



COLLOQUIUM

REVISTA MULTIDISCIPLINAR DE TEOLOGIA

VOLUME 10, NÚMERO 2, CRATO – CE, AGOSTO DE 2026 - ISSN 2448 2722

SUBMETIDO EM: 10/11/2025 ACEITO EM: 08/02/2026 - SEÇÃO 1: ARTIGOS

A FÉ REFORMADA EM MOVIMENTO: ANÁLISE HISTÓRICO-TEOLÓGICA DA CONFISSÃO DE 1967

Reformed Faith in Motion: A Historical-Theological Analysis of the Confession of 1967

Guilherme de Freitas Silva¹

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3493722243170742>

 DOI: <http://doi.org/10.8882/cllq.v10i2.230>

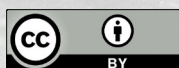
RESUMO: O estudo analisa a Confissão de 1967 como marco no diálogo entre a fé reformada e os avanços da pesquisa bíblica, bem como nas respostas teológicas ao contexto pós-guerras. Influenciada pela teologia neo-ortodoxa, a C67 reafirma doutrinas reformadas reinterpretando-as diante dos desafios modernos. Sua compreensão da Escritura – como palavra de Deus, na medida em que testemunha a revelação divina – e a defesa do método histórico-crítico, suscitaram críticas conservadoras. Com estrutura pouco sistemática e ênfase na missão da Igreja, expressa um calvinismo ecumênico, aberto ao diálogo e à diversidade teológica. Conclui-se que a C67 representa fidelidade dinâmica à tradição reformada, unindo continuidade histórica e abertura a novas questões éticas e teológicas.

PALAVRAS-CHAVE: Confissão de 1967; teologia Neo-ortodoxa; tradição reformada; confessionalidade.

ABSTRACT: The study analyzes the 1967 Confession as a milestone in the dialogue between Reformed faith and advances in biblical scholarship, as well as in theological responses to the post-war context. Influenced by neo-orthodox theology, the C67 reaffirms Reformed doctrines while reinterpreting them in light of modern challenges. Its understanding of Scripture – as the Word of God insofar as it bears witness to divine revelation – and its defense of the historical-critical method provoked conservative criticism. With a less systematic structure and an emphasis on the Church's mission, it expresses an ecumenical Calvinism open to dialogue and theological diversity. It is concluded that the C67 represents a dynamic fidelity to the Reformed tradition, uniting historical continuity with openness to new ethical and theological questions.

KEYWORDS: Confession of 1967; neo-orthodox theology; reformed tradition; confessionality.

¹ Psicólogo (CRP 16/5491) graduado pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2016), bacharel em Teologia pela Faculdade Unida de Vitória (2020), especialista em Protestantismo: Teologia, História e Sociedade pela Faculdade Unida de Vitória (2024) e pós-graduado na modalidade Residência Multiprofissional em Saúde pela Universidade Federal do Espírito Santo (2019). Atua como psicólogo na atenção básica do município de Vitória/ES e como pastor auxiliar na Igreja Presbiteriana de Jardim da Penha (IPU). Tem interesse nos seguintes temas: Psicologia e Saúde pública, Equipes Multiprofissionais em Saúde, Gestalt-terapia, Políticas Públicas, Teologia Pública, História do Protestantismo.



ESTA OBRA ESTÁ LICENCIADA SOB UMA LICENÇA CREATIVE COMMONS CC BY 4.0

INTRODUÇÃO

As igrejas presbiterianas são igrejas reformadas, porque suas origens remontam à Reforma Protestante do século XVI, fundamentando sua teologia, principalmente, no pensamento do reformador João Calvino. O termo “reformado” é empregado para distinguir essa corrente teológica de outras vertentes cristãs, como o luteranismo e o catolicismo romano. No interior dessas igrejas, as confissões de fé ocupam papel central, pois surgiram da necessidade de formalizar e sistematizar a fé cristã por meio de documentos oficiais. Em geral, as confissões reformadas não procedem da autoridade de nenhum indivíduo particular, e a sua redação ou adoção foram frutos de um processo democrático de discussão e votação.

A Confissão de 1967 (C67) é uma confissão de fé contemporânea, pouco conhecida no Brasil. Ela foi elaborada pela *United Presbyterian Church in the United States of America* (UPC) – atual *Presbyterian Church USA* (PCUSA), principal denominação presbiteriana dos Estados Unidos – em um contexto de revisão e atualização confessional e em uma época marcada por muitos desafios sociais e culturais, como a luta pelos direitos civis, a secularização e as revoluções culturais do período. No Brasil ela é adotada oficialmente pela Igreja Presbiteriana Unida do Brasil (IPU), ao lado de outras confissões de fé históricas.

Esta Confissão foi vista com desconfiança pelos setores mais conservadores da UPC e de outras denominações, pois sua adoção acabou reduzindo a autoridade dos Padrões de Westminster (Confissão de Fé de Westminster, Catecismos Maior e Menor), documentos do século XVII que expressam a ortodoxia reformada. Alguns críticos afirmaram que a nova confissão se tratava de uma nova teologia



e outros a acusaram de rejeitar “tudo o que os credos cristãos históricos afirmavam”² (Hart; Muether, 2006, tradução livre).

Diante disso, este estudo tem por objetivo situar a Confissão de 1967 na história da UPC nos Estados Unidos e na história da IPU no Brasil, além de realizar uma análise teológica da C67 a partir da Tradição Reformada e da Neo-ortodoxia, verificando se de fato ela apresenta ruptura com a teologia cristã histórica. Para isto, este artigo adota uma abordagem qualitativa, de caráter bibliográfico.

CONTEXTO DA CONFISSÃO DE 1967 NA HISTÓRIA DO PRESBITERIANISMO NORTE-AMERICANO

O presbiterianismo chegou aos Estados Unidos, primeiro a partir dos puritanos que foram ao novo mundo na primeira metade do século XVII, e, segundo, a partir da imigração de escoceses-irlandeses no final do século. Eles formaram o primeiro presbitério em 1706, na Filadélfia, e logo passaram a exigir que todos os ministros e candidatos ao ministério pastoral subscrevessem a Confissão de Fé de Westminster (CFW), situação que quase levou a um cisma, não fosse a Lei de Adoção aprovada no Sínodo de 1729 que estabeleceu que os ministros deveriam adotar a CFW, mas caso o ministro ou candidato tivesse algum escrúpulo em relação a algum artigo da confissão, ele deveria declarar ao presbitério, e caberia ao presbitério julgar se esta posição feria algum artigo essencial, consistindo em um desvio doutrinário grave (Leith, 1997; Come, 1983).

Após alguns conflitos em torno dessa questão, a primeira Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos em 1789 se viu em condições favoráveis para inserir na Constituição da nova igreja uma fórmula de subscrição aos

2 “However, the largely Barthian Confession of 1967 entailed the rejection of the Westminster standards-and indeed of all that the historic Christian creeds affirmed”.



padrões confessionais da igreja a ser dirigida aos candidatos à ordenação pastoral, a saber:

1. Você acredita que as Escrituras do Antigo e do Novo Testamento são a Palavra de Deus, a única regra infalível de fé e prática?; e 2. Você recebe e adota sinceramente a confissão de fé desta igreja, como contendo o sistema de doutrina ensinado nas Sagradas Escrituras?³ (Come, 1983, p. 15, tradução livre).

