

# **Impulsos Reformados e Wesleyanos no Movimento Pentecostal e no Movimento de Keswick**

*Por Peter Althouse*

## **Introdução**

A primeira Convenção de Keswick foi convocada em Junho de 1875, quando algumas centenas de homens e mulheres se reuniram na cidade de Keswick, no noroeste britânico, para uma série de estudos bíblicos, onde orações e debates eram direcionados para a promoção da “santidade prática”<sup>1</sup>. Essa convenção foi diretamente influenciada por Robert Pearsall Smith, um quaker fabricante de vidro com inclinações *holiness* [santidade] que, com sua esposa Hannah Whithall Smith e o seu amigo presbiteriano W. E. Boardman, realizou uma série de encontros em 1873 num esforço para a promoção de uma “vida cristã superior” tanto para clérigos quanto para os leigos. Em agosto de 1874, R. P. Smith, Theodore Monod, Otto Stockmayer, Evan Hopkins, Asa Mahan e W. E. Boardman realizaram uma conferência em Oxford, a qual teve significativa influência sobre a conferência de Keswick. Finalmente, apenas um mês antes da conferência de Keswick, Smith, Hopkins, Mahan e Monod fizeram uma reunião em Brighton com os mesmos objetivos em mente. T. D. Harford-Battersby e Robert Wilson, em seguida, convidaram Smith, de Keswick, para liderar o “Encontro União para Promoção da Santidade Prática”, mas pouco antes da conferência Smith se retirou por motivos envoltos em mistério. A liderança da primeira Convenção de Keswick, conseqüentemente, caiu para Battersby.<sup>2</sup>

A Convenção de Keswick era evangelical em sua orientação,<sup>3</sup> mas diferente do avivamento americano que a influenciou, Keswick seria mais bem definida como um movimento de renovação. Embora até hoje se encontre anualmente, Keswick não formou uma teologia “oficial”, nem se dividiu numa nova denominação e, como em seu primeiro encontro, consiste de um eleitorado interdenominacional com a sua própria estrutura organizacional.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> John Pollock, "A Hundred Years of Keswick," *Christianity Today*: 19 (June 20, 1975): p. 6-8.

<sup>2</sup> Veja David. Bundy, "Keswick and the Experience of Evangelical Piety," *Modern Christian Revivals*, eds. Edith L. Blumhofer e Randall Balmer (Chicago: University of Illinois Press, 1993), p. 125-8.

<sup>3</sup> David Bebbington desenvolveu uma definição útil de evangelicalismo que inclui ênfase no conversionismo, ativismo, biblicismo e crucicentrismo (centrado na cruz). D.W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (London: Unwin Hyman, 1989), p. 2-3. Keswick enfatizou todas as quatro, embora, de um modo geral, a maioria das pessoas que participaram das conferências já eram cristãs que desejavam um encontro com Jesus Cristo através da ação do Espírito Santo. Há, contudo, uma visão divergente em relação à definição de evangelicalismo. Donald Dayton argumenta que o evangelicalismo tornou-se uma categoria tão complicada que se tornou sem sentido. A teologia reformada do século XVI, o pietismo do século XVIII, a teologia conversionista e o fundamentalismo do século XX formaram subgrupos que ficaram isolados e sem relação entre si. Veja Donald W. Dayton, "Some Doubts about the Usefulness of the Category 'Evangelical'," *The Variety of American Evangelicalism*, eds. Donald W. Dayton e Robert K. Johnston (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1991), p. 245.

<sup>4</sup> A Convenção de Keswick era um bocado de anomalia da tipologia seita/igreja articulada pelo sociólogo Max Weber e o teólogo Ernst Troeltsch. Weber e Troeltsch demonstram que um novo movimento religioso logo se dividiria da sua igreja anfitriã e formaria uma seita. Essa seita seria antagônica à cultura

Porém, o movimento de Keswick foi um desenvolvimento importante na história do cristianismo britânico, particularmente em sua validação de uma vida cristã de santidade para aqueles que estavam desconfortáveis com o perfeccionismo wesleyano. A convenção teve uma influência significativa, especialmente em seu impacto sobre o desenvolvimento e as tensões dentro do pentecostalismo americano, visto que a teologia de Keswick foi reintroduzida na América do Norte.

De modo mais geral, o movimento de Keswick foi impactado por duas correntes teológicas: a “nova luz” e o avivamento da Nova Escola Calvinista da América, particularmente nas figuras de Charles G. Finney e Asa Mahan da Escola de Oberlin, e o perfeccionismo wesleyano do movimento de santidade. Porém, na relação entre as correntes teológicas calvinistas e wesleyanas havia tensões, particularmente na doutrina da santificação. J. Robertson McQuilkin, um estudioso do movimento de Keswick, apontou que o movimento foi acusado pelo ministro presbiteriano B. B. Warfield de ensinar o perfeccionismo do tipo wesleyano<sup>5</sup> e, do outro lado, H.A. Baldwin, um ministro metodista livre, rebateu a santidade de Keswick quando comentou: “o ‘keswickismo’ é descrito como ‘um dos inimigos mais perigosos da experiência de santidade... pois nos dão a entender que uma coisa como a total erradicação da natureza carnal da alma é uma impossibilidade neste mundo.’”<sup>6</sup> Esse atrito se deveu, em parte, pela diversidade na liderança. Apesar da liderança das conferências de Keswick ter sido dominada por anglicanos evangélicos e avivalistas americanos, havia alguns wesleyanos no grupo. Contudo, geralmente os estudiosos modernos concordam que a visão de Keswick sobre a santificação possui um viés mais reformado.

Este artigo demonstrará que a compreensão de Keswick sobre o pecado e a santificação não foi, de fato, adotada de uma visão calvinista da “Nova Escola” distinta da visão perfeccionista wesleyana, mesmo não havendo uma interação definitiva do perfeccionismo wesleyano tanto na Nova Escola quanto no pensamento de Keswick. Além disso, essa compreensão teve um impacto direto e divisor na formação e desenvolvimento do pentecostalismo americano. Essa posição será discutida em primeiro lugar, examinando o ambiente teológico da santidade wesleyana e a compreensão sobre o pecado e sobre a santificação do avivamento americano, como uma introdução às conferências de Keswick. Em segundo lugar, a visão de Keswick será examinada com a peculiaridade dos seus antecessores. Finalmente, serão examinadas as implicações que a visão de Keswick tem sobre a formação e desenvolvimento do pentecostalismo americano, particularmente na controvérsia em relação à santificação de 1910, centrada em torno das distinções teológicas de William Durham. Ao

---

ao seu redor (do tipo “Cristo contra cultura” de Neibuhr). Com o tempo, a seita adotaria costumes, tradições e estruturas organizacionais da sua cultura, desenvolvendo uma aliança entre a igreja e a cultura (“Cristo e cultura” de Neibuhr). A seita consistia principalmente das classes mais baixas, daqueles que tinham pouco acesso aos recursos da igreja ou da sociedade, enquanto que a igreja consistia das classes média e alta, incluindo um fácil aliado entre os dois. Veja Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, trad. H. H. Gerth e C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), p. 306-7; 316-7; Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches*, vol. 1 (New York: Harper & Row Publishers, Inc., 1960), p. 33; e H. Richard Neibuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper Touchbooks, 1951)

<sup>5</sup> J. Robertson McQuilkin, “The Keswick Perspective,” *Five Views on Sanctification*, eds. M. Dieter, et al. (Grand Rapids, MI: Academie Books, 1987), p. 156.

<sup>6</sup> Retirado de *Objections to Entire Sanctification Considered*, como citado por David D. Bundy, *The Higher Christian Life: A Bibliographical Overview* (New York: Garland Publishers, 1985), p. 45.

mesmo tempo, será afirmado que as próprias sementes da controvérsia já estavam postas no início do movimento pentecostal em 1900/1908 e que isso foi parte da razão para a formação do movimento.

## 1. O Perfeccionismo do Metodismo Wesleyano e do Movimento de Santidade

A teologia da salvação de John Wesley, no que diz respeito à sua compreensão do pecado e da santificação, teve um impacto significativo sobre o cristianismo protestante (incluindo o movimento de Keswick) nos dois últimos séculos. Ao contrário dos subseqüentes movimentos wesleyano e pentecostal que compreenderam os elementos da salvação como estágios da experiência cristã, i. e. conversão, perfeição como a “segunda bênção e/ou batismo com o Espírito Santo, Wesley compreendia a salvação como momentos ou dimensões de fé. Portanto, convicção do pecado, arrependimento, justificação e santificação eram dimensões da salvação que se estendiam por toda a vida do cristão.”<sup>7</sup> Wesley pregou que:

...nós experimentamos a verdadeira salvação de Cristo, mediante a qual, ‘através da graça’, nós ‘somos salvos pela fé’, consistindo de duas grandes áreas: justificação e santificação. Pela justificação somos salvos da culpa do pecado e somos restaurados ao favor de Deus; pela santificação somos salvos do poder e da raiz do pecado, e somos restaurados à imagem de Deus. Toda experiência bem como as Escrituras demonstram que essa salvação é tanto instantânea quanto gradual.<sup>8</sup>

Para Wesley, a salvação era tanto instantânea quanto progressiva, o que criou uma tensão real na sua compreensão da santificação como aperfeiçoamento do cristão<sup>9</sup>. Em *Explicação Clara da Perfeição Cristã*, ele declarou:

Creio que este instante, geralmente, é o instante da morte, o momento que precede a saída da alma do corpo. Acredito que podem ser dez, vinte, quarenta anos antes. Creio que normalmente muitos anos depois da justificação, mas que podem ser cinco anos ou cinco meses depois. Não conheço argumento conclusivo ao contrário.<sup>10</sup>

A tensão entre a santificação instantânea e a progressiva foi um problema que Wesley não resolveu, mas geralmente ele via a perfeição como o objetivo da vida cristã.

---

<sup>7</sup> Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Metuchen, N.J.: The Scarecrow Press, 1987), p. 38.

<sup>8</sup> John Wesley, Sermon 85, “On Working Out Our Own Salvation,” como citado por Dayton, *Roots*, p. 45-6.

<sup>9</sup> Esta tensão pode ser reexpressada escatologicamente como “já, mas ainda não”. Embora articulada aqui de uma forma altamente individualista (no sentido de que a dimensão da escatologia foi omitida), o crente “já” foi salvo, justificado e santificado instantaneamente no momento da fé em Cristo Jesus, mas o crente “ainda não” foi salvo, justificado e santificado. Isso não ocorrerá até o momento em que uma pessoa ficar cara-a-cara com Cristo.

