

R. C. S P R O U L

ESTAMOS

UM PROTESTANTE
ANALISA O
CATOLICISMO ROMANO

JUNTOS?

Durante duas décadas (ou mais), os evangélicos vêm recuando de forma consistente de quase todas as frentes de disputas históricas com as doutrinas da igreja católica romana. A declaração intitulada *Evangélicos & Católicos Juntos* acelerou a busca de uma distensão entre evangélicos e católicos em meados dos anos 1990. Muitos evangélicos parecem acreditar que se trata de um movimento positivo e unificador. Estou convencido de que se trata de um desvio perigoso. Desde quando comecei a detectar esse novo clima ecumênico até agora, R. C. Sproul tem sido uma das poucas vozes que, de forma clara e consistente, tem chamado a atenção para isso. Para ele, está claro que está em jogo aqui nada menos do que o evangelho. Os vários manifestos ecumênicos recentes mostram isso, embora em termos sutis e confusos. Outras provas podem ser encontradas nos ensinamentos publicados pela igreja católica. Durante aproximadamente quinze anos, sempre desejei que houvesse uma exposição clara e acessível que recorresse ao catecismo mais recente da igreja católica e que mostrasse por que razão a doutrina da igreja é incompatível com o verdadeiro evangelho de Jesus Cristo, e é até mesmo hostil a ele. Sinto-me especialmente alegre agora de ver que precisamente esse livro foi escrito pelo dr. Sproul. Não há ninguém mais bem qualificado do que ele para tratar de questões desse tipo, e a defesa que ele faz da Escritura é simplesmente espetacular, seja do ponto de vista da história, seja da perspectiva do Catecismo da Igreja Católica.

Dr. John MacArthur, pastor-professor da Grace Community Church, Sun Valley, Califórnia, Estados Unidos.

Vivemos numa época em que o caos teológico do evangelicalismo e a preferência pela pirotecnia paraeclesiástica em detrimento da eclesiolologia bíblica fizeram de Roma uma opção cada vez mais atraente para muitos cristãos que buscam algo mais satisfatório do ponto de vista intelectual e institucional. É por esse motivo que o livro do dr. Sproul é tão oportuno, uma vez que expõe as diferenças entre o protestantismo ortodoxo e o catolicismo romano de maneira clara, concisa e proveitosa. Quem quiser saber o que está em jogo no debate entre Genebra e Roma, que leia esse livro.

Dr. Carl R. Trueman, professor de estudos bíblicos e religiosos no Grove City College, Grove City, Pensilvânia, Estados Unidos.

Ao discutir teologia católica romana, os protestantes muitas vezes se mostram ignorantes, desatentos ou injustos. O poder deste livro é que R. C. Sproul é justo, preciso e generoso ao provar que os erros da igreja católica romana são a um só tempo graves e significativos e que o evangelho católico romano não é o evangelho da Bíblia. Até mesmo quando nos convoca a amarmos nossos amigos católicos romanos, ele adverte que não é possível tê-los como irmãos e irmãs sem com isso colocar em risco o evangelho.

Tim Challies, pastor e autor de *Desintoxicação sexual* e *Discernimento espiritual* (Vida Nova). Escreve no seu blog, challies.com.

Há os que são atraídos pelo catolicismo romano em virtude da rica tradição que identificam nele e não identificam em boa parte do evangelicalismo. Há até mesmo líderes de igrejas e historiadores nos dizendo que a lacuna entre protestantes e católicos acabou. Precisamos de uma resposta que seja bíblicamente sadia e historicamente informada. Esse livro é a resposta. Com sua persuasão e clareza típicas, R. C. Sproul nos mostra os erros do catolicismo romano quando comparados com a beleza e a verdade do evangelho de Jesus Cristo revelado na Escritura.

Dr. Stephen J. Nichols, reitor do Reformation Bible College, Sanford, Flórida, Estados Unidos.

A verdade é preciosa, porque nos liberta (Jo 8.31-32). Na igreja de Cristo, nossa unidade gira em torno de sabermos em que cremos (Ef 4.12-13). Com frequência, as discussões sobre o catolicismo romano e o protestantismo ficam prejudicadas pela indiferença em relação à doutrina ou por caricaturas injustas das crenças um do outro. Em nenhum desses casos existe amor pela verdade. O livro de R. C. Sproul é uma obra-prima de imparcialidade, repleto de citações de escritos oficiais católicos e protestantes. Sem maiores digressões, ele nos dá uma visão clara dos principais temas da Reforma e nos ajuda a ver que não podemos minimizar nossas diferenças e ao mesmo tempo continuar fiéis a Cristo, porque o evangelho está em risco.

Dr. Joel R. Beeke, reitor e professor de teologia sistemática e de homilética no Puritan Reformed Theological Seminary, Estados Unidos. É autor de *A segurança da salvação* e coautor de *Teologia Puritana* (Vida Nova).

Esse livro é extraordinário. Faz tempo que venho tentando encontrar uma obra como essa. Sproul defende com firmeza e correção a fé da Reforma, mas sem dar lugar ao rancor ou à caricatura. O autor se esforça ao máximo para ser justo com Roma ao analisar as nuances do catecismo romano e a importância do Vaticano II. Esse é o primeiro livro que recomendo num momento em que protestantes ou católicos me perguntam qual a diferença entre um e outro.

Rev. Kevin DeYoung, pastor sênior da Christ Covenant Church, em Matthews, Carolina do Norte e autor de *Os dez mandamentos e Homens e mulheres na igreja* (Vida Nova).

Um livro de enorme importância num momento decisivo das relações entre católicos romanos e protestantes. Ele revela tudo o que poderíamos esperar de Sproul: clareza, precisão, honestidade e uma convicção profunda acerca da natureza e da substância de uma discordância que persiste. Leitura crucial escrita com coragem e generosidade.

Dr. Derek W. H. Thomas, ministro sênior da First Presbyterian Church, Columbia, Carolina do Sul, Estados Unidos.

Este livro não é o que você talvez imagine que seja: uma repetição de *slogans*. Pelo contrário, trata-se de um manual de iniciação inteligente e envolvente para protestantes e também para católicos sobre o que Roma ensina de fato e quais as questões que realmente continuam a separar os protestantes confessionais e evangélicos da comunhão com Roma. É um livro que os protestantes deveriam dar de presente a seus vizinhos católicos romanos e que os pastores protestantes (depois de lê-lo) deveriam dar aos membros de sua igreja. É também um livro que não poucos teólogos e historiadores deveriam ler antes da próxima rodada de discussões e documentos ecumênicos.

Dr. Scott Clark, professor de história da igreja e de teologia histórica no Westminster Seminary California, Escondido, Califórnia, Estados Unidos.

Nessa resposta conciliadora, embora intransigente, às tentativas recentes de evangélicos para os quais nada de substancial, em se tratando de doutrinas fundamentais, os separa atualmente do catolicismo romano contemporâneo, R. C. Sproul demonstra acertadamente que tal pensamento está profundamente equivocado. No tocante às questões essenciais relacionadas à natureza da salvação e da igreja, Sproul, com muita cautela e prudência, expõe a razão pela qual o pensamento católico romano está muito distante, como sempre esteve, do pensamento dos reformadores, e que, portanto, para sermos fiéis às Escrituras, não podemos ir além dos limites estabelecidos na época da Reforma. O que está em jogo é simplesmente a natureza do evangelho. Esse livro é extremamente útil, e sua leitura deveria ser obrigatória para todos os interessados em se relacionar com os católicos romanos atualmente.

Dr. Michael A. G. Haykin, professor de história da igreja e de espiritualidade bíblica no The Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, Estados Unidos.

Comemoramos em 2017 quinhentos anos de Reforma protestante. Num tempo em que alguns questionam a pertinência e a importância da Reforma para a igreja evangélica, a análise de R. C. Sproul sobre as principais diferenças entre o protestantismo e o catolicismo romano é a um só tempo bem-vinda e necessária. Ao citar e explicar com abundância de detalhes o ensino oficial da igreja católica romana, Sproul nos mostra criteriosamente quais as diferenças e semelhanças entre Roma e o protestantismo. Com um estilo a que já nos habituamos — claro, acessível e pastoral —, o autor demonstra de forma convincente como as questões que entusiasmavam os reformadores séculos atrás não apenas tocam o âmago do evangelho como também continuam conosco hoje. Numa época em que muitos evangélicos conferem atenção renovada ao evangelho bíblico, a obra de Sproul ajuda de forma admirável a igreja a exprimir com fidelidade e sabedoria o evangelho.

Dr. Guy Prentiss Waters, professor de Novo Testamento da cátedra James M. Baird Jr. no Reformed Theological Seminary, Jackson, Mississippi,

Estados Unidos.

ESTAMOS
JUNTOS?



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Sproul, R. C.

Estamos juntos?: um protestante analisa o catolicismo romano / R. C. Sproul; tradução de A. G. Mendes. — São Paulo: Vida Nova, 2023.

160 p.

ISBN 978-65-5967-177-9

Título original: *Are we together? A protestant analyzes Roman Catholicism*

1. Igrejas reformadas – Relações - Igreja Católica 2. Igreja protestante – Relações - Igreja Católica
3. Doutrinas I. Título II. Mendes, A. G.

23-0598

CDD 280.042

Índice para catálogo sistemático:

1. Igrejas reformadas – Relações - Igreja Católica

R. C. SPROUL

ESTAMOS JUNTOS?

UM PROTESTANTE
ANALISA O
CATOLICISMO ROMANO
TRADUÇÃO
A.G. MENDES



©2012, R. C. Sproul

Título do original: *Are we together? A protestant analyzes Roman Catholicism*,
edição publicada pela Ligonier Ministries.

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA
Rua Antônio Carlos Tacconi, 63, São Paulo, SP, 04810-020
vidanova.com.br | vidanova@vidanova.com.br

1.^a edição: 2023

Proibida a reprodução por quaisquer meios,
salvo em citações breves, com indicação da fonte.

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

Todas as citações bíblicas foram extraídas da Almeida Século 21.

DIREÇÃO EXECUTIVA

Kenneth Lee Davis

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Jonas Madureira

EDIÇÃO DE TEXTO

Cristina Ignácio

PREPARAÇÃO E REVISÃO DE PROVAS

Rosa M. Ferreira

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO

Sérgio Siqueira Moura

DIAGRAMAÇÃO

Sandra Reis Oliveira

CAPA

Jonatas Belan

CONVERSÃO PARA EBOOK

Cumbuca Studio

*Para R. C. Sproul Jr.,
em memória de sua esposa,
Denise Sproul*

SUMÁRIO

Prefácio: Combatendo o desvio

Introdução: Em risco: o evangelho

1. A Escritura
2. A justificação
3. A igreja
4. Os sacramentos
5. O papado
6. Maria

Conclusão: Então, como devemos proceder?

Índice de assuntos

Prefácio

C O M B A T E N D O
O D E S V I O

ATÉ MESMO ENTRE PROTESTANTES EVANGÉLICOS existe uma suposição disseminada de que a Reforma chegou ao fim. Ouvimos dizer que as disputas que dividiam a cristandade ocidental no século 16 estão distantes dos problemas da vida contemporânea. Além disso, prossegue o argumento, as reconciliações ecumênicas neutralizaram as condenações mútuas. O magistério católico romano tem agora uma sólida doutrina da graça da salvação, e as igrejas da Reforma reconheceram finalmente o papel da atuação humana. Em face do secularismo incisivo e de uma cultura de morte, para não falar do movimento islâmico ressurgente em todo o mundo, nossas divisões — e as polêmicas que as sustentam — não seriam desnecessárias e também um escândalo para nosso testemunho comum?

Amplamente reconhecido como professor cristão, pastor, autor e mestre de destaque, R. C. Sproul não concorda com essa suposição. Estudioso ávido de Tomás de Aquino, Sproul pertence à longa tradição de teólogos reformados que leram extensamente, e com proveito, o legado anterior à Reforma. A exemplo dos reformadores, ele sabe que a igreja medieval sempre afirmou — e o ensino católico romano oficial de hoje continua a afirmar — a importância da graça, de Cristo, da fé e da Escritura. Foi o *sola* (do latim, “só”) que os reformadores acrescentaram a essas afirmações que resultaram na Reforma e que continuam a dividir esses corpos históricos. Sproul sabe onde essas confissões estão de acordo em questões substanciais e onde divergem em aspectos igualmente significativos. Esse conhecimento faz deste livro uma investigação culta que evita caricaturas radicais, bem como declarações radicais de que resolvemos finalmente nossas diferenças.

No decorrer dos anos, muitos protestantes se desviaram das principais convicções que deflagraram a Reforma. Denominações inteiras com raízes na Reforma se distanciaram de tal modo da Palavra de Deus em direção à filosofia e à espiritualidade centradas no homem que nossas diferenças com Roma parecem amenas em comparação. Embora os reformadores tenham discernido na igreja medieval um semipelagianismo natural do coração decaído, muitos corpos protestantes cogitam atualmente, e até mesmo encorajam, um pelagianismo absoluto. Se nossa condição não é tão grave quanto indica a Escritura, não é de surpreender que nossa percepção passe de uma operação de resgate efetuada pelo Deus encarnado para um progresso e transformação nossos, de caráter pessoal e social. Jesus se torna um exemplo inspirador, é claro, mas ele não precisa ser necessariamente um Salvador divino para desempenhar seu papel. Não é de surpreender que a isso se sigam a divinização do eu interior (gnosticismo) e a negação da pessoa e obra singulares de Cristo (arianismo/socinianismo), assim como a noite vem depois do dia. Ninguém precisa falar isso. Não é preciso romper formalmente com o cristianismo. Os credos continuam a ser professados,

mas não importam mais, porque nossa fé e vida são determinados mais por nossa teologia natural do que pelo evangelho que surpreende e desorienta.

Esse desvio para longe da luz da Palavra de Deus e de volta à órbita do nosso coração decaído é bastante evidente hoje nos círculos evangélicos em que os princípios básicos da Reforma foram defendidos e proclamados com paixão. De acordo com vários estudos, os evangélicos americanos, de modo geral, não sabem no que creem e por que creem. Consequentemente, a maior parte deles partilha com a vasta cultura externa uma confiança na bondade humana e tem em comum com ela uma perspectiva frágil da necessidade da graça salvadora de Deus em Jesus Cristo. De acordo com esses estudos, a maior parte dos evangélicos crê que somos salvos se formos bons e que há muitas formas de salvação fora da fé explícita em Jesus Cristo.

Portanto, se a pergunta da Reforma — “Como posso encontrar um Deus bondoso?” — não importa mais, segue-se que o cristianismo não importa mais. E, se o protestantismo evangélico perdeu sua estrutura de referência para responder a essa indagação, faz sentido que as divisões doutrinárias da Reforma pareçam pouco relevantes se há tanta coisa que podemos fazer juntos para transformar nosso mundo.

Para o autor deste livro, porém, a Reforma, longe de ter chegado ao fim, precisa se estender por toda a paisagem da vida da igreja contemporânea, tanto no que se refere a protestantes quanto a católicos. Seguem-se algumas tendências preocupantes que devem ser investigadas e reformadas:

- Confiamos demais em nossas próprias palavras, de modo que as igrejas se tornam câmaras de eco das tendências mais recentes na psicologia pop, no marketing, na política, no entretenimento e na liderança empresarial. Temos de recuperar nossa confiança no Deus triúno e em seu discurso, porque ele fala conosco com autoridade em sua Palavra.

- Estamos todos muito confiantes em nossos próprios métodos para o êxito na transformação pessoal, eclesial e social. Precisamos nos voltar novamente para o julgamento e a graça de Deus, para sua ação por intermédio dos meios da graça.
- Confiamos demais em nossas boas obras. Temos de nos arrepender e ser conduzidos novamente ao desespero, não apenas por causa dos nossos pecados, mas por nossa suposta justiça.
- Estamos apaixonados demais pela nossa glória, pelos reinos que estamos construindo. Temos de ser levados de volta àquele lugar de confiança em Cristo onde temos consciência profunda de estar “recebendo um reino inabalável” (Hb 12.28), porque Deus o está edificando para sua própria glória, e as portas do inferno não prevalecerão contra ele. Somente quando desviarmos nossos ouvidos das falsas promessas desta era passageira para a Palavra de Deus, para sua revelação salvadora em Cristo como o único evangelho e para a glória do Deus triúno como nosso único objetivo, só assim poderemos ter a expectativa de ver um reavivamento genuíno do discipulado, da adoração e da missão cristãs no mundo de hoje.

Mesmo que não concorde com tudo neste livro, você encontrará aqui o parecer de um pastor sábio, fiel e bem informado. O autor defende apaixonadamente a Reforma, não como um curador de museu, e sim como pastor do rebanho de Cristo. É precisamente pelo fato de que essas questões continuam a ser um problema persistente e incontornável para todo ser humano, em todo lugar, desde a Queda da humanidade no Éden, que Sproul chama de novo, insistente, nossa atenção para elas. A extrema objetividade com que ele trata dessas questões me influenciou, me provocou e me serviu de orientação para toda a vida adulta.

Que o Espírito de Deus ilumine nossa mente e coração para ouvir e compreender sua Palavra no decorrer do percurso importante, e por vezes

difícil, que o autor desbrava nestas páginas. Que, por seu intermédio, compreendamos não apenas com maior clareza em que diferimos de nossos amigos católicos romanos, como tenhamos também maior prazer no tesouro guardado para nós na Palavra viva e permanente de Deus.

Dr. Michael S. Horton

*Professor da cátedra J. Gresham Machen de teologia e apologética do Seminário
Westminster da Califórnia.*

Introdução

E M R I S C O : O E V A N G E L H O

O EVANGELHO DE JESUS CRISTO corre sempre o risco de ser distorcido. Ele foi distorcido nos séculos que levaram à Reforma protestante do século 16. Ele foi distorcido em várias outras ocasiões da história da igreja, e é distorcido com frequência hoje. Foi por isso que Martinho Lutero disse que o evangelho tinha de ser defendido a cada nova geração. Ele é o ponto central dos ataques das forças do mal. Elas sabem que, se puderem se livrar do evangelho, se livrarão do cristianismo.

O evangelho, a boa-nova do Novo Testamento, tem dois lados: um lado objetivo e outro subjetivo. O conteúdo objetivo do evangelho é a pessoa e a obra de Jesus — quem ele é e o que realizou em vida. O lado subjetivo trata

da questão de como os benefícios da obra de Cristo são apropriados pelo crente. É nesse ponto que a doutrina da justificação entra em cena.

A Reforma lidou com vários temas, mas o principal deles, a questão por excelência da Reforma, foi o evangelho, especialmente a doutrina da justificação. Não havia grandes discordâncias entre as autoridades da igreja católica romana e os reformadores protestantes em relação ao lado objetivo. As partes estavam de acordo que Jesus era divino, que ele era Filho de Deus e da Virgem Maria, e que viveu uma vida de obediência perfeita, morreu na cruz numa morte expiatória e ressuscitou dos mortos. A batalha se deu em torno da segunda parte do evangelho, do lado subjetivo, sobre como os benefícios de Cristo são aplicados ao crente.

Os reformadores acreditavam e ensinavam que somos justificados pela fé somente. A fé, diziam, é a *única causa instrumental* da nossa justificação. Com isso, eles queriam dizer que recebemos todos os benefícios da obra de Jesus quando depositamos nossa confiança exclusivamente nele.

A comunhão romana ensinava também que a fé é uma condição necessária à salvação. No influente Concílio de Trento (1545-1563), que formulou a resposta de Roma à Reforma, as autoridades católicas romanas declararam que a fé proporciona três coisas: o *initium*, o *fundamentum* e a *radix*. Isto é, a fé é o *começo* da justificação, o *fundamento* da justificação e a *raiz* da justificação. Roma, porém, dizia que a pessoa podia ter fé verdadeira e ainda assim não ser justificada, porque havia no sistema romano muitas outras coisas.

Na verdade, a perspectiva romana do evangelho, conforme expressa em Trento, era que a justificação se dá pelos sacramentos. Inicialmente, o recebedor deve aceitar e cooperar com o batismo, pelo qual ele recebe a graça justificadora. Ele conserva essa graça enquanto não cometer pecado mortal. O pecado mortal é assim chamado porque mata a graça da justificação. O pecador terá, então, de ser justificado uma segunda vez. Isso acontece por meio do sacramento da penitência, que o Concílio de Trento

definiu como “segunda tábua” da justificação para aqueles cuja alma sofrera o naufrágio da graça.¹

Essa era a diferença fundamental. Trento dizia que Deus não justifica ninguém até que a justiça real seja parte natural da pessoa. Em outras palavras, Deus não declara a pessoa justa a menos que ela *seja* justa. Portanto, de acordo com a doutrina católica romana, a justificação depende da santificação da pessoa. Diferentemente disso, os reformadores diziam que a justificação está baseada na imputação da justiça de Jesus. A justiça de Jesus é o único fundamento para a salvação de alguém, justiça essa que lhe é imputada quando crê.

Havia perspectivas radicalmente distintas de salvação. Era impossível conciliá-las. Uma delas era o evangelho. Uma delas não era o evangelho. Portanto, o que estava em jogo na Reforma era o evangelho de Jesus Cristo. Embora o Concílio de Trento tenha muitas declarações excelentes das verdades tradicionais da fé cristã, ele afirmou que a justificação pela fé apenas era anátema,² ignorando inúmeros ensinamentos explícitos da Escritura, como, por exemplo, Romanos 3.28: “Concluímos, pois, que o homem é justificado pela fé sem as obras da lei”.

Liberalismo e ecumenismo

No século 19, e também no 20, o evangelho foi ameaçado pelos partidários da teologia liberal, que negavam a obra sobrenatural de Jesus. Essa ainda era a maior ameaça quando fui para o seminário nos anos 1960. No fim das contas, os acomodamentos eram de tal modo flagrantes que tive de sair da igreja em que cresci e fui ordenado.

Cerca de dez anos depois da minha ordenação, um ministro da denominação em que fui ordenado foi julgado num tribunal da igreja acusado de heresia. Julgamentos desse tipo eram praticamente coisa do passado, porém aquele homem havia negado publicamente a expiação de

Cristo e, como ministro ordenado, negava-se a afirmar a divindade de Jesus. Seu caso foi levado ao supremo tribunal da igreja.

Ao comunicar sua decisão, aquele tribunal fez duas afirmações. Em primeiro lugar, ele reafirmava os credos históricos da igreja, todos os quais declaravam a divindade de Cristo e sua expiação. Em seguida, o tribunal disse que as interpretações daquele homem estavam dentro dos limites da interpretação do credo. Portanto, por um lado o tribunal reafirmou os credos; por outro, porém, disse que os ministros da igreja não precisavam crer de verdade neles.

Esse caso me mostrou que a denominação em que eu servia estava disposta a tolerar o intolerável. Um homem podia negar a divindade de Cristo ou a expiação e continuar no ministério com a boa reputação intocada. Essa crise revelou uma antipatia profundamente enraizada e disseminada em relação à verdade confessional objetiva.

Creio que a crise mais aguda em torno da pureza do evangelho por que já passei em minha carreira ministerial foi a iniciativa conhecida como Evangélicos & Católicos Juntos (ECT, na sigla em inglês, 1994). A iniciativa foi motivada pela profunda preocupação entre alguns líderes evangélicos e católicos romanos com as chamadas “questões referentes à graça comum”, tais como valores familiares, o aborto e o relativismo na cultura. Líderes protestantes e católicos romanos queriam dar as mãos para falar como cristãos unidos contra a maré crescente de decadência e relativismo moral. Ótimo. Eu me juntaria a quem quer que fosse — católicos romanos, mórmons, muçulmanos — pelos direitos civis das pessoas e dos nascituros.

Contudo, no meio do documento do ECT, diziam seus formuladores: “Afirmamos em conjunto que somos justificados pela graça através da fé por causa de Cristo”.³ Em outras palavras, o ECT declarava que os evangélicos e os católicos romanos têm uma unidade de fé no evangelho. Essa declaração fora longe demais. Se eu me unisse a um muçulmano porque

estamos de acordo em relação a alguns direitos humanos, isso seria uma coisa. Outra coisa é dizer que o muçulmano e eu estamos unidos pela fé. Isso não é de modo algum verdadeiro. Tampouco é verdade que eu, enquanto evangélico, estou unido pela fé a um católico romano. Portanto, aquele documento inicial suscitou uma controvérsia e tanto dentro do evangelicalismo.

Ao primeiro documento se seguiu o ECT II: O Dom da Salvação (1997), que discorreu muito mais extensamente sobre as preocupações teológicas expostas por várias pessoas depois da primeira iniciativa, particularmente no tocante à justificação. Os dois lados, evangélicos e católicos romanos, chegaram a um acordo em torno de muitos aspectos da justificação, inclusive acerca da exigência de fé. No fim das contas, porém, abandonaram sobre a mesa a linguagem da imputação. Na minha opinião, esse documento ficou muito pior do que o primeiro, porque seus formuladores queriam manter sua declaração da unidade da fé no evangelho sem subscrever a imputação, que foi a questão fundamental no século 16.

Para mim, a doutrina da imputação é inegociável. Em 1541, no Colóquio de Regensburg, houve sérias tentativas de reconciliação com Roma por parte de reformadores de destaque. Faltou pouco, mas no fim das contas não foi possível conciliar suas perspectivas conflitantes sobre a imputação. Lutero enfatizou que a única justiça que o crente tem à vista de Deus é a justiça que lhe é alheia, isto é, a justiça de Cristo que Deus imputa, ou atribui, a ele. Não há para ele esperança de que se torne tão inherentemente justo que Deus o aceite. Se eu tivesse de me tornar inherentemente justo para que Deus pudesse me aceitar, perderia amanhã a esperança no cristianismo.

Em 2009 foi lançado um novo documento, a Declaração de Manhattan: Um Chamado à Consciência Cristã. Foi mais uma tentativa de encontrar uma causa comum em questões como a santidade da vida, o casamento tradicional e a liberdade religiosa. Entre os signatários, havia evangélicos, católicos romanos e ortodoxos. Era um documento semelhante em muitos

aspectos à iniciativa do ECT e foi impulsionado pelas mesmas pessoas. Infelizmente, persistia o endosso generalizado a Roma como corpo cristão.

Diz a Declaração de Manhattan: “Os cristãos são herdeiros de uma tradição de 2000 anos de proclamação da Palavra de Deus”. Contudo, quem são os cristãos aí? O documento se refere aos “cristãos ortodoxos, católicos e evangélicos”. Além disso, ele convoca os cristãos para que se unam no “evangelho”, “o evangelho da graça de preço elevado” e “o evangelho de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo”, e acrescenta que é nosso dever proclamar o evangelho “em tempo e fora de tempo”.⁴ Esse documento confunde o evangelho e obscurece a distinção entre quem é cristão e quem não é. Não creio que as igrejas católica romana e ortodoxa estejam pregando o mesmo evangelho que pregam os evangélicos.

Por isso, não pude assinar a Declaração de Manhattan, tampouco a assinaram homens como John MacArthur, Michael Horton e Alistair Begg. Estábamos de acordo com 99% do que constava na declaração, e todos apoiávamos categoricamente a santidade de vida, o casamento tradicional e a liberdade religiosa. No entanto, não podíamos concordar com a declaração em sua afirmação ecumênica.

Uma das ironias do ECT era que, entre outras coisas, seus formuladores queriam superar o relativismo da cultura. Contudo, acabaram por relativizar a verdade mais importante de todas: o evangelho.

Equívoco e confusão

Creio que o ECT e tentativas semelhantes de partilhar uma causa comum com os católicos romanos se baseiam no equívoco fundamental acerca do posicionamento teológico da igreja católica romana e o que ela ensina efetivamente. Não há dúvida de que a igreja católica romana mudou desde o século 16. Contudo, as mudanças não encobriram a lacuna entre Roma e o protestantismo. De fato, hoje as diferenças são maiores. Por exemplo, a proclamação formalmente definida da infalibilidade papal e todas as

declarações acerca da mariologia são posteriores à Reforma. Tampouco Roma recuou das posições assumidas no decorrer do debate do século 16. No Catecismo da Igreja Católica atualizado, lançado em meados dos anos 1990, o tesouro de méritos, do purgatório, das indulgências, da justificação pelos sacramentos, além de outras doutrinas, foram reafirmadas.

Creio que tal equívoco se deva sobretudo à confusão em torno da importância do Concílio Vaticano II (1962-1965). Foi o segundo concílio ecumênico da igreja católica romana desde o Concílio de Trento, sendo que o primeiro, o Concílio Vaticano I, ocorreu entre 1869 e 1870. Portanto, concílios são eventos raros, por isso a igreja e o mundo ficaram surpresos quando João XXIII convocou o Vaticano II.

As declarações produzidas pelo Vaticano I referiam-se aos protestantes como cismáticos e hereges. Em contraste notável com isso, a retórica do Vaticano II era gentil, calorosa e apaziguadora. Os protestantes foram chamados de “irmãos separados”. A paixão do papa João XXIII, que ele deixou registrada numa carta pastoral, era que o rebanho do Senhor fosse um. É preciso que haja unidade sob um único pastor, disse ele, e para isso os cristãos devem todos retornar à Santa Madre Igreja, sujeitando-se ao pontífice romano.⁵ João XXIII era visto como alguém generoso, afável e caloroso, por isso as pessoas concluíam apressadamente que Roma havia modificado sua teologia. Contudo, muitos negligenciaram o fato de que o papa havia excluído qualquer debate sobre a justificação no Vaticano II.

Na mesma época do Vaticano II, houve uma profunda divisão dentro da igreja católica romana entre as alas ocidental e latina da igreja. Grande parte da ala ocidental adotou o que ficou conhecido como *nouvelle théologie*, a “nova teologia”, que era muito mais compatível com o protestantismo histórico do que a teologia romana latina ortodoxa.

A propósito, essa ruptura mostra que a comunhão católica romana contemporânea não é tão monolítica quanto tradicionalmente sempre foi. Para alguns, tal ruptura é quase tão séria quanto a Reforma. É possível

encontrar padres e até mesmo bispos que parecem protestantes naquilo que dizem. Contudo, é importante lembrar que, quando analisamos a igreja católica romana, não estamos falando sobre a igreja dos Estados Unidos, a igreja holandesa, a igreja alemã ou a igreja suíça. Estamos falando sobre a igreja católica *romana*. O pontífice supremo da igreja católica romana não é o bispo de Nova York ou de Los Angeles. Não é o bispo de Berlim, de Heidelberg ou de Viena. Ele é o bispo de *Roma*. É ele quem, juntamente com os concílios da igreja, define o sistema de crença da igreja católica romana.

A nova teologia fez vastas incursões, particularmente na Alemanha, Holanda e nos Estados Unidos. Como consequência, padres católicos romanos nesses países começaram a se parecer com protestantes nas coisas que ensinavam. Disseram que acreditavam na justificação pela fé apenas. Contudo, suas crenças não refletiam as posições oficiais da igreja.

Essas mudanças fizeram com que muitos protestantes se juntassem à igreja católica romana. Suspeito que sejam muitos os que estejam deixando Roma pelo evangelicalismo, e não o contrário, embora muitos líderes evangélicos tenham abraçado Roma. Talvez o mais notável de todos tenha sido Francis Beckwith, que renunciou ao cargo de presidente da Sociedade Teológica Evangélica em 2007, quando decidiu se converter ao catolicismo romano.

Creio que são vários os motivos para essas conversões. Em primeiro lugar, os que vão para Roma amam a liturgia romana, que é para eles mais transcendental do que a adoração informal e contemporânea praticada por um número cada vez maior de igrejas evangélicas. Essas pessoas anseiam pela beleza, pelo ar de solenidade e de majestade transcendente da adoração clássica. Creio que seja esse o principal fator que leva os evangélicos para a igreja católica romana.