O surgimento da crítica bíblica a partir das décadas de 1870 aumentou a insatisfação dos chamados “modernistas” com a frase “contendo o sistema de doutrina ensinado nas Escrituras” (Come, 1983). Diversas propostas de revisão e até mesmo elaboração de uma nova declaração de fé foram encaminhadas para a Assembleia Geral no final do século XIX (Julien, 1966), até que em 1903 foram adicionados à CFW os Capítulos XXXIV “Do Espírito Santo”, XXXV “Do Amor de Deus e das Missões”, uma “Declaração Explicativa” que rejeita a doutrina da dupla predestinação no Capítulo III, além de ter sido removida a referência ao Papa ser o Anticristo (Missão, 1969). Contudo, permanecia a disputa interna na denominação sobre quais eram os artigos de fé essenciais que deveriam ser subscritos pelos ordenandos ao ministério pastoral, até que

A Assembleia Geral de 1910 se comprometeu a definir os “artigos essenciais” como (1) inerrância das Escrituras, (2) o nascimento virginal de Cristo, (3) sua morte sacrificial, (4) sua ressurreição corpórea e (5) seus milagres. A Assembleia ordenou que os presbitérios exigissem a concordância com esses “artigos essenciais” por parte dos candidatos. Essa ação foi reafirmada pelas Assembleias de 1916 e 1923.⁴ (Come, 1983, p. 16, tradução livre).

3 “(1) ‘Do you believe the Scriptures of the Old and New Testaments, to be the Word of God, the only infallible rule of faith and practice?’; and (2) ‘Do you sincerely receive and adopt, the confession of faith of this church, as containing the system of doctrine taught in the Holy Scriptures?’”.

4 “The GA of 1910 undertook to define the “essential articles” as (1) inerrancy of Scripture, (2) Christ’s virgin birth, (3) his sacrificial death, (4) his bodily resurrection and (5) his miracles. The Assembly ordered presbyteries to require agreement with these “essentials” by all candidates. This action was reaffirmed by the Assemblies of 191 and 1923”.



Esses cinco artigos ficaram conhecidos como os "Cinco Fundamentos" e os cristãos conservadores que se uniam em torno desses artigos passaram a ser conhecidos como fundamentalistas. Diversas disputas entre os modernistas e os fundamentalistas seguiram entre as décadas de 1910 e 1920 até que uma nova reviravolta ocorreu em 1924 quando mais de 1200 pastores da igreja (13% dos ministros) assinaram um documento, conhecido como *Afirmção de Auburn*, em que defendiam o direito à diferentes interpretações das Escrituras:

Todos nós nos apegamos fervorosamente a esses grandes fatos e doutrinas; todos cremos de coração que os escritores da Bíblia foram inspirados por Deus; que Jesus Cristo era Deus manifestado em carne; [...] Ele ressuscitou dos mortos e é nosso Salvador eterno; que em Seu ministério terreno Ele realizou muitas obras poderosas [...]. Alguns de nós consideram as ideias específicas contidas no pronunciamento da Assembleia Geral de 1923 como explicações satisfatórias desses fatos e doutrinas. Mas estamos unidos na crença de que essas não são as únicas teorias permitidas pelas Escrituras e pelos nossos padrões como explicações desses fatos e doutrinas de nossa religião, e que todos os que defendem esses fatos e doutrinas, quaisquer que sejam as teorias que empreguem para explicá-los, são dignos de toda confiança e companheirismo.⁵ (An Affirmation, 1924, tradução livre)



90

Na prática, a *Afirmção de Auburn* contestava o direito do órgão máximo da igreja, a Assembleia Geral, de impor os “artigos essenciais”. Como consequência disso, nos anos seguintes estes artigos foram considerados inconstitucionais, e a igreja definiu que somente o presbitério teria o poder de decidir se as opiniões de um candidato contradizem artigos de fé, assegurando aos presbitérios maior autonomia e liberdade teológica (Come, 1983).

5 “We all hold most earnestly to these great facts and doctrines; we all believe from our hearts that the writers of the Bible were inspired of God; that Jesus Christ was God manifest in the flesh; that God was in Christ, reconciling the world unto Himself, and through Him we have our redemption; that having died for our sins He rose from the dead and is our ever-living Saviour; that in His earthly ministry He wrought many mighty works, and by His vicarious death and unfailing presence He is able to save to the uttermost. Some of us regard the particular theories contained in the deliverance of the General Assembly of 1923 as satisfactory explanations of these facts and doctrines. But we are united in believing that these are not the only theories allowed by the Scriptures and our standards as explanations of these facts and doctrines of our religion, and that all who hold to these facts and doctrines, whatever theories they may employ to explain them, are worthy of all confidence and fellowship”.



De modo resumido, estes foram os antecedentes históricos institucionais que criaram as condições para que a UPC nomeasse, em sua Assembleia Geral de 1958, um Comitê Especial para elaboração de uma breve afirmação de fé contemporânea. Precisamos ainda mencionar que, no âmbito teológico e socio-cultural, a igreja e a sociedade norte-americana nos anos 1950 e 1960 estavam vivenciando a influência da Teologia Neo-ortodoxa, o resgate do pensamento original dos reformadores, os movimentos ecumênicos, as lutas das mulheres e do movimento negro, o pós-Segunda Guerra mundial, a Guerra do Vietnã, dentre outras questões que representavam uma reviravolta cultural.

De acordo com Edward Dowey, presidente do Comitê Especial, após sete anos de trabalhos o Comitê apresentou a nova confissão na Assembleia Geral de 1965 e recomendou, além da adoção da nova confissão, a criação de um Livro de Confissões. A nova confissão foi amplamente estudada e um novo Comitê Especial de quinze membros foi criado para receber e estudar as críticas e sugestões da igreja sobre a C67. Esse novo comitê propôs um texto revisado que foi aprovado pela Assembleia Geral em 1966 (Dowey, 1968, p. 11).

Em 1967 ocorreu a adoção final da Confissão de 1967 juntamente com o Livro de Confissões, que continha o Credo Niceno, Credo dos Apóstolos, Confissão Escocesa, Catecismo de Heidelberg, Segunda Confissão Helvética, Confissão de Westminster, Catecismo Menor de Westminster, Declaração Teológica de Barmen e a Confissão de 1967 (Confissão de 1967, 1969).

O CONTEXTO DA CONFISSÃO DE 1967 NA IGREJA PRESBITERIANA UNIDA DO BRASIL

A Igreja Presbiteriana Unida do Brasil (IPU) foi fundada em 1978 como Federação Nacional de Igrejas Presbiterianas (FENIP) a partir da reunião de pastores e igrejas que haviam sofrido perseguição eclesiástica em sua antiga



denominação, a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB). O Brasil vivia os anos de chumbo sob a ditadura cívico-militar, e a IPB, mais precisamente seu Supremo Concílio, simpático ao regime e seu *modus operandi*, utilizou mecanismos de dominação, manutenção de poder e exclusão de lideranças da vida da igreja (Paixão Júnior, 2014). Os principais motivos para as perseguições foram acusações de ecumenismo e modernismo, como veremos a seguir.

O início do processo de industrialização do Brasil e a conquista das leis trabalhistas, legados da Era Vargas (1930-1945), se contrastavam com um atraso político e social que exigia reformas. Neste período, surge entre os jovens e intelectuais uma nova consciência política e eles “passam a clamar pelas chamadas então ‘reformas de base’. O nacionalismo volta com muita força e exige um desenvolvimento econômico e social autônomo” (Mendonça, 2005, p. 59).