<sup>10</sup> John Wesley, *A Plain Man's Guide to Holiness*, reimpresso de *A Plain Account of Christian Perfection*, ed. Halcyon C. Backhouse (Toronto: Hodder & Stoughton, 1988), p. 31.

\* N. do T. O texto em português foi tirado de “Explicação Clara da Perfeição Cristã”, Imprensa Metodista, p. 71.

Wesley afirmou que a perfeição era a reorientação da existência humana caída, que mudava a sua motivação interna de tal modo que uma existência impecável era possível.<sup>11</sup> O cristão foi liberto tanto do pecado interior quanto do exterior. Para Wesley, os crentes foram “salvos neste mundo de todo pecado, de toda injustiça; estão de tal modo perfeitos que não cometem pecados, e ficam livres de maus pensamentos e de mau gênio.”<sup>12</sup>

A preocupação de Wesley era que se alguém afirmasse que a perfeição na fé não fosse possível neste mundo, então se poderia argumentar que o pecado era inevitável. Como Albert Outler, um estudioso wesleyano, afirma:

“Perfeição” [era] o cumprimento da fé desejosa em amar a Deus acima de tudo, *na medida em que a vontade consciente e a ação deliberada* [estavam] em questão. Negar isto, ao menos como uma possibilidade, parecia a Wesley implicar que o pecado deliberado [era] inevitável e inescapável – o que seria dizer que o homem foi feito para o pecado e que a sua disposição ao pecado [era] invencível.<sup>13</sup>

John Wesley, portanto, definiu a perfeição cristã como a possível realização de viver uma vida santa neste mundo, mas a tensão que Wesley manteve entre a perfeição instantânea e a progressiva escorregaria para uma experiência instantânea da perfeição nas articulações posteriores sobre santidade. O movimento de santidade da segunda metade do século XIX definiu a perfeição cristã como uma experiência da “segunda benção”.

A teologia perfeccionista de Wesley se enraizaria na cultura americana do século XIX na forma do metodismo. A primeira sociedade metodista foi fundada no início de 1760 em Maryland por Robert Strawbridge e na cidade de Nova Iorque por Barbara Heck. Wesley também enviou dois missionários, Richard Boardman e Joseph Pilmore, aos Estados Unidos em 1779. Pessoas como Francis Asbury, que supervisionou o movimento metodista, Philip William Otterbein e Martin Boehm, que fundaram a denominação dos Irmãos Unidos (1815), e Jacob Albright, que fundou a Associação Evangélica (1816), foram de suma importância para o sucesso do metodismo americano. A linha geral destas denominações metodistas eram temas como Jesus Cristo como Salvador, a autoridade da Escritura para a teologia e a santificação.<sup>14</sup>

Thomas Langford declara que, antes de 1840, o tema da perfeição não era realmente enfatizado,<sup>15</sup> mas Timothy Smith mostrou que o perfeccionismo ainda era um interesse do metodismo. Na Conferência Geral Metodista de 1824 e 1832, a necessidade da santidade foi enfatizada e o tema da santidade tinha então infiltrado a cultura americana ganhando respeitabilidade intelectual.<sup>16</sup> O historiador americano George Tindall fez um apontamento

---

<sup>11</sup> Wesley relutou em usar a frase “perfeição sem pecado”. John Wesley, “Thoughts on Christian Perfection”, John Wesley, ed. Albert C. Outler (New York: Oxford University Press, 1964), 287. No entanto, como Albert Outler corretamente apontou, Wesley estava preocupado que o resíduo do pecado no ser humano significaria que ele fosse imbatível. Albert C. Outler, Editor's Introduction to Christian Perfection, John Wesley, p. 253.

<sup>12</sup> Wesley, Plain Account, p. 32.

<sup>13</sup> Outler, Introduction, John Wesley, p. 32.

<sup>14</sup> Thomas A. Langford, Practical Divinity: Theology in the Wesleyan Tradition (Nashville: Abingdon Press, 1983), p. 78-9.

<sup>15</sup> Langford, p. 92.

<sup>16</sup> Timothy L. Smith, Revivalism and Social Reform in Mid-Nineteenth Century America (New York: Abingdon Press, 1957), p. 116.

semelhante quando afirmou que os americanos do século XIX acreditavam ser a personificação da virtude perfeccionista, um povo que havia rejeitado a corrupção da igreja estatal europeia e havia vislumbrado uma nova era de liberdade e virtude.<sup>17</sup>

No final de 1830, o interesse pela realização prática da santidade emergiu. Em 1839, Phoebe Palmer dizia ter experimentado a benção da inteira santificação e pregou que se poderia obter esta perfeição através de um “caminho mais curto”. A forma mais antiga do metodismo insistia que o “caminho mais longo” da perfeição envolvia aguardar a segurança do Espírito Santo que esta perfeição tinha sido, de fato, recebida. Esta espera muitas vezes tomava toda a vida do seguidor.<sup>18</sup> O “caminho mais longo” da perfeição focava no elemento progressivo da teologia de Wesley à custa do elemento instantâneo. Palmer, contudo, focava no instantâneo. Ela afirmou que quem busca a perfeição apenas precisava confiar na graça de Deus.

Palmer acreditava que a completa santificação era oferecida ao crente pela graça de Deus e poderia acontecer imediatamente quando o crente respondesse a esse chamado ao colocar “tudo sobre o altar.” Como ela disse, “foi assim que, colocando tudo sobre o altar, ela através de um grande testemunho bíblico inequívoco, colocou-se sob a mais sagrada obrigação de crer que o sacrifício se tornou ‘santo e aceitável...’”<sup>19</sup> Este “caminho mais curto” envolvia três etapas: a primeira exigia uma inteira consagração, onde se entregava todos os desejos terrenos sobre o altar. A segunda etapa era um ato de fé onde a perfeição era aceita como uma promessa de Deus quando as condições da consagração haviam sido cumpridas. A terceira etapa envolvia o testemunho da perfeição como um meio de encorajar outros a seguir a perfeição.<sup>20</sup>

Com o movimento de santidade, a teologia da perfeição se tornou uma experiência instantânea divina pela obra do Espírito Santo. Como um ministro disse em 1840 a respeito da falta de santidade prática, “não vamos supor que seja suficiente amar esta doutrina em nossos padrões; vamos trabalhar para termos a experiência e o poder dela em nossos corações.”<sup>21</sup> A influência da teologia perfeccionista wesleyana sobre as conferências de Keswick não foi tanto em relação às formulações teológicas atuais, mas na crença que uma vida “necessariamente” de pecado não era bíblica. Porém, o tema “santidade” abordado em Keswick recebeu influência direta de uma compreensão calvinista modificada de pecado e santificação. Dito isto, o tema perfeccionista wesleyano influenciou a teologia calvinista, particularmente o avivalismo da escola de Oberlin, assim as suas implicações foram evidentes na cultura americana.

---

<sup>17</sup> George Brown Tindall, America: A Narrative History, ed. 2 (New York: W.W. Norton & Company, 1988), p. 246. Num interessante aparte, quando o ideal perfeccionista foi infundido dentro da cultura política americana, ele trouxe grandes esperanças e grandes decepções. O ideal perfeccionista trazia consigo grandes expectativas, que se concretizaram em grandes reformas sociais e avanços nos direitos humanos, mas quando esses ideais não se realizaram, seguiram-se o cinismo e a alienação. p. 486.

<sup>18</sup> Langford, p. 92.

<sup>19</sup> Phoebe Palmer, The Way of Holiness and Notes by the Way (New York: Lane & Scott, 1851), como citado por Langford, p. 93.

<sup>20</sup> Henry H. Knight, “From Aldersgate to Azusa: The Wesleyan Roots of Pentecostal Spirituality,” Springfield, Missouri: Artigo apresentado para a Society for Pentecostal Studies, 12-14 Novembro, 1992, p. 9-10.

<sup>21</sup> Smith, p. 116.

## 2. Santificação no Avivalismo Americano e na Escola de Oberlin

Paralelamente ao perfeccionismo wesleyano e ao crescimento do metodismo nos Estados Unidos, havia um movimento calvinista que reinterpretava a teologia da predestinação ao acentuar a necessidade de uma conversão pessoal e experiencial. William McLoughlin declarou que o primeiro grande avivamento (1730-60) liderado pelo avivalista Jonathan Edwards estava, em parte, enraizado na crença de que a doutrina calvinista da predestinação não era mais defensável.<sup>22</sup> Um argumento mais defensável, contudo, é que a doutrina da predestinação foi reinterpretada para se adequar as condições da América do século XVIII e XIX, particularmente no lugar elevado da cultura e da subjetividade humana. A predestinação estrita, interpretada nas condições sociais do monarquismo europeu, foi reinterpretada no século XIX por uma jovem democracia americana, orientada por crenças iluministas de responsabilidade humana e crenças românticas na autorrealização humana. Seja qual for o caso, o primeiro grande avivamento testemunhou uma ruptura entre as facções da “antiga luz” e da “nova luz”, onde havia uma nova luz (revelação) de Deus a respeito do destino do seu povo.

A facção da antiga luz se dividiu em dois grupos. O primeiro consistia primariamente de arianos, socinianos, arminianos, que tendiam a serem racionalistas, deístas, unitários e universalistas. Este grupo se opôs às doutrinas da predestinação e da depravação inata, acreditavam na liberdade da vontade e na oferta universal da salvação. Além disso, este grupo declarava que não havia necessidade de uma “experiência de conversão”, mas que a salvação poderia ser alcançada pela disciplina moral e uma vida respeitável. O segundo grupo manteve a teologia calvinista da aliança com modificações em certas práticas eclesiásticas. Embora muitos da antiga luz fossem simpatizantes do avivamento de Edwards, eles se opuseram quando cismas ocorreram na igreja.

