar o moderno movimento de Pacto de Oração, *Uma Humilde Tentativa* também é considerado uma importante declaração da escatologia de Edwards.

“Portanto,” conclui Marsden, “quando Edwards viu o declínio do avivamento em sua própria terra, valeu-se de sua perspectiva global mais otimista para sustentar seu entusiasmo quanto à promoção de avivamentos internacionais.” (2015, p. 156)<sup>90</sup>

### 3.2. O papel de crítico do “Grande Avivamento do século 18”

“Um movimento desta importância precisa de alguém para explicá-lo e interpretá-lo, tanto para a geração de sua própria época quanto para as gerações posteriores. O grande intérprete do Avivamento foi Jonathan Edwards”, afirma o autor de *Christian History*. (Issue 8, 1985, p. 11, tradução nossa.) De fato, Jonathan Edwards tomou para si essa tarefa, como dito anteriormente, não apenas promovendo o fenômeno religioso do avivamento, mas avaliando-o e criticando-o também.

#### 3.2.1. Sucesso, com excessos e extravagâncias

---

<sup>90</sup> Para mais informações sobre a relação da Nova Inglaterra com o fenômeno religioso do avivamento na Escócia, ver CRAWFORD, M. J., *New England and the Scottish Religious Revivals of 1742.*, disponível em <http://www.jstor.org/stable/23332682>.

Como visto no segundo capítulo dessa pesquisa, o segundo período deste fenômeno religioso foi marcado com sucesso, e com excessos e extravagâncias. Sucesso, visto que milhares de pessoas foram convertidas ao cristianismo por meio da pregação de Jonathan Edwards, George Whitefield, Gilbert Tennent e outros pregadores itinerantes. Entretanto, houve também excessos e extravagâncias, vistos principalmente por meio da pregação inicial de Whitefield e James Davenport.

Descrevendo alguns desses excessos, a *Christian History Magazine* afirma que “Alguns pregadores enfatizavam de forma exagerada as manifestações associadas aos sentimentos religiosos. Pessoas afetadas por um sermão podiam desmaiar, clamar, contorcer-se, cantar ou responder fisicamente de outra forma.” (Issue 8, 1985, p. 10, tradução nossa.) Schneider, comentando sobre a pregação inicial de Whitefield, diz “Sua pregação, que já tinha causado agitação em outras colônias e na Inglaterra, agora, atçou o avivamento ao calor da febre. Efeitos corporais, como gritarias, desmaios, convulsões e outros sintomas de histeria, tornaram-se comuns.” (1930, p. 122, tradução nossa.) Miller, descrevendo Whitefield, declara

Não se pode negar que muitos abusos e indiscutíveis males estiveram presentes no avivamento. [...] Whitefield era um agitador, não um organizador. Ele não permanecia muito tempo em um lugar para descobrir e verificar algum mau resultado que pudesse seguir sua fervorosa pregação. Seus sermões publicados são bastante enfadonhos e triviais, e longe do sensacionalismo no sentido moderno, mas o fervor espiritual do homem e a intensidade dramática de sua pregação o capacitavam a tocar nas emoções de seus ouvintes, como poucos oradores de qualquer época. [...] Os gritos e os desmaios, e outras demonstrações que acompanhavam sua pregação, eram coisas esperadas por ele como manifestações físicas da luta espiritual por meio da qual seus ouvintes deviam experimentar o perdão e a aceitação consciente de Deus (1904, p. 556-57, tradução nossa.)

E Tracy acrescenta que

No progresso deste grande e glorioso avivamento, ocorreram muitas coisas que se tornaram fonte de tristeza para os comprometidos em sua promoção, e foram usadas como argumento contra ele por aqueles que não viam a mão de Deus nele. Fortes gritos e gemidos eram frequentes nas assembleias dos santos. Ataques de desmaio eram comuns. Muitos eram lançados em êxtase e clamavam de alegria em alta voz. Alguns ficavam extasiados por horas, se não por dias, e tinham estranhas visões das glórias do céu e de Cristo. Outros, no mesmo estado, quando suas forças naturais retornavam, declaravam que tinham visitado as cavernas dos amaldiçoados. (1842, p. 601, tradução nossa.)<sup>91</sup>

James Davenport, como dito anteriormente, talvez seja o exemplo mais claro desses

---

<sup>91</sup> Tracy transcreve relatos de pastores e extraídos de jornais sobre essas ocorrências. Veja TRACY, J., *The Great Awakening*, p. 601-04.

exageros e desordens. Segundo Brynstad, “alguns dos problemas naquelas colônias podem, justificadamente, serem culpa do Rev. James Davenport, de Long Island.” (1930, Parte II, p. 133, tradução nossa.) Atwater concorda, afirmando que o auge dessas desordens ocorreu sob sua liderança. (Cf. ATWATER, 1876, p. 682) Ele considerava, por exemplo, que “o Espírito Santo pode dar orientação tão direta a cristãos por ‘impressões’ nas suas mentes que eles podem estar infalivelmente certos da vontade de Deus.” (MURRAY, 2015, p. 256); e “agitações corporais e gritarias em cultos como marcas da obra salvífica do Espírito.” (MURRAY, 2015, p. 256) Atwater menciona que agitações corporais, convulsões, clamores e gritaria, nas reuniões religiosas, sob pregação incitadora e assustadora, vieram a caracterizar extensivamente esses avivamentos, a serem encorajados especialmente por avivalistas fanáticos, e a serem considerados como evidência de ou igual à verdadeira experiência religiosa, ou indicativo de sua forma mais elevada. (Cf. ATWATER, 1876, p. 684)<sup>92</sup>

### 3.2.2. *Divisão resultante*

Igualmente, como visto no capítulo 2, os excessos ocorridos no fenômeno religioso conhecido como o “Grande Avivamento do século 18” produziram divisões. Edward Miller comenta o resultado desses exageros e desordens:

Isto resultou na divisão de muitas comunidades em duas facções hostis, e na formação de novas e desnecessárias igrejas em muitas paróquias. Prover pastores para essas e outras igrejas, que brotavam por todo o país, provou ser uma tarefa difícil. A ênfase na conversão de um ministro levou à negligência de outras qualificações; e jovens educados parcialmente, cheios de entusiasmo do avivamento, mas sem treinamento teológico, tornaram-se pastores das novas igrejas. Para aumentar a confusão causada pelos ministros itinerantes, leigos ignorantes assumiram a função de evangelistas itinerantes, e invadiram as paróquias de muitos ministros fieis, semeando a semente da discórdia entre seu povo. (MILLER, 1904, p. 558, tradução nossa.)

Em linhas gerais, foram formados três grupos: o primeiro composto daqueles que se opunham a tudo exceto as expressões comuns de adoração, e que consideravam os excessos emocionais como nocivos à religião; o segundo contendo aqueles que estavam inclinados naturalmente aos excessos e extravagâncias do emocionalismo; e o terceiro formado por aqueles que tentavam manter a mente aberta e estabelecer um meio termo entre os dois grupos acima. Tecendo um comentário sobre essa divisão, Schneider afirma

---

<sup>92</sup> Mais informações sobre o Rev. James Davenport e os problemas causados por ele pode ser obtida, por exemplo, em “Davenport” in *The Great Awakening: A History of the Revival of Religion in the times of Edwards and Whitefield*, de Joseph Tracy.

Aqueles que não gostaram da onda de “emocionalismo” começaram a considerar todo o movimento como uma obra do diabo. O presidente Chauncy, de Harvard, o atacou vigorosamente. Em Yale, vários estudantes deixaram de receber seus diplomas por causa de seu “entusiasmo”. Não apenas as universidades, mas também as pessoas mais sóbrias e seculares das cidades costeiras, em geral, o desaprovavam. Por outro lado, havia evidentemente um grande número de conversões genuínas, e até mesmo muitos dos ataques pareciam ser obra de Deus. A atitude geralmente assumida para com o movimento foi a de violenta condenação ou a de aceitação indiscriminada; poucas pessoas empreenderam uma avaliação mais reflexiva. (1930, p. 123, tradução nossa.)

Quanto aos motivos da divisão, os estudiosos sugerem vários. Atwater, por exemplo, aponta para: 1) o exagero e a má direção na questão do julgamento das experiências, quer de pessoas quer de partidos assim julgados ou de outros; 2) julgamentos precipitados e não caridosos, com a correspondente denúncia de ministros e cristãos professos como não convertidos, por não alcançarem a medida daqueles auto exaltados ao trono de julgamento; 3) exaltação exorbitante dos exortadores e mestres leigos ao invadir a província, usurpar as prerrogativas e assumir a liderança sobre o ministério ordenado; e 4) as agitações corporais, convulsões, clamores, gritaria nas assembleias religiosas sob a pregação comovente e assustadora. (cf. ATWATER, 1876, p. 682-84) Por sua vez, Miller sugere haverem outras razões, a saber, “Muitos ministros se opuseram a ele (o avivamento), a princípio, crendo que as doutrinas enfatizadas pelos avivalistas eram apresentadas de modo falso ou imprudente. Outros se opuseram por questões políticas, temendo o excitação e a desordem que ele podia causar.” (1904, p. 556, tradução nossa.) Iain Murray apresenta como razões: primeira, a ofensa causada pelo novo tipo de pregação comum no avivamento; segunda, a oposição ao cristianismo experimental; e, terceiro, a aversão de muitos do clero e de outros ao calvinismo histórico. (Cf. Murray, 2015, p. 239-246)

Nas colônias centrais, a divisão tornou-se mais evidente na Igreja Presbiteriana, com o surgimento de dois partidos. De um lado estava o grupo que se reuniu ao redor dos Tennents, o qual recebeu o nome de “New Side”. Na época, Gilbert Tennent emergiu como o líder natural desse grupo. Ele dedicou suas energias na promoção de um ministério evangelístico entre os presbiterianos, enquanto que seu pai continuou a acrescentar forças ao “New Side” por meio do Log College. O autor da *Christian History Magazine*, afirma que “Antes do trabalho de William Tennent sênior terminar, ele havia treinado mais de vinte homens para o ministério – uma força considerável naqueles dias.” (Issue 23, 1989, p. 17, tradução nossa.) Do outro lado estava o grupo que recebeu o nome de “Old Side”, composto pelos que se opuseram ao

avivamento e, por conseguinte, ao treinamento teológico realizado pelo Log College, bem como ao evangelismo itinerante.<sup>93</sup> Brynestad resume bem o resultado dessa divisão, dizendo

A oposição ao movimento tornou-se intensificada em proporção ao sucesso do avivamento de 1740. Nas colônias da Nova Inglaterra, especialmente em Connecticut e Massachusetts, foram feitos ataques ao movimento, mas seus resultados não foram tão sérios como os que seguiram o conflito na Igreja Presbiteriana. Na última, as ações dos Sínodos de 1728, 1735, 1737 e 1738, juntamente com os ousados ataques aos ministros Old Sides, feitos por Gilbert Tennent e Samuel Blair, em 1740, contribuíram para um cisma entre os Old Sides e os New Sides, na reunião do Sínodo. Em julho de 1741, na Filadélfia. (1930, Parte II, p. 131, tradução nossa.)

Na Nova Inglaterra, os três partidos formados em virtude da divisão receberam os nomes de “Separatistas” (mais radical e composto por nomes como Jonathan Barber, de Oyster Ponds, Long Island, e James Davenport) “New Light” (moderado, possivelmente esse nome foi atribuído principalmente devido ao novo tipo pregação que caracterizava os líderes do avivamento), e “Old Light” (radical, que se opunha ao avivamento como um todo). Segundo a *Christian History Magazine*,

Muitos clérigos racionalistas – Charles Chauncy, de Boston, era o mais famoso – sentiam-se mal por causa do entusiasmo do Avivamento. Eles o viam como uma ameaça à autoridade eclesiástica estabelecida. Eles sentiam que o subjetivismo religioso apelava para os instintos mais baixos do homem, visto que o homem racional não precisava ter suas crenças confirmadas por um coração ardente, para não mencionar desmaios, gemidos ou pulos de alegria. O clero antiavivalista – chamado de Old Lights – temia um colapso da ordem e autoridade religiosa. O clero New Light – que apoiava o Avivamento – estava tão ciente quanto seus oponentes de que algo alarmante estava acontecendo – o Avivamento estava dividindo as igrejas. Muitas congregações dividiram-se e, em muitas cidades pequenas, onde havia apenas uma igreja, agora, existiam duas. Os que consideravam seus pastores muito secos e formais podiam, sob a influência do avivalismo, formar uma nova igreja. (Issue 8, 1985, p. 11, tradução nossa.)

Da parte dos Old Lights “Charles Chauncy (1705-1787), pastor auxiliar da prestigiada Primeira Igreja de Boston, emergiu como o principal porta-voz dos *Velhas Luzes*”, afirma Marsden (2015, p. 111). Segundo Marsden, Chauncy insistia que “A verdade é que *uma mente iluminada*, e não *emoções enlevadas*, deve sempre ser o guia daqueles que se chamam homens; e isto se aplica tanto aos assuntos da religião quanto às outras coisas.” (2015, p. 111) Murray aponta que o anonimato foi usado por Chauncy para expor sua oposição ao Avivamento, por um tempo. Murray atribui a ele a introdução de 15 páginas a uma carta anônima, de 89 páginas, datada de 10 de janeiro de 1742, intitulada *A narrativa maravilhosa: ou Uma*

<sup>93</sup> Para mais informações sobre a divisão na Igreja Presbiteriana, neste período, pode ser obtida, por exemplo, em “Parties in the Presbyterian Church”, in *The Great Awakening: A History of the Revival of Religion in the time of Edwards and Whitefield*, de Joseph Tracy; *The Great Awakening in the New England and Middle Colonies*, Part II, de Lawrence E. Brynestad; e *The Great Awakening in the Middle Colonies*, de C. H. Maxson.

*narrativa fiel dos Profetas Franceses, suas agitações, seus êxtases e suas inspirações*; uma carta anônima, datada de 4 de agosto de 1742, com o título: *Uma carta de um cavalheiro em Boston ao Sr. George Wishart, um dos ministros de Edimburgo*; uma carta, datada de 24 de maio de 1742, sob o título: *O estado da religião na Nova Inglaterra desde a chegada do Rev. Sr. George Whitefield ali, numa carta de um cavalheiro na Nova Inglaterra a seu amigo em Glasgow*; e a primeira resposta direta à obra *As Marcas Distintivas* de Edwards, em uma obra intitulada *Considerações sobre as recentes comoções religiosas na Nova Inglaterra, uma resposta ao sermão do Reverendo Sr. Jonathan Edwards, intitulado: As marcas distintivas...* (Cf. MURRAY, 2015, p. 236-239) O anonimato de Chauncy somente foi interrompido quando este publicou *Reflexões apropriadas sobre o estado da religião na Nova Inglaterra*; uma obra composta de cinco partes, em que o argumento de Chauncy é “que as extravagâncias fanáticas eram a parte principal da ‘recente agitação religiosa’, e ao se concentrar nessas alegações (das páginas 35 a 332), ele caricatura todo o despertamento.” (MURRAY, 2015, p. 240)

Da parte dos New Lights, embora houvesse por toda a Nova Inglaterra muitos outros pastores que também reconheciam que o fenômeno religioso do avivamento era a resposta lógica a sua pregação contra o presente colapso espiritual, Jonathan Edwards tornou-se o líder desse grupo moderado e seu porta-voz.<sup>94</sup> Em geral, Jonathan Edwards e seus colegas consideravam que os excessos (como desmaios, clamores, cânticos e outros tipos de respostas físicas) podiam indicar uma convicção genuína de pecado, ou podiam ser apenas uma resposta emocional a um pecador manipulador. De sua parte, Edwards começou explicando e defendendo o fenômeno religioso do avivamento com *Uma Fiel Narrativa da Surpreendente Obra de Deus*, relatando os acontecimentos em sua congregação, em 1734; mais tarde, em *As Marcas Distintivas de uma Obra do Espírito de Deus*, em 1741, visando mostrar que o Avivamento era uma obra de Deus; posteriormente, em *Alguns Pensamentos Concernentes ao Presente Avivamento da Religião*, em 1742, dando espaço igual para a crítica ao orgulho espiritual e às aberrações teológicas que se desenvolveram durante o Avivamento; e, finalmente, em *Um Tratado Concernentes as Afeições Religiosas*, em 1746, concentrando-se na distinção entre as experiências do não regenerado da graça comum e a verdadeira conversão.

### 3.2.3. Crítico, com posição intermediária

---

<sup>94</sup> Mais informações sobre a controvérsia entre os New Lights e os Old Lights, ou entre Chauncy e Edwards pode ser obtida, por exemplo, em *The Great Awakening in New England*, de E. S. Gaustad; “Opposition to the Revival in Connecticut”, in *The Great Awakening: A History of the Revival of Religion in the times of Edwards and Whitefield*, de Joseph Tracy; “A defesa da religião experimental”, in *Jonathan Edwards: Uma nova biografia*, de Iain Murray; e “A House Divided” in *Jonathan Edwards: A Life*, de G. M. Marsden.



Se, por um lado, Jonathan Edwards promoveu e apoiou o fenômeno religioso do “Grande Avivamento” na Nova Inglaterra, por outro, ele viu com suspeita os excessos e extravagâncias emocionais gerados por esse fenômeno. Embora encorajasse o arrependimento e a dedicação sinceros, ele ficava um pouco irritado com a gritaria, os transe e os delírios extáticos que, com frequência, acompanhavam os avivamentos. Apesar de admitir que o avivamento tinha produzido algumas experiências bizarras, ele insistiu que essas extravagâncias não desacreditavam o avivalismo nem a piedade sentida de modo intenso. Para Edwards, os sinais físicos não desacreditavam o Avivamento, entretanto, ele achava que alguns pastores davam ênfase exagerada aos sinais exteriores. Colocando em outras palavras, “Edwards reivindicava que as manifestações físicas que não eram produzidas pela atuação de Deus não desacreditavam aquelas que eram, de fato, produzidas pelo Espírito.” (Issue 8, 1985, p. 11, tradução nossa.) Assim, em resposta às acusações feitas pelos antiavivalistas de que o Avivamento era somente emoção, vapor e desordem, ele concebeu que o emocionalismo do Avivamento poderia baratear o autêntico cristianismo, mas também defendeu o avivamento ao apontar para a adoração mais intensa e para as vidas permanentemente transformadas que deixava em seu rastro. (Cf. Issue 8, 1985, p. 11)

Observa-se, dessa forma, que Edwards assumiu, por um lado “uma perspectiva cautelosa sobre o que acontecia nos avivamentos” (Issue 77, 2003, p. 1, tradução nossa.); por outro, quando o avivamento gerou problemas, “ele se tornou um crítico implacável, advertindo contra os extremos da emoção e do sensacionalismo”. (Issue 8, 1985, p. 18, tradução nossa.) Gertz e Armstrong apresentam adequadamente esses dois aspectos, ao afirmar

Por um lado, Edwards criticou o avivamento entusiasta de James Davenport, que insistia ardentemente que muitos ministros da Nova Inglaterra eram, de fato, não convertidos e destinados ao inferno, e que, certa vez, queimou uma pilha de textos cristãos clássicos, os quais ele considerava insuficientemente espirituais. Por outro lado, Edwards debateu com o clérigo racionalista de Boston, Charles Chauncy, que argumentava que a verdadeira religião era uma questão da mente, não do coração. “Devemos distinguir o bom do mau”, instruiu Edwards, “e não julgar o todo pela parte”. (Issue 77, 2003, p. 1, tradução nossa.)

Essa posição intermediária de Edwards é confirmada por Kling, quando este afirma que Edwards defendeu a “verdadeira religião”, contra críticos do avivamento como Charles “Old Brick” Chauncy, o respeitado ministro da Primeira Igreja em Boston. Chauncy denunciou o avivamento como “entusiasmo” (literalmente, uma crença louca de que alguém é inspirado diretamente por Deus). Ao mesmo tempo, Edwards se opôs aos entusiastas radicais, que leva-

ram o avivamento muito longe. (Cf. Issue 77, 2003, p. 29) Winslow, uma das biógrafas de Jonathan Edwards, também aponta para sua posição equilibrada, ao afirmar

Embora classificado entre os New Lights, ele manteve de modo consistente uma posição intermediária, vendo com profunda preocupação a crescente ênfase nas manifestações corporais – gritarias, contorções, transes, fazer profecias e delírios extáticos –, mas insistindo que podia haver uma conexão entre essas manifestações e a presença incomum do poder divino. Não era prerrogativa do homem julgar tais assuntos. Os ministros eram vigias das almas dos homens, não de seus corpos. Se Cristo pretendesse que eles medissem a pulsação, diagnosticassem os tremores, os desmaios, os choros e as convulsões de seus rebanhos, ele teria colocado em suas mãos algum livro que os tornasse capacitados anatomistas e médicos. Ele não fez isso; portanto, preocupem-se com almas, não com sintomas corporais. Ele admitiu que excessos tinham manchado a “grande obra”, mas, para ele, os excessos não a desacreditavam. A natureza humana em si mesma era explicação suficiente para os lamentáveis extremos que eram vistos por toda parte. Nada estava acontecendo que não devia ser esperado. Ainda haveria mais excessos. Se aqueles que foram excessivamente perturbados “esperassem ver uma obra de Deus sem dificuldades e obstáculos, isto seria como um louco esperando, ao lado de um rio, as águas passarem.” Homens de julgamento equilibrado não deveriam olhar para estas loucuras somente, mas para a obra considerada como “um todo”. Quanto a si mesmo, ele estava pronto para declarar que, se esta grande agitação por toda a nação não era obra de Deus, então “Devemos jogar fora nossas Bíblias, e desistir da religião revelada”. (1941, p. 201-02, tradução nossa.)

Falando sobre o papel importante desempenhado por Edwards no conflito entre Old e New Lights, Marsden faz um registro significativo acerca da sua posição intermediária, dizendo,

Ele e vários outros importantes *Novas Luzes* se reuniram com Davenport e, depois, Edwards permaneceu entre os que continuaram a aconselhá-lo. No ano seguinte, Edwards relatou que o jovem evangelista estava “verdadeiramente muito mudado”. Davenport confessou seus erros e reconheceu que havia sido guiado por um “falso espírito”, especialmente no que dizia respeito à queima de livros e de roupas em New London. (2015, p 109-10)

Todavia, ao falar sobre o livro *Alguns Pensamentos*, de Edwards, Marsden observa:

Apesar de seus esforços para esculpir esta criteriosa base intermediária sobre a qual ele esperava que todos os cristãos de pensamento correto pudessem permanecer, seu tratado tornou-se melhor conhecido por uma observação descuidada, que revelou suas esperanças em relação ao avivamento na Nova Inglaterra. Tentando estabelecer o ponto maior de que opor-se ao avivamento era opor-se a uma grande obra de Deus, ele escreveu: “Não é improvável que esta obra do Espírito de Deus, que é tão extraordinária e maravilhosa, seja a aurora, ou pelo menos o prelúdio, daquela gloriosa obra de Deus tão frequentemente predita na Escritura, cujo progresso e resultado renoverá o mundo dos homens”. (2003, p. 264, tradução nossa.)

“Ao falar dessa forma,” conclui Murray, “Edwards sabia que ele corria perigo de se isolar dos dois partidos que tinham grande apoio.” (2015, p. 275) O que é confirmado por Potter, que afirma “O infeliz destino de Edwards, pelo menos quanto à sua relação com o Grande Aviva-

mento, foi que ele ficou exposto a ataque não apenas dos oponentes do avivalismo, mas de seus advogados também.” (1988, p. 19, tradução nossa.)