Em segundo lugar, o protestantismo parece estar fragmentado num número infinito de divisões e se vê aparentemente atormentado por disputas

e discussões doutrinárias sem fim, ao passo que Roma parece estar unida e pacificada doutrinariamente. Esse é um fator de atração para muitos que aspiram à unidade, à paz e à certeza.

No meio de tudo isso, um livro de 2005 fazia objetivamente a seguinte pergunta: “Será o fim da Reforma?”, e afirmava: “As coisas não são mais como antes”.⁶ Minha resposta a essa ideia de que a Reforma acabou é que os autores não compreenderam a Reforma, ou o protestantismo, ou o catolicismo romano, ou não entenderam nenhum dos três. A Reforma foi simplesmente um comprometimento com a verdade bíblica, e, enquanto houver desvios dessa verdade, a nós nos caberá a tarefa de reforma. Portanto, quando as pessoas dizem que a Reforma acabou, que não temos mais de lutar as batalhas que os reformadores lutaram e que podemos fazer as pazes com Roma, elas revelam uma séria falta de compreensão das questões históricas e atuais que dividem protestantes e católicos romanos.

O fato inegável é que Roma fez uma série de afirmações teológicas fortes e claras no Concílio de Trento. Como Trento foi um concílio ecumênico, teve todo o peso da infalibilidade da igreja atrás de si. Desse modo, há um sentido em que Roma, para manter sua visão triunfante de autoridade da igreja e da tradição, não pode repelir os cânones e decretos daquele concílio. Recentemente, no Catecismo da Igreja Católica de fins do século 20, a igreja reafirmou de modo claro e inequívoco os ensinos de Trento. Portanto, os que dizem que os ensinos sobre a justificação não são mais importantes para o debate entre o protestantismo e o catolicismo romano estão simplesmente ignorando o que a igreja ensina. Sim, existem alguns padres e estudiosos católicos romanos que questionam determinados ensinos da sua comunhão, mas, no que se refere à hierarquia romana, o Concílio de Trento continua o mesmo em seu ensinamento sobre a justificação. Não podemos ignorar o que Trento disse ao avaliar onde nos encontramos em relação à igreja católica romana e a importância ainda hoje da Reforma.

Felizmente, estamos testemunhando atualmente um surto de interesse pelo evangelho bíblico marcado pelo empenho de instituições como Together for the Gospel [Juntos pelo Evangelho], que patrocina congressos onde se reúnem milhares de ministros e de leigos, a maioria dos quais ainda em seus vinte ou trinta anos. É esse grupo de jovens que me estimula. Estamos observando uma nova geração de jovens ministros comprometidos com a verdade da Reforma e da Bíblia. Minha esperança é que se fundamentem cada vez mais na teologia que estão acolhendo.

Roma x protestantismo

Neste livro, tenho um objetivo simples. Quero analisar o ensinamento católico romano em várias áreas importantes e compará-lo com o ensinamento protestante. Espero demonstrar, com frequência usando suas palavras, que a igreja católica romana não mudou em relação ao que cria e ensinava na época da Reforma. Isso significa que a Reforma não acabou e que devemos prosseguir firmes na proclamação do evangelho bíblico.

Começaremos pela autoridade da Escritura, que foi a causa formal da Reforma protestante; em seguida, passaremos à causa material da Reforma, a questão da justificação. Depois, examinaremos o conceito da relação da igreja visível com a redenção da perspectiva da igreja católica romana. No capítulo 4, compararemos e contrastaremos os sacramentos da perspectiva católica romana e protestante, para então analisarmos a questão da infalibilidade papal, que, é claro, é da maior importância para os protestantes. Por fim, nos deteremos na divisão da teologia católica romana conhecida como “mariologia”, ou o estudo do lugar, do papel e da função da Virgem Maria na vida cristã.

Nossa tarefa, do modo como eu a entendo, consiste em sermos fiéis não às nossas tradições ou até mesmo aos heróis da Reforma. Devemos ser fiéis à verdade da Escritura. Amamos a Reforma porque os reformadores amaram a verdade de Deus e a defenderam corajosamente, e, ao fazê-lo,

ensejaram a recuperação da pureza do evangelho. É preciso que estejamos dispostos a morrer por essas verdades absolutamente essenciais à fé cristã. Em defesa do evangelho ameaçado, perderemos “família, bens, prazer”,⁷ e até a própria vida.

¹“Os que, tendo recebido a graça da salvação [Justificação], a perderam por pecado, poderão novamente salvar-se pelos méritos de Jesus Cristo, procurando, estimulados com o auxílio divino, recobrar a graça perdida, mediante o sacramento da Penitência. Esse modo de salvação é a reparação ou restabelecimento daquele que caiu em pecado, a mesma que com muita propriedade foi chamada pelos Padres de segunda tábua (apoio de salvação) depois do naufrágio da graça que perdeu” (Cânones e Decretos do Concílio de Trento, Sexta Sessão, Cap. XIV, <http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html>, acesso em 12 de março de 2012). Versão em português: <http://agnusdei.50webs.com/trento9.htm>.

²“Se alguém disser que o pecador se salva somente com a fé, entendendo que não é requerida qualquer outra coisa que coopere para conseguir a graça da salvação, e que de nenhum modo é necessário que se prepare e previna com o impulso de sua vontade, seja excomungado [anátema]” (Cânones e Decretos do Concílio de Trento, Sexta Sessão, Cap. XVI, Cânon IX, <http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html>, acesso em 12 de março de 2012). Versão em português: <http://agnusdei.50webs.com/trento9.htm>.

³Evangelicals & Catholics Together: The Christian Mission in the Third Millennium, <http://www.leaderu.com/ftissues/ft9405/articles/mission.html>, acesso em 12 de março de 2012.

⁴The Manhattan Declaration: A Call of Christian Conscience, <http://manhattanddeclaration.org/the-declaration/read.aspx>, acesso em 12 de março de 2012.

⁵G. C. Berkouwer, *Vatikaans concilie en nieuwe theologie* (Kampen: JH Kok N.V., 1964), p. 15.

⁶Mark A. Noll; Carolyn Nystrom, *Is the Reformation over? An evangelical assessment of contemporary Roman catholicism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005). “As coisas não são como costumavam ser” é o título do capítulo 1.

⁷Do hino “Castelo forte é nosso Deus”, de Martinho Lutero, 1529.

Capítulo Um

A E S C R I T U R A

QUANDO UM PROTESTANTE ESTUDA a teologia católica romana, a ênfase recai geralmente na principal questão que separa o protestantismo do pensamento católico romano, isto é, a doutrina da justificação. A posição protestante acentua a justificação pela fé somente. Tratarei da questão da justificação no capítulo 2, porém existe uma questão ainda mais fundamental que divide protestantes e católicos romanos, que é a questão da Escritura e da autoridade.

A Reforma protestante do século 16 foi assim chamada porque protestava contra os vários ensinamentos e práticas do catolicismo romano. Contudo, muitos dos que se autodenominam protestantes atualmente não têm uma ideia clara sobre contra o que os reformadores protestaram. Ao

identificar as principais questões envolvidas, os historiadores apontam com frequência para as chamadas causa *material* e causa *formal* da Reforma. A causa material foi a questão da justificação, de como uma pessoa, em última análise, é redimida por Jesus Cristo. A questão formal, que era a causa subjacente, a causa que não estava em cena, mas que, não obstante, estava no centro de toda a disputa, era a questão da autoridade, especificamente a questão da autoridade da Escritura. Convém que começemos com um exame do entendimento católico romano da autoridade da Escritura e de que maneira ele se assemelha ou difere do entendimento protestante.

O grito de guerra da Reforma no tocante à causa material foi o “*sola fide*”, isto é, “somente a fé”, ao passo que o grito de guerra associado à causa formal foi o “*sola Scriptura*”, isto é, “somente a Escritura”. Com essa afirmação, dizia-se que a autoridade final para o cristão é a Escritura somente.

A Reforma protestante teve como ímpeto inicial a controvérsia em torno das indulgências na Alemanha. Um monge agostiniano, de nome Martinho Lutero, fixou 95 teses na porta da igreja de Wittenberg e se propôs a discutir alguns abusos que havia identificado no programa das indulgências. Aquele protesto inicial se espalhou e se tornou uma confrontação muito mais vasta com as autoridades católicas romanas acerca de vários pontos teológicos.

Lutero participou de diversos debates importantes com representantes da igreja católica romana. Talvez o mais importante deles tenha se dado quando Lutero compareceu perante o cardeal Tomás Caetano, representante do papa na dieta imperial (a assembleia geral do Santo Império Romano) de Augsburgo, em 1518. Nesse encontro, Lutero disse que, em sua opinião, o papa podia cometer erros em seus pronunciamentos eclesiásticos. Conforme veremos no capítulo 5, isso se deu muito tempo antes da definição formal de infalibilidade papal pela igreja católica romana, em 1870. Contudo, a ideia da autoridade papal já era suposição tácita dentro da igreja. Lutero, porém,

ousou desafiar essa ideia, insistindo em que os ensinamentos do papa estivessem registrados na Escritura. De igual modo, nos debates posteriores, particularmente no debate de Leipzig, com Martin Eck, principal teólogo alemão da igreja católica romana da época, Lutero negou a infalibilidade dos concílios da igreja.

Ao longo da história, os teólogos católicos romanos se dividiram entre si em relação ao lugar onde estaria a autoridade máxima — nos concílios da igreja ou nas decisões papais. Alguns acreditavam que os concílios tinham mais autoridade do que os papas; já outros criam que os papas tinham mais autoridade do que os concílios, mas Lutero negava que um ou outro fosse a autoridade mais elevada. Ele disse que as Escrituras eram a autoridade suprema entre todas. Ele não cria que os concílios coletivamente ou os papas individualmente se pronunciassem de maneira infalível.

A questão atingiu seu ponto crítico na Dieta de Worms, em 1521, quando pediram a Lutero que se levantasse e defendesse a causa perante os príncipes da igreja e o imperador do Santo Império Romano, Carlos V. Quando lhe pediram que se retratasse de suas opiniões, Lutero respondeu, depois de muito refletir: “A menos que a Escritura e a razão pura me convençam — não aceito a autoridade dos papas e dos concílios, porque eles se contradizem —, minha consciência está cativa à Palavra de Deus. Não posso e não irei me retratar de coisa alguma, porque ir contra a consciência não é certo nem seguro. Aqui estou, não posso agir diferente. Deus me ajude. Amém”.¹

A parte mais importante dessa declaração foi a insistência de Lutero em ser “convencido pela Escritura”. Para ele, a Bíblia era a autoridade final. Lutero dizia que tanto os papas quanto os concílios podiam errar, e haviam errado, e, assim, colocava as Escrituras acima dos dois, deixando implícito desse modo que a Bíblia não pode errar. Portanto, a doutrina da Escritura foi imediatamente elevada à categoria de ponto central para todos os corpos protestantes do século 16.

Uma visão elevada da Escritura

Dessa disputa surgiu a caricatura de que o protestantismo crê que a Bíblia é a autoridade final, ao passo que, para o catolicismo romano, o papa ou a igreja é a autoridade final, como se Roma tivesse em baixa estima a Escritura sagrada. Quero pôr de lado essa caricatura ao examinarmos o desenvolvimento da perspectiva católica romana da Escritura.

Um dos momentos mais importantes de toda a história católica romana foi o Concílio de Trento (1545-1563). O concílio foi convocado em resposta à Reforma e continua a ser o concílio mais extraordinário no que se refere às disputas entre o protestantismo e o catolicismo romano. Nesse concílio, Roma definiu oficialmente suas perspectivas sobre a justificação, sobre os sacramentos e sobre muitas outras questões que foram objeto de disputa durante a Reforma.

Na Quarta Sessão do Concílio de Trento (1546), Roma apresentou sua definição da Escritura:

[O Evangelho], prometido antes na Divina Escritura pelos Profetas, promulgou primeiramente por suas próprias palavras Jesus Cristo, Filho de Deus e Nosso Senhor, e depois mandou que seus apóstolos o pregassem a toda criatura, como fonte de toda verdade que conduz à nossa salvação, e também com uma regra de costumes, considerando que esta verdade e disciplina estão contidas nos livros escritos e nas traduções não escritas, que, recebidas na voz do mesmo Cristo pelos apóstolos ou ainda ensinadas pelos apóstolos, [ditadas] pelo Espírito Santo, chegaram de mão em mão até nós. Seguindo o exemplo dos Padres católicos, [o concílio] recebe e venera com igual afeto de piedade e reverência todos os livros do Velho e do Novo Testamento, pois Deus é o único autor de ambos.²

Nessa declaração, Trento afirmou que as Escrituras nos chegaram diretamente pela boca de Cristo ou pelos apóstolos, tendo sido inspiradas por Deus Espírito Santo. Além disso, chamou a Deus de Autor do Antigo Testamento e do Novo Testamento. Portanto, a igreja católica romana estabeleceu uma perspectiva bastante elevada da Escritura.

A palavra mais importante nessa declaração é *ditadas*.³ Lemos que o Espírito ditou as palavras da Escritura. Os cristãos evangélicos são acusados com frequência de defender a chamada “teoria do ditado” em relação à Escritura, segundo a qual o Espírito Santo teria ditado o conteúdo da Escritura palavra por palavra aos autores humanos, como se postado próximo aos ombros do apóstolo Paulo tivesse dito a ele: “Agora escreve: ‘Paulo, servo de Jesus Cristo, chamado para ser apóstolo, separado para o evangelho de Deus’” (Rm 1.1). Essa perspectiva elimina qualquer contribuição dos autores humanos com o texto bíblico, tolhendo qualquer espaço para estilos individuais, perspectivas, interesses e assim por diante. De modo geral, porém, o protestantismo rejeitou acertadamente a teoria do ditado.

Contudo, como o termo *ditadas* aparece nos documentos do Concílio de Trento, críticos da teologia católica romana disseram que Trento ensinou uma visão crassa e simplista da inspiração. Contudo, o concílio não disse explicitamente o que quis dizer com “ditadas pelo Espírito Santo”. Além disso, é praticamente consensual entre os estudiosos e historiadores católicos romanos que Trento não expôs um conceito elaborado de ditado. Pelo contrário, o concílio estava simplesmente usando uma forma figurativa de discurso para chamar a atenção para o fato de que as Escrituras têm sua origem e autoridade no poder e na autoridade de Deus, especificamente Deus Espírito Santo.

Se traçarmos o desenvolvimento da teologia católica romana sobre a Escritura desde o século 16, veremos que Roma preservou uma visão bastante sólida da inerrância e da inspiração da Bíblia. Isso ficou

particularmente claro no século 19, quando a questão da integridade da Escritura se tornou um tema fundamental tanto no protestantismo quanto no catolicismo romano durante a chamada controvérsia modernista. Essa controvérsia contrapôs o cristianismo conservador aos teólogos liberais, que direcionavam grande parte do seu esforço para o ataque à confiabilidade e à integridade dos testemunhos bíblicos. A controvérsia modernista é vista, com frequência, como uma disputa entre o chamado fundamentalismo americano e europeu e o liberalismo americano. Contudo, a polêmica não se restringiu aos círculos protestantes. Ela teve também um forte impacto sobre a igreja católica romana. Roma se pronunciou duramente contra o movimento modernista por meio de vários decretos e encíclicas papais do século 19 e de princípios do século 20.

Por exemplo, no Concílio Vaticano I, que se reuniu em 1869-1870, a igreja católica romana fez a seguinte declaração: “Estes livros [...], escritos sob a inspiração do Espírito Santo, têm a Deus por autor”.⁴ Além disso, o concílio decretou que tais livros contêm “a revelação isenta de erro”,⁵ uma clara afirmação da ideia da inerrância bíblica. Esse conceito de inerrância foi reafirmado pelo papa Pio X em 1907, um ano que foi decisivo para a chamada controvérsia modernista. Naquele ano, o papa Pio publicou duas encíclicas, ambas as quais afirmavam a inerrância e a inspiração da Escritura em detrimento do modernismo e faziam uma crítica ácida à posição modernista no tocante à Escritura. Também por volta dessa época, com o propósito de conter a maré do liberalismo, a igreja católica romana exigiu que toda paróquia fizesse um juramento de lealdade à igreja e aos seus decretos. Em outras palavras, aqueles que professavam o modernismo foram forçados a ir para a clandestinidade ou a sair da igreja.

A imagem que quero passar com isso é que, nas últimas décadas do século 19 e na primeira década do século 20, a igreja católica romana se opôs tenazmente a toda tendência liberal associada à doutrina da Escritura. Ela reafirmou uma visão forte da Escritura em termos categóricos. Até

mesmo Hans Küng (1928-2021), o principal teólogo progressista da igreja católica no século 20, disse: “Desde o tempo de Leão XIII [papa de 1878 a 1903], e particularmente durante a crise modernista, a inerrância completa e absoluta da Escritura foi preservada de forma explícita e sistemática nas encíclicas papais”.⁶ É claro que Küng não afirmou pessoalmente a inerrância; ele cria que a igreja estava errada em suas declarações. Apesar disso, era um erudito suficientemente íntegro para dizer com exatidão qual era o ensinamento da igreja.

Uma abertura para a alta crítica

Em 1943, o papa Pio XII (cujo papado foi de 1939 a 1958) publicou uma encíclica intitulada *Divino Afflante Spiritu* [Inspirada pelo divino Espírito]. Essa encíclica se revelou fundamental nos debates recentes sobre a licença que os estudiosos têm para analisar a Bíblia criticamente. Além disso, é de fundamental importância para a compreensão da controvérsia atual na igreja católica romana no que se refere ao seu pensamento sobre a Escritura.

A encíclica começa com as seguintes palavras: “Inspirados pelo Espírito Divino, escreveram os sagrados autores aqueles livros que Deus, no seu paterno amor para com o gênero humano, se dignou dar-nos ‘para ensinar, para convencer, para corrigir, para educar na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e bem apetrechado para toda a obra boa’”. E prossegue dizendo que as Escrituras são um “tesouro recebido do céu” e “fonte preciosíssima e regra divina do dogma e da moral”.⁷

Em seguida, Pio XII faz uma análise histórica interessante dos ensinos anteriores da igreja católica romana sobre a Escritura. Ele aceita as formulações tridentinas, concorda com elas e acrescenta:

Todavia, mesmo depois desta solene definição da doutrina católica que reivindica “aos livros inteiros com todas as suas partes” tal autoridade divina, que os preserva de todo e qualquer erro, houve escritores

católicos que ousaram coarctar a verdade da Sagrada Escritura unicamente às coisas relativas à fé e a moral, considerando as restantes, quer físicas, quer históricas, como “ditas de passagem” [“*obiter dicta*”] e sem conexão, afirmavam eles, com as verdades da fé. Por isso o nosso predecessor de imortal memória Leão XIII, com a encíclica *Providentissimus Deus* [Deus de toda a providência], de 18 de novembro de 1893, infligiu àqueles erros a merecida condenação e ao mesmo tempo regulou o estudo dos Livros divinos com prescrições e normas sapientíssimas.⁸

Chamo a atenção para essa parte da *Divino Afflante Spiritu* porque o papa lançou mão de encíclicas anteriores, entre elas a *Providentissimus Deus*, e condenou como herética toda visão da Escritura que tenta restringir sua inspiração e inerrância a questões relativas à fé e à moral. Em suma, ele afirmou tudo o que seus predecessores haviam dito. E foi além: “Nós, por aquela atenção que desde o princípio do nosso pontificado dedicamos aos estudos sagrados, julgamos que o melhor modo de o fazer era, primeiro, confirmar e inculcar quanto aquele nosso predecessor sapientemente ordenou e quanto seus sucessores acrescentaram”.⁹

Pio XII se referiu especificamente à obra de Leão XIII:

O primeiro e maior cuidado de Leão XIII foi expor a doutrina relativa à verdade dos Livros Sagrados e defendê-la dos ataques contrários. Por isso em graves termos declarou que não há erro absolutamente nenhum quando o hagiógrafo, falando de coisas físicas. “se atém ao que aparece aos sentidos”, como escreveu o Angélico, exprimindo-se “ou de modo metafórico, ou segundo o modo comum de falar usado naqueles tempos e usado ainda hoje em muitos casos na conversação ordinária mesmo pelos maiores sábios”.¹⁰

Pio XII estava dizendo aqui que a doutrina da inerrância bíblica não exclui a possibilidade de que haja espaço na Bíblia para a linguagem figurativa, para aquilo que nós, protestantes, chamamos de linguagem fenomenológica, linguagem que descreve coisas conforme aparecem a olho nu, tal como a afirmação de que o sol se desloca pelo céu. Não se trata de erro. Em seguida, ele fala da necessidade de uma crítica textual bastante cuidadosa e da análise literária do texto da Escritura, de forma que possamos compreender as formas adequadas pelas quais os livros da Bíblia chegaram até nós. E acrescenta:

Qual o sentido literal de um escrito muitas vezes não é tão claro nas palavras dos antigos orientais como nos escritores do nosso tempo. O que eles queriam significar com as palavras não se pode determinar só pelas regras da gramática e da filologia, nem só pelo contexto; o intérprete deve transportar-se com o pensamento àqueles antigos tempos do Oriente e, com o auxílio da história, da arqueologia, da etnologia e de outras ciências, examinar e distinguir claramente que gêneros literários quiseram empregar e empregaram de fato os escritores daquelas épocas remotas.¹¹

O papa preconizava a investigação cuidadosa das estruturas literárias para que pudéssemos compreender as formas pelas quais a Palavra de Deus foi falada.

Essa encíclica foi fundamental porque seu teor, espírito, linguagem e declarações explícitas deixaram óbvio o fato de que Pio XII não tinha intenção alguma de diluir ou de fragilizar em qualquer grau as fortes declarações que Roma já havia feito no tocante à inerrância da Escritura. De fato, ele se esforçou ao máximo no início da encíclica para deixar clara sua concordância com as encíclicas anteriores. Mas, como deu espaço para a análise das formas literárias dentro dos princípios de interpretação, a alta crítica romana concluiu apressadamente que estava livre para examinar a

Escritura segundo as formas do mito, da lenda, da saga etc. A encíclica papal abriu as portas o suficiente para que permitisse ao movimento da alta crítica trabalhar abertamente dentro da igreja católica romana, o que deflagrou uma crise com características próprias. Chegamos assim ao Concílio Vaticano II (1962-1965).

Uma inerrância restrita?

Houve muita agitação no Vaticano II a respeito da questão da autoridade da Bíblia e da doutrina da Escritura no seio da igreja católica romana. Depois de muitos debates, o concílio lançou a *Dei Verbum* [Palavra de Deus], também chamada de Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina. Diz ela: “Os livros da Escritura ensinam com certeza, fielmente e sem erro a verdade que Deus, para nossa salvação, quis que fosse consignada nas sagradas letras”.¹² Os conservadores do concílio se empenharam pela inclusão do termo *inerrância* ou da expressão “sem erro”, e nesse ponto foram bem-sucedidos. Atente, porém, para a ressalva introduzida nessa declaração. O que significa dizer que os livros da Escritura ensinam sem erro? Ela é “a verdade que Deus, para nossa salvação, quis que fosse consignada nas sagradas letras”. Não se trata de uma declaração abrangente que se aplique à Escritura toda. O único assunto sobre o qual se diz que as Escrituras falam sem erro é a salvação.

Os conservadores da igreja católica romana interpretaram a Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina à luz dos pronunciamentos anteriores da igreja acerca da Escritura e disseram que, se Roma não muda, é infalível e sistematicamente coerente, a única conclusão possível é que ela não disse nada de novo. Roma já havia dito que a Escritura é inerrante em *tudo* o que diz, querendo dizer com isso que sua inerrância não se limita à verdade que importa para a salvação. Os que queriam limitar a inerrância bíblica a questões de fé e de moral foram condenados pelo papa Pio XII na *Divino Afflante Spiritu*, em 1943.

Por outro lado, os liberais disseram que a Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina representava um progresso para a vitalidade do fôlego e da vida da igreja. Eles criam que a constituição restringia efetivamente a inerrância aos ensinos referentes à salvação. Viram nisso, então, uma fissura que abria as portas antes firmemente fechadas pela *Divino Afflante Spiritu*. Sua posição era reflexo do que se passava nos bastidores do Vaticano II, onde o cardeal Franz König, arcebispo de Viena, dissera que a Bíblia continha erros no tocante a assuntos de história e de ciências naturais. Ele exortou o concílio a não adotar uma perspectiva rígida sobre a inerrância que não permitisse aos estudiosos criticarem e corrigirem os erros históricos e científicos da Escritura. Para os liberais, a declaração final da Constituição Dogmática era reflexo da posição de König, porém o papa a deixou inacabada, dizendo que cabia às gerações futuras estudar o assunto.

Portanto, os católicos romanos conservadores creem que a questão da inerrância da Escritura esteja resolvida. Os liberais discordam, e dizem que a questão continua aberta à reflexão.

Diferenças de posição

Eu me dei ao trabalho de fazer esse levantamento histórico para mostrar que, pelo menos historicamente, a igreja católica romana sempre teve em elevada conta as Escrituras, ao menos oficial e formalmente. Nossa tarefa agora consistirá em expor as diferenças entre as abordagens católicas romanas clássicas no que diz respeito à Escritura e as perspectivas protestantes. Quero chamar a atenção para duas diferenças importantes.

A primeira e mais óbvia diz respeito à questão do cânon. Trata-se de um assunto complexo que envolve não apenas o número de livros que fazem parte do cânon propriamente dito, mas também o método pelo qual o cânon foi fixado.

A Bíblia católica contém livros que não constam das edições protestantes. Os livros chamados de deutero-canônicos constituem uma parte

dos livros apócrifos do período intertestamentário, isto é, os séculos entre o fechamento do cânon do Antigo Testamento e a abertura do cânon do Novo Testamento. Trento incluiu 1 e 2Esdras, Tobias, Judite, Eclesiástico, Baroque, 1 e 2Macabeus e outros entre os livros tidos como canônicos. Os protestantes negam a esses livros a condição de canonicidade.

Há evidências históricas claríssimas de que o cânon judaico não incluía esses livros intertestamentários. Eu diria também, com convicção, que a vasta maioria dos historiadores e estudiosos da Bíblia católicos romanos admitiriam que as evidências históricas favorecem a conclusão de que esses livros não faziam parte do cânon judaico. Contudo, trata-se de fatos que pouco importam em razão do método pelo qual se fixou o cânon católico romano.

Os protestantes ortodoxos creem que o cânon da Escritura é uma coleção falível de livros infalíveis. Em outras palavras, o protestantismo não crê que a igreja foi infalível na formação do cânon. Cremos que a igreja foi chamada para tomar decisões ao longo da história em relação a certos livros, isto é, se pertenciam ou não ao cânon, e, embora tais decisões fossem tomadas depois de muito estudo e de apuração histórica, é possível que, nesse processo de inclusão e de exclusão, a igreja tenha cometido erros. Contudo, conforme diz a Confissão de Westminster, “abundantemente se evidencia ser ela [a Bíblia] a palavra de Deus”, sobretudo pela “operação interna do Espírito Santo que pela palavra e com a palavra testifica em nossos corações” (1.5). Isso significa que podemos ter certeza de que os livros do cânon protestante são os “corretos”.

Diferentemente disso, a igreja católica romana acredita que a Bíblia é uma coleção infalível de livros infalíveis. Isto é, não apenas a redação dos escritos é infalível, como também, no processo de elaboração do cânon, a igreja exerceu sua capacidade infalível de reconhecer e de sancionar os livros infalíveis.

Talvez possamos ilustrar a diferença entre as posições protestante e católica se imaginarmos que Deus nos deu dez livros, cinco dos quais eram infalíveis e cinco falíveis, com erros. Em seguida, ele nos incumbe de separar e de identificar os livros infalíveis. Sendo falíveis, é possível que escolhêssemos corretamente quatro dos cinco livros infalíveis. Contudo, é possível também que escolhêssemos um dos livros falíveis e o tomássemos por infalível. Nossas decisões, é claro, não mudariam a natureza dos livros. O livro infalível que não fomos capazes de identificar continuaria a ser infalível, embora tivéssemos falhado ao não incluí-lo em nosso “cânon”. De igual modo, o livro falível que escolhemos não seria por isso infalível. Nossas decisões não teriam efeito algum nesse processo porque somos falíveis.

É claro que, se fôssemos infalíveis, teríamos identificado corretamente os cinco livros infalíveis, não deixando de fora nenhum deles, e tampouco teríamos incluído os falíveis. Não erraríamos de modo algum porque teríamos a capacidade infalível de reconhecer a infalibilidade. Essa é a capacidade que Roma reivindica para sua seleção histórica e para a coleção de livros da Escritura.

Em última análise, portanto, é irrelevante para Roma se o cânon judaico continha determinados livros, porque a igreja tem certeza de que tem os livros certos, pois não poderia deixar de tê-los, uma vez que ela tem o poder infalível de identificá-los.

Em segundo lugar, a questão central da divisão no tocante à Escritura diz respeito à relação da Escritura com a tradição da igreja. Anteriormente, eu disse que a declaração da Quarta Sessão do Concílio de Trento, segundo a qual “[O evangelho], prometido antes na Divina Escritura pelos Profetas, promulgou primeiramente por suas próprias palavras Jesus Cristo, Filho de Deus e Nosso Senhor, e depois mandou que seus apóstolos o pregassem a toda criatura, como fonte de toda verdade que conduz à nossa salvação, e também como uma regra de costumes, considerando que esta verdade e disciplina estão contidas nos livros escritos e nas traduções não escritas...”.¹³

Portanto, Trento afirmou que a verdade de Deus está contida tanto nos documentos escritos que constituem o cânon quanto nas tradições não escritas. Isso suscita a questão da teoria das duas fontes de revelação. Existem duas fontes de revelação, a Escritura e a tradição, ou existe uma fonte apenas, a Escritura?

A visão protestante é a da *sola Scriptura*, isto é, “somente a Escritura”. A revelação especial de Deus se dá exclusivamente nas Escrituras. Outros livros têm valor de instrução. Até mesmo os apócrifos são úteis à igreja, embora não como revelação. Contudo, a igreja católica reconheceu ao longo da história duas fontes de revelação, a Escritura e a tradição.

O assunto esteve restrito às declarações do Concílio de Trento, bem como às declarações feitas nos debates do século 20 em torno da questão. Com o avanço da chamada *nouvelle théologie*, a “nova teologia”, na ala progressista da igreja católica, houve quem dentro de Roma quisesse se livrar das duas fontes de revelação. Ironicamente, a questão foi levantada por um estudioso anglicano que, enquanto fazia uma pesquisa para o doutorado sobre os antecedentes históricos do Concílio de Trento, topou com informações importantes. Ele observou que o primeiro rascunho da Quarta Sessão do Concílio dizia que a verdade de Deus se encontra em parte na Escritura e em parte na tradição. O rascunho repetia uma certa expressão latina — *partim, partim* — indicando com isso que a revelação estava em parte na Escritura e em parte na tradição. Era, portanto, sinal evidente de que havia duas fontes de revelação. Contudo, o rascunho final não trazia a expressão *partim, partim*, mas tão somente a palavra *et*, ou “e”, ao dizer que a verdade de Deus está contida na Escritura e na tradição.¹⁴

Restava saber por que o concílio havia alterado a redação do documento, excluindo a formulação *partim, partim* em favor do *et*, que é mais ambíguo. Se a verdade de Deus está contida na Escritura e na tradição, podemos dizer que a verdade de Deus está contida na Escritura e na Confissão de Fé de Westminster? Como presbiteriano, acredito que a Confissão de

Westminster é uma reprodução bastante precisa da verdade cristã, e a verdade de Deus está contida nela porque a Escritura é citada e está exposta ali. Contudo, não creio que a confissão seja inspirada ou inerrante. De igual modo, creio que a verdade de Deus pode ser encontrada num sermão ou numa palestra, mas não creio que tenha sua origem ali. Portanto, o *et* indica que a verdade de Deus está na Escritura e na tradição, mas que a tradição não é a fonte da revelação.