As igrejas evangélicas até a metade do século passado pouco se preocupavam com os problemas sociais, a pregação era focada na regeneração moral do indivíduo, partindo da ideia de que a regeneração moral das pessoas tornaria a sociedade melhor. Porém, a efervescência política vivida na sociedade brasileira fez com que alguns cristãos percebessem a necessidade da igreja se engajar nas diversas questões da realidade social (Shaull, 2003; Araújo, 2024).

Nesse âmbito, chega ao Brasil, em 1952, o missionário norte-americano Richard Shaull (1919-2002) e em pouco tempo se torna professor no Seminário Presbiteriano do Sul da IPB. Seu envolvimento com o movimento estudantil e suas ideias teológicas logo fizeram Shaull se tornar uma referência para a juventude protestante intelectualizada da época, que tinha preocupações cada vez mais distantes da “teologia metafísica” e dogmática que fundamentava o ensino das igrejas (Mendonça, 2005). Enquanto professor, Shaull trouxe para a sala de aula as principais discussões teológicas da primeira metade do século XX, surgidas a partir do horror das grandes guerras mundiais:

O principal nome que surge no cenário seria o do reformado Karl Barth (1886-1968), tido como o maior teólogo do século XX. [...] Shaull, além de levar a chamada teologia moderna para o ambiente em que atuava, ele mesmo passou a pôr em prática uma teologia da ação e no estilo aberto e ecumênico. Shaull aponta para a natureza dinâmica de Deus e para o fato de que sua atividade na história estava prosseguindo rumo a um alvo. Essa postura de Shaull foi logo vista como uma crítica e um desafio às igrejas para que saíssem da inércia e do conformismo e tomassem parte e responsabilidade diante de um mundo em mudança (Mendonça, 2005, p. 60).

A partir das novas ideias trazidas por Richard Shaull, acusadas pelos conservadores de ideias “modernistas”, mas que caíram como uma luva no contexto de luta por avanços na sociedade brasileira, se tornou cada vez mais comum que presbiterianos se reunissem com membros de diferentes confissões cristãs para atividades de comunhão, luta por justiça social e testemunho dos valores do Reino de Deus na sociedade brasileira. Nesse período se consolida uma ala engajada socialmente e ecumênica dentro da IPB formada principalmente pela mocidade, professores de seminário, seminaristas, intelectuais e jovens pastores.

O ecumenismo, especialmente com católicos - que se tornou mais forte após o Concílio Vaticano II - e a preocupação mais incisiva com questões sociais, desagradou os setores mais conservadores da IPB, que assumiram em 1966 a direção da igreja e passaram a perseguir pastores, professores de seminário e seminaristas. Presbitérios e sínodos foram dissolvidos, lideranças expulsas, e o Seminário do Centenário em Vitória/ES foi fechado, no período conhecido como *Inquisição sem fogueiras* (Araújo, 2024; Lacerda, 1997).

No final dos anos 1970, a liderança perseguida e expurgada da vida da igreja, percebendo que a situação na IPB não iria mudar, organiza uma nova denominação que surge ecumênica e comprometida com a justiça social. Para sustentar essa abertura teológica, a igreja recém organizada ampliou sua base confessional, conforme verificamos no Jornal da FENIP:



Que integrem a CONSTITUIÇÃO DA FENIP [...] os Cremos da Igreja Cristã universal (Credo Niceno e Credo dos Apóstolos), a Confissão Escocesa, o Catecismo de Heidelberg, a Segunda Confissão Helvética, a Confissão de Westminster, o Catecismo Menor de Westminster, a Declaração Teológica de Barmen (1934) e a Confissão de 1967 da Igreja Presbiteriana Unida dos Estados Unidos da América, contidos no "Livro de Confissões" publicado pela Missão Presbiteriana do Brasil Central, em 1969 (Jornal da FENIP, 1979, p. 6).

Oriunda de uma denominação que subscrevia apenas os Padrões de Westminster, a IPU passa a adotar como documento confessional, à semelhança da igreja norte-americana, a Confissão de 1967 ao lado de outras confissões reformadas históricas. Analisemos então, os pontos principais desta confissão de fé contemporânea.

ANÁLISE TEOLÓGICA DA CONFISSÃO DE 1967

A Confissão de 1967 está estruturada em torno do tema central da reconciliação e, partindo do texto bíblico de 2 Coríntios 5.18 que diz “Ora, tudo isso provém de Deus, que nos reconciliou consigo mesmo por meio de Cristo e nos deu o ministério da reconciliação”, se divide em três partes: *A obra de reconciliação de Deus*, *O ministério da reconciliação* e *A realização da reconciliação*.

A OBRA DE RECONCILIAÇÃO DE DEUS

A primeira parte que aborda a ação reconciliadora de Deus com o mundo por intermédio de Cristo está dividida de modo trinitário, conforme a bênção de 2 Coríntios 13.13, em três seções. A primeira seção, “A Graça de Nosso Senhor Jesus Cristo”, situa a encarnação de Jesus de Nazaré na história da humanidade e aponta sua morte como reveladora do amor de Deus pela humanidade:

O ato reconciliador de Deus em Jesus Cristo é um mistério que as Escrituras descrevem de várias maneiras. É chamado o sacrifício do cordeiro, a vida de um pastor dada por sua ovelha, expiação por um sacerdote; ainda ele é o resgate pago por um escravo, pagamento de



débito, satisfação vicária de uma penalidade legal, e vitória sobre os poderes do mal. Estas são expressões de uma verdade que permanece além do alcance de qualquer teoria sobre a profundidade do amor de Deus pelo homem. Elas revelam a gravidade, custo, e a firme realização da obra reconciliadora de Deus (9.09)⁶.

No trecho acima, observa-se uma variedade de metáforas e modelos bíblicos para descrever o significado da morte de Jesus. Ao fazer isso, a C67 já rejeita uma única formulação dogmática como exclusiva e aponta que o Novo Testamento explica a cruz de várias maneiras, sendo a “Satisfação vicária de uma penalidade legal” – expressão da teoria substitutiva penal, a preferida pela ortodoxia reformada – apenas mais uma explicação dentre outras, e que conjuntamente expressam um mistério que nenhum conceito sozinho é capaz de esgotar.

Destaca-se ainda nesta primeira seção a ênfase de que o ato reconciliador de Deus em Jesus se estende a toda humanidade, quando se afirma que Jesus “conquistou para todos os homens a vitória sobre o pecado e a morte” (9.08) e “O Cristo ressurreto é o salvador de todos os homens” (9.10). Observa-se, portanto, que a C67 enfatiza o amor de Deus e opta por não tratar da Doutrina da Eleição nos moldes tradicionais da teologia reformada expressa nas confissões reformadas dos séculos XVI e XVII.