A facção da nova luz também se dividiu em dois grupos. O primeiro grupo consistia de ministros ordenados que apoiavam as reformas de Edwards. O segundo grupo era mais radical e exigia drásticas reformas eclesiásticas. Enquanto muitos se dividiram em novas denominações de separatistas e batistas separados, uma boa parte permaneceu dentro das suas próprias igrejas para iniciarem reformas internas.<sup>23</sup>

Os calvinistas da nova luz também se apresentavam como calvinistas evangélicos, enfatizavam a experiência de conversão e a regeneração espiritual independente de condições

---

<sup>22</sup> Incluindo o colapso da teologia da predestinação, MacLoughlin sugeriu uma série de razões para o primeiro grande avivamento: 1) houve uma rápida mudança social, a partir de uma vida comunitária mais estável baseada no patriarcalismo europeu, para uma adaptação de estruturas sociais que facilitaram um rápido crescimento populacional; 2) a contabilização de novas condições de encorajamento de oportunidades no ambiente empresarial, a polarização entre Oriente e Ocidente, e o suposto colapso da lei e ordem; (3) o crescimento de uma “nova aristocracia” consistindo de americanos bem sucedidos que abandonaram o estilo de vida simples e pietista das gerações anteriores; e (4) a revolução industrial que substituiu uma antiga ordem feudal e patriarcal pelo capitalismo burguês. William G. McLoughlin, Revivalism, Awakenings, and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America, 1607-1977 (Chicago: University of Chicago Press, 1978), p. 52-3. Este argumento era parte de uma tese que afirmava que o avivalismo foi um ajuste para a “transformação ideológica fundamental necessária para o crescimento dinâmico da nação na adaptação para mudanças sociais, ecológicas, psicológicas e econômicas básicas.” p. 8.

<sup>23</sup> McLoughlin, p. 69-70.

sociais. Em outras palavras, acreditavam que a graça de Deus ainda era manifestada independente das condições racionais ou sociais. A resposta humana a Deus era de coração. McLoughlin afirma:

O calvinismo evangelical foi concebido com um poder que mudou homens depravados e egoístas, de rebeldes contra Deus para amáveis servos de Deus. Tal poder não poderia ter vindo da educação, da experiência mundana, da prudência ou da autodisciplina moral. *A verdadeira santidade ou benevolência para com Deus era tão inefável, tão indescritivelmente diferente de qualquer outra coisa que pudéssemos saber a partir da experiência perceptiva mundana que ela não poderia ter vindo a nós pelo intelecto e compreensão. A ligação entre o homem e Deus não era a razão, a cabeça, mas o coração* (grifo meu).<sup>24</sup>

A reinterpretação da teologia da predestinação foi uma adaptação da teologia da aliança que permitiu uma resposta humana à graça de Deus. Ao defender uma teologia da aliança “condicional”, a nova luz afirmou que a predestinação não era absoluta. Havia uma resposta humana necessária no ato da graça de Deus, o ser humano precisava preparar o seu coração, aceitar a graça de Deus e viver moralmente. Essas atividades não garantiam a graça redentora, mas cumpriam os pré-requisitos para a salvação. Assim, a pessoa participava no processo de regeneração.<sup>25</sup> Em outras palavras, a teologia da nova luz ainda era aliancista somente porque Deus poderia oferecer a salvação, mas se esta oferta fosse aceita ou rejeitada isto dependia da agência humana, uma agência tornada possível pela graça de Deus.

A importância do primeiro grande avivamento e da teologia da nova luz calvinista para o movimento de Keswick, posteriormente, foi a ênfase na experiência da regeneração salvífica, distinta de um assentimento estritamente racional de crenças doutrinárias. Portanto, houve certa afinidade entre a ênfase wesleyana na experiência de salvação, pureza moral e crescimento na graça manifestada pela perfeição<sup>26</sup> e a ênfase da nova luz calvinista na experiência de salvação como um ato de graça que resulta na imputação de justiça. Naturalmente, dentro da tradição da nova luz calvinista, essa justiça não era plenamente cumprida até o crente estar diante de Jesus no dia do julgamento.<sup>27</sup> A ênfase na resposta humana, contudo, viria a se tornar ainda uma questão muito importante no segundo grande avivamento quando a Nova Escola Calvinista de teologia de Charles F. Finney e Asa Mahan abalou o colégio de Oberlin em seu núcleo e esse avivamento teve uma influência direta na compreensão de Keswick sobre a santificação.

Donald Dayton, de acordo com Richard Carradine, sustentou que o avivamento calvinista do segundo grande avivamento foi principalmente o resultado de uma invasão de ideias e práticas metodistas dentro da teologia calvinista. A teologia avivalista de Charles G. Finney e Asa Mahan com a controvérsia que se criou na escola de Oberlin foi, na visão de Dayton, a wesleyanização da doutrina calvinista. Ele afirmou:

[...] Charles G. Finney começou a se voltar à tradição wesleyana em busca de pistas para alcançar a experiência [de santificação], ministrando a si mesmo o tópico antes de

---

<sup>24</sup> McLoughlin, p. 73-4.

<sup>25</sup> Langford, p. 83.

<sup>26</sup> McLoughlin, p. 45-6.

<sup>27</sup> A diferença entre a compreensão da nova luz calvinista de justiça posicional e a compreensão wesleyana de justiça comunicada era realmente uma questão de grau.

experimentar pessoalmente a “benção”, [...] o perfeccionismo de Oberlin era basicamente wesleyano em caráter, embora influenciado (explícita ou implicitamente) pelo contexto da Nova Teologia calvinista que dava grande peso à ‘lei moral’ (refletindo a filosofia moral de Mahan e a tendência para o kantianismo) e ao ‘livre-arbítrio’ (especialmente Finney, que enfatizou o chamado à perfeição como implícito à capacidade alcançada no século XIX).<sup>28</sup>

No entanto, certamente houve uma influência do perfeccionismo wesleyano sobre a doutrina da predestinação, e a afirmação de Dayton não considera a vitalidade e a dinâmica da teologia reformada em interação com a cultura americana.

Timothy Smith manteve que a ênfase de Finney na agência humana em resposta à oferta salvífica de Deus e o seu interesse na santidade pessoal não era tanto uma conversão ao perfeccionismo wesleyano, mas apenas a aceitação geral de ideais perfeccionistas implícitas na cultura americana.<sup>29</sup> Concedidos, os ideais perfeccionistas foram influenciados pela espiritualidade wesleyana nos Estados Unidos, mas também foram influenciados pela natureza experiencial do avivamento de Edwards uma geração antes. Assim, Smith afirma que havia quatro correntes dentro da matriz do segundo grande avivamento: os tradicionalistas (episcopais do alto clero e velhos-luteranos), calvinistas ortodoxos (presbiterianos da Velha Escola, batistas antimissão e alguns congregacionalistas e presbiterianos conservadores), calvinistas avivados (presbiterianos da Nova Escola, muitos congregacionalistas, episcopais do baixo clero, batistas regulares, discípulos de Cristo e novos-luteranos) e evangélicos arminianos (wesleyanos). Embora Smith tenha sugerido que os calvinistas avivados e os evangélicos arminianos diferiam mais na prática do que no credo, ele teve o cuidado de afirmar que os calvinistas avivados, em sua maioria, baseavam-se na teologia reformada, exceto ao adotar a posição arminiana sobre eleição e livre-arbítrio.<sup>30</sup>

McLoughlin fez um comentário semelhante, mas parece menos disposto a assegurar os calvinistas avivados (evangelicais) com a adaptação da sua própria herança reformada. Ele afirma:

Às vezes descrito como ‘o declínio do calvinismo’ ou ‘a ascensão do evangelicalismo romântico’, [o segundo grande avivamento] seria melhor chamado de a transformação do calvinismo evangelical para arminianismo evangelical ou, talvez, a interação entre a Era da Razão e a Era do Romantismo. No coração da transformação, permanecia a questão do livre-arbítrio.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Dayton, p. 66-7.

<sup>29</sup> Timothy L. Smith, Revivalism and Social Reform in Mid-Nineteenth Century America (New York: Abington Press, 1957), p. 116. Os ideais perfeccionistas estavam, de muitas formas, implícitos na cultura política dos Estados Unidos. A piedade religiosa de santidade perfeccionista combinada com a cultura política da América confiava um alto grau de responsabilidade nas ações dos indivíduos em suas expectativas religiosas, mas a santidade do povo de Deus levaria a um ideal de sociedade cristã. Assim, o tema perfeccionista deu origem às reformas sociais que envolviam a necessidade dos direitos civis, direitos das mulheres, abolição e proibição da escravidão. Vinson Synan, The Holiness-Pentecostal Movement in the United States (William B. Eerdmans Publishing Company, 1971), p. 28. Veja também McLoughlin, p. 128-31.

<sup>30</sup> Smith, p. 32-3.

<sup>31</sup> McLoughlin, p. 113.

Nathan W. Taylor, por exemplo, defendeu que o consentimento humano era fundamental na relação entre Deus e a humanidade, que a livre agência era evidente no entendimento, na consciência e na vontade humana. Contudo, alegou que a capacidade para o pecado permaneceu fora da graça de Deus. Isso foi uma oposição direta ao pensamento calvinista de uma geração anterior, particularmente aquela do aluno de Edwards, Samuel Hopkins, que defendia que a condenação em si mesma estaria sob a absoluta soberania divina e, assim, tanto a eleição quanto a condenação eram para a glória de Deus. Para Taylor, “a redenção era encontrada conforme a vontade pecaminosa, através da graciosa permissão de Deus e auxílio do Espírito Santo, escolhia aceitar a obra redentora de Cristo. Com base nisto, alguém poderia experimentar não apenas a esperança da salvação, mas a certeza pessoal dela.”<sup>32</sup> Foi este tipo de argumento que influenciaria Finney e a Nova Escola de teologia.

Os proponentes da Nova Escola adotaram duas práticas que criaram uma controvérsia nos círculos reformados. Uma eram as “novas medidas”, princípios racionais para a criação de uma resposta humana à oferta da salvação, e a outra era a possibilidade de viver uma vida santa.

As novas medidas foram princípios para guiar o povo à salvação baseados na crença de que, demonstrando ao pecador uma abordagem racional e sistemática de se apropriar da salvação, salpicada com um toque de experiência, permitiria a ele aceitar a oferta de Deus. Contudo, mesmo a capacidade de aceitar a salvação só era possível através da graça (preveniente) de Deus. As novas medidas envolviam reuniões de oração à noite, orações pelos pecadores com os seus nomes, participação de mulheres na oração e exortação, mesmo quando os homens estavam presentes, acusação de ministros da “Velha Escola” como “mortos” e “frios”, uma ênfase no banco dos ansiosos como um lugar aonde os pecadores viriam para uma oração especial.<sup>33</sup> Essas práticas foram possíveis por causa de Finney, a conversão não era um milagre inexplicável, mas “um resultado filosófico do uso correto de meios constituídos.”<sup>34</sup>

A controvérsia focada está evidentemente na proposição de que um pecador poderia ser trazido à salvação através de princípios racionais. Isto deixou os calvinistas da Velha Escola irritados porque parecia diminuir a soberania divina em predeterminar o eleito de Deus. Os calvinistas da Nova Escola rebatiam, contudo, que a predestinação não negava a necessidade da pregação do Evangelho a todas as pessoas e que a resposta humana ao chamado de Deus era necessária. Além disso, os calvinistas da Velha Escola acreditavam que a salvação levaria tempo e discipulado com um longo período de regeneração. Os calvinistas da Nova Escola acreditavam que a conversão culminava na experiência de resposta ao chamado de Deus.