### 3.2.4. *A crítica moderada em suas principais obras sobre o “Grande Avivamento do século 18”*

Talvez, a melhor forma de se observar o aspecto crítico equilibrado de Jonathan Edwards quanto ao fenômeno religioso do avivamento seja mediante a apresentação de suas principais obras sobre o avivamento, a saber, *As Marcas Distintivas*, *Alguns Pensamentos e Afeições Religiosas*. Pois nelas, como visto anteriormente, ele não apenas defende o avivamento, mas o analisa perspicaz e criticamente. Certamente não cabe nessa pesquisa, nem é seu objetivo, uma análise detalhada dessas obras, por isso, será feita a tentativa de descrição abreviada do conteúdo dessas obras e, onde for necessário, alguma informação adicional.

#### a) *As Marcas Distintivas de uma Obra do Verdadeiro Espírito*

Como dito anteriormente, o conteúdo dessa obra é o texto grandemente ampliado do discurso apresentado na formatura do Yale College, em 10 de setembro de 1741, com um prefácio escrito por William Cooper. Seu título completo é *The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God, Applied to that uncommon Operation that has lately appeared on the Minds of many of the People of New England* (As marcas distintivas de uma obra do Espírito de Deus, aplicadas àquela operação incomum que tem acontecido ultimamente nas mentes de muitas pessoas da Nova Inglaterra).

Era objetivo de Edwards, neste discurso, mostrar que o avivamento era fruto da ação de Deus. Cf. Issue 23, 1989, p. 15). Segundo Potter,

Nesta análise, Edwards declarou-se estar sob a “regra da Palavra”, que leva à sério o caráter *qualitativo* da experiência espiritual em oposição à psicologia prevalecente, e até mesmo à tendência psicológica da época para explicar o que foi chamado de “os movimentos do sangue e espírito de animais”, como se explicações genéticas desse fenômeno pudessem determinar adequadamente seu caráter e validade. (1988, p. 15, tradução nossa.)

O único meio seguro de fazer isso, Edwards argumentou, era pela Palavra de Deus, considerando o que as Escrituras dão como as “marcas distintivas” da atividade do Espírito Santo, e as comparando com o que está sendo testemunhado no país. (Cf. MURRAY, 2015, p. 265)

Assim, usando o texto das Sagradas Escrituras encontrado em 1 João 4.1 como base de seu discurso, Edwards apresentou quais eram, para ele, as marcas para distinguir o verdadeiro Espírito dos falsos espíritos.<sup>95</sup>

Edwards introduz seu discurso fazendo algumas observações sobre o texto de 1 João 4.1, a saber, a ocorrência do maior derramamento do Espírito de Deus, com suas influências e dons extraordinários e operações ordinárias; a ocorrência de imitações ou falsificações das influências e dons ordinários e extraordinários do Espírito; a necessidade de a igreja de Cristo equipar-se com regras, marcas claras e distintas, pelas quais pudesse julgar com segurança e distinguir o falso do verdadeiro; o propósito do apóstolo, no referido capítulo, de fornecer essas regras para a igreja de Deus; a menção da habitação do Espírito, por parte do apóstolo, como evidência segura de um interesse em Cristo (1 João 3.24), do que Edwards infere ser propósito do apóstolo dar as marcas pelas quais se pode distinguir o verdadeiro Espírito do falso, em seus dons extraordinários, bem como em suas influências ordinárias; e duas exortações, a primeira contra uma excessiva credulidade e precipitação em admitir toda aparência ilusória como obra do verdadeiro Espírito, e a segunda, a existência de muitas falsificações.

A seguir, Edwards revela seu propósito no discurso, a saber, “mostrar quais são as verdadeiras, certas e distintas evidências de uma obra do Espírito de Deus, pelas quais se pode agir seguramente ao avaliar qualquer operação que encontremos em nós ou vemos em outros.” Então, afirmando tomar a Bíblia como seu guia, por ser ela uma regra infalível e suficiente para a Igreja, o autor passa a discorrer sobre seu texto e tema, apresentando primeiro quais não são os sinais ou evidências de uma obra do Espírito de Deus e, depois, quais são os sinais ou evidência dela.

Na Primeira Seção, Edwards apresenta “Sinais negativos; ou quais não são os sinais pelos quais devemos avaliar uma obra e, especialmente, quais não são as evidências de que uma obra não é do Espírito de Deus. Os sinais negativos são:

1) Nada pode ser concluído com certeza a partir disto: se uma obra é realizada de forma muito incomum e extraordinária, contanto que a variedade ou diferença seja tal que possa ser compreendida dentro dos limites das regras da Escritura. O que a igreja tem usado não é uma regra pela qual devemos julgar; porque pode haver novas e extraordinárias obras de Deus, e ele evidentemente tem trabalhado até aqui de maneira extraordinária. Ele tem feito coisas novas, obras estranhas, e tem trabalhado de modo a surpreender homens e anjos.

2) Uma obra não deve ser avaliada mediante algum efeito sobre os corpos dos homens, como

---

<sup>95</sup> O que segue é um resumo da obra *As Marcas Distintivas* usando as próprias palavras de Jonathan Edwards.

lágrimas, tremores, gemidos, gritos, agonias do corpo ou a falta de forças físicas. As pessoas sob sua influência não devem ser avaliadas, nem de uma forma nem de outra, por estes efeitos no corpo; e a razão é, porque em lugar algum a Escritura fornece uma regra como esta. Não podemos concluir que as pessoas estão sob a influência do Espírito por vermos estes efeitos em seus corpos, porque isto não é apresentado como marca do verdadeiro Espírito; nem, por outro lado, temos qualquer razão para concluir, a partir destas manifestações exteriores, que as pessoas não estão sob a influência do Espírito de Deus, porque não há regra, dada a nós pela Escritura, pela qual julgarmos os espíritos que, expressa ou indiretamente, exclua tais efeitos sobre o corpo, nem oferece razão para excluí-los.

3) Não é argumento de que uma operação sobre as mentes das pessoas não é obra do Espírito de Deus se ela causa muito alarido acerca da religião. [...] De fato, não é argumento que as mentes das pessoas não estejam sob a influência do Espírito de Deus se elas estão muito excitadas, pois, de fato, as coisas espirituais e eternas são tão grandes e de interesse tão infinito que há grande absurdidade nos homens serem apenas moderadamente movidos e afetados por elas; e certamente não é argumento de que as pessoas não são movidas pelo Espírito de Deus se são afetadas com estas coisas de alguma forma, como elas merecem, ou em alguma proporção devido a sua importância.

4) Não é argumento de que uma operação sobre a mente de uma pessoa não é obra do Espírito de Deus se muitas que estão sujeitas a ela possuem grandes impressões produzidas sobre suas imaginações. Essas pessoas terem muitas impressões sobre suas imaginações não prova que elas não possuam nada mais. [...] Não é argumento de que uma obra não é do Espírito de Deus se alguns que estão sujeitos a ela tenham estado em um tipo de êxtase, no qual elas foram levadas para longe de si mesmas, e tiveram suas mentes transportadas para uma série de imaginações fortes e agradáveis, e um tipo de visão, como se fossem arrebatadas para o céu e visto ali coisas gloriosas.

5) Não é sinal de que uma obra não é do Espírito de Deus se o exemplo é um grande meio para ela. Certamente não é argumento de que um efeito não é de Deus se meios são usados para produzi-lo; pois sabemos que é o costume de Deus fazer uso de meios para realizar sua obra no mundo, e não é mais um argumento contra a divindade de um efeito se este meio é usado do que se for por algum outro meio. Está de acordo com a Escritura que pessoas sejam influenciadas pelo bom exemplo de outros.

6) Não é sinal de que uma obra não é do Espírito de Deus se muitos, que parecem ser objetos dela, são culpados de grande imprudência e irregularidades em sua conduta. Devemos considerar que o fim pelo qual Deus derrama seu Espírito é produzir homens santos, não é fazê-los

políticos. Não é de causar admiração se, em uma multidão misturada de todos os tipos – sábios e insensatos, jovens e idosos, de habilidades naturais fracas e fortes, sob fortes impressões da mente – haja muitos que se comportem de modo imprudente. Existem apenas uns poucos que sabem como se portar sob veementes afeições de qualquer tipo, quer de natureza temporal quer espiritual; agir assim requer muita discricção, força e firmeza de mente. Milhares de imprudências não provam que uma obra não é do Espírito de Deus; sim, se não há apenas imprudências, mas muitas coisas prevalecentes que são irregulares e de fato contrárias às regras da santa palavra de Deus. Isto deve ser, talvez, melhor explicado a partir da excessiva fraqueza da natureza humana, juntamente com as trevas e corrupção daqueles que ainda são objetos das influências salvadoras do Espírito de Deus, e têm verdadeiro zelo por Deus.

7) Nem são muitos erros no julgamento e algumas ilusões de Satanás misturadas com a obra argumento de que a obra em geral não é do Espírito de Deus. Por maior que a influência seja, não deve ser esperado que o Espírito de Deus deva ser dado hoje da mesma maneira que foi dado aos apóstolos, guiando-os infalivelmente nos pontos da doutrina cristã, de modo que se possa confiar no que eles ensinaram como regra para a igreja cristã. E se aparecem muitas ilusões de Satanás ao mesmo tempo em que prevalece grande interesse religioso, isto não é argumento de que a obra em geral não seja de Deus; algo mais do que foi um argumento no Egito, de que não ocorreram verdadeiros milagres ali, realizados pela mão de Deus, porque James e Jambres realizaram falsos milagres ao mesmo tempo pelas mãos do diabo. Sim, as mesmas pessoas podem ser objetos de muito das influências do Espírito de Deus e, todavia, em algumas coisas serem levadas pelas ilusões de Satanás; e isto não ser mais paradoxal do que muitas outras coisas que são verdadeiras em santos reais, no presente estado, onde a graça habita com tanta corrupção, e o novo e o velho homem subsistam juntos na mesma pessoa, e o reino de Deus e o do diabo permaneçam por algum tempo juntos no mesmo coração.

8) Se alguns, que pensavam ser trabalhados, caíram em erros grosseiros, ou práticas escandalosas, isto não é argumento de que a obra em geral não seja obra do Espírito de Deus. Se existem algumas falsificações, isto não é argumento de que nada seja verdadeiro; estas coisas sempre são esperadas em um período de reforma.

9) Não é argumento de que uma obra não seja do Espírito de Deus se ela parece ser promovida por ministros que insistem demasiadamente nos terrores da santa lei de Deus, e isto com muita paixão e seriedade. Se existe realmente um inferno de tormentos terríveis e sem fim, como é geralmente admitido, do qual multidões estão em grande perigo – e no qual a maior parte dos homens em países cristãos realmente caem de geração em geração, por falta de um senso de sua terribilidade e, assim, por falta do devido cuidado para evita-lo – então, por que

não é apropriado para aqueles que têm cuidado das almas fazer grandes esforços para torná-los sensíveis a isso? Por que eles não devem falar a verdade tanto quanto podem? Se estou em perigo de ir para o inferno, deveria ficar feliz em saber, tanto quanto possivelmente eu possa, de seu terror. Se estou muito inclinado a negligenciar o devido cuidado para evita-lo, me faz o melhor benefício quem faz muito para apresentar-me a verdade do caso, que expõe a minha miséria e perigo da maneira mais viva.

A segunda seção versa sobre quais são as evidências distintas da Escritura de uma obra do Espírito de Deus. Elas são, segundo Edwards:

1. Quando a operação é tal que eleva sua apreciação de que Jesus, que nasceu da virgem e foi crucificado fora das portas de Jerusalém; e parece mais confirmar e estabelecer suas mentes na verdade do que o evangelho nos declara sobre ser ele o Filho de Deus e o Salvador dos homens; este é um sinal seguro de que ela é do Espírito de Deus. O apóstolo nos dá esse sinal nos versículos 2 e 3 [...] [que fala de] uma confissão não apenas que houve uma pessoa como esta que apareceu na Palestina, e fez e sofreu aquelas coisas que estão registradas sobre ela, mas que ele era o Cristo, i.e., o Filho de Deus, ungido para ser o Senhor e Salvador, como o nome Jesus Cristo sugere....

O diabo possui a inimizade mais amarga e implacável contra essa pessoa, especialmente em seu caráter de Salvador dos homens; ele odeia mortalmente a história e a doutrina de sua redenção; ele nunca cuidaria de gerar nos homens pensamentos mais corretos sobre ela....

2. Quando o Espírito que está agindo opera contra os interesses do reino de Satanás, que jaz em encorajar e estabelecer o pecado, e apreciar as concupiscências mundanas dos homens, este é um sinal seguro de que é um verdadeiro, não um falso, espírito. Este sinal nos é dado nos versículos 4 e 5 [...] por mundo [...] o apóstolo evidentemente quer dizer tudo que pertence ao interesse do pecado, e abrange todas as corrupções e concupiscências dos homens, e todos aqueles atos e objetos pelos quais eles são agrados.

De modo que devemos determinar seguramente, a partir do que o apóstolo diz, que o espírito que está agindo entre o povo, conforme esse modo, quanto a diminuir a estima dos homens pelo prazer, lucros e honras do mundo, e a remover seus corações de uma busca ansiosa dessas coisas; e a engajá-los em uma profunda preocupação para com o estado futuro e felicidade eterna [...] e o espírito que os convence do horror do pecado, da culpa que ele traz e da miséria à qual ele expõe; deve necessariamente ser o Espírito de Deus.

E não deve ser suposto que Satanás convença os homens do pecado e desperte a consciência [...]

3) O espírito que opera de tal maneira que causa nos homens maior respeito pelas Santas Escrituras e as fixa mais em sua verdade e divindade, certamente é o Espírito de Deus. Esta regra o apóstolo nos dá no versículo 6 [...] *Somos* de Deus, isto é, “Nós, os apóstolos, somos enviados de Deus, e ungidos por ele para ensinar ao mundo e para proferir aquelas doutrinas e instruções que devem ser sua regra; *aquele que conhece a Deus nos ouve,*” etc. O argumento do apóstolo, aqui, alcança igualmente todos que, no mesmo sentido, são de *Deus*, isto é, todos aqueles que Deus tem ungido e inspirado a entregar a sua igreja sua regra de fé e de prática; todos os profetas e apóstolos [...] em uma palavra, todos os escritores das Santas Escrituras. O diabo nunca tentaria gerar nas pessoas um respeito por esta palavra divina [...] Um espírito de ilusão não inclinará as pessoas a procurar direção na boca de Deus [...] O espírito do erro, a fim de enganar os homens, geraria neles uma opinião elevada sobre a regra infalível, os inclinaria a pensar muito sobre ela e a estar muito familiarizado com ela? O príncipe das trevas, a fim de promover seu reino de trevas, levaria os homens ao sol?

4) Outra regra para julgar os espíritos pode ser extraída dos títulos dados a espíritos opostos nas palavras finais do sexto versículo: “espírito da verdade e o espírito do erro”. Estas palavras exibem duas qualidades opostas, a do Espírito de Deus e a dos outros espíritos que falsificam suas operações. E, portanto, se ao observar o modo de operação de um espírito que está em ação no meio de um povo, vemos que ele age como espírito da verdade, conduzindo as pessoas à verdade, convencendo-as daquelas coisas que são verdade [...], por exemplo, se observamos que o espírito em ação torna os homens mais sensíveis do que eles costumam ser de que há um Deus, e que ele é um Deus grande e que odeia o pecado; que a vida é curta e muito incerta; e que há outro mundo; que eles têm almas imortais e devem prestar contas de si mesmos a Deus; que eles são excessivamente pecadores por natureza; que eles não podem ajudar a se mesmos; e os conforma em outras coisas que concordam com alguma doutrina sadia; o espírito que age assim opera como um espírito da verdade; ele apresenta as coisas como elas realmente são, podemos seguramente determinar que é um espírito correto e verdadeiro. E, portanto, podemos concluir que não é o espírito de trevas que assim revela e manifesta a verdade [...]

5) Se o espírito que está em ação no meio do povo age como um espírito de amor a Deus e ao homem, este é um sinal seguro de que é o Espírito de Deus. O apóstolo insiste neste sinal do versículo 6 até o final do capítulo (1 João 4.6-21). [...] e fala expressamente do amar a Deus e aos homens; de *amar aos homens* nos versículos 7, 11 e 12; e de *amar a Deus* nos versículos 17, 18 e 19; e de ambos nos dois últimos versículos. [...] O espírito que [...] opera neles um senso admirável e deleitoso da excelência de Jesus Cristo [...] cativando e atraindo o coração



com aqueles motivos e incitamentos para amar, dos quais o apóstolo fala [...], a saber, o maravilhosamente livre amor de Deus ao dar seu Filho unigênito para morrer por nós, e o amor sacrificial de Cristo para conosco, que não tinham amor por ele, mas eram seus inimigos; necessariamente deve ser o Espírito de Deus. [...] O espírito que [...] torna os atributos de Deus, como revelados no evangelho e manifestados em Cristo, deleitosos objetos de contemplação; e faz a alma ter saudades de Deus e de Cristo – por causa de sua presença e comunhão, familiaridade com eles e conformidade a eles – e viver de forma a agradar e honrar a eles; o espírito que reprime disputas entre os homens, oferece um espírito de paz e boa vontade, excita a atos de bondade exteriores e deseja sinceramente a salvação das almas [...] há o mais alto tipo de evidência da influência do espírito verdadeiro e divino.

A terceira seção é destinada às inferências práticas, que são:

- 1) A partir do que foi dito, Edwards se aventura a extrair esta inferência, a saber, que a extraordinária influência que surgiu recentemente, produzindo interesse incomum e comprometimento da mente nas coisas da religião, é, sem dúvida, no geral, do Espírito de Deus. Existem apenas duas coisas que precisam ser conhecidas, a fim de se julgar esta obra, a saber, fatos e regras. As regras da Palavra de Deus que têm sido colocadas diante de nós; e quanto aos fatos, há apenas duas maneiras pelas quais podemos chegar a eles, para que sejamos capazes de compará-los às regras: mediante nossa própria observação ou mediante informação de outros que tiveram a oportunidade de observá-los.
- 2) Na segunda inferência, Edwards afirma que devemos estar todos advertidos a de modo algum nos opormos ou fazermos qualquer coisa para, de algum modo, obstruir ou impedir a obra; mas, pelo contrário, fazermos nosso melhor para promovê-la. Cristo está, agora, descendo do céu em uma obra extraordinária e maravilhosa do seu Espírito; convém que todos os seus discípulos professos o reconheçam e lhe deem honra.
- 3) A terceira inferência é dirigida àqueles que eram simpatizantes desta obra, que eram participantes nela e zelosos em promovê-la. Edwards os exorta sinceramente a prestar diligente atenção a si mesmos, a fim de evitar quaisquer erros e má conduta, e tudo que possa turvar e obscurecer a obra; e a não dar ocasião àqueles que estão prontos para reprová-la. O apóstolo foi cuidadoso em não dar oportunidade àqueles que a desejavam.

Observa-se imediatamente, a partir da lista de sinais negativos, que Edwards estava rejeitando explicitamente o frenesi e o emocionalismo descuidado e descontrolado ocorridos durante o segundo período do Grande Avivamento. Ao mesmo tempo em que critica os opositores do fenômeno, afirmando que, por ser obra de Deus, ser contra o avivamento era ser contra uma obra de Deus.

“Esta obra o colocou no topo dos apologistas do avivamento, e serviu como modelo para outros proponentes do movimento”, afirma Gaustad (1957, p. 48, tradução nossa.)

*b) Alguns Pensamentos Concernentes ao Presente Avivamento da Religião na Nova Inglaterra*

O segundo livro onde pode ser observada a posição intermediária na avaliação crítica de Jonathan Edwards do fenômeno religioso do “Grande Avivamento do século 18” foi escrito durante o outono e inverno de 1743, e recebeu o título *Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion in New England: And the Way in Which It Ought to Be Acknowledged and Promoted* (Alguns pensamentos acerca do presente avivamento da religião na Nova Inglaterra: E o modo pelo qual ele deve ser reconhecido e promovido) Este livro foi publicado em março de 1743. (Cf. MINKEMA, p. 13-14)

Como dito anteriormente, Murray observa dois fatores que conscientizaram Edwards da necessidade de escrever esse livro, a saber, 1) a oposição que, até 1742, havia ficado em silêncio, agora, estava tornando público seus motivos e argumentos contra o avivamento, os quais precisavam ser respondidos; 2) a intensidade e a quantidade de excessos se tornaram mais significativas, portanto, a necessidade de desaprovação do fanatismo tornou-se urgente.

O objetivo de Edwards, nessa obra, é avaliar o movimento mais amplo do avivamento. Nela, ele respondeu às acusações dos antiavivalistas de que o avivamento era somente emoção, vapor e desordem. Contudo, como crítico equilibrado, ele dedicou igual espaço para criticar o orgulho espiritual e as aberrações teológicas que se desenvolveram durante esse fenômeno religioso. (Cf. Issue 8, p. 11 e 21) Potter confirma essa avaliação, dizendo

Edwards apresenta sua avaliação do Avivamento e de seus críticos, concebendo-o nos termos mais amplos como um fenômeno social; ou o que ele chama de “avivamento em geral”. Ele critica tanto os avivalistas quanto os críticos. Contra os oponentes da religião do coração, ele insiste que eles julgam o movimento *a priori* sem entender suas causas ou seus objetivos. Ele os acusa de não usar a Escritura como regra de julgamento, e por falhar em ver os bons aspectos da nova piedade enquanto se concentram nos males. (1988, p. 18, tradução nossa.)

Quanto aos avivalistas, uma das críticas de Edwards merece atenção especial, continua Potter,

Em seu lado social, o Avivamento apresentava uma forte ameaça à paz e harmonia dos assentamentos americanos, em termos sociais e religiosos. Os que se consideravam “salvos” por meio das experiências de conversão, ou pelo menos muitos deles, colocavam-se em posição de julgar outros que viam como não regenerados. Uma prática favorita dos pregadores itinerantes “redimidos” era invadir uma paróquia estabelecida e tentar persuadir a congregação de que seus ministros não eram convertidos, e, portanto, deveriam

abandoná-los e seguir os itinerantes para encontrar uma nova comunhão de santos. [...] Edwards se opôs *de modo absoluto* a esta prática pelo menos em três aspectos. Primeiro, ele declarou que os que se colocavam como juízes *ipso facto* condenavam a si mesmos como hipócritas cheios de orgulho espiritual. Segundo, ele repetidamente insistiu que nenhum homem podia julgar outro, e que, como era invariavelmente negligenciado, os sinais eram destinados principalmente ao autoexame e não forneciam ocasião para a exibição de uma “justiça farisaica”. Terceiro, ele rejeitou os que desconsideravam a autoridade denominacional da Associação de Ministros ao usurparem o poder de demitir ministros e de formar novas congregações. (1988, p. 19, tradução nossa.)

Um aspecto curioso desse livro diz respeito à narrativa da experiência espiritual de uma pessoa. Como fizera em *Fiel Narrativa*, onde Edwards narrou a experiência de conversão de duas mulheres, em *Alguns Pensamentos* há também a inserção da narrativa de uma experiência. Não há, no relato, informação do nome e sexo do personagem, nas palavras de Marsden, “uma versão disfarçada” (2003, p. 240, tradução nossa.); todavia, até onde essa pesquisa foi capaz de investigar, os biógrafos são unânimes em atribuir a experiência a Sarah, esposa de Edwards. A *Christian History Magazine* fornece o seguinte resumo,

Em janeiro de 1742, após 14 anos de casamento, Sarah Edwards experimentou uma intensa crise espiritual, provocada pela pregação do ministro visitante Samuel Buell. Enquanto Edwards estava fora, em uma viagem evangelística, ela caiu em episódios de desmaio, visões e êxtase religioso. Os vizinhos vieram e mantiveram a casa; quando Edwards retornou, encontrou a cidade cochichando acerca do comportamento de sua esposa. Ela lhe assegurou de que teve uma segurança do favor de Deus que nunca tivera antes. Ele sentou-se com Sarah e pediu-lhe para relatar tudo o que se lembrava acerca das semanas passadas. Usando uma estenografia que tinha inventado, ele anotou a história dela na íntegra. Segundo Sarah, ela tinha experimentado os mais intensos sentimentos de alegria e segurança. Edwards ficou convencido de que a experiência de sua esposa foi uma crise espiritual a ser atribuída às operações de Deus. O psicólogo William James ficou fascinado por este evento como uma variedade de experiências religiosas. Tanto James quanto Edwards concordam que um resultado inequívoco deste episódio foi a consequente “boa disposição” de Sarah. Ela voltou a fazer geleias, banhas de fronhas e a embalar bebês para dormir, como sempre fizera, mas seu esposo relata que “ela fazia tudo como serviço de amor, e fazendo assim com contínuo e ininterrupto prazer, paz e alegria”. Evitando menção específica ao nome da sua esposa, Edwards incluiu a história dela em *Alguns Pensamentos acerca do Presente Avivamento da Religião na Nova Inglaterra*. (Issue 8, p. 18-19, tradução nossa.)