A confissão articula a Eleição a partir da neo-ortodoxia como fica implícito no parágrafo 9.19: “De Israel, no devido tempo, Deus suscitou a Jesus. Sua fé e obediência foram a resposta do perfeito filho de Deus. Ele era o cumprimento da promessa de Deus a Israel, o princípio da nova criação e o pioneiro da nova humanidade”. Em consonância com a teologia de Karl Barth (2006, p. 127), cuja doutrina da eleição está centralizada em Cristo – e tem como base Efésios 1.4:

6 CONFISSÃO de 1967. In: MISSÃO PRESBITERIANA DO BRASIL CENTRAL. *Livro de confissões*. São Paulo: Missão Presbiteriana do Brasil Central, 1969, § 9.01–9.56. As citações da Confissão de 1967 neste trabalho foram retiradas desse Livro de Confissões da Igreja Presbiteriana Unida dos Estados Unidos da América, publicado pela Missão Presbiteriana do Brasil Central em 1969. Como o livro não apresenta paginação convencional, nas citações será indicado o(s) parágrafo(s) do trecho em questão.





“Antes da fundação do mundo, Deus nos escolheu, nele [Jesus], para sermos santos e irrepreensíveis diante dele” – a C67 foca em Jesus como o eleito de Deus.

Nesta seção, o ato reconciliador de Deus também é contrastado com o pecado humano. Aqui a C67 expressa a doutrina reformada que afirma a natureza pecaminosa do ser humano:

Entretanto, toda virtude humana, quando apreciada à luz do amor de Deus em Jesus Cristo, revela-se contaminada pelo egoísmo e pela hostilidade. Todos os homens, bons e maus igualmente, diante de Deus estão em erro, e, sem o seu perdão, nada podem fazer. Assim, todos os homens estão incursos no juízo de Deus. Ninguém está mais sujeito a esse juízo do que o homem que se presume sem culpa diante de Deus, ou moralmente superior aos outros. (9.14)

A segunda seção, “O Amor de Deus”, afirma o caráter soberano e amoroso de Deus. A doutrina da Soberania de Deus é central no pensamento reformado, mas essa doutrina pode ser interpretada de modos distintos que variam desde uma concepção mais determinista e rígida com ênfase na impassibilidade e imutabilidade de Deus, até uma compreensão mais relacional e amorosa com ênfase na auto entrega de Deus em Cristo. Como exemplo da primeira concepção temos a afirmação da Confissão de Fé de Westminster em seu capítulo V - Da providência:

Pela mui sábia providência, segundo a sua infalível presciência e o livre e imutável conselho da sua própria vontade, Deus, o grande Criador de todas as coisas, para o louvor da glória da sua sabedoria, poder, justiça, bondade e misericórdia, sustenta, dirige, dispõe e governa todas as criaturas, todas as ações delas e todas as coisas, desde a maior até à menor (Confissão de fé de Westminster, 2019, p. 39).

Já a C67 interpreta a soberania de modo distinto, a partir do amor de Deus e do sofrimento de Jesus na cruz:

O soberano amor de Deus é um mistério que está além do alcance da mente humana. O pensamento humano atribui a Deus superlativos de

poder, sabedoria e bondade. Mas Deus revela o seu amor em Jesus Cristo *demonstrando poder sob a forma de um servo*, sabedoria na loucura da cruz, e bondade recebendo pecadores (9.15, grifo nosso).

O teólogo Alister McGrath (2005) afirmou que a partir do século XX, tornou-se uma “nova ortodoxia” falar de um Deus que sofre e apontou três fatores que fizeram com que as ideias tradicionais de impassibilidade de Deus fossem revisitas. O primeiro é o protesto ateu diante dos horrores da Primeira Guerra Mundial. McGrath sintetiza esse protesto na seguinte pergunta: “Como alguém podia acreditar em um Deus que estava acima desse sofrimento e dessa dor existente no mundo?” (2005, p. 327). O segundo é a redescoberta de Lutero com a publicação de obras inéditas do reformador em 1883 - ano de seu quadringentésimo aniversário de nascimento - reavivando o interesse em seu pensamento, trazendo à tona a sua teologia da Cruz e a ideia de que Deus está oculto no sofrimento. O terceiro é o impacto do movimento da *História do dogma*, que estudou o desenvolvimento histórico dos dogmas cristãos, e evidenciou a infiltração de ideias do pensamento grego na teologia cristã, como por exemplo a noção de impassibilidade de Deus.

Outro conceito teológico que fundamenta a definição da C67 é a autolimitação de Deus, que também ficou em evidência no contexto das grandes guerras mundiais ao enfatizar, seguindo a passagem de Filipenses 2.6-8, o auto-esvaziamento de Cristo ao assumir a forma humana. O autor supracitado afirma que:

Em uma época em que a ideia de “poder” tornara-se cada vez mais suspeita, talvez fosse reconfortante ser lembrado de que o fato de falar de um “Deus todo-poderoso” não implica necessariamente em que Deus seja um tirano, mas, antes, que Deus optara por estar ao lado das pessoas em suas fraquezas – um tema central nas interpretações da cruz de Cristo (Mcgrath, 2005, p. 336).

No entanto, o modo como a C67 articula a Trindade, não deixando claro a distinção entre as pessoas da Trindade, como no trecho em que afirma que “o



poder do amor de Deus em Cristo para transformar o mundo demonstra que o *Redentor é o Senhor e Criador* que fez todas as coisas para servir o propósito do seu amor” (9.15, grifo nosso), foi um dos motivos que tornou a confissão alvo de críticas, pois redentor e criador, classicamente, não são atributos da mesma pessoa na Trindade.

Cornélius Van Til, teólogo conservador e renomado professor de apologética do Seminário Teológico Westminster, em seu livro *The Confession of 1967: Its Theological Background and Ecumenical Significance*⁷ (1967), desenvolve uma análise crítica das bases epistemológicas da C67. Ele afirma:

Primeiro, a nova teologia fala nos termos mais calorosos do grande fato da "Encarnação". Não nos sentimos encorajados quando ouvimos isso? Por um momento ficamos profundamente decepcionados quando descobrimos que o "Deus-homem" da nova teologia não é o Filho de Deus autoexistente e autotestado do Novo Testamento, de Calcedônia e de Westminster. Em vez de uma formulação trinitária da doutrina da Encarnação, a Igreja deve aprender que Deus é idêntico a "Cristo" e que "Cristo" é diretamente idêntico à "obra" de reconciliar todos os homens consigo mesmo, mas apenas indiretamente idêntico a Jesus de Nazaré⁸ (Van Til, 1967, p. 8, tradução livre).



98

Nesse trecho, Van Til tece duras críticas à C67 acusando-a de usar linguagem ortodoxa para introduzir uma nova teologia (heterodoxa), estranha à teologia cristã histórica, especialmente ao não distinguir os papéis das pessoas da trindade conforme a doutrina trinitária clássica que define o Pai como criador, o Filho como mediador e o Espírito como sustentador. Além disso, a C67, de acordo com a análise de Van Til, reduz Cristo à sua obra reconciliadora, não o identificando plenamente com o Filho eterno que se encarnou.

7 A Confissão de 1967: seu contexto teológico e significado ecumênico (Livro não publicado em português).

8 First, the new theology speaks in the warmest terms of the great fact of the "Incarnation." Are we not encouraged when we hear this? For a moment we are-only to be sharply disappointed when we discover the "God-man" of the new theology is not the self-existent and self-attesting Son of God of the New Testament, of Chalcedon, and of Westminster. Instead of a Trinitarian formulation of the doctrine of the Incarnation, the church is to learn that God is identical with "Christ" and that "Christ" is directly identical with the "work" of reconciling all men to himself, but only indirectly identical with Jesus of Nazareth.