Estudos posteriores revelaram que, quando o primeiro rascunho da Quarta Sessão foi apresentado à assembleia, dois teólogos se levantaram e protestaram contra o uso de *partim, partim*. Eles objetaram ao uso dizendo que o emprego dessa linguagem destruiria a singularidade e a suficiência da Sagrada Escritura. Nesse ponto, a sessão do concílio foi interrompida pela guerra. Os registros do debate durante a Quarta Sessão terminam aí, portanto não sabemos por que a expressão *partim, partim* foi alterada para *et*. Será que o concílio aquiesceu ao protesto dos dois estudiosos ou será que foi deixado ali simplesmente como uma ambiguidade proposital?

J. R. Geiselmann, que foi líder da nova esquerda católica em meados do século 20, insistia em que a mudança de *partim, partim* para *et* em Trento significava que a igreja havia abolido a ideia das duas fontes de revelação. Heinrich Lennerz, estudioso conservador da igreja, disse que a mudança era meramente estilística, sem nenhuma importância teológica. Seu argumento é reforçado pelo fato de que a igreja depois de Trento assumiu a teoria das duas fontes, e além disso há menção de inúmeras fontes de revelação nas encíclicas papais, inclusive em encíclicas recentes como a *Humani Generis* [Sobre a raça humana, 1950]. Portanto, trata-se de uma questão candente na teologia católica romana.

Afirmações católicas romanas e protestantes

As palavras do mais recente Catecismo da Igreja Católica (1995) refletem as opiniões de Roma sobre as questões referentes à Escritura e à tradição e aos

livros que pertencem ao cânon (os números entre parênteses indicam a seção do catecismo que está sendo citada):

“A Sagrada Tradição e a Sagrada Escritura estão intimamente unidas, comunicando-se entre si. Com efeito, derivando ambas da mesma fonte divina, fazem como que uma coisa só e tendem ao mesmo fim. Uma e outra tornam presente e fecundo na Igreja o mistério de Cristo, que prometeu estar com os seus, ‘sempre, até ao fim do mundo.’” (Seção 80)

“A Sagrada Escritura é a Palavra de Deus conforme foi escrita por inspiração do Espírito divino. A Sagrada Tradição, por sua vez, conserva a Palavra de Deus, confiada por Cristo Senhor e pelo Espírito Santo aos apóstolos, e transmite-a integralmente aos seus sucessores, para que eles, com a luz do Espírito da verdade, fielmente a conservem, exponham e difundam na sua pregação.” (81)

Daí resulta que a Igreja, a quem está confiada a transmissão e interpretação da Revelação, “não tira só da Sagrada Escritura a sua certeza a respeito de todas as coisas reveladas. Por isso, ambas devem ser recebidas e veneradas com igual espírito de piedade e reverência”. (82)

Foi a Tradição apostólica que levou a Igreja a discernir quais os escritos que deviam ser contados na lista dos livros sagrados.

Essa lista integral é chamada “cânon” das Escrituras. Comporta, para o Antigo Testamento, 46 (45, se se contar Jeremias e as Lamentações como um só) livros, e, para o Novo, 27.

Para o Antigo Testamento: Gênesis,Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio, Josué, Juízes, Rute, 1 e 2Samuel, 1 e 2Reis, 1 e 2Crônicas, Esdras e Neemias, Tobias, Judite, Ester, 1 e 2Macabeus, Jó,

Salmos, Provérbios, Eclesiastes (ou Coelet), Cântico dos Cânticos, Sabedoria de Salomão, Sirácida (Eclesiástico), Isaías, Jeremias, Lamentações, Baruque, Ezequiel, Daniel, Oseias, Joel, Amós, Abdias [Obadias], Jonas, Miqueias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias.

Para o Novo Testamento: os Evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João, Atos dos Apóstolos, as epístolas de São Paulo aos Romanos, 1 e 2Coríntios, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses, 1 e 2Tessalonicenses, 1 e 2Timóteo, Tito, Filemom, Carta aos Hebreus, Cartas de Tiago, 1 e 2Pedro, 1, 2 e 3João, Judas, Apocalipse. (120)¹⁵

Diferentemente disso, uma das grandes declarações doutrinárias da Reforma, a Confissão de Fé de Westminster, que trata da doutrina da Escritura em seu primeiro capítulo, lista 66 livros da Bíblia protestante que considera canônicos (1.2), e diz:

Os livros geralmente chamados Apócrifos, não sendo de inspiração divina, não fazem parte do cânon da Escritura; não são, portanto, de autoridade na Igreja de Deus, nem de modo algum podem ser aprovados ou empregados senão como escritos humanos. (1.3)

A confissão então acrescenta:

A autoridade da Escritura Sagrada, razão pela qual deve ser crida e obedecida, não depende do testemunho de qualquer homem ou igreja, mas depende somente de Deus (o qual é a própria verdade), que é o seu autor; tem, portanto, de ser recebida, porque é a palavra de Deus. (1.4)

O Juiz Supremo, pelo qual todas as controvérsias religiosas têm de ser determinadas e por quem serão examinados todos os decretos de

concílios, todas as opiniões dos antigos escritores, todas as doutrinas de homens e opiniões particulares, o Juiz Supremo em cuja sentença nos devemos firmar não pode ser outro senão o Espírito Santo falando na Escritura. (1.10)

Portanto, a discordância em torno da Escritura no século 16 persiste até hoje e constitui uma barreira intransponível para a união entre o protestantismo e Roma. Se protestantes e católicos romanos concordassem que existe apenas uma fonte de revelação, as Escrituras (sem os livros apócrifos da Bíblia católica), poderíamos sentar e discutir o significado dos textos bíblicos. Contudo, desde Trento, todos os esforços para que haja debates bíblicos entre protestantes e católicos terminaram num beco sem saída sempre que deparam com uma encíclica papal ou com uma declaração conciliar.

Por exemplo, na controvérsia sobre Escritura e autoridade havia o conflito a respeito da doutrina protestante da interpretação particular da Escritura, segundo a qual todo cristão tem o direito de interpretar a Bíblia por conta própria. Contudo, esse “direito” não lhe dá a liberdade de fazer interpretações errôneas da Escritura. Perante Deus, não temos o direito de estar errados. Com o direito à interpretação particular vem a responsabilidade de interpretar a Bíblia corretamente, e não de transformá-la num montão de argila que possa ser deformado, moldado e distorcido para que atenda às nossas inclinações.

Em resposta à reivindicação protestante de interpretação particular, Roma declarou na Quarta Sessão de Trento: “Decreta também [o Concílio], com a finalidade de conter os ingênuos insolentes, que ninguém, confiando em sua própria sabedoria, se atreva a interpretar a Sagrada Escritura, em coisas pertencentes à fé e aos costumes que visam à propagação da doutrina cristã, violando a Sagrada Escritura para apoiar suas opiniões, contra o sentido que lhe foi dado pela Santa Amada Igreja Católica, à qual é de exclusividade determinar o verdadeiro sentido e interpretação das Sagradas

Letras”.¹⁶ Em outras palavras. Trento disse que a interpretação da Escritura por Roma é a única interpretação correta. Quando um protestante apresenta uma interpretação bíblica, se ela difere da interpretação oficial de Roma, não há mais por que conversar, porque o católico romano dirá simplesmente que o protestante está errado. A tradição da igreja é sacrossanta nesse ponto.

¹Martinho Lutero, citado em Roland H. Bainton, *Here I stand: a life of Martin Luther* (Nashville: Abingdon Press, 1950), p. 144 [publicado em português por Vida Nova sob o título *Cativo à Palavra*]. Bainton observa que as palavras “Aqui estou, não posso agir diferente” não aparecem nas primeiras versões impressas, mas isso talvez se deva ao fato de que os ouvintes estariam comovidos demais para tomar notas naquele momento.

²Cânones e Decretos do Concílio de Trento, Quarta Sessão, <http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html>, acesso em 13 de março de 2012. Versão em português: <http://agnusdei.50webs.com/trento7.htm>.

³Com relação a *ditadas*, não foi encontrada nenhuma tradução em português que mencione *ditadas*, como em inglês, e sim *inspiradas*, por isso o texto do site foi alterado: <http://agnusdei.50webs.com/trento7.htm>. No documento em latim lê-se, de fato, *Spiritu Sancto dictante*: <https://ccel.org/ccel/schaff/creeds2/creeds2.v.i.i.ii.html>. (N. do T.)

⁴Decretos do Concílio Ecumênico Vaticano I, Sessão 3: 24 de abril de 1870—Constituição Dogmática sobre a Fé Católica, capítulo 2, http://www.intratext.com/IXT/ENG0063/_P6.HTM, acesso em 13 de março de 2012. Versão em português: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm.

⁵Ibidem.

⁶Hans Küng, *Infallible? An inquiry*, tradução para o inglês de Edward Quinn (Garden City: Doubleday, 1971), p. 174.

⁷*Divino afflante Spiritu*, <http://www.papalencyclicals.net/Pius12/P12DIVIN.HTM>, acesso em 13 de março de 2012. Versão em português: <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/pt/f3c.htm#h>.

⁸Ibidem.

⁹Ibidem.

¹⁰Ibidem.

¹¹Ibidem.

¹²Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II, *Dei Verbum*, Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina, Cap. 3, http://www.intratext.com/IXT/ENG0037/_P4.HTM, acesso em 13 de março de 2012. Versão em português: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html.

¹³Cânones e Decretos do Concílio de Trento, Quarta Sessão, <http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html>, acesso em 13 de março de 2012. Versão em português: <http://agnusdei.50webs.com/trento.htm>.

¹⁴G. C. Berkouwer, *Vatikaans concilie en nieuwe theologie* (Kampen: JH Kok N.V., 1964), p. 111-3.

¹⁵Todas as citações do catecismo católico romano foram extraídas do *Catechism of the Catholic Church*, 2. ed. (New York: Doubleday, 1995). Versão em português: https://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/p1s1c2_50-141_po.html.

¹⁶Cânones e Decretos do Concílio de Trento, Quarta Sessão, <http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html>, acesso em 13 de março de 2012. Versão em português: <http://agnusdei.50webs.com/trento.htm>.

Capítulo Dois

A J U S T I F I C A Ç Ã O

CONSTATEI QUE A MAIOR PARTE DAS PESSOAS que se autodenomina protestante não tem ideia contra o que está protestando. Se perguntasse a uma dessas pessoas: “Por que você é protestante e não católico romano?”, ela diria: “Bem, não creio que precise confessar meus pecados a um padre”, ou: “Não creio que o papa seja infalível”, ou ainda: “Não creio na assunção corpórea da Virgem Maria ao céu”, ou qualquer coisa desse tipo. Não se trata de questões inconsequentes, sem dúvida alguma, mas não chegam ao âmago da razão pela qual os protestantes se separaram da igreja católica romana.

Quando Desidério Erasmo escreveu sua *Diatrībe* contra Martinho Lutero, este agradeceu efetivamente a Erasmo por não atacá-lo nas questões

que, para Lutero, eram triviais; antes, Erasmo tratou da questão fundamental da Reforma, ou seja, de que modo o pecador encontra salvação em Cristo. Lutero dissera que a doutrina da justificação pela fé somente era o artigo sobre o qual a igreja se mantinha de pé ou caía. Conforme vimos no capítulo anterior, a causa formal da Reforma foi a questão da Escritura, porém a causa material foi a questão da justificação. Não devemos nos deixar enredar por questões externas que talvez pudessem ter sido resolvidas com outras reuniões e discussões. Vamos nos deter na questão que foi o motivo pelo qual a cristandade foi severamente fraturada e fragmentada e assim permanece até hoje.

Parte da discordância em torno da justificação decorre do significado propriamente dito de *justificação*. O termo em português *justificação* vem do latim *justificare*, que significa literalmente “tornar justo”. Os primeiros pais latinos, que estudaram as Escrituras pela Vulgata (a tradução latina da Bíblia feita no século 4), e não pela Septuaginta (a tradução grega do Antigo Testamento) nem pelo Novo Testamento grego, elaboraram sua doutrina da justificação com base na compreensão que tinham do sistema jurídico do Império Romano. Com o tempo, a doutrina da justificação passou a tratar de como uma pessoa injusta, um pecador decaído, podia se tornar justo. No desenvolvimento da doutrina da justificação em Roma, surgiu a ideia de que a justificação ocorria depois da santificação. Isto é, para que fôssemos declarados justos, tínhamos primeiramente de ser santificados até o ponto em que exibíssemos uma retidão aceitável a Deus.

A Reforma protestante, que veio depois do reavivamento do estudo das antiguidades, voltou a atenção para o significado em grego do conceito de justificação, dado pela palavra *dikaioo*, que significa “declarar justo”, em vez de “tornar justo”. Portanto, no protestantismo, o termo *justificação* era entendido como algo que antecedia o processo de santificação. Desse modo, desde muito cedo, houve um entendimento completamente distinto no tocante à ordem da salvação entre as duas comunhões.

Graça recebida, perdida, recuperada

Da perspectiva romana, a justificação é uma função das operações sacerdotais da igreja; isto é, a justificação ocorre primordialmente pelo uso dos sacramentos, a começar pelo sacramento do batismo. Roma diz que o sacramento do batismo, entre outros, funciona *ex opere operato*, o que significa literalmente “pela obra operada”. Os protestantes entenderam que isso significava que o batismo funciona, por assim dizer, automaticamente. Se uma pessoa é batizada, essa pessoa é automaticamente colocada num estado de graça ou de justificação. A igreja católica romana responde rapidamente que não gosta do uso do termo *automático*, porque é preciso que haja certa predisposição por parte de quem recebe o batismo; no mínimo, é preciso que ela não demonstre hostilidade alguma ao recebimento do sacramento para que ele funcione. Seja como for, Roma tem em alta estima a eficácia do batismo para levar alguém a um estado de graça. Isso se explica pelo fato de que, no sacramento do batismo, diz-se que a graça é *infundida* ou derramada na alma.

Permitam-me dizer uma palavra sobre esse conceito de infusão. Os protestantes creem que uma pessoa é justificada quando a retidão de Cristo é imputada ou creditada a ela. Cremos também que nossos pecados foram imputados a Cristo na cruz, isto é, eles foram colocados em sua conta, e Cristo pagou por eles. Assim, para o protestante a imputação é dupla. Roma, porém, crê na infusão, que é a perspectiva segundo a qual a retidão de Cristo é, na verdade, colocada no crente, de modo que a pessoa seja realmente justa. A retidão de Cristo não é simplesmente creditada na conta da pessoa; ela se torna efetivamente propriedade dela. O Concílio de Trento, em que a igreja católica romana definiu sua posição em relação aos protestos dos reformadores, usou os termos *cooperare et assentare*, no sentido de que o crente deve “cooperar com a e assentir à” graça que lhe é conferida no batismo. Segundo o concílio: “[O Sínodo] declara também que o princípio da própria salvação dos adultos deve ser tomada da graça divina,

que lhes é antecipada por Jesus Cristo, isto é, de seu chamamento aos homens que não possuem mérito algum, de sorte que aqueles que eram inimigos de Deus por seus pecados se disponham, por sua graça, que os excita e ajuda, a se converterem para sua própria salvação [justificação], assistindo e cooperando livremente com a mesma graça”.¹ Portanto, se alguém assente à graça infundida do batismo e coopera com ele, estará em estado de graça ou de justificação.

Contudo, a graça que é recebida pela infusão não é de modo algum imutável. Quando um católico romano fala de sua teologia sacramental, ele recorre a termos quantitativos no que se refere à graça e diz que pode haver aumento ou diminuição dessa graça. Em outras palavras, uma pessoa batizada pode perder a graça que lhe foi infundida. De fato, ele pode perdê-la completamente, tirando assim a pessoa de um estado de justificação e sujeitando-a à ameaça da condenação.

Essa perda da graça salvadora ocorre quando a pessoa comete um tipo especial de pecado — um pecado mortal. A teologia católica romana distingue entre pecados veniais e mortais, sendo os pecados mortais mais graves. Contudo, não há consenso universal em relação aos pecados que seriam mortais. São vários os catálogos que descrevem inúmeros pecados considerados sérios o bastante para serem mortais. Seja como for, o pecado mortal é assim denominado porque é sério o bastante para causar a morte da graça justificadora infundida na pessoa pelo batismo.

No século 16, João Calvino criticou a distinção católica romana entre pecados mortais e pecados veniais. Ele não negou que houvesse uma escala de pecados, observando que o Novo Testamento reconhece que alguns pecados são mais sérios do que outros (veja Rm 1.28-31; 1Co 6.9-10; Ef 5.3-5). Contudo, Calvino disse que todo pecado é mortal no sentido de que merece a morte. Na criação, Deus disse a Adão e Eva que não comessem da árvore do conhecimento do bem e do mal, “porque no dia em que dela comerdes, com certeza morrerás” (Gn 2.17). De igual modo, ele disse ao

profeta Ezequiel: “e aquele que pecar é que morrerá” (18.4b). Isso significa que até mesmo o menor dos pecados é um ato de traição ao governo soberano de Deus e, portanto, merece a morte. Contudo, Calvino acrescenta que, embora todo pecado seja mortal no sentido de que merece a morte, nenhum pecado é mortal no sentido de que destrói a graça salvadora que o cristão recebe quando é justificado.²

De acordo com a teologia católica romana, se alguém foi batizado e recebeu a graça infundida da justificação e comete um pecado mortal e, com isso, destrói a graça justificadora, nem tudo está perdido. Existe uma maneira pela qual a justificação daquela pessoa pode ser restaurada. Essa restauração da justificação também ocorre por meio de um sacramento. Nesse caso, é o sacramento da penitência, que a igreja definiu no século 16 como “segunda tábua” da justificação para aqueles em cuja alma a graça naufragou, isto é, aqueles que cometem pecados mortais e perderam a graça da justificação.³ O sacramento da penitência estava no âmago do problema que surgiu no século 16, porque a penitência tinha vários elementos, entre eles a contrição, a confissão e também atos de satisfação, demonstrando que a confissão do indivíduo não era decorrência simplesmente de um medo de ser castigado, mas de tristeza genuína por ter ofendido a Deus.

A confissão, é claro, era seguida da absolvição dada pelo padre, que dizia ao penitente: “*Te absolvo*”. Nesse ponto, surgiram muitos equívocos e caricaturas entre os protestantes. Dizemos com frequência: “Não tenho de confessar meus pecados a um padre; posso confessá-los diretamente a Deus. Não preciso que um padre me diga que estou absolvido do meu pecado”. Tendemos a direcionar nossas críticas aos elementos rituais envolvidos no sacramento da penitência. Contudo, nem todos os reformadores se opunham à confissão. Os luteranos, por exemplo, não aboliram o ato da confissão, porque o Novo Testamento diz que devemos confessar nossos pecados uns aos outros (Tg 5.16). Eles creem que é saudável que um cristão

confesse seus pecados, contanto que essa confissão esteja protegida pela discrição do ministro, e o ministro tem autoridade para declarar a garantia do perdão divino para aqueles genuinamente aborrecidos com seus pecados.

Portanto, para os reformadores a confissão não era um problema. Pelo contrário, o problema era o passo seguinte ao sacramento da penitência. Para ser restaurado a um estado de graça, cabe ao pecador arrependido pôr em prática obras de satisfação. Esse passo também é objeto de equívocos e caricaturas. Se perguntarmos a um protestante qual a diferença entre protestantismo e catolicismo romano, o protestante geralmente dirá que “cremos na justificação pela fé, mas os católicos romanos dizem que é pelas obras. Cremos que é pela graça, mas os católicos dizem que é por mérito. Cremos que é por meio de Cristo, mas os católicos dizem que é pela justiça própria da pessoa”. Essas são calúnias terríveis contra Roma. Desde o século 16 até hoje, a igreja católica romana sempre disse que a justificação requer fé, a graça de Deus e a obra de Jesus Cristo. O debate surgiu porque os protestantes disseram que a justificação se dá pela fé *somente*, ao passo que Roma dizia que a justificação requeria fé *mais* obras, graça *mais* mérito, Cristo *mais* justiça inerente. Foram esses *mais* que se tornaram tão problemáticos no século 16, particularmente no tocante às obras de satisfação que faziam parte do sacramento da penitência.

Roma ensina que as obras de satisfação produzem mérito, mas faz uma distinção rigorosa entre os tipos de mérito. O mérito condigno é tão meritório que exige uma recompensa. Deus seria injusto se não recompensasse as obras meritórias condignas. Contudo, o mérito adquirido pelas obras de satisfação no sacramento da penitência não chega ao nível do mérito condigno; essas obras produzem o mérito congruente. Esse é um mérito real, mas depende da graça prévia. Ele simplesmente torna congruente, ou apropriado, para Deus restaurar a pessoa a um estado de graça. Portanto, se a pessoa passa pelo sacramento da penitência e realiza as

obras de satisfação prescritas pelo padre, é congruente ou apropriado que Deus restaure essa pessoa a um estado de justificação.

É claro que, para Lutero, o ensinamento neotestamentário da justificação pela fé somente era como que um raio que caísse sobre todo tipo de mérito, condigno ou congruente. Ele cria que jamais se devia ensinar às pessoas que alguma obra sua pudesse acrescentar qualquer coisa à satisfação por nossos pecados realizada por Cristo. Contudo, Roma continuou a ensinar que as obras fazem parte da justificação.

Decretos e condenações

A igreja católica romana respondeu às críticas protestantes no Concílio de Trento, onde apresentou decretos oficiais e formais sobre sua doutrina. A justificação foi discutida na Sexta Sessão, ocasião em que a igreja expôs uma série de decretos sobre sua visão, além de 33 condenações específicas, ou “anátemas”, de diferentes perspectivas, que, para Roma, eram repúdios ao erro e à heresia. Cada uma dessas condenações achava-se assentada sobre uma fórmula consistente: “Se alguém diz [...] seja anátema”, o que significa, “que seja amaldiçoado”.

A imensa maioria dessas condenações era dirigida aos reformadores, porém, em muitos casos, erraram o alvo. Havia certos equívocos implícitos nos anátemas. Por esse motivo, houve quem dissesse que a discórdia toda foi um mal-entendido, e os dois lados simplesmente sucumbiram a uma conversa de surdos. Isso é verdade até certo ponto, porém algumas das condenações acertaram em cheio seu alvo, já que anatematizaram claramente a doutrina da justificação pela fé somente da Reforma.

Isso é importante. Supondo-se que a argumentação da Reforma acerca da doutrina bíblica da justificação estivesse correta (e eu, é claro, creio que estava), anatematizá-la era anatematizar o evangelho. Se uma comunhão se diz cristã, porém nega ou condena uma verdade essencial do cristianismo, nesse ponto essa organização se revela apóstata e deixa de ser uma igreja

verdadeira ou válida. Isso é parte do problema com as discussões que persistem entre os corpos romano e protestante. Inúmeros grupos protestantes não se importam muito com diferenças doutrinárias, por isso ficam felizes em participar de discussões e acordos ecumênicos com Roma. Contudo, se levarmos a sério a doutrina da justificação, não haverá aproximação nesse ponto. Não pode haver unidade a menos que um dos lados se renda, porque as duas posições são simplesmente incompatíveis. Alguém está certo e alguém está errado, e aquele que distorceu significativamente o evangelho do Novo Testamento merece ser condenado. Conforme disse o apóstolo Paulo na Carta aos Gálatas: “Mas, ainda que nós mesmos ou um anjo do céu vos pregue um evangelho diferente do que já vos pregamos, seja maldito” (1.8). Portanto, um ou outro lado, o protestantismo ou o catolicismo romano, merece estar sob o anátema divino.

As condenações da Sexta Sessão de Trento são muito sérias, mas creio que a primeira seção, em que Roma definiu sua doutrina da justificação, é mais problemática ainda. Roma se esforçou ao máximo para definir a fé salvadora e o que ela requer. Conforme disse anteriormente, é uma caricatura caluniosa dizer que os protestantes creem na justificação pela fé e os católicos romanos creem na justificação pelas obras, como se a fé não fosse necessária. Pelo contrário, Roma ensinou claramente na Sexta Sessão de Trento que a fé é condição necessária para a justificação. Conforme mencionei na introdução, Trento declarou que a fé é o *initium*, o *fundamentum* e a *radix* da justificação. Esses termos significam que a fé é o começo da justificação, seu lugar inicial, aquilo que inicia a justificação. De igual modo, ela é o fundamento, a estrutura fundamental sobre a qual a justificação se estrutura, e sem esse fundamento não pode haver justificação alguma. Por fim, a fé é também a raiz, o núcleo radical da justificação.

Com essas afirmações, Roma estava dizendo que a fé não é mero apêndice à justificação. Pelo contrário, ela é uma condição sem a qual não é possível haver justificação. Contudo, de acordo com Roma, a fé não é uma

condição *suficiente*. Uma condição suficiente é aquela que, se satisfeita, certamente levará ao resultado desejado. O oxigênio, por exemplo, é, em muitos casos, condição necessária para o fogo. Contudo, não é condição suficiente. Se não houver oxigênio algum, não haverá fogo; contudo, mesmo que haja oxigênio em abundância, não haverá fogo necessariamente, isso porque o oxigênio não tem poder bastante para causar o fogo.

O Concílio de Trento ensinou que a fé não basta em si e por si para produzir a justificação. Em sua explicação da perda da justificação por causa do pecado mortal, ele declarou explicitamente que alguém de posse da fé salvadora pode cometer pecado mortal. De acordo com Roma, quando a pessoa comete pecado mortal estando de posse da fé verdadeira, ela não perde a fé, perde a justificação. Portanto, alguém pode ter a fé salvadora sem ter a justificação. A pessoa pode reter a fé e perder a justificação ao cometer pecado mortal.

A causa instrumental: batismo ou fé?

Também é importante que compreendamos como Roma interpreta a causa instrumental da justificação. Pensamos geralmente a causalidade em termos unidimensionais, porém a igreja católica romana distingue vários tipos de causas. Essas distinções remontam à síntese medieval entre a teologia católica romana e os ensinamentos de Aristóteles, filósofo da Grécia antiga.

Aristóteles é autor de uma célebre ilustração em que distingue vários tipos de causas. Ele imaginou um escultor que criava uma estátua de um bloco de mármore. A causa material da estátua é o mármore do qual é feita. Não há escultura de mármore sem o mármore, portanto o material do qual a estátua é esculpida é a causa material. A causa formal da estátua é o esboço do artista que retrata sua visão da escultura pronta. Essa seria sua planta, por assim dizer. A causa final é o propósito para o qual a estátua é feita — talvez para embelezar o jardim de alguém. A causa eficiente é aquela que

transforma de fato o material em escultura, que é o trabalho do escultor em si.

Aristóteles também identificou a causa instrumental, que são os instrumentos usados pelo escultor para criar a estátua. Um escultor não se aproxima de um bloco de mármore sem uma imagem da escultura terminada na mente e diz simplesmente ao material que se transforme em estátua. O escultor precisa começar a desbastar a pedra com o martelo e o cinzel para que lhe dê a forma de obra de arte. As ferramentas são a causa instrumental da escultura.

Quando os teólogos da igreja católica romana aplicaram o pensamento de Aristóteles sobre as causas à doutrina da justificação, identificaram a causa instrumental da justificação, a ferramenta pela qual uma pessoa é levada ao estado de graça, no sacramento do batismo. Os reformadores discordaram veementemente dizendo que a causa instrumental é a fé, e não o sacramento. Eles disseram que o instrumento pelo qual somos ligados à obra de Cristo para nossa salvação é tão somente a fé. Portanto, a questão da causa instrumental da justificação não foi assunto de menor importância na época da Reforma.

A visão católica romana da justificação é o que se conhece como visão analítica. Uma declaração analítica é aquela que é inherentemente verdadeira. A declaração “Dois mais dois é igual a quatro” é uma declaração analítica: ela expressa uma verdade formal. Isto é, se analisarmos o que quer dizer “dois mais dois”, veremos que significa a mesma coisa que vemos do outro lado da equação, que é “quatro”. Essa é uma verdade matemática, e não algo que tenha de ser confirmado pela experiência ou pela observação. Outro exemplo de declaração analítica: “Um homem solteiro é um homem que não se casou”. Nessa declaração, nada aprendemos do predicado que não esteja no sujeito. A declaração nada nos diz que defina o termo *solteiro* que não seja a própria palavra.

Tanto protestantes quanto católicos romanos concordam que, em última análise, ninguém é justificado a menos que Deus declare a pessoa justa, e essa declaração de Deus é uma declaração legal conforme juízo do próprio Deus. Quando dizemos que a interpretação romana é analítica, queremos dizer com isso que Deus não dirá que uma pessoa é justa a menos que essa pessoa, ao ser analisada, seja efetivamente considerada justa. Para ele, uma pessoa não será considerada justa se não for realmente justa. É por isso que Roma disse no século 16 que a justiça deve ser inerente à alma da pessoa antes que Deus possa considerar alguém justificado. A justiça deve ser inerente à pessoa; Deus, ao examinar sua vida, deverá encontrar justiça ali. Se a pessoa morrer em pecado mortal, irá para o inferno. Se a pessoa morrer com qualquer pecado, com qualquer imperfeição ou mácula na alma, não poderá ser admitida ao céu; terá de passar primeiramente pelas fogueiras da purificação do purgatório, onde suas impurezas serão limpas até que a justiça seja inerente a ela.

Há muita coisa em jogo aqui. Uma das questões teológicas mais importantes que se pode discutir está posta sobre a mesa. Trata-se do que devemos fazer para ser salvos. Se eu pensasse que tivesse de alcançar um estado, não importa o quanto de graça a igreja tenha para me oferecer, de justiça imaculada sem nenhuma imperfeição para alcançar o céu, me veria sem esperança alguma de salvação. Se minha igreja ensinasse esse conceito de justificação, isso seriam más-novas, e não boas-novas. Felizmente, a Reforma afirmou o evangelho bíblico, a verdade de que, a partir do momento em que a pessoa tem a fé salvadora, ela é transportada do reino das trevas para o reino da luz, seus pecados são removidos e ela é declarada justa com base na justiça de Cristo, sendo adotada pela família de Deus. Não há necessidade de justiça inerente, de purgatório ou de uma segunda tábua de justificação.

Como a Reforma interpreta a justificação

O lema da Reforma para a doutrina da justificação foi o *sola fide*, que significa “a fé somente”. Esse foi um dos cinco grandes lemas da Reforma juntamente com o *sola Scriptura* (“somente a Escritura”, que analisamos no capítulo anterior), *sola gratia* (“somente a graça”), *solus Christus* (“somente Cristo”) e *soli Deo gloria* (“glória a Deus somente”).

Conforme vimos, a igreja católica romana afirma também categoricamente que a fé é necessária para a justificação. De fato, vimos que ela era condição necessária, mas não suficiente. Uma pessoa não pode ser justificada sem fé, mas pode ter fé sem ser justificada. Portanto, o epicentro da controvérsia entre os grandes reformadores e Roma foi o termo *sola*, que lhes permitiu afirmar que a justificação se dá exclusivamente pela fé.