Marsden, sendo mais detalhista acerca desse evento, relata: “Na manhã de quarta-feira, 20 de janeiro de 1742, Sarah Edwards foi arrebatada por um êxtase espiritual que continuou por mais de duas semanas.” (2003, p. 240, tradução nossa.) “Sarah, que parecia manter seu juízo, mesmo quando repentinamente era dominada pelos êxtases, viu isto apenas como uma lição espiritual.” (2003, p. 240, tradução nossa.) “A memória dela era boa. Ela podia recordar o dia

e até mesmo a hora da maioria de suas experiências, e pode detalhar as noções que provocaram seus inefáveis sentimentos.” (2003, p. 240, tradução nossa.) “*Alguns Pensamentos* revela Edwards no clímax de sua alegria por causa do avivamento”, conclui Marsden. (2003, p. 263, tradução nossa.)

Segue, abaixo, uma apresentação bastante resumida, um fichamento, do conteúdo de *Alguns Pensamentos*.

Jonathan Edwards inicia essa obra afirmando que condena os ministros que assumem ou recebem responsabilidade demais, e que se mostram como se cressem ser as pessoas encarregadas de ditar, dirigir e determinar; e que, talvez, ele mesmo venha a ser acusado de fazer isso ao lerem seu livro. Ele confessa que usa livremente a liberdade de expressar seus pensamentos concernentes a quase tudo que diz respeito a maravilhosa obra de Deus realizada naquela época, e para declarar o que lhe parece ser a mente de Deus acerca do dever e das obrigações de todas as pessoas. Usando o contexto da Guerra com a Espanha, ele afirma que a Nova Inglaterra estava envolvida em uma guerra muito mais importante, na qual era necessário que alguém falasse claramente de modo a pôr um fim na contenda

Na Primeira Parte, Edwards se propõe a demonstrar que a extraordinária obra, que começara recentemente naquela terra, é uma obra gloriosa de Deus. Para ele, o erro daqueles que têm tido maus pensamentos sobre a grande operação religiosa nas mentes dos homens, a qual tem sido realizada recentemente na Nova Inglaterra (até agora o fundamento deste erro tem estado no entendimento, não na disposição), parece repousar fundamentalmente em três coisas: primeira, no julgamento desta obra *a priori*; segunda, em não se tomar as Santas Escrituras como uma regra sadia pela qual julgar estas operações; e terceira, em não separar e distinguir corretamente o bem do mau. O primeiro erro na avaliação do avivamento está no fato de que ele não deve ser julgado *a priori*. Não se deve julgar esta obra a partir do modo como ela começou, os instrumentos empregados, os meios usados, e os métodos adotados e bem-sucedidos em conduzi-la. Se considerado adequadamente, ficará evidente que esta obra não deve ser julgada *a priori*, mas *a posteriori*. Deve ser observado o efeito produzido, e se, após tal exame, for encontrada em conformidade com a Palavra de Deus, somos obrigados a descansar nela como obra de Deus. Não se deve julgar esta obra pelas pretensas causas, mas pelos efeitos. Toda a Escritura como norma. Outro erro fundamental ao não reconhecer a divindade desta obra está no fato de não se tomar a Escritura como um todo, pois ela é suficiente em si mesma para fazer esse julgamento. Não basta tomar meia dúzia de regras e aplica-las a esse assunto, isto apenas levará à perplexidade e obscurecimento. Deve-se julgar o avivamento pela regra da Escritura. Alguns fazem da filosofia, em vez das Escrituras, sua regra de jul-

gamento dessa obra; particularmente as noções filosóficas que eles recebem da natureza da alma, suas faculdades e afeições. Muitos são culpados de não tomar as Santas Escrituras como uma regra suficiente e completa. Outra coisa é que alguns fazem sua regra para julgar esta obra, em vez das Santas Escrituras, a história, ou observação anterior. Nisto eles erram de duas formas: primeira, se existe qualquer coisa de extraordinária nesta obra, a qual não foi observada em tempos passados, sua regra é rejeitar esta obra como não provinda de Deus, e limitar a Deus onde ele não limitou a si mesmo; segunda, outro modo pelo qual alguns erram ao fazer da história e da observação anterior sua regra, em vez de as Sagradas Escrituras, é ao comparar algumas circunstâncias externas e acidentais desta obra com o que tem surgido, às vezes, nos entusiastas. Edwards propõe que deva ser considerado, se alguém, em vez de fazer das Escrituras sua única regra para julgar esta obra, não faz de sua própria experiência sua regra, e rejeita tais e tais coisas como são agora professas e experimentadas porque ele mesmo nunca as sentiu. Quanto à necessidade de discernimento, Edwards afirma que outro erro fundamental daqueles que rejeitam esta obra é sua não distinção entre o bom e o mau, e seu julgamento de modo muito injustificado do todo pela parte; dessa maneira, rejeitam a obra, em geral ou em sua principal essência, por causa de algum mal acidental nela. O relato sobre a experiência de Sara, sua esposa, é colocado nessa parte do tratado. Mencionando apenas umas poucas frases, a experiência de Sarah Edwards, segundo seu esposo, incluiu os seguintes elementos:

Uma habitação muito frequente por algum tempo em visões da glória das perfeições divinas e das excelências de Cristo, de modo que a alma tem sido como se fosse perfeitamente subjugada e absorvida com luz e amor; uma doce consolação, e um descanso e alegria completamente inexplicáveis. [...] Este grande regozijo tem sido com temor, i.e., acompanhado com um senso profundo e vivo da grandeza e majestade de Deus, e da própria excessiva pequenez e vileza. [...] As coisas já mencionadas têm sido acompanhadas com [...] um senso extraordinário da terrível majestade, grandeza e santidade de Deus. [...] As forças do corpo eram tiradas de modo muito frequente com uma lamentação profunda pelo pecado, como cometido contra um Deus tão santo e bom. [...] Tem havido ali um senso muito grande da verdade exata das grandes coisas reveladas no evangelho; um senso esmagador da glória da obra de redenção e do caminho de salvação por Jesus Cristo. [...] A pessoa sentiu um grande deleite em cantar louvores a Deus e a Jesus Cristo, e um desejo de que esta presente vida pudesse ser, por assim dizer, um contínuo cântico de louvor a Deus. Havia um desejo, como a pessoa expressou, de sentar-se e cantar esta vida continuamente; e um prazer dominante nos pensamentos de gastar a eternidade neste exercício [...]. (PACKER, 1990, p. 321-22, tradução nossa.)

Na segunda seção Edwards tem por objetivo demonstrar as obrigações sob as quais todos estão de reconhecer, regozijar-se e promover esta obra; e o grande perigo de fazer o con-

trário. Ele emprega quatro argumentos, a saber, o perigo de ficar parado e manter longo silêncio com respeito a alguma obra extraordinária de Deus; a glória do último dia provavelmente deve começar na América; o perigo de não reconhecer e não encorajar, e especialmente, de zombar desta obra; e as obrigações dos governadores, ministros e de todas as classes de promover esta obra. Em primeiro lugar, tendo como base exemplos e advertências da Escritura, Edwards afirma que há muitas coisas na Palavra de Deus que mostram que, quando Deus aparece de modo extraordinário em alguma grande obra a favor de sua igreja e contra seus inimigos, é uma coisa muito perigosa e altamente provocativa a Deus ser lento e tímido no reconhecimento e na honra devida a Deus pela obra, bem como deitar-se e não colocar uma mão amiga. Em segundo, Edwards crê que não é improvável que esta obra do Espírito de Deus, que é tão extraordinária e maravilhosa, seja a aurora, ou pelo menos o prelúdio, daquela gloriosa obra de Deus tão frequentemente predita na Escritura, em cujo progresso e resultado renovará o mundo da humanidade. Em terceiro, tomando novamente algumas advertências da Escritura como base, ele assevera que é muito perigoso para o povo professo de Deus dormir e não vir em ajuda ao Senhor, se ele derrama extraordinariamente seu Espírito para realizar a obra de redenção; mas, acima de tudo, quando ele vem nesse último e maior derramamento de seu Espírito para iniciar aquele feliz dia do poder e salvação de Deus, do qual tanto ouve-se falar. Em quarto lugar, Edwards insiste no dever dos governadores civis afirmando que, em tempos como este, quando Deus está estabelecendo seu rei em seu santo monte Sião, ou estabelecendo seu domínio, ou mostrando sua glória real, ele espera que seu povo, a igreja visível, sem exceção, o reconheça abertamente nesta obra, curve-se diante dele e junte-se a ele. Porém, de modo especial, ele espera isto dos governadores civis. Os olhos de Deus estão especialmente sobre eles, para ver como eles se comportam nessa ocasião. Quanto aos ministros do evangelho, em quinto lugar, Edwards declara que, acima de todos os outros, os olhos de Deus estão sobre os ministros do evangelho, esperando que eles se levantem, reconheçam e o honrem nesta obra, e façam o máximo para encorajá-la e promovê-la, visto que essa é sua ocupação como cooperadores de Cristo. Em sexto lugar Edwards coloca os leigos, dizendo que não apenas os magistrados e os ministros, mas toda alma viva está obrigada a levantar-se e reconhecer Deus nesta obra, e ajudar a promovê-la, a fim de não se exporem à maldição de Deus.

Na terceira seção, seu propósito é demonstrar, em muitos casos, em que os objetos ou os zelosos promotores desta obra têm sido injuriosamente acusados. Aqui, Edwards responde a dez acusações, a saber, primeira, uma coisa de que têm sido acusados é que os ministros direcionam a si mesmos mais às *afeições* de seus corações do que a seus conhecimentos, e se esforçam para elevar suas paixões ao máximo, mais por meio de um modo muito carinhoso de

falar e de uma aparência de seriedade na voz e nos gestos do que mediante raciocínio claro, informar seu julgamento: por meio do que é objetado que as afeições são excitadas sem uma iluminação proporcional do entendimento. Segunda, outra coisa da qual alguns ministros têm sido grandemente acusados, penso que injustificadamente, é falar de *terror* àqueles que já estão em grandes terrores, em vez de confortá-los. Terceira, o que tem mais especialmente ofendido a muitos, como se sua conduta fosse intolerável, e o amedrontar pobres crianças inocentes ao falar a elas sobre o inferno de fogo e a condenação eterna. Quarta, outra coisa, contra o que muito tem sido dito, é haver *encontros religiosos* tão frequentes, e gasto de muito tempo na religião. Quinta, a pregação frequente se torna inútil e prejudicial, uma vez que ouvir tantos sermões, de modo tão frequente, tende a fazer com que um sermão jogue fora o outro. Sexta, outra coisa em que penso que alguns ministros têm sido injuriados está em serem acusados de produzir tantos gritos, desmaios e outros efeitos corporais; falando deles como sinais da presença de Deus, e razões do sucesso da pregação; procurando se esforçar ao máximo para conduzir uma congregação àquele passado, e parecendo se regozijar nisto, sim, até mesmo louvando a Deus por isto quando veem estes efeitos. Sétima, novamente, alguns ministros têm sido acusados de manter as pessoas que têm estado sob grandes afeições juntas, as quais têm aparecido nestas manifestações exteriores extraordinárias. Oitava, outra coisa que causa grande desgosto a muitos é a disposição que pessoas demonstram, sob grandes afeições, de falar muito; e, com esta seriedade e veemência, demonstrar a grandeza, a maravilha e a importância das coisas divinas e eternas; e assim passionalmente advertir, convidar e suplicar a outras. Nona, outra coisa que alguns consideram falta é tanta abundância em cânticos nos encontros religiosos. Décima, outra coisa de que muitos têm aversão é aos encontros religiosos de crianças para ler e orar juntas, e realizar exercícios religiosos por si mesmas.

Na quarta seção, Edwards demonstra quais coisas devem ser corrigidas ou evitadas na promoção desta obra, ou no comportamento sob ela. Aqui, ele se dedica a avaliar as causas dos erros gerais e particulares. Os erros gerais são: uma causa dos erros presentes em um grande avivamento da religião é o orgulho espiritual não discernido; outra causa dos erros na conduta presentes em um avivamento religioso é a adoção de princípios errados; e a terceira causa dos erros na conduta é ser ignorante de, ou descuidado com, algumas coisas pelas quais o diabo tem vantagem especial. Acerca dessa última, Edwards observa: 1) Experiências interiores. Há três coisas que observo com relação às experiências de cristãos, pelas quais o diabo adquire muitas vantagens contra nós. A primeira coisa é a mistura que muitas vezes há nas experiências dos verdadeiros cristãos; por meio das quais quando eles têm experiências, descobertas divinas e espirituais, e exercícios verdadeiramente graciosos, eles têm, às vezes, ou-

tras misturadas a estas, além do que é espiritual. A segunda, outra coisa pela qual o diabo tem grande vantagem são os defeitos ignorados que, às vezes, existem nas experiências de verdadeiros cristãos, ligados àquelas altas afeições nas quais há muito que é verdadeiramente bom. A terceira, há outra coisa que diz respeito às experiências dos cristãos, de cuja maior importância deveríamos estar conscientes do que da precedente, e esta é a degeneração das experiências. 2) Observe algo com relação aos *efeitos externos* das experiências que também dão vantagem a Satanás. Os erros particulares que têm surgido de várias causas precedentes. Aqui, a primeira coisa a ser observada é o hábito de censurar outros que professam ser cristão e permanecem na igreja visível como não convertidos. Outra coisa a ser observada é a prática da exortação por leigos. Acerca disso, Edwards faz duas observações: 1) Que a exortação mútua é um dever cristão. Porém, o povo comum, ao exortar um ao outro, não deve vestir a si mesmo com a mesma autoridade que é própria dos ministros. 2) Que há coisas próprias apenas para os ministros. Nenhum homem, exceto um ministro devidamente designado a este sagrado chamado, deve seguir o ensino e a exortação como um chamado, ou negligenciar o que é seu próprio chamado. Quanto ao erro ligado ao cantar louvores a Deus na rua, indo ou vindo dos locais de adoração, Edwards oferece as seguintes sugestões: 1) a regra de Cristo concernente a *colocar vinho novo em odre velho*, sem dúvida, ocorre em coisas desta natureza, supondo que a coisa em si mesma é boa, mas não essencial e nem particularmente ordenada ou proibida. 2) Porém, quanto à coisa em si, se uma parte da congregação tem a oportunidade de ir junta para o local de adoração, deve se unir em cânticos de louvor a Deus à medida que caminha.

Na quinta e última seção, Edwards demonstra, positivamente, o que deve ser feito para promover esta obra. Suas sugestões são: devemos nos esforçar para remover os obstáculos; a ortodoxia deve ser reafirmada; as pessoas mais idosas devem abandonar a incredulidade; os ministros devem buscar graça, zelo e coragem; a riqueza e o poder devem ser usados para fins religiosos; e todos os cristãos devem honrar a Deus por todos os modos.

### c) *Um Tratado sobre as Afeições Religiosas*

Os esforços de Jonathan Edwards para achar um ponto intermediário no avivamento e promover o amor em lugar de divisões, culminaram em uma de suas maiores obras *A Treatise Concerning Religious Affections* (Um Tratado concernente as Afeições Religiosas), publicada em 1746. Essa obra não foi somente uma resposta a Chauncy e aos Old Lights, antes, foi uma tentativa de oferecer critérios sobre como resolver as questões a respeito do que constituía o



verdadeiro cristianismo. Ela é dirigida mais aos New Lights do que aos oponentes do fenômeno religioso do avivamento. (Cf. MARSDEN, 2015, p. 116) Nela, Edwards argumenta que a verdadeira religião reside no coração, a sede das afeições, das emoções e das inclinações. Com cuidadoso escrutínio, esse tratado também detalha os tipos de emoções religiosas que são irrelevantes à verdadeira espiritualidade. A análise cuidadosa de Edwards da fé genuína enfatiza que não é a quantidade de emoções que indica a presença da verdadeira espiritualidade, mas a origem dessas emoções em Deus. (Cf. Issue 8, 1985, p. 11) Sobre o que Edwards quer dizer com o termo afeições, Potter afirma, “Para começar, por ‘afeições’ Edwards quer dizer o ‘fruto do Espírito’ bíblico – amor, alegria, fé, esperança, paz – o qual ele toma como indicações da piedade genuína.” (1988, p. 16, tradução nossa.) Potter continua explicando esse tema de Edwards, dizendo

Uma afeição não é uma paixão; uma paixão oprime a pessoa ao ponto de excluir o entendimento, enquanto que todas as afeições envolvem as ideias e as percepções. Uma afeição é uma *resposta* da pessoa acompanhada de entendimento. Mais precisamente, uma afeição é uma classe especial de exercícios vigorosos e sensíveis da vontade e da inclinação. As afeições são sempre acompanhadas pelas ideias, mas elas vão além do que Edwards chamava meramente de “entendimento teórico”, no qual o indivíduo *sente, percebe, vê* a verdade, a beleza e a excelência divina apenas no conceito, e é assim inclinado para a presença divina. Por si mesmo, o entendimento é neutro e desprovido desta inclinação que é chamada *vontade*, no caso da ação observável, e *coração*, quando estamos considerando a orientação do eu como um todo. As afeições são, assim, uma síntese das duas – ideia e inclinação como vontade e coração. É um erro fundamental e mau entendimento equiparar afeições a “emoções”, especialmente se a última for entendida como oposta a entendimento. (1988, p. 17, tradução nossa.)

Sobre o significado de afeições, Marsden afirma

Edwards respondeu indicando que nossas afeições são centrais a nossas genuínas experiências. Por afeições ele queria dizer nossas disposições ou amores que nos inclinam ou nos afastam das coisas. “As santas escrituras”, observou Edwards, “por toda parte colocam a religião nas afeições; tais como medo, esperança, amor, ódio, desejo, alegria, tristeza, gratidão, compaixão e zelo.” Assim, Edwards defendeu a religião do coração como oposta à dos críticos do avivamento, que condenavam o emocionalismo ao ponto de deixarem-se apenas com uma religião da cabeça, um cristianismo que se resumia apenas em crer em doutrinas corretas e na manutenção de padrões morais apropriados. (Issue 8, 1985, p. 33-34, tradução nossa.)

Se, de um lado, Edwards defendeu a religião do coração, por outro, ele advertiu acerca dos principais erros que importunavam a tradição avivalista. Primeiro, ele advertiu contra o emocionalismo puro, reconhecendo que os avivalistas podiam simplesmente excitar as emoções e, assim, falsificar ou imitar conversões genuínas. Para ele, grandes emoções não eram evidência clara de genuína religião, nem a ausência delas. Ao contrário, nesse tratado, ele

mapeou cuidadosamente os textos bíblicos que descrevem a genuína experiência religiosa, observando que eles incluíam um foco na graciosa obra de Deus, doutrinas consistentes com as revelações bíblicas e uma vida marcada pelo fruto do Espírito. (Cf. MARSDEN, Issue 8, 1985, p. 34)

Em sua análise de *Afeições Religiosas*, Kling afirma que ela “descreve o caráter espiritual do convertido, aquele que entende a beleza de Deus e se deleita nele. E uma taxonomia da alma, que classifica percepções, atitudes e ações do regenerado.” (Issue 77, p. 28, tradução nossa.) “Por um lado,” continua Kling, “o tratado participa da preocupação do Iluminismo do século 18 com a investigação científica e a prova empírica; por outro, ele nega a confiança do Iluminismo no intelecto humano autônomo.” (Issue 77, p. 28, tradução nossa.)

No Prefácio de *Afeições Religiosas*, Edwards enfatiza que os amigos do avivamento haviam produzido mais danos à verdadeira religião do que os inimigos declarados. E afirma que uma das estratégias preferidas de Satanás era simular experiências religiosas genuínas de maneira externas, as quais, de fato, eram caricaturas da verdadeira conversão, o que resultava em descrédito de toda a religião. Desse modo, o problema central abordado por Edwards é como distinguir entre esses dois tipos de conversão. Em resposta a esse problema, ele aborda três pontos em *Afeições Religiosas*, a saber, acerca da natureza das afeições e sua importância na religião; demonstração de quais não são sinais certos de que as afeições religiosas são verdadeiramente graciosas ou que elas não são (12 sinais); e demonstração de quais são os sinais distintos das afeições verdadeiramente graciosas e santas (12 sinais).

A fim de se prover um vislumbre do conteúdo dessa obra, segue abaixo um fichamento da mesma.

A Pergunta fundamental de *Afeições Religiosas* é: Como determinar qual é a verdadeira obra do Espírito de Deus no teu coração? Em resposta, Edwards, na primeira seção, fala da natureza das afeições e de sua importância na religião usando como base o texto de 1 Pedro 1.8. Ele faz isso, inicialmente, de modo exegético, apresentando o triplo propósito das provações; os benefícios da provação para a fé verdadeira; e que a verdadeira religião consiste em amor e alegria ou gozo. A seguir, de modo doutrinário, ele define a verdadeira religião, descreve duas faculdades da alma, questiona se vontade e afeições são duas faculdades, e apresenta a relação entre a Escritura e as afeições. Por fim, Edwards faz duas aplicações, perguntando, O que é afeição? e Quais são as afeições?

Na segunda seção, Edwards mostra quais são os sinais não certos das afeições religiosas que são verdadeiramente graciosas. Aqui, ele procura manter o equilíbrio entre não rejeitar e condenar todas as afeições, como se a religião não constituísse delas; e não aprovar todas as

afeições, como se cada pessoa que fosse afetada religiosamente tivesse a verdadeira graça e fosse, assim, objeto das influências salvadoras do Espírito de Deus. Os doze sinais não certos são: 1) Não é sinal, por um ou por outro modo, se as afeições religiosas são muito grandes ou muito elevadas; 2) Não é sinal dessas afeições ter a natureza da verdadeira religião, ou de que não tenham, se as pessoas têm grandes efeitos sobre o corpo; 3) Não é sinal de que as afeições são verdadeiramente graciosas, ou de que não são, se elas causam nos que as têm ser fluentes, fervorosos e abundantes no falar de coisas religiosas; 4) Não é sinal de que as afeições são graciosas, ou que são de outro tipo, se as pessoas não as estimulam por seus próprios esforços; 5) Não é sinal de que as afeições religiosas são verdadeiramente santas e espirituais, ou de que não são, se elas vêm à mente de uma maneira notável com textos da Escritura; 6) Não é evidência de que as afeições religiosas são salvadoras, ou de que não são, se há uma aparência de amor nelas; 7) Pessoas que têm afeições religiosas de muitos tipos, acompanhando uma a outra, não é suficiente para determinar se elas têm alguma afeição graciosa ou não; 8) Nada pode, com certeza, ser determinado acerca da natureza das afeições se os confortos e alegrias parecem seguir certa ordem; 9) Não é sinal certo de que as afeições têm em si a natureza da verdadeira religião, ou de que não têm, se elas dispõem as pessoas a gastarem muito tempo na religião, e a serem zelosamente comprometidas nos deveres externos da adoração; 10) Nada pode ser conhecido, com certeza, sobre a natureza das afeições religiosas se elas dispõem muitas pessoas com suas bocas para louvar e glorificar a Deus; 11) Não é sinal de que as afeições são certas, ou de que são erradas, se elas tornam as pessoas extremamente confiantes; e 12) Nada pode ser concluído com certeza acerca da natureza das afeições religiosas se os relacionamentos pessoais dados são muito afetivos.