A possibilidade de santidade foi uma questão que Finney assumiu em 1836, quando leu *Explicação Clara da Perfeição Cristã* de Wesley. Embora a compreensão de Wesley da perfeição tenha certamente influenciado o pensamento de Finney, Smith afirmou que “a doutrina de Oberlin não olhava para um profeta do século XVIII, mas florescia do clima religioso da época...”<sup>35</sup> Apesar de a doutrina wesleyana da inteira santificação, particularmente no movimento de santidade, ter culminado na “segunda benção” da perfeição como uma comunicação da graça de Deus pela ação do Espírito, os defensores da Nova Escola afirmavam

---

<sup>32</sup> Langford, p. 83-4, baseado na publicação de Taylor, *Man, A Free Agent Without the Aide of Divine Grace*.

<sup>33</sup> McLoughlin, p. 124.

<sup>34</sup> McLoughlin, p. 125.

<sup>35</sup> Smith, p. 103.

que a santidade era uma consagração da experiência na plenitude do amor de Cristo e não a libertação dos apetites da carne ou do erro e da fraqueza. Além disso, eles não falavam da possibilidade de “impecabilidade”,<sup>36</sup> para ser justo, a perfeição sem pecado era algo que Wesley também não estava disposto a afirmar.

Os defensores da Velha Escola, particularmente James H. Fairchild, então presidente do Colégio de Oberlin, se opôs à heresia da “segunda benção” porque acreditava que ela não só violava a doutrina calvinista da depravação, mas que também adotava uma confiança modernista na capacidade humana.<sup>37</sup> A preocupação dos defensores da Velha Escola era que os proponentes da Nova Escola estivessem sendo indevidamente influenciados pela teologia liberal alemã, particularmente na elevação da filosofia humanista.<sup>38</sup> Portanto, foi irônico que o que viria a ser o esteio do evangelicalismo no final dos séculos XIX e XX – esse é o avivamento que resultou no fundamentalismo político e no pentecostalismo experiencial – nasceu nas ideias da modernidade.

O entendimento de Finney sobre a santificação estava ativamente ligado à sua compreensão do batismo do Espírito Santo. Este batismo envolvia dois elementos. O primeiro era que o batismo do Espírito Santo era “o segredo da estabilidade do caráter cristão.” A ênfase aqui estava sobre a perfeição moral e era similar à ideia wesleyana da “segunda benção.” O segundo era que o batismo do Espírito Santo era um meio de capacitação para o ministério cristão.<sup>39</sup> No pensamento maduro de Finney, contudo, a ênfase sobre o ministério cristão predominou, enquanto as referências à santificação ou pureza desapareceram.<sup>40</sup>

Asa Mahan, um colega de Finney e um dos presidentes de Oberlin, articulou a doutrina da santificação um pouco diferente. Ao contrário de Finney, que se afastou das formulações metodistas, Mahan tendia a usar as distinções metodistas<sup>41</sup> da perfeição cristã.<sup>42</sup> Ainda assim, Mahan permaneceu reformado em suas articulações, pois preferia acreditar que a “experiência superior subjugava ao invés de destruir a propensão ao pecado; mas este estava em seus olhos emocionais e físicos ao invés de um princípio de raiz de depravação, como em Wesley.”<sup>43</sup> Esta foi uma articulação que viria a predominar na teologia de Keswick.

---

<sup>36</sup> Smith, p. 104.

<sup>37</sup> Smith, p. 104.

<sup>38</sup> Smith optou pelo argumento segundo o qual os calvinistas da Nova Escola dependeram menos da teologia liberal e mais do perfeccionismo wesleyano. Acho que este é um argumento defensável, contudo a teologia da Nova Escola não foi apenas influenciada pelo pragmatismo racional do século XIX, particularmente nos procedimentos das novas medidas, porém a ênfase na responsabilidade humana no calvinismo da Nova Escola (algumas vezes em detrimento da noção reformada de depravação) foi o resultado direto do pensamento modernista. Em um sentido muito real, portanto, a tese de George Thomas de que os movimentos religiosos articulavam novas ordens morais coletivas, as quais dominavam a cultura político-moral e não o resultado de uma crise cultural, foi muito convincente. Veja George M. Thomas, Revivalism and Cultural Change (Chicago: University of Chicago Press, 1989), p. 2.

<sup>39</sup> John L. Gresham, Charles G. Finney's Doctrine of the Baptism of the Holy Spirit (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1987), p. 18. O entendimento de Finney sobre o batismo do Espírito Santo se acha em duas cartas publicadas em 1840, no The Oberlin Evangelist.

<sup>40</sup> Dayton, Roots, p. 101.

<sup>41</sup> Melvin Easterday Dieter, The Holiness Revival of the Nineteenth Century (Metuchen, NJ: The Scarecrow Press, 1980), p. 23.

<sup>42</sup> Smith, p. 104.

<sup>43</sup> Smith, p. 111.

Mahan também jogaria com a ideia de três ações distintas da graça – conversão, inteira santificação e o batismo do Espírito Santo – uma formulação que reemergiria no início do pentecostalismo. Mahan não somente começou a falar da “segunda benção” como um batismo do Espírito Santo, mas também de uma purificação do pecado. Em *Divine Life*, ele sugeriu que “a pureza [era] uma coisa, e poder [era] outra completamente diferente.”<sup>44</sup> A consequência deste batismo incluía uma vivificação dos nossos “poderes naturais”, uma “acumulação de poder espiritual e moral”, “apreensão da Verdade pela transformação da alma”, “certeza absoluta da esperança”, íntima “comunhão com o Pai e com o seu Filho, Jesus Cristo”, “uma profunda e permanente bem-aventurança espiritual” e “unidade de Espírito” entre os crentes.<sup>45</sup> Mesmo que Mahan não tenha seguido completamente os seus pensamentos sobre as três ações da graça como momentos distintos, esta crença se enraizou nas articulações pentecostais.

William Edwin Boardman, um presbiteriano de Illinois, começou a seguir a experiência da santificação, mas era resistente à instrução metodista. Contudo, em 1842, após ler os testemunhos de Finney e Mahan, Boardman e a sua esposa alcançaram “a benção.” Boardman publicou a sua experiência num livro chamado *The Higher Christian Life* [A Vida Cristã Superior], um título destinado a se distinguir do perfeccionismo wesleyano e de Oberlin.<sup>46</sup> A popularidade do livro de Boardman se deveu provavelmente a sua abordagem não acadêmica, estabelecendo um tom que ressoaria com o avivamento de 1858.<sup>47</sup> Boardman, posteriormente, vinculando-se com Mahan, conduziu avivamentos na América e Grã-Bretanha, e ambos exerceram influência direta sobre a direção espiritual e teológica das conferências de Keswick.

### 3. Santificação na Teologia das Conferências de Keswick

As conferências de Oxford e Brighton, duas reuniões pequenas, mas significativas, forjaram a ligação entre o avivalismo da Nova Escola e as conferências de Keswick. Oxford e Brighton, em sua maior parte, concordavam com as conferências de Keswick para formar o teor da espiritualidade de Keswick. De fato, tanto os líderes de Keswick quanto os estudiosos contemporâneos de Keswick incluíram Oxford e Brighton no movimento de Keswick.<sup>48</sup>

T. D. Harford-Battersby, um aderente de Oxford e Brighton, e o presidente da primeira conferência de Keswick, indicou que o propósito de Keswick era “a promoção da santidade

---

<sup>44</sup> Dayton, p. 96. Mahan, Finney e outros teólogos emergentes de Oberlin viram o batismo do Espírito Santo como um revestimento de poder para fins do ministério cristão.

<sup>45</sup> Dayton, p. 89.

<sup>46</sup> Smith, p. 106-7.

<sup>47</sup> Dieter, p. 56-7.

<sup>48</sup> De um modo geral, os líderes de Keswick se referiam a Oxford e Brighton, assim como as reuniões de Broadland hospedadas por W. Cowpter-Temple, como parte da espiritualidade de Keswick; na verdade, muitos líderes participaram tanto das conferências de Keswick com as de Oxford/Brighton. Veja Charles F. Harford (ed.), *The Keswick Convention: Its Message, Its Method and Its Men* (London: Marshall Brothers Keswick House, 1907). Semelhantemente, estudiosos tal como Bebbington (p. 151) e Ian Randall trataram as conferências de Oxford e Brighton como parte das conferências de Keswick. Veja Ian M. Randall, “Spiritual Renewal and Social Reform: Attempts to Develop Social Awareness in the Early Keswick Movement *Vox Evangelica* 23 (1993): p. 67-86. Por uma questão de brevidade, as conferências de Oxford e Brighton serão tomadas como parte do mesmo movimento religioso como Keswick; neste artigo, portanto, todos serão considerados como parte de Keswick.

escriturística.” Harford-Battersby acreditava que, através da obra do Espírito Santo, o cristão poderia vencer a tentação. Isto envolvia um ato deliberado de rendição, e deste modo a santidade era o resultado de uma experiência de crise guiada a um processo.<sup>49</sup> A ênfase sobre a crise foi admitidamente um empréstimo da teologia *holiness*, mas a compreensão de Keswick desta crise seguia a teologia do avivalismo americano, embora com articulações peculiares de Keswick.