De fato, a C67 utiliza linguagem imprecisa e ambígua em relação às pessoas da Trindade, no entanto, ela expressa em seu prefácio o seu propósito de convidar a Igreja à unidade e a exercer a missão que lhe é exigida *hoje* e que a Confissão de 1967

[...] não é um 'sistema de doutrina', nem inclui todos os tópicos tradicionais de teologia. Por exemplo, a Trindade e a Pessoa de Cristo não são redefinidas, mas reconhecidas e reafirmadas como constituindo a base e determinando a estrutura da fé cristã (9.05).

Embora seja afirmado a não redefinição da doutrina da Trindade e da Pessoa de Cristo, a C67 não repete as fórmulas já consagradas, o que gera desconfiança por parte dos críticos. Todavia, deve-se levar em consideração que, de fato, a C67 não pretende ser um documento sistemático e exaustivo aos moldes dos padrões de Westminster, mas se trata de uma declaração contextual, voltada para o testemunho da Igreja em meio a desafios contemporâneos. A omissão deliberada de certos pontos da dogmática cristã é condizente com o contexto e paradigma ecumênico sobre o qual a confissão é escrita.

A terceira seção, "A Comunhão do Espírito Santo", destaca a atuação do Espírito na constituição da Igreja como comunidade reconciliada e reconciliadora. Esta certamente é a seção mais polêmica de toda a C67, a começar pela afirmação de que "A nova vida assume forma numa comunidade na qual os homens sabem que Deus os ama e aceita apesar do que eles são" (9.22). O teólogo e professor John H. Gerstner, pastor da UPC na época e um dos críticos da nova confissão, classificou esse trecho como grave heresia, pois supostamente ensina que crentes e descrentes são igualmente aceitos por Deus (Gerstner, 1966).

Embora a C67 não endosse a expiação limitada nos termos da ortodoxia reformada, e, em outras passagens, conforme vimos anteriormente, ela afirma a universalidade da obra de Cristo (cf. 1 Tm 4.10, Rm 5.18, 1 Co 15.22), isso não



é equivalente a defender a salvação universal. O trecho em questão, quando lido no contexto da seção, evidencia que a comunidade é a Igreja criada e renovada pelo Espírito Santo (cf. 9.20), assim, aqueles que são parte da comunidade da nova vida (ou seja, a Igreja) vivem sob a consciência de que de são amados apesar do que são, ou seja, apesar de serem pecadores.

Todavia, o trecho mais polêmico desta seção é o que trata da doutrina sobre as Sagradas Escrituras e este é o ponto em que é mais perceptível a influência do pensamento neo-ortodoxo, pois a doutrina acerca da Palavra de Deus é uma característica central desta Teologia.

Karl Barth principal representante da neo-ortodoxia afirmava que: “a sagrada Escritura é o testemunho exclusivo da Revelação de Deus, o único meio de transmissão da Palavra de Deus” (Barth, 2020, p. 62). Ao fazer tal afirmação, Barth, contrariando a teologia tradicional, estabelece uma diferenciação entre as Escrituras e a Palavra de Deus, em que Deus se revela por meio de sua Palavra e as Escrituras sagradas são o testemunho desta revelação. Isso implica dizer que as Escrituras não são, em si mesmas, a Palavra de Deus, mas tornam-se palavra de Deus na medida em que, pela ação do Espírito, testemunham e comunicam a revelação divina. Estas influências podem ser observadas no seguinte trecho da Confissão:

A única revelação suficiente de Deus é Jesus Cristo, o Verbo encarnado de Deus, de quem o Espírito Santo dá testemunho singular e de absoluta autoridade por meio das Escrituras Sagradas, que são recebidas e obedecidas como a palavra de Deus escrita. As Escrituras não são um testemunho entre outros, mas o testemunho sem paralelo (9.27).

É interessante destacar que a versão preliminar da C67 apresentada na Assembleia Geral de 1965 não continha os trechos que afirmam que o “Espírito Santo dá testemunho singular e de absoluta autoridade” do Verbo encarnado “por



meio da Escrituras Sagradas” e nem que as Escrituras são “palavra de Deus escrita”. Vejamos a versão preliminar:

A única revelação suficiente de Deus é Jesus Cristo, o Verbo de Deus encarnado, de quem o Espírito Santo *dá testemunho de muitas maneiras*. A Igreja recebeu o Antigo e o Novo Testamento como testemunho normativo dessa revelação e os reconheceu como Escrituras Sagradas (*apud* Farrel, 1965, grifo nosso).

O silêncio desta primeira versão sobre a suficiência das Escrituras foi alvo de muitas reações, dentre as quais se destaca a de Geoffrey W. Bromiley, teólogo e tradutor da obra magna de Karl Barth para o inglês, *Church Dogmatics*⁹, que afirmou que a C67 “segue os elementos mais fracos ou menos ortodoxos e abandona aquelas características que mantêm Barth mais estritamente alinhado com o fundamento reformado¹⁰” (Bromiley, 1966, tradução livre).

Para Bromiley, a confissão adota os ensinamentos de Barth, porém sem as muitas salvaguardas que Barth fez em sua obra, reduzindo assim a normatividade do texto bíblico. Ele destaca que para Barth, a Escritura é palavra de Deus escrita, e acrescenta:

Contudo, a confissão em si não confere à Escritura a singularidade na qual Barth insiste veementemente (uma insistência não temperada por uma declaração tão fraca como a da confissão: “...a quem o Espírito Santo dá testemunho de muitas maneiras” [...]). Novamente, Barth argumenta que Deus fala por meio das próprias palavras da Escritura – uma versão de inspiração verbal [...] para o qual não há paralelo na confissão¹¹ (Bromiley, 1966, tradução livre).

Como já mencionamos, a versão final da Confissão foi revisada de modo a contemplar algumas críticas, como essa relacionada à suficiência das Escrituras.

9 *Dogmática da Igreja*, não disponível em português.

10 “[...] follows the weaker or less orthodox elements and abandons those features that keep Barth more strictly in line with his Reformed foundation”.

11 Yet the confession itself does not accord to Scripture the uniqueness Barth strongly insists upon (an insistence not tempered by any such weak statement as the confession’s “... to whom the Holy Spirit bears witness in many ways,” [...]). Again, Barth argues that God speaks through the very words of Scripture—a version of verbal inspiration [...] for which there is no parallel in the confession.





Outro ponto polêmico, nesta parte da C67, se relaciona à abertura ao método histórico-crítico. O método histórico-crítico é um método de interpretação bíblica que trata a Bíblia como um documento humano inserido em realidades culturais e históricas específicas e que deve ser interpretado a partir da utilização de ferramentas da crítica textual, histórica e literária. Nesse sentido a Confissão afirma que:

As Escrituras, dadas sob a direção do Espírito Santo, são, contudo, palavras de homens, condicionadas pela linguagem, pelas formas de pensamento e pelos estilos literários dos lugares e épocas em que foram escritas. Refletem pontos de vista correntes na época quanto à vida, à História e ao cosmos. A Igreja tem, portanto, a obrigação de aproximar-se das Escrituras com compreensão literária e histórica (9.29).