A terceira seção é destinada a mostrar quais são os sinais distintivos das afeições verdadeiramente santas e graciosas. Aqui, Edwards estabelece três premissas, que são: 1) não julgue os outros; Deus dá testes, mas esse não é seu propósito, o julgamento é reservado apenas para Deus. 2) O autoexame é importante, mas pode ser falso. 3) Ele não pretende convencer os hipócritas. Os sinais certos são: 1) As afeições que são verdadeiramente espirituais e graciosas surgem daquelas influências e operações no coração, as quais são espirituais, sobrenaturais e divinas. 2) A primeira base objetiva das afeições graciosas é a natureza transcendentemente excelente e amável das coisas divinas, como elas são em si mesmas, não qualquer relação concebida que tragam para o eu ou para o próprio interesse. 3) Aquelas afeições que são verdadeiramente santas estão fundamentadas principalmente na beleza da excelência moral das coisas divinas. Ou para expressar de outro modo, um amor pelas coisas divinas por causa da beleza e doçura de sua excelência moral é o primeiro princípio e fonte de todas as

santas afeições. 4) Afeições graciosas surgem da iluminação da mente, justa e espiritualmente, para entender e apreender as coisas divinas. 5) Afeições verdadeiramente graciosas são acompanhadas de convicção racional e espiritual do julgamento, da realidade e da certeza das coisas divinas. 6) Afeições graciosas são acompanhadas de humilhação evangélica. Humilhação evangélica é um senso que o cristão tem de sua própria insuficiência, desprezo e odiosidade totais, com uma conformação responsável do coração. 7) Outra coisa na qual as afeições graciosas são distintas de outras afeições é que elas são acompanhadas de uma mudança da natureza. 8) Afeições verdadeiramente graciosas diferem daquelas afeições que são falsas e ilusórias na medida em que elas tendem para e são acompanhadas do espírito e temperamento como de cordeiro e pomba de Jesus Cristo, ou em outras palavras, elas naturalmente geram e promovem um espírito de amor, mansidão, quietude, perdão e misericórdia, como em Cristo. 9) Afeições graciosas suavizam o coração e são acompanhadas e seguidas de uma ternura cristã de espírito. As falsas afeições, contudo, podem parecer enternecer as pessoas enquanto são novas, todavia possuem a tendência, no fim, de endurecer o coração. 10) Outra coisa na qual as afeições que são verdadeiramente graciosas e santas diferem das que são falsas é a bela simetria e proporção. 11) Outra grande e muito distinta diferença entre as afeições graciosas e as outras é que, quanto mais altas as afeições graciosas são levantadas maior é o apetite e o desejo da alma por realizações espirituais elevadas. De modo contrário, as falsas afeições ficam satisfeitas em si mesmas. 12) Graciosas e santas afeições têm seu exercício e fruto na prática cristã. Com isto eu quero dizer, elas têm aquela influência e poder sobre aquele que é objeto delas, de modo que fazem aquela prática, que é universalmente conformada às regras cristãs e dirigida por elas, a prática e a ocupação de suas vidas. Isto implica em três coisas: a) Que seu comportamento no mundo é universalmente conformado às regras cristãs e dirigido por elas. b) Que a pessoa faz desta ocupação uma prática santa acima de todas as coisas, uma ocupação na qual ela está engajada, à qual se dedica e que persegue com a maior sinceridade e diligência, de modo que pode ser dito que esta prática da religião é eminentemente seu trabalho e ocupação. c) Que ele persevera nessa prática até o final da vida, de modo que pode ser dito que não é apenas uma ocupação por certo período, uma ocupação dos dias de sábado, ou de ocasiões extraordinárias, ou a ocupação de um mês, um ano ou de sete anos, ou sua ocupação sob determinadas circunstâncias; mas a ocupação de sua vida; a ocupação na qual ele persevera através de todas as mudanças e sob todas as provações enquanto viver.

Portanto, observa-se, a partir do que foi exposto, que Jonathan Edwards exerceu um papel significativo em relação ao fenômeno religioso conhecido como o “Grande Avivamento do século 18”. Ele exerceu o papel de protagonista ao promover e defender o movimento por

vários meios: o discurso em sua formatura em Yale, 1723; o sermão em Boston, 1731; o pastorado em Northampton; a pregação em cidades vizinhas, especialmente em Enfield, 1741; o discurso na formatura em Yale, 1741; a publicação de livros sobre o avivamento; e o apoio aos avivamentos internacionais. Edwards exerceu também o papel de crítico, assumindo uma posição intermediária entre os extremos; por um lado criticando os excessos e extravagâncias ocorridos durante o avivamento (especialmente no segundo período), por outro, mostrando aos opositores que aquele fenômeno religioso era obra de Deus. Ele desempenhou esse papel crítico especialmente por meio de três obras de sua pena, a saber, *Marcas Distintivas*, *Alguns Pensamentos e Afeições Religiosas*.

## Considerações finais

Na primeira metade do século 18, na América colonial, ocorreu um fenômeno religioso que ficou conhecido como o Grande Avivamento do século 18 ou o Primeiro Grande Avivamento. Como foi visto, a ocorrência desse fenômeno se deu em dois períodos. O primeiro, de 1734 a 1735, aconteceu principalmente na colônia da Nova Inglaterra, no vale do Rio Connecticut, a partir da cidade de Northampton, sob a liderança de Jonathan Edwards. Esse primeiro período foi marcado por resultados positivos, havendo a conversão de centenas de pessoas. O segundo, de 1739 a 1742, foi mais abrangente e alcançou todas as colônias americanas, e estiveram envolvidos nele Jonathan Edwards, George Whitefield, Gilbert Tennent e outros. Esse segundo período foi marcado por resultados positivos, como a conversão de milhares de pessoas, e por resultados negativos, como práticas extravagantes e divisão.

Visto que Jonathan Edwards participou de ambos os períodos, exercendo um papel significativo nesse fenômeno, sendo seu protagonista e seu crítico, a presente pesquisa levantou a seguinte questão: Como Jonathan Edwards desempenhou esses papéis?

A fim de responder essa pergunta, demonstrando o modo como Edwards exerceu o papel protagonista desse fenômeno religioso (ao promover o avivamento em sua própria igreja, ao incentivar sua ocorrência em outras igrejas e ao defendê-lo dos ataques da oposição), bem como o de crítico (ao analisá-lo e avaliá-lo de modo perspicaz, criterioso e equilibrado, ao apontar os excessos cometidos e ao estabelecer critérios baseados na Bíblia para sua verificação), a presente pesquisa procurou apresentar, inicialmente, o contexto no qual o fenômeno religioso conhecido como o “Grande Avivamento do século 18” ocorreu. Estabeleceu-se, como contexto remoto, a vinda de puritanos ingleses para a América colonial e, especialmente, para região que ficou conhecida como Nova Inglaterra, e descreveu-se o puritanismo na Inglaterra e as migrações puritanas de 1620 e 1630 para aquela colônia. Estabeleceu-se, como contexto próximo, o ambiente político, socioeconômico e religioso da Nova Inglaterra na primeira metade do século 18. Nele estão presentes a terceira e quarta geração dos imigrantes puritanos, com sua herança religiosa, social e cultural. Dessa forma, procurou-se dar uma visão panorâmica do cenário onde ocorreu o fenômeno religioso do Grande Avivamento.

Em seguida, procurou-se descrever, ainda que abreviadamente, o que foi esse fenômeno religioso. Sua história e alguns de seus personagens foram apresentados em três períodos, a saber, o período de fenômenos precursores, o primeiro período do Grande Avivamento (1734-35) e o segundo período do Grande Avivamento (1739-42). Aqui, ênfase foi dada a Jonathan Edwards, em virtude de sua participação nos dois períodos do Grande Avivamento, e o relato

foi grandemente baseado em seu livro *Uma Fiel Narrativa de Surpreendentes Conversões*; mas foram mencionados outros nomes importantes, como George Whitefield, Gilbert Tennent, por exemplo, relatando suas atividades como pregadores itinerantes. Os resultados desse movimento também foram expostos, tanto os positivos em termos religiosos, sociais e numéricos, quanto os negativos em termos de exageros, extravagâncias, oposição e divisão.

No último capítulo, procurou-se apresentar o modo como Jonathan Edwards exerceu seu papel nesse fenômeno religioso, defendendo-o e criticando-o. Seu protagonismo foi exercido por meio discursos em formaturas, sermões em sua e em outras igrejas, pastorado, publicação de livros sobre o avivamento e apoio aos avivamentos internacionais. Seu papel de crítico foi principalmente exercido por meio de livros, a saber, *As Marcas distintivas de uma obra do verdadeiro Espírito*, *Alguns pensamentos concernentes ao presente avivamento da religião na Nova Inglaterra* e *Um tratado sobre as afeições religiosas*. Visto que, como escreveu James Packe, “Incrustado nelas, contudo, está um relato bastante completo do avivamento como obra de Deus – em outras palavras, uma teologia do avivamento – que é mais completa que qualquer coisa escrita na época de Edwards, e é de valor permanente.” (PACKER, 1990, p. 316, tradução nossa.) Por meio dessas obras, mediante a apresentação de sua história e de um resumo do seu conteúdo, observou-se que Edwards analisou e avaliou de modo perspicaz, cuidadoso e criterioso os acontecimentos que testemunhou à luz das Sagradas Escrituras e, assumindo uma posição intermediária, criticou os exageros e extravagâncias praticados por alguns “New Lights”, bem como criticou a oposição fria e insensível dos “Old Lights”.

É, conseqüentemente, esperança do autor que, mediante o que foi apresentado, tenha ficado evidenciado os papéis de protagonista e crítico desempenhados por Jonathan Edwards no fenômeno religioso que ficou conhecido como o “Grande Avivamento do século 18”.

## Referências bibliográficas

### *Livros:*

ALDRIDGE, Alfred O. *Jonathan Edwards*. Washington: Washington Square Press, 1966.

ALLEN, Alexander. *Jonathan Edwards*. The Riverside Press, 1891.

ANDREW, Charles M. *The Colonial Background*. New Haven: Yale University Press, 1974.

ARMSTRONG, John. *Avivamento: O que é e por que?* São Paulo: Editora Fiel, s.d.

AXTELL, James. *The School Upon a Hill: Education and Society in Colonial New England*. Toronto: Norton Library; Yale University Press, 1976.

BANCROFT, George. *History of the United States, from the Discovery of the American Continent*. Vol. 3. Boston: Little, Brown Company, 1841.

BANCROFT, George. *History of the United States, from the Discovery of the American Continent*. Vol. 4. Boston: Little, Brown Company, 1852.

BENFORD, G. *God at Work? Signs of True Revival*.

BOLTON, Samuel, VINCENT, Nathaniel e WATSON, Thomas. *Os Puritanos e a Conversão*. São Paulo: PES, 1993.

BONONI, Patricia U. *Under the Cape of Heaven: Religion, Society and Politics in Colonial America*. Oxford University Press, 2003.

BOORSTIN, Daniel J. *Os Americanos: A experiência colonial*. Lisboa: Gradiva, 1997.

BREMER, Francis J. *The Puritan Experiment: New England Society from Bradford to Edwards*. Nova York: Ts. Martin's Press, 1976.

BRYANT, M. D. *Jonathan Edwards' Grammar of Time, Self, and Society: A Critique of the Heimert Thesis*. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 1993.

CARRICK, J. *The Preaching of Jonathan Edwards*.

COEN, C. C. *Reavivalism and Separatism in New England, 1740-1800: Strict Congregationalists and Separate Baptists in the Great Awakening*. Middletown: Wesleyan University Press, 1987.

CRAWFORD, M. J. *Season of Grace; Colonial New England's Revival Tradition in Its British Context*. Nova York: Oxford University Press, 1991.

CROOK, Isaac. *Jonathan Edwards*. Cincinnati: Jennings and Pye; Nova York: Eaton and Mains, 1903.



- D'AUBIGNE, J. H. Merle. *History of the Reformation of the 16<sup>th</sup> Century*, disponível em Christian Library Series, Vol. 20, *Biblical and Church Historical Collection*; Ages Digital Library, Wisconsin: AGES Software, 2005.
- EDWARDS, Jonathan. *A Busca do Avivamento*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *A Busca do Crescimento*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *A Busca da Santidade*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *A Genuína Experiência Espiritual*. São Paulo: PES, 1993.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *A Verdadeira Obra do Espírito: Sinais de autenticidade*. São Paulo: Editora Vida Nova, 2014.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *Caridade e seus Frutos: Um estudo sobre o amor em 1 Coríntios 13*. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2015.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God*, disponível em Christian Library Series, Vol. 10, *Works of Jonathan Edwards*; Ages Digital Library, Wisconsin: AGES Software, 2005
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *A Treatise Concerning Religious Affections*, disponível em Christian Library Series, Vol. 10, *Works of Jonathan Edwards*; Ages Digital Library. Wisconsin: AGES Software, 2005
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *Essay on the Genius and Writings to Jonathan Edwards*, disponível em Christian Library Series, Vol. 10, *Works of Jonathan Edwards*; Ages Digital Library. Wisconsin: AGES Software, 2005.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *Some Thoughts Concerning the Present Revival* disponível em Christian Library Series, Vol. 10, *Works of Jonathan Edwards*; Ages Digital Library. Wisconsin: AGES Software, 2005.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God*, disponível em Christian Library Series, Vol. 10, *Works of Jonathan Edwards*; Ages Digital Library. Wisconsin: AGES Software, 2005.
- EMERSON, Everett. *Puritanism in America, 1620-1750*. Boston: Twayne Publishers, 1977.
- EVANS, E. *Reavivamentos: Sua origem, progresso e realizações*. São Paulo: PES, s.d.
- FISH, J. *Old Lights on Separate Ways*.
- GARDINER, Norman H. (ed.). *Jonathan Edwards, A Retrospect*. Boston e Nova York: Houghton, Mifflin and Company, The University Press, Cambridge, 1901
- GAUSTAD, Edwin S. *Faith of the Founders: Religion and the New Nation*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2004.

- GAUSTAD, Edwin S. *The Great Awakening in New England*. Nova York: Harper & Brothers, 1957
- GILLETT, E. H. *History of the Presbyterian Church in the United States of America*, Vol. 1. Nova York: A. D. F. Randolph, 1864.
- GODWIN, George. *The Great Revivalists*. Boston: The Beacon Press, 1950.
- GOEN, C. C. (ed.). *The Works of Jonathan Edwards*, Vol. 4, The Great Awakening. New Haven: Yale University Press, s.d.
- GUTIÉRREZ, B. F. e CAMPOS, L. S. (Orgs.). *Na Força do Espírito – Os Pentecostais na América Latina: Um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: AIPRAL, 1996.
- HEIMERT, Alan e MILLER, Perry. *The Great Awakening: Documents Illustrating the Crisis and its Consequences*. Indianapolis e Nova York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1967.
- HEIMERT, Alan. *Religion and the American Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.
- HELM, P. e CRISP, O. P. *Jonathan Edwards Philosophical Theologian*. Burlington, VT: Ashgate Publishing Company, 2003.
- HILL, Christopher. *A Bíblia Inglesa e as Revoluções do Século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. *O Eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. *O Mundo de ponta-cabeça: Ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- HULSE, Erroll. *Quem foram os Puritanos? ... e o que eles ensinaram?* São Paulo: PES, 2004.
- LAMBERT, F. *Inventing the “Great Awakening”*. Princeton e Nova Jersey: Princeton University Press, 1998.
- LAWSON, Steven J. *As Firmes Resoluções de Jonathan Edwards*. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2010.
- LESSER, M. Y. *Reading Jonathan Edwards: An Annotated Bibliography in Three Parts, 1729-2005*. Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2008.
- LEVIN, David. *Jonathan Edwards: A Profile*. Nova York: Hill and Wang, 1969.
- LLOYD-JONES, D. Martin. *Avivamento*. São Paulo: PES, 1992.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *Os Puritanos: Suas origens e seus sucessores*. São Paulo: PES, 1993.

- KIDD, T. S. *The Protestant Interest: New England of the Puritanism*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. *The Great Awakening: The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2007.
- KLING, D. W. e SWEENEY, D. A. *Jonathan Edwards at Home and Abroad: Historical Memories, Cultural Movements, Global Horizons*. Carolina do Sul: University of South Carolina, 2003.
- MARSDEN, George M. *A breve vida de Jonathan Edwards*. São Paulo: Fiel, 2015.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. *Jonathan Edwards: A Life*. New Haven & Londres: Yale University Press, 2003.
- MARTY, M. E. *Religion, Awakening and Revolution*. USA: McGrath Publishing Company, 1977.
- MATTHEWS, Brander. *Introduction to the Study of American Literature*. Nova York: American Book Co., 1896.
- MATTOS, Luiz Roberto França de. *Jonathan Edwards e o Avivamento Brasileiro*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- MAXSON, Charles H. *The Great Awakening in the Middle Colonies*. Gloucester, Mass: Peter Smith, 1958.
- McCLINTOCK, J. e STRONG, J. *Cyclopedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, disponível em Christian Library Series, Vol. 2, *Biblical and Church Historical Collection*; Ages Digital Library. Wisconsin: AGES Software, 2005.
- McCULLEY, Sue L. e BAKER, Dorothy Z. *The Silent and Soft Communion: The spiritual narratives of Sarah Pierpont Edwards and Sarah Prince Gill*. Knoxville: The University of Tennessee Press, 2005.
- McDERMOTT, Gerald R. (ed.). *Understanding Jonathan Edwards: An Introduction to America's Theologian*. Nova York: Oxford University Press, 2009.
- MILLER, A. *Miller's Church History*, disponível em Christian Library Series, Vol. 20, *Biblical and Church Historical Collection*; Ages Digital Library, Wisconsin: AGES Software, 2005.
- MILLER, Perry. "Jonathan Edwards and the Great Awakening", in AARON, D. (org.), *America in Crisis*. Nova York: Alfred A. Knopf, 1952.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. *The New England Mind: From Colony to Province*. Londres: Harvard University Press, 1953.

- MILLER, Perry e JOHNSON, Thomas H. (eds.), *The Puritans: A sourcebook of their writings*. Mineola, Nova York: Dover Publications (2 volumes em 1), 2001.
- MURRAY, Iain H. *Jonathan Edwards – Uma nova biografia*. São Paulo: PES, 2015
- MUIRHEAD, H. H. *O Cristianismo Através dos Séculos*, Vol 3. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1949.
- NICHOLS, Robert H. *História da Igreja Cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1978.
- NICHOLS, Stephen. J. *Jonathan Edwards: A guided tour of his life & thought*. Nova Jersey: Publishing Company, 2001.
- NOLL, Mark A. *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys*. Illinois: Intervarsity Press, 2003.
- PACKER, James I. *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life*. Weaton, Illinois: Crossway Books, 1990.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_. I. *Entre os Gigantes de Deus: Uma visão puritana da vida cristã*. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 1996.
- PARRISH, A. e SPROUL, R. C., *The Spirit of Revival*.
- PIPER, John. *A Paixão de Deus por Sua Glória*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008.
- PIPER, John e TAYLOR, Justin (orgs.). *Fascinado pela Glória de Deus: O legado de Jonathan Edwards*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011.
- POTTER, C. F. *The Story of Religion: As told in the lives of its leaders, with special references to atavisms, common elements, and parallel customs in the religion of the world*. Nova York: Simon and Schuster, Inc., 1929.
- POTTER, Vincent G. (ed.). “Jonathan Edwards and the Great Awakening”, in *Doctrine and Experience: Essays in American Philosophy*. Nova York: Fordham University Press, 1988.
- RYKEN, Leland. *Santos no Mundo: Os puritanos como realmente eram*. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 1992.
- SCHNEIDER, Herbert W. *The Puritan Mind*. Nova York: Henry Holt and Company, 1930.
- SIDWELL, Mark. *Theodore Frelinghuysen*, disponível em <http://greatawakeningdocumentary.com>; acesso em 14 de maio de 2016.
- SMART, R. D. *Jonathan Edwards' Apologetic for the Great Awakening*.
- SMITH, J. E. “Jonathan Edwards and the Great Awakening”, in POTTER, V. G., *Doctrine and Experience: Essays in American Philosophy*. Nova York: Fordham University Press, 1988.

- SMITH, John E., STOUT, Harry S. e MINKEMA, Kenneth P. (eds.). *A Jonathan Edwards Reader*, New Haven e Londres: Yale University Press, 1995.
- STEIN, Stephen J. (ed.). *The Cambridge Companion to Jonathan Edwards*. Nova York: Cambridge University, 2007.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. *Jonathan Edwards Writings: Text, Context, Interpretation*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- STILES, H. R. *The History of Ancient Windsor*, Vol. II. Somersworth: New Hampshire Publishing Company, 1976.
- STONE, Lawrence. *Causas da Revolução Inglesa 1529-1642*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.
- STOUT, H. S. *The New England Soul: Preaching and Religious Culture in Colonial New England*. Nova York: Oxford University Press, 1986.
- TRACY, Joseph. *The Great Awakening: A History of the Revival of Religion in the Time of Edwards and Whitefield*. Boston: Published by Tappan and Dennet, Nova York: Josiah Adams, 1842.
- TRACY, Patricia J. *Jonathan Edwards, Pastor: Religion and Society in Eighteenth-Century Northampton*. Nova York: Hill e Wang, 1980.
- WALKER, Williston. *A History of the Congregational Churches in the United States*. Nova York: The Christian Literature Co., 1894.
- WARD, W. R. *The Protestant Evangelical Awakening*. Cambridge University Press, 1992.
- WETZEL, R. C. *A Chronology of Biblical Christianity*, disponível em Christian Library Series, Vol. 20, *Biblical and Church Historical Collection*; Ages Digital Library, Wisconsin: AGES Software, 2005.
- WHITNEY, Donald S. *Finding God in Solitude: The Personal Piety of Jonathan Edwards (1703-1758) and its Influence on his Pastoral Ministry*. Dissertação de doutorado em filosofia. The University of the Free State, Bloemfontein, Dezembro de 2012.
- WINSLOW, Ola E. *Jonathan Edwards 1703-1758: A Biography*. Nova York: The Macmillan Company, 1941.
- Works of Jonathan Edwards*. Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 14/mai/2016.

*Artigos:*

- ATWATER, Lyman H. "The Great Awakening of 1740", in *Presbyterian Quarterly and Princeton Review (1872-1877)*. Nova York: Outubro de 1876, Iss. 20, p. 676-689; disponível em <http://proquest.umi.com/pqdweb?index=6&dis=0000003>. Acesso em: 02/abr/2016.