Foram muitas as ligações entre Keswick e o avivalismo da Nova Escola. Tanto Mahan como Boardman se envolveram nas conferências de Oxford e Brighton, o que “ajudou a unificar as aspirações de vida superior provenientes da ‘oberlização’ da Inglaterra.”<sup>50</sup> Além disso, o reverendo John Moore era amigo íntimo de Charles Finney, uma relação que sem dúvida influenciou o seu filho, C. G. Moore, um dos primeiros oradores de Keswick.<sup>51</sup> Contudo, “Keswick tinha uma espiritualidade americana wesleyana/*holiness* despojada do aspecto problemático do perfeccionismo”. Esta é uma interpretação aceita pela maioria dos críticos.<sup>52</sup>

O lema da santidade de Keswick era, nas palavras de Evan Hopkins: “a benção não é uma conquista, mas uma atitude.”<sup>53</sup> A “atitude” era uma noção distintiva de Keswick ligada à experiência da santificação. No dia da conferência de Brighton, realizada de 29 de Maio a 7 de Junho de 1875, R. P. Smith pregou:

O ponto a que [estávamos] visando levar os nossos amigos não [era] a sua perfeição pessoal, mas a uma profunda atitude quanto aos propósitos de suas vidas em que eles não [deveriam] dar ‘nenhuma disposição à carne.’ Isso não [era] a consumação da perfeição cristã, mas apenas o princípio nominal de uma carreira na santificação progressiva – uma santificação que não é regressiva ou intermitente, mas que progride diariamente.<sup>54</sup>

Tanto Asa Mahan quanto W. C. Boardman tomaram parte em uma discussão teológica com o reverendo G. Wade Robinson, Sr. Maitland, Rev. J. B. Figgis, entre outros, sobre a questão da santificação. Em uma palestra aberta, Robinson articulou a compreensão teológica de Oxford/Brighton sobre a santificação em distinção à compreensão progressiva mais antiga:

A *atitude* da santificação... afirmava que o homem não tinha em si mesmo o poder para purificar o seu coração, do qual, assim como de uma fonte, a vida procedia. Afirmava que o mesmo Jesus que a nós [foi] feito justiça, também [foi] feito santificação; assim como viemos a ele, a princípio, pobres pecadores desamparados para receber o perdão dos pecados, que apenas ele poderia conceder, então agora podemos ir a ele para receber poder sobre o pecado, que procede unicamente dele... Em uma palavra, [a santificação de Keswick] não só [ensinou] a santificação progressiva, mas também [ensinou] e

---

<sup>49</sup> J.C. Pollock, The Keswick Story: The Authorized History of the Keswick Convention (London: Hodder and Stoughton, 1964), p. 25-6.

<sup>50</sup> David Bundy, Bibliographic Overview, p. 16-7.

<sup>51</sup> C. G. Moore, “Some of the Results,” The Keswick Convention, p. 112.

<sup>52</sup> Bundy, “Keswick and the Experience of Evangelical Piety,” em Modern Christian Revivals, p. 118.

<sup>53</sup> Pollock, The Keswick Story, p. 55.

<sup>54</sup> R.P. Smith, em W.J. Smith, Record of the Convention for the Promotion of Scriptural Holiness held at Brighton, May 29th to June 7th, 1875 (London: S.W. Partridge and Co., c1896), reimpresso por Donald W. Dayton, ed. “The Higher Christian Life”: Sources for the Study of the Holiness, Pentecostal, and Keswick Movements, vol. 39 (New York: Garland Publishing, Inc., 1985), p. 36.

[ênfate] com incansável reiteração, a atitude de rendição e confiança na qual apenas a santificação progressiva [poderia] realmente ter lugar.<sup>55</sup>

Depois Robinson afirma que:

A atitude de santificação representou a separação do homem para Deus em sua própria vontade e a confiança em Cristo como a sua santificação... A santificação progressiva representou que a separação para Deus pelo qual o próprio homem imediatamente não tinha controle, mas que [foi] operada pelo Espírito de Deus...<sup>56</sup>

Assim, na articulação de Keswick sobre a santificação havia uma tensão entre a crise e o progressivo. Porém, um ponto importante foi a sua ênfase sobre a atitude do crente. Acreditando, mediante a fé, que se poderia ter vitória sobre o pecado, então se podia experimentar uma vida cristã de santidade. Bebbington sugeriu que a santidade de Keswick fluiu de noções românticas. Havia uma ênfase sobre o poder da vontade humana e a sua capacidade de governar as afeições, uma perspectiva evidente na crença de Evan Hopkins de que um crente era colocado em um estado perfeito de santidade por um ato decisivo da vontade. Havia uma doutrina do pecado limitada, no sentido de que somente a desobediência era pecado; a consequência disso, conforme Bebbington, foi a falta de uma moralidade objetiva.<sup>57</sup>

Douglas Frank afirma que a ênfase sobre a atitude e a crise criou uma condição psicológica para motivar a vontade. O foco do cristianismo evangélico e, particularmente, da espiritualidade de Keswick não era tanto o comportamento objetivo ou mesmo a doutrina correta – embora sejam importantes e não devam ser minimizados –, mas sobre o eu interior e o seu esforço para controlar as fontes de raiva, de irritabilidade e de preocupações. Portanto, a experiência de santificação deveria nos libertar da tirania do eu.<sup>58</sup> A santidade de Keswick enfatizava não somente a ação moral, mas, em maior grau do que o perfeccionismo wesleyano, a subjetividade humana.<sup>59</sup>

A mudança para a subjetividade era evidente na compreensão de Keswick sobre o pecado. O Rev. R. W. Dale, um participante de Keswick, identificou duas classes de pecados. Um tipo de pecado era mais objetivo e envolvia o comportamento exterior tal como a embriaguez ou a licenciosidade etc. Estes pecados eram vencidos no ato da conversão com

---

<sup>55</sup> Robinson, in *Convention for the Promotion of Scriptural Holiness at Brighton*, p. 444.

<sup>56</sup> Robinson, in *Convention for the Promotion of Scriptural Holiness at Brighton*, p. 445.

<sup>57</sup> Bebbington, p. 168. O ponto de Bebbington foi bem colocado, mas os líderes Keswick tiveram o cuidado de salientar que a possibilidade de santidade não era o resultado de uma ação pessoal. Harford-Battersby, por exemplo, comentou que vencer o pecado não era o resultado do esforço humano. Veja Pollock, p. 26. Outro escritor de Keswick afirmou que a mensagem de Keswick sondava o coração e a consciência “não voltando à atenção para questões interiores de experiência subjetiva, mas para cima, para a glória da pessoa de Cristo” (Pollock, pp. 50-1); ainda, Pollock concluiu que um dos obstáculos para a propagação da santidade de Keswick era a sua dependência de experiências emocionais e espirituais (Pollock, p. 153). Pode-se argumentar que o esforço dos líderes de Keswick que os levou a renunciar as experiências espirituais “excessivas” era justamente por estarem preocupados se as convenções poderiam ser demasiadamente experimentais à custa do ensino bíblico.

<sup>58</sup> Douglas Frank, *Less Than Conquerors: How Evangelicals Entered the Twentieth Century* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986), pp. 141-2.

<sup>59</sup> A ênfase na santidade wesleyana era, em sua maior parte, sobre a ação moral do cristão. Com a ênfase sobre a atitude na santidade de Keswick, parecia haver um maior grau sobre a subjetividade humana. Na Conferência de Brighton, Pasteur Theodore Monod pregou que o nosso “propósito nesta reunião [foi], em primeiro lugar, conhecer a nós mesmos” (p. 66). A autocompreensão era a chave para uma vida santa.

ocasionais lapsos de vez em quando. O outro tipo estava relacionado ao eu interior e envolvia pecados de personalidade tais como temperamento, egoísmo, inveja etc. Acreditava-se que estes pecados interiores seriam vencidos pela crise da santificação.<sup>60</sup>

A santificação de Keswick exibiu uma diversidade de crenças, principalmente devido à diversidade de origens denominacionais dos seus palestrantes. Havia um pequeno grupo que mantinha crenças na santidade wesleyana. Por exemplo, Albert encorajou os seus ouvintes a seguir as “verdades essenciais e características práticas da ‘santidade aperfeiçoada no temor a Deus’”<sup>61</sup>, palavras muito parecidas com a linguagem perfeccionista. Semelhantemente, o ministro batista F. B. Meyer comentou que, enquanto ele estava visitando os Estados Unidos pouco antes das convenções, ele foi advertido a não falar da perfeição sem pecado porque isso criaria controvérsias.<sup>62</sup>

Entretanto, a maior parte dos palestrantes da conferência se alinhavam com a visão reformada,<sup>63</sup> que se defendia de acusações de tendências wesleyanas por afirmar que:

A natureza pecaminosa não [foi] removida, mas as suas tendências [foram] contratadas pela vida de Cristo que habita no crente. Assim, enquanto a natureza pecaminosa ainda existe no crente, ela não precisa ter poder sobre a vida do crente. O que [era] necessário para manter essa vida cheia do Espírito [era], a cada momento, render o eu a Jesus, e a cada momento se apropriar pela fé do poder purificador e fortificador de Cristo. Enquanto o eu [fosse] entregue a Cristo apropriado pela fé, o cristão [poderia] ser livre do pecado conhecido.<sup>64</sup>

O reverendo H. Webb-Peploe, um palestrante da conferência e opositor do ensino da perfeição, pregou uma vida de santidade insistindo que “o pecado permanece em nós até o fim, e que, pela vontade de Cristo com o poder do seu Espírito Santo, ele [mantém] a cada instante o verdadeiro crente de cair em pecados conhecidos e desconhecidos, ainda que cada pensamento e ação do cristão – até o último momento sobre a terra – [esteja] contaminada pelo fato do pecado interior ou corrupção e que, portanto, o sangue de Cristo [era] necessário...”<sup>65</sup>. O bispo anglicano C. G. Moule articulou a santificação como “a obra do Espírito, ‘fortalecendo’ o cristão ‘no homem interior,’ ... com a ‘fé’ do cristão, obviamente, como o resultado desta obra divina.” Ele, então, contrastou a visão de Keswick com a visão mais antiga wesleyana, afirmando que a bênção estava “segura e guardada, ao nosso lado, ‘pela fé;’ não por um processo de disciplina e labor, mas pela mesma dependência humilde e reverente a Deus...”<sup>66</sup>

---

<sup>60</sup> R.W. Dale, in Convention for the Promotion of Scriptural Holiness at Brighton, p. 451.

<sup>61</sup> Albert Head, “The Watchword of the Convention,” The Keswick Convention, p. 114-5.

<sup>62</sup> F.B. Meyer, “In Other Lands,” The Keswick Convention, pp. 160-1.

<sup>63</sup> À parte daqueles líderes já mencionados, F. B. Meyer era batista, A. T. Pierson, J. Elder Cumming e George C. Macgregor eram presbiterianos, Andrew Murray era reformado holandês e H. G. C Moule, H. W. Webb-Peploe, W. H. Griffith e J. Stuart Holden eram anglicanos. Todas estas tradições se alinham mais com a teologia reformada, embora o anglicanismo tenha demonstrado certa diversidade teológica. W. Ralph Thompson, “An Appraisal of the Keswick and Wesleyan Contemporary Positions,” Wesleyan Theological Journal 1 (Spring 1966): p. 13.

<sup>64</sup> Frank, p. 114.

<sup>65</sup> H. Webb Peploe, “Early Keswick Conventions,” The Keswick Convention: Its Message, Its Method and Its Men, ed. Charles F. Harford (London: Marshall Brothers Keswick House, 1907), pp. 38-9.

<sup>66</sup> Bishop of Durham, “The Message: Its Scriptural Character,” The Keswick Convention, p. 71.