Teólogos conservadores desaprovam o método histórico-crítico por entenderem que tal abordagem pode relativizar a autoridade e a inspiração divina das Escrituras. Defendendo a C67 diante dessas críticas, o biblista George M. Landes (1983, p. 72-73) argumenta que a necessidade de afirmar a autoridade das Escrituras como um artigo de fé é um fenômeno moderno, desconhecido pela igreja primitiva e pela igreja pré-Reforma, como observamos nos primeiros credos da Igreja. Eles não fazem nenhuma menção especial às Escrituras por subentender a sua autoridade. Apenas após a Reforma, e, em especial após o Iluminismo, justamente a partir do aparecimento das disciplinas críticas, é que surge a necessidade de afirmar a autoridade das Escrituras como uma formulação de fé. No entanto, o Dr. Landes afirma que esta postura não tem sido eficaz diante dos desafios contemporâneos impostos à noção de autoridade bíblica. Sendo assim, ele defende que:

A autoridade é fundamentada em Deus, embora seja discernida e reconhecida na interpretação das Escrituras, interpretação que deve estar aberta e, portanto, disposta a ser guiada e informada pelo testemunho do Espírito. [...] Ao deslocar o *locus* da autoridade das palavras escriturísticas em si para o testemunho do Espírito por meio das palavras escriturísticas em nossas interpretações, a C67 liberta as

Escrituras de qualquer literalismo entorpecente e, da mesma forma, permite que funcionem como Israel e a Igreja primitiva sempre as entenderam, a saber, como "adaptáveis à vida", em cada nova situação e contexto¹² (Landes, 1983, p. 74, tradução livre).

Seguindo a teologia barthiana (Barth, 2009) de que a Palavra de Deus se manifesta de forma tríplice - Palavra revelada (Jesus, o *Logos*), palavra escrita (Bíblia, o testemunho da revelação) e palavra proclamada (pregação baseada nas Escrituras) - a C67 encerra esta primeira parte dizendo que "A palavra de Deus é hoje anunciada à igreja se as Escrituras são fielmente pregadas e lidas com atenção e na dependência da iluminação do Espírito Santo e com a disposição de receber a sua verdade e orientação" (9.30).

O MINISTÉRIO DA RECONCILIAÇÃO

Em sua segunda parte, a C67 se dedica a desenvolver a missão da Igreja como resposta à reconciliação recebida. A ausência de definições acerca da missão nos padrões confessionais era um incômodo antigo na PCUSA, tanto que em 1903 foi adicionado dois capítulos à Confissão de Fé de Westminster, um deles denominado "Do Evangelho do Amor de Deus e das Missões", como já mencionamos. A C67 dedica parte significativa do seu texto à missão, ampliando sua abordagem de evangelização individual para uma concepção integral. Essa parte se divide em duas seções.

A primeira seção, "A Missão da Igreja", inicia afirmando que a igreja é enviada ao mundo para levar a mensagem de reconciliação e que esta é a sua vocação

12 Authority is grounded in God, though it is discerned and acknowledged in the interpretation of the Scriptures, interpretation that must be open to and hence willing to be guided and informed by the Spirit's witness. [...] By shifting the locus of authority away from the scriptural words per se to the witness of the Spirit through the scriptural words in our interpretations, the C'67 frees the Scriptures from any deadening literalism, and by the same token, allows them to function as Israel and the early Church always understood them to function, viz. as 'adaptable for life', in every new situation and context.



(9.31). Adiante, o texto situa o padrão para a missão da Igreja na “vida, morte, ressurreição e a vinda prometida de Jesus Cristo” (9.32) e afirma que:

No poder do Cristo ressurreto e na esperança da sua vinda a Igreja vê a promessa que faz Deus de renovar a vida do homem na sociedade e a garantia da vitória de Deus sobre todo o erro. A Igreja segue esse padrão na forma da sua vida e no seu método de ação. *Assim viver e servir é confessar a Cristo como Senhor* (9.32-9.33, grifo nosso).

As igrejas reformadas têm, historicamente, um grande interesse por sua missão na sociedade e possuem fundamento teológico próprio para cumprir esta tarefa (Mckim, 1998, p. 323). Um desses fundamentos é a doutrina do Senhorio de Cristo - expressa na C67 - que é uma forma cristocêntrica de declarar a soberania de Deus na história. Quando os cristãos reformados afirmam que Cristo é senhor da história, isso significa que eles “não veem quaisquer áreas do comportamento ou do pensamento humano como livres do reino de Cristo. Todas são campos válidos para missão e ministério” (Mckim, 1998, p. 327).

Abraham Kuyper (2002), expoente do neocalvinismo, explicando a abrangência do calvinismo enquanto um sistema de vida, aponta que o calvinismo parte de três relações fundamentais de toda existência humana: a relação com Deus, a relação com o homem e a relação com o mundo e resume cada uma dessas relações da seguinte forma:

Para nossa relação com Deus: uma comunhão imediata do homem com o Eterno [...] Para a relação do homem com o homem: o reconhecimento do valor humano em cada pessoa, que é seu em virtude de sua criação conforme a semelhança de Deus [...]. E para nossa relação com o mundo: o reconhecimento que no mundo inteiro a maldição é restringida pela graça, que a vida do mundo deve ser honrada em sua independência, e que devemos, em cada campo, descobrir os tesouros e desenvolver as potências ocultas por Deus na natureza e na vida humana (Kuyper, 2019, p. 39).

Expressando esse engajamento sociocultural típico do calvinismo, a C67 afirma que a Igreja, após se reunir para louvar a Deus, “se dispersa para servir



a Deus onde quer que se encontrem seus membros, no trabalho ou na recreação, na vida privada ou na vida da sociedade” (9.37). Pontuamos que, no Brasil, o Pronunciamento Social de 1962 da IPB¹³, e que foi adotado como documento fundante da IPU em 1978, expressa engajamento semelhante ao expressar que compete às igrejas:

2. Incentivar seus membros a assumirem uma cidadania responsável, como testemunhas de Cristo, nos sindicatos, nos partidos políticos, nos diretórios acadêmicos, nas fábricas, nos escritórios, nas cátedras, nas eleições e nos corpos administrativos, legislativos e judiciários do País.

3. Clamar contra a injustiça, a opressão e a corrupção, e tomar iniciativa de esforço para aliviar os sofrimentos dos infelicitados por uma ordem social iníqua; colaborando também com aqueles que, movidos por espírito de temor a Deus e respeito à dignidade do homem, busquem esses mesmos fins, assim como aceitando sua colaboração.

A C67 prossegue com os desafios éticos aos quais Deus chamou a igreja a ação no período em que a confissão foi redigida, começando pela reconciliação racial. Gayraud Wilmore, único teólogo negro do Comitê Especial de elaboração da C67, afirmou que muito mais precisava ser dito sobre a questão racial além do que está expresso no parágrafo 9.44, que diz:

Deus criou os povos da terra para constituírem uma família universal. Em seu amor reconciliador ele vence as barreiras entre os irmãos e destrói toda forma de discriminação baseada em diferença racial ou étnica, real ou imaginária. (9.44).