Às vezes, um moto ou um lema podem simplificar exageradamente um assunto, e é o que acontece por vezes com *sola fide*. As pessoas me perguntam: “A pessoa não tem de se arrepender para ser justificado?”. Sempre digo a elas que o arrependimento é absolutamente necessário. Contudo, para os reformadores, o arrependimento era parte da fé que justifica (embora, num sentido, possamos distingui-lo da fé). *Sola fide* é apenas uma abreviação para a ideia de que a justificação só se dá por intermédio de Cristo, de que, quando pomos a fé no que Jesus fez por nós, recebemos a justificação.

Portanto, é possível estabelecer quais eram as diferentes fórmulas do século 16. A visão católica romana é mais ou menos a seguinte: fé + obras = justificação. A visão protestante, que é para mim a visão bíblica, pode ser expressa assim: fé = justificação + obras. Os reformadores colocavam as obras na parte mais distante da equação, em oposição à fé, porque quaisquer obras que façamos como cristãos nada acrescentam ao princípio da nossa justificação. Em outras palavras, Deus não nos declara justos em razão de quaisquer obras que façamos. É somente pela fé que recebemos a dádiva da justificação.

De acordo com o apóstolo Paulo: “Ora, sabemos que tudo o que a lei diz é para os que estão debaixo da lei que ela diz, para que toda boca se cale e todo o mundo fique sujeito ao julgamento de Deus. Porque ninguém será justificado diante dele pelas obras da lei; pois pela lei vem o pleno conhecimento do pecado” (Rm 3.19-20). Em seguida, ao explicar a doutrina da justificação mais amplamente, Paulo a contrasta com o conceito de justificação por meio das obras da lei:

Mas agora a justiça de Deus se manifestou, sem a lei, atestada pela Lei e pelos Profetas; isto é, a justiça de Deus por meio da fé em Jesus Cristo para todos os que creem; pois não há distinção. Porque todos pecaram e estão destituídos da glória de Deus; sendo justificados gratuitamente pela sua graça, por meio da redenção que há em Cristo Jesus, a quem Deus ofereceu como sacrifício propiciatório, por meio da fé, pelo seu sangue, para demonstração da sua justiça. Na sua paciência, Deus deixou de punir os pecados anteriormente cometidos; para demonstração da sua justiça no tempo presente, para que ele seja justo e também justificador daquele que tem fé em Jesus (v. 21-26).

No âmago da controvérsia do século 16 havia a questão do princípio pelo qual Deus declara alguém justo à sua vista. O salmista indagou: “SENHOR, se atentares para o pecado, quem resistirá, Senhor?” (Sl 130.3). Em outras palavras, se tivermos de nos colocar diante de Deus e enfrentar sua justiça perfeita e seu julgamento perfeito do nosso desempenho, nenhum de nós será aprovado. Todos seremos reprovados, porque, como reitera Paulo, todos nós estamos destituídos da glória de Deus (Rm 3.23). Portanto, a questão premente da justificação consiste em saber como uma pessoa injusta pode ser um dia justificada na presença de um Deus justo e santo.

Conforme eu disse anteriormente, a visão católica romana é conhecida como justificação analítica. Isso significa que Deus declarará uma pessoa justa somente quando, sob sua análise perfeita, ele constatar que ela é justa,

que a justiça é inerente a ela. A pessoa não pode ter tal justiça sem fé, sem graça e sem a assistência de Cristo. Contudo, em última análise, a verdadeira justiça deve estar presente na alma de uma pessoa antes que Deus a declare justa.

Enquanto a visão romana é analítica, a visão da Reforma é de que a justificação é sintética. Uma declaração sintética é aquela em que algo novo é acrescentado ao predicado que não está contido no sujeito. Se eu lhe dissesse: “O homem solteiro era um homem pobre”, teria lhe dito algo novo na segunda parte da sentença que não estava já contido na palavra *solteiro*. Todos os solteiros são homens por definição, mas nem todos os solteiros são homens pobres. Há muitos solteiros ricos. A pobreza e a riqueza são conceitos que não são inerentes à ideia de ser solteiro. Portanto, quando dizemos: “O homem solteiro era um homem pobre”, há uma síntese, por assim dizer.

Quando dizemos que a visão de justificação da Reforma é sintética, queremos dizer com isso que, quando Deus declara uma pessoa justa à sua vista, não é por causa do que ele encontra nessa pessoa sob sua análise. Pelo contrário, é com base em alguma coisa que foi acrescentada a ela. Esse algo a mais que lhe foi acrescentado, é claro, é a justiça de Cristo. É por isso que Lutero disse que a justiça pela qual somos justificados é *extra nos*, “à parte de nós” ou “fora de nós”. Ele também a chama de “justiça alheia”, não uma justiça que nos pertença propriamente, mas uma justiça que nos é estranha, alheia a nós. Ela vem de fora da esfera do nosso próprio comportamento. Com ambos os termos, Lutero estava se referindo à justiça de Cristo.

A importância da imputação

Se há uma palavra no centro do incêndio provocado pela controvérsia da Reforma e que continua central para o debate até hoje essa é a palavra *imputação*. Foram realizadas várias reuniões entre protestantes e católicos para tentar solucionar o cisma que estava ocorrendo no século 16. Os

teólogos romanos se reuniram com os grandes reformadores para tentar resolver seus problemas e preservar a unidade da igreja. Havia um anseio por tal unidade de ambos os lados. Contudo, havia um conceito que sempre gerava impasse, uma ideia que era tão preciosa para os protestantes e que era pedra de tropeço para a igreja católica: imputação. Não podemos compreender de fato o que levou à Reforma sem compreender a importância fundamental desse conceito.

Quando Paulo explica a doutrina da justificação, ele cita o exemplo do patriarca Abraão. Diz ele: “Que diz a Escritura? Abraão creu em Deus, e isso lhe foi atribuído como justiça” (Rm 4.3, citando Gn 15.6). Em outras palavras, Abraão teve fé, por isso Deus o justificou. Abraão continuava a ser pecador. O resto da história da vida de Abraão revela que ele nem sempre obedeceu a Deus. Contudo, Deus o teve por justo porque ele creu na promessa que Deus lhe fizera. Esse é um exemplo de imputação, que requer a transferência legal de alguma coisa para a conta de alguém, reconhecendo que há algo ali. Portanto, Paulo diz que Abraão foi considerado justo por Deus, ou que Deus o tomou por justo, embora, em si e por si mesmo, ele não fosse ainda justo. A justiça não lhe era inerente.

Conforme observei anteriormente, a ideia católica romana é que a graça é infundida na alma da pessoa no batismo, tornando-a inherentemente justa, de modo que Deus a julgue justa. Os reformadores, porém, insistiram em que somos justificados quando Deus imputa a justiça de outra pessoa a nossa conta, a saber, a justiça de Cristo.

Se há uma declaração que resume e capta a essência da perspectiva reformada é a célebre fórmula de Lutero *simul justus et peccator*. *Simul* é a palavra da qual tiramos em português o termo *simultâneo*, que significa “ao mesmo tempo”. *Justus* é o termo latino para “justo” ou “reto”. *Et* significa simplesmente “e”. *Peccator* quer dizer “pecador”. Portanto, com essa fórmula — “ao mesmo tempo justo e pecador” —, Lutero estava dizendo que, em nossa justificação, somos ao mesmo tempo justos e pecadores. Agora, se ele

tivesse dito que somos justos e pecadores ao mesmo tempo *e* na mesma relação, estaria incorrendo em contradição de termos. Mas não era isso que ele estava dizendo. Ele estava dizendo que, em certo sentido, somos justos. Em outro sentido, somos pecadores. Em nós mesmos e por nós mesmos, sob o escrutínio divino, ainda temos pecado. Contudo, pela imputação em nossa conta da justiça de Jesus Cristo, somos considerados justos.

Esse é o coração do evangelho. Para ir para o céu, serei julgado pela minha justiça ou pela justiça de Cristo? Se tenho de confiar na minha justiça para ir para o céu, devo abandonar completamente toda e qualquer esperança de algum dia ser redimido. Quando, porém, entendemos que a justiça que é nossa pela fé é a justiça perfeita de Cristo, entendemos como são gloriosas as boas-novas do evangelho. As boas-novas são simplesmente estas: posso me reconciliar com Deus. Posso ser justificado, não com base no que faço, mas com base no que foi realizado por Cristo em meu favor.

É claro que o protestantismo ensina efetivamente uma dupla imputação. Nosso pecado é imputado a Jesus e sua justiça nos é imputada. Nessa dupla transação, vemos que Deus não compromete sua integridade ao providenciar a salvação para seu povo. Pelo contrário, ele pune o pecado completamente depois de tê-lo imputado a Jesus. É por isso que ele pode ser as duas coisas, “justo e também justificador daquele que tem fé em Jesus”, conforme escreve Paulo em Romanos 3.26. Portanto, meu pecado vai para Jesus e sua justiça me alcança. Essa é uma verdade que vale a pena dividir com a igreja. A igreja se mantém de pé ou cai dependendo desse artigo, porque é o artigo sobre o qual nos mantemos de pé ou caímos.

Acho estranho que Roma reaja tão negativamente à ideia da imputação, porque, na doutrina de expiação da igreja, diz ela que nossos pecados são imputados a Jesus na cruz, razão pela qual sua morte expiatória tem valor para nós. O princípio da imputação está aqui. Além disso, Roma ensina que um pecador pode receber indulgências pela transferência do mérito do

tesouro de méritos, porém essa transferência só poderá se realizar mediante a imputação.

A igreja católica romana declarou que a perspectiva reformada da justificação transporta Deus para uma “ficção legal” que solapa sua integridade. Roma indagava como Deus, em sua justiça e santidade perfeitas, pode declarar um pecador justo se ele não é, de fato, justo. Isso parece envolver Deus numa declaração ficcional. A resposta protestante foi que Deus declara uma pessoa justa porque imputa a ela a justiça real de Cristo. Não há nada de ficcional no que se refere à justiça de Cristo, e não há nada de ficcional na imputação generosa de Deus dessa justiça.

Paulo em oposição a Tiago

A principal objeção de Roma à perspectiva protestante da justificação baseava-se no ensino de Tiago. Em sua epístola, Tiago escreve: “Não foi pelas obras que nosso pai Abraão foi justificado quando ofereceu sobre o altar seu filho Isaque? [...] Assim se cumpriu a Escritura que diz: Abraão creu em Deus, e isso lhe foi atribuído como justiça, e ele foi chamado amigo de Deus. Vedes então que o homem é justificado pelas obras e não somente pela fé” (2.21,23-24). À primeira vista, parece que Tiago está ensinando que as obras têm parte na justificação. Como devemos entender essa passagem?

Quando os estudiosos analisam a diferença entre os ensinamentos de Paulo em Romanos 3, 4 e 5 e os ensinamentos de Tiago no capítulo 2, eles os examinam sob perspectivas diferentes. Alguns dizem que o Livro de Tiago foi escrito antes da Epístola aos Romanos, e uma das coisas que constavam do programa de Paulo ao escrever Romanos era corrigir o erro que Tiago ensinara em sua epístola. Outros dizem que Romanos foi escrito antes de Tiago, e parte do programa de Tiago consistia em corrigir o ensino errôneo do apóstolo Paulo. Outros dizem que não importa quem escreveu primeiro e quem escreveu depois, o que temos são simplesmente evidências de que os apóstolos do século 1 tinham teologias distintas e que não se pode

achar no Novo Testamento uma visão coerente e monolítica da justificação. Contudo, aqueles que acreditam que a Bíblia é a Palavra de Deus e que tanto o livro de Romanos quanto o livro de Tiago são inspirados pelo Espírito Santo não podem escapar tão facilmente do problema. Eles têm diante de si a difícil tarefa de conciliar os dois livros.

Seria ótimo se pudéssemos dizer que, quando Tiago e Paulo falam de justificação, Tiago usa um termo grego e Paulo usa outro diferente. No entanto, os dois usam a mesma palavra grega, *dikaioo*. Seria ótimo se pudéssemos dizer que Tiago usa um patriarca como exemplo do seu ponto de vista e Paulo usa um patriarca diferente em apoio ao seu. Contudo, Paulo e Tiago usam Abraão como prova fundamental para o que defendem. Portanto, quanto mais analisamos a questão, tanto mais a trama se complica e tanto mais difícil parece ser conciliar as duas passagens.

Para vermos de que maneira as duas passagens se encaixam, é preciso que tenhamos em mente dois pontos muito importantes. Em primeiro lugar, embora as duas passagens se refiram a Abraão, Paulo cita um evento da vida do patriarca que está registrado em Gênesis 15. Foi um evento que ocorreu muito tempo antes de Abraão se dispor a sacrificar seu filho Isaque no altar. Portanto, de Gênesis 15 em diante, Abraão já estava em estado de justificação. Já Tiago se refere especificamente à obediência de Abraão que se dispôs a sacrificar Isaque, conforme se lê em Gênesis 22. Portanto, quando Tiago fala da justificação de Abraão, ele está se referindo principalmente à ação que ocorre em Gênesis 22, ao passo que Paulo tem em mente o fato de que Abraão foi justificado gratuitamente, sem ter praticado obra alguma.

Contudo, a resolução real para a dificuldade se dá quando nos perguntamos se Paulo e Tiago estavam se referindo à mesma questão. Tiago pergunta: “Meus irmãos, que vantagem há se alguém disser que tem fé e não tiver obras? Essa fé poderá salvá-lo? Se um irmão ou irmã estiverem necessitados de roupas e do alimento de cada dia, e algum de vós lhes disser:

‘Ide em paz, aquecei-vos e saciai-vos’, e não lhes derdes as coisas necessárias para o corpo, que vantagem há nisso? Assim também a fé por si mesma é morta, se não tiver obras” (2.14-17). Portanto, Tiago está indagando: “Se alguém disser que tem fé , mas não tiver obras que comprovem sua profissão de fé, esse tipo de fé poderá salvá-lo?”.

A resposta, é claro, é não. Conforme disse Lutero: “Somos justificados unicamente pela fé, mas não por uma fé desacompanhada de tudo o mais”. Se a fé que professamos for uma fé nua, sem nenhuma evidência de obras, essa não é uma fé salvadora. Trata-se, conforme disse Tiago, de uma fé “morta”, e não de uma fé viva. Uma fé viva mostra sua vida pela obediência. Essas obras de obediência em nada cooperam com a justificação; porém, se não houver obras, sua ausência é prova positiva de que não houve justificação.

Tiago acrescenta: “Mostra-me tua fé sem obras, e eu te mostrarei minha fé por meio de minhas obras” (v. 18). Aqui observamos que Tiago tem em mente a manifestação da fé. Mas a quem devemos mostrar nossa fé? Será que Deus precisa ver nossas obras para saber se nossa profissão de fé é genuína? É claro que não. Deus sabia que Abraão tinha fé salvadora já em Gênesis 15, muito antes de provar que estava disposto a sacrificar Isaque. Para Paulo, uma vez presente a fé autêntica, Deus o tinha por justo. Contudo, as pessoas não veem o que está em nosso coração a menos que demonstremos o que lá está. Se eu disser que tenho fé, como poderei demonstrar a verdade daquilo que professo se não pela obediência, pela manifestação das minhas obras?

Quando Tiago usa esse termo, ele está falando de justificar uma afirmação de fé diante dos homens. O próprio Jesus usou o termo de maneira semelhante quando disse: “Mas a sabedoria é comprovada por todos os seus filhos” (Lc 7.35). O que ele quis dizer com isso? Com certeza ele não quis dizer que a sabedoria alcança um estado de graça quando tem

filhos. Ele quis dizer simplesmente que a sabedoria de várias ações pode ser demonstrada pelo fruto que produz.

Portanto, Tiago tem em vista a demonstração ou manifestação da fé verdadeira. Quando diz: “Não foi pelas obras que nosso pai Abraão foi justificado quando ofereceu sobre o altar seu filho Isaque?”, ele não está querendo dizer que Abraão foi levado a um estado de graça ao oferecer Isaque, e sim que ele vindicou ou demonstrou que sua afirmação de fé era genuína.

Paulo usa o termo *justificado* no sentido teológico mais elevado de alguém que está sendo justificado perante Deus. Ele lida com a justificação no sentido de nossa reconciliação final com o Deus santo e justo. Ele escreveu a Epístola aos Romanos em grande medida para explicar como se dá a salvação, portanto ele trabalha o argumento de que a justificação não se dá por obras da lei, mas pela fé à parte das obras, de que somos justificados não por nossa própria justiça, mas pela justiça de Cristo. Assim, se analisarmos atentamente essas passagens e refletirmos sobre as diferentes questões de que tratam, a dificuldade desaparece.

Afirmações católicas romanas e protestantes

Roma, porém, ainda se recusa a retirar suas objeções, e continua a ensinar a mesma perspectiva de justificação apresentada em Trento. As seguintes declarações do Catecismo da Igreja Católica (1995) tocam em alguns dos temas que discutimos:

A justificação foi-nos merecida pela paixão de Cristo, que na cruz se ofereceu como hóstia viva, santa e agradável a Deus, e cujo sangue se tornou instrumento de propiciação pelos pecados de todos os homens. A justificação é concedida pelo Batismo, sacramento da fé. Conforma-nos com a justiça de Deus que nos torna interiormente justos pelo poder da

sua misericórdia. E tem por fim a glória de Deus e de Cristo e o dom da vida eterna. (Seção 1992)

A graça de Cristo é dom gratuito que Deus nos faz da sua vida, infundida pelo Espírito Santo na nossa alma para a curar do pecado e a santificar. É a graça santificante ou deificante, recebida no Batismo. É, em nós, a nascente da obra de santificação. (1999)

A justificação foi-nos merecida pela paixão de Cristo. Foi-nos dada por meio do Batismo. Conforma-nos com a justiça de Deus, que nos faz justos. Tem como fim a glória de Deus e de Cristo e o dom da vida eterna. É a obra mais excelente da misericórdia de Deus. (2020)

Podemos, portanto, esperar a glória do céu prometida por Deus àqueles que o amam e fazem a sua vontade. Em todas as circunstâncias, cada qual deve esperar, com a graça de Deus, “permanecer firme até ao fim” e alcançar a alegria do céu, como eterna recompensa de Deus pelas boas obras realizadas com a graça de Cristo. É na esperança que a Igreja pede que “todos os homens se salvem” e ela própria aspira a ficar, na glória do céu, unida a Cristo, seu Esposo. (1821)

Contrariamente a essas declarações, a Confissão de Fé de Westminster afirma de modo bíblico e claro:

Os que Deus chama eficazmente, também livremente justifica. Essa justificação não consiste em Deus infundir neles a justiça, mas em perdoar os seus pecados e em considerar e aceitar as suas pessoas como justas. Deus não os justifica em razão de qualquer coisa neles operada ou por eles feita, mas somente em consideração da obra de Cristo; não lhes imputando como justiça a própria fé, o ato de crer ou qualquer outro ato de obediência evangélica, mas imputando-lhes a obediência e a

satisfação de Cristo, quando eles o recebem e se firmam nele pela fé, que não têm de si mesmos, mas que é dom de Deus. (11.1)

A fé, assim recebendo e assim se firmando em Cristo e na justiça dele, é o único instrumento de justificação; ela, contudo não está sozinha na pessoa justificada, mas sempre anda acompanhada de todas as outras graças salvadoras; não é uma fé morta, mas opera por amor. (11.2)

Sempre digo a meus alunos do seminário que a doutrina da justificação pela fé somente não é tão difícil assim de entender. Não é preciso ser doutor em teologia. No entanto, por mais simples que ela seja, é uma das verdades mais duras de se aceitar da Escritura. É difícil para nós compreender que não há nada que possamos fazer para conquistar, merecer ou acrescentar ao mérito de Jesus Cristo e que, quando estivermos diante do trono do juízo divino, nada teremos nas mãos. Temos apenas de nos apegar à cruz de Cristo e pôr somente nele nossa fé. Qualquer igreja que ensine algo diferente dessa verdade fundamental está distante do evangelho.

¹Cânones e Decretos do Concílio de Trento, Sexta Sessão, Cap. V, <http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html>, acesso em 14 de março de 2012. Versão em português: <http://agnusdei.50webs.com/trento9.htm>.

²João Calvino, *Institutes of the Christian religion*, John T. McNeill, org., tradução para o inglês de Ford Lewis Battles, The Library of Christian Classics, vols. 20-21 (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), 2.8.59; 3.4.28. [publicado em português por UNESP sob o título *A instituição da religião cristã*].

³Cânones e Decretos do Concílio de Trento, Sexta Sessão, Cap. XIV, <http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html>, acesso em 14 de março de 2012. PUB_2337_INTERIOR_are_we_together_1E_6P_21feb15a.indd 124 2/18/21 3:09 PM. Versão em português: <http://agnusdei.50webs.com/trento.htm>.

Capítulo Três

A I G R E J A

HÁ MUITA COISA QUE PODERÍAMOS DIZER a respeito da doutrina católica romana da igreja, porém quero me concentrar no aspecto mais importante dessa doutrina, a relação da igreja com a salvação. Roma tem se manifestado de modo assistemático em relação às suas verdadeiras crenças nessa área. Quero passar em revista o que a igreja tem dito e depois tentar determinar exatamente qual a sua posição no século 21.

A igreja católica romana é geralmente descrita como uma instituição sacerdotal, um termo que vem do latim, *sacerdos*, e que significa “padre”. O sacerdotalismo é uma escola de pensamento segundo a qual a salvação é mediada pelas funções do sacerdócio, a saber, pelos sacramentos. A grande ênfase das igrejas protestantes é a pregação da Palavra de Deus; essa ênfase

se observa inclusive na arquitetura da igreja protestante, em que o púlpito ocupa a área frontal e central, tornando-se o foco de atenção. Na tradição católica romana, porém, o centro da atenção é o altar. A missa, o sacramento da eucaristia, é o ponto alto da liturgia, e não o sermão, que é normalmente uma homilia bastante breve. A eucaristia é conduzida por um padre ou bispo.

Contudo, se a salvação sacerdotal e a redenção é operada pelos meios de graça dispensados pelo padre e controlados pela igreja, o que acontece a uma pessoa que não é membro de uma comunhão sacerdotal como é a igreja católica romana? Da perspectiva romana, pode uma pessoa que não pertence à igreja católica romana se salvar?

Essa foi uma questão candente nos Estados Unidos nas décadas de 1940 e de 1950. Na minha juventude, passada numa comunidade de classe média em Pittsburgh, havia um espírito de divisão claramente definido entre protestantes e católicos romanos. Era algo visível na divisão sociológica da vizinhança: os católicos moravam de um lado da principal rodovia, e os protestantes, do outro. Estes frequentavam a igreja protestante, e seus filhos estudavam em escolas públicas; já os católicos frequentavam a igreja católica, e seus filhos estudavam em escolas católicas romanas. Não havia praticamente nenhum intercâmbio social entre os dois grupos, e um elemento de desconfiança e de suspeita os envolvia.

Contudo, quando passei para o primeiro ano do ensino médio, eu e os demais alunos protestantes nos misturamos aos católicos romanos, porque os católicos, àquela altura, não tinham escola de ensino médio própria. De repente, os times de futebol e de basquete passaram a incluir uma mistura de protestantes e de católicos romanos, e assim começamos a nos comunicar e a nos tornar amigos.

Foi então que um conhecido católico romano me disse que havia aprendido na paróquia que frequentava que nenhum protestante iria para o céu, porque a pessoa tinha de fazer parte da igreja católica romana para ser

salva. Mais tarde, tornei-me muito amigo de uma pessoa católica e, quando estava prestes a me casar com Vesta, queria que ele fosse meu padrinho de casamento. Ele teve de pedir permissão especial da igreja para participar do meu casamento protestante, mas a permissão lhe foi negada por se tratar de um pecado grave ir a um culto protestante. Assim, meu melhor amigo nem sequer pôde ir ao meu casamento, quanto mais participar da cerimônia. Posteriormente, quando ele se casou, o bispo de Nova York permitiu que eu participasse do evento, mas não poderia me aproximar do altar por ocasião da consumação dos votos conjugais durante a missa.

Na época em que fazia o seminário, fiz estágio no serviço pastoral de uma pequena igreja húngara de refugiados localizada numa comunidade carente. Ali, havia oito igrejas católicas e uma pequena igreja protestante. No outono, mudei-me para a pequena casa ministerial ao lado da igreja. Durante o *Halloween*, a casa ministerial era o alvo preferido das crianças da comunidade. Elas atiravam barro e tomates na casa, jogavam lixo no gramado. Descobri mais tarde que eram as crianças da comunidade que faziam essas coisas, mas eram crianças que eu não conhecia e com quem não tinha nenhum contato. Contudo, quando pude fazer algumas perguntas a elas, descobri que seus pais lhes haviam dito que o Diabo morava na casa pastoral. Ocorre que se tratava de uma prática comum durante o *Halloween* bombardear o bastião do protestantismo.

Compartilho essas ilustrações apenas para mostrar que esse tipo de atitude não desapareceu centenas de anos atrás. Na minha vida, já fui alvo de suspeita simplesmente porque era protestante. Felizmente, esse tipo de suspeita é algo desconhecido na cultura americana atualmente. As mudanças promulgadas pelo Concílio Vaticano II resultaram numa atmosfera totalmente distinta. Mas de onde foi que veio essa suspeita? Qual a base teológica e histórica desse tipo de atitude?

Cipriano e Agostinho

Cipriano (m. 258), um antigo pai da igreja e bispo de Cartago, criou uma fórmula que tem sido muito importante para o desenvolvimento da compreensão católica romana da relação entre igreja e salvação. A frase ou fórmula clássica elaborada por Cipriano foi a seguinte: “*Extra ecclesiam nulla salus*”. O que significa essa afirmação? *Extra* significa “fora de” ou “à parte de”. *Ecclesiam* significa “a igreja”. *Nulla* quer dizer “nada” ou “não”. Por fim, *salus* quer dizer “salvação”. Portanto, Cipriano disse: “Fora da igreja não há salvação”. Em seguida, ele formulou uma analogia em que comparava a igreja à arca de Noé. Ele disse que era necessário que a pessoa estivesse de forma concreta, real e visível filiada à igreja católica romana para que fosse salva, assim como era necessário que a pessoa estivesse de forma concreta, real e visível dentro da arca de Noé para que fosse salva do Dilúvio. Ninguém poderia estar com Noé em espírito e ser salvo do Dilúvio se literalmente perdesse o barco. Era preciso que a pessoa estivesse na arca, e não do lado de fora olhando para dentro dela.

Esse conceito foi modificado em alguma medida pelo grande Agostinho (354-430), que é considerado o teólogo supremo da igreja no tocante à eclesiologia. Agostinho tinha uma visão muito sólida da igreja, e, mais do que qualquer outro teólogo do primeiro milênio, ele elaborou e articulou uma doutrina sistemática da igreja. Sua célebre afirmação é repetida com frequência nos círculos romanos: “Quem não tem a igreja por mãe não tem Deus por Pai”. Essa declaração é a raiz da ideia por trás da “santa madre igreja”, em cujo seio se deve habitar com segurança para que haja redenção.

Contudo, a eclesiologia de Agostinho introduziu alguns conceitos muito sofisticados em oposição à visão crassa de Cipriano. Foram ideias resultantes da controvérsia donatista do século 4. Estava em disputa então a legitimidade dos sacerdotes *lapsi*. A noção de *lapsi* teve origem ainda antes disso, nos dias em que as perseguições eram ordenadas pelo imperador Diocleciano (que reinou em 284-305) no século 4, quando as pessoas eram chamadas a abjurar a fé em Cristo. A história da igreja deixou o registro

triunfante de grandes contingentes de cristãos fiéis que professaram corajosamente sua fé em Cristo em face das ameaças de perseguição e de morte. Esses homens e mulheres são lembrados como mártires da igreja. No entanto, nem todos que foram chamados a dar o testemunho do martírio se comportaram tão heroicamente. Houve os que sucumbiram ante a pressão e repudiaram a fé em Cristo, entre eles padres e bispos. Quando as chamas da perseguição se apagaram, a questão de como lidar com os que haviam caído da fé entrou em cena. Seria possível restaurá-los? Sua função litúrgica e seu serviço sacerdotal eram válidos ou inválidos?

Havia uma ala da igreja, da qual faziam parte os donatistas, que insistia numa interpretação rigorosamente cipriano da igreja. Segundo essa ala, a igreja visível é a verdadeira igreja se seus líderes forem espiritualmente puros. Dizia-se que os sacramentos não eram válidos se ministrados por um padre que houvesse caído, que fosse herege ou estivesse vivendo em pecado mortal. A corrupção dos que realizavam a ministração tornava inválidos os sacramentos.

Que tipos de problemas uma compreensão assim suscitava para as pessoas na igreja? Quando minha noiva e eu nos preparávamos para nos casar, queríamos que a cerimônia nupcial fosse especialmente santa e piedosa. Havíamos crescido e sido confirmados na mesma igreja, portanto não havia dúvida sobre onde iríamos nos casar. Era a igreja das nossas famílias, a igreja da nossa herança. Contudo, quando Vesta e eu nos convertemos ao cristianismo, o pastor da igreja zombou da nossa conversão e me disse sem meias-palavras que, se eu acreditava na ressurreição física de Cristo, eu era “um bobão”. Quando alguém repudia a ressurreição, fico em sérias dúvidas em relação ao seu compromisso cristão. Não creio que a doutrina da ressurreição de Cristo possa ser objeto de debate intramuros entre diferentes profissões teológicas. Para mim, é um aspecto essencial da fé cristã. Aquele homem, porém, havia negado a ressurreição de maneira clara e objetiva na minha presença. Portanto, tive dúvidas sobre sua fé e,

embora ainda não estivesse no seminário, me perguntei se sua falta de fé não tornaria inválida minha cerimônia de casamento. Se meu pastor fosse, de fato, um incrédulo, e se os donatistas estivessem certos, e se todas as ações litúrgicas de um incrédulo ou herege ficassem invalidadas por sua corrupção, meu casamento também não seria válido. Esse é o tipo de problema que enfrentavam os crentes do século 4.

Essa imensa controvérsia fez com que Agostinho desenvolvesse suas quatro marcas clássicas da igreja. Ele disse que a igreja é una, santa, católica (ou “universal”) e apostólica. Foi a segunda marca, a santidade da igreja, que esteve no centro da controvérsia donatista, embora a universalidade não estivesse ausente. Agostinho disse que a igreja é santa em razão da sua unidade com Cristo e da atividade do Espírito Santo em seu interior. Em outras palavras, ele não disse que a igreja é intrinsecamente santa, independentemente santa, mas que sua santidade é derivada, dependente e contingente. Ele rapidamente observou que isso não significava que todos dentro da igreja fossem santos, mas que estavam no lugar em que está centrada a santidade de Deus. Ele admitiu que havia joio no meio do trigo, o qual, embora na presença da santidade, continua mais ou menos intocado por ela. Agostinho acrescentou que a igreja visível tem os meios de graça através dos quais a santidade se manifesta. Contudo, nem todo mundo usa de modo diligente os meios de graça. Além disso, ele afirmou que a igreja só será imaculada e sem rugas no céu, e esperar que ela seja pura para que sua obra seja válida é laborar em vão. Para Agostinho, os donatistas ansiam prematuramente pelo que está prometido apenas no futuro, na igreja celestial. Segundo Agostinho, se, conforme dizem os donatistas, a igreja tivesse de ser moral e espiritualmente perfeita para poder ser uma igreja verdadeira, nem mesmo as igrejas donatistas seriam igrejas verdadeiras. Não haveria igrejas verdadeiras no mundo, porque não há igreja perfeita.