- BRECK, Robert et al. *An Account of the conduct of the council which dismissed the Rev. Mr Edwards from the Pastoral of the first Church at Northampton; with reflections on the Protestation accompanying the printed refult of that Council, and the letter published relating to that affair*, disponível em [edwards.yale.edu](http://edwards.yale.edu), no Jonathan Edwards Center, Yale University. Acesso em: 05/jul/2016.
- BLAU, Joseph L. “Colonial Materialism and Immaterialism”, in *Men and Movements in American Philosophy*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1958.
- BILLINGS, Thomas H. “The Great Awakening”, in *The Essex Institute Historical Collections*, Vol. 65, 1929. Salem, Mass.: Essex Institute, 1929.
- BROCK, Bernard L. “Jonathan Edwards (1703-1758) eighteenth-century preacher”, in *American Orators before 1900*.
- BROCKWAY, Robert. “The Parties in New England and the Middle Colonies in the Early Eighteenth Century”, in *The Crane Review*. Primavera de 1966.
- BRODHEAD, John R. “Documents Relative to the Colonial History of the State of New York”, in *Albany Week*, Vol. 6. Albany, Parsons Co., 1855.
- BROWN, Robert E. “Edwards, Locke and the Bible”, in *The Journal of Religion*, Vol. 79, No. 3 (Julho de 1999), p. 361-384; disponível em <http://www.jstor.org/stable/1205491>. Acesso em: 30/jun/2016.
- BRYNESTAD, Lawrence E. “The Great Awakening in the New England and Middle Colonies – Part I”, in *Journal of the Presbyterian Historical Society (1901-1930)*, Vol. 14, No. 2 (junho de 1930), p. 80-91; disponível em <http://www.jstor.org/stable/23323520>. Acesso em: 30/jun/2016.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. “The Great Awakening in the New England and Middle Colonies – Part II”, in *Journal of the Presbyterian Historical Society (1901-1930)*, Vol. 14, No. 2 (junho de 1930), p. 80-91; disponível em <http://www.jstor.org/stable/23323829>. Acesso em: 30/jun/2016.
- BUSS, Dietrich. *The Millennial Vision as Motive for Religious Benevolence and Reform: Timothy Dwight and the New England Evangelicals Reconsidered*. Article Database, no Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 05/jul/2016.
- BUCKHAM, John W. “The New England Theologians”, in *The American Journal of Theology*, Vol. 24, No. 1 (Janeiro de 1920), p. 19-29; disponível em <http://www.jstor.org/stable/3155936>. Acesso em: 30/jun/2016.
- BYINGTON, Ezra H. “Jonathan Edwards and the Great Awakening”, in *The Bibliotheca Sacra: A Religious and Sociological Quarterly*, Vol. 55. Ohio: Bibliotheca Sacra Company, 1989.

- CAUCHI, Tony. *The First Great Awakening – Jonathan Edwards*, disponível em <http://www.revival-library.org>. Acesso em: 14/abr/2016.
- CLAGHORN, George. *Jonathan Edwards: Man of Letters*. Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://edwards.yale.edu>. Acesso em: 14/abr/2016.
- CONFORTI, Joseph. “Antebellum Evangelicals and the Cultural Revival of Jonathan Edwards”, in *American Presbyterians*, Vol. 64, No. 4 (inverno de 1986), p. 227-241; disponível em <http://www.jstor.org/stable/23330422>. Acesso em: 30/jun/2016.
- COPAN, Paul. “Jonathan Edwards’s Philosophical Influences: Lockean or Malebranchean?”, in *JETS* 44/1 (Março de 2001), p. 107-124). Article Database, Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 05/jul/2016.
- CRAWFORD, Michael J. “New England and the Scottish Religious Revivals of 1742”, in *American Presbyterians*, Vol. 69, No. 1 (Primavera de 1991), p. 23-32; disponível em <http://www.jstor.org/stable/23332682>. Acesso em: 30/jun/2016.
- CROOKER, Joseph H. “Jonathan Edwards: A Psychological Study”, in *The New England Magazine*, Vol. 2, No. 2, Abril de 1890. Article Database, Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 05/jul/2016.
- DAVIDSON, Edward H. “Locke to Edwards”, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 24, No. 3 (Julho-Setembro de 1963), p. 355-372; disponível em <http://www.jstor.org/stable/2708212>. Acesso em: 30/jun/2016.
- DAVIES, Ronald E. “Jonathan Edwards: Missionary, Biographer, Theologian, Strategist, Administrator, Advocate – and Missionary”, in *International Bulletin of Missionary Research*, disponível em <http://www.internationalbulletin.org>. Acesso em: 09/fev/2016.
- DE CHIRICO, L. *Jonathan Edwards (1703-1758)*. Studi di Theologia, 2003.
- GIERKE, Dewey. “Greatest Theologian: Jonathan Edwards Born 300 Years Ago”, in *The Congregationalist*, Janeiro/fevereiro/março de 2004. Article Database, Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 05/jul/2016.
- DeWITT, John. “Jonathan Edwards: A Study”, in *The Princeton Theological Review*, Janeiro de 1904.
- EDWARDS, Jonathan. *The Life and Character of Jonathan Edwards*. 1765.
- EGZLISTON, N. H. “A New England Village”, in *Harper’s New Monthly Magazine*. Novembro de 1831.
- ELWOOD, D. J. *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*. Columbia: Columbia University Press, 1960.

FÉ PARA HOJE: Jonathan Edwards. São José dos Campos: Editora Fiel, Número 37, Jul/2012.

FISHER, George P. "The Philosophy of Jonathan Edwards", in *The North America Review*; disponível em <http://www.jstor.org>. Acesso em: 30/jun/2016.

FOSTER, F. H. "Jonathan Edwards (The Elder)", in JACKSON, Samuel MaCauley (org.), *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, Vol. 4. Grand Rapids, Mi: Baker Book House, 1958.

GAUSTAD, Edwin S. "The Theological Effects of the Great Awakening in New England", in *The Mississippi Valley Historical Review*, Vol. 40, No. 4 (Março de 1954), p. 681-706; disponível em <http://www.jstor.org/stable/1895863>. Acesso em: 30/jun/2016.

GEORGE, Timothy. *Student Workbook for History of Christianity*; disponível em [www.Christianhistoryinstitute.org](http://www.Christianhistoryinstitute.org). Acesso em: 14/mai/2016.

HAROUTUNIAN, Joseph G. "Jonatahn Edwards: A study in godliness", in *The Journal of Religion*, Vom. 11, No. 3 (Julho de 1931), p. 400-419; disponível em <http://www.jstor.org/stable/1196615>. Acesso em: 30/jun/2016.

HEIMERT, Alan. *Religion and the America Mind: From the Great Awakening to the Revolution*.

HELM, Paul. *Jonathan Edwards and the Parting of the Ways?*. Article Database, Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 05/jul/2016.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. *Turretin and Edwards once more*. Article Database, Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 05/jul/2016.

HOLIFEILD, E. Brooks. "The Intellectual Sources of Stoddardeanism", in *The New England Quarterly*, Vol. 45, No. 3 (Setembro de 1972), p. 373-392; disponível em <http://www.jstor.org/stable/36440>. Acesso em: 30/dez/2013.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. *Jonathan Edwards: Theologian*. Article Database, Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 02/abr/2016.

INTERESTING CONVERSIONS, in *Religious Monitor and Evangelical Repository (1824-1842)*. Filadélfia: Fevereiro de 1830, Vol. 6, Iss. 9; p. 414-417

LOGAN Jr., Samuel T. *Jonathan Edwards and the 1734-35 Northampton Revival*. Article Database, Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 30/jun/2016.

LOWELL, D. O. S. "The Descendants of Jonathan Edwards", in *Munsey's Magazine*, Vol. 35, No. 3 (Junho de 1906); Article Database, Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 05/jul/2016.



- MacCRACKEN, John H. “The Sources of Jonathan Edwards’s Idealism”, in *The Philosophical Review*, Vol. 11, No. 1 (Janeiros de 1902), p. 26-42; disponível em <http://www.jstor.org/stable/2176929>. Acesso em: 30/jun/2016.
- McCOOK, Henry C. “Jonathan Edwards as a Naturalist”, in *The Presbyterian and Reformed Review*, 1890; disponível em <http://journals.ptsem.edu>. Acesso em: 09/fev/2016
- MATOS, Alderi Souza de. “Jonathan Edwards: Teólogo do Coração e do Intelecto”, in *Fides Reformata*, Vol. 3, No. 1 (Jan-Jun. 1998), p. 72-87.
- MEAD, Frank S. “Fire under the boiler”, in *Presbyterian Life*, 16 de Setembro de 1950.
- MILLER, A. *Chruch History*, disponível em Christian Library Series, Vol. 20. Ages Digital Library. Wisconsin: AGES Software, 2005.
- MILLER, Edward W. “The Great Awakening and its Relation to American Christianity”, in *The Princeton Theological Review*, Vol. 2, No. 4 (Outubro de 1904), p. 545-562
- MILLER, Perry. “The Half-Way Covenant”, in *The New England Quarterly*, Vol. 6, No. 4 (Dezembro de 1933), p. 676-715; disponível em <http://www.jstor.org/stable/359738>. Acesso: em 05/ago/2013.
- MINKEMA, K. P. *A Chronology of Edwards’ Life and Writings*. Article Database, Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 02/abr/2016.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. *Jonathan Edwards: Family Life*. Article Database, Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 02/abr/2016.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. “The East Windsor Conversion Relation – 1700-1725”, in *The Connecticut Historical Society Bulletin*, Vol. 51, No. 1, Inverno de 1986.
- MUMFORD, Lewis. “Origins of the American Mind”, in *The American Mercury*, Vol. 8, No. 31, Julho de 1926.
- MURRAY, Iain H. *The Puritans and Revival Christianity*.
- NOLL, Mark A. “And the winner is Jonathan Edwards?”, in *The Reformed Journal*, Março de 1989.
- NOLL, Mark A. e McANANEY, Francis A. *Jonathan Edwards: Philosopher*. Article Database, Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 02/abr/2016.
- PANOSIAN, Edward M. “Jonathan Edwards: America’s Theologian-Preacher”, in SIDWELL, Mark (ed.), *Faith of Our Fathers: Scenes from American Church History*. Greenville, Sc: BJU Press, 1991.

- PASTOOR, Charles e JOHNSON, Galen K. "Jonathan Edwards (1703-1758)", in *Historical Dictionary of the Puritans*. Laham, Maryland, Toronto, Plymouth, UK: The Scarecrow Press, Inc. 2007.
- ROSSEL, R. D. "The Great Awakening: An Historical Analysis", in *American Journal of Sociology*, Vol. 75, No. 6 (maio de 1970), p. 907-925; disponível em <http://www.jstor.org/stable/2776151>. Acesso em: 30/jun/2016.
- SIDWELL, M. *Introduction to the Great Awakening*, disponível em <http://greatawakeningdocumentary.com>. Acesso em: 14/mai/2016.
- SIDWELL, M. *Gilbert Tennent*, disponível em <http://greatawakeningdocumentary.com>. Acesso em: 14/mai/2016.
- STEIN, Stephen, *Jonathan Edwards and the Bible*. Article Database, Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 14/abr/2016.
- STOUT, Harry S. *Jonathan Edwards: Preacher*. Article Database, Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 02/abr/2016.
- SWEENEY, Douglas. *Jonathan Edwards: Legacy*. Article Database, Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 02/abr/2016.
- TRACY, Joseph. "The Great Awakening: A history of the revival of religion in the time of Edwards and Whitefield", in *The Methodist Quarterly Review (1841-1884)*. Nova York, Outubro de 1842, Vol. 2, p. 594-615; disponível em <http://proquest.umi.com/pqdweb?index=21&did=000000>. Acesso em: 24/jun/2004.
- WALLACE, Ethel. "A Colonial Parson's Wife Sarah Pierpont Edwards, 1710-1758, 'And a very eminent christian' ", in *The Review and Expositor*, Vol. 47, No. 1, Janeiro de 1950.
- WARFIELD, Benjamin B. "Edwards and the New England Theology", in *Studies in Theology*. Filadélfia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1968.
- WELLMAN, J. W. *A Review of Dr. A. V. G. Allen's Biography of Jonathan Edwards*. Boston: Our Day Publishing Company, 1890.
- WHEELER, Rachel. *Jonathan Edwards: Missionary*. Article Database, Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 02/abr/2016.
- WETZEL, R. C. *A Chronology of Biblical Christianity*, disponível em Christian Library Series, Vol. 20. Ages Digital Library, Wisconsin: AGES Software, 2005.
- WHITE, E. E. "Decline of the Great Awakening in the New England: 1741 to 1746", in *The New England Quarterly*, Vol. 24, No. 1 (Março de 1951), p. 35-52; disponível em <http://www.jstor.org/stable/361255>. Acesso em: 30/jun/2016.

WOODBIDGE, F. J. E. “Jonathan Edwards”, in *The Philosophical Review*, Vol. 13, No. 4, (Julho de 1904); disponível em <http://www.jstor.org>. Acesso em: 30/jun/2016.

“A Contemporaneous Account of Jonathan Edwards”, in *Journal of the Presbyterian Historical Society*, Vol. 2, No. 3, Dezembro de 1903.

*A History of Philosophy*. The Newman Press, 1985.

*American Religious Thought*. University of Chicago Press, 1973.

*An Examination and some Answer to the Hampshire Narrative and Defence*. Boston: F. Draper, 1736.

*Biographies: Jonathan Edwards*, disponível em <http://greatawakeningdocumentary.com/itens/show/57>. Acesso em: 28/mai/2016.

*Biographies: Gilbert Tennent*, disponível em <http://greatawakeningdocumentary.com/itens/show/57>. Acesso em: 28/mai/2016.

*Biographies: George Whitefield*, disponível em <http://greatawakeningdocumentary.com/itens/show/57>. Acesso em: 28/mai/2016.

*Biographies: William Tennent*, disponível em <http://greatawakeningdocumentary.com/itens/show/57>. Acesso em: 28/mai/2016.

Christian History – Issue 1: Zinzendorf & the Moravians, disponível em [www.christianhistoryinstitute.org](http://www.christianhistoryinstitute.org). Acesso em: 11/mai/2016.

Christian History – Issue 8: Jonathan Edwards & Great Awakening, disponível em [www.christianhistoryinstitute.org](http://www.christianhistoryinstitute.org). Acesso em: 11/mai/2016.

Christian History – Issue 23: Spiritual Awakening in North America, disponível em [www.christianhistoryinstitute.org](http://www.christianhistoryinstitute.org). Acesso em: 11/mai/2016.

Christian History – Issue 28: 100 Most Important Events in Church History, disponível em [www.christianhistoryinstitute.org](http://www.christianhistoryinstitute.org). Acesso em: 11/mai/2016.

Christian History – Issue 38: George Whitefield: 17th c. Preacher & Revivalist, disponível em [www.christianhistoryinstitute.org](http://www.christianhistoryinstitute.org). Acesso em: 11/mai/2016.

Christian History – Issue 41: The American Puritans, disponível em [www.christianhistoryinstitute.org](http://www.christianhistoryinstitute.org). Acesso em: 11/mai/2016.

Christian History – Issue 50: Christianity and the American Revolution: Did you know?, disponível em [www.christianhistoryinstitute.org](http://www.christianhistoryinstitute.org). Acesso em: 11/mai/2016.

Christian History – Issue 61: A History of the Second Coming, disponível em [www.christianhistoryinstitute.org](http://www.christianhistoryinstitute.org). Acesso em: 11/mai/2016.

Christian History – Issue 77: Jonathan Edwards: Puritan Pastor & Theologian, disponível em [www.christianhistoryinstitute.org](http://www.christianhistoryinstitute.org). Acesso em: 11/mai/2016.

Christian History – Issue 116: 25 *Writings that changed the Church and the World*, disponível em [www.christianhistoryinstitute.org](http://www.christianhistoryinstitute.org). Acesso em: 11/mai/2016.

*Colonização inglesa na América do Norte*, disponível em <http://mundoeducacao.bol.uol.com.br/historia-america/colonizacao-inglesa-na-america-do-norte>. Acesso em: 02/ago/2016.

*Contributions to the Ecclesiastical History of Connecticut: 1861*. Vol. 1, 1973.

*From Puritan to Yankee: Character and Social Order in Connecticut 1960*. W. W. Norton, 1970.

*God's Caress: The Psychology of Puritan Religious Experience*. Oxford University Press, 1986.

*Great Awakening*; American Eras, 1997; disponível em [www.encyclopedia.com](http://www.encyclopedia.com). Acesso em: 14/mai/2016.

*História da Colonização da América*, disponível em Wikipedia, [https://pt.wikipedia.org/wiki/Historia\\_da\\_colonizacao\\_da\\_America](https://pt.wikipedia.org/wiki/Historia_da_colonizacao_da_America). Acesso em: 05/set/2016.

*Historical Catalogue of the Northampton First Church*. Gazette Printing Company, 1891.

*Jonathan Edwards: Biography*. Article Database, Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 14/mai/2015.

“Jonathan Edwards”, in *Encyclopedia of World Biography I*, 2004; disponível em [www.encyclopedia.com](http://www.encyclopedia.com). Acesso em: 14/mai/2016.

*Jonathan Edwards (1703-1758)*. Article Database, Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 02/abr/2016.

“Jonathan Edwards”, in *The Spectator*, Janeiro de 1890. Article Database, Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 02/abr/2016.

*Jonathan Edwards: His Life and Influence*. Associated University Press, 1975.

*Jonathan Edwards and the Limits of Enlightenment Philosophy*. Oxford University Press, 1998.

*Jonathan Edwards: Tradition, and American Culture*. University of North Carolina Press, 1995.

*Major Works*. Article Database, Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em: 14/abr/2016.

*Mayflower*, disponível em Wikipedia, <https://pt.wikipedia.org/wiki/Mayflower>. Acesso em: 05/set/2016.

*Meet Jonathan Edwards*. Soli Deo Gloria Publications, 2004.

*Revival Wars: A Critique of Counterfeit Revival*. Evangelical Reseach Ministries, 1977.

*The First Great Awakening in America – George Whitefield*; disponível em [www.revival-library.org](http://www.revival-library.org). Acesso em: 14/mai/2016.

*The First Great Awakening in America – Jonathan Edwards*; disponível em [www.revival-library.org](http://www.revival-library.org). Acesso em: 14/mai/2016.

*The Great Awakening and the American Revolution: Colonial Thought in Eighteenth Century*. Rand McNally and Company, 1972.

*The Mayflower*, disponível em <http://www.history.com/topics/mayflower>. Acesso em: 05/set/2016.

*The Occasion of the Development of New England Theology*. Article Database, Jonathan Edwards Center, Yale University, disponível em <http://www.edwards.yale.edu>. Acesso em 14/abr/2016.

*The Philosophy of Jonathan Edwards*. Indiana University Press, 1994.

*The Theology of Jonathan Edwards: A Reappraisal*. Indiana University Press, 1966.

*Voyage of the Mayflower*, disponível em [MayflowerHistory.com](http://MayflowerHistory.com), <http://mayflowerhistory.com/voyage>. Acesso em: 05/set/2016.

## Anexos:

Os Anexos abaixo são a tradução de artigos encontrados no Jonathan Edwards Center, Yale University. São colocados com o objetivo de fornecer informações adicionais sobre a sua pessoa e a obra.

### Anexo A – Jonathan Edwards: Biografia.

Jonathan Edwards nasceu em uma família puritana, em 5 de outubro de 1703, na cidade de East Windsor, em Connecticut, EUA. Ele foi o quinto de onze filhos gerados pelo casal Rev. Timothy e Esther Edwards. Sua educação infantil o introduziu não apenas no estudo da Bíblia e da teologia cristã, mas também nos clássicos e nas línguas antigas.



#### *Seus anos de estudo*

Durante seus primeiros anos de estudo (1716-1720), e durante seus estudos de graduação (1721-1722) no Yale College, Edwards se engajou em todo tipo de questões contemporâneas, tanto na teologia quanto na filosofia. Ele estudou os debates entre o calvinismo ortodoxo de seus antepassados puritanos e os movimentos mais “liberais” que o desafiavam, o deísmo, o socinianismo, o arianismo e o arminianismo anglicano, bem como os pensamentos mais atuais vindos da Europa, como o empirismo britânico e o racionalismo continental. Desde o início de sua vida, Edwards comprometeu-se a defender suas crenças diante dos eruditos estrangeiros do iluminismo mediante a reformulação do calvinismo de um modo novo e vital que sintetizava a teologia protestante com a física de Newton, a psicologia de Locke, a estética do terceiro conde de Shaftesbury e a filosofia moral de Malebranche.

Em Yale, Edwards escreveu quase exclusivamente sobre a filosofia da natureza e a metafísica. Simultaneamente com o grande idealista inglês George Berkley, ainda que distinto dele, Edwards formulou um sistema metafísico que era idealista, destinado a desafiar o aristotelismo. Edwards rejeitou as especulações de Hobbes e de Descartes acerca da natureza da realidade e da substância nos modos que antecipavam a física teórica. Sua metafísica também tinha um componente singularmente estético; para Edwards, beleza era um aspecto essencial de uma entidade, a qual subsistia na harmonia ou conformidade de suas partes. Esta abordagem continua a instruir a ética moderna.

#### *Começando o pastorado*

Em 1726, Edwards sucedeu seu avô, Solomon Stoddard, como pastor da igreja em Northampton, Massachusetts, a maior e mais influente igreja fora de Boston. Mudando sua atenção das atividades teóricas de seus anos em Yale para questões mais práticas, ele casou-se com Sarah Pierpont, em 1727. Jonathan e Sarah se conheceram em New Haven, oito anos antes, quando ela tinha 13 anos de idade, mas não se casaram senão oito anos mais tarde. Eles geraram dez filhos em Northampton.

### *Primeiro Grande Avivamento*

Em 1734-1735, Edwards supervisionou algumas das agitações iniciais do Primeiro Grande Avivamento. Ele ganhou fama internacional como avivalista e “teólogo do coração” após publicar *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God* (Uma Narrativa Fiel da Surpreendente Obra de Deus – 1738), na qual descreveu o avivamento em sua igreja e serviu de modelo empírico para os avivalistas americanos e britânicos.

Os difundidos avivamentos das décadas de 1730 e 1740 estimularam um dos dois períodos mais frutíferos dos escritos de Edwards. Neste período, Edwards tornou-se melhor conhecido como um pregador avivalista que subscrevia uma interpretação experimental da teologia reformada que enfatizava a soberania de Deus, a depravação da humanidade, a realidade do inferno e a necessidade de uma conversão de “novo nascimento”. Enquanto os críticos atacavam as convicções de muitos supostos convertidos como ilusória e, até mesmo, obra do diabo, Edwards tornava-se um brilhante apologista a favor dos avivamentos. Em *The Marks of a Work of the Spirit of God* (As Marcas de uma Obra do Espírito de Deus, 1741), *Some Thoughts Concerning the Present Revival* (Alguns Pensamentos Acerca do Presente Avivamento, 1742), *A Treatise Concerning Religious Affections* (Um Tratado Acerca das Afeições Religiosas, 1746), e *The Life of David Brainerd* (A Vida de David Brainerd, 1749), ele procurou isolar os sinais da verdadeira santidade da falsa fé religiosa. A estrutura intelectual do avivalismo que ele construiu nessas obras inaugurou uma nova psicologia e filosofia das afeições, mais tarde invocadas por William James em seu clássico *Varieties of Religious Experience* (1902).

*“O primeiro e maior filósofo americano nativo”*

Perry Miller, o grande expositor da mente da Nova Inglaterra e fundador da edição de Yale das Obras de Jonathan Edwards, descreveu Edwards como o primeiro e maior filósofo americano nativo. Se o estudante penetrar por trás da linguagem técnica da teologia, argumenta Miller, “ele descobrirá uma inteligência que, tal como a de Emerson, Melville ou Mark Twain, é tanto um indicador da sociedade americana quanto um comentário sobre ela.” Embora os editores de Edwards do século 19 tenham “refinado” seu estilo por vergonha de sua linguagem simples, realista e enérgica, hoje, Edwards é reconhecido como um retórico muito hábil e sofisticado e como um perito pregador. Estudiosos literários conectam os princípios psicológicos de Edwards à sua ênfase na retórica como meio de evocar respostas emocionais, mais prontamente vista no mais famoso sermão da história americana, *Sinners in the Hand of an Angry God* (Pecadores nas Mãos de um Deus Irado, 1741). Eles também apontam para *Images or Shadows of Divine Things* de Edwards (Imagens ou Sombras das Coisas Divinas, publicado por Miller em 1948) como uma aplicação inovadora da tipologia que antecipou o transcendentalismo ao incluir a natureza como fonte de revelação.