Para ele, “reconciliação” era um conceito inadequado para lidar com injustiça racial e o ódio étnico, mas sozinho não pôde convencer os colegas a darem mais espaço a essa questão (Wilmore; Jones, 2002). O contexto de segregação racial

13 Apesar deste Pronunciamento Social ter sido adotado pelo Supremo Concílio da IPB em 1962, as lideranças que decidiram segui-lo foram perseguidas dentro da denominação, como já mencionamos, o que culminou na organização IPU em 1978, que adotou este Pronunciamento como documento fundante ao lado do Manifesto de Atibaia, a Declaração de Atibaia e o Compromisso de Atibaia. Anos depois, o Supremo Concílio da IPB de 2022 reafirmou o conteúdo deste Pronunciamento Social, curiosamente a mesma reunião que também reafirmou não reconhecer a IPU como “igreja genuinamente evangélica”.





nos Estados Unidos exigia um posicionamento mais radical das igrejas e as pessoas negras logo perceberam que a “reconciliação é rapidamente equiparada ao amor sentimental por uma igreja de classe média alta, uma suavização de diferenças e tensões reais, uma evitação de confronto, conflito e protesto profético contra a injustiça”¹⁴ (Migliore, 1983, p. 39, tradução livre).

Outro desafio ético era a questão da sexualidade. A revolução sexual que questionou costumes em relação ao comportamento sexual a partir dos anos 1960 também exigiu respostas da Igreja. Diante disso, a C67 afirmou que os “novos meios de controle de natalidade e de tratamento de infecções” (9.47) tem agravado a confusão acerca do sentido do sexo e que: “a relação entre homem e mulher exemplifica de modo básico a ordem de Deus quanto à vida interpessoal, para a qual ele criou a humanidade. A anarquia nas relações sexuais é sintoma de que o homem está alienado de Deus, de seu próximo e de si mesmo” (9.47).

Neste tópico é perceptível que a C67 mantém a visão cristã tradicional sobre a sexualidade, enfatizando o casamento entre homem e mulher como a relação ideal para exercício da sexualidade. Porém, adota um tom pastoral voltado para a reconciliação quando afirma que a Igreja se coloca sob o juízo de Deus quando “impede que a compaixão de Cristo alcance os que foram apanhados na confusão moral de nosso tempo” (9.47). Desse modo, a C67 defende a necessidade da igreja acolher as pessoas independente do modo como elas vivenciam a sexualidade. Esta seção ainda aborda o tema a necessidade da igreja ser cooperadora na paz entre as nações e no combate à pobreza.

A segunda seção, “O aparelhamento da Igreja”, trata dos meios pelos quais a Igreja cumpre sua missão: a pregação e o ensino, o louvor e a oração, o batismo

14 “...reconciliation is quickly equated with sentimental love by an upper middle-class church, a smoothing over of real differences and tensions, an avoidance of confrontation, conflict and prophetic protest against injustice.”

e a ceia do Senhor. Destaca-se algumas orientações litúrgicas, ao explicar sucintamente os principais momentos do culto conforme a liturgia reformada histórica:

A adoração a Deus é o reconhecimento do Criador pela criatura. A confissão de pecado é a admissão da culpa de todos os homens diante de Deus e da necessidade que eles têm do seu perdão. A ação de graças é o regozijo na bondade de Deus para com todos os homens e na generosidade para com as necessidades dos outros. As petições e intercessões são dirigidas a Deus a favor da continuidade da sua bondade, da cura das enfermidades dos homens e do seu livramento de toda forma de opressão. (9.50, grifo nosso)

Sobre a pregação e o ensino, a C67 enfatiza que elas requerem o estudo disciplinado tanto da Bíblia quanto do mundo contemporâneo. Esse destaque da necessidade de uma pregação culturalmente relevante parece, novamente, ecoar o pensamento de Karl Barth quando ele disse em entrevista à Revista Time que aconselhou os jovens teólogos a lerem a Bíblia e o jornal, e interpretarem os jornais a partir da Bíblia (barth, 1963).

Em relação aos sacramentos observa-se que a Confissão adota a sacramentologia calvinista, que defende a presença espiritual de Cristo nos sacramentos e eles como meio de graça (Calvino, 2008), ao afirmar que: “Dele participando, ao comerem do pão e beberem do vinho, de acordo com o que Cristo ordenou, recebem do Senhor ressurreto e vivo os benefícios de sua morte e ressurreição” (9.52).

A REALIZAÇÃO DA RECONCILIAÇÃO

A terceira e última parte é a menor e aponta para a consumação futura do propósito reconciliador de Deus. Afirma que a obra redentora de Cristo abrange toda a vida humana e toda a criação, e que o Reino de Deus representa o triunfo final sobre tudo o que resiste à vontade divina. Nesta parte a C67 diz que:



[A Igreja] não identifica nenhum progresso limitado com o reino de Deus na terra, nem se desespera em face do desapontamento e da derrota. Com inabalável esperança a igreja contempla, além de toda realização parcial, o triunfo final de Deus” (9.55).

Desse modo, a C67, ao mesmo tempo que defende a importância do engajamento da Igreja na luta por um mundo melhor, supera o otimismo na capacidade da Igreja antecipar o Reino de Deus por meio de quaisquer transformações sociais, conforme ensinava a Teologia do Evangelho Social. Sobre isso, Edward Dowey, presidente do Comitê Especial que elaborou a C67, expressou de modo confiante:

Agora podemos olhar para frente. Escrever a confissão, estudá-la e percorrer o lento trabalho da adoção foram processos laboriosos. Mas tudo isso nos fez dialogar e até mesmo brigar juntos, pela primeira vez em décadas, a respeito do que cremos e do que devemos fazer. Descobrimos que o amargor da década de 1920 praticamente terminou. O fundamentalismo está tão morto quanto o evangelho meramente social (Dowey apud Rogers, 1988, p. 47).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo observamos que a elaboração da Confissão de 1967 reflete a tentativa de diálogo da fé reformada com os diversos avanços no âmbito da pesquisa bíblica e com as teologias surgidas como resposta ao trauma e a desesperança do pós-guerras mundiais. Nesse sentido, a influência da Teologia Neo-ortodoxa foi decisiva, permitindo que a C67 reafirmasse doutrinas centrais da fé reformada, mas reinterpretadas a partir da interação com as questões e desafios de seu tempo. Assim, a soberania de Deus é apresentada como uma soberania amorosa, centrada na auto entrega de Cristo; a eleição é compreendida como eleição em Cristo, o único eleito; e a doutrina da depravação total é destacada, embora todas as doutrinas sejam apresentadas de modo pouco sistematizado.



A doutrina acerca das Escrituras Sagradas foi o principal alvo das críticas, especialmente em sua primeira versão, que não afirmava a suficiência das Escrituras, uma doutrina associada à Reforma Protestante e muito cara ao cristianismo protestante em geral. A redação final, escrita em termos Neo-ortodoxos, corrigiu esse ponto e afirmou que as Escrituras Sagradas são a palavra de Deus à medida que, pela ação do Espírito, testemunham e comunicam a Revelação divina. Evidentemente, esta ênfase na revelação a partir de um encontro pessoal com Deus desagradou os setores mais apegados à ideia de revelação proposicional, isto é, de que Deus é conhecido por proposições e afirmações. Todavia, os críticos da C67 exageraram ao classificarem-na como uma “nova teologia”, pois a disputa era, principalmente, sobre a forma da revelação (pessoal ou proposicional), e não sobre as doutrinas centrais do Evangelho.

Os críticos da “nova confissão” ainda apontaram lacunas e omissões em sua teologia desconsiderando que a própria C67 expressou em seu prefácio que ela não se constitui em um “sistema de doutrinas” e não inclui todos os tópicos da Teologia. O fato da C67 ter sido adotada como parte de um Livro de Confissões, e não como confissão isolada, também é relevante, pois pressupõe que suas eventuais lacunas são complementadas em diálogo com as demais declarações de fé reformadas, o que relativiza as críticas que ignoram esse fato.