Agostinho disse que a igreja era um *corpus per mixtum*, “um corpo misto”, isto é, uma mistura de crentes verdadeiros e de incrédulos. Contudo, disse, o

povo de Deus, a companhia dos eleitos, existe substancialmente dentro da igreja visível, embora admitisse que houvesse crentes fora da igreja. Portanto, Agostinho modificou uma interpretação de peso: a de que a filiação visível à igreja era ingrediente essencial para a salvação. Ele derrubou a porta que abriu a possibilidade de redenção para os que não estavam visível e fisicamente unidos à igreja (embora, é claro, devessem estar).

Ignorância invencível

O Concílio de Florença (1431-1445) reafirmou a necessidade de estar dentro da igreja visível para que se possa experimentar a salvação. Disse o concílio: “Todos os que estão fora da igreja católica, não apenas os pagãos, mas também judeus ou hereges ou cismáticos, não podem partilhar da vida eterna e serão lançados no fogo eterno preparado para o Diabo e seus anjos, a menos que se unam à igreja católica antes do final de sua vida”.¹

Nos anos que se sucederam à Reforma, esse problema se tornou mais difícil para Roma. Depois de uma ou duas gerações, os netos dos reformadores originais enchiham os templos das igrejas luteranas, anglicanas e reformadas em toda a Europa. Nações inteiras se declararam protestantes, deixando a igreja católica romana sem testemunhas nessas regiões. Os protestantes continuavam a adorar a Deus em Cristo, continuavam fiéis às principais verdades da Bíblia e aos primeiros concílios ecumênicos, e ainda procuravam ser discípulos obedientes. Deviam ser postos na mesma categoria de seus ancestrais (os reformadores), os quais, de modo consciente e voluntário haviam dito “não” à santa madre igreja?

Nos tempos modernos, houve um papa que se distinguiu por ser o principal obstáculo à reconciliação entre Roma e a Reforma — Pio IX, cujo papado se estendeu de 1846 a 1878. Contudo, ele também foi responsável pela moderação da linha dura cipriana. Em 1863, numa encíclica muito importante intitulada *Quanto Conficiamur Moerore* [Sobre a promoção de falsas doutrinas], Pio IX reiterou que era coisa muito séria ficar fora da

instituição visível de Roma. Contudo, ele introduziu uma ressalva importante ao discorrer sobre um tipo de provisão da graça, ou indulgência, para os que sofrem do que ele chamou de “ignorância invencível”. Disse Pio IX:

Mais uma vez é necessário que se faça menção e se censure um erro gravíssimo que enreda alguns católicos que acreditam ser possível chegar a uma salvação eterna embora vivam no engano e alienados da verdadeira fé e da unidade católica. Tal crença certamente se opõe ao ensino católico. Existem, é claro, os que pelejam contra a ignorância invencível acerca de nossa santíssima religião. Observando com sinceridade a lei natural e seus preceitos inscritos por Deus em todos os corações e prontos a obedecer a Deus, vivem vidas honestas e são capazes de alcançar a vida eterna pela virtude eficaz da luz e da graça divinas. Como Deus conhece, busca e comprehende claramente a mente, o coração, os pensamentos e a natureza de todos, sua bondade e clemência supremas não permitem a ninguém, de modo algum, que não seja culpado de pecado deliberado, sofrer castigos eternos.²

A ignorância invencível é um conceito importante na teologia católica romana, particularmente no que diz respeito ao relacionamento dos protestantes com a comunidade católica. A ignorância invencível é ignorância que não pode ser vencida, constituindo, portanto, uma desculpa (diferentemente da ignorância vencível, que pode e deve ser conquistada, e que, portanto, não proporciona desculpa alguma). Em Romanos 1.20, Paulo diz que os homens “são indesculpáveis” porque a revelação geral de Deus de si mesmo é muito clara. No dia do juízo, ninguém poderá dizer que não sabia da existência de Deus e reivindicar para si a ignorância invencível. As pessoas poderão alegar ignorância, mas será do tipo vencível, o que as tornará inescusáveis.

Suponhamos que você esteja trafegando de carro por uma cidade e se aproxime de um semáforo com sinal fechado. O sinal está vermelho na sua pista, mas você segue em frente sem parar. Em seguida, você percebe que há um carro atrás do seu com uma luz azul. Quando o policial se aproxima do seu veículo e lhe diz que você foi multado por furar o sinal vermelho, você lhe diz: “Desculpe, não tive a intenção de fazer nada errado. Não sabia que era contra a lei desta cidade furar o sinal vermelho com meu carro. Sabe como é, eu não moro aqui. Sou de outra cidade”. O policial lhe dirá: “Desculpe, mas desconhecer a lei não é pretexto”. Quando você dirige, não importa onde esteja, você é responsável e está obrigado a conhecer as leis de trânsito daquela localidade. As leis não estão ocultas; elas estão prontamente acessíveis. Portanto, sua ignorância podia ter sido vencida e, desse modo, não há como desculpá-lo.

Suponhamos, porém, que os gestores da cidade estejam tentando equilibrar o orçamento, por isso decidem secretamente que a partir das nove da manhã do dia seguinte todos os veículos serão obrigados a parar na luz verde do semáforo e a prosseguir viagem na luz vermelha. Quem violar a nova lei será multado pesadamente. Em seguida, eles avisam a polícia da mudança, mas não avisam a ninguém mais. A lei é promulgada na surdina. Portanto, não há como os motoristas tomarem conhecimento dela. Assim, se você trafegar pela cidade depois das nove horas da manhã do dia seguinte e passar por um sinal verde e for multado por isso, poderá recorrer da cobrança da multa com base na ignorância invencível. Você tinha uma desculpa — não lhe disseram que a lei havia mudado.

Foi esse tipo de brecha na porta que Pio IX abriu para os protestantes nascidos e criados em comunidades cristãs e, portanto, jamais expostos ao ensino católico romano e à verdade do catolicismo romano. Essas pessoas poderiam ter sido católicas romanas se tivessem sido expostas à verdade. Como não foram, têm direito à indulgência da ignorância invencível.

Não se tratava de uma indulgência que beneficiava a todos os protestantes. Pio IX distinguia entre os que estavam genuinamente na ignorância invencível e os detratores obstinados que conhecem a verdade, mas se recusam a se submeter a ela. Para essas pessoas, não há esperança de salvação. Pio IX escreveu: “Não podem obter a salvação eterna os que se opõem à autoridade e às declarações da mesma Igreja e se acham obstinadamente separados da unidade da Igreja e também do sucessor de Pedro, o Pontífice Romano”.³

Em 1943, foram feitas outras admoestações com relação à necessidade e à urgência de ser membro da igreja católica romana na encíclica de Pio XII, *Mystici Corporis Christi* [O corpo místico de Cristo], em que ele identificou a igreja católica romana visível com o corpo místico de Cristo. Isso queria dizer que quem estivesse fora da igreja romana estava fora do corpo de Cristo. Com isso, mais uma vez a igreja voltou à linha dura.

Desejo pela igreja

Mencionei na introdução que o Vaticano I se referiu aos protestantes como cismáticos e hereges, mas o Vaticano II se referiu a eles como “irmãos separados”. A mudança de linguagem representou uma nova atitude, particularmente no Ocidente, entre católicos romanos para com os protestantes, uma guinada enorme em relação ao Vaticano I.

O Vaticano II, a exemplo de muitos outros grandes concílios da igreja realizados ao longo dos séculos, foi chamado de “concílio ecumênico”. Esse termo vem da palavra grega *oikoumene*, que significa “o mundo habitado”. Assim, um concílio ecumônico é um concílio mundial da Igreja de Roma; ele não se restringe aos bispos de uma cidade, um país ou um continente, mas todas as nações estão representadas. Os católicos romanos reconhecem 21 concílios ecumênicos na história da igreja, ao passo que os protestantes geralmente reconhecem os vários concílios ecumênicos da antiguidade, realizados entre os séculos 4 e 9. É óbvio que, desde a Reforma, todos os

concílios “ecumênicos” foram rigorosamente assembleias católicas romanas. No Vaticano II, por exemplo, os protestantes puderam participar como observadores, mas sem direito a voto.

O uso do termo “concílio ecumênico” para o Vaticano II criou confusão. O concílio é dos anos 1960, época do movimento ecumônico, em que havia um ímpeto por uma unidade maior entre as denominações protestantes. Quando o papa João XXIII convocou o Concílio Vaticano II e se referiu a ele como um concílio ecumênico, muitos protestantes entenderam com isso que Roma estaria interessada em participar ativamente do movimento ecumônico, que Roma estava introduzindo aberturas que poderiam resultar na união e na reunificação com os “irmãos separados”.

É claro que o Vaticano II não foi um ato explícito de reconciliação com o protestantismo. Contudo, houve um espírito genuíno de abertura no concílio sem precedentes na história católica romana. Houve vozes que se expressaram com franqueza contra o espírito do triunfalismo implícito na antiga linha cipriana. A ênfase recaiu sobre a função de serva da igreja, e não de senhora, sobre seu ministério de pastoreio, e não de domínio.

Dessa atmosfera surgiu uma nova discussão sobre o lugar dos protestantes em relação à igreja católica romana. Surgiu um novo conceito de igreja católica romana, a ideia de *votum ecclesiae*, ou “o desejo de pertencer à igreja”.

O *votum ecclesiae* tem raízes na importância do batismo na teologia católica romana. Quando analisarmos a posição romana em relação aos sacramentos, veremos que existe a crença de que o batismo opera *ex opere operato*, isto é, “pela obra operada”, concedendo automaticamente a graça justificadora aos que o recebem. Se alguém não foi batizado, é séria sua condição. É por isso que, até hoje, as enfermeiras nas salas de parto dos hospitais estão autorizadas a administrar batismos de emergência no caso de crianças católicas moribundas, para assegurar que elas não morram sem o batismo. O batismo é causa instrumental da justificação.

Contudo, alguns estudiosos católicos romanos propuseram a possibilidade de alguém que professe a fé e declare que quer se unir à igreja católica romana, mas morre antes de ser batizado. Estaria essa pessoa condenada porque não recebeu o batismo para que fosse justificada? A igreja tem uma provisão conhecida como *votum baptisci*, ou “o desejo do batismo”. Se alguém deseja ser batizado, mas está impedido de fazê-lo por circunstâncias providenciais, aos olhos da igreja essa pessoa está batizada. O ato ritual não foi ministrado, mas a pessoa tem a graça espiritual porque tem o desejo verdadeiro e autêntico de ser batizada. Portanto, com base nessa ideia, há estudiosos católicos para quem os protestantes poderiam ser considerados membros da igreja católica por meio do *votum ecclesiae*, o desejo pelo batismo.

A teologia católica romana é conhecida por fazer distinções tenues, e o *votum ecclesiae* não é exceção. O *votum ecclesiae explicitum* é um desejo explícito de se unir a Roma. A categoria se estende ao indivíduo que se encontra em circunstâncias semelhantes ao homem que morre antes de receber o batismo. Tem a ver com a pessoa fora de Roma, um protestante, que aprende com a igreja católica romana, ouve o ensinamento romano e crê nele, e deseja se unir à igreja. Ele passa por todo o processo catequético e está, de fato, em vias de se unir à igreja, a entrar física e visivelmente na arca, por assim dizer, porém morre num acidente de trânsito antes de chegar ao seu destino. Ele teve o desejo explícito e declarado de se unir à igreja, porém jamais consumou de fato tal desejo. Essa pessoa é considerada membro da igreja católica romana.

A categoria mais ampla é o *votum ecclesiae implicitum*, que descreve o desejo implícito de se unir à igreja. Está nessa categoria a pessoa que sofreu “lavagem cerebral” por ministros protestantes que pregam e ensinam contra Roma e que se deixou efetivamente convencer por esses argumentos precários, vendo-se ludibriado a aceitar interpretações heréticas. Entretanto, no fundo do coração, ela deseja genuinamente estar na igreja verdadeira;

simplesmente, porém, não sabe onde ela está. Isso nos leva de volta à ideia da ignorância invencível. Se ao menos o indivíduo soubesse a verdade, não se recusaria obstinadamente a se submeter a ela. Ele moveria céus e terra para se tornar membro da igreja católica romana. Uma vez que persiste em seu coração o tênuo desejo de ser verdadeiramente obediente a Deus e a Cristo, ele pode ser considerado membro da igreja católica romana por meio do *votum ecclesiae implicitum*. Não há necessidade do desejo expresso de se unir efetivamente à igreja. Basta que ele tenha o desejo interno de agradar a Deus, o que, por implicação, é um desejo de estar na verdadeira igreja, a qual, por implicação, é Roma. É óbvio que essa é uma ressalva extremamente ampla, muito diferente da analogia da arca de Cipriano.

A aceitação da fórmula de Cipriano por Roma mudou tão radicalmente que um padre de Boston, Leonard Feeney, foi excomungado em 1953 por ensinar a versão linha dura de que não há salvação fora da igreja católica romana. Além disso, o papa Paulo VI, num decreto de 1965, escreveu que os padres “devem viver como bons pastores que conhecem seu rebanho, procurando liderar os que não pertencem a ele, para que eles também possam ouvir a voz de Cristo, para que haja um só rebanho e um só pastor”,⁴ deixando implícito com isso que há de fato ovelhas de fora do aprisco, a igreja católica romana. Por fim, Roma fala por vezes de *vestigia ecclesiae*, ou “vestígios da igreja”, que podem ser encontrados em outras comunhões. De acordo com esse conceito, há remanescentes de vestígios da igreja verdadeira ainda em operação em outras igrejas. Embora não haja outras igrejas que sejam realmente verdadeiras, porque somente a igreja católica romana é o corpo místico de Cristo, ainda assim há verdade e graça em outras igrejas, e as pessoas realmente se salvam ali.

Afirmações católicas romanas e protestantes

Portanto, não há dúvida de que, sob alguns aspectos, a igreja católica romana parece ter atenuado sua posição segundo a qual somente ela é a

igreja verdadeira. Contudo, em outras ocasiões, ela parece reafirmar essa ideia. No Catecismo da Igreja Católica (1995), Roma declara, no tocante à afirmação de que “fora da igreja não há salvação”:

Como se deve entender esta afirmação, tantas vezes repetida pelos Padres da Igreja? Formulada de modo positivo, significa que toda a salvação vem de Cristo-Cabeça pela Igreja que é o seu Corpo: “O santo Concílio ensina, apoiado na Sagrada Escritura e na Tradição, que esta Igreja, peregrina na terra, é necessária à salvação. De fato, só Cristo é mediador e caminho de salvação. Ora, ele torna-se-nos presente no seu Corpo, que é a Igreja. Ao afirmar-nos expressamente a necessidade da fé e do Batismo, Cristo confirma-nos, ao mesmo tempo, a necessidade da própria Igreja, na qual os homens entram pela porta do Batismo. É por isso que não se podem salvar aqueles que, não ignorando que Deus, por Jesus Cristo, fundou a Igreja Católica como necessária, se recusam a entrar nela ou a nela perseverar” (Vaticano II, *Lumen Gentium*, 14). (Seção 846)

Contudo, essa declaração é seguida imediatamente de uma cláusula atenuante:

Esta afirmação não visa aqueles que, sem culpa da sua parte, ignoram Cristo e a sua Igreja: “Com efeito, também podem conseguir a salvação eterna aqueles que, ignorando sem culpa o Evangelho de Cristo e a sua Igreja, no entanto procuram Deus com um coração sincero e se esforçam, sob o influxo da graça, por cumprir a sua vontade conhecida através do que a consciência lhes dita” (Vaticano II, *Lumen Gentium*, 16). (847)

Por fim, em 2007, a igreja católica romana, com a aprovação do papa Bento XVI, publicou um documento intitulado “Respostas a Questões

Relativas a Alguns Aspectos da Doutrina sobre a Igreja". Diz o documento: "Porque, segundo a doutrina católica, tais comunidades não têm a sucessão apostólica no sacramento da Ordem e, por isso, estão privadas de um elemento essencial constitutivo da Igreja. Ditas comunidades eclesiás que, sobretudo pela falta do sacerdócio sacramental, não conservam a genuína e íntegra substância do Mistério Eucarístico, não podem, segundo a doutrina católica, ser chamadas 'Igrejas' em sentido próprio".⁵ Esse documento deflagrou uma tempestade de críticas, já que parece reafirmar a antiga fórmula de Cipriano de que há apenas uma igreja verdadeira.

Contrariamente a esses ensinamentos católicos romanos, veja o equilíbrio e imparcialidade da Confissão de Fé de Westminster:

A Igreja Católica ou Universal, que é invisível, consta do número total dos eleitos que já foram, dos que agora são e dos que ainda serão reunidos em um só corpo sob Cristo, seu cabeça; ela é a esposa, o corpo, a plenitude daquele que cumpre tudo em todas as coisas. (25.1)

A Igreja Visível, que também é católica ou universal sob o evangelho (não sendo restrita a uma nação, como antes sob a Lei) consta de todos aqueles que pelo mundo inteiro professam a verdadeira religião, juntamente com seus filhos; é o Reino do Senhor Jesus, a casa e família de Deus, fora da qual não há possibilidade ordinária de salvação. (25.2)

A esta Igreja Católica Visível Cristo deu o ministério, os oráculos e as ordenanças de Deus, para congregamento e aperfeiçoamento dos santos nesta vida, até o fim do mundo, e, pela sua própria presença e pelo seu Espírito, os torna eficazes para esse fim, segundo a sua promessa. (25.3)

Esta Igreja Católica tem sido ora mais, ora menos visível. As igrejas particulares, que são membros dela, são mais ou menos puras conforme

neles é, com mais ou menos pureza, ensinado e abraçado o evangelho, administradas as ordenanças e celebrado o culto público. (25.4)

As igrejas mais puras debaixo do céu estão sujeitas à mistura e ao erro; algumas têm degenerado a ponto de não serem mais igrejas de Cristo, mas sinagogas de Satanás; não obstante, haverá sempre sobre a terra uma igreja para adorar a Deus segundo a vontade dele mesmo. (25.5)

Creio que Roma precisa esclarecer definitivamente sua posição nessa questão. É importante que Roma trabalhe esse tema, uma vez que é uma instituição sacerdotal. Se a justificação não é pela fé ou pela confiança exclusivamente em Cristo, porém ocorre primordialmente por meio dos sacramentos, sobretudo pelos sacramentos do batismo e da penitência, que requerem a função do padre para ministrá-los, segue-se que as igrejas protestantes não podem proporcionar a salvação, e a igreja de Roma deve ser a única igreja verdadeira. Contudo, se os protestantes estiverem certos em sua doutrina da justificação, Roma não é de modo algum a igreja verdadeira. Não é possível conciliar as duas coisas.

¹Concílio Ecumênico de Florença, Sessão 11, <http://www.ewtn.com/library/COUNCILS/FLORENCE.HTM>, acesso em 15 de março de 2012. Esse sentimento repercutiu em algumas declarações do Concílio Vaticano I.

²*Quanto Conficiamur Moerore*, Seção 7, <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9quanto.htm>, acesso em 15 de março de 2012.

³Ibidem, Seção 8.

⁴*Presbyterorum Ordinis*, Cap. 1, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_en.html, acesso em 15 de março de 2012.

⁵Responses to Some Questions Regarding Certain Aspects of the Doctrine on the Church, Fifth Question, http://www.doctrinafidei.va/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_en.html, acesso em 15 de março de 2012.

Capítulo Quatro

O S S A C R A M E N T O S

NOS ÚLTIMOS ANOS, EM CERTOS círculos da igreja protestante, observa-se um interesse renovado pela liturgia e pela natureza sacramental da religião. Esse interesse renovado pelos sacramentos surge numa época em que o mundo está se tornando cada vez mais inclinado ao secularismo. O sagrado e o sacramental estão sendo restaurados em alguns círculos em resposta a esse desvio na direção de um secularismo mais intenso.

A igreja católica romana, porém, sempre teve uma forte inclinação pelo caráter sacramental da vida. Uma das razões pelas quais a igreja tem sete sacramentos, e não dois, como a maioria das comunhões protestantes, se explica pelo fato de que a teologia romana encara o homem de uma perspectiva essencialmente sacramental. Portanto, essa é uma área

importante de diferenças e de discordâncias entre protestantes e católicos romanos. Vale a pena notar que não é fácil comparar a posição monolítica católica romana com as posições extremamente heterogêneas do protestantismo. As comunidades protestantes nem sempre estão de acordo em relação à natureza, função e importância dos vários sacramentos. De fato, durante a Reforma, as igrejas reformadas chegaram à conclusão de que era impossível que houvesse unidade com as igrejas luteranas em razão das diferenças relativas à compreensão que tinham da Ceia do Senhor. Não são novas as diferenças que há entre os protestantes em relação aos sacramentos.

As diferenças básicas dizem respeito ao número de sacramentos, à natureza deles, à sua eficácia (isto é, no que diz respeito ao que os sacramentos fazem, o que realizam, sua função etc.) e à sua forma. Este quarto ponto talvez seja o mais importante de todos, porque a igreja católica romana acredita que os sacramentos fazem o que se espera deles que façam *ex opere operato*, isto é, “pela obra operada”. Em outras palavras, realizá-los simplesmente faz com que operem e realizem aquilo para o que foram designados. De acordo com essa perspectiva, os sacramentos transmitem graça automaticamente ao que os recebe. Portanto, neste capítulo, analisarei brevemente os sete ritos considerados sacramentos pela igreja católica romana, expondo de que maneira são compreendidos e o que se acredita que realizem. Concluirei com uma visão sucinta da posição protestante.

Os sacramentos da igreja católica romana

A palavra *sacramento* em português vem do latim *sacramentum*, que é equivalente ao termo grego *mysterion*. É claro que *mistério*, em português, vem do grego *mysterion*. Ironicamente, o termo *mysterion* no Novo Testamento não faz jamais referência ao que chamamos de sacramentos. Seu sentido é completamente distinto, porém, no discurso contemporâneo, usamos *mistério* num sentido mais amplo para nos referirmos à dimensão

oculta, mística e transcendente dos sacramentos. É por isso que a igreja católica romana fala dos sacramentos como “mistérios santos”.

Ao longo da história, a igreja romana identificou sete ritos eclesiásticos como sacramentos. O total de sete foi fixado por Roma no Segundo Concílio de Lyon (1274), no Concílio de Florença (1431-1445) e no Concílio de Trento (1545-1563). Portanto, já no século 13, a igreja católica romana havia fixado em sete o número dos sacramentos.

O argumento por trás dos diferentes sacramentos e da escolha de sete foi entendida como uma analogia ao conceito medieval das etapas da vida. Desse modo, há uma graça sacramental para as pessoas em todas as etapas de sua existência. O sacramento da etapa inicial da vida é o batismo. Quando a pessoa faz a transição da infância para a vida adulta, o sacramento é o da confirmação. Quando se casa, o sacramento é o do matrimônio. Na conclusão da vida, ela recebe a extrema-unção.¹ Além disso, três graças especiais oferecem assistência divina aos vivos no mundo. O sacramento das ordens sagradas, ou ordenação, é para os que entram num ministério especial da igreja, pessoas que são instrumentos de Deus para assistir outras. Há ainda dois sacramentos que, segundo se crê, são de grande assistência neste mundo. Um deles é a penitência, que dá assistência para a vida toda depois do batismo. O outro é o sacramento da Ceia do Senhor, que na igreja católica romana é o sacramento acima de todos os demais. Alguns se referem a esses sete sacramentos como as quatro dimensões da terra e as três dimensões do céu; essa ideia, porém, não faz parte do ensino oficial da igreja.

Batismo

O sacramento do batismo é o primeiro sacramento ministrado a uma pessoa na igreja católica romana. Conforme eu disse anteriormente, para Roma o batismo comunica graça *ex opere operato*, e a graça comunicada pelo batismo é a graça da regeneração. Isso significa que, quando uma pessoa é batizada,

ela nasce de novo do Espírito e a disposição de sua alma muda, justificando-a à vista de Deus. Conforme notei anteriormente, a justiça é “infundida” ou derramada na alma. Roma, portanto, crê e ensina que o pré-requisito para a justificação, a causa instrumental, é o batismo. Na teologia protestante, diferentemente disso, a causa instrumental é a fé; Deus “imputa” a justiça ao crente.

Contudo, embora o batismo purifique a pessoa do poder e da culpa do pecado original e infunda nela a graça da justificação, ele não a deixa perfeitamente santificada. Algo da natureza do pecado permanece na pessoa. Em termos católicos romanos, o batismo deixa a pessoa com concupiscência, uma inclinação ou disposição para pecar, o que explica o fato de que os batizados recaiam com frequência em pecado. Contudo, a concupiscência em si não é pecado. Esse é um ponto de discordância com os protestantes, para os quais qualquer coisa que seja uma disposição para pecar é pecado.

Para Roma, os pecados cometidos depois do batismo, especialmente os pecados mortais, destroem a graça justificadora do batismo, o que faz com que a pessoa seja justificada novamente. Os pecados mortais são assim chamados porque têm o poder e a capacidade de destruir a graça da justificação que vem com o batismo. O sacramento da penitência, que analisaremos adiante, se propõe a resolver esse problema.

Confirmação

Depois do batismo, os católicos recebem o sacramento da confirmação. Para Roma, a confirmação não é uma nova infusão de graça além do batismo, mas um acréscimo de graça para a maturidade. Em outras palavras, a confirmação fortalece, dá sustentação e impele a graça recebida no batismo na direção da maturidade. Se me permitem uma analogia grosseira, é um tipo de “injeção de reforço”.

A confirmação se distingue do batismo como rito à parte, mas ela o pressupõe. A confirmação não pode ocorrer à parte do batismo. De fato, o termo *confirmação* sugere que aquilo que foi feito anteriormente foi agora consolidado, por assim dizer.

Na maior parte dos casos, a confirmação é ministrada quando a criança chega à “idade do discernimento”, idade em que pode compreender o rito (administrado por volta dos sete anos). Ele geralmente é ministrado pela unção com óleo e imposição de mãos por um bispo.

Matrimônio

O sacramento do matrimônio, assim como o do batismo, envolve a infusão da graça. A graça especial do casamento é dada por Deus para fortalecer a união de um homem e de uma mulher. Portanto, o casamento não é simplesmente um rito externo em que se fazem promessas, em que há sanções e decretos oficiais, mas há também uma graça especial que é concedida ao casal para que possa realizar uma união que é realmente mística.

Extrema-unção

O sacramento da extrema-unção se baseia numa exortação do livro de Tiago: “Algum de vós está doente? Chame os presbíteros da igreja, para que estes orem sobre ele, ungindo-o com óleo em nome do Senhor; e a oração da fé salvará o doente, e o Senhor o levantará; e, se houver cometido pecados, será perdoado” (5.14-15). Originalmente, a extrema-unção era um rito de cura, e não um rito derradeiro, e só recentemente a igreja católica romana retomou a ênfase de que se trata de uma dádiva de graça a ser usada a qualquer momento em que alguém esteja seriamente enfermo, e não com a intenção simplesmente de preparar a pessoa para a morte, mas com a expectativa de curá-la. Seu uso básico, porém, é como unção final de graça para fortalecer a penitência, para que a pessoa não morra com um pecado

mortal em sua vida e assim vá para o inferno, tendo o pecado mortal aniquilado a graça da justificação.

A extrema-unção é ministrada a pessoas cuja vida acredita-se estar em perigo devido a uma enfermidade ou à idade avançada. Ela é administrada por um padre, que aplica óleo consagrado e benzido por um bispo à testa (geralmente na forma de cruz) e às mãos em oração.

Ordens sagradas

O sacramento das ordens sagradas consiste na ordenação de um padre, bispo ou diácono. Ele ministra também uma infusão de graça, que confere poderes especiais aos que o recebem. Os dois poderes especiais dados a um padre na ordenação são o poder da absolviação e o poder da consagração. A absolviação é o poder de perdoar pecados como parte do sacramento da penitência, permitindo à pessoa receber os sacramentos sem pecado. A consagração é o ato pelo qual o pão e o vinho usados na Ceia do Senhor são separados e, de acordo com a crença católica romana, transformados no corpo e no sangue de Cristo. O padre realiza o ato da consagração ao pronunciar as palavras da instituição.

Quando Martinho Lutero foi ordenado padre e foi chamado para celebrar sua primeira missa, no momento da liturgia em que se consagram os elementos, ele estancou, tomado de medo, e não pôde prosseguir. Ele se sentiu apavorado e aterrorizado pela enormidade do poder posto sobre ele, o poder de pronunciar palavras por meio das quais elementos normais, pão e vinho, são transformados substancialmente no corpo e no sangue de Cristo.

Os dois sacramentos mais importantes na igreja católica romana e que mais provocam divisões nas relações de Roma com o protestantismo são a penitência e a Ceia do Senhor, ou eucaristia. A maior parte das pessoas acredita que a grande diferença entre a igreja católica romana e as igrejas protestantes se deva ao fato de que Roma tenha sete sacramentos e os protestantes, apenas dois. Contudo, a verdadeira diferença reside nesses dois

sacramentos e na maneira como são compreendidos. Portanto, vou me estender mais no sacramento da penitência e da Ceia do Senhor do que nos outros cinco.

Penitência

O sacramento da penitência é crucial para a divisão entre protestantismo e o catolicismo romano porque toca nas duas questões centrais em disputa entre os reformadores e Roma — a questão da justificação especificamente e a questão mais ampla do mérito e da graça. Esse é o olho do furacão; essas são as questões que dividem verdadeiramente Roma dos protestantes.

Conforme mencionei no capítulo 2, quando Martinho Lutero respondeu à *Diatrype* de Desidério Erasmo, no século 16, ele, na verdade, agradeceu a Erasmo por não incomodá-lo com questões triviais. Ele ficou satisfeito pelo fato de que Erasmo não havia se detido em questões como a autoridade do papa, a função de Maria, os ritos litúrgicos da igreja ou as relíquias. São questões importantes. De fato, estamos lidando com algumas delas neste livro. Contudo, Lutero percebeu que Erasmo estava lidando com a doutrina da justificação pela fé somente, o que, para Lutero, era o artigo sobre o qual a igreja se mantinha de pé ou caía. Outras questões poderiam ser debatidas, mas a questão de como a pessoa é justificada tem consequências eternas.

O sacramento da penitência foi instituído pela igreja para ajudar as pessoas que cometem pecado mortal. Conforme eu disse na introdução, é considerado a segunda tábua da justificação para aqueles cuja alma naufragou.² A alma da pessoa é arrasada quando ela comete pecado mortal, que destrói a graça da justificação. Contudo, a pessoa pode ser restaurada e, pela penitência, ser novamente justificada.

A forma do sacramento da penitência é a absolvição, em que o padre diz: “*Te absolvō*”. Trata-se de uma prática que os protestantes veem com muita repugnância. Se pedíssemos a um grupo de protestantes que identificassem as principais discordâncias com o catolicismo romano, é quase certo que um

deles diria: “Não tenho de confessar meus pecados a um padre; posso orar por conta própria”. Os protestantes costumam ficar bastante indignados quando lhes pedem que se confessem. Se formos um pouco além, um deles provavelmente há de querer saber quem o padre pensa que é para dizer “*Te absolvo*”. Os protestantes fazem questão de dizer que o perdão vem de Cristo, e não de um homem qualquer, mesmo que ele seja um padre. Contudo, o pomo de discórdia entre o protestantismo e o catolicismo romano não é a confissão ou a absoliação. Na verdade, faz parte de muitos cultos protestantes uma oração coletiva de confissão de pecados imbuída da certeza do perdão, em que o ministro partilha uma promessa bíblica, como a de 1João 1.9: “Se confessarmos os nossos pecados, ele é fiel e justo para nos perdoar os pecados e nos purificar de toda injustiça”. Isso é absoliação. Além disso, Roma sempre fez questão de ressaltar que, quando o padre diz “*Te absolvo*”, ele não pressupõe com isso que tenha autoridade ou poder em si mesmo ou por si mesmo para absolver quem quer que seja, mas que fala em nome de Jesus Cristo e no nome da igreja, a quem o Senhor concedeu autoridade para ligar e desligar (Mt 16.19; 18.18). Portanto, não há, de fato, nenhum debate significativo entre protestantes e católicos romanos a respeito da ideia da confissão de pecados.

Há três dimensões no sacramento da penitência — contrição, confissão e satisfação. Contrição significa dar as costas ao pecado impelido por um sentimento genuíno de ter ofendido a Deus, de um coração partido, não de mero temor ao castigo, a que chamamos de atrição. Diz assim a oração católica romana de contrição: “Ó meu Deus, pesa-me de todo o coração vos ter ofendido; odeio todos os meus pecados porque temo a perda do céu e as dores do inferno, mas principalmente porque vos ofenderam, meu Deus, que sois todo bem e merecedor de todo o meu amor. Proponho-me firmemente, ajudado por vossa graça, a confessar meus pecados, a fazer penitência e a emendar minha vida”. Boa parte dessa oração, especialmente as que fazem menção ao temor da perda do céu e das dores do inferno, são

atrição. Quando, porém, o pecador expressa tristeza por ter ofendido a Deus, isso é contrição.

A segunda dimensão da confissão é, naturalmente, o ato de confissão dos pecados do indivíduo. Os protestantes não têm dificuldade alguma com a contrição e com a confissão. A questão é a terceira dimensão da penitência, a satisfação. Os católicos romanos ensinam que o sacramento, para que seja completo, exige do crente penitente que faça “obras de satisfação”, as quais satisfazem as demandas da justiça divina. Portanto, o pecador não está fora de perigo quando confessa seus pecados; é preciso ainda que faça obras de penitência, que podem ser bem modestas. Pode-se pedir a ele que reze cinco “ave-marias” ou três “pais-nossos” (a “ave-maria” é uma oração católica romana clássica em que se pede a intercessão da Virgem Maria; o “pai-nosso” é a oração que Jesus ensinou aos discípulos). Contudo, se os pecados forem muito graves, será preciso que se faça uma peregrinação. Ao longo da história, uma das obras de satisfação mais frequentes na igreja foram as esmolas.

Conforme observei anteriormente, Roma ensina que uma obra de satisfação dá ao pecador penitente um mérito congruente. Esse tipo de mérito é diferente do mérito condigno. O mérito condigno é tão meritório que a Deus cabe recompensá-lo; o mérito congruente é meritório ou apropriado o suficiente para que Deus o recompense. Contudo, é mérito verdadeiro. Ele é creditado à pessoa, e sem esse mérito o pecador penitente, não importa quanta fé e confiança tenha na expiação de Jesus Cristo, não será justificado. Portanto, é preciso que ele faça obras de satisfação para que ganhe mérito.

O debate da Reforma em torno da justificação nasceu de uma prática que estava inseparavelmente relacionada ao sacramento da penitência, especificamente as obras de satisfação e às esmolas. Em quase todas as ocasiões em que há uma controvérsia teológica séria na igreja, o debate inicial se dá em torno de alguma de suas práticas. Geralmente, o debate

sobre a prática abre caminho para um debate a respeito de suas implicações teológicas. No caso da Reforma, a prática em questão foi a das indulgências.

O que é uma indulgência? Basicamente, uma indulgência é uma transferência de mérito. Para ganhar o céu, a pessoa tem de ter mérito suficiente. Se ela morre sem mérito suficiente para ir diretamente para o céu, irá para o purgatório, o lugar de purificação. O purgatório não é o inferno; é o lugar onde a pessoa é submetida a uma punição amorosa e santificadora. Com essa punição, ela é justificada o suficiente para entrar no céu. Em outras palavras, acumula mérito suficiente para ir para o céu. Há quem passe cinco minutos no purgatório ou milhares de anos ali, dependendo da deficiência de mérito com que entra no purgatório.

Com o tempo, a igreja católica romana passou a acreditar que tinha o poder de conferir mérito aos que não o tinham, e desse modo abreviar o tempo que deviam passar no purgatório. De onde a igreja tirou esse mérito? Dizia-se que vinha de obras de supererrogação, obras que são mais meritórias do que Deus exige que sejam, tal como a morte de um mártir ou uma vida de sacrifício. Essas obras são realizadas pelos santos, e os méritos em excesso dessas obras formam um tesouro de méritos ao qual a igreja poderá recorrer para dar uma indulgência a uma pessoa necessitada no purgatório.

Creio que não há conceito dentro da igreja católica romana que seja mais moralmente repugnante aos protestantes do que o conceito de tesouro de méritos. Para alguém que creia na justificação pela fé somente, só lhe resta chorar diante desse conceito. Isso porque os protestantes também creem num tesouro de méritos, infinito e inesgotável, mas cremos que tal tesouro esteja repleto exclusivamente dos méritos do Filho de Deus. A dificuldade na controvérsia das indulgências diz respeito à suficiência de Cristo somente para a redenção da pessoa. Segundo o protestantismo, a justificação ocorre com base no mérito de Cristo creditado ao seu povo. Para Roma, jamais seremos plenamente salvos até que tenhamos mérito suficiente próprio.

Conforme disse anteriormente, a prática das indulgências deu uma contribuição fundamental para a Reforma. No início do século 16, a igreja católica começou a traçar planos para reconstruir a basílica de São Pedro em Roma. Em 1517, o papa Leão X ofereceu indulgências a quem desse esmolas para o projeto da basílica. A igreja deixou bem claro que as indulgências não deviam ser vendidas como se a igreja estivesse fazendo uma campanha descarada de financiamento. Ela acreditava que estivesse oferecendo aos fiéis uma alternativa à doação de esmolas como parte de suas obras de satisfação. Portanto, ninguém deveria dar esmolas para a construção da basílica se não tivesse o coração compungido e contrito por seus pecados. Em outros termos, dar esmolas era algo que estava inseparavelmente relacionado ao sacramento da penitência, embora os que assim o fizessem recebessem indulgências especiais.

Contudo, Johann Tetzel, padre dominicano alemão, começou a vender indulgências. Ele não exortava as pessoas a que praticassem o sacramento da penitência. Era evidente que estava distorcendo o sistema de indulgências católico romano, e Roma reconheceu o fato e ainda hoje o reconhece. Lutero, porém, contestou Tetzel e sua venda de indulgências, chamando a atenção por causa disso. Seu protesto deflagrou uma análise detalhada do sistema de méritos à luz da doutrina da justificação pela fé.

A Ceia do Senhor

No sacramento da Ceia do Senhor, de acordo com a igreja católica romana, temos o milagre da missa, conhecido como transubstancialção. O prefixo *trans* significa “através”, e *substancialção* deriva de *substância*. Assim, a transubstancialção ocorre quando uma substância é transportada ou deslocada de um ponto ao outro.

O conceito de substância, conforme definido pela igreja católica romana, toma sua terminologia filosófica emprestada de Aristóteles, filósofo da antiguidade grega, que distinguiu entre substância e os acidentes de um

objeto. A substância é a essência de uma coisa, e os acidentes são suas qualidades externas e perceptíveis, seus aspectos exteriores. Quando olho para uma cadeira, não vejo sua essência, os átomos e outras moléculas, porque são pequenos demais para que eu possa percebê-los a olho nu. No entanto, vejo sua cor, sua forma, sua textura e outras qualidades externas da cadeira.

Na eucaristia, temos o pão e o vinho. A substância do pão e do vinho e os acidentes do pão e do vinho estão presentes. Para Roma, no milagre da missa, na oração de consagração, a substância dos elementos é transformada sobrenaturalmente no corpo e no sangue de Cristo, porém os acidentes do pão e do vinho persistem. O pão ainda se parece com pão, tem gosto de pão, tem a textura de pão e aroma de pão. Se o padre o derrubar no chão, o som da queda será o de um pedaço de pão que cai no chão, mas não é pão. Sua substância, sua essência, foi transformada sobrenaturalmente no corpo, na carne de Jesus Cristo. De igual modo, a substância do vinho foi transformada na substância do sangue de Cristo.

Por que os católicos romanos, quando entram na igreja, se curvam ou se ajoelham, antes de se sentarem? Por que o padre se curva tantas vezes quando caminha em torno do altar? No altar de toda igreja católica romana há um recipiente santo chamado de tabernáculo [ou sacrário]. Às vezes, é um estojo quadrangular simples, mas pode conter adornos também. Essa é a razão de ser de toda genuflexão. As pessoas se ajoelham em veneração e adoração devido à presença do tabernáculo. Contudo, não é ao estojo que as pessoas prestam reverência, e sim ao que está dentro dele. O tabernáculo contém a hóstia consagrada, o pão que foi transformado no corpo de Cristo. Os católicos romanos estão convencidos de que o corpo real de Cristo está naquele estojo. Ele está ali substancialmente, fisicamente.

A celebração da missa é descrita no Catecismo da Igreja Católica como “Santo Sacrifício”. Isso fez com que os protestantes objetassem dizendo que, se o pão é de fato o corpo de Cristo que é partido pelo padre, a igreja está

quebrando e partindo o corpo de Cristo novamente, ao passo que as Escrituras nos dizem que Cristo foi partido uma única vez por todos nós e que ele foi o sacrifício final, pleno e suficiente pelo pecado do seu povo (Hb 7.27; 10.12-14). O corpo de Cristo não estaria sendo mutilado novamente na missa? Não estaríamos impondo tormentos àquele que terminou sua obra sacrificial? Roma atenua seu ensino sobre o aspecto sacrifical da missa dizendo que se trata de um sacrifício sem sangue e que atualiza o sacrifício único de Cristo. Contudo, a ideia de que um tipo qualquer de sacrifício ocorra na adoração da nova aliança é repugnante para os protestantes, para os quais o valor, a importância e o mérito do sofrimento de Cristo na cruz foram de tal ordem que repeti-lo é denegri-lo.

Os protestantes também têm dificuldades em compreender como a natureza humana de Cristo pode estar em mais de um lugar ao mesmo tempo. A perspectiva católica romana basicamente atribui a qualidade da onipresença ao corpo físico de Jesus. Se uma missa está sendo celebrada simultaneamente em Nova York, Chicago e Los Angeles, então, de acordo com o ensino católico romano, o corpo físico e o sangue de Cristo, que são parte de sua natureza humana, e não parte de sua natureza divina, estão presentes em mais de um lugar ao mesmo tempo. Segundo Roma, isso acontece porque há uma comunicação de poder da natureza divina, que pode ser onipresente, para a natureza humana. Contudo, a partir do momento em que a natureza humana assume os atributos da natureza divina, Roma passa a ter um problema com sua cristologia. O Concílio de Calcedônia (451) definiu a relação das duas naturezas de Cristo dizendo que ele é *vera homo vera Deus*, isto é, “verdadeiramente homem e verdadeiramente Deus”, e que as duas naturezas estão em perfeita unidade, mas não se misturam, não se confundem, não há separação ou divisão, de modo que cada natureza preserva os atributos que lhe são próprios. Portanto, é preciso que Roma explique de que modo a igreja, ao atribuir onipresença ao corpo de Cristo, não diviniza a carne de Jesus, conferindo a

ela um atributo divino. Como é possível que isso não confunda as duas naturezas de Cristo?

Nos tempos modernos, houve alguma reação dentro da igreja católica romana ao conceito da transsubstância, deflagrada particularmente pelo teólogo flamengo Edward Schillebeeckx (1914-2009). Ele escreveu um livro, *Cristo, o sacramento do encontro com Deus*, em que, segundo expôs, a igreja deveria abrir mão das antigas fórmulas aristotélicas. Ele procurou reafirmar a doutrina em termos modernos, abandonando a ideia de *transsubstância* em favor de *transsignificação*. De acordo com sua tese, o corpo e o sangue reais de Jesus não estão fisicamente presentes no pão e no vinho, mas ali se encontram de forma real e objetiva. Portanto, na consagração, o pão e o vinho assumem o significado real do corpo e do sangue.

Contudo, em 1965, o papa Paulo VI publicou uma encíclica sobre a eucaristia, a *Mysterium Fidei* [O mistério da fé], que repudiava as ideias de Schillebeeckx e reafirmava categoricamente a interpretação católica romana tradicional sobre a Ceia do Senhor. O papa afirmou:

Donde se conclui que se deve observar religiosamente a regra de falar, que a Igreja, durante longos séculos de trabalho, assistida pelo Espírito Santo, estabeleceu e foi confirmado com a autoridade dos Concílios, regra que, muitas vezes, se veio a tornar sinal e bandeira da ortodoxia da fé. Ninguém presuma mudá-la, a seu arbítrio ou a pretexto de nova ciência. Quem há de tolerar que fórmulas dogmáticas, usadas pelos Concílios Ecumênicos a propósito dos mistérios da Santíssima Trindade e da Encarnação, sejam acusadas de inadaptação à mentalidade dos nossos contemporâneos, e outras lhes sejam temerariamente substituídas? Do mesmo modo, não se pode tolerar quem pretenda expungir, a seu talante, as fórmulas usadas pelo Concílio Tridentino ao propor a fé no Mistério Eucarístico.³

Declarações católicas romanas e protestantes

De igual modo, Roma reafirmou muitas de suas posições tradicionais sobre os sacramentos na edição recente do Catecismo da Igreja Católica (1995). Segue-se o que diz o catecismo em relação a alguns dos tópicos mais controversos que discutimos:

A Igreja afirma que, para os crentes, os sacramentos da Nova Aliança são necessários para a salvação. (Seção 1129)

Os sacramentos da nova Lei foram instituídos por Cristo e são em número de sete, a saber: o Batismo, a Confirmação, a Eucaristia, a Penitência, a Unção dos Enfermos, a Ordem e o Matrimônio. Os sete sacramentos tociam todas as etapas e momentos importantes da vida do cristão: outorgam nascimento e crescimento, cura e missão à vida de fé dos cristãos. Há aqui uma certa semelhança entre as etapas da vida natural e as da vida espiritual. (1210)

O santo Batismo é o fundamento de toda a vida cristã, o pórtico da vida no Espírito (*vitae spiritualis ianua*, “porta da vida espiritual”) e a porta que dá acesso aos outros sacramentos. Pelo Batismo somos libertos do pecado e regenerados como filhos de Deus; tornamo-nos membros de Cristo, e somos incorporados na Igreja e tornados participantes na sua missão. (1213)

Pelo Batismo todos os pecados são perdoados, o pecado original e todos os pecados pessoais, bem como todas as penas devidas ao pecado. Com efeito, naqueles que foram regenerados, nada resta que os possa impedir de entrar no Reino de Deus: nem o pecado de Adão, nem o pecado pessoal, nem as consequências do pecado, das quais a mais grave é a separação de Deus. (1263)

Com o Batismo e a Eucaristia, o sacramento da Confirmação constitui o conjunto dos “sacramentos da iniciação cristã”, cuja unidade deve ser salvaguardada. Por isso, é preciso explicar aos fiéis que a recepção deste sacramento é necessária para a plenitude da graça batismal. Com efeito, os batizados, “pelo sacramento da Confirmação, são mais perfeitamente vinculados à Igreja, enriquecidos com uma força especial do Espírito Santo”. (1285)

No centro da celebração da Eucaristia temos o pão e o vinho que, pelas palavras de Cristo e pela invocação do Espírito Santo, se tornam o corpo e o sangue do mesmo Cristo. (1333)

Muitos pecados prejudicam o próximo. Há que fazer o possível por reparar esse dano (por exemplo: restituir as coisas roubadas, restabelecer a boa reputação daquele que foi caluniado, indenizar por ferimentos). A simples justiça o exige. Mas, além disso, o pecado fere e enfraquece o próprio pecador, assim como as suas relações com Deus e com o próximo. A absolvição tira o pecado, mas não remedeia todas as desordens causadas pelo pecado. Aliviado do pecado, o pecador deve ainda recuperar a perfeita saúde espiritual. Ele deve, pois, fazer mais alguma coisa para reparar os seus pecados: “satisfazer” de modo apropriado ou “expiar” os seus pecados. A esta satisfação também se chama “penitência”. (1459)

A indulgência obtém-se mediante a Igreja que, em virtude do poder de ligar e desligar que lhe foi concedido por Jesus Cristo, intervém a favor de um cristão e lhe abre o tesouro dos méritos de Cristo e dos santos, para obter do Pai das misericórdias o perdão das penas temporais devidas pelos seus pecados. (1478)

Contrariamente a essas declarações, seguem-se as posições dos reformadores em torno de algumas dessas questões, conforme registradas na Confissão de Fé de Westminster:

Há só dois sacramentos ordenados por Cristo, nosso Senhor, nos Evangelhos — o Batismo e a Santa Ceia; nenhum desses sacramentos deve ser administrado senão pelos ministros da palavra legalmente ordenados. (27.4)

Posto que seja grande pecado desprezar ou negligenciar esta ordenança [o Batismo], contudo a graça e a salvação não se acham tão inseparavelmente ligadas com ela que sem ela ninguém possa ser regenerado e salvo ou que sejam indubitavelmente regenerados todos os que são batizados. (28.5)

Neste sacramento [a Ceia do Senhor] não se oferece Cristo a seu Pai, nem de modo algum se faz um sacrifício pela remissão dos pecados dos vivos ou dos mortos, mas se faz uma comemoração daquele único sacrifício que ele fez de si mesmo na cruz, uma só vez, e por meio dele uma oblação de todo o louvor a Deus; assim, o chamado sacrifício papal da missa é sobremodo ofensivo ao único sacrifício de Cristo, o qual é a única propiciação por todos os pecados dos eleitos. (29.2)

A missa ou recepção do sacramento por um só sacerdote ou por uma só pessoa, bem como a negação do cálice ao povo, a adoração dos elementos, a elevação ou procissão deles para serem adorados e a sua conservação para qualquer uso religioso são coisas contrárias à natureza deste sacramento e à instituição de Cristo. (29.4)

Os elementos exteriores deste sacramento, devidamente consagrados aos usos ordenados por Cristo, têm tal relação com Cristo crucificado, que

verdadeira, mas só sacramentalmente, são às vezes chamados pelos nomes das coisas que representam, a saber, o corpo e o sangue de Cristo; porém, em substância e natureza conservam-se verdadeira e somente pão e vinho, como eram antes. (29.5)

A doutrina geralmente chamada transubstancialção, que ensina a mudança da substância do pão e do vinho na substância do corpo e do sangue de Cristo, mediante a consagração de um sacerdote ou por qualquer outro meio, é contrária não só às Escrituras, mas também ao senso comum e à razão, destrói a natureza do sacramento e tem sido a causa de muitas superstições e até de crassa idolatria. (29.6)

Creio que essas citações deixam perfeitamente claro que nada mudou, seja do lado protestante, seja do lado católico romano, que possa apagar as diferenças de longa data em torno dos sacramentos. A interpretação de Roma continua permeada de erros e de superstições. Particularmente em sua insistência persistente de que o batismo comunica a graça da justificação e em seu ensino de que o corpo de Jesus é partido novamente toda vez que a missa é celebrada, Roma está proclamando coisas que são repugnantes para aqueles que acreditam e confiam na Palavra de Deus.

¹Atualmente esse sacramento é chamado de “unção dos enfermos”. (N. do T.)

²Canons and Decrees of the Council of Trent, Sexta Sessão, Chap. XIV, <http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html>, acesso em 16 de março de 2012. Versão em português: <http://agnusdei.50webs.com/trento.htm>.

³*Mysterium Fidei*, <http://www.papalencyclicals.net/Paulo6/p6myster.htm>, acesso em 16 de março de 2012. Versão em português: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium.html.

Capítulo Cinco

O P A P A D O

NO DIA 18 DE JULHO DE 1870, COMO PARTE do concílio ecumênico conhecido como Vaticano I, a igreja católica romana definiu formalmente a doutrina da infalibilidade papal. A doutrina passava a ser *de fide* (“de fé”), isto é, tornava-se doutrina oficial da igreja, cuja negação constituiria heresia. A votação no concílio para elevá-la à condição de *de fide* foi de 533 a 2.

Portanto, a proclamação formal da doutrina da infalibilidade papal é um acontecimento relativamente recente e que se deu muito tempo depois da Reforma protestante. Contudo, o conceito de infalibilidade papal e a convicção de que é algo verdadeiro tem raízes muito antigas na história da igreja. Assim, vale a pena repassar brevemente os antecedentes históricos que levaram aos desdobramentos do Vaticano I

Conforme mostra o livro de Atos, a igreja começou em Jerusalém, e Jerusalém foi seu ponto central em seus primeiros anos. Ali a igreja teve seu primeiro concílio para deliberar em torno da questão dos judaizantes (At 15). No entanto, Atos termina com o apóstolo Paulo a caminho de Roma. Ninguém sabe quem fundou a igreja em Roma, que logo se tornou um local decisivo para ela, especialmente depois da destruição de Jerusalém em 70 d.C.

É óbvio que, como capital do Império Romano, Roma era uma cidade muito importante, e à igreja romana coube um status diferenciado devido à sua localização. Alguns disseram que a presença da igreja na capital influenciou também o modo como se desenvolveram as estruturas de sua liderança. Hans Küng (1928-2021), teólogo católico romano suíço, diz que a razão primordial de ter a igreja católica romana caminhado na direção do episcopado monárquico e da primazia papal se deve ao fato de ter sido ela caudatária do sistema romano de governo. Para Küng, a igreja simplesmente adotou as estruturas políticas e jurídicas do governo romano que os membros da igreja observavam em sua vida cotidiana.

Não é difícil encontrar indicações da importância da igreja em Roma. A epístola de Paulo aos Romanos tem um peso e um significado muito grandes; sabemos que Paulo estava ansioso para ministrar ali (Rm 1.11,13; 15.23) e esperava que a igreja local o ajudasse em sua viagem à Espanha (15.24,28). Segundo a tradição, e há evidências extrabíblicas abundantes nesse sentido, Paulo e o apóstolo Pedro foram martirizados em Roma por volta do ano 65 d.C., durante as perseguições movidas pelo imperador Nero. No cômputo geral, não é de surpreender que o dirigente dessa igreja na capital do império fosse considerado um líder importante em todo o movimento cristão nos primeiros anos da igreja.

Uma das fontes que mostram a proeminência precoce dos líderes da igreja de Roma é a primeira epístola de Clemente. Essa carta extrabíblica, que teria sido redigida por volta do ano 95 d.C., foi escrita por alguém que

se identificava como bispo de Roma. De acordo com a tradição, Clemente foi o quarto bispo de Roma, depois de Pedro, Lino e Anacleto. Ele escreveu sua epístola para a igreja de Corinto, para a qual Paulo escreveu pelo menos duas cartas, os livros do Novo Testamento de 1 e 2Coríntios. Primeira Coríntios está repleta de admoestações a uma igreja bastante conturbada. Segunda Coríntios mostra que a igreja de Corinto atendeu a muitas das exortações de Paulo em sua primeira carta, mas ainda havia problemas, entre eles falsos profetas que desafiavam a autoridade de Paulo. Às vezes nos perguntamos como a igreja de Corinto se saiu com o passar do tempo. Será que ela lidou como deveria com o pecado e as divisões em suas fileiras em resposta às admoestações de Paulo, ou será que continuou a ter problemas?

Infelizmente, 1Clemente indica que a igreja não se saiu bem, porque foi necessário, cerca de quarenta anos depois, que o bispo de Roma interviesse para resolver um problema. Parece que havia dificuldades de organização eclesiástica; além disso, alguns parecem ter se revoltado porque criam que haviam recebido um dom do Espírito e, guiados por Deus, deviam derrubar os líderes da igreja. Portanto, Clemente, bispo de Roma, escreveu-lhes uma carta rogando-lhes que aqueles que haviam se deixado levar por seu zelo religioso se controlassem.

Um historiador de igreja, ao analisar 1Clemente, diz que a carta foi escrita num espírito de amor e de admoestação fraternais, e não em tom autocrático e tirânico. Contudo, diz o historiador, embora redigida em tom fraternal, havia nela uma preocupação de irmão mais velho. Creio que se trata de uma descrição excelente do tom da carta. Clemente não parece um papa do século 20 que esteja lançando uma encíclica na qual ordena aos coríntios que se arrependam por força de seu ofício. Pelo contrário, ele justifica sua preocupação pastoral com a situação de Corinto como preocupação de pastor, de alguém que tem o direito de exercer a supervisão espiritual sobre uma igreja fora de sua jurisdição geográfica e de admoestá-la pastoralmente.

Ao longo dos séculos, houve um aumento gradual de poder e de autoridade do bispo de Roma. Por exemplo, nas controvérsias do século 4, os debates teológicos entre Pelágio e Agostinho no norte da África, as autoridades da igreja local apelaram, a certa altura, à decisão do bispo de Roma. Com o passar do tempo, os papas começaram a reivindicar jurisdição universal sobre todas as igrejas. Essa reivindicação foi motivo de ressentimento, especialmente nas regiões orientais do império. Por fim, em 1054, um grupo de representantes do papa foi a Constantinopla insistir para que Miguel Cerulário, patriarca de Constantinopla, reconhecesse na igreja de Roma a igreja-mãe. Ele se recusou a fazê-lo, o que deu lugar ao Grande Cisma, a divisão das igrejas católica romana e ortodoxa oriental, uma fissura jamais curada.

Galicanismo e ultramontanismo

Por volta do século 19, surgiram duas tendências filosóficas importantes cujo impacto seria significativo no Concílio Vaticano I. Em primeiro lugar, havia o fenômeno do galicanismo. Essa escola de pensamento teve origem na França no século 13, o que explica a origem do termo *galicanismo*: “Gália” era o nome da região que, durante os tempos romanos, compreendia a França moderna e algumas áreas vizinhas. O galicanismo começou com a resistência dos cristãos franceses ao domínio de Roma. A igreja francesa queria governar seus negócios, em vez de receber ordens do papa. Não conseguiu, mas o galicanismo persistiu e se tornou símbolo de tais esforços de autogoverno. Quando atingiu seu ponto mais crítico no século 19, o galicanismo era o termo adotado para qualquer aspiração por governo local sem a intervenção papal. Não foi apenas uma batalha pelo poder eclesiástico, mas uma batalha pelo poder eclesiástico-político, porque em muitas das nações da Europa na época não havia separação entre igreja e estado. E, é claro, o papado ainda tinha poder político considerável na época.

Em segundo lugar, havia uma escola de pensamento conhecida como ultramontanismo. A palavra *ultramontanismo* significava literalmente “além das montanhas”. O termo foi aplicado aos que se opunham ao galicanismo e apoiavam a autoridade centralizada em Roma, situada do outro lado dos Alpes franceses. O ultramontanismo era favorável a um governo eclesiástico centralizado na igreja católica romana, com o papa detendo o poder episcopal supremo.

Em junho de 1846, Giovanni Maria Mastai-Ferretti foi eleito sob o nome de Pio IX, dando início a um papado de 32 anos, o mais longo da história. Quando Pio chegou ao poder, era tido como uma espécie de liberal, certamente não como um ultramontanista. Contudo, durante os primeiros anos do seu papado, vários dos programas de reforma que tentou introduzir falharam, o que o levou a uma espécie de crise pessoal. Por causa disso, tornou-se um reacionário radical e forte oponente do movimento galicianista. Começou então a pressionar fortemente pela consolidação da força do papado.

Em 1854, Pio, unilateralmente, sem consultar o Colégio de Cardeais ou os bispos, lançou a *Ineffabilis Deus* [Deus inefável], uma encíclica papal em que anunciava a concepção imaculada de Maria (ensino segundo o qual Maria não tinha pecado original) e fez dela doutrina *de fide*. Analisarei mais detidamente essa encíclica e o tema da mariologia no capítulo 6, mas o menciono aqui só para mostrar a tendência crescente de Pio de governar a igreja de maneira autocrática. Ele agiu de forma semelhante em 1864, quando publicou o “Sílabo de Erros”, em que condenava uma longa lista de proposições, entre elas o naturalismo, o evolucionismo, o liberalismo e a separação entre igreja e estado. Esse documento fez também uma denúncia mordaz do protestantismo. Ele negava especificamente a proposição segundo a qual “o protestantismo nada mais é do que outra forma da religião cristã verdadeira, em cuja forma agrada-se a Deus tal como na igreja

católica".¹ É claro que, por seu posicionamento, Pio e a igreja foram alvo de pesada crítica protestante.

Na década anterior ao Vaticano I, houve eventos políticos importantes que teriam um efeito significativo sobre os decretos do concílio. Em 1860, Victor Emanuel II, rei da Itália, derrotou as forças militares do papa e conquistou a maior parte das terras papais, deixando para Pio o controle de pouco mais do que o Vaticano. Pio prontamente excomungou Victor Emanuel, mas o rei se recusou a se dobrar aos desejos do papa. Contudo, esses reveses tiveram o efeito de criar uma enorme simpatia do povo pelo papa. Fizeram-se campanhas financeiras para ajudar o papado e, no fim das contas, as finanças do papa ficaram em melhores condições do que antes da perda dos estados pontifícios. Ele também continuou a desfrutar de apoio popular e de veneração significativa dos povos católicos romanos do mundo todo.

Küng, o teólogo suíço, que de certa forma criticara o papado, disse o seguinte a respeito da popularidade de Pio IX:

Embora Pio IX [...] tenha produzido conflitos de consciência desnecessários entre os católicos italianos, ele conquistou uma enorme simpatia por sua pessoa e seu ofício no papel de homem perseguido pelos poderes não cristãos. O elo dogmático dos católicos com o papa adquiriu então um toque sentimental. Surgiu um fenômeno completamente novo: uma “veneração do papa” intensamente emocional, que foi consideravelmente fortalecida pelas hoje costumeiras audiências concedidas pelo papa e pelas peregrinações em massa a Roma. Pio IX, de personalidade filantropa, muito eloquente e fortemente radiante, mas de preparo teológico perigosamente emocional e superficial e totalmente alheio aos métodos científicos modernos, mal aconselhado por assistentes zelosos, porém de mentalidade medíocre, irrealista e dogmática, viu a crise dos estados pontifícios simplesmente

como um episódio na história universal da luta entre Deus e Satanás, e esperou vencê-lo com uma confiança quase mística na vitória da providência divina.²

Portanto, quando Pio convocou o Vaticano I em 1869, o papado estava sob o cerco das autoridades seculares, mas contava com o apoio popular.

Decisões do Vaticano I

O primado do papa foi definido pela Quarta Sessão do Vaticano I, cujas decisões estão registradas na “Primeira Constituição Dogmática da Igreja de Cristo” (18 de julho de 1870). Vale a pena gastar um tempo para analisar algumas das declarações desse documento. Diz a introdução:

E como as portas do inferno se insurgem de todas as partes de dia para dia com crescente ódio contra a Igreja divinamente estabelecida, a fim de fazê-la ruir, se pudesse, nós julgamos necessário para a guarda, para a incolumidade e para o aumento da grei católica, após a aprovação do Concílio, propor à crença dos fiéis a doutrina sobre a instituição, a perpetuidade e a natureza do santo primado Apostólico, no qual reside a força e a solidez de toda a Igreja, segundo a fé antiga e constante da Igreja universal, proscrevendo e condenando os erros contrários, tão perniciosos à grei do Senhor.³

Observe a insistência: “... julgamos necessário para a guarda [...] da grei católica [...] propor à crença dos fiéis”. Às vezes, as encíclicas papais e as declarações conciliares dizem que uma doutrina em especial deve ser guardada por todos os fiéis católicos romanos. Aqui, porém, o que se pede em relação à doutrina da infalibilidade papal é que seja não apenas guardada, mas também que se creia nela.

A maior parte dos enunciados conciliares não se resume a declarações apenas; eles também condenam erros. Por exemplo, o Concílio de Trento estabeleceu: “Se alguém disser que o pecador se salva somente com a fé, entendendo que não é requerida qualquer outra coisa que coopere para conseguir a graça da salvação, e que de nenhum modo é necessário que se prepare e previna com o impulso de sua vontade, seja [anátema]”.⁴ O termo *anátema*, é claro, significa “amaldiçoado” ou “excomungado”.

As declarações do Vaticano I também continham anátemas. No primeiro capítulo da Constituição Dogmática, o concílio definiu o primado do papa, dizendo que ele não era simplesmente um dos apóstolos, mas que Jesus lhe havia concedido o primado entre os demais apóstolos da igreja primitiva. No final desse capítulo, o concílio declarou: “Se, pois, alguém disser que o apóstolo S. Pedro não foi constituído por Jesus Cristo príncipe de todos os Apóstolos e chefe visível de toda a Igreja militante; ou disser que ele não recebeu direta e imediatamente do mesmo Nossa Senhor Jesus Cristo o primado de verdadeira e própria jurisdição, mas apenas o primado de honra — seja excomungado [anátema]”.⁵

De igual modo, o concílio afirmou que o primado de Pedro foi transmitido em sucessão perpétua, e essa crença é fundamental: “Se, portanto, alguém negar ser de direito divino e por instituição do próprio Cristo que S. Pedro tem perpétuos sucessores no primado da Igreja universal; ou que o Romano Pontífice não é o sucessor de S. Pedro no mesmo primado — seja excomungado [anátema]”.⁶ Portanto, não apenas há uma sucessão de bispos, como há sucessão também no primado de Pedro.

Por fim, disse o concílio:

Se, pois, alguém disser que ao Romano Pontífice cabe apenas o ofício de inspeção ou direção, mas não o pleno e supremo poder de jurisdição sobre toda a Igreja, não só nas coisas referentes à fé e aos costumes, mas também nas que se referem à disciplina e ao governo da igreja, espalhada

por todo o mundo; ou disser que ele só goza da parte principal deste supremo poder, e não de toda a sua plenitude; ou disser que este seu poder não é ordinário e imediato, quer sobre todas e cada uma das igrejas, quer sobre todos e cada um dos pastores e fiéis — seja excomungado [anátema].⁷

Em outras palavras, a autoridade papal não é meramente uma autoridade de ensino, ela é uma autoridade governamental. Portanto, o papa tem jurisdição sobre a disciplina e o governo de toda a igreja. É a isso que os católicos romanos chamam de primado de jurisdição.

Definição de infalibilidade

É no quarto e último capítulo da Constituição Dogmática que encontramos a definição de infalibilidade papal. Diz ela:

... ensinamos e definimos como dogma divinamente revelado que o Romano Pontífice, quando fala *ex cathedra*, isto é, quando, no desempenho do ministério de pastor e doutor de todos os cristãos, define com sua suprema autoridade apostólica alguma doutrina referente à fé e à moral para toda a Igreja, em virtude da assistência divina prometida a ele na pessoa de São Pedro, goza daquela infalibilidade com a qual Cristo quis munir a sua Igreja quando define alguma doutrina sobre a fé e a moral; e que, portanto, tais declarações do Romano Pontífice são por si mesmas, e não apenas em virtude do consenso da Igreja, irreformáveis.⁸

Há dois conceitos fundamentais nessa definição. Em primeiro lugar, a infalibilidade papal está restrita àqueles pronunciamentos do papa sobre fé ou moral que são dados *ex cathedra*, isto é, quando ele toma uma decisão em favor de toda a igreja. Portanto, o Vaticano I não estava dizendo que, se

encontrássemos o papa nas ruas de Roma e pedíssemos que nos dissesse onde ficava a pizzaria mais próxima, podíamos supor que ele nos daria a localização precisa do lugar. Mas é possível que ele nos mandasse para a rua errada, ou até mesmo para o bairro errado da cidade. O papa é certamente falível no tocante a assuntos cotidianos como esse. Em outras palavras, o concílio não proclamou a infalibilidade da pessoa, mas apenas uma infalibilidade de ofício e somente quando o papa se pronuncia sobre assuntos de fé e de moral, quando fala de sua cadeira oficial, exercendo o ofício de papa. Em segundo lugar, de acordo com essa declaração, a infalibilidade papal não é intrínseca; pelo contrário, ela vem por meio da assistência divina prometida ao papa em Pedro. Ele será infalível quando falar da fé ou da moral devido à assistência especial divina que lhe é conferida.

A última linha deu ocasião a uma enorme controvérsia: “Portanto, tais declarações do Romano Pontífice são por si mesmas, e não apenas em virtude do consenso da Igreja, irreformáveis”. A questão aqui é se o papa fala *ex sese* — isto é, “de si mesmo” — ou se ele fala do contexto mais amplo de toda a igreja. A infalibilidade papal seria algo que o papa pode exercer unilateralmente ou deve ela ser exercida mediante consulta feita aos bispos e cardeais da igreja e em espírito de colegialidade? O Vaticano I jamais respondeu a essa pergunta porque o concílio terminou prematuramente devido à invasão de Roma por Victor Emanuel II. Desse modo, os participantes não puderam ligar todas as pontas soltas.

As reações aos pronunciamentos do Vaticano I foram bastante heterogêneas. De um lado, houve quem elogiasse entusiasticamente a doutrina da infalibilidade papal. Tais pessoas passaram a saudar esse novo ensino com declarações extravagantes das quais se depreendia que o papa tinha *efetivamente* uma infalibilidade intrínseca. Houve, inclusive, quem fizesse comparações entre a infalibilidade de Deus e a infalibilidade papal. Por outro lado, muitos se opuseram tenazmente a essa doutrina. O principal

teólogo e historiador da época, o alemão Johan Josef Ignaz von Döllinger, se recusou a aceitar o decreto da infalibilidade, pelo que foi sumariamente excomungado. Além disso, um grupo de católicos romanos se retirou da comunhão e formou o que ficou conhecido como Antiga Igreja Católica. Por volta de 1950, havia mais de cem mil afiliados a esse grupo. A Antiga Igreja Católica, localizada principalmente na Alemanha, Suíça, Holanda e Áustria, é católica romana em praticamente todos os aspectos, exceto que não reconhece o primado do papa.

Em 1872, Otto von Bismarck, chanceler do novo Império Alemão, foi criticado por alguns dos bispos locais devido à política que adotara. Ele dissera que não havia por que dar atenção aos bispos, uma vez que eram “mercenários” sem poder e autoridade. Na interpretação de Bismarck, o Vaticano I deixara os bispos sem poder algum. Na sua ótica, eles eram insignificantes quando comparados ao papa. Os bispos reagiram indignados, dizendo que haviam recebido autoridade direta e imediatamente de Jesus Cristo, em cujo nome e autoridade falavam. Basicamente, a controvérsia se deu em torno da cláusula final da Constituição Dogmática do Vaticano I. Nesse mesmo ano, Pio IX afirmou que os bispos tinham, de fato, autoridade recebida direta e imediatamente de Cristo, e que não estavam excluídos da autoridade da igreja pela doutrina da infalibilidade papal. Contudo, o equilíbrio preciso de poder não ficou definido.

Esclarecimentos no Vaticano II

Não é de surpreender que o tema reaparecesse no Vaticano II. Na seção intitulada *Lumen Gentium* [Luz das nações], a Constituição Dogmática da Igreja, a infalibilidade papal foi tratada com alguns detalhes. Conforme observamos anteriormente, o espírito básico do Vaticano II era radicalmente distinto do Vaticano I. Aquele ocorreu no contexto de temor e de sublevação emocional. O Vaticano II se deu em meio a um espírito de conciliação e de irenismo. Por exemplo, o Vaticano I se referiu aos

protestantes como cismáticos e heréticos. Já o Vaticano II se referiu a eles como irmãos separados. O papa João XXIII disse que era hora de abrir as janelas da igreja para que o ar fresco entrasse, querendo dizer com isso que um espírito novo de humildade deveria caracterizar o concílio.

Apesar da conciliação e da cordialidade, porém, a *Lumen Gentium* confirmou decisivamente o Vaticano I no tocante ao primado e à infalibilidade do papa. Foram acrescentadas nuances que resolviam algumas dificuldades com respeito ao poder e à autoridade do papa e dos bispos, mas que em nada atenuaram a afirmação do Vaticano I acerca da infalibilidade papal com respeito a questões de fé e de moral. Vale a pena passar em revista as principais declarações da *Lumen Gentium*.

Em primeiro lugar, o concílio disse: “Este sagrado Concílio, seguindo os passos do Concílio Vaticano I, com ele ensina e declara que Jesus Cristo, pastor eterno, edificou a Igreja tendo enviado os apóstolos como ele fora enviado pelo Pai (cf. Jo 20.21); e quis que os sucessores deles, os bispos, fossem pastores na sua Igreja até ao fim dos tempos”.⁹ Todos os bispos da igreja são considerados sucessores dos apóstolos. O papa é o sucessor de Pedro, o primeiro dos apóstolos, e os bispos são os sucessores dos outros apóstolos. Portanto, os bispos não são “mercenários”, conforme Bismarck dissera; pelo contrário, eles são tão importantes quanto os demais apóstolos que serviram sob Pedro.

Em segundo lugar, o concílio proclamou que a autoridade do bispo se dá pela ordenação e pela consagração, e não pela confirmação ou indicação papais: “Para desempenhar tão elevadas funções, os apóstolos foram enriquecidos por Cristo com uma efusão especial do Espírito Santo que sobre eles desceu, e eles mesmos transmitiram este dom do Espírito aos seus colaboradores pela imposição das mãos, o qual foi transmitido até aos nossos dias através da consagração episcopal. Ensina, porém, o sagrado Concílio que, pela consagração episcopal, se confere a plenitude do sacramento da Ordem, aquela que é chamada sumo sacerdócio e suma do

sagrado ministério na tradição litúrgica e nos santos Padres”.¹⁰ Por que o concílio se esforça tanto para ensinar que a autoridade do ofício do bispo está no sacramento de suas ordens sagradas? Para mostrar que o poder e a autoridade dos bispos vinham de Deus por meio dos sacramentos, e não da autoridade papal.

Em terceiro lugar, disse o concílio: “Embora os bispos, individualmente, não gozem da prerrogativa da infalibilidade, anunciam, porém, infalivelmente a doutrina de Cristo sempre que, embora dispersos pelo mundo, mas unidos entre si e com o sucessor de Pedro, ensinam autenticamente matéria de fé ou costumes concordando em que uma doutrina deve ser tida por definida”.¹¹ Portanto, embora o papa tenha a prerrogativa da infalibilidade, os bispos não a têm. Contudo, os bispos podem proclamar a doutrina cristã infalivelmente — se estiverem unidos ao papa, concordes num mesmo ponto de vista, ou com o papa num concílio ecumênico. Nessas circunstâncias, participam mais ou menos da infalibilidade com o papa. É um conceito de colegiado, um conceito coletivo, e não um conceito individual de infalibilidade, a qual está reservada para o papa.

Esse ensinamento traz consigo diversas implicações. Em primeiro lugar, há limites para a infalibilidade papal. O primado existe, mas não o absolutismo. Há certas coisas que, pela lei canônica, o papa não pode fazer. Por exemplo, ele não pode abolir unilateralmente o episcopado ou usurpar o ofício e o ministério dos bispos. Ele não pode redigir uma encíclica e dizer que decidiu infalivelmente acabar com os bispos e depô-los. Se um papa tentasse fazer uma coisa dessas, a igreja poderia depô-lo, porque desde o Vaticano II o conceito é que a infalibilidade papal é um aspecto localizado que se estende a toda a igreja. Está centrado nele, mas não reside nele intrinsecamente.

Em segundo lugar, o poder do papa não é arbitrário. O papado deve ser compreendido como um ministério, e não um domínio. O Vaticano I se

referia ao papa como o cabeça do corpo de Cristo ou o cabeça da igreja. Contudo, se Cristo é o Cabeça da igreja, como pode o papa ser o cabeça da igreja — ele não estaria usurpando uma posição que é concedida unicamente a Cristo? É por isso que o Vaticano II se referiu ao papa como pastor do rebanho ou vigário de Cristo, ou Cabeça de Cristo na terra. Nesse sentido, ele é o cabeça da igreja, sendo o representante ou substituto da liderança de Jesus Cristo; entretanto, Cristo, é claro, é o verdadeiro Cabeça da igreja.

Em terceiro lugar, o papa partilha com os bispos da responsabilidade colegiada do governo da igreja. Seu governo não deve se dar unilateralmente sem consultar os bispos.

Declarações católicas romanas e protestantes

A igreja católica romana continua a firmar os ensinamentos que se seguem.

O Catecismo da Igreja Católica (1995) declara:

Desta infalibilidade goza o pontífice romano, chefe do colégio episcopal, por força do seu ofício, quando, na qualidade de pastor e doutor supremo de todos os fiéis, e encarregado de confirmar na fé os seus irmãos, proclama, por um ato definitivo, um ponto de doutrina respeitante à fé ou aos costumes [...]. A infalibilidade prometida à Igreja reside também no corpo dos bispos, quando exerce o seu Magistério supremo em união com o sucessor de Pedro, sobretudo num concílio ecumênico. Quando, pelo seu Magistério supremo, a Igreja propõe alguma coisa “para crer como sendo revelada por Deus” como doutrina de Cristo, “deve-se aderir na obediência da fé” a tais definições. Essa infalibilidade abrange tudo quanto abrange o depósito da Revelação divina. (Seção 891)

As grandes confissões e credos reformados foram escritos antes da formulação da doutrina da infalibilidade papal, mas é importante lembrar

em que os reformadores acreditavam em relação ao papado. Diz a Confissão de Fé de Westminster:

A Igreja Católica ou Universal, que é invisível, consta do número total dos eleitos que já foram, dos que agora são e dos que ainda serão reunidos em um só corpo sob Cristo, seu Cabeça; ela é a esposa, o corpo, a plenitude daquele que cumpre tudo em todas as coisas. (25.1)

Não há outro Cabeça da Igreja senão o Senhor Jesus Cristo; em sentido algum pode ser o Papa de Roma o cabeça dela, mas ele é aquele anticristo, aquele homem do pecado e filho da perdição que se exalta na Igreja contra Cristo e contra tudo o que se chama Deus. (25.6)

É importante lembrar que um único Homem falou de forma infalível — nosso Senhor Jesus, que é, só ele, Cabeça de sua igreja. Recebamos sua Palavra — as Escrituras — como a única comunicação infalível de Deus.

¹Syllabus of Errors, #18, <http://www.ewtn.com/library/PAPALDOC/P9SYLL.HTM>, acesso em 19 de março de 2012.

²Hans Küng, *Infallible? An Inquiry*, tradução para o inglês de Edward Quinn (Garden City: Doubleday, 1971), p. 92-3.

³Vatican Ecumenical Council I Decrees, Session 4: 18 July 1870—First Dogmatic Constitution on the Church of Christ, http://www.intratext.com/IXT/ENG0063/_PD.HTM, acesso em 19 de março de 2012. Versão em português: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm.

⁴Canons and Decrees of the Council of Trent, Sixth Session, Chap. XVI, Canon IX, <http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html>, acesso em 19 de março de 2012. Versão em português: <http://agnusdei.50webs.com/trento.htm>.

⁵Vatican Ecumenical Council I Decrees, Session 4: 18 July 1870—First Dogmatic Constitution on the Church of Christ, Chap. 1, http://www.intratext.com/IXT/ENG0063/_PE.HTM, acesso em 19 de março de 2012.

⁶Ibidem, cap. 2.

⁷Ibidem, cap. 3.

⁸Ibidem, cap. 4.

⁹Vatican Ecumenical Council II Documents, *Lumen Gentium*, Dogmatic Constitution on the Church, Cap. 3, http://www.intratext.com/IXT/ENG0037/_PA.HTM, acesso em 19 de março de 2012.

¹⁰Ibidem.

¹¹Ibidem.

Capítulo Seis

M A R I A

A VISÃO CATÓLICA ROMANA DE MARIA, mãe de Jesus, tem sido objeto de muita controvérsia e debate, não apenas entre protestantes e católicos, mas também dentro da igreja católica romana. Tal como o conceito de infalibilidade papal, muitos ensinos católicos romanos sobre a mariologia só foram formalmente definidos depois da Reforma. De fato, no caso de Maria, a maior parte das definições foram estabelecidas em 1854 e novamente em 1950. Contudo, a preocupação com a pessoa e a obra de Maria é antiga e tem uma longa tradição na igreja católica romana.

Não é difícil encontrar manifestações populares do culto a Maria na igreja católica romana. Talvez a manifestação mais óbvia da veneração de Maria pela igreja esteja na arte. A arte medieval e, em alguma medida, a

arte renascentista, são dominadas por retratos da Madona, e com frequência a Madona e o menino ou a Madona ao lado da cruz ajudando Jesus a descer dela. No Vaticano, há um afresco extraordinário em que a Madona aparece no alto, exaltada, com o Cristo e o Pai sentados ao seu lado. De igual modo, vemos a celebração de Maria na música da igreja ao longo da história. Vários hinos são dedicados a ela, sendo o mais célebre deles o *Ave, Maria*, isto é, “Salve, Maria”.

São vários os santuários dedicados à veneração de Maria por todo o mundo. Há dois tipos de santuários. Em primeiro lugar, há os santuários privados. Estes foram muito populares em décadas passadas; houve um tempo em que um lar católico romano não estaria completo se não tivesse algum tipo de santuário no jardim, uma estátua no quintal ou um local privado para a celebração de Maria. Em segundo lugar, há santuários públicos os quais as pessoas têm permissão de visitar em peregrinação, e cuja visita permitirá a quem esteja em processo de penitência conquistar uma satisfação.

Entre os santuários públicos, o mais famoso é o de Fátima, em Portugal, onde se acredita que Maria teria aparecido a três pastorinhos em 1917. No verão daquele ano, uma multidão enorme teria testemunhado o chamado “milagre do sol”, em que o sol pareceu dançar no céu ostentando cores diversas. Muita gente que visitou o santuário de Nossa Senhora de Fátima disse ter recebido curas milagrosas.

Outro santuário público famoso é o de Lourdes, na França, onde uma adolescente, Bernadette Soubirous, disse que uma bela mulher lhe apareceu diversas vezes em 1858. Os católicos romanos acreditam que essa mulher era Maria, embora ela jamais tivesse se identificado como tal. Contudo, numa dessas aparições, a mulher chamou a si mesma de “a imaculada conceição”. É interessante que o papa Pio IX tenha promulgado a doutrina da imaculada conceição — falarei mais a esse respeito adiante — em 1854, quatro anos antes das visões de Bernadette em Lourdes.

Poderíamos dizer muito mais sobre a visão popular de Maria. Há celebrações regulares em sua honra na igreja, entre elas a Festa da Imaculada Conceição, em 8 de dezembro. Inúmeras escolas e igrejas levam seu nome em homenagem a ela, assim como ordens de auxiliares de missões, freiras etc. Ela é, para dizer o mínimo, uma figura de vulto na fé do católico romano típico.

“Ave, Maria, cheia de graça”

Um dos aspectos da veneração católica romana a Maria é a série de orações do rosário. A ave-maria está no centro do rosário. Segue sua formulação tradicional: “Ave, Maria, cheia de graça, o Senhor é convosco, bendita sois vós entre as mulheres, bendito é o fruto do vosso ventre, Jesus. Santa Maria, mãe de Deus, rogai por nós, pecadores, agora e na hora da nossa morte. Amém”. Ao começarmos a analisar a visão católica romana de Maria, quero examinar detidamente essas palavras. Ao fazê-lo, veremos inicialmente os contornos da controvérsia entre protestantismo e catolicismo romano.

As palavras, “Ave, Maria, cheia de graça, o Senhor é convosco, bendita sois vós entre as mulheres, e bendito é o fruto do vosso ventre, Jesus” estão na Escritura. Elas constituem as palavras do anjo que anunciou os planos de Deus a Maria (Lc 1.28) e as palavras de Isabel, quando a saudou (v. 42). Portanto, são palavras que jamais deveriam repugnar um protestante que crê na autoridade da Escritura. Contudo, o uso das palavras na forma de oração constitui um problema para nós.

A segunda frase da ave-maria constitui um problema ainda maior: “Santa Maria, mãe de Deus, rogai por nós, pecadores agora e na hora da nossa morte. Amém”. Os protestantes não têm objeção a que se chame Maria de “santa”. Afinal de contas, nós nos referimos aos “santos” no sentido de estar à parte. Todos os cristãos são “santos” nesse sentido. Assim, dizer que Maria é ‘santa’ não indica necessariamente que a estamos adorando.

E quanto à expressão “mãe de Deus?” O Concílio de Éfeso (431) deu a Maria o título grego de *Theotokos*, que significa literalmente “portadora de Deus”. Em sentido menos literal, o termo costuma ser traduzido por “mãe de Deus”. Esse título foi ratificado no Concílio de Calcedônia (451), o único concílio ecumênico endossado por praticamente todas as igrejas do Concílio Mundial de Igrejas. Contudo, o que significa de fato esse título?

Na época do Concílio de Éfeso, entendia-se por *Theotokos* que Maria era mãe de Deus, mas não no sentido de que, de algum modo, Jesus tivesse recebido sua natureza divina de Maria. Significava simplesmente que Maria, sendo mãe de Jesus, era mãe de Deus nesse sentido — Jesus é Deus e Maria é sua mãe, ela toca sua natureza humana. Não houve confusão em Éfeso ou Calcedônia que levasse a crer que esse título pudesse conferir alguma ideia de divindade a Maria. Ele simplesmente descrevia o fato de que ela era a mãe terrena daquele que era Deus encarnado. O historiador Jaroslav Pelikan sugeriu uma boa tradução para *Theotokos*, uma tradução que capta com precisão esse entendimento histórico: “Aquela que dá à luz Aquele que é Deus”.¹ Em face desse entendimento, não houve ao longo da história nenhuma objeção oficial por parte dos protestantes ao título “mãe de Deus”. É óbvio que esse título poderia dar a entender muito mais do que Éfeso e Calcedônia entenderam, mas as palavras em si e por si mesmas, devidamente ressalvadas e definidas, não são motivo de controvérsia.

A ave-maria conclui com uma súplica a Maria: “rogai por nós, pecadores, agora e na hora da nossa morte”. Aqui temos um problema. Atribuir a Maria um papel intercessório levanta objeções da vasta maioria dos protestantes. Para eles, a intercessão de Maria agora ou na hora da nossa morte faz dela um tipo de mediadora da nossa redenção. De modo geral, o protestantismo insiste em que Jesus é o único mediador entre Deus e o homem (1Tm 2.5), embora, é claro, o Espírito Santo também interceda por nós (Rm 8.26).

Pronunciamentos a respeito de Maria

Diante desses antecedentes, quero agora analisar os pronunciamentos oficiais da igreja sobre Maria. Conforme observei anteriormente, muitos dos ensinos oficiais sobre Maria são bastante recentes, mas não surgiram de repente. Havia um longo histórico de desenvolvimento da veneração de Maria na igreja católica romana.

Vamos começar pela doutrina da imaculada conceição, mencionada pouco antes. Essa doutrina foi oficialmente apresentada numa encíclica papal de 1854. Muitos protestantes acreditam que “imaculada conceição” se refira ao nascimento virginal de Jesus. Contudo, a doutrina do nascimento virginal sempre foi um princípio da cristandade desde os primeiros tempos da igreja, um princípio que os protestantes acolhem alegremente juntamente com os católicos romanos, portanto não havia necessidade alguma de Pio IX afirmá-la oficialmente em 1854. A doutrina da imaculada conceição, na verdade, tem a ver com a concepção de Maria. É a crença de que Maria não foi infectada pelo pecado original ao nascer, por isso viveu uma vida sem pecado.

É claro que essa doutrina suscitou fortes objeções dos protestantes. Uma das dificuldades é que, se Maria não tinha pecado, não precisava de um redentor. Além disso, se ela não tinha pecado, podia ser a defensora da nossa redenção em alguma medida. De fato, essa doutrina alimentou a visão em círculos católicos romanos de que Maria seria nossa corredentora, que ela participou do processo de redenção. O título não foi oficialmente sancionado pela igreja católica romana e é objeto de muita disputa em Roma, porém muitos a veem desse modo.

O teólogo supremo da igreja católica romana, o Doutor Angélico, Tomás de Aquino (1225-1274), repudiou na sua época a ideia da impecabilidade de Maria. O fato de que Tomás escreveu a respeito do assunto é sinal de que havia um movimento público já na Idade Média para que se aceitasse a ideia de que Maria não tinha pecado. Tomás se opôs a esse ensinamento com

base nas palavras de Maria no *Magnificat*: “A minha alma engrandece ao Senhor, e o meu espírito exulta em Deus, meu Salvador” (Lc 1.46-47). Tomás disse que nesse cântico de ações de graças e de louvor, inspirado pelo Espírito Santo, Maria confessou sua necessidade de um salvador, indicando com isso que ela era pecadora. Portanto, a igreja católica romana se viu diante de uma situação embaralhada, já que seu teólogo maior negava essa doutrina.

Como a igreja respondeu? Em primeiro lugar, Roma disse que Tomás havia se manifestado antes da definição da doutrina. É claro que ele foi um grande teólogo, mas não era infalível, e, se tivesse visto de que maneira a igreja definiu a doutrina da imaculada conceição, ele certamente teria crido nela com base numa *fide implicitum*, isto é, numa fé implícita em qualquer declaração da igreja. Em segundo lugar, houve quem sugerisse que talvez ele tivesse se enganado. Os exegetas de Roma ressaltaram que o termo *Salvador* nem sempre significa aquele que salva do pecado. Uma pessoa pode ser salva de outras coisas, e a salvação pode ser compreendida num sentido muito mais amplo, como uma experiência de benefícios vindos das mãos de Deus. De fato, Maria recebeu grandes dádivas, e nesse sentido Deus era seu Salvador; isto é, ele era seu benfeitor. Ele lhe deu certas coisas que não deu a ninguém mais. Essa é uma possível interpretação dessa passagem do *Magnificat*, embora eu creia que haja aí uma interpretação linguística forçada.

Em 1950, num documento chamado de constituição apostólica, o *Munificentissimus Deus* (“Deus Munificantíssimo”), o papa Pio XII definiu a doutrina da assunção corpórea de Maria ao céu, a ideia de que ela foi levada ao céu fisicamente e de que já participa plenamente da ressurreição do corpo, pela qual todos os crentes aspiram. De igual modo, em 1954, Pio XII publicou uma encíclica, *Ad Caeli Reginam* [À rainha do céu], que instituiu a festa da Realeza de Maria, estabelecendo assim o ensino oficial da igreja

segundo o qual Maria reina como rainha do céu juntamente com seu Filho, o rei Jesus.

Um chamado de veneração a Maria

O chamado à veneração de Maria tem origem nos escalões mais elevados da igreja. Talvez o tratamento papal mais direto dessa ideia apareça na encíclica de 1943 *Mystici Corporis Christi* [O corpo místico de Cristo], de Pio XII. Perto do final, o papa diz:

Realize, veneráveis irmãos, estes nossos paternos votos, que sem dúvida são também os vossos, e alcance-nos a todos verdadeiro amor para com a Igreja, a Virgem Mãe de Deus, cuja alma santíssima foi mais repleta do divino Espírito de Jesus Cristo que todas quantas saíram das mãos de Deus, e que “em nome de toda a natureza humana” deu o seu consentimento para que se efetuasse o “matrimônio espiritual entre o Filho de Deus e a natureza humana”. Ela foi que com parto admirável, porque fonte de toda a vida celestial, nos deu Cristo Senhor nosso, já no seu seio virginal ornado da dignidade de cabeça da Igreja; e recém-nascido o apresentou aos primeiros dentre os judeus e gentios que o foram adorar qual Profeta, Rei e Sacerdote. Foi ela que com seus rogos maternos “em Caná da Galileia” moveu o seu Unigênito a operar o admirável prodígio, pelo qual “os seus discípulos creram nele” (Jo 2.11). Foi ela, a Imaculada, isenta de toda a mancha original ou atual, e sempre intimamente unida com seu Filho, que, como outra Eva, juntamente com o holocausto dos seus direitos maternos e do seu materno amor, o ofereceu no Gólgota ao Eterno Pai por todos os filhos de Adão, manchados pela sua queda miseranda”.²

O que Pio XII quis dizer quando afirmou que Maria “o ofereceu no Gólgota ao Eterno Pai”? Estaria ele pensando simplesmente na

apresentação sacrificial de um filho por sua mãe? Ou estaria pensando numa oferta sacerdotal? Se foi simplesmente a oferta de um filho por sua mãe, a única coisa que posso dizer é que o papa foi imprudente ao usar a palavra *ofereceu*, que é repleta de conotações teológicas.

O papa acrescenta: “De modo que a que era fisicamente Mãe da nossa divina cabeça foi, com novo título de dor e de glória, feita espiritualmente mãe de todos os seus membros”.³ Essa declaração faz de Maria a mãe da igreja e também mãe de Cristo.

Diz ainda o papa: “Foi ela que com suas eficacíssimas orações obteve que o Espírito do divino Redentor, dado já na cruz, fosse depois em dia de Pentecostes conferido com aqueles dons prodigiosos à Igreja recém-nascida”.⁴ Quem foi responsável pela mediação do derramamento do Espírito Santo no Pentecostes? De acordo com Pio XII, as eficacíssimas orações de Maria obtiveram essa bênção para a igreja.

Em seguida, Pio XII escreveu: “Ela finalmente, suportando com ânimo forte e confiante imensas dores, verdadeira Rainha dos mártires, mais que todos os fiéis, ‘completou o que falta à paixão de Cristo [...] pelo seu corpo que é a Igreja’ (Cl 1.24); e assistiu o corpo místico de Cristo, nascido do Coração rasgado do Salvador, com o mesmo amor e solicitude materna com que amamentou e acalentou no berço o menino Deus”.⁵ Maria ainda assiste a igreja de Jesus Cristo de modo análogo à assistência que deu a Jesus quando o amamentou e o acalentou em sua infância.

Pio XII concluiu:

Ela pois, Mãe santíssima de todos os membros de Cristo, a cujo Coração Imaculado confiadamente consagramos todos os homens, e que agora em corpo e alma refulge na glória e reina juntamente com seu Filho, nos alcance dele que sem interrupção corram os caudais da graça da excelsa cabeça para todos os membros do corpo místico, e, como nos tempos passados, assim hoje proteja a Igreja com seu poderoso patrocínio e lhe

obtenha finalmente a ela e a toda a humana sociedade tempos mais tranquilos.⁶

Essas palavras, creio eu, nos dão uma imagem clara da veneração católica romana de Maria.

Paralelos com outros

Talvez você tenha percebido que essa encíclica faz referência a Maria como “a segunda (outra) Eva”. Esse é um paralelo popular no ensino católico romano que espelha o paralelo bíblico entre Cristo, o segundo Adão, e o próprio Adão. Por exemplo, Paulo escreve: “Portanto, assim como por uma só transgressão veio o julgamento sobre todos os homens para a condenação, assim também por um só ato de justiça veio a graça sobre todos os homens para justificação que produz vida. Porque, assim como pela desobediência de um só homem muitos foram feitos pecadores, assim também pela obediência de um só muitos serão feitos justos” (Rm 5.18-19).

Roma fala de Maria como a segunda Eva, ensinando que, assim como foi através da desobediência da mulher que a destruição sobreveio ao mundo, foi assim também pela obediência de outra mulher que a redenção veio ao mundo. Existe um conceito paralelo entre a mãe da destruição e a mãe da redenção, a mãe do pecado e a mãe da santidade. Evoca-se desse modo um papel representativo para Maria, a ideia de que ela não vivia e não agia meramente para si mesma, mas também para a raça humana, tal como Eva. Conforme disse Pio XII na encíclica *Mystici Corporis Christi*, Maria “o ofereceu no Gólgota ao Eterno Pai *por todos os filhos de Adão*” (grifo do autor). Isso era exatamente o oposto de Eva oferecendo o objeto do pecado, o fruto proibido, ao seu marido, embora tal ato também representasse algo para a humanidade.

Roma ensina também um paralelo entre Maria e Abraão. Assim como Abraão foi o pai dos fiéis (Rm 4.11,16), a igreja católica romana vê Maria

como mãe dos fiéis.

Ela foi também identificada como a mulher de Apocalipse 12. Vejamos:

Viu-se, então, um grande sinal no céu: uma mulher vestida do sol, com a lua debaixo dos pés, e uma coroa de doze estrelas sobre a cabeça. Ela estava grávida e gritava com as dores de parto, sofrendo intensamente para dar à luz. Viu-se também outro sinal no céu: um grande dragão vermelho com sete cabeças e dez chifres, e sobre as cabeças havia sete coroas; sua cauda arrastava a terça parte das estrelas do céu, lançando-as sobre a terra; e o dragão parou diante da mulher que estava para dar à luz, para devorar-lhe o filho assim que nascesse. Então, ela deu à luz um filho, um homem que dominará todas as nações com cetro de ferro. Seu filho foi arrebatado para Deus e para o seu trono. A mulher fugiu para o deserto, onde já havia um lugar preparado por Deus, para que ali fosse alimentada durante mil duzentos e sessenta dias (Ap 12.1-6).

Em sua constituição apostólica, *Munificentissimus Deus*, Pio XII relacionou Maria com essa mulher não identificada, dizendo: “Os doutores escolásticos vislumbram igualmente a assunção da Mãe de Deus não só em várias figuras do Antigo Testamento, mas também naquela mulher, revestida de sol, que o apóstolo S. João contemplou na ilha de Patmos”.⁷ Essa declaração foi motivo de não poucas controvérsias entre os estudiosos bíblicos católicos, muitos dos quais censuraram o papa por esse ensino. Não obstante, ela é ainda hoje tida como declaração oficial a respeito de Maria.

O fiat de Maria

Outra ideia católica romana sobre Maria mencionada em *Mystici Corporis Christi* é a importância do *fiat* de Maria. Em Lucas 1, encontramos o registro da anunciação do anjo Gabriel a Maria acerca dos eventos que estavam prestes a acontecer. Lemos ali:

No sexto mês, o anjo Gabriel foi enviado por Deus a uma cidade da Galileia, chamada Nazaré, a uma virgem comprometida a casar-se com um homem chamado José, da descendência de Davi; o nome dela era Maria. O anjo veio onde ela estava e disse:

“Alegra-te, agraciada; o Senhor está contigo”. Mas, ao ouvir essas palavras, ela ficou muito perturbada e começou a pensar que saudação seria essa. Então o anjo lhe disse: “Não temas, Maria; pois encontraste graça diante de Deus. Ficarás grávida e darás à luz um filho, a quem darás o nome de Jesus. Ele será grande e se chamará Filho do Altíssimo; o Senhor Deus lhe dará o trono de Davi, seu pai; ele reinará eternamente sobre a descendência de Jacó, e seu reino não terá fim. Então Maria perguntou ao anjo: “Como isso poderá acontecer, se não conheço na intimidade homem algum?”. O anjo respondeu: “O Espírito Santo virá sobre ti, e o poder do Altíssimo te cobrirá com a sua sombra; por isso aquele que nascerá será santo e será chamado Filho de Deus. Também Isabel, tua parente, espera um filho sendo já idosa; aquela que era chamada estéril está de seis meses; porque para Deus nada é impossível”. Maria então disse: “Aqui está a serva do Senhor; cumpra-se em mim a tua palavra”. E o anjo a deixou e partiu (Lc 1.26-38).

Essa passagem registra o que Roma chama de *fiat* de Maria, o que, pelo menos em alguns círculos da igreja católica romana, é o argumento bíblico mais importante em favor da ideia de que Maria é corredentora. O que é esse *fiat*? É a declaração de Maria ao ouvir o plano do Senhor para ela: “Aqui está a serva do Senhor; cumpra-se em mim a tua palavra”.

Ao longo da história, o sentido desse versículo para os protestantes era o de que Maria estava disposta a se submeter ao que lhe fora anunciado por Deus. O anjo veio e declarou os planos de Deus a Maria, que daria à luz o Salvador. Ele disse que Deus se regozijara com isso. Portanto, Maria aquiesceu humildemente e obedeceu, tal como qualquer filho de Deus deve

aquiescer à sua vontade. Esse foi um ato de suprema humildade. Ela estava dizendo: “Se é isso o que o Senhor quer, estou pronta para fazê-lo”. Na perspectiva protestante, Maria estava simplesmente consentindo em fazer a vontade do Senhor para ela. Os protestantes nada veem no anúncio que indique, da parte do anjo, um pedido de permissão.

De acordo com Roma, porém, a declaração de Maria era muito mais do que isso — era uma ordem. Quando Maria disse: “Cumpra-se em mim”, o termo latino usado aí é *fiat*, que é o modo imperativo do verbo “ser”. De acordo com essa perspectiva, Maria estava dizendo: “Assim seja”. Ela estava dando a ordem, e, se não a houvesse dado então, ao menos de acordo com a posição maximalista dentro da igreja católica romana, não haveria redenção. O ato integral da redenção em Jesus Cristo, a própria encarnação, dependia da resposta de Maria. Os protestantes estão prontos a admitir que Deus jamais forçaria Maria, que ela, teoricamente, poderia ter dito não. Contudo, sua recusa certamente não abalaria a esperança de redenção do povo de Deus. Da perspectiva católica romana, porém, Maria *tinha* de ser aquela que daria à luz o Salvador. Por quê? Porque ela era a única mulher sem pecado do mundo.

Maximalistas e minimalistas

No catolicismo romano contemporâneo, existe um debate entre dois partidos mariológicos, os maximalistas e os minimalistas. A diferença é simples. Os maximalistas querem dar o máximo de importância a Maria no contexto da redenção. Os minimalistas não querem ir tão longe.

A discordância entre esses grupos teve um impacto significativo no Concílio Vaticano II, especificamente no que diz respeito à adoção dessa pauta. O papa João XXIII disse que o propósito do Vaticano II não era definir doutrina, mas houve alguns que quiseram esclarecimentos no tocante à posição oficial da igreja em relação a Maria à luz de todas as declarações feitas nos séculos 19 e 20.

O cardeal Rufino Santos, arcebispo de Manila, nas Filipinas, representante da ala conservadora da igreja, convocou o concílio para que tratasse de questões sobre Maria do ponto de vista da teologia. O cardeal Franz König, arcebispo de Viena, representante da ala ocidental mais progressista, fez uma preleção defendendo que Maria fosse tema da eclesiologia, e não da teologia. Em outras palavras, para König, Maria era parte da ideia de igreja, e não um nicho à parte na subdivisão do nosso entendimento das coisas de Deus, uma diferença bastante significativa. A proposta de König quase foi aceita. Lembremos, porém, que o papa já havia dito que não queria que o concílio lidasse com questões teológicas, portanto é possível que alguns maximalistas tenham votado com os minimalistas nesse tema em deferência ao pedido do papa. Seja como for, aproximadamente metade da representação no Vaticano II queria lidar com Maria como tema teológico, e não como questão eclesiástica.

São muitas as diferenças entre maximalistas e minimalistas, porém a mais básica de todas é esta: os maximalistas querem enfatizar que a cooperação de Maria em nossa redenção por meio do seu *fiat* e da oferta que fez do Filho foram imprescindíveis para a encarnação e a redenção. Para eles, sem o *fiat* de Maria, não haveria redenção. Portanto, no sentido de que a redenção é completa e absolutamente dependente do *fiat* de Maria, pode-se chamá-la de corredentora, o que definiria mais completamente as declarações papais anteriores acerca do papel de Maria na redenção do povo de Deus. Os minimalistas, ao contrário disso, veem Maria não como corredentora, mas como tipo eclesiástico supremo ou símbolo de fé, o modelo supremo da fé cristã.

Não há objeção da parte dos protestantes de que se veja em Maria um dos melhores modelos, senão o melhor, de fé. Anos atrás, fui convidado para pregar sobre Maria. Logo depois, muitas pessoas vieram me dizer que nunca tinham ouvido um sermão sobre Maria, mãe de Cristo. Elas citaram sermões do Dia das Mães sobre a mãe de Agostinho, a mãe de Martinho

Lutero, de João Calvino etc., sobre a mãe de todos, exceto sobre a mãe de Jesus. Nós, protestantes, parecemos tão ansiosos para nos distanciarmos da posição de Roma que deixamos passar por nós um exemplo magnífico de santidade. Eu arriscaria dizer que não há melhor exemplo de santidade em toda a Escritura do que Maria. Não querovê-la banida da herança do protestantismo. Ela é nossa tanto quanto é dos demais.

Contudo, a disposição do protestante de ver Maria como modelo de fidelidade não deve ser confundido com a posição minimalista católica. Os que defendem essa posição afirmam as doutrinas da imaculada conceição, da assunção corpórea e da coroação. Portanto, até mesmo a posição minimalista está a quilômetros de distância da perspectiva protestante.

Mariologia ou mariolatria?

A questão básica consiste em saber se a preocupação católica romana com Maria — sua veneração, a devoção a ela e assim por diante — diz respeito à mariologia ou à mariolatria. Adorar um ser humano, não importa o quanto ele seja exemplar, fiel e justo, é cair na idolatria. Oficialmente, a igreja católica romana não sanciona a adoração de Maria — mas chega bem perto disso. Para Roma, há uma diferença entre o que ela chama de *latria* e de *dulia*. *Latria* é o termo grego para adoração, ao passo que *dulia* é o termo grego para culto. Dar *latria* para algo que não seja Deus seria adorar um ídolo. Dar *dulia* é simplesmente prestar culto, reverência ou veneração, o que pode ser dado a outras coisas que não Deus. Roma fez essa mesma distinção no tocante às esculturas por ocasião da controvérsia iconoclasta na era da Reforma. Ela disse que, quando as pessoas se curvavam e rezavam diante das imagens, elas não as estavam adorando; estavam simplesmente prestando culto, usando-as como meio para estimular a adoração. Roma insiste que dá *dulia* a Maria, e não *latria*; que ela é venerada, e não adorada.

Contudo, na prática, creio que posso dizer, sem receio de que me provem que estou errado, que milhões de católicos romanos adoram Maria

atualmente. Com isso, eles creem estar fazendo o que a igreja lhes pede que façam. Concordo que haja uma distinção técnica legítima entre *latria* e *dulia*, entre adoração e veneração, mas pode ser muito difícil enxergar a linha de separação entre uma coisa e outra. Quando as pessoas se curvam diante de esculturas, estão fazendo o que é próprio da essência da adoração.

A questão fundamental em todo o debate mariológico diz respeito à suficiência de Cristo. Na verdade, esse é o problema com a teologia católica romana do princípio ao fim. É a questão da doutrina romana da Escritura, sua doutrina da justificação, e até mesmo isto de que estamos tratando aqui, sua doutrina de Maria. Cristo somente é nosso sacrifício perfeito? Ele se oferece pelos pecados do seu povo ou é sua mãe que o oferece? Ele sozinho realiza nossa redenção ou depende da cooperação de sua mãe? Os protestantes acreditam que Cristo somente é nossa justificação. A Bíblia desconhece qualquer paralelo entre Eva e Maria. Ela enfatiza o paralelo entre Adão e Cristo, o qual, sozinho, foi o sacrifício perfeito capaz de desfazer o que Adão fizera de uma vez por todas.

Por fim, existe uma questão escatológica. A doutrina da assunção corpórea de Maria diz que Deus, em sua graça, levou Maria para o céu, onde ela agora participa de todos os benefícios prometidos por Cristo ao seu povo. De acordo com Roma, essa doutrina nos assegura de nossa participação na ressurreição de Cristo. Contudo, o Novo Testamento enraíza e fundamenta nossa segurança na ressurreição de Jesus. Não precisamos de outro exemplo; precisamos simplesmente crer nas promessas de Cristo. Ao fazer tal reivindicação, Roma insere um acréscimo ao testemunho do Novo Testamento, que é a base da segurança da nossa salvação e redenção final em Cristo. Essa foi uma invenção dos homens, e não o resultado da exegese da Palavra de Deus.

Afirmações católicas romanas e protestantes

O Catecismo da Igreja Católica (1995) tem muito a dizer sobre Maria. Seguem-se algumas afirmações relativas às questões por nós discutidas, revelando que Roma continua a sustentar essas posições contrárias à Bíblia:

Ao longo dos séculos, a Igreja tomou consciência de que Maria, “cumulada de graça” por Deus, tinha sido redimida desde a sua conceição. É o que confessa o dogma da Imaculada Conceição. (Seção 491)

“Efetivamente, a Virgem Maria [...] é reconhecida e honrada como verdadeira Mãe de Deus e do Redentor [...]. Ao mesmo tempo, porém, é ‘verdadeiramente Mãe dos membros (de Cristo)’ [...], porque cooperou com o seu amor para que na Igreja nascessem os fiéis, membros daquela Cabeça.” (963)

“Finalmente, a Virgem Imaculada, preservada imune de toda a mancha da culpa original, terminado o curso da vida terrena, foi elevada ao céu em corpo e alma e exaltada pelo Senhor como rainha, para assim se conformar mais plenamente com o seu Filho, Senhor dos senhores e vencedor do pecado e da morte.” A Assunção da santíssima Virgem é uma singular participação na ressurreição do seu Filho e uma antecipação da ressurreição dos outros cristãos. (966)

Pela sua plena adesão à vontade do Pai, à obra redentora do Filho e a todas as moções do Espírito Santo, a Virgem Maria é para a Igreja o modelo da fé e da caridade. Por isso, ela é “membro eminente e inteiramente singular da Igreja” e constitui mesmo “a realização exemplar”, o *typos*, da Igreja. (967)

“Esta maternidade de Maria na economia da graça perdura sem interrupção, desde o consentimento, que fielmente deu na anunciação e

que manteve inabalável junto da Cruz, até à consumação perpétua de todos os eleitos. De fato, depois de elevada ao céu, não abandonou esta missão salvadora, mas, com a sua multiforme intercessão, continua a alcançar-nos os dons da salvação eterna [...]. Por isso, a Virgem é invocada na Igreja com os títulos de advogada, auxiliadora, socorro e medianeira.” (969)

“A piedade da Igreja para com a santíssima Virgem pertence à própria natureza do culto cristão.” A santíssima Virgem “é com razão venerada pela Igreja com um culto especial. E, na verdade, a santíssima Virgem é, desde os tempos mais antigos, honrada com o título de ‘Mãe de Deus’, e sob a sua proteção se acolhem os fiéis, implorando-lhe em todos os perigos e necessidades [...]. Este culto [...], embora inteiramente singular, difere essencialmente do culto de adoração que se presta por igual ao Verbo Encarnado, ao Pai e ao Espírito Santo, e favorece-o poderosamente”. Encontra a sua expressão nas festas litúrgicas dedicadas à Mãe de Deus e na oração mariana, como o santo rosário, ‘resumo de todo o Evangelho’”. (971)

Ao pronunciar o “Fiat” da Anunciação e dando o seu consentimento ao mistério da Encarnação, Maria colabora desde logo com toda a obra a realizar por seu Filho. Ela é Mãe, onde quer que Ele seja Salvador e Cabeça do Corpo Místico. (973)

Terminado o curso da sua vida terrena, a santíssima Virgem Maria foi elevada em corpo e alma para a glória do céu, onde participa já na glória da ressurreição do seu Filho, antecipando a ressurreição de todos os membros do seu Corpo. (974)

“Nós cremos que a santíssima Mãe de Deus, a nova Eva, a Mãe da Igreja, continua a desempenhar no céu o seu papel maternal para com os

membros de Cristo.” (975)

Os reformadores protestantes pouco disseram a respeito de Maria. Se erraram por não dar a ela o que lhe era devido como exemplo de santidade, foi sem dúvida alguma em razão do seu zelo para evitar os excessos de Roma. A Confissão de Fé de Westminster faz apenas uma menção a Maria, guardando um eloquente silêncio em oposição a todos os papéis que lhe foram atribuídos pela teologia católica romana:

O Filho de Deus, a Segunda Pessoa da Trindade, sendo verdadeiro e eterno Deus, da mesma substância do Pai e igual a ele, quando chegou o cumprimento do tempo, tomou sobre si a natureza humana com todas as suas propriedades essenciais e enfermidades comuns, contudo sem pecado, sendo concebido pelo poder do Espírito Santo no ventre da Virgem Maria e da substância dela. As duas naturezas, inteiras, perfeitas e distintas — a Divindade e a humanidade — foram inseparavelmente unidas em uma só pessoa, sem conversão, composição ou confusão; essa pessoa é verdadeiro Deus e verdadeiro homem, porém, um só Cristo, o único Mediador entre Deus e o homem. (8.2)

A atitude católica romana em relação a Maria é sinal de como é problemática a abordagem que Roma faz da fé cristã. Seus ensinos a respeito de Maria vão muito além do que a Escritura sanciona e representam as ideias de homens. Além disso, atingem em cheio a base da crença protestante sobre a salvação — a justificação por meio de Cristo somente. É preciso que os protestantes se mantenham firmes no *solus Christus*.

¹Jaroslav Pelikan, *Mary through the centuries* (New Haven: Yale University Press, 1996), p. 55.

²*Mystici Corporis Christi*, Seção 110, <http://www.papalencyclicals.net/Pius12/P12MYSTI.HTM>, acesso em 20 de março de 2012. Versão em português: https://www.vatican.va/content/piusxii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html.

³Ibidem.

⁴Ibidem.

⁵Ibidem.

⁶Ibidem, Seção 111.

⁷*Munificentissimus Deus*, seção 27, <http://www.papalencyclicals.net/Pius12/P12MUNIF.HTM>, acesso em 20 de março de 2012. Versão em português: https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deus.html.

Conclusão

ENTÃO, COMO DEVEMOS PROCEDER?

USEI TERMOS FORTES NESTE LIVRO porque creio que os erros da igreja católica romana são graves e relevantes. Conforme observei na introdução, alegro-me em unir forças com os católicos romanos nas questões sociais, mas não temos com eles uma causa comum em se tratando do evangelho. Roma comprometeu o evangelho com suas doutrinas contrárias à Bíblia. Creio firmemente que ela esteja “ensinando doutrinas que são preceitos humanos” (Mt 15.9).

Como, então, devemos proceder? Como devemos nos relacionar com os católicos romanos?

Creio que, como indivíduos, devemos alcançá-los. Devemos amar nossos semelhantes que estão na igreja de Roma. Sejamos seus amigos e passemos

tempo com eles. Ao agirmos assim, conquistamos o direito de criticar com amor seus pontos de vista.

Como igrejas, cabe-nos defender o evangelho bíblico — e nada mais. É nossa vocação elevar bem alto a verdade e expor a falsidade. Para isso, é essencial que conheçamos e compreendamos o que Roma ensina, de modo que possamos fazer distinções. É importante que as pessoas nos bancos das igrejas aprendam em que creem os protestantes em oposição ao que ensinam os católicos romanos.

Os pastores devem pregar o evangelho e ressaltar de que maneira ele é distorcido pelos homens, inclusive pela igreja católica romana. Não estou dizendo que todo sermão deva atacar Roma, mas, em face da atração que o catolicismo romano vem exercendo sobre alguns protestantes, é fundamental que seus erros sejam expostos. Ao pregar fielmente o evangelho, os pastores defenderão a Reforma.

Quando nossa participação em questões sociais nos colocar em contato, em espírito de camaradagem, com os católicos romanos, não há por que recuar. No entanto, não devemos supor que somos irmãos e irmãs no evangelho. Eles pertencem a uma igreja que anatematizou o evangelho, por isso cabe-nos orar por eles e buscar alcançá-los para Cristo.

Há muito mais que eu poderia ter dito neste livro, muitos outros tópicos da crença e prática católicas romanas que eu poderia ter dissecado. Contudo, espero que este livrinho tenha introduzido o leitor a algumas questões que têm sido — e continuam a ser — objeto de disputa entre protestantes e católicos romanos. Encorajo o leitor a que prossiga por conta própria essa investigação para que adquira mais conhecimento e destreza ao lidar com tais questões. Há muita coisa em risco, e há uma necessidade desesperadora de leigos preparados.

A Reforma não acabou. Ela não pode acabar e não deve acabar até que todos os que se chamam de cristãos tenham um só Senhor, uma só fé e um

só batismo. A causa da *sola Scriptura*, *sola fide*, *sola gratia*, *solus Christus* e *soli Deo gloria* continua a ser a causa da verdade bíblica e para a verdade bíblica.

ÍNDICE DE ASSUNTOS

A

- aborto 23
- Abraão 69, 72, 73, 74, 75, 145
- absolvição 58, 102, 104, 114
- acidentes 109
- Adão 142, 151
- Ad Caeli Reginam* 141
- adoração vs. veneração 150
- Agostinho 82, 120, 149
- Anacleto 119
- análise literária 40
- anátema 60, 124, 156
- anglicanos 86
- Antiga Igreja Católica 128
- apócrifos 44, 50
- apóstolos 125, 129
- arianismo 14
- Aristóteles 63, 109, 111
- arte medieval 135
- arte renascentista 135
- atos de satisfação 58
- autoridade 31
- Ave, Maria 106, 136, 137

B

- Bainton, Roland H. 33
- basílica de São Pedro 108
- batismo 20, 55, 64, 69, 91, 96, 100, 113, 114
- Beckwith, Francis 28
- Begg, Alistair 25
- Bento XVI 94
- Bismarck, Otto von 128, 130
- bispos 130

C

- Caetano, cardeal Tomás 32
- Calvino 57

cânon 43, 48, 49
Carlos V 33
casamento 81, 84, 101
Catecismo da Igreja Católica 1, 26, 29, 48, 75, 93, 110, 113, 132, 152
causalidade 63
Ceia do Senhor 98, 99, 102, 103, 109, 115
Cerulário, Miguel 120
Cipriano 82, 93, 95
cismáticos 129
Clemente 118
Concílio de Calcedônia 111, 138
Concílio de Éfeso 138
Concílio de Florença 86, 99
Concílio de Trento 21, 29, 34, 36, 46, 51, 60, 99, 124
concílios ecumênicos 90
Concílio Vaticano I (1869-1870) 37, 89, 117, 122, 123, 131
Concílio Vaticano II (1962-1965) 26, 41, 81, 90, 94, 129, 131, 148
concupiscência 100
condenação 56
confirmação 99, 101, 113
confissão 58, 105
consagração 102, 116
Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina 42
contrição 58, 105
controvérsia modernista 36
conversão 28
cooperare et assentare 55
coroação 150
crítica textual 40

D

dar esmolas 108
Declaração de Manhattan 24
de fide 117, 121
Dieta de Worms 33
diferenças de posição 43
Diocleciano 83
ditado 35
Divino Afflante Spiritu 38, 42
Dom da Salvação, O (ECT II, 1997) 24
donatismo 83
dulia 150

E

Eck, Martin 33
eclesiologia 82, 148
ecumenismo 22
Erasmo, Desidério 53, 103

escatologia 151
Escritura 34
 visão elevada da 34
 vs. tradição 46, 48
Espírito Santo 35, 76, 85, 100, 139, 143
eucaristia 79, 103, 113
Eva 142, 144, 151, 154
evangelho 61, 155
Evangélicos & Católicos Juntos 23
evolucionismo 122
ex cathedra 126
ex opere operato 55, 91, 98, 100
expiação 22, 71
ex sese 127
extrema-unção 99, 101

F

Fátima, Portugal 136
fé 20, 23, 59, 61, 65
Feeney, Leonard 93
fé implícita 140

G

Gabriel 146
galicanismo 120
Geiselmann, J. R. 48
gnosticismo 14
graça 55
Grande Cisma 120

H

heresia 60, 129
hierarquia 29
Horton, Michael 25
Humani Generis (1950) 48

I

idade do discernimento 101
idolatria 116, 150
ignorância invencível 86, 92
igreja 45
igreja visível 95
imaculada conceição 121, 136, 139, 150, 152
imputação 24, 55, 69, 100
indulgências 32, 71, 107, 114
Ineffabilis Deus 121
inerrância 39, 41, 43
infalibilidade papal 26, 32, 117, 124, 126

infusão 55, 69, 76, 101
inspiração 36
intercessão 139, 153
interpretação particular 51
Isabel 137
Isaque 72, 73, 75
islã 13

J

Jesus Cristo
autoridade de 105
como Cabeça da Igreja 133
como mediador 139
divindade de 22
exiação de 22
justiça de 21, 70
mérito de 77
méritos de 108, 110
nascimento virginal de 139
ressurreição de 84, 151
João (apóstolo) 145
João XXIII 26, 90, 129, 148
judeus 86
Juntos pelo Evangelho 29
jurisdição 126
justiça 64, 68
justificação 19, 91, 96, 100, 102, 106, 107

K

König, cardeal Franz 43, 148
Küng, Hans 38, 118, 122

L

latria 150
Leão XIII, papa 38, 39
Leão X, papa 108
Lennerz, Heinrich 48
liberalismo 22, 36, 122
Lino 119
liturgia 28
Lourdes, França 136
luteranos 58, 86, 98
Lutero, Martinho 19, 24, 32, 53, 60, 68, 70, 103, 149

M

MacArthur, John 25
Madona 135
marcas da igreja 84

Maria 20, 104, 121
assunção corpórea de 53, 141, 150, 151, 152
como corredentora 140, 147, 149
como mãe de Deus 138
fiat de 146
veneração de 141
mariologia 26, 135
Mariologia 150
martírio 83, 107, 118
maximalistas 148
mérito 59, 71, 103, 106, 108
minimalistas 148
missa 79, 81, 109
mistério 98
mórmons 23
muçulmanos 23
Munificentissimus Deus (1950) 141, 145
Mysterium Fidei (1965) 112
Mystici Corporis Christi (1943) 89, 141

N

naturalismo 122
Nero 118
Noé 82
nouvelle théologie 27, 47

O

obediência 74
obras 66, 74
ordenação 130
ordenanças 96
ordens sagradas 95, 99, 102, 113, 130
ortodoxos 24

P

partim, partim 47
Paulo 35, 118, 144
autoridade de 119
sobre a justificação 66
sobre o evangelho 61
vs. Tiago 71
Paulo VI, papa 93, 112
pecado mortal 56, 62, 100, 102, 104
pecados veniais 56
Pedro 119, 125, 127, 130, 131
pelagianismo 14
Pelágio 120
penitência 58, 59, 96, 99, 102, 103, 114

Pentecostes 143
perseguição 83
Pio IX 86, 122, 128, 136
Pio X 37
Pio XII 38, 42, 89, 141, 144, 145
Primeira Constituição Dogmática da Igreja de Cristo 123
Providentissimus Deus (1893) 39
purgatório 65, 107

Q

Quanto Conficiamur Moerore (1863) 86

R

reconciliação 90
regeneração 100, 115
relevância 15

S

sacerdotalismo 79
sacramentos 20, 34, 55, 79, 96
salvação 42, 89, 94
santidade 84, 149, 154
santificação 21, 76
Santos, cardeal Rufino 148
satisfação 59, 105
Schillebeeckx, Edward 111
secularismo 13, 97
segunda Eva 144
Segundo Concílio de Lyon (1274) 99
separação entre igreja e estado 121, 122
Septuaginta 54
Sociedade Teológica Evangélica 28
socinianismo 14
sola fide 32, 65, 156
sola gratia 65, 156
sola Scriptura 32, 65, 156
soli Deo gloria 65, 156
solus Christus 65, 154, 156
Soubirous, Bernadette 136
Sproul, R. C. 13
Sproul, Vesta 81, 84
substância 109

T

Tetzel, Johann 108
Theotokos 138
Tiago 71
Tomás de Aquino 13, 140

tradição 52, 79
transsignificação 111
transubstanciação 109, 111, 116

U

ultramontanismo 120

V

valores familiares 23
vestigia ecclesiae 93
Victor Emanuel II (rei da Itália) 122, 127
visão analítica 64, 68
visão sintética 68
votum ecclesiae 91
Vulgata 54

W

Westminster, Confissão de Fé de 47, 50, 76, 95, 114, 133, 154
Wittenberg 32



R.C. SPROUL (1939-2017) foi fundador do Ligonier Ministries, editor executivo da revista *Tabletalk*, plantador e pastor da Saint Andrew's Chapel, na Flórida, e o primeiro diretor da Reformation Bible College. Sproul também foi um dos apresentadores do programa de rádio *Renewing your Mind*, ainda transmitido diariamente. Escreveu mais de uma centena de livros, entre eles *Em busca de significado*, *Faça diferença*, *Filosofia para iniciantes* e *Se Deus existe, por que existem ateus?*, publicados por Vida Nova.

Esta obra foi composta em Adobe Caslon Pro,
impressa em papel avena 80 g/m², com capa 250 g/m²,
na Gráfica Imprensa da Fé, em junho de 2023.

A REFORMA AINDA É RELEVANTE?

APÓS QUINHENTOS ANOS DO INÍCIO DA REFORMA, AINDA HÁ DIFERENÇAS ENORMES DIVIDINDO PROTESTANTES E CATÓLICOS ROMANOS. Contudo, alguns representantes de ambos os lados insistem em que as duas tradições podem funcionar juntas e que as divisões estão sendo finalmente superadas. Muitos cristãos evangélicos estão confusos. Onde, então, podemos traçar a linha de separação?

Em *Estamos juntos?*, o Dr. R. C. Sproul defende as doutrinas fundamentais do protestantismo em oposição aos erros da igreja católica romana. O autor, um defensor apaixonado do evangelho da justificação exclusivamente pela graça por meio da fé somente em Cristo, cita as declarações históricas dos reformadores protestantes e das autoridades

católicas romanas; em seguida, reproduz as declarações doutrinárias modernas para mostrar que a igreja católica romana não mudou suas posições oficiais. À luz dessa lacuna que persiste, diz ele, existem tentativas de alguns no campo evangélico de encontrar um território comum com Roma em questões essenciais do evangelho e que, portanto, não passam de inverdades, se comparadas com o ensinamento bíblico. Na avaliação do Dr. Sproul, a Reforma continua relevante.

Estamos juntos? é um alerta para os evangélicos permanecerem firmes no evangelho, a boa-nova preciosa da salvação conforme registrada somente na Escritura.

ISBN 978-65-5987-178-6



VIDA NOVA
vidanova.com.br



LIGONIER



9 7865591671786