A visão de Moule retratou o contraste entre a santificação de Keswick e as visões teológicas mais antigas (tanto wesleyana quanto calvinista), que exigiam uma vida de disciplinas. As ideias sobre a santificação de Keswick e *holiness* reformularam ideias metodistas mais antigas. Em primeiro lugar, o metodismo tradicional ensinava que a santificação vinha no final de uma longa busca espiritual, mas as visões de Keswick e *holiness* viam isso como o começo. Esta mudança representou a diferença entre a visão iluminista de “objetivo” e a visão romântica da experiência. Em segundo lugar, enquanto Wesley esperava que poucos atingiriam a perfeição, a escola *holiness*/Keswick acreditava que a experiência era geral e acessível a muitos. Em terceiro lugar, isso foi especialmente verdadeiro para a teologia de Keswick, houve uma transição da convicção wesleyana de que o pecado poderia ser totalmente removido do coração do crente para uma visão de que, na vida de santidade, a operação do pecado estava interrompida.<sup>67</sup> Foi este último ponto que foi influenciado pela teologia calvinista: a justiça foi imputada pela justiça de Cristo, mas a natureza essencial do crente não foi alterada, apenas suprimida.

O movimento de santidade wesleyana enfatizou uma remoção instantânea do pecado original por um ato instantâneo da graça, mas a teologia de Keswick manteve uma visão reformada do pecado e um processo gradual de santificação, que começava com uma crise:

Visto que o calvinismo encarava essas fraquezas humanas que produziram uma falta de conformidade com a vontade perfeita de Deus (erros, lapsos de memória, ignorância etc.) como pecado, não [era] concebível que os seguidores de Keswick possam pensar em uma purificação perfeita do indivíduo no mundo. Wesleyanos, por outro lado, não tinham tal impedimento teológico, pois “santificação” conotava para eles a purificação das afeições e motivos, mas não o desfazer dos efeitos amorais da queda.<sup>68</sup>

As categorias se tornam, conforme Bundy, “erradicaçãoista” (termo de Keswick para a posição *holiness*) e “supressãoista” (termo do movimento de santidade para a posição de Keswick). O objetivo de Keswick de uma “contínua vitória uniforme sobre o pecado conhecido” foi descrito como supressãoista, enquanto o objetivo da santidade wesleyana da eliminação do pecado do coração do crente foi descrito como erradicaçãoista. Contudo, houve ampla concordância no tocante à necessidade de santificação.<sup>69</sup>

Assim, a distinção que Keswick fez em sua compreensão da santificação foi a ênfase sobre uma entrega diária. A ideia de rendição correlacionada a uma crença calvinista modificada na depravação do pecado, onde o pecado só poderia ser vencido através do trabalho constante e ativo do Espírito de Cristo, mas que nunca poderia ser completamente eliminado neste mundo. Esta compreensão do pecado e da santificação era diferente da compreensão wesleyana de uma mudança interior realizada no momento de perfeição.

Para resumir a distinção entre a visão mais reformada de Keswick sobre a santificação e a visão da santidade wesleyana, Ralph Thompson identificou as semelhanças e diferenças. Em primeiro lugar, ambas ofereceram uma concordância doutrinária básica na sua apreciação do ser humano não regenerado, segundo a qual os seres humanos eram pecadores por natureza e incapazes de deixar de pecar. Em segundo lugar, ambas baseavam a sua esperança de salvação

---

<sup>67</sup> Bebbington, pp. 172-3.

<sup>68</sup> Thompson, p. 16.

<sup>69</sup> Bundy, *Bibliographic Overview*, p. 43.

na obra redentora de Jesus Cristo. Em terceiro lugar, elas acreditavam que a justificação era pela fé em Cristo, assistida pela regeneração e, assim, o pecador era feito filho de Deus. Em quarto lugar, embora o pecador fosse perdoado na justificação, momento em que a santificação iniciava, o pecado permanecia no crente. A vitória completa em Cristo viria através de uma segunda experiência de crise como um segundo ato da graça. A distinção entre a visão wesleyana e a de Keswick girava em torno do fato de que wesleyanos consideravam que a “segunda bênção” era um procedimento normal na economia de Deus, enquanto que os líderes de Keswick acreditavam que a “segunda bênção” era necessária, não porque Deus planejara que a santificação viria depois da justificação, mas porque o pecador era ignorante da necessidade da provisão de Deus através da agência do Espírito Santo. Finalmente, ambas acreditavam que o crente santificado deveria crescer na graça, mas que a santificação também poderia ser perdida.<sup>70</sup>

Contudo, Thompson afirmou que havia diferenças nas posições de Keswick e wesleyana. O wesleyanismo ensinava que a própria alma era liberta do pecado na santificação, enquanto que Keswick ensinava que o crente não foi tornado santo, porque o pecado permanecia no coração, mas que se podia viver uma vida vitoriosa sobre o pecado. A distinção foi sobre uma realização da perfeição (wesleyana) em oposição a descansar na paz que Deus é poderoso e que diariamente liberta o cristão do pecado (Keswick). Também havia a diferença entre o estado de santidade (wesleyana) e uma condição de santidade (Keswick), e estas eram as acusações erradicacionista/supressionista que entraram em jogo. Por exemplo, H. W. Webb-Peploe se opôs à posição wesleyana de santidade, dizendo que “o homem que acreditava em uma santificação que erradicasse o pecado de sua pessoa, como princípio, estaria satisfeito com a sua própria condição e seria capaz de tomar o seu lugar mais ou menos independente do Salvador...”<sup>71</sup> A resposta wesleyana de Webb-Peploe girou em torno da preocupação de Wesley sobre o pecado se tornar uma “necessidade.” Então, D. Shelby Corlett respondeu à posição de Keswick com a afirmação: “[O pecado foi] inteiramente removido do coração do cristão, porque esta natureza pecaminosa [é] inimizada contra Deus... [e] ela não [pode] ser incorporada na vida cristã, ela não [pode] ser harmonizada com a natureza de Deus, nem [pode] ser conduzida sob controle perfeito.”<sup>72</sup>

A teologia de Keswick foi reintroduzida de volta aos Estados Unidos por D. L. Moody, que na década de 1890 realizou uma série de reuniões conhecidas como Convenções de Northfield.<sup>73</sup> Moody convidou os líderes de Keswick, como F. B. Meyer, Andrew Murray, H. W. Webb-Peploe e G. Campbell Morgan para falar em uma série de convenções, e Meyer retornou em cinco anos diferentes. Além disso, os líderes de Keswick se uniram com os americanos A. B. Simpson, o fundador da Aliança Cristã e Missionária, e A. J. Gordon, um batista cujo trabalho foi conhecido principalmente por meio do Seminário Teológico Gordon-Conwell. Tanto Simpson quanto Gordon adotaram as posições de Keswick sobre a santificação,

---

<sup>70</sup> Thompson, pp. 13-4. O último ponto de Thompson foi exagerado. A posição de Keswick não afirmou que a santificação poderia ser perdida no sentido arminiano, mas que a santificação só era possível na entrega contínua e diária para a obra do Espírito. Se não ocorresse esta rendição, então a exposição do crente para as tentações do pecado seriam múltiplas.

<sup>71</sup> H. W. Webb-Peploe, citado por Thompson, p. 14.

<sup>72</sup> D. Shelby Corlett, citado por Thompson, p. 15.

<sup>73</sup> Veja The Victorious Life: Messages from the Summer Conferences of Whittier, California, June Princeton, New Jersey July Cedar Lake, Indiana, August including also some messages from the 1917 conference at Princeton and other material (Philadelphia: The Board of Managers of the Victorious Life Conference, 1918, reprinted by New York: Garland Publishing, Inc., 1988).

embora estritamente falando eles também foram influenciados pela escola de Oberlin. Eles também foram significativos em estabelecer uma ligação entre as ideias reformadas e de Keswick e as ideias da santidade wesleyana na ênfase pentecostal do batismo do Espírito Santo.<sup>74</sup>

#### 4. Santificação no Pentecostalismo: Duas Obras da Graça ou Três Obras da Graça?

A influência da visão de Keswick sobre a santificação no desenvolvimento do pentecostalismo tem sido disputada entre os estudiosos pentecostais. Tanto Vinson Synan quanto Donald Dayton veem o pentecostalismo como um cisma dentro da tradição da santidade wesleyana, mas com uma teologia essencialmente wesleyana. A tese de Synan afirma que “a linhagem histórica e doutrinária do pentecostalismo americano [seria] encontrada na tradição wesleyana.”<sup>75</sup> Dayton em geral concorda com esta posição, pois ele argumentou que os líderes do movimento de santidade reconheciam o pentecostalismo como algo oriundo deles mesmos, apenas com o dom de línguas os separando.<sup>76</sup>

No entanto, há uma interpretação alternativa, oferecida principalmente por Robert M. Anderson e Edith Blumhofer, que afirma que o pentecostalismo foi algo completamente diferente do que um cisma *holiness*. Anderson corajosamente declarou:

O movimento de Keswick... foi absolutamente crucial para o desenvolvimento do pentecostalismo. Portanto, acho que é necessário rejeitar a tese central de Synan... Ao contrário, a ala do movimento pentecostal que tinha conexões anteriores com o wesleyanismo se tornou pentecostal por aceitar os ensinamentos de Keswick (i. e. calvinistas) sobre dispensacionalismo, pré-milenismo e batismo do Espírito Santo. Esta aceitação conduziu logicamente ao seu ostracismo pelo “ortodoxo” movimento de santidade wesleyana, que os considerou culpados da “heresia da terceira bênção.” A maioria dos pentecostais foram inteiramente consistentes quando posteriormente rejeitaram a visão wesleyana da santificação como um segundo ato da graça. Esses pentecostais que não seguiram esta rejeição, contudo, não podem ser chamados de wesleyanos, visto que a sua doutrina é uma amálgama de wesleyanismo e calvinismo de Keswick. Em suma, o movimento pentecostal foi tanto um afastamento da tradição wesleyana como um desenvolvimento a partir dela.<sup>77</sup>

O desejo de recuperar a corrente mais calvinista da teologia pentecostal, tal como modificada pela Nova Escola Calvinista e as Conferências de Keswick, também foi uma

---

<sup>74</sup> Dayton, *Roots*, pp. 104-6.

<sup>75</sup> Synan, p. 8.

<sup>76</sup> Dayton, *Roots*, p. 175.