Os escritos de Edwards publicados em Northampton também refletem forte milenarismo e interesse profético. Em *A History of the Work of Redemption* (Uma História da Obra da Redenção), originalmente pregado como uma série de sermões, em 1739, mas não publicado senão depois de sua morte, Edwards lança a teologia para dentro de “um método inteiramente novo” ao mostrar a obra de Deus como uma história estruturada nas promessas escriturísticas de Deus e nos períodos de derramamento do Espírito. *An Humble Attempt to Promote ... Extraordinary Prayer* (Uma Humilde Tentativa de Promover ... Oração Extraordinária, 1747) foi parte de um movimento maior em direção aos “pactos de oração” anglo-americanas, e foi uma contribuição importante para o pensamento milenarista. Estudiosos, como Alan

Heimert, reconhecem o sinal de importância dessas obras na história americana, particularmente sua contribuição para a ideologia revolucionária.

Em 1750, a igreja de Edwards o demitiu de Northampton, após ele tentar impor sobre sua congregação qualificações mais rigorosas para a admissão aos sacramentos. Preocupado com o fato de que a política de “admissão aberta”, instituída por Stoddard, havia permitido a entrada de muitos hipócritas e incrédulos na membresia da igreja, ele se envolveu em uma amarga controvérsia com sua congregação, ministros da região e líderes políticos. Sua demissão é frequentemente vista como um ponto decisivo na história colonial americana, visto que ela marcou uma rejeição clara e final do antigo “estilo Nova Inglaterra”, construído pelos colonizadores puritanos da Nova Inglaterra. Em seu estudo sobre Northampton durante o pastorado de Edwards, Patricia Tracy descreveu as forças sociais e políticas em ação na cidade como um reflexo de forças econômicas, sociais e ideológicas maiores que reformavam a cultura americana naquela época. Ironicamente, então, o teólogo colonial que melhor antecipou a forma intelectual da América moderna, também foi sua primeira vítima. A luta de Edwards contra essas forças encontra-se registrada em muitos sermões manuscritos que estarão disponíveis no site, por meio do Centro Jonathan Edwards, em Yale.

#### *Uma missão posterior*

De Northampton, Edwards foi para o posto missionário de Stockbridge, na fronteira ocidental de Massachusetts, onde serviu de 1751 até 1757. Aqui ele pastoreou uma pequena congregação inglesa, foi missionário entre 150 famílias moicanas e mohawks, e onde escreveu muitas de suas principais obras, incluindo as dirigidas à “controvérsia arminiana”. A principal entre elas foi *A Careful and Strict Inquiry into the Modern Prevailing Notions of the Freedom of Will...* (Uma Cuidadosa e Rigorosa Investigação das Noções Modernas Prevalentes sobre a Liberdade da Vontade..., 1754), na qual ele tentou provar que a vontade era determinada pela inclinação do pecado ou da graça na alma. Este livro, uma das mais importantes obras no pensamento ocidental moderno, estabelece os parâmetros para o debate filosófico sobre a liberdade e o determinismo que ocorre no século e meio seguinte. Também foram escritas durante este período *The Great Christian Doctrine of Original Sin Defended* (A Defesa da Grande Doutrina Cristã do Pecado Original, 1758), na qual Edwards afirmou que toda a humanidade tem uma propensão natural para o pecado devido a sua “unidade constitucional” em Adão; e os dois principais manifestos sobre ética, *The Nature of True Virtue* (A Natureza da Verdadeira Virtude) e *The End for Which God Created the World* (O Fim para o Qual Deus Criou o Mundo, publicados postumamente, em 1765).

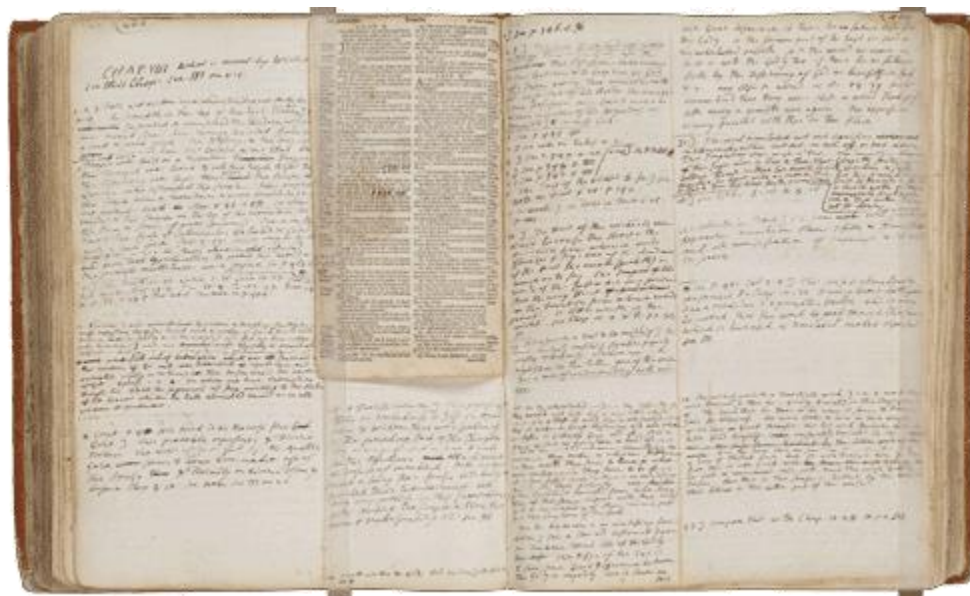
Embora Stockbridge tenha provido algum refúgio para Edwards, ele não podia evitar a notoriedade. No final de 1757, ele aceitou a presidência do College of New Jersey (mais tarde, Universidade de Princeton). Durante o tempo em Princeton, Edwards esperava completar, pelo menos, mais dois tratados importantes, um que mostraria “The Harmony of the Old and New Testaments” (A Harmonia do Antigo e do Novo Testamentos), e o outro que seria um experimento na narrativa teológica, um tratado expandido sobre “The History of the Work of Redemption” (A História da Obra da Redenção). Contudo, ele não viveu para completar estas obras. Após uns poucos meses em Princeton, ele morreu, em 22 de março de 1758, após complicações provenientes de uma vacina contra varíola. Ele encontra-se sepultado no Cemitério de Princeton.

#### *Para fontes secundárias adicionais:*

Jonathan Edwards: *A Life*, de George Marsden  
Timeline of Jonathan Edwards' Life



## Anexo B – Jonathan Edwards e a Bíblia.



O que segue é um breve extrato da introdução a um dos volumes dos comentários bíblicos de Edwards, elaborado pelo Professor Stephen Stein, chamado “Notas sobre a Escritura”, publicado como Vol. 15 da Edição das *Obras de Jonathan Edwards*, da Yale University Press.

*“Um ávido estudante”*

“A reputação de Edwards como um ávido estudante da Bíblia começou durante sua vida; ele estava metido em sua difusão. Em 1757, Edwards esboçou, para os Curadores do College of New Jersey, vários projetos que esperava publicar no futuro, os quais incluíam *History of the Work of Redemption* (História da Obra da Redenção), e *Harmony of the Old and New Testament* (Harmonia do Antigo e Novo Testamentos). O primeiro devia apresentar a teologia cristã como uma história, na qual todos os eventos seriam considerados ‘até onde as Escrituras lançavam alguma luz’. O último devia lidar de modo contínuo com as profecias sobre o Messias, tipos no Antigo Testamento e ‘harmonia do Antigo e Novo Testamentos’. Acerca desse segundo projeto, a ‘Harmonia’, Edwards escreveu: ‘No decurso dessa obra, eu acho que haverá ocasião para uma explicação sobre grande parte da Santa Escritura; que pode, nessa perspectiva, ser explicada em um método que me parece mais interessante e proveitoso, que tende melhor a levar a mente a uma visão do verdadeiro espírito, propósito, vida e alma das Escrituras, assim como a seu uso apropriado e aperfeiçoamento’. A morte prematura de Edwards, um ano mais tarde, impediu-o de cumprir esses planos.” [1]

### *Crenças acerca da Escritura*

“Suas crenças centrais como exegeta da Bíblia incluíam um sobrenaturalismo que afirmava um Deus revelado por meio dos textos sagrados, e um universo de três andares habitado por serem humanos e espíritos, bons e maus. Para Edwards, os limites do cânon cristão não eram discutíveis. Ele aceitava o conceito prevalecente de que o cânon bíblico já estava fechado a muito tempo, e que não havia necessidade de aumentá-lo. Ele mostrava pouca paciência para com aqueles, em seus dias, que reivindicavam inspiração para novas revelações. [Ele] também concebia a Bíblia como uma fonte compreensiva de conhecimento. Escrevendo no final de 1729 ou início de 1729, Edwards afirmou que ‘as doutrinas da Palavra de Deus são

o fundamento de todo conhecimento útil e excelente... Revelação é aquela luz no mundo, de onde é transmitido não apenas o conhecimento da religião, mas toda verdade preciosa; ela é a fonte daquela luz que tem iluminado o entendimento dos homens com todos os tipos de conhecimentos'. Em seu julgamento, o cânon bíblico era uma fonte coerente e ordenada de conhecimento benéfico e de verdade histórica, bem como uma revelação do plano de Deus para a salvação.

Segundo a tradição dos comentários, a tarefa do exegeta é interpretar os textos sagrados, e identificar e reconciliar elementos conflitantes dentro do cânon. O comentarista dele esclarecer obscuridades, encontrar coerência naquilo que parece ser incoerente, harmonizar elementos que parecem discordantes, e propor possibilidades morais onde o texto parece aprovar ações imorais. Em seu esforço para interpretar a Bíblia, Edwards utilizou-se dessas mesmas estratégias dos comentários consagrados pelo tempo. Ele encontrou significado em passagens obscuras ao lê-las em contraste com outras, como quando ele interpretou a luta de Jacó e Esaú no ventre da mãe (Gn. 25.22) como uma referência à guerra entre a carne e o espírito (Gl 5.17). Ele reconciliou diferenças entre textos paralelos ao lançar mão de argumentos linguísticos e sintáticos, como no caso dos relatos muito diferentes da passagem de Jesus por Jericó (Mt. 20; Mc 10; e Lc 18). Ele descobriu virtude no escatológico quando examinado de uma perspectiva espiritual, por exemplo, propondo um *significado místico* para a severa penalidade de morte aplicada à mulher que agarrou os genitais do oponente de seu marido (Dt 25.11-12). Ele usou múltiplos níveis de significado para elevar-se acima da ofensa do literal, mostrando como o voto feito por Jefté, o gileadita, não precisava resultar na oferta de sua filha em holocausto (Jz 11.3-40). Porém, ao mesmo tempo, Edwards se recusou a fundir ou confundir seu comentário com o cânon, afirmando o princípio protestante de que somente a Escritura é a fonte autoritativa do ensino cristão. Ele reconheceu que os intérprete, inclusive ele, podia errar.” [2]

### *Influência de Edwards*

“O renovado interesse em Edwards (na segunda metade do século 20), despertado em parte pelo movimento Neo-ortodoxo e pelo ressurgimento do evangelicalismo, produziu crescente atenção para o lado bíblico de sua atividade intelectual. A influência de Edwards sobre personagens como H. Richard Niebuhr é de conhecimento comum agora. O estudo clássico de Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (O Reino de Deus na América), por exemplo, contém extensa discussão sobre o evangelicalismo, calvinismo e milenarismo de Edwards. Outros estudiosos, influenciados por Niebuhr, concentraram-se mais diretamente no uso de Edwards da Bíblia. Conrad Cherry, por exemplo, demonstrou o papel crítico exercido pela Bíblia em muitos dos escritos de Edwards como a forma primária de prova e evidência. O contexto da teologia de Edwards era bíblico, isto é, ele deve ser entendido dentro da estrutura da obra da redenção. Escrevendo mais tarde em outro local, Cherry afirmou que ‘Jonathan Edwards era preminentemente um teólogo bíblico’, e observou de modo perceptivo: ‘Ao dar sua dedicada atenção, a moda puritana, à tipologia bíblica e, por extensão, à cósmica, ele antecipou nossa absorção com o significado e função do simbolismo religioso’.” [3]

[1] Stein, Stephen, “Introduction to *Notes on Scripture*”, em *Works of Jonathan Edwards*, vol. 15, org. Stephen Stein (New Haven: Yale University Press, 1998), p. 29.

[2] Ibid. p. 5-6.

[3] Ibid. p. 32-33.

Para mais fonte secundária:

*A Blank Bible*, em *Works of Jonathan Edwards*, vol. 24, org. Stephen Stein (New Haven: Yale University Press, 2006)

## Anexo C – Jonathan Edwards: Homem de Cartas.

Encontra-se, a seguir, um breve extrato da introdução ao Volume 16 de *Obras de Jonathan Edwards*, “Cartas e Escritos Pessoais”, escrita por George Claghorn. George Claghorn é professor de Filosofia na West Chester University.

### “Um Observador Atento”

“As cartas e escritos pessoais mostram o Edwards privado e humano, o homem por trás dos tratados e sermões. Edwards emerge desses escritos não como um erudito austero e distante, mas como um observador atento, ardentemente interessado tanto nos eventos locais quanto nos mundiais, e como um leitor perspicaz de pessoas e situações. As cartas, em particular, revelam muitos aspectos do mundo pessoal de Edwards. Elas variam quanto ao temperamento, do agressivamente argumentativo passando pelo gentilmente encorajador até o intelectual e espiritualmente pesquisador...”



### *Escrevendo Cartas e Narrativa Pessoal*

Escrever cartas era necessário para aqueles que viviam muito distantes em uma época anterior às conveniências de transporte e comunicações modernos. No século 18, além disso, a preocupação com a comunidade e uma nova interação social entre, até agora, grupos exclusivos, criou uma confluência entre o ensaio formal e a comunicação pessoal, que resultou no meio termo designado como “epistolar”. O contemporâneo de Edwards, Benjamin Franklin, talvez o mais perspicaz explorador das tendências culturais na história da civilização Americana, não se tornou um mestre das diversas formas epistolares à toa. Das brilhantes cartas familiar de Abigail Adams, ou a imensa correspondência intelectual e política de Thomas Jefferson, até as várias formas de discursos informais de Franklin, o cenário americano foi ativo com novos modos de expressão pessoal durante o século 18...

Na cultura provincial da Nova Inglaterra, o modo epistolar pode ter recebido algum reforço a partir da narrativa de conversão e outros relatos anteriores que enfatizavam a experiência de um indivíduo por meio da narrativa pessoal. Certamente algumas das composições mais impressionantes de Edwards foram entregues no modo epistolar: sua carta a Paul Dudley, descrevendo o voo da aranha (21/outubro/1723), sua carta a Benjamin Colman, detalhando os avivamentos de Northampton (30/maio/1735) e sua “Narrativa Pessoal”, que provavelmente foi parte de uma carta a Aaron Burr (14/dezembro/1740). Esses documentos demonstram não apenas conveniência de cartas como um artifício prático, mas também o senso de Edwards das convenções epistolares de seus dias. Jonathan Edwards não era uma Abigail Adams nem um Benjamin Franklin como escritor de cartas, mas ele exibe por toda parte um senso apurado das convenções epistolares com respeito ao envolvimento subjetivo, um reconhecimento cuidadosamente ajustado do leitor, e uma voz adaptada precisamente ao assunto à mão...

### *Uma ampla audiência*

O maior meio de expressão de Edwards foi sua pena. Conforme ele disse aos Curado-

res do College of New Jersey, em sua carta de 19 de outubro de 1757, ‘Até onde sou capaz de julgar quais talentos eu tenho, para beneficiar minhas criaturas amigas pela palavra, eu penso que posso escrever melhor do que falar.’ Sentado em seu escritório com uma pena nas mãos, ele colaborou e competiu com muitas das mentes mais brilhantes de seus dias, que incluíam líderes educacionais, políticos e militares. Embora o registro existente represente apenas uma fração das cartas que ele escreveu, esse registro confirma amplamente se poder de atrair e persuadir. Além disso, as cartas registram seu relacionamento com as pessoas comuns: família, vizinhos, congregações e colegas de ministério. Elas também ilustram seu relacionamento com os discípulos, como Joseph Bellamy, que perpetuou seu legado. Ao mesmo tempo, as cartas de Edwards revelam suas fraquezas e defeitos, como sua justiça própria e orgulho, e, às vezes, sua adesão autodestrutiva ao dever.” [1]

[1] Claghorn, George, “Introduction to ‘Letters and Personal Writings’”, in *Works of Jonathan Edwards*, Vol. 16, org. George Claghorn (New Haven: Yale University Press, 1999), p. 3-5.

Veja também, *Correspondência de, para e acerca de Edwards e sua Família* (WJE Online, Vol. 32)

## Anexo D – Jonathan Edwards: Missionário.

Escrito pela professora Rachel Wheeler, Universidade da Indiana-Universidade Purdue, Indianapolis

Jonathan Edwards raramente é lembrado por seu trabalho como missionário. Os sete últimos anos de sua vida, gastos no posto missionário de fronteira em Stockbridge, Massachusetts, são lembrados, de forma ambivalente, como o período de exílio produtivo, após sua demissão do púlpito em Northampton, em 1750. Foi em seu gabinete em Stockbridge que ele escreveu suas obras primas de filosofia e teologia (*Freedom of the Will*, “Liberdade da Vontade”; *Nature of True Virtue*, “Natureza da Verdadeira Virtude”; e *Original Sin*, “Pecado Original”).

Contudo, a vida de Edwards esteve intimamente ligada aos esforços missionários muito antes dele assumir a função de missionário no assentamento de fronteira de Stockbridge, Massachusetts.

Membros de sua família tinham exercido papéis centrais na fundação da missão de Stockbridge, a primeira missão importante desde a devastação da Guerra do Rei Filipe, na década de 1620. Edwards partilhava da opinião de seu avô, Solomon Stoddard, de que as guerras e outras experiências coloniais eram punições de Deus por causa da negligência no compromisso da colônia (como explicada na carta da Baía de Massachusetts de 1629) em levar o evangelho aos índios. Stoddard tinha castigado os habitantes da Nova Inglaterra por sua negligência para com as almas dos índios em seu sermão de 1723, intitulado *Whether God. Is Not Angry with the Country for Doing So Little toward the Conversion of the Indians?* (Será que Deus não está irado com a nação por fazer pouco a favor da conversão dos índios?). O filho de Stoddard, e tio de Edwards, John Stoddard foi basicamente o responsável pela negociação entre os índios Housatônicos-Moicanos e o governo de Massachusetts, pela compra das terras housatônicas, em 1724, para o assentamento inglês, e, dez anos mais tarde, pela fundação da missão que veio a ser conhecida como Stockbridge. O primo de Edwards, o Rev. Stephen Williams, fora capturado quando criança, no ataque de índios a Deerfield, em 1704. Quando adulto, Williams também foi um proponente ministerial chave da missão housatônica.

Quando foi proposto o nome de Edwards como o possível sucessor do recentemente falecido John Sergeant, em 1750, o parente de Edwards e residente em Stockbridge, Ephraim Williams Jr., objetou, crendo (não sem razão) que Edwards não era adaptado para a tarefa. Ele cria que Edwards não era social, político e também muito velho para aprender a língua dos índios. Williams lamentou era uma vergonha que “uma cabeça tão cheia de teologia fosse tão vazia de política”. Entretanto, ele antecipou o aumento do valor dos bens que a presença de Edwards traria. [1]

Apesar de Edwards, de fato, gastar longas horas em seu gabinete a partir de sua mudança para Stockbridge, ele ganhou a confiança e o respeito dos índios residentes em Stockbridge. Edwards desenvolveu uma profunda simpatia para com os índios de Stockbridge, talvez, em parte, porque os principais procuradores de terras indígenas, em Stockbridge, fossem membros do mesmo clã Williams que ajudou a expulsar Edwards de Northampton! Em incontáveis cartas aos superintendentes da missão em Boston, Edwards tentou proteger os índios de Stockbridge de transações injustas, enquanto também defendia suas próprias ações na administração da missão.

Como pastor, Edwards pregou regularmente aos índios sob seus cuidados (mais de 200 manuscritos de sermões pregados aos índios sobreviveram) com a assistência de seu intérprete, John Wauwampequunaunt. Edwards não comprometeu a doutrina calvinista nesses ser-

mões, mas frequentemente encorajou seus congregantes índios ao lembra-los que cristo morreu por alguns de todas as nações, e que poder e riqueza terrenos (algo de que os índios de Stockbridge claramente careciam) não eram sinais de eleição. A experiência de Edwards ao catequizar a juventude de Stockbridge o levou a desenvolver ideias inovadoras acerca da educação, que enfatizava o poder instrutivo da narrativa em vez da rotina da memorização.

Além de seu trabalho em Stockbridge, foi o trabalho de Edwards como editor que teve mais impacto sobre missões. Sua publicação do diário de David Brainerd, em 1749, dois anos após a melancólica morte do missionário de tuberculose, tornou-se popular na época de sua impressão e veio a ser a obra mais reimpressa de Edwards, provendo inspiração a muitos missionários no movimento de missão internacional recentemente excitado do século 19. A *Life of Brainerd* de Edwards ajudou a fortalecer a imagem de autonegação do missionário, que sujeita seu corpo e espírito a grandes provações.

[1] Ephraim Williams Jr. to Jonathan Ashley, May 2, 1751, in Wyllis Wright, org., *Colonel Ephraim Williams: A Documentary Life* (Pittsfield: Berkshire County Historical Society, 1970), p. 61.

A professora Rachel Wheeler tem trabalhado de forma intensa na interação entre índios e missionários na América primitiva. Após completar sua dissertação na Universidade de Yale, ela tem ensinado no Lewis and Clark College, e na Indiana University-Purdue University Indianapolis.

## Anexo E– Jonathan Edwards: Filósofo.

Pelo professor Mark Noll, Francis A. McAnaney Professor de história na University of Notre Dame.

Links neste website guiam pesquisadores ao conhecimento de verdadeiros peritos na filosofia de Edwards, como Wallace Anderson, Norman Fiering, Allen Guelzo, Bruce Klink, Sang Lee e Amy Plantinga Pauw. Porém, como historiador, sempre fico impressionado pelo fato de como a visão de Edwards o levou natural e, parece, facilmente a engajar-se nas mais profundas questões filosóficas.

O centro unificador da vida de Edwards era a glória de Deus experimentada como uma fonte ativa, harmoniosa e sempre reveladora do Ser absolutamente perfeito, marcado por beleza e amor celestes. A atividade dinâmica do Divindade, especialmente como manifestada na Trindade, sempre esteve na vanguarda. Contra muitas opiniões otimistas de seu século, Edwards defendeu as convicções calvinistas acerca da perdição ou ruína da humanidade e a necessidade da graça divina tomar a iniciativa da redenção. Todavia, dentro do espírito de sua época, Edwards também promoveu um conceito afetivo da realidade na qual “o senso do coração” (uma de suas frases favoritas) era fundamental igualmente ao pensamento e à ação. A disposição da mente de Edwards era implacavelmente intelectual – “muitos teoremas, que pareciam duros e áridos a outros, eram, para ele, campos agradáveis e frutíferos, onde sua mente discorria com peculiar facilidade, proveito e divertimento”, foi a forma como seu amigo e aluno, Samuel Hopkins, o colocou (*Escritos Éticos*, 401). Como resultado, Edwards se deleitava em questões metafísicas de difícil compreensão quase tanto como em desafios teológicos ou bíblicos. Neste aspecto, Edwards compartilhava com seus contemporâneos, o católico Nicholas Malebranche e o anglicano George Berkeley, dos quais também desenvolveu formas do idealismo teísta, em resposta ao que eles compreendiam como tendência filosófica de sua época.

Edwards ficou fascinado com as descobertas de Newton e seus sucessores. Todavia, temendo a ameaça do materialismo nessas obras, ele argumentou que as leis da ciência não eram autossuficientes. Ao contrário, eram produto da atividade intelectual autoconsciente de Deus. Edwards não foi ameaçado por estas descobertas porque achava que elas revelavam a regularidade, a harmonia e a beleza do Ser Divino. Uma divisão entre o espiritual e o material era incompatível ao pensamento de Edwards, como era comum no Iluminismo em geral. Para Edwards, o progresso na ciência mostrava mais acerca do caráter de Deus do que acerca do caráter do universo físico. Sua solução ao desafio newtoniano foi uma forte dose de idealismo filosófico: “aquilo que é verdadeiramente a substância de todos os corpos é a ideia infinitamente exata e precisa, e perfeitamente estável na mente de Deus, juntamente com sua firme vontade que a mesma será gradualmente comunicada a nós e a outras mentes, conforme certos métodos e leis fixados e estabelecidos” (*Escritos Científicos e Filosóficos*, 344).

A ética de Edwards mostrava a mesma preocupação em estabelecer Deus como o fundamento. O comportamento que era moral, no sentido mais estrito do termo, em sua concepção, surgia apenas de um coração regenerado pela misericórdia de Deus. O argumento foi apresentado de modo pleno em *The Nature of True Virtue* (A natureza da verdadeira virtude), que foi publicada postumamente em 1765, mas também era um tema frequente em muitas de suas outras obras. Edwards concordava com os moralistas britânicos contemporâneos, como Francis Hutcheson, de que os seres humanos possuíam uma capacidade natural de reconhecer a moralidade e seguir um “senso moral” interno. Porém, ele também sustentava que esse tipo de moralidade era inevitavelmente prudente, pragmático e, em última palavra, uma expressão de amor próprio. Esse comportamento socialmente útil estava muito longe da verdadeira vir-



tude, visto que “é evidente que a verdadeira virtude deve consistir principalmente em amar a Deus, o Ser dos seres, infinitamente o maior e melhor dos seres” (*Escritos Éticos*, 550).

Logo após a morte de Edwards, seus descendentes intelectuais afastaram-se do idealismo afetivo de sua filosofia para formas do senso de realismo comum. Na metade do século 19, o presbiteriano de Nova York, Henry Boyton Smith, escreveu um dos melhores relatos sobre as extensas implicações deste movimento (em um ensaio sobre Nathaniel Emmons, no livro de Smith, *Faith and Philosophy*). Agora, porém, volto à história em que o ponto deste miniensaiio deve introduzir a filosofia de Jonathan Edwards, um assunto que é mais que o suficiente por si só.

O Professor Mark Noll é um erudito líder da religião americana. Ele escreveu muitos livros, que incluem *America's God From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln* (Oxford, 2002) e *The Rise of Evangelicalism The Age of Edwards, Whitefield, and the Wesleys* (Intervarsity Press, 2004).

*Para mais fontes bibliográficas:*

*America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, Mark Noll

*The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield, and the Wesleys*, Mark Noll

*Jonathan Edwards: A Life*, George Marsden

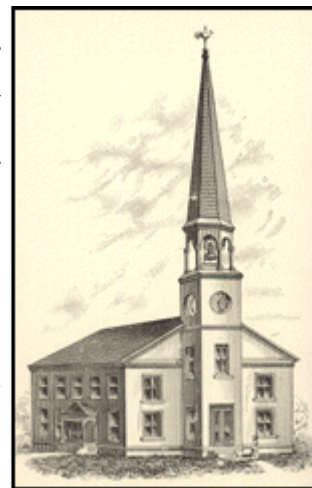
Veja também, Stanford Encyclopedia of Philosophy

## Anexo F – Jonathan Edwards: Pregador.

Por Harry S. Stout. Jonathan Edwards Professor de História, Estudos Religiosos e Estudos Americanos, Yale University

*Por que Jonathan Edwards é considerado universalmente o maior pregador protestante da América?*

Parte da razão, conhecida de toda criança em idade escolar, é que ele pregou o maior sermão da América. *Pecadores nas mãos de um Deus irado* aparece basicamente em toda antologia da literatura americana do século passado, e frequentemente está sozinho como o único sermão incluído no texto. Até mesmo o jovem vídeo-endurecido de nossos dias empalidece diante da linguagem ilustrativa e imagens apuradas que Edwards empregou para dar vida os horrores do inferno. Porém, sua reação perde a importância em comparação ao pavor que inspirou nos corações dos ouvintes contemporâneos de Edwards, adultos e crianças. Adicione a isto a certeza de Edwards de que uma porção significativa de seus ouvintes estava, de fato, indo para o inferno, e você tem todas as marcas do exemplo mais perfeito de sermão “fogo e enxofre”.



Porém, Edwards, o pregador, era muito mais que fogo e enxofre. Sim, o inferno era um lugar real na mente de Edwards e, portanto, merecedor de contínua advertência para ser evitado a todo custo. Porém, de modo enfático, este não era o assunto que preocupava seus pensamentos e visões. “Céu” e “amor” eram as duas palavras mais importantes nos sermões de Edwards, e ele se esforçava semanalmente para persuadir a consciência de seus ouvintes dessas realidades. Edwards estava muito mais interessado em que sua congregação chegasse a um conhecimento salvador de Deus por meio de uma consciência da beleza do grande e poderoso amor redentivo de Deus por ela. Mesmo um exame superficial dos títulos dos sermões de Edwards confirmará isto.

Além de ser um grande pregador, Edwards também foi um grande escritor e, assim, sermões que ele compôs trezentos anos atrás continuam a trazer a marca de um artista literário, tão único em seu próprio campo quanto Milton foi com a poesia ou Mozart, contemporâneo de Edwards, foi na música. Se não o mais fascinante orador de sua época (este elogio certamente pertence a George Whitefield), Edwards esteve entre os maiores compositores de sermões de seus dias. Por meio de milhares de páginas de texto economicamente rabiscadas, compostas de décadas de pregação semanal, Edwards entalhou palavras de esplendor literário e profundidade espiritual, que continuam a impressionar os estudiosos e a inspirar os crentes.

*Para fontes bibliográficas adicionais:*

*The Sermons of Jonathan Edwards: A Reader*

*The New England Soul: Preaching and Religious Culture in Colonial New England*, de Harry S. Stout

## Anexo G – Jonathan Edwards: Teólogo.

O breve extrato a seguir é extraído de *Theology In America*, “On the Theology of Jonathan Edwards”, E. Brooks Holifield.

O Professor Holifield é o Charles Howard Candler Professor de História da Igreja Americana no Candler School of Theology, Emory University. Ele é autor de diversos livros, inclusive do amplamente aclamado *Theology In America* (New Haven: Yale University Press, 2003).

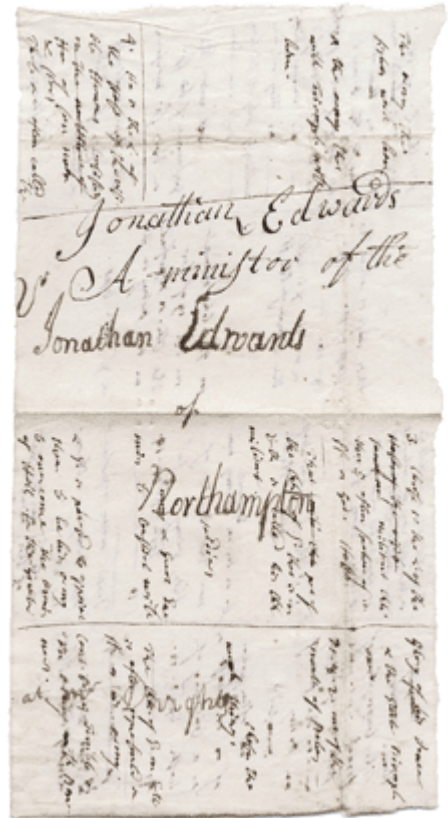
### *Um teólogo típico da Nova Inglaterra?*

“De um modo calvinista típico da Nova Inglaterra, Jonathan Edwards definia a teologia como ‘a doutrina de viver para Deus por meio de Cristo’. De muitas maneiras, Edwards foi um típico teólogo da Nova Inglaterra, um calvinista preocupado com a piedade em uma congregação local. Todavia, nenhum outro teólogo na América se igualaria a ele em profundidade intelectual ou influência duradoura sobre gerações de sucessores. Por uma centena de anos após sua morte, escolas de teologia rivais lutaram por seu manto ou se esforçaram para superar sua lógica. Nunca lhe faltaram críticos: arminianos de toda espécie continuariam a vê-lo como um monumental defensor do erro calvinista, enquanto que alguns calvinistas conservadores ansiariam ver sua teologia como fonte de heresia. Seus admiradores, contudo, formaram uma cultura teológica edwardeana que se entrincheirou nos principais seminários reformados da nação, ainda que alguns deles tenham feito revisões teológicas que Edwards jamais aceitaria.

### *“A íntima ligação entre o especulativo e o prático”*

Edwards extirpou a distinção comum entre os dois tipos de conhecimento teológico, o primeiro, especulativo, derivado do exercício do entendimento, e o segundo, prático, que consiste do ‘senso do coração’, a graciosa inclinação de ambos: o entendimento e a vontade. O objetivo da teologia era promover um ‘senso’ das coisas divinas, que leve a pessoa mais fundo em sua natureza do que o entendimento especulativo sozinho poderia penetrar e ‘guiar e influenciar-nos em nossa prática’. Seu texto favorito de teologia sistemática era o *Theoretico-Practica Theologia* do teólogo reformado Petrus van Mastricht (1630-1706) – professor em Utrecht, na Holanda, de 1677 até sua morte – que insistiu em mostrar que cada verdade especulativa na teologia tinha uma implicação prática. Assim como Edwards se esforçou para vencer a nítida distinção entre a vontade e o entendimento, ele tentou assegurar também uma íntima ligação entre o especulativo e o prático. Um ‘conhecimento especulativo’ era de ‘importância infinita’, pois sem ele não poderia haver ‘conhecimento prático’....

### *A mente racional*



Ele não tinha dúvida acerca do valor da racionalidade ou da racionalidade da teologia. Edwards escreveu acerca da filosofia moral, da metafísica, da teoria atomista, da óptica, da teoria corpuscular da luz e da natureza da gravidade. Em ensaios escritos quando ele era aluno em Yale, entre 1716 e 1720, ele exibiu um conhecimento da ciência newtoniana, e sua leitura de John Locke, provavelmente quando foi monitor na faculdade, confirmou um interesse na filosofia que retornou em seus anos universitários. Em 1729, ele começou a pensar em escrever um ‘Relato Racional’ de todas as ‘Principais Doutrinas da Religião Cristã’, e, na metade da década de 1740, ele planejou um livro para mostrar como todas as artes e ciências, quanto mais elas são aperfeiçoadas, tanto mais elas se originam na divindade, coincidem com ela e parecem ser parte dela.’ A teologia, para Edwards, continuava a ser a mais alta expressão de racionalidade, embora ele também pensasse que ela também oferecia os discernimentos mais claros dos limites da razão.

Enquanto alguns o leem principalmente como um teólogo filosófico, imerso na conversa com Locke, Malebranche, os platonistas de Cambridge, ou nos moralistas britânicos, outros, como seu primeiro biógrafo, Samuel Hopkins, enfatizam que ele ‘estudou a Bíblia mais que todos os outros livros’ e que sua fonte mais frequente como teólogo era obras de crítica bíblica, como *Synopsis Criticorum* de Matthew Poole (1669-76), e *Exposition of the Old and New Testaments* de Matthew Henry (1708-10). Especialmente em resposta aos deístas, ele ocupou-se com o estudo crítico da Escritura, escrevendo sobre a inspiração; o escopo do cânon; a autoria dos textos bíblicos, inclusive sobre a autoria mosaica do Pentateuco; e a historicidade dos registros bíblicos. Ele foi, de fato, tanto um teólogo filosófico quanto bíblico, e, para ele, esses dois lados da teologia coincidiam. Tanto como filósofo quanto como exegeta, ele procurou preservar a ortodoxia calvinista, inclusive o padrão calvinista de equilíbrio entre a razão e a revelação. No entanto, ele relançou categorias convencionais, e sua concepção da ‘excelência’ divina inspirou um modo de pensar que moldou seus conceitos sobre racionalidade, ética, metafísica, interpretação bíblica, e o significado da praticidade da teologia.” [1]

[1] Holifield, E. Brooks, *Theology in America* (New Haven: Yale University Press, 2003), p. 102-104.

*Theology In America: Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War*, Brooks Holifield

*The Theology of Jonathan Edwards*, Conrad Cherry

*The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, Sang Hyun Lee

## Anexo H – Jonathan Edwards: Vida familiar.

*Para informações sobre a vida familiar de Edwards, veja as seguintes obras:*

Kenneth P. Minkema, “Hannah and her Sisters: Sisterhood, Courtship, and Marriage in the Edwards Family in the Early Eighteenth Century”, *New England Historical and Genealogical Register* CXLVI (1992), 35-56.

Ola Winslow, *Jonathan Edwards* (New York, 1940), chs. 1-2.

*Jonathan Edwards: A Life*, de George Marsden

### *Família de Edwards* – Kenneth P. Minkema

A família Edwards era originária do País de Gales, mas Jonathan Edwards traçou sua linhagem pessoal a Londres do início do século 17, quando os puritanos criticavam ardentemente a corrupção da Igreja Anglicana. O Rev. Richard Edwards deixou sua terra natal para tornar-se reitor da Ratcliffe Free School. Pouco sabemos sobre este personagem, exceto que ele morreu na praga de 1625. Sua viúva, Anne, casou-se com James Cole, um tanoeiro (construtor de barris) e dissidente religioso. James, Anne, seu filho William Edwards de dezesseis anos de idade e sua irmã Abigail Cole emigraram para Cambridge, Massachusetts, em 1635, a fim de escapar da prisão por dívida. Ali, eles se juntaram ao grupo de Thomas Hooker, que estava se preparando para partir e estabelecer uma colônia em Connecticut. James transmitiu suas habilidades de fazer barril para seu meio filho, o qual, por sua vez, deixou o negócio da família em herança para seu único filho, Richard, nascido em Hartford, em 1647. Richard estabeleceu uma atividade comercial próspera e, em 1708, foi nomeado como o primeiro representante/procurador da rainha da colônia.



Richard Edwards casou-se com Elizabeth Tuthill, de New Haven, em 1667. Seu relacionamento foi conflituoso desde o início. Apenas três meses após seu casamento, ela confessou estar grávida de outro homem. Ao invés de separar-se, Richard concordou em deixar os pais de sua esposa criarem a criança, e pagou a multa por fornicação. (Na Nova Inglaterra colonial, se um casal tivesse um filho apenas sete meses depois do casamento, presumia-se que houve relação sexual antes do casamento e, portanto, o casal era culpado de fornicação.) Durante os vinte e quatro anos seguintes, o casal teve sete filhos – um filho e seis filhas – embora sua relação fosse de mal a pior. A tradição familiar tem retratado Richard como virtuoso e paciente, enquanto que Elizabeth, quando ela é mencionada, é considerada insana. Houve algum fundamento para isso; houve uma história de violência em sua família. Seu irmão matou a irmã com um machado, e outra irmã cometera infanticídio. Quer Elizabeth fosse insana ou não, ou que participação Richard tinha no mau relacionamento do casal, nunca será totalmente conhecido. Alegadamente, Elizabeth estava sujeita a ataques de depressão, violência e abuso verbal, ameaçando matar seu marido. Supostamente, ela se recusou a ter “comunhão conjugal” com ele. Com base no testemunho de seus próprios filhos, ela abandonou o marido e a família por vários anos. O que está claro, também, é que Richard pediu o divórcio, o qual finalmente foi concedida em 1691. Os avós de Edwards estiveram entre os primeiros casais a se divorciarem na Nova Inglaterra colonial. No ano seguinte, Richard se casou novamente com Mary Talcott, de New Haven, e o casal teve seis filhos, quatro dos quais viveram além da infância.

O primeiro filho que Richard e Elizabeth tiveram, Timothy, nasceu em 1669. Ele estudou no Harvard College, mas foi excluído do campus em seu segundo ano por causa de alguma indiscrição, possivelmente decorrente dos primórdios do processo de divórcio de seus pais (ele foi um dos dois filhos que tiveram de testemunhar no tribunal contra sua própria mãe).

Ele foi estudar com Rev. Pelatiah Glover de Springfield, e retomou sua vida. Em 04 de julho de 1691, ele chegou a Cambridge e passou nos exames tanto para o bacharelado quanto para o mestrado em um único dia. De lá, ele aceitou um convite para a cidade de Windsor Farmes, ou East (agora do Sul) Windsor, Connecticut, no lado leste do rio Connecticut, no outro lado de Windsor. Ele ajudou a reunir uma nova igreja, e deu início a um pastado de mais de sessenta anos. A personalidade obsessiva de Timothy, o desejo de controle e a inveja por seu salário tornaram a relação com sua congregação tensa, às vezes – ao ponto de ele mesmo suspender a Ceia do Senhor por três anos! – mas durou. Avivamentos foram uma característica regular da vida da igreja em East Windsor. Timothy tinha uma reputação como o mais bem-sucedido pregador de avivamento em Connecticut, e era o segundo na Nova Inglaterra, apenas abaixo do seu sogro, Stoddard, que teve uma série de “colheitas” ao longo do final do século 17 e início do século 18.

Como o relacionamento ganho/perda de seu pai com sua congregação indica, a cultura da família de Jonathan e os exemplos que ele tinha diante de si, são importantes para sua compreensão. Antes do estabelecimento de Timothy em East Windsor, ele se casara com Esther Stoddard, filha do influente ministro Solomon Stoddard, de Northampton. O casal teve onze filhos, dez meninas – Timothy refere-se a seus “sessenta pés de filhas” – e um filho, Jonathan, nascido em 1703. Timothy e Esther tanto educaram seus filhos, quanto deram a suas filhas uma educação preparatória de faculdade ao lado de seu filho. As irmãs de Jonathan estão entre os membros mais interessantes de sua família. Eram quase todas muito inteligentes, muito teimosas, com raciocínio rápido e gostos cosmopolitas, ao mesmo tempo, completamente parte da cultura religiosa evangélica do Vale. Das irmãs de Jonathan, duas Jerusha e Lucy – morreram jovens, vítimas de epidemias; outra, Mary, permaneceu solteira e cuidou, primeiro, de seus avós e, depois, de seus pais; e as restantes casaram-se com pastores e outros homens de destaque. Há muitas histórias sobre suas relações como irmãs, seus namoros e casamentos, alguns tristes, outros humorísticos. Hannah, por exemplo, era *persona non grata* em East Windsor, por causa de um contínuo desacordo com um jovem da cidade, que insistia que ela estava legalmente obrigada a se casar com ele; somente após mais de uma década de ser molestada, ela foi finalmente capaz de casar-se com uma pessoa de sua escolha e ser feliz. Uma história sobre Martha oferece uma amostra de sua reputação na família. O Rev. Moses Tuthill veio até seu pai, pedindo permissão para pedir sua mão. Quando Timothy hesitou, Moses perguntou se ela não era uma pessoa religiosa. “Oh, sim”, respondeu Timothy; “Martha é uma boa menina. Porém, irmão Tuttle, a graça de Deus vai onde você e eu não vamos.”

Jonathan se casou com Sarah Pierpont, de New Haven, em 1727, apenas, do modo como seu pai, quando ele estava prestes a se estabelecer como pastor assistente em Northampton. Jonathan e Sarah também tiveram onze filhos, oito filhas e três filhos, todos viveram até a idade adulta, exceto Jerusha, que morreu depois de cuidar do moribundo missionário David Brainerd – embora ela tenha morrido devido a uma febre, não de tuberculose, como Brainerd. O fato de que Jerusha cuidou de David em sua doença final, e que viajaram para Boston juntos, deu origem a uma tradição que eles estavam romanticamente envolvidos, até mesmo noivos. Não há nenhuma evidência que apoie isto. Jerusha tinha apenas dezesseis anos no período em que ela cuidou de Brainerd, bem abaixo da média de idade para se casar na época. Além disso, era comum homens jovens acompanharem as mulheres jovens em viagens longas; esta impropriedade parece, na verdade, apenas ser ofensiva às sensibilidades vitorianas posteriores, e assim um “noivado” foi inventado.

Tal como acontece com os irmãos de Jonathan, há muitas coisas para contar sobre seus filhos, mas deve ser suficiente aqui apenas alguns exemplos ilustrativos. Mary, que se casou com Timothy Dwight (e cujo filho veio a ser o presidente de Yale e útil no Segundo Grande Avivamento), carregou para sempre um rancor contra Northampton pela demissão de seu pai. Embora tenha vivido na cidade até sua morte, ela se recusou a entrar no santuário; em vez

disso, assentava-se em uma cadeira no corredor qua levava ao santuário durante os serviços, e participava do sacramento em uma igreja vizinha. Esther, certamente, se casou com Aaron Burr, pastor de Elizabethtown, Nova Jersey, e antecessor de Jonathan como presidente do College of New Jersey; seu filho, Aaron Jr., tornou-se vice-presidente dos Estados Unidos com Jefferson, mas sua carreira terminou quando ele atirou e matou Alexander Hamilton, em um famoso duelo em 1803. Jonathan Jr. tornou-se um ministro e presidente de faculdade como o seu pai, e, de fato, existem muitas semelhanças estranhas entre sua trajetória, incluindo a demissão de um pastorado de muitos anos seguido de “exílio” em uma igreja do interior. Pierpont, o filho mais novo, foi um tipo de rebelde da família – ele se tornou jeffersoniano, maçom e advogado – três ataques contra ele na Nova Inglaterra federalista e calvinista. A filha de Pierpont, Henrietta, casou-se com Eli Whitney, o famoso inventor.

*Jonathan e Sarah: “União excepcional”*

Em 1723 ou aproximadamente, Jonathan Edwards escreveu uma apóstrofe para uma jovem mulher de “esta cidade”, significando, com toda a probabilidade, New Haven. Esta breve peça, um poema em prosa, do qual não existe nenhum manuscrito original, tem sido tradicionalmente interpretado como hino de louvor para a mulher com quem ele iria se casar em 1727. Se Edwards não tinha encontrado Sarah Pierpont antes de vir estudar em New Haven, ele certamente começou seu tempo de residência no alojamento para estudantes da faculdade em 1719. Ele tinha vinte anos e Sarah treze anos quando ele, aparentemente, apresentou à filha do ministro New Haven um livro com uma inscrição na folha em branco.

A intenção de Edwards de um epitalâmio não era para ser espirituoso ou elegante. O tema da sua meditação era a rica comunhão de Pierpont com o Criador. A introdução do Apóstrofe diz:

Eles dizem que há uma jovem senhora em [New Haven] que é amada daquele Ser Todo-poderoso, que fez e governa o mundo, e que há determinadas épocas do ano em que este grande Ser, de uma forma ou outra invisível, vem a ela e enche sua mente com excelente e doce deleite, e que ela quase não se preocupa com nada, exceto meditar sobre ele – que ela espera que depois de algum tempo ser recebida onde ele está, a ser levantada para fora do mundo e ser levada rapidamente ao céu; estando segura de que ele a ama muito para deixar que ela fique sempre a certa distância (ao longe) dele.

Para Edwards, Pierpont era um ser etéreo, quase angelical. Ela tinha uma fonte de alegria que era um mistério para os outros, embora não para ele. Ela tinha mais conversa com o Grande Ser do que com outras criaturas, e estava contente com isso. Como Edwards, que em “Personal Narrative” (Narrativa Pessoal) descreveu a sua experiência de “doçura interior” como culminando em “uma espécie de visão... de estar sozinho nas montanhas,... conversando docemente com Cristo”, Pierpont gostava de “passear nos campos e nas montanhas”, onde ela podia ter comunhão com Deus. Ela resumiu o ideal de piedade de Edwards: doçura, virtude, pureza e mentalidade celestial.