A adoção de uma confissão pouco sistematizada e que tem o foco na missão da Igreja na sociedade é coerente com uma igreja aberta ao diálogo ecumênico, pois enfatiza as doutrinas que são estritamente essenciais, abrindo espaço para posicionamentos teológicos que extrapolam esse “núcleo confessional comum”. A adoção do Livro de Confissões segue o mesmo espírito, pois apesar das diferenças e divergências entre alguns trechos das diferentes confissões, ele representa uma unidade que é diversa. Provavelmente, a maior contribuição do Livro de Confissões tenha sido evidenciar que a Tradição Reformada é mais diversa



e mais ampla do que os defensores dos Padrões de Westminster gostariam de aceitar.

A C67 é, portanto, uma expressão do calvinismo ecumênico, neo-ortodoxo e com ênfase no engajamento sociocultural a partir da confissão de Cristo como Senhor. Nesse sentido, não observamos descontinuidade entre o ensino da C67 e o ensino cristão histórico expressos nos credos da Igreja, sendo esta confissão um testemunho de fidelidade dinâmica, pois não se contenta em repetir as fórmulas do passado, mas busca responder aos dilemas éticos e teológicos de sua época sem abdicar de suas raízes.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, João Dias de. **Inquisição sem fogueiras**. 5. ed. Campinas, SP: Editora Saber Criativo, 2024.

AN AFFIRMATION designed to safeguard the unity and liberty of the Presbyterian Church in the United States of America. 1924. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20110725200613/http://www.covenantnetwork.org/sermon&papers/aubaff.html>. Acesso em 13 de jul. 2025.

BARTH, Karl. **A proclamação do Evangelho**. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

BARTH, Karl. **Barth in Retirement**. Time: Nova York, 31 de maio de 1963. Disponível em: <https://time.com/archive/6831843/barth-in-retirement/>. Acesso em: 07 de ago. 2025.

BARTH, Karl. **Church Dogmatics**, Volume I/1: The Doctrine of the Word of God. London: T&T Clark, 2009.

BARTH, Karl. **Esboço de uma dogmática**. Tradução de Paulo Zacarias. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

BROMILEY, Geoffrey W. The '1967 Confession' and Karl Barth. In: **Christianity Today**. v. 10, n. 11, 1966. Disponível em: <https://www.christianitytoday.com/1966/03/1967-confession-and-karl-barth/>. Acesso em: 09 de jul. 2025.



CALVINO, João. Instrução na fé ou Catecismo de Calvino (1537). In: CALVINO, João. **Textos Selecionados**. São Paulo: Editora Pendão Real, 2008, p. 37-90.

COME, Arnold B. The Occasion and Contribution of The Confession of 1967. **Journal of Presbyterian History**. v. 61, n. 1, 1983, p. 13-32. Disponível em: <https://pcusa.org/media/54841/download?inline>. Acesso em 13 de jul. 2025.

CONFISSÃO de 1967. In: MISSÃO PRESBITERIANA DO BRASIL CENTRAL. **Livro de confissões**. São Paulo: Missão Presbiteriana do Brasil Central, 1969, § 9.01–9.56.

CONFISSÃO de fé de Westminster. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

DOWEY, Edward A. **A commentary on the Confession of 1967 and an introduction to The book of confessions**. Philadelphia: Westminster Press, 1968.

FARREL, Frank. The New Presbyterian Confession. In: **Christianity Today**. v. 9, n. 16, 1965. Disponível em: <https://www.christianitytoday.com/1965/05/summary-new-presbyterian-confession/>. Acesso em: 09 de jul. 2025.

GERSTNER, John H. New Light on the Confession of 1967. In: **Christianity Today**. V. 11, n. 5, 1966. Disponível em: <https://www.christianitytoday.com/1966/12/new-light-on-confession-of-1967>. Acesso em: 09 de jul. 2025.

HART, D. G.; MUETHER, John R. Turning Points in American Presbyterian History Part 11: The Confession of 1967. In: **New Horizons**. Filadélfia: Orthodox Presbyterian Church, jan. 2006. Disponível em: https://opc.org/nh.html?article_id=59. Acesso em 13 de jul. 2025.

JORNAL DA FENIP. Vitória: Federação Nacional de Igrejas Presbiterianas, ano 1, n. 3, jul. 1979.

JULIEN, Jerome. The Confession of 1967: an anatomy of decay. **The Outlook**. v. 16, ed. 3, 1966. Disponível em: <https://outlook.reformedfellowship.net/sermons/the-confession-of-1967-an-anatomy-of-decay/>. Acesso em: 14 de jul. 2025.

KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. Tradução de Ricardo Gouvêa; Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.



111



LACERDA, Gerson Correia de. O presbiterianismo Brasileiro. In: LEITH, John H. **A Tradição Reformada**: uma maneira de ser a comunidade cristã. Tradução de Eduardo Galasso Faria e Gerson Correia de Lacerda. São Paulo: Pendão Real, 1997, p. 81-103.

LANDES, George M. The Confession of 1967 and the Issues of Biblical Authority and Interpretation. **Journal of Presbyterian History**. v. 61, n. 1, 1983, p. 71-85. Disponível em: <https://pcusa.org/media/54846/download?inline>. Acesso em 30 de jul. 2025.

McKIM, Donald K. Uma perspectiva reformada a respeito da missão da igreja na sociedade. In: McKIM, Donald K. (org.). **Grandes temas da tradição reformada**. São Paulo: Pendão Real, 1998, p. 323-333.

MENDONÇA, Antônio G. O Protestantismo no Brasil e suas Encruzilhadas. **REVISTA USP**, São Paulo, n. 67, set. /nov. 2005, p. 48-67.

MIGLIORE, Daniel J. Jesus Christ, the Reconciling Liberator: The Confession of 1967 and Theologies of Liberation. **Journal of Presbyterian History**. Vol. 61, No. 1, 1983, p. 33-42. Disponível em: <https://pcusa.org/media/54842/download?inline>. Acesso em 30 de jul. 2025.

MISSÃO PRESBITERIANA DO BRASIL CENTRAL. **Livro de confissões**. São Paulo: Missão Presbiteriana do Brasil Central, 1969.

ROGERS, Jack B. Autoridade e interpretação da Bíblia na Tradição Reformada. In: McKIM, Donald K. (org.). **Grandes temas da tradição reformada**. São Paulo: Pendão Real, 1998, p. 35-49.

SHAULL, Richard. **Surpreendido pela graça**: Memórias de um teólogo. Rio de Janeiro: Record, 2003.

PAIXÃO JÚNIOR, Valdir Gonzales. Poder e Memória: o autoritarismo na Igreja Presbiteriana do Brasil no período da ditadura civil-militar pós 1964. **Mnemosine** - Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFCG, v. 5, n. Especial, 2014, p. 40-59.

VAN TIL, Cornelius. **The Confession of 1967**: its theological background and ecumenical significance. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1967.

WILMORE, Gayraud S.; JONES, Curtis A. Race, Remembrance, and the New Charge: a dialogue between two generations of black presbyterians. **Church & Society**, v. 92, n. 5, maio-jun. 2002. Disponível em: <https://justiceunbound.org/race-remembrance-and-the-new-charge/>. Acesso em: 06 de ago. 2025.