<sup>77</sup> Robert Mapes Anderson, *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1979/1992), p. 43. Anderson acertou ao identificar as influências substanciais de Keswick no entendimento pentecostal do segundo ato da graça, mas igualou a teologia de Keswick e a fundamentalista. Ele identificou esta suposição quando afirmou que “o principal corpo do movimento pentecostal adotou uma posição teológica [de santificação] que diferia quase nada da de Torrey, Chapman, Simpson e outros fundamentalistas de Keswick nos primeiros anos do século (ênfase minha)” (p. 173). Além disso, enquanto ele sugeriu que no pentecostalismo não só as duas obras graça, mas as três obras da graça (santidade), mantinham visões sobre a santificação que eram mais de Keswick, e, portanto, mais calvinista, ele não conseguiu sustentar a sua posição para os pentecostais *holiness*.

preocupação para Blumhofer. Ela também reconheceu os elementos não wesleyanos no desenvolvimento do pentecostalismo,<sup>78</sup> e, portanto, ofereceu uma visão mais equilibrada. Assim, a compreensão sobre a santificação no início do pentecostalismo não foi simplesmente uma versão do perfeccionismo wesleyano, mas foi, na verdade, uma visão que emanou do entendimento de Keswick sobre consagração e rendição ao Espírito Santo. No entanto, até à data, a literatura que examinou as conexões pentecostais e Keswick têm sido limitada.<sup>79</sup>

Resumidamente, o nascimento do movimento pentecostal tem sido ligado ao pregador metodista Charles F. Parham, que conduziu uma vigília de oração para a cura, na sua escola em Topeka, Kansas, em 31 de dezembro de 1900. Nesta reunião, Agnes Ozman e vários alunos de Parham “falaram em outras línguas”, as quais Parham teologicamente ligou ao batismo do Espírito Santo. Alguns anos depois, em 1906 e 1907, outro metodista, William J. Seymour, um dos alunos de Parham, pregou a mensagem pentecostal na Rua Azusa, em Los Angeles. Foi no avivamento da Rua Azusa que a mensagem pentecostal criou raízes e começou a se espalhar por todos os Estados Unidos e pelo resto do mundo. Tanto Parham quanto Seymour mantinham uma versão da visão de santificação wesleyana e, portanto, desenvolveram uma doutrina da salvação que consistia em três atos da graça – conversão, a “segunda benção” da santificação e o “batismo no Espírito Santo” com o falar em outras línguas como um revestimento de poder –, cada uma envolvendo um encontro experiencial com Jesus Cristo.

No entanto, a teologia de Keswick impactou o movimento pentecostal; aqueles que seriam a liderança do recente pentecostalismo tinham contato pessoal e direto com vários de líderes de Keswick. Alexander Dowie, um homem com raízes presbiterianas escocesas que mais tarde pastoreou uma Igreja Congregacional na Austrália, foi, segundo o escritor pentecostal Donald Gee, um expoente das ideias de Keswick.<sup>80</sup> Após emigrar para os Estados Unidos em 1888, Dowie fundou a Igreja Cristã Católica e estabeleceu a Cidade de Sião, uma comunidade religiosa perto de Chicago, enfatizando a cura divina. Em 1900, Parham visitou Sião, provavelmente porque ele estava interessado no ministério de cura de Dowie. O impacto dessa comunidade de Dowie era obscuro, mas os artigos de fé em Sião incluíam declarações que um candidato para a membresia deveria ser crente (conversão) e que o crente precisava “testemunhar uma medida do Espírito Santo.” Não houve evidência de que era requerido uma experiência de santificação. Embora Dowie tenha rejeitado vários pentecostais que, em 1904, procuraram se tornar membros de sua comunidade, o colapso de Sião foi o resultado do seu crescente controle autoritário, que fez com que muitos dos seguidores de Dowie migrassem para grupos pentecostais.<sup>81</sup>

A pessoa mais influente com tendências de Keswick foi A. B. Simpson, homem que fundou a Aliança Cristã e Missionária em 1887 e o Instituto de Formação Missionária Nyack. O

---

<sup>78</sup> Veja Edith L. Blumhofer, *The Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism*, vol. 1 (Springfield, MI: Gospel Publishing House, 1989), pp. 50-64.

<sup>79</sup> Além de um pequeno ensaio de William W. Menzies, “The Non-Wesleyan Origins of the Pentecostal Movement,” *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins*, ed. Vinson Synan (Plainsfield, N.J.: Logos International, 1975), pp. 81-98, e breves exames por Donald Dayton em *Roots*, Edith L. Blumhofer, *Assemblies of God*; e Robert M. Anderson, *Vision of the Disinherited* não houve uma análise minuciosa das conexões e influências da teologia de Keswick sobre o movimento pentecostal.

<sup>80</sup> Conforme Donald Gee, um dos primeiros pentecostais britânicos com alguma educação acadêmica, Dowie era de Keswick em suas crenças. Contudo, as conexões com Keswick não ficaram tão claras além de afirmar que elas existiam. Veja Menzies, p. 86.

<sup>81</sup> Menzies, pp. 86-7.

evangelho quadrangular de Simpson, entendendo Cristo como Salvador, Curador, Santificador e Rei Vindo e sua ênfase na habitação do Espírito Santo, foram visões aceitas incondicionalmente pelo movimento pentecostal. Houve pouca ênfase de uma experiência de “segunda bênção”, porém Simpson definiu a santificação nos moldes de Keswick. A santificação envolve a “habitação de Cristo”<sup>82</sup>, “separação do pecado”, “dedicação a Deus”, “conformidade à semelhança de Deus e à vontade de Deus”, “consagração”, “rendição total” e “habitação pessoal de Jesus”<sup>83</sup>.

Aproximadamente quarenta e cinco dos primeiros líderes pentecostais saíram da igreja Aliança Cristã e Missionária. O pioneiro pentecostal Thomas B. Barrat não só tinha lido tanto Moody quanto os sermões de Torrey, mas tinha encontrado Torrey e Simpson em 1905-6, quando viajou por todos os Estados Unidos. O pioneiro pentecostal George N. Elderidge tinha conhecido pessoalmente Simpson e tanto o pentecostal canadense A. H. Argue quanto a esposa de Stanley H. Frodsham foram curados através do ministério de Simpson. Agnes Ozman, a primeira mulher a falar em línguas na vigília de Parham, era uma estudante na Escola Bíblica de Simpson em Nyack, Nova Iorque. Francisco Olazabal e Marie Burgess participaram do Instituto Bíblico Moody em Chicago e Frank Bartleman, um dos primeiros líderes pentecostais, passou algum tempo no Instituto Moody e trabalhou com Moody nas campanhas da Filadélfia de 1891 e 1892.<sup>84</sup>

No entanto, as conexões entre os movimentos de Keswick e o pentecostal não repousa apenas no contato entre os seus líderes. O líder *holiness* S. B. Shaw, autor do livro *The Great Revival in Wales, Also an Account of the Great Revival in Ireland in 1859*, incluiu informações de líderes de Keswick, Sra. M. Baxter, F. B. Meyer e R. A. Torrey, e este livro que circulou amplamente no avivamento da Rua Azusa.<sup>85</sup> A escola bíblica da Igreja de Santidade Batismo de Fogo, Georgia, uma das mais antigas denominações pentecostais, baseou o seu currículo nas obras de James M. Gray, *Synthetic Bible Study*, e nos escritos de A.T. Pierson, ambos autores de Keswick. O *Pentecostal Holiness Advocate*, um dos primeiros periódicos pentecostais, anunciava regularmente as obras de Moody e de outros escritores de Keswick. Além disso, a Assembleia de Deus, uma denominação pentecostal com tendência reformada/Keswick, foi dominada por pessoas da Aliança Cristã e Missionária como Elderidge, J. W. Welch e D. W. Kerr. A Assembleia de Deus também incluiu obras de Moody, Torrey, Simpson, Murray e Pierson. Provavelmente a mais importante influência do pensamento de Keswick no início do pentecostalismo foi a popular Bíblia de Referências Scofield, a qual forneceu um veículo para as ideias premilenistas e dispensacionalistas de Keswick.<sup>86</sup>

A visão de Keswick sobre a santificação começou a dominar o movimento pentecostal em 1908 quando William H. Durham, um homem de herança batista que teve interação substancial com Seymour depois de receber a bênção pentecostal, articulou uma visão de santificação que parecia divergir da versão da Rua Azusa. Conhecida como a obra consumada de Cristo, Durham rejeitou a visão pentecostal de santidade cujo segundo ato da graça era para a perfeição do crente. Ele se opôs a esta doutrina, que afirmava que a salvação não “significa que seremos parcialmente salvos por ter o nosso pecado exterior perdoado. Isto não seria salvação.

---

<sup>82</sup> Menzies, pp. 87-8.

<sup>83</sup> Dayton, p. 106.

<sup>84</sup> Anderson, pp. 111-2.

<sup>85</sup> Bundy, *Bibliographic Overview*, p. 29.

<sup>86</sup> Anderson, pp. 111-2.

Salvação [é] uma obra interior. Ela significa uma mudança de coração.”<sup>87</sup> Em vez disso, ele argumentou para a doutrina dos dois atos da graça, onde se acreditava que o crente seria feito santo no momento da conversão, em que o pecado tanto interior quanto exterior foi purificado pelo sangue de Cristo. O batismo do Espírito Santo com o falar em línguas foi, conseqüentemente, considerado o segundo ato da graça. A santificação foi realizada, tanto no momento da conversão quanto na contínua atividade do Espírito na vida do crente. É claro que, Seymour e outros líderes pentecostais *holiness* se opuseram à sua “teoria de dois estágios.” Quando Durham viajou a Los Angeles, lhe foi recusada a admissão na Sala de Alta Missão de Elmer Fisher. Apesar de Durham ter sido capaz de pregar na missão da Rua Azusa, enquanto Seymour estava fora em uma viagem de pregação, quando Seymour retornou imediatamente retirou Durham. A morte prematura de Durham em 1912 deixaria, no entanto, o debate a outros pentecostais, mas um bom número de pentecostais já havia aceitado a mensagem de Durham.<sup>88</sup>

A doutrina da obra consumada de Durham foi crucial para o desenvolvimento do pentecostalismo, para aqueles de uma visão mais reformada ou de Keswick que estavam inquietos com a teologia mais arminiana da santidade pentecostal poderem aceitar prontamente a posição das duas obras da graça. Em 1913-1914, uma chamada foi publicada no *Word and Witness* para uma convenção pentecostal em Hot Springs, Arkansas. A convenção foi convocada por insistência de Howard Gross e de vários defensores da obra consumada que queriam estabilizar o movimento, mas a tentativa de estabelecer uma comunhão parecia violar a insistência pentecostal de que a organização entristeceria o Espírito. Até mesmo Durham afirmou alguns anos antes que a organização destruiria a obra pentecostal.<sup>89</sup> Entretanto, M. M. Pinson, um defensor da obra consumada, emitiu a mensagem de abertura sobre a “obra consumada do Calvário” e o movimento começou a mudança para a posição de duas obras da graça. Portanto, foi crido que a santificação ocorre instantaneamente na conversão, mas apenas realizada no contínuo processo do Espírito na vida do crente. O resultado da convenção em Hot Springs foi o estabelecimento da Assembleia de Deus, a denominação que se tornou a maior dos Estados Unidos.<sup>90</sup> Assim, o entendimento de Keswick sobre a santificação foi significativo no desenvolvimento do início do pentecostalismo, pois ele completou o afastamento da crença wesleyana da santidade na “segunda bênção” como o momento da perfeição, uma mudança que já havia começado na interpretação pentecostal de santidade para um entendimento de que a segunda obra da graça era, de fato, o batismo do Espírito Santo.