Há, na apóstrofe, uma corrente subjacente de desejo, até mesmo inveja, pelo mesmo acesso a Deus que Pierpont desfrutava. Edwards a elogiou como um modelo a imitar por suas virtudes espirituais. Neste sentido, a pessoa retratada era uma expressão da visão de Edwards do verdadeiro santo. No entanto, Edwards não era o único homem a ficar impressionado com Pierpont. George Whitefield orou para que Deus lhe enviasse uma esposa como Sarah Pierpont Edwards, e Samuel Hopkins, o mais famoso discípulo de Edwards, foi grandemente influenciado por sua piedade auto-negadora em sua formulação do “desinteresse”. Assim, o esforço de Edwards para retratar a piedade de modo teórico e em vidas concretas começou

com sua futura esposa, como verdadeira crente e santa ideal, como visto em composições futuras, incluindo a sua própria “Personal Narrative” (Narrativa Pessoal) e outras biografias espirituais. Uma dessas oportunidade se apresentou em 1742, no auge do Grande Avivamento, quando Sarah experimentou uma série de episódios religiosos dramáticos. Aqui, ela apareceu mais humana do que na apóstrofe, e mais dedicada a preocupações mundanas, mas elas forneciam o trampolim emocional para transes e “êxtases” prolongados a um “elísio celestial”.

Se “On Sarah Pierpont” (Sobre Sarah Pierpont) foi simbólico, ele também foi extremamente pessoal. Jonathan e Sarah foram casados por vinte e um anos, criaram onze filhos, e sofreram muitas dificuldades juntos. Porém aqueles que os observavam e a sua família comentavam sobre sua vida extraordinária juntos. Whitefield não conseguia se lembrar, em todas as suas viagens, de um “casal mais carinhoso”. John Wesley escreveu, “Certamente há uma... União de alma entre os crentes, uma doçura perceptível em algumas [ve]zes; eu penso que eu amo o Sr. Edwards e sua esposa, porque eu vejo muito [da] imagem de Deus neles”. Cinco anos mais tarde, Joseph Emerson, de Concord, descreveu a família Edwards como “a família mais encantadora que jamais conheci. [M]uito da Presença de Deus ali”. Em seu leito de morte, Jonathan falou da “união excepcional” que o ligara a Sarah, uma união que, o mais importante para ele, era espiritual.

Haviam, no entanto, aspectos menos auspiciosos para o seu relacionamento. A família de Jonathan tinha um passado obscuro, que incluía um relacionamento violento entre seus avós, o qual terminou em um prolongado processo de divórcio. Os êxtases de Sarah de 1742 começaram quando ela temia que ela, angustiada que tivesse atraído sobre si a “má vontade” de Jonathan sobre uma “questão de prudência”, e, em um fragmento não publicado de sua narrativa, o imaginou “chicoteando-a” fora da cidade. Edwards incentivou sua esposa a escrever a narrativa de suas experiências, a qual ele usou em “Some Thoughts Concerning the Revival” (Alguns pensamentos concernentes ao Avivamento); apesar de elogiá-la grandemente, ele apresentou seu texto de forma neutra, de forma eficaz “silenciando” a verdadeira voz de Sarah.

De maneira intrigante, Edwards ofereceu algumas posições hipócritas (com duas faces) sobre questões de gênero. Um dos aspectos distintivos da família de Edwards foi a preponderância de mulheres nela. Jonathan cresceu como o único filho de uma família de onze, e ele e sua esposa Sarah Pierpont criaram oito filhas, as quais eram muito educadas e eruditas. Os membros da família de Edwards eram bastante cosmopolitas em seus conceitos sobre gênero e casamento, apesar de não refutar a sabedoria recebida da antiga cultura europeia moderna que, dentro da ordem da natureza, as mulheres eram os “vasos mais fracos”. Mesmo assim, Edwards sentia que, entre seus parentes e esferas adequadas, homens e mulheres eram iguais, e que o casamento era uma relação de companheirismo. Estamos apenas começando a apreciar a parte de Edwards na história do gênero. Ele foi um patriarca tradicional, mas não misógino (homem que tem repulsa às mulheres). Ele procurou abreviar o discurso público feminino, mas reconheceu que elas eram mais espirituais que os homens. A maioria dos seus sustentadores em Northampton eram mulheres. As pessoas que ele escolheu como exemplos de verdadeira santidade eram todas mulheres – Abigail Hutchinson, Phoebe Bartlett, sua esposa Sarah – com exceção do decididamente não-viril David Brainerd. E a assim chamada espiritualidade “femininizada” de Edwards, com sua ênfase nos afetos e na expressão das emoções, exerceu uma grande influência na literatura de sentimentalismo que surgiu em escritoras femininas durante o período de anterior à Guerra Civil americana.

Edwards e sua extensa família eram parte do que tem sido chamado de “o refinamento da América”, no qual os colonos britânicos do século 18 procuravam imitar a última moda e predileção inglesa. O inventário dos bens de consumo da família Edwards revela principalmente dispositivos funcionais, mas os gostos relativamente refinados da família são demons-



trados por meio de certos itens. O próprio Edwards usava um chapéu de castor, um belo colete calamanco (Flanders de lã tecida com uma sarja de cetim), fivelas curvas de prata, óculos e uma bengala. Sua esposa usava ruge e vestidos de chita azul, e possuía uma pequena caixa de remendo de prata entalhada, que não continha itens para remendar, mas sim marcas de beleza redondas de feltro, que se assemelham a verrugas, que eram coladas na face. Até mesmo nos confins de Stockbridge, ela manteve as marcas literais de alta cultura europeia. A família tinha um serviço de chá e comia em pratos e copos de porcelana, com toalhas de mesa e guardanapos de damasco, e as paredes eram decoradas com espelhos, e “pequenos quadros” – gravuras emolduradas ou possivelmente até mesmo aquarelas pintadas por Sarah ou suas filhas – uma versão da vida provincianamente requintada, embora sem ostentação.

O senso de status de Edwards estendia-se para questões que envolviam corrida. Ser dono de escravos era um símbolo de status social, e durante sua vida ele foi dono de uma série de escravos africanos. De fato, Edwards defendeu a instituição da escravidão como ordenado por Deus nas Escrituras. No entanto, ele chegou a se opor ao comércio de escravos como um impedimento para a propagação do evangelho na África, fornecendo assim uma base para o abolicionismo defendido por seu filho, Jonathan Jr. e por discípulos como Samuel Hopkins. Para Edwards, assim como a sociedade branca era ordenada verticalmente, havia hierarquias raciais também. Durante grande parte de sua vida, ele aderiu à sabedoria aceitável da época, que os africanos, os índios e os judeus eram culturalmente inferiores aos cristãos brancos europeus.

Sarah, como reguladora da esfera doméstica, era quem provavelmente estava mais diretamente interessada na supervisão diária dos escravos da família do que Jonathan, procurava com rigor potenciais escravos, o que mostra que as mulheres exerciam uma habilidade tão ativa no mercado de escravos quanto os homens. Escrevendo, em 1746, a um colega ministro que agia como um intermediário, Jonathan escreveu, “Minha esposa pede que a pessoa que você adquirir... seja sua empregada, seja alguém esforçada na fiação de linho fino”. Em 1754, Sarah expressou (via uma carta de seu esposo) interesse na compra de uma “mulher negra” pertencente ao Rev. Joseph Bellamy, e novamente, em 1757, ela perguntou sobre a compra de Harry, um escravo que tinha pertencido a seu falecido genro, o Rev. Aaron Burr. Sarah morreu de desintéria, na Filadélfia, em outubro de 1758, seis meses depois de seu esposo sucumbir diante das complicações resultantes de uma vacinação de varíola, em Princeton. Seu testamento, escrito em seu leito de morte, não fez provisão quanto à libertação dos escravos casados, Joseph e Sue, antes, repartiu sua propriedade igualmente entre seus filhos. Em 1759, o casal foi “vendido, conduzido e entregue no mercado aberto” pelos executores designados por Sarah de sua última vontade e testamento, seu filho Timothy e seu genro Timothy Dwight.

Sem levar em consideração, mais tarde, e evento muito recente, a literatura evangélica romantizou a vida de Jonathan e Sarah no interesse de criar um poema de vida familiar cristã. Escritores da religião popular têm usado a “Apóstrofe” e as palavras agonizantes de Edwards a sua esposa para criar um quadro romântico do relacionamento entre eles, frequentemente recuperando sua descrição de seu relacionamento como uma “união excepcional”. A importância de seu relacionamento com Sarah era, não temos razão para duvidar, sua natureza espiritual. No entanto, românticos têm, ocasionalmente, usado o pequeno conhecimento histórico que temos sobre Sarah Pierpont para criar narrativas grandemente fictícias sobre a vida doméstica do casal Edwards. A mais notável nesta inclinação é “Marriage to a Difficult Man” (Casamento para/com um homem problemático, 1971) de Elisabeth Dodds, e seus imitadores. Alguns escritores têm até mesmo inventado memórias e cartas de Sarah no interesse de criar um poema de felicidade doméstica na residência paroquial Edwards.

Dentro da cultura religiosa evangélica dos séculos 19 e 20, esses relatos romantizados possuem um objetivo didático definido. Foram escritos para apresentar o casal Edwards como

modelo de casamento e vida familiar cristãos. Como tais, estes relatos podem refletir, falando de modo mais exato, mais as suposições dos autores do que a vida real de Edwards e Sarah Pierpont.

### *Edwards e sua posteridade*

No Jonathan Edwards Center, frequentemente recebemos perguntas sobre os descendentes de Edwards. Eles se tornaram muitas coisas – inclusive presidente e vice-presidente dos Estados Unidos e primeiro ministro inglês – e as altas posições que alcançaram na sociedade durante as gerações como políticos, presidentes e professores da faculdades, juizes e advogados, empresários e assim por diante. Certamente os descendentes da Edwards que alcançaram papéis úteis e proeminentes na sociedade devem ser observados, mas devemos ser cuidadosos quanto a uma visão muito seletiva da virtuosidade exemplar dos descendentes de Edwards. Esta abordagem remonta ao final do século 19, uma época em que a imigração, a industrialização e a modernização eram vistas como ameaçando os valores e caráter nacionais “tradicionais”. Basicamente, e tristemente, isto foi com certeza racismo e nativismo velado. Em resposta à invasão de “estrangeiros” – sem mencionar o contínuo problema dos descendentes dos primeiros escravos no meio – a elite cultural branca exigiu a preservação do antigo “pedigree” e das características anglo-saxãs que podiam ser traçadas até os primeiros colonizadores. Este monopólio de “sangue puro” da “primeira classe” foi considerado de grande importância para as ameaças internas e externas contra a república. A pseudociência, chamada de eugenia, vagamente baseada na teoria da evolução de Darwin, objetivava identificar seres humanos superiores com base em suas características hereditárias e físicas. Associadamente, genealogia – história da família – tornou-se muito popular na virada do século 19, e diversas genealogias da família Edwards foram publicadas. Edwards e sua família eram os favoritos entre os eugenistas. Tanto por causa de sem exemplo pessoal quanto pela estatura de seus descendentes muito produtivos, ele foi frequentemente mencionado como fonte da virtude americana.

Em 1900, A. E. Winship publicou um estudo comparativo sobre dois patriarcas e suas posteridades – Jonathan Edwards e “Max Jukes”, um malandro holandês, criminoso e que nunca fez o bem – para mostrar a importância da hereditariedade e da educação. O desafio que culturalistas como Winship enfrentaram com as “grandes multidões” vindas do exterior trazendo doenças morais e físicas era de “distinguir regenerados de degenerados”. As declarações dos benefícios sociais do “sangue puro” foram alvos de crítica e de sátira naquela mesma época (o controverso e sincero advogado Clarence Darrow – que foi advogado de defesa no famoso julgamento de John Scopes, em 1925 no Tennessee – escreveria mais tarde que preferiria ter Max Junkes como vizinho do que Jonathan Edwards). De fato, o “Junkes” era uma combinação de várias famílias, e os eugenistas e genealogistas ignoraram ou encobriram o fato de que a avó de Edwards provavelmente fosse emocionalmente perturbada e que membros de sua família fossem culpados de assassinato a machadada e de infanticídio, que o próprio filho de Edwards, Pierpont, tenha sido um libertino; e que seu neto, Aaron Burr, um livre pensador que matou Alexander Hamilton em um duelo vergonhoso. A engenharia social, então, tornou-se um dos meios mais comuns – e inesperados – para que Edwards se tornasse um símbolo cultural apropriado.

Abaixo estão extratos da obra de Winship, *Junkes-Edwards: A Study in Education and Herity*, que ilustram o preconceito a partir do qual ele abordou seu assunto:

...Em vista do que temos aprendido acerca de Jonathan Edwards, seus ancestrais e seus filhos, seus netos podem ter encontrado alguma justificativa para presumir a capacidade e caráter que herdaram. Em suas veias estava o sangue da famosa linhagem de ho-

mens e mulheres nobres; o sangue de Edwards, Stoddard, Pierpont e Hooker estava palpitando/vibrando em seus pensamentos e intensificando seu caráter. Eles herdaram a capacidade e o caráter em seu melhor, mas eles não abusaram dele. Se alguma vez a herança justificaria indiferença à educação, isto ocorreu no caso dos netos de Jonathan Edwards, mas eles de forma alguma foram indiferentes a suas responsabilidades...

Os “Junks” não tinham capacidade ou educação hereditária da qual poderiam presumir. Sua única oportunidade estava em nutrir cada germe de esperança por meio de dedicação ou educação, através da disciplina da fábrica, a educação das escolas e a inspiração da igreja. Eles não a apreciavam? Longe disto. Em vez de desenvolver a capacidade mediante a educação, nenhum dos 1.200 asseguraram até mesmo uma educação moderada, e apenas 20 deles tiveram uma ocupação, e 10 destes a aprenderam na prisão estadual.

Por outro lado, embora a família Edwards tenha herdado abundante capacidade e caráter, toda criança foi educada desde a infância. Nem todos os membros da agremiação familiar foram descobertos, e até agora os tenho encontrado entre os homens 285 graduados, e um número surpreendentemente grande deles suplementaram o curso da faculdade com pós-graduação ou de estudo profissional. Assim como os “Jukes” intensificaram a sua degeneração mediante a negligência, a família Edwards tem ampliado a capacidade e caráter mediante a ocupação e a educação.

Entre os 285 graduados da família Edwards, há treze presidentes de faculdade e outras instituições de ensino superior, sessenta e cinco professores de faculdade, e muitos diretores de universidades e seminários importantes. Quarenta e cinco faculdades e universidades norte-americanas e estrangeiras têm esta família entre os alunos...

Já foi enfatizado que os Jukes sempre misturaram sangue de sua própria qualidade em seus descendentes, e que a família Edwards invariavelmente escolheu sangue do mesmo vigor e força gerais. Quem pode pensar, por um momento, que os Jukes teriam permanecido em tão baixo nível se o sangue Edwards tivesse sido misturado com o deles, ou que os Edwards teriam mantido sua supremacia intelectual se tivessem se casado com Jukes. O fato é que em 150 anos os Jukes nunca misturam o sangue da primeira classe com os seu, e a família Edwards não tem, em 150 anos, se degenerado através do casamento.

De modo preeminente é verdade que uma força intelectual e moral poderosa prepara o canal de seu pensamento e caráter através de muitas gerações. Seria bom para qualquer cético estudar os registros de animais puros-sangues no mundo animal. O maior recorde de todos os tempos para o leite e manteiga foi por meio de um animal sem descendência, e ela era valioso apenas para o que poderia ganhar. Nada de seu poder foi para a sua prole. Ele era simplesmente uma aberração pomposa, mas um animal com um pedigree limpo apoiado em algum grande progenitor é valioso, independentemente das qualidades de ganhos individuais.

Ninguém faria qualquer uma alegação de que os Jukes não teriam sido imensamente melhorados pela educação e meio ambiente, ou que a família Edwards poderia ter mantido o seu registro sem educação, formação e meio ambiente. Os fatos mostram que os Jukes, primeiros e últimos, e o tempo todo, negligenciaram estas vantagens, e

que a família Edwards, com todos os seus casamentos dentro da família, nunca os negligenciou.

Os Jukes foram notórios infratores, enquanto que a família Edwards forneceu praticamente não infratores e uma grande exibição de mais de 100 advogados, trinta juízes e provavelmente o professor de direito mais eminente no país.

Quando se estuda o lado legal da família [Edwards] parece que ela era instintiva e principalmente de advogados e juízes. Isto significa simplesmente que tudo o que a família Edwards fez, fez de modo hábil e nobre.

Dos Jukes, 440 foram mais ou menos viciosamente doentes. A família Edwards foi saudável e de vida longa. Dos onze filhos do Sr. e Sra. Edwards, quatro viveram até mais de setenta anos de idade. . . O recorde de saúde e longevidade continua através de todas as gerações. Eles também fizeram muito para aliviar os sofrimentos da humanidade. Houve sessenta médicos, todos homens marcantes.

Os Jukes negligenciaram todos os privilégios religiosos, desafiaram e se opuseram a igreja e a tudo o que ela representava, enquanto que a família Edwards tem mais de uma centena de pastores, missionários e professores teológicos, muitos dos mais eminentes na história do país.

Nenhum um dos Jukes jamais foi eleito para um cargo público, enquanto que mais de oitenta da família de Jonathan Edwards foram especialmente honrados. Assembleias Legislativas em todas as partes do país, conselhos de governador, departamentos de tesouro e outros cargos eletivos foram preenchidos por esses homens.... Eles têm representado os Estados Unidos em vários tribunais estrangeiros; vários têm sido membros do Congresso; três foram senadores; e um vice-presidente dos Estados Unidos.

Faltam aos Jukes a coragem física e moral, bem como o propósito patriótico, para alistarem-se, mas havia setenta e cinco oficiais da família do Sr. Edwards no exército e na marinha. Esta família tem se destacado como administradores, capelães, ou cirurgiões, no exército e na marinha nas três grandes guerras.

Os Jukes se encontram tão longe da literatura quanto possível. Eles não apenas nunca criaram nada, mas eles nunca leram qualquer coisa que possa, por qualquer esforço da imaginação, ser denominado boa leitura. Na família Edwards, sessenta alcançaram proeminência na autoria ou na vida editorial. Richard Carvel, é via Sr. Winston Churchill,\* um descendente do Sr. Edwards, e encontrei 35 livros de valor escritos pela família. Dezoito revistas e periódicos consideráveis foram editados e vários outros importantes fundados pela família Edwards.

Os Jukes não se desviaram para muito longe dos lugares frequentados por Max. Eles estagnaram como a piscina imóvel, enquanto que a família Edwards é um fator de destaque no mercantil, industrial, e na vida profissional de trinta e três estados da União e em vários países estrangeiros, em noventa e duas cidades americanas e em muitas estrangeiras. Eles têm sido, de forma predominante, administradores de homens.

Seja o que for que os Jukes representem, a família Edwards não representa. Seja qual for a fraqueza que os Jukes apresentem, seu antídoto é encontrado na família Edwards,

que nada custa ao país quanto à pobreza, ao crime, ao serviço hospitalar ou de asilo. Pelo contrário, ela representa a maior utilidade na invenção, na fabricação, no comércio, na fundação de asilos e hospitais, estabelecendo e desenvolvendo missões, projetando e energizando as melhores entidades filantrópicas.

## Anexo I – Jonathan Edwards: Legado.

Professor Douglas Sweeney, Trinity Evangelical Divinity School

Jonathan Edwards provou ser o mais influente pensador religioso na história americana. Sua obra deu origem à primeira escola nativa da teologia americana, mencionada de forma variada como New Divinity, calvinismo consistente, tradição Edwardsiana, teologia da Nova Inglaterra e, na Inglaterra, Teologia Americana. Seus primeiros discípulos, liderados pelos Revs. Samuel Hopkins (1721-1803) e Joseph Bellamy (1719-1790), espalharam seus conceitos por toda parte por meio de suas famosas “escolas dos profetas” (campos de treinamento ministerial que precederam os seminários modernos), reformas eclesiais (a mais importante, sua anulação da “Aliança do Meio Termo” da Nova Inglaterra), publicações, pactos de oração e frequentes avivamentos. A distinção de Edwards entre “habilidade natural” do pecador (isto é, capacidade constitucional) e “inabilidade moral” (isto é, má vontade inerradicável) para se arrepender e crer no evangelho, e seu relacionado apelo universal ao “arrepentimento imediato”, foram especialmente influentes na formação seu legado. Perto do final do século 18, seus discípulos, com essas doutrinas, tinham começado a liderar o moderno movimento de missões protestantes – tanto da Inglaterra quanto dos EUA – exportando o evangelicalismo Edwardsiano para os postos mais distantes na África, Sul da Ásia e para o Oeste das Montanhas Apalaches da América (isto é, a “fronteira ocidental”).

Durante e depois dos avivamentos do Segundo Grande Avivamento, conceitos de Edwards se espalharam ainda mais, principalmente através do ensino e livros de Nathaniel William Taylor de Yale (1786-1858). Eles contribuíram para o ministério de Charles Grandison Finney (1792-1875); eles foram contestados durante uma ruptura dos congregacionalistas de Connecticut, no início dos anos 1830 (o famoso rompimento “Taylorita-Tylerita”); eles moldaram as doutrinas das Novas Escolas presbiterianas, do norte e do sul, produzindo um cisma presbiteriano que começou em 1837; e eles instruíram os conceitos dos batistas, tanto na Inglaterra quanto na América, de William Carey (1761-1834) e Andrew Fuller (1754-1815) até Isaac Backus (1724-1806), Jonathan Maxcy (1768-1820), e até mesmo William Ballein Johnson (1782-1862), o principal fundador da Convenção Batista do Sul.

Durante o período anterior à Guerra Civil americana, o pensamento e a reputação de Edwards tinha aberto seu caminho para as páginas da cultura literária americana. Sua tipologia ressurgiu na obra de Ralph Waldo Emerson (1803-1882). Suas doutrinas moldaram a “ficção da mulher” de autores como Susan Warner (1819-1885). Sua reputação, bem como a de alguns de seus seguidores New Divinity, inspiraram novelas históricas por parte de escritores como Harriet Beecher Stowe (1811-1896).

A Teologia da Nova Inglaterra característica morreu com Edwards Amasa Parke (1808-1900), apelidado de “o último dos calvinistas consistentes”, que defendeu os conceitos de Edwards por muitos anos em Andover Seminary. Porém, desde o final da Guerra Civil, o legado de Edwards tem se expandido através da vida de muitos que usaram sua obra de forma seletiva. Grupos tão diversos como os Antigos Princetonianos (por exemplo, Charles Hodge e B. B. Warfield), os novos teólogos progressistas (por exemplo, Theodore Munger e Frank Hugh Foster), pragmáticos americanos (por exemplo, William James e John Dewey), neo-ortodoxos (por exemplo, Joseph Haroutunian e Richard Niebuhr) e pensadores evangélicos (por exemplo, R. C. Sproul e John Piper) continuaram a fazer Edwards conhecido do público moderno.

Durante seu tempo de vida, os escritos de Edwards foram publicados em vários países diferentes. Hoje, suas obras estão disponíveis em árabe, chinês, choctaw, holandês, inglês, francês, escocês, alemão, italiano, coreano, espanhol, sueco e galês.

O Professor Douglas Sweeney tem escrito de forma intensa sobre Jonathan Edwards e seu legado, incluindo o livro *Nathaniel Taylor, New Haven Theology* e o *Legacy of Jonathan Edwards* (Oxford, 2002). Ele organizou o volume 23 de *Works of Jonathan Edwards, The Miscellanies" 1153-1360*, e, por dois anos, ocupou a posição de Editor Assistente das *Works of Jonathan Edwards*.

Para mais recursos bibliográficos:

*Nathaniel Taylor, New Haven Theology, and the Legacy of Jonathan Edwards*, de Douglas Sweeney

*The New England Theology. From Jonathan Edwards to Edwards Amasa Park*, de Douglas A. Sweeney e Allen C. Guelzo (eds.)

*Jonathan Edwards: A Life*, de George Marsden