A doutrina do segundo ato da graça de pentecostais reformados/Keswick apelou, na sua maior parte, a esses pentecostais que tinham origens batistas, presbiterianas, Keswick e anglicanas. Embora eles tivessem certa inquietação em professar a santificação como o segundo ato da graça, eles refrearam essa inquietação por causa da mensagem mais importante do batismo no Espírito Santo. Contudo, embora eles tivessem reservas quanto à santificação como o segundo ato da graça, eles não tiveram receios na noção de um segundo ato de graça. “A maioria tinha acreditado que havia um segundo ato de graça” comentou Anderson, “mas isto era um revestimento de poder, não uma purificação do pecado ou purificação do espírito. Por outro lado, toda a noção de um terceiro ato da graça, no entanto definido, havia sido

---

<sup>87</sup> William H. Durham, “The Finished Work of Calvary—It Makes Plain the Great Work of Redemption,” *Pentecostal Testimony*, 11:3, p. 5.

<sup>88</sup> Thomas William Miller, *Canadian Pentecostals: A History of the Pentecostal Assemblies of Canada*, (Mississauga, Ontario: Full Gospel Publishing House, 1994), pp.107-8.

<sup>89</sup> William H. Durham, “Organization,” *The Gospel Witness*, nd., p. 13.

<sup>90</sup> Anderson, pp. 166-8.

esmagadoramente rejeitada por estas mesmas pessoas antes da sua conversão ao movimento pentecostal.”<sup>91</sup>

## Conclusão

John Wesley fez distinções claras e decisivas entre a sua teologia e a dos calvinistas, mas estas distinções se confundiram quando o metodismo e o calvinismo interagiram nos Estados Unidos. Mesmo que a teologia perfeccionista fosse claramente wesleyana, ela foi captada por vários teólogos reformados e remodelada conforme a visão calvinista do pecado e da predestinação. Embora a teologia da predestinação de Calvino não tenha sobrevivido intacta, nem o perfeccionismo como articulado por Wesley sobreviveu. Contudo, na interação da teologia wesleyana/calvinista nos Estados Unidos, particularmente nas articulações da santidade wesleyana e da Nova Escola Calvinista, a ênfase da santidade como uma experiência da graça ou “segunda bênção” começou a dominar.

Esta ênfase na santidade também dominou as Conferências de Keswick na Grã-Bretanha, mas, no esforço para se distinguir do perfeccionismo wesleyano, Keswick seguiu mais na tradição reformada da escola de Oberlin. Assim, Keswick definiu a santificação como uma crise que leva a um processo, onde o pecado diariamente seria subjugado pela atividade do Espírito Santo. Esta definição estava mais associada com a noção reformada da depravação total do que com a noção wesleyana da erradicação.

O entendimento de Keswick sobre a santificação teve influência diretamente histórica e teológica sobre o início do movimento pentecostal, mas, ao contrário de Keswick, que acreditava que o segundo ato da graça era um ato de santificação que iniciaria um processo de santidade, os líderes pentecostais se delimitaram em torno da questão de saber se havia dois ou três atos da graça e se a “segunda bênção” seria ou não uma experiência de santificação ou uma experiência do batismo do Espírito Santo acompanhado do dom de línguas. A questão dos dois ou três atos da graça dividiria o recente movimento. No entanto, a noção de Keswick sobre a santificação não só influenciou os pentecostais mais reformados/Keswick, mas também os pentecostais *holiness*.

Finalmente, a pesquisa sobre as conexões históricas e teológicas entre os movimentos de Keswick e pentecostal foi extremamente carente e precisa de mais afinco. Na verdade, tanto o movimento de Keswick quanto o movimento pentecostal têm sido negligenciados por muitos pesquisadores. Além disso, embora não esteja no escopo deste artigo, qual era a relação entre Keswick e o fundamentalismo nos Estados Unidos e por que o pentecostalismo divergiu da corrente do fundamentalismo? No entanto, o movimento de Keswick teve um impacto significativo sobre o cristianismo do século XX.

---

<sup>91</sup> Anderson, p. 171.

## Bibliografia

- ANDERSON, Robert Mapes. Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1979/1992.
- BEBBINGTON, D. W. Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s. London: Unwin Hyman, 1989.
- BLUMHOFER, Edith L. The Assemblies of God: A Chapter in the Story of American Pentecostalism. 2 Vols. Springfield, MI: Gospel Publishing House, 1989.
- BUNDY, David D. The Higher Christian Life: A Bibliographic Overview. New York: Garland Publishers, 1985.
- \_\_\_\_\_. "Keswick and the Experience of Evangelical Piety." Modern Christian Revivals. Eds. Edith L. Blumhofer e Randall Balmer. Chicago: University of Illinois Press, 1993.
- DAYTON, Donald W. "Some Doubts about the Usefulness of the Category 'Evangelical'." The Variety of American Evangelicalism. Eds. Donald W. Dayton e Robert K. Johnston. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. Theological Roots of Pentecostalism. Metuchen, NJ: The Scarecrow Press, 1987.
- DIETER, Melvin Easterday. The Holiness Revival of the Nineteenth Century. Metuchen, NJ: The Scarecrow Press, 1980.
- DURHAM, William H. "The Finished Work of Calvary — It Makes Plain the Great Work of Redemption." Pentecostal Testimony: 11.3: 4-7.
- \_\_\_\_\_. "Organization." The Gospel Witness. nd: 13.
- FRANK, Douglas. Less Than Conquerors: How Evangelicals Entered the Twentieth Century. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986.
- GRESHAM, John L. Charles G. Finney's Doctrine of the Baptism of the Holy Spirit. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1987.
- JONES, Charles Edwin. A Guide to the Study of the Holiness Movement. Metuchen, NJ: The Scarecrow Press, Inc., 1974.
- HARFORD, Charles F. Ed. The Keswick Convention: Its Message, Its Method and Its Men. London: Marshall Brothers Keswick House, 1907.
- KNIGHT, Henry H. "From Aldersgate to Azusa: The Wesleyan Roots of Pentecostal Spirituality." Springfield, Missouri. Artigo apresentado a Society for Pentecostal Studies, November 12-14, 1992.
- LANGFORD, Thomas A. Practical Divinity: Theology in the Wesleyan Tradition. Nashville: Abingdon Press, 1983.
- MCQUILKIN, J. Robertson. "The Keswick Perspective." Five Views on Sanctification. Eds. M. Dieter et al. Grand Rapids, MI: Academie Books, 1987.
- MENZIES, William W. "The Non-Wesleyan Origins of the Pentecostal Movement." Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins. Ed. Vinson Synan. Plainsfield, NJ: Logos International, 1975.
- MILLER, Thomas William. Canadian Pentecostals: A History of the Pentecostal Assemblies of Canada. Mississauga, Ontario: Full Gospel Publishing House, 1994.
- NEIBUHR, H. Richard. Christ and Culture. New York: Harper Touchbooks, 1951.
- POLLOCK, John. "A Hundred Years of Keswick." Christianity Today: 19 (June 20, 1975): 6-8.
- \_\_\_\_\_. The Keswick Story: The Authorized History of the Keswick Convention. London: Hodder and Stoughton, 1964.

RANDALL, Ian M. "Spiritual Renewal and Social Reform: Attempts to Develop Social Awareness in the Early Keswick Movement." Vox Evangelica: 23 (1993): 67-86.

SMITH, Timothy L. Revivalism and Social Reform in Mid-Nineteenth Century America. New York: Abington Press, 1957.

SMITH, W. J. Record of the Convention for the Promotion of Scriptural Holiness held at Brighton, May 29th to June 7th, 1875. London: S.W. Partridge and Co., c1896. Reimpressão por Donald W. Dayton Ed. "The Higher Christian Life": Sources for the Study of the Holiness, Pentecostal, and Keswick Movements. 48 Vols. New York: Garland Publishing, Inc., 1985.

SYNAN, Vinson: The Holiness-Pentecostal Movement in the United States. William B. Eerdmans Publishing Company, 1971.

TINDALL, George Brown. America: A Narrative History. 2nd. ed. New York: W.W. Norton & Company, 1988.

THOMAS, George M. Revivalism and Culture Change. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

THOMPSON, W. Ralph. "An Appraisal of the Keswick and Wesleyan Contemporary Positions." Wesleyan Theological Journal: 1 (Spring 1966): 11-20.

The Victorious Life: Messages from the Summer Conferences of Whittier, California, June Princeton, New Jersey, July Cedar Lake, Indiana, August including some messages from the 1917 conference at Princeton and other material. Philadelphia: The Board of Managers of the Victorious Life Conference, 1918. Reimpressão: New York: Garland Publishing, Inc., 1988.

WEBER, Max. From Max Weber: Essays in Sociology. Trans. H.H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1946.

WESLEY, John. A Plain Man's Guide to Holiness. Reimpressão de A Plain Account of Christian Perfection. Ed. Halcyon C. Backhouse. Toronto: Hodder & Stoughton, 1988.

\_\_\_\_\_. John Wesley. Ed. Albert C. Outler. New York: Oxford University Press, 1964.

Peter Althouse é professor na Durham Secondary Academy, instrutor de meio período no Wycliffe College e professor assistente no Tyndale College. O seu livro, *Spirit of the Last Days: Contemporary Pentecostal Theologians in Conversation* com Jurgen Moltmann, foi lançado em outubro de 2003.

Fonte: Pneuma Foundation <sup>92</sup>

---

<sup>92</sup> <http://pneumareview.com/peter-althouse-wesleyan-and-reformed-impulses-in-the-keswick-and-pentecostal-movements/